

UNIVERSITE DU QUEBEC A MONTREAL  
ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES

LA PLACE ET LES USAGES DE L'ÉCRITURE  
CHEZ LES HURONS ET LES ABÉNAKIS, 1780-1880.

THÈSE

PRÉSENTÉE

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DU DOCTORAT EN HISTOIRE ET

EN ANTHROPOLOGIE SOCIALE

PAR

STÉPHANIE BOUTEVIN

MAI 2011

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

Des études doctorales, tous les connaisseurs le soutiennent, sont un parcours riche en expériences de toute sorte et un travail de longue haleine. Ce n'est pourtant que lorsque nous le vivons à notre tour que nous nous rendons compte de toute la véracité de cette analyse. Ces quelques cinq dernières années m'ont enseigné de grandes qualités telles que la persévérance, la patience et le travail en équipe. Car c'est bien là, la clé de cette recherche : un échange régulier et enrichissant entre passionnés qui permettent à notre sujet de progresser et de s'améliorer à sa lumière.

Ainsi, je ne saurais trop remercier mes directeurs, les professeurs Emmanuel Désveaux et Alain Beaulieu, pour m'avoir permis de pénétrer ce monde si particulier de la recherche, ainsi que de m'avoir ouvert la voie vers la réalisation de ce grand défi intellectuel et personnel. Également, je tiens à signifier ma profonde reconnaissance à l'égard de Brian Gettler et Maxime Gohier qui ont, patiemment, lu et relu mes travaux, prenant soin de toujours me maintenir sur le chemin qui m'a conduite jusqu'ici, aujourd'hui. Les derniers mètres auraient sûrement été beaucoup plus difficiles sans leur aide précieuse.

Parce qu'ils m'ont permis de construire mon sujet et qu'ils m'ont aidée à me retrouver dans ces antres du souvenir que sont les Archives, je tiens à remercier les patients employés qui ont, parfois, passé des jours entiers à me photocopier des documents : merci donc à Marie Pelletier des archives du Séminaire de Nicolet, Stéphane Picard de celles du Conseil de la nation Huronne Wendat, Nancy Lecompte du centre d'archives de Saint-François, Peter Gagne du même département pour le Musée de la civilisation à Québec, Robin de la United Church of Canada Archives à Toronto et, enfin, Sara Hartwell du Dartmouth College. Je n'oublierais pas, non plus, Jonathan Lainey qui m'a fourni des informations et des indications de départ qui m'ont été fort utiles pour développer et orienter mes recherches. C'est donc en grande partie grâce à eux que j'ai pu produire la présente thèse.

Enfin, j'aimerais remercier ma famille et mon conjoint qui ont, souvent, eu plus foi en moi que moi-même. C'est, sans aucun doute, grâce à leur soutien indéfectible que je suis passée au travers des pires moments de découragement et que j'ai toujours eu la force d'avancer dans cette entreprise de si longue haleine. Cette réussite, aujourd'hui, est également un peu la leur! Merci à tous.

## TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	II
TABLE DES MATIÈRES.....	III
TABLE DES ILLUSTRATIONS.....	VIII
LISTE DES SIGLES ET ACRONYMES.....	IX
RÉSUMÉ.....	X
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
<b>CHAPITRE I</b>	
<b>MISE EN CONTEXTE, HISTORIOGRAPHIE ET METHODOLOGIE.....</b>	<b>11</b>
<b>1-1. HISTORIQUE DES HURONS DE LORETTE ET DES ABENAKIS DE SAINT-FRANÇOIS.....</b>	<b>11</b>
1-1-1. <i>Une histoire commune aux Hurons de Lorette et aux Européens.....</i>	<i>12</i>
1-1-2. <i>Installation des Abénakis en Nouvelle-France.....</i>	<i>18</i>
1-1-3. <i>Un engouement commun pour l'éducation.....</i>	<i>24</i>
<b>1-2. PROBLEMATIQUE ET HYPOTHESES.....</b>	<b>25</b>
1-2-1. <i>Questionnements et problématisation.....</i>	<i>27</i>
1-2-2. <i>Choix des dates cadre.....</i>	<i>28</i>
<b>1-3. DEFINITION DES CONCEPTS.....</b>	<b>30</b>
1-3-1. <i>Définition du concept de « culture » et de « transfert culturel ».....</i>	<i>30</i>
1-3-2. <i>Définition du concept d' « écriture ».....</i>	<i>33</i>
1-3-3. <i>Forme de proto-écriture chez les Hurons et les Abénakis.....</i>	<i>36</i>
1-3-4. <i>Écriture européenne et « traditions ».....</i>	<i>40</i>
<b>1-4. HISTORIOGRAPHIE, SOURCES ET METHODOLOGIE.....</b>	<b>43</b>
1-4-1. <i>Historiographie.....</i>	<i>43</i>
1-4-2. <i>Sources primaires utilisées.....</i>	<i>53</i>
1-4-3. <i>Méthodologie.....</i>	<i>57</i>
<b>CHAPITRE II</b>	
<b>IMPLANTATION DE L'ÉCRITURE AU SEIN DES COMMUNAUTÉS ÉTUDIÉES 60</b>	
<b>2-1. L'ÉCRITURE DANS LES MISSIONS SOUS LE RÉGIME FRANÇAIS ET BRITANNIQUE.....</b>	<b>64</b>
2-1-1. <i>Une écriture secondaire sous le Régime français.....</i>	<i>65</i>

2-1-2. <i>L'alphabétisation après la conquête britannique : influence libérale du protestantisme</i> .....	67
<b>2-2. LES PETITIONS COMME PREMIERS ECRITS AUTOCHTONES .....</b>	<b>74</b>
2-2-1. <i>Origines de la pétition</i> .....	74
2-2-2. <i>La pétition par des intermédiaires blancs</i> .....	75
2-2-3. <i>La pétition par les premiers Autochtones alphabétisés</i> .....	79
2-2-4. <i>La pétition autochtone à mi-chemin entre deux mondes</i> .....	85
2-2-5. <i>Les différents usages de la pétition autochtone</i> .....	92
<i>Conclusion</i> .....	98
<b>CHAPITRE III</b>	
<b>VERS LA FIN D'UN MONOPOLE DE L'ECRITURE .....</b>	<b>102</b>
<b>3-1. INTRODUCTION DE L'ECRITURE A L'INTERNE .....</b>	<b>108</b>
3-1-1. <i>Des lois et des règlements écrits internes</i> .....	109
3-1-2. <i>Les règles écrites comme outil de pouvoir</i> .....	113
3-1-3. <i>Un fonctionnement interne contrôlé</i> .....	116
3-1-4. <i>Écrits contre traditions</i> .....	119
<i>Conclusion</i> .....	120
<b>3-2. L'ECRITURE, SOURCE D'INDEPENDANCE « SOCIALE » DU GROUPE .....</b>	<b>122</b>
3-2-1. <i>Le cas de Paul Joseph Gill</i> .....	122
3-2-2. <i>Le cas de Peter Paul Osunkhirhine</i> .....	124
3-2-3. <i>Une approche de l'écrit en rupture avec les acquis</i> .....	127
3-2-4. <i>Une idéologie à l'influence mitigée au cœur de Saint-François</i> .....	131
3-2-5. <i>Une position idéologique de son temps</i> .....	134
3-2-6. <i>Le pouvoir, un enjeu de l'alphabétisation</i> .....	137
<i>Conclusion</i> .....	141
<b>3-3. ALPHABETISATION ET EDUCATION CONCURRENTIELLES.....</b>	<b>143</b>
3-3-1. <i>Position de l'État en matière d'alphabétisation</i> .....	143
3-3-2. <i>L'école de Charles Forest</i> .....	145
3-3-3. <i>L'alphabétisation comme enjeu d'une guerre d'influence</i> .....	147
3-3-4. <i>L'idéologie au cœur des écoles</i> .....	149
3-3-5. <i>Un système huron beaucoup moins conflictuel</i> .....	155

3-3-6. <i>Une fin de siècle sous l'emprise de l'Église catholique en matière d'éducation</i> .....	157
<i>Conclusion</i> .....	160

## **CHAPITRE IV**

### **CREATION D'UNE ELITE ALPHABETISEE AUTOCHTONE ..... 162**

#### **4-1. CREATION D'UNE NOUVELLE ELITE ABENAKISE ALPHABETISEE ..... 166**

4-1-1. <i>Francis Annance</i> .....	167
4-1-2. <i>Vers une élite lettrée de classe</i> .....	171
4-1-3. <i>Affirmation des Gill</i> .....	173
4-1-4. <i>Les Gill contre le pasteur</i> .....	176
4-1-4. <i>Tensions internes entre deux camps</i> .....	178
4-1-5. <i>Une guerre de clocher entre lettrés</i> .....	181
<i>Conclusion</i> .....	187

#### **4-2. ÉCART ENTRE LES REVENDICATIONS DES ELITES ET LE COMPORTEMENT DES PARENTS ..... 188**

4-2-1. <i>Une alphabétisation peu plébiscitée</i> .....	189
4-2-2. <i>Utilisation des masses dans les conflits entre lettrés</i> .....	195
4-2-3. <i>Influence de l'État dans les conflits internes</i> .....	198
4-2-4. <i>Conséquences d'une alphabétisation qui se démocratise sur fond de quête de pouvoir</i> .....	200
4-2-5. <i>Le cas des Hurons de Lorette</i> .....	203
<i>Conclusion</i> .....	210

#### **4-3. AFFIRMATION D'UNE ELITE ALPHABETISEE CHEZ LES HURONS ..... 212**

4-3-1. <i>Louis Vincent, premier d'une dynastie d'alphabétisés</i> .....	212
4-3-2. <i>L'élite lettrée en rupture avec l'élite politique ancienne</i> .....	213
4-3-3. <i>Un usage plus personnel de l'écriture</i> .....	215
4-3-4. <i>L'élitisme de Prosper Vincent</i> .....	217
4-3-5. <i>Un écart entre les élites héréditaires et la population huronne</i> .....	218
4-3-6. <i>L'élite lettrée héréditaire s'embourgeoise</i> .....	221
<i>Conclusion</i> .....	230

<b>CHAPITRE V</b>	
<b>DEVELOPPEMENT D'UNE CONSCIENCE HISTORIQUE ET TRANSFORMATION DES REFERENTS IDENTITAIRES .....</b>	<b>232</b>
<b>5-1. ÉCRITURE ET LANGUE DANS LE PROCESSUS D'ALPHABETISATION .....</b>	<b>236</b>
5-1-1. <i>Des écrits en langue autochtone.....</i>	238
5-1-2. <i>Concurrence entre lettrés pour l'écrit en langue autochtone.....</i>	239
5-1-3. <i>La traduction écrite : demande interne ou appât du gain? .....</i>	243
5-1-4. <i>La langue d'enseignement et les écrits : des objectifs différents .....</i>	248
5-1-5. <i>Les Hurons et la langue française.....</i>	251
5-1-6. <i>Une « folklorisation » du « bon sauvage » par l'élite bourgeoise huronne.....</i>	254
5-1-7. <i>Permanence d'un lien plus grand entre les Abénakis et leur idiome maternel.</i>	257
<i>Conclusion.....</i>	259
<b>5-2. TRANSFORMATION DES SYMBOLIQUES IDENTITAIRES PAR L'INTRODUCTION DE L'ÉCRITURE.....</b>	<b>261</b>
5-2-1. <i>Une diversification des contestataires.....</i>	261
5-2-2. <i>Une remise en question du Conseil de la nation par l'écrit .....</i>	263
5-2-3. <i>Une écriture éloquente, instrument de prestige.....</i>	267
5-2-4. <i>Revendications écrites de groupe .....</i>	270
5-2-5. <i>Une infantilisation à double tranchant.....</i>	271
5-2-6. <i>Impact de la Loi sur les Indiens .....</i>	274
<i>Conclusion.....</i>	275
<b>5-3. UTILISATION DE L'ÉCRITURE DANS UNE PERSPECTIVE HISTORIQUE .....</b>	<b>276</b>
5-3-1. <i>Les Abénakis et l'histoire .....</i>	277
5-3-2. <i>Les Hurons et l'Histoire : Prosper Vincent.....</i>	280
5-3-3. <i>Le journal de François-Xavier Picard .....</i>	282
5-3-4. <i>Une Histoire écrite par les élites huronnes .....</i>	284
5-3-5. <i>Le style dans les écrits.....</i>	288
<i>Conclusion.....</i>	291
<b>CHAPITRE VI</b>	
<b>L'ÉCRITURE, UN OUTIL DE POUVOIR INCOMPLET.....</b>	<b>293</b>
<b>6-1. UNE ÉCRITURE « PUBLIQUE » OMNIPOTENTE .....</b>	<b>295</b>

6-1-1. <i>Les écrits notariés</i> .....	296
6-1-2. <i>Les actes notariés chez les Abénakis</i> .....	298
6-1-3. <i>Nommer ou destituer par l'écriture publique</i> .....	302
6-1-4. <i>Une dimension personnelle à l'écriture publique</i> .....	310
6-1-5. <i>L'écriture publique chez les Hurons</i> .....	311
<i>Conclusion</i> .....	313
<b>6-2. L'ÉCRITURE COMME VECTEUR IDEOLOGIQUE</b> .....	<b>315</b>
6-2-1. <i>L'idéologue Peter Paul Osunkhirhine</i> .....	316
6-2-2. <i>Les écrits d'un électron libre du protestantisme</i> .....	320
6-2-3. <i>Prosper Vincent, idéologue chez les Hurons</i> .....	327
<i>Conclusion</i> .....	334
<b>6-3. L'ÉCRITURE AUTOCHTONE DANS LES ANNEES 1880</b> .....	<b>335</b>
6-3-1. <i>Une élite lettrée en mouvement à Saint-François</i> .....	336
6-3-2. <i>Quels critères pour quelles élites?</i> .....	340
6-3-3. <i>Continuité de l'élite bourgeoise à Lorette</i> .....	345
<i>Conclusion</i> .....	349
<b>CONCLUSION GÉNÉRALE</b> .....	<b>352</b>
<b>APPENDICE A</b>	
<b>Extrait de la carte des Terres dans la Seigneurie de Saint-François, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/M7/3/17</b> .....	<b>359</b>
<b>APPENDICE B</b>	
<b>Lettre de Prosper Vincent au Cardinal Taschereau, 26 mai 1886, ASQ au Musée de la Civilisation de Québec, Fonds Prosper Vincent</b> .....	<b>360</b>
<b>APPENDICE C</b>	
<b>Tableau des Abénakis et Hurons s'étant rendus à la Moor's Indian Charity School et au Dartmouth College entre 1772 et 1850</b> .....	<b>361</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	<b>362</b>

## TABLE DES ILLUSTRATIONS

FIGURE 1: Répartition dans le temps de la pratique pétitionnaire pour les Hurons de Lorette et les Abénakis de Saint-François entre 1780 et 1880 (202 pétitions)	77
FIGURE 2: Sujets abordés par les 202 pétitions des Hurons de Lorette et des Abénakis de Saint-François entre 1780 et 1880.	92
FIGURE 3: Sujets abordés respectivement par les Hurons de Lorette et les Abénakis de Saint-François, entre 1780 et 1880.	97
FIGURE 4: Nombre des actes notariés dans le temps par sujet (total de 128).	298

## **LISTE DES SIGLES ET ACRONYMES**

ACNHW	Archives du Conseil de la Nation Huronne Wendat
ASN	Archives du Séminaire de Nicolet
ASQ	Archives du Séminaire de Québec
BAC	Bibliothèques et Archives Canada
BANQ	Bibliothèques et Archives nationales du Québec
CEPN	Conseil en Education des Premières Nations
DCA	Dartmouth College Archives
UCCA	United Church of Canada Archives

## RÉSUMÉ

Alors que les sociétés européennes entrent dans une phase industrielle de leur histoire, au XIX<sup>e</sup> siècle, elles entraînent avec elles, dans leur course aux changements, les populations colonisées ou annexées dans les territoires du Nouveau Monde. C'est donc sur fond de développement des industries que la couronne britannique envisage les importants bouleversements qui marquent la politique autochtone des années 1830, visant la réduction des coûts des réserves ainsi que leur intégration, à moyen terme, dans le reste de la société. Confrontées à cette transformation de leur place politique et économique, certaines communautés parmi les plus influencées par les Européens, plus précisément les Abénakis de Saint-François et les Hurons de Lorette, voient leur rapport au monde du travail et au pouvoir diplomatique se modifier. Le monde de l'écrit qui, quoiqu'il ait pu être jusqu'ici utilisé plus ou moins directement, devient, à compter du tournant des années 1830, un univers à apprivoiser et à se réapproprier pour préserver une certaine influence sur la scène politique – à l'interne comme dans les relations extérieures. Ainsi, émergent des individus aux visions différentes et aux volontés plus ou moins révolutionnaires, qui cherchent à entraîner leur communauté avec eux dans des changements qu'ils auront eux-mêmes choisis et qu'ils seront à même de diriger grâce à leur savoir écrit, instrument de pouvoir sans égal au sein d'une population majoritairement européenne.

La présente étude s'appuie donc, en grande partie, sur un important corpus de sources tirées de la correspondance ou des journaux de ces individus. Il est d'ailleurs particulièrement intéressant de remarquer quels chemins ces personnages ont choisi d'emprunter pour guider leur peuple au travers des changements inéluctables qui s'opéraient autour d'eux. Grâce à leurs traces, il est possible de remarquer deux grandes tendances qui différencient l'histoire de chacun des deux villages examinés dans cette thèse. Si celui des Abénakis bénéficie, dans une certaine mesure, d'une concurrence religieuse qui permet l'émergence d'une plus large classe d'alphabétisés dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, il devient très vite évident que les premiers lettrés de Lorette ont plutôt choisi une vision plus conservatrice de l'utilisation de ce nouveau savoir écrit. Créant une véritable élite dynastique, les Hurons engendrent donc une société à deux vitesses où les éduqués s'embourgeoisent tandis que les masses demeurent ignorantes. Ce phénomène qui s'observait également chez les Abénakis avant l'arrivée du protestantisme à Saint-François ne s'avère plus dans la seconde moitié du siècle.

Dans le dernier tiers du XIX<sup>e</sup>, la situation à Lorette et dans le village abénakis est éloquente de ce phénomène puisque l'écriture n'est plus utilisée, dans son apprentissage fondamental, comme un outil de pouvoir mais bien comme un instrument maîtrisé et peaufiné pour l'élite huronne et comme un outil pratique pour les Abénakis. Les élites des deux communautés n'occupent d'ailleurs pas le même rang social à la fin de notre période, démontrant comment chacune ont suivi des chemins très différents dans leur façon d'aborder la question de l'alphabétisation des masses. Ces dernières, dont l'opinion sur la question est

difficilement perceptible à travers les traces laissées par leurs guides, semblent avoir mieux apprivoisé l'écriture à Saint-François car elles s'en servent comme d'un outil pour contrôler leurs dirigeants à la fin de la période. Elles s'appuient sur des écrits et usent de l'écrit notarié pour protester lorsqu'elles estiment que leurs chefs ne font plus leur devoir. Bien entendu, ces actions ne sont jamais indépendantes des intérêts personnels de chacun et des conflits de pouvoir.

Mots-clés :

Écriture – Alphabétisation – Éducation – Élités – Abénakis – Hurons – Religions – Protestantisme – Catholicisme – Enjeux – Pouvoir – Influence – Dynastie – Démocratisation – 19<sup>e</sup> siècle.

## INTRODUCTION GÉNÉRALE

La découverte du Nouveau-Monde par les Européens a donné lieu à une abondante littérature sur les différences et les points communs des peuples qui s'y rencontrèrent. Des armes aux croyances, peu de domaines ont échappé à ces études comparatives plus ou moins documentées, autant pour les populations d'Amérique du Sud que pour celles au nord de l'équateur. Parmi les différences souvent évoquées pour les peuples d'Amérique du Nord, plus précisément ceux du Canada, l'absence de l'écriture constitue l'un des faits les plus couramment admis – quoique parfois nuancé par ceux qui considèrent les différentes formes de proto-écriture comme des traces valables de leurs communications passées. L'écriture est perçue comme l'une des caractéristiques des populations venues coloniser ce Nouveau-Monde tout comme la tradition orale est associée aux Amérindiens du Nord au moment du Contact. Si au XVI<sup>e</sup> siècle l'art d'écrire est loin d'être le fait de la majorité des habitants du Vieux Continent, il s'avère indéniable que l'élite qui guide les masses en possède les secrets et représente, par là même, l'identité culturelle de l'Europe dans son entier : elle peut donc, à ce titre, être présentée dans sa forme alphabétique latine comme une caractéristique propre des Européens. Elle apparaît, également, comme un outil essentiel à la conquête en étant au cœur des relations politiques, religieuses et sociales entre les colonisateurs et les populations autochtones.

Les sociétés européennes ont donné, au fil des siècles, différents pouvoirs à l'écriture selon les sphères applicables. D'après Jared Diamond, « les peuples qui se targuent d'être civilisés ont toujours considéré l'écriture comme ce qui les élevait le plus clairement au-dessus des 'barbares' ou des 'sauvages'<sup>1</sup> ». Avec d'autres facteurs, comme les maladies ou les armes plus élaborées, l'auteur met en évidence que la science de l'écrit a constitué un des agents les plus utiles de la conquête. En permettant la transmission d'informations plus précises et mieux détaillées, elle a fourni aux conquérants un avantage tant militaire que social sur leurs adversaires qui en étaient dépourvus. Selon cette perspective, cette rencontre entre l'Ancien et le Nouveau Monde consistait, également, en la découverte par les

---

<sup>1</sup> Jared Diamond, *De l'inégalité parmi les sociétés*, Paris, Gallimard, 2001, p. 224.

Amérindiens du Nord d'un système d'écriture alphabétique plus complet et plus efficace que leurs propres méthodes axées sur la mémoire.

En vérité, la question de l'introduction de l'écrit au cœur des communautés locales peut apparaître, à bien des égards, comme un élément de l'échange culturel inégal observé dans tout processus de colonisation de peuples de tradition orale par des Européens. Elle se retrouve également, d'ailleurs, en Afrique, au XX<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>. Selon cette perspective, l'écriture n'est ni plus ni moins qu'un objet bien particulier d'une culture des vainqueurs intégré par celles des « vaincus », que ces derniers le soient militairement ou socialement. À ce titre, le phénomène, observé au cours du processus de colonisation au Canada, de l'appropriation de l'objet écrit par ceux qui ne le possédaient initialement pas n'est que le reflet de l'hégémonie d'un peuple sur d'autres. Ainsi, dès le XVI<sup>e</sup> siècle, en Amérique du Nord, les populations autochtones se trouvèrent confrontées à un mode de communication certes très différent du leur mais qui menaçait surtout grandement leurs propres pratiques par ses possibilités.

Face à cette science, les Amérindiens ont réagi de manière différente selon les époques et selon le type de relation établie avec le peuple colonisateur. Par exemple, aux yeux des Amérindiens du Nord-Est, l'écriture est apparue aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles comme un instrument ésotérique, voire magique, car inextricablement lié à la religion des missionnaires<sup>3</sup>. Champlain avait, d'ailleurs, fortement contribué à cette idée en présentant les religieux catholiques comme de puissants chamanes afin que ses alliés autochtones acceptent de les emmener avec eux en 1623<sup>4</sup>. Or, si cette croyance avait permis aux missionnaires de prendre le pas sur les sorciers locaux<sup>5</sup>, elle avait eu également pour conséquence d'entourer tous leurs agissements et leurs pratiques, dont l'écrit, d'une aura magique aux yeux de certains groupes amérindiens qu'ils côtoyaient. De leur mode de vie aux images catholiques

---

<sup>2</sup> Sean Hawkins, *Writing and Colonialism in Northern Ghana*, Toronto, University of Toronto Press, 2002, 468p.

<sup>3</sup> *Relations des Jésuites 1637-1641*, Tome 2, Relation de Paul Le Jeune, 1637, Montréal, Éditions du Jour, 1972, p. 37.

<sup>4</sup> Bruce G. Trigger, *Les enfants d'Aataentsic. L'histoire du peuple Huron*, Montréal, Libre-Expression, 1991, p. 380.

<sup>5</sup> *Idem.*

parfois distribuées en passant par les sacrements religieux, presque tous les actes ou possessions des émissaires chrétiens relevaient de l'ordre du « surnaturel<sup>6</sup> » - l'écriture n'était qu'une expression supplémentaire de leurs pouvoirs mystérieux. Il faut dire que cette vision ésotérique des missionnaires et de leurs outils reposait également sur les importantes vagues de nouvelles maladies qui décimèrent les rangs des communautés au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>7</sup>. Si certains peuples amérindiens percevaient les religieux comme les détenteurs d'un savoir surnaturel capable de tuer d'un coup de plume, ils faisaient surtout un lien entre les grands malheurs qui frappaient les leurs et les usages répétés d'une science qui leur échappait.

En toute logique, ce sont surtout les populations qui avaient établi les liens les plus étroits et réguliers avec les Européens qui se virent le plus souvent confrontées à l'écriture. À ce titre, les Autochtones de la vallée du Saint-Laurent, fameux pour leur rôle dans le commerce des fourrures et pour leurs relations diplomatiques suivies avec les Français ou les Britanniques, appartiennent à des communautés importantes pour l'étude de l'introduction de l'écrit dans leur réalité quotidienne. Plus particulièrement, la présente recherche se concentre sur le phénomène de l'introduction de cet outil de communication au sein des populations huronne de Lorette et abénakise de Saint-François au XIX<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire deux siècles après les premiers contacts. Ce choix s'explique notamment par les liens que ces deux communautés de « domiciliés<sup>8</sup> » ont établi dès leurs premières rencontres avec les Européens : parmi les premiers alliés des Français au XVII<sup>e</sup> siècle, leur histoire politique et commerciale en fait des populations de choix pour examiner les conséquences et le fonctionnement du processus d'échange culturel dans un contexte de colonisation. Il faut,

---

<sup>6</sup> Marc Jetten, *Enclaves amérindiennes: les "Réductions" du Canada 1637-701*, Sillery, Septentrion, 1994, p. 96-101.

<sup>7</sup> Trigger, *Les enfants d'Ataentsic*, p. 569.

<sup>8</sup> On désigne par « domiciliés » les villages des Autochtones, anciens alliés des Français, et de confession catholique, qui sont installés dans la vallée du Saint-Laurent dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Leur mission est dirigée par un missionnaire. Ils sont également connus pour avoir formé l'alliance politique des Sept-Feux dont la création demeure ambiguë : elle remonterait au Régime français, selon Alain Beaulieu, tandis que Sawaya et Delâge la situe sous le Régime britannique. (Voir Alain Beaulieu, *Les autochtones du Québec: des premières alliances aux Revendications contemporaines*, Québec, Fidès et Musée de la Civilisation, 2000, 154p. et Jean-Pierre Sawaya et Denys Delâge, « Les origines de la Fédération des Sept-Feux » dans *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXXI, n<sup>o</sup>2, 2001, p. 43-54).

toutefois, attendre la toute fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et la conquête britannique pour que ce phénomène s'observe véritablement avec l'écriture qui passe alors d'un instrument mystique à un repère politique et social aux yeux de ces communautés autochtones. Grâce aux traités, aux pétitions ou à la mise en place de règlements et de lois présidant à leur vie quotidienne, l'outil européen prit des allures d'outil pratique de communication, ce qui permit sa véritable introduction à l'intérieur chez les Hurons et les Abénakis: c'est donc ce processus d'appropriation de l'instrument écrit par certains membres de ces populations qui est examiné dans cette thèse.

À travers le prisme de l'intégration de l'écriture, c'est un phénomène d'échange beaucoup plus complexe et ancien qui transparait. Lorsque commence notre recherche, les deux communautés ont déjà connu de nombreuses transformations, tant sur le plan culturel que sur celui de leur organisation sociale. Toutefois, leurs relations avec les Européens s'étant déroulées, au départ, dans des conditions différentes – les Hurons ayant connu de plus grands déboires militaires que les Abénakis lorsqu'ils s'installèrent en mission – les deux populations abordèrent l'écriture et la culture dominante dans son ensemble de manière tout aussi différente. Si au moins une partie des deux communautés a été très tôt convaincue de la nécessité d'adapter son organisation au nouveau contexte sociopolitique, en effet, des tendances propres à chacun des groupes se dessinent dans leur façon d'intégrer l'écriture à leur quotidien. Reflétant ces différences, les usages de l'outil européen au XIX<sup>e</sup> siècle apparaissent alors comme un indice de la perception des transformations de leur société ainsi que de l'appropriation des techniques européennes par les Hurons et les Abénakis. Ainsi, la présence des Autochtones lettrés dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle à l'intérieur même de ces communautés entre deux mondes suscite des interrogations: étaient-ils considérés comme une élite ou bien comme un modèle à suivre inéluctablement, voire comme des traîtres à leur Nation ? Était-ce relativement fréquent ou bien une démarche plutôt marginalisée de vouloir apprendre à écrire et lire ? Ces acquis leur conféraient-ils une forme de pouvoir, selon leurs fonctions ? De quelle manière, dans quel but ou contexte, en usaient-ils ? Surtout, pourquoi ce soudain engouement pour l'alphabétisation alors que, dans les deux siècles précédents, les Autochtones de la vallée du Saint-Laurent n'avaient montré aucun signe, ou presque, d'intérêt pour apprendre à écrire ?

En s'intéressant au processus de réappropriation culturelle de l'écriture par ces deux communautés autochtones du Québec à une époque aussi charnière de leurs relations avec les Blancs que l'a été le XIX<sup>e</sup> siècle, cette thèse vise donc à combler une lacune dans l'étude historique et culturelle de ces populations : si la majorité des recherches menées à leur endroit jusqu'à présent portaient sur des aspects essentiellement politiques, à savoir leur place sur l'échiquier des puissances en Amérique du Nord, peu de travaux se sont véritablement intéressés aux liens que ces situations pouvaient avoir avec des apports plus culturels et quotidiens. De la même manière, en analysant le comportement des premiers autochtones du Québec qui maîtrisèrent un outil fondamentalement européen, la présente étude comble un vide dans ce domaine et souligne un phénomène particulièrement intéressant reliant la réappropriation de l'écrit par certains Autochtones aux transformations politiques qui surviennent au cœur et autour de leur communauté. Ainsi, cette thèse constitue un complément indispensable dans l'approche et l'analyse des changements internes de certaines populations de la vallée du Saint-Laurent, encore au XIX<sup>e</sup> siècle, tant dans leur fonctionnement social que dans leurs rapports diplomatiques avec la société au pouvoir.

L'étude des usages de l'écriture par les communautés autochtones contribue également à l'historiographie culturelle du phénomène de colonisation en Amérique du Nord. Elle participe à la mise en place d'une recherche propre aux transformations rencontrées par les civilisations de tradition orale lorsqu'elles sont confrontées à une situation de domination par un peuple de l'écrit. S'inscrivant dans un processus plus large de transferts culturels depuis plus de deux siècles lorsque les premiers indices d'une utilisation de l'écriture se font jour chez les Hurons et les Abénakis, l'alphabétisation et les usages de l'outil scriptural qui en découlent s'inscrivent dans un plus grand ensemble d'échanges sociaux qui rendent d'autant plus aisé leur intégration par les communautés. Cela se dénote, entre autres, par la situation déjà particulière des populations autochtones où ces savoirs se sont le plus rapidement développés, à savoir leur confinement dans un village dirigé et contrôlé en grande partie par des missionnaires catholiques depuis la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. En ce sens, l'intégration de l'écriture par certains membres de ces communautés n'est pas plus ou moins originale que d'autres changements dans leur mode de fonctionnement liés au processus

d'échange culturel – également appelé « transfert culturel<sup>9</sup> » dans cette thèse - mais elle représente l'une des transformations les plus marquantes en termes de visibilité et aux conséquences de taille en matière d'organisation interne.

Il n'est d'ailleurs pas possible d'aborder la question de l'écriture au sein de communautés autochtones sous l'étroit contrôle des missionnaires catholiques sans relier ce phénomène à l'effort pour implanter la religion chrétienne. La question religieuse occupe donc une place importante dans cette recherche, notamment dans une perspective concurrentielle puisque ce sont ses deux branches principales en Amérique du Nord, le catholicisme et le protestantisme, qui ont largement contribué à favoriser ou à contrer l'avancée de l'alphabétisation parmi les peuples amérindiens de la vallée du Saint-Laurent. Attribut des puissants pour certains, facteur de liberté individuelle pour d'autres, la question de l'écriture ne laisse personne indifférent et cette thèse démontre que les conflits en apparence religieux prenaient souvent des allures de dissensions politiques entre différents protagonistes. Instrumentalisée, argument principal ou accessoire, la religion plane derrière la majeure partie des mésententes en lien avec l'écriture, chez les Hurons de Lorette et les Abénakis de Saint-François. Bref, l'outil scriptural et ses usages soulèvent de nombreuses questions sociales, politiques et religieuses auxquelles s'efforce de répondre la présente recherche en démontrant comment ces problématiques sont imbriquées les unes dans les autres, touchant à divers domaines sans lesquels elles ne peuvent être pleinement entendues.

D'une manière générale, finalement, cette thèse s'appuie sur le postulat selon lequel l'arrivée relativement tardive de l'écriture à l'interne, au XVIII<sup>e</sup> siècle mais surtout au XIX<sup>e</sup>, a généré de profondes transformations au sein même de ces communautés, tant sur le plan culturel que politique, en provoquant un bouleversement des symboliques identitaires et un renversement de l'organisation sociétale. Ce constat transparait notamment dans les divers écrits abordant la situation des élites au cœur des deux peuples : leur influence grandissante, grâce à leur usage de l'écrit, y est clairement mise en évidence. L'écriture en elle-même apparaît donc ici comme un aspect important du transfert culturel à étudier dans le cadre des études autochtones en Amérique du Nord, car elle s'avère à la source d'un changement social

---

<sup>9</sup> Par « transfert culturel », on entend « échange culturel choisi ». Voir p. 31.

latent au sein même de ces populations. La plus grande accessibilité à cette technique parmi les Hurons et les Abénakis leur ouvre les portes d'un nouveau monde en leur permettant d'obtenir des positions sociales très difficiles d'accès jusque-là telles que celles de prêtre, d'instituteur, voire d'agent pour leur propre village. Au XIX<sup>e</sup> siècle, l'écriture devient le symbole du pouvoir et une condition essentielle à son exercice. Les intérêts socioculturels qui avaient jusque-là guidé le mode de vie des Autochtones s'en trouvèrent radicalement transformés en fonction d'autres critères, tels que l'avantage personnel ou l'idéologie religieuse. La démarche des recherches menées dans cette thèse souligne ces changements radicaux en se fondant principalement sur les écrits laissés par les Autochtones instruits entre la fin du XVIII<sup>e</sup> et la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle : le métissage culturel, au sens de mélange des cultures européennes et amérindiennes, y est le mieux représenté. Les traces laissées par ces personnages laissent, en effet, entrevoir une image de leur société contemporaine originale et inédite autant pour l'époque que pour les travaux de recherche actuels dans laquelle l'écriture occupe une place de choix, qu'elle soit le moyen ou la fin d'une quête de pouvoir individuelle ou communautaire.

### **Plan de la démonstration**

Cette étude s'articule autour de six chapitres. Tout d'abord, elle s'attache à présenter les concepts et les hypothèses qui sont développés dans le reste du travail de recherche. C'est donc dans ces pages que les notions d'« écriture », de « culture », ou encore de « transfert culturel » sont définies afin de permettre une meilleure appréhension de leur utilisation dans la démonstration. De la même manière, ce premier chapitre permet d'introduire les populations sur lesquelles cette recherche porte. Il s'agit donc d'expliquer le choix de ces peuples et de démontrer que ce n'est certainement pas par hasard que l'outil scriptural a pris racine avec autant de force parmi eux, au même titre que d'autres apports culturels européens. Aussi, les principales hypothèses et problématiques de la thèse sont explicitées afin d'introduire le lecteur à la démonstration en tant que telle.

Cette dernière commence véritablement dans le chapitre deux avec une présentation de la place de l'écriture dans les relations entre Autochtones et Européens, au moment de la conquête par les Britanniques. Si l'intégration de l'écriture par les communautés de la vallée du Saint-Laurent fait partie d'un processus plus important de transfert culturel, elle est aussi

liée aux valeurs de la société colonisatrice. Ce chapitre permet de poser à la fois les conditions politiques et sociales qui ont favorisé le développement de l'outil scriptural à la toute fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, après deux siècles de contacts prolongés avec les Français au cours desquels l'engouement pour cet instrument ne s'était guère manifesté. Cette partie de la thèse permet de mettre en lumière quelques éléments d'explication de ce changement de perception qui intervint avec la fin du Régime français. Il se termine d'ailleurs sur la première véritable forme d'écriture employée, quoique plutôt indirectement, par les communautés étudiées : les pétitions comme outil de revendication, sous la domination britannique.

Par la suite, la présentation des concepts et la situation sociopolitique mises en place nous permettent, dans le chapitre trois, d'entrer dans le vif du sujet en nous penchant sur les premiers usages de l'écriture par les communautés elles-mêmes. Les quelques premiers alphabétisés des villages étudiés mettent en évidence toute la complexité de la possession de ce savoir au cœur d'un peuple majoritairement illettré. Ainsi, cette partie de la thèse souligne les principaux domaines où, en premier lieu, l'écriture s'impose tels que la politique avec la recherche de pouvoir, individuel ou communautaire, qui imprègne le comportement des premiers lettrés. L'influence religieuse latente demeure toujours en toile de fond, voire comme argument avancé dans les conflits entre alphabétisés. L'écriture apparaît dans ce chapitre comme un instrument essentiel à maîtriser dans une perspective de réussite sociale. En introduisant la dimension du succès personnel dans les rapports de pouvoir, l'écriture marque les prémisses des transformations dans l'organisation sociétale héritée des premiers siècles de colonisation, entre tradition et modernité, afin d'en constituer un élément de taille.

C'est dans cette optique que s'inscrit le quatrième chapitre de cette démonstration, qui met en évidence la création d'une nouvelle forme d'élite sociale et politique, fondée principalement sur ses capacités à écrire. L'étude de cette classe de lettrés aux commandes de la population permet par ailleurs de cerner la place de l'outil scriptural pour le reste de la population, non encore initiée à sa pratique, grâce notamment à l'analyse des écarts entre le discours des élites et le comportement du reste du village. Ce chapitre constitue le point central de la démonstration car il démontre clairement quel rôle et quelles conséquences les usages de l'écriture par quelques membres autochtones ont pu avoir sur le mode de

fonctionnement social et politique plus ancien, qui pourrait être désigné comme « traditionnel », quoiqu'il se soit déjà transformé sous la pression de la colonisation.

L'évolution de la place et des usages de l'écriture par les lettrés autochtones est démontrée dans la suite de cette recherche. Ainsi, le cinquième chapitre aborde des éléments connexes à l'écriture qui ont joué un rôle dans la réappropriation par les quelques alphabétisés amérindiens de ce moyen de communication, selon des motivations différentes. Y sont abordées la question des langues écrites et surtout la transformation des symboliques identitaires induite plus ou moins directement par les usages de l'écriture. Il s'agit donc ici de démontrer les changements dans les usages de l'écrit par les élites : désormais, leur champ d'utilisation s'élargit et la maîtrise de l'outil par les lettrés transparait dans le style même qu'ils emploient dans leurs productions. Face à un plus grand accès à l'alphabétisation, les Hurons et les Abénakis adoptent un comportement très différent : les premiers se tournent vers une écriture aux accents bourgeois tandis que les seconds sont confrontés à une transformation de leur paysage politique. La notion d'un pouvoir plus ou moins dépendant de l'écrit demeure dans cette cinquième partie mais elle prend une toute autre forme que celle du début du siècle, tant pour l'élite de Saint-François que pour celle de Lorette. Les intérêts individuels président clairement aux usages de l'écrit en cette fin de période. Le contexte de développement de l'alphabétisation, selon des paramètres tant politiques que religieux, nous offre ainsi une démonstration de l'imbrication de ces domaines dans la portée de la pratique écrite par les Autochtones.

Finalement, ces changements plus ou moins induits par l'écriture nous amènent, dans le sixième et dernier chapitre, à nous intéresser à la situation des lettrés à la toute fin de la période choisie. Les années 1880 sont marquées par l'accroissement des questions identitaires dans la réalité autochtone, notamment par le biais des premières lois sur les Indiens de 1876 et de 1880 qui rassemblent toutes les mesures prises depuis 1850, et qui paraissent offrir aux masses plus ou moins lettrées un recours contre leurs élites. De fait, l'étude des archives démontre que nous assistons, pour au moins l'une des communautés étudiées, à un changement en matière d'outil de pouvoir qui définit les puissants du village. La démocratisation de l'écriture des années précédentes a entraîné un changement dans les référents et les détenteurs du pouvoir au sein du groupe. Désormais, la question identitaire

prime pour déterminer qui dirige la communauté. En revanche, l'autre population examinée ici, soumise dès le départ à un fonctionnement beaucoup plus conservateur de la part de ses élites, fait plutôt état d'une affirmation de celles déjà établies. Elles ne se définissent plus seulement par une alphabétisation sommaire mais bel et bien par une maîtrise au sens propre de l'art d'écrire et une éducation bourgeoise. De fait, la fin de notre période est marquée par une transformation du rôle de l'écriture en tant que tel qui n'est plus considéré comme un outil de pouvoir exclusif par les lettrés autochtones mais plutôt comme un élément pratique parfaitement intégré, même si la pratique scripturale n'est pas encore le fait de tous, dont l'utilisation doit s'accompagner d'autres aspects pour conserver sa position dominante.

En définitive, cette thèse met en lumière le rôle et les conséquences de l'introduction de l'écriture au sein des deux communautés autochtones de la vallée du Saint-Laurent examinées, déjà fortement soumises à l'influence européenne. Elle démontre combien son recours et son influence sont intrinsèquement liés à des données politiques et religieuses, desquelles dépend sa potentielle démocratisation. Il apparaît évident que la dimension de pouvoir dont elle fait état, notamment dans les deux premiers tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, relève d'un contexte de domination coloniale où l'écriture occupe déjà une place de premier plan. En s'appuyant sur des documents produits par les lettrés eux-mêmes, la présente étude permet de suivre avec un regard neuf les évolutions et les implications en lien avec l'alphabétisation des peuples, selon des motivations et des valeurs parfois très éloignées de celles qui définissaient l'image romantique de l'Autochtone. Selon cette perspective, cette thèse permet de mettre en lumière de nouveaux modes de fonctionnement et d'organisation, inextricablement liés avec les usages de l'écrit.

## CHAPITRE I

### MISE EN CONTEXTE, HISTORIOGRAPHIE ET METHODOLOGIE

L'intégration de l'outil scriptural par les communautés autochtones joue un rôle beaucoup plus important qu'il n'y paraît au prime abord dans les transformations culturelles des peuples de la vallée du Saint-Laurent. Voie de communication à l'opposé des méthodes traditionnelles en Amérique du Nord, l'écrit marque, à l'instar des changements dans la spiritualité ou dans le mode de vie autochtone, une rupture avec une identité de groupe fondée sur l'oralité au moment de leur rencontre avec les Européens. Quoique son utilisation s'intègre dans un plus grand ensemble d'éléments étrangers adoptés par les communautés autochtones, sa réappropriation relativement tardive par les membres de ces populations, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, démontre que l'écriture constituait une étape plus importante à franchir dans le processus de transfert culturel. Et pour cause, son usage implique une remise en question de nombre de données et de modes d'organisation à l'interne des populations amérindiennes qui pouvaient jusqu'alors conserver une certaine spécificité - quoique toujours influencées par la société dominante. Les deux communautés choisies pour démontrer les conséquences de son intégration dans un milieu initialement articulé autour de l'oralité n'échappent pas à cette réalité, en dépit des changements qu'elles ont déjà connus avant le début de notre période. Il convient donc de présenter la situation dans laquelle les Hurons et les Abénakis se trouvaient à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle car elle explique, au moins en partie, pourquoi chacun de ces peuples ont adopté un comportement différent vis-à-vis de l'apprentissage de l'écrit.

#### **1-1. Historique des Hurons de Lorette et des Abénakis de Saint-François**

L'influence missionnaire et le fort métissage au cœur de ces peuples, observés dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, créèrent un contexte très favorable au développement parmi eux de l'écriture comme moyen privilégié de communication. Cette réalité les a conduits à suivre, avec plus de conviction que d'autres populations peut-être, certaines pratiques françaises - en dépit, paradoxalement, des réticences de leurs religieux pour appuyer ce processus<sup>10</sup>. Pourtant, l'écriture est un des derniers éléments à avoir été apprivoisés par les Hurons et les

---

<sup>10</sup> Jetten, *Enclaves amérindiennes*, p. 124-130.

Abénakis, deux siècles après l'établissement de leurs premiers contacts et bien après leur adoption de la langue ou de la religion, comme le démontre leur histoire post-Contact.

*1-1-1. Une histoire commune aux Hurons de Lorette et aux Européens*

Les Hurons, tout d'abord, méritent une attention particulière car ils forment certainement l'une des populations dont l'histoire politique et religieuse a largement favorisé le métissage et les transferts culturels. Estimés à environ 18 000 personnes réparties en une vingtaine de villages au XVI<sup>e</sup> siècle, ils sont parmi les plus connus des groupes autochtones qui s'allièrent avec les Français : leur rôle central, jusqu'à la moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, dans les échanges avec eux, de même que leurs guerres perpétuelles avec les Iroquois, firent l'objet de nombreuses recherches historiques<sup>11</sup>. Leur place privilégiée dans la traite des fourrures eut pour conséquence, outre le côtoiement régulier des Européens, une coexistence précoce et intensive avec les missionnaires catholiques venus de France. Ainsi, les Hurons accueillirent, tout d'abord le père Le Caron entre 1615 et 1616<sup>12</sup>. Puis, en 1623, Champlain leur impose les récollets comme condition sine qua none de leur entente commerciale et militaire<sup>13</sup>. Les Français étant leur source d'approvisionnement première en produits européens et leurs acheteurs privilégiés de fourrure, les Hurons acceptèrent aisément l'accord<sup>14</sup> : ils permirent ainsi aux religieux de s'installer durablement chez eux, relayés à partir de 1625 par les Jésuites<sup>15</sup>. Ces deux ordres religieux sont d'ailleurs ceux qui, les premiers, ont soumis les

---

<sup>11</sup> Trigger, *Les enfants d'Aataentsic*, p. 13-14.

<sup>12</sup> *Ibid*, p. 372.

<sup>13</sup> *Ibid*, p. 378.

<sup>14</sup> Denys Delâge, *Le Pays Renversé : Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est 1600-1664*, Montréal, Boréal, 1993, p. 128-129 : l'obligation ne s'avère véritablement qu'à compter de 1632 avec les jésuites. En revanche, dès 1615, des récollets sont envoyés parmi les Hurons sous divers prétextes. (Bruce Trigger, *Les enfants d'Aataentsic. L'histoire du peuple Huron*, p. 380).

<sup>15</sup> Trigger, *Les enfants d'Aataentsic*, p. 392.

Hurons à un système scolaire par le biais de pensionnats destinés aux jeunes garçons<sup>16</sup>. Plus orientés vers l'enseignement du catéchisme et de la morale, cependant, aucun de ces établissements n'eut vraiment de répercussion en matière d'alphabétisation pour les Autochtones<sup>17</sup>. Les missionnaires se montrèrent surtout enthousiastes des résultats qu'ils obtenaient avec ce peuple dans le domaine de la religion. Le jésuite Isaac Jogues, démontrant les avancées du transfert culturel en la matière, écrivait en 1636 : « Je pourrai être envoyé chez une nation qui s'appelle les Hurons. [...] Elle annonce de grandes dispositions pour embrasser la Foi<sup>18</sup> ».

Très tôt, donc, les Hurons entretenirent des liens étroits avec la religion chrétienne, porteuse de nombreux traits culturels étrangers, ainsi qu'avec les marchands français - phénomène favorisant le transfert culturel de parts et d'autres. L'influence des cultures entre-elles s'avéra d'autant plus aisée que les Hurons connurent d'importants déboires dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle qui fragilisèrent leur assise identitaire et les incitèrent

---

<sup>16</sup> Les récollets ouvrirent leur école en 1620 et la fermèrent moins d'un an plus tard, faute de financement. (Trigger, *Les enfants d'Aataentsic. L'histoire du peuple Huron*, p. 375-376); Les jésuites rouvrirent leur pensionnat en 1637 mais il ne dura guère longtemps. (*Relations des Jésuites 1637-1641*, Tome 2, Relation de Paul Le Jeune, 1637, Montréal, Éditions du Jour, 1972, p. 55 et *Relations des Jésuites 1611-1636*, Tome 1, Relation de Paul Le Jeune, 1636, Montréal, Éditions du Jour, 1972, p. 35-36).

<sup>17</sup> Le récollet Gabriel Sagard écrit qu'ils ont essayé d'enseigner les Lettres aux Hurons mais que ceux-ci ne montraient aucun réel intérêt pour la chose. (Gabriel Sagard, *Le grand voyage du pays des Hurons 1632*, Edition revue par Réal Ouellet, Montréal, Bibliothèque Québécoise, 2007, p. 216.) Il n'est pas précisé en quelle langue ces « lettres » étaient enseignées. Le même constat est fait par les jésuites : les mentions des jeunes Hurons dans leurs Relations, en effet, sont, le plus souvent, accompagnées de celles concernant leurs capacités d'apprentissage mémoriel, notamment pour le catéchisme, et non de celle d'une réelle utilisation de l'écriture. En outre, quoique le Séminaire des Hurons soit officiellement créé dans un but de francisation des autochtones et qu'il soit précisé que des cours d'écriture sont donnés, Paul Le Jeune souligne des pratiques religieuses et des enseignements dans leur langue maternelle. (*Relations des Jésuites 1637-1641*, Tome 2, Relation de Paul Le Jeune, 1637, Montréal, Éditions du Jour, 1972, p. 55-64).

<sup>18</sup> François Roustang, *Jésuites de la Nouvelle France*, textes choisis, Editions Desclée de Brouwer, 1960. Ce travail missionnaire a fait l'objet de nombreuses études historiques : Shenwen Li, *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, L'Harmattan-Les Presses de l'Université Laval, 2001, 379p.; Gilles Routhier, Frédéric Laugrand, *L'espace missionnaire : lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002, 437p.; Réal Ouellet dir., *Rhétorique et conquête missionnaire : le jésuite Paul Lejeune*, Sillery, Septentrion, 1993, 137p.; Alain Beaulieu, *Convertir les fils de Caïn. Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632-1642*, Québec, Nuit Blanche éd., 1990, 177p.

à demeurer proches des Français: ainsi, les guerres avec les Iroquois doublées des violentes épidémies qui sévirent entre les années 1630 et 1640 laissèrent de nombreux morts derrière elles. Elles furent cause principalement de la disparition des jeunes, force de combat des Hurons, et des vieillards, porteurs de l'histoire de leur peuple<sup>19</sup> : en 1639, les Hurons n'étaient plus que 9000, soit la moitié de ce qu'ils étaient avant 1634<sup>20</sup>. Cette hécatombe humaine atteint son paroxysme avec la fin de la Huronie en 1649, défaite par les Iroquois qui cherchaient, entre autres, à s'accaparer une place de choix dans le commerce des fourrures avec les Européens ainsi qu'à combler leurs pertes en adoptant de nouveaux membres<sup>21</sup>. Leur rôle privilégié dans le commerce des fourrures perdu<sup>22</sup>, les survivants furent divisés en plusieurs groupes, certains étant emmenés de force par les Iroquois tandis que d'autres, peu enthousiastes par la perspective de vivre sous influence missionnaire, s'exilèrent de leur plein gré pour rejoindre les Cinq-Nations<sup>23</sup>. Il ne resta qu'un groupe de 300 personnes qui se réfugia sur l'île d'Orléans en 1650, avec les jésuites, bientôt rejoint par d'autres Autochtones qui firent doubler la population en six ans<sup>24</sup>. Une nouvelle fois attaquée par les Iroquois en 1656, cependant, la communauté fut réduite à 200 Hurons qui quittèrent leur île pour trouver refuge à proximité de Québec, « derrière une palissade » – marquant par la même occasion l'extrême affaiblissement militaire de cette population autrefois si puissante<sup>25</sup>.

---

<sup>19</sup> *Relations des Jésuites 1637-1641*, Tome 2, Relation de Barthélémy Vimont, 1640, Montréal, Éditions du Jour, 1972, p. 53-55; Trigger, *Les enfants d'Aataentsic*, p. 568-581; Delâge, *Le pays renversé*, p. 173-232.

<sup>20</sup> Trigger, *Les enfants d'Aataentsic*, p. 568; Garry Warrick, *A population history of the Huron-Petun, A.D. 500-1650*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 138-153 et p. 192-243.

<sup>21</sup> Gilles Havard et Cécile Vidal, *Histoire de l'Amérique Française*, Paris, Champs Histoire, 2008, p. 92-96; Roland Viau, *Enfants du Néant et mangeurs d'âmes : guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne*, Montréal, Boréal, 1997, p. 43 et 70.

<sup>22</sup> Havard et Vidal, *Histoire de l'Amérique Française*, p. 97-99.

<sup>23</sup> Cornélius Jaenen, « Rapport historique sur la nation huronne-wendat – Première partie : le Régime français. » dans Vaugeois, *Les Hurons de Lorette*, p. 179.

<sup>24</sup> *Ibid*, p. 179-180.

<sup>25</sup> *Ibid*, p. 180.

Les pertes humaines de même que l'influence missionnaire avaient déjà grandement perturbé l'organisation sociétale de la communauté, à cette époque. Après 1656, les Hurons restés près de Québec virent leur dépendance aux produits ou à l'assistance des Européens s'accroître – facilitant du même coup le transfert culturel inégal au profit des Français<sup>26</sup>. Installés à Jeune Lorette en 1697, mission entièrement dédiée aux Hurons catholiques<sup>27</sup>, ces derniers y poursuivirent un mode de vie dans lequel la religion catholique et nombre d'objets ou instruments issus du Vieux Monde occupaient une grande place<sup>28</sup>. Ils étaient les premiers « domiciliés » de la vallée du Saint-Laurent. Leur confinement dans un lieu précis sans possibilité ou presque de veiller eux-mêmes à leur sécurité les laissa dans une situation précaire par rapport aux Français, alors maîtres des lieux<sup>29</sup>. Ce passage d'une vie au centre du commerce des fourrures et des alliances amérindiennes vers un mode d'existence plus modeste et soumis aux forces coloniales en présence met en évidence les changements de pouvoir qui s'opéraient dans le tournant du siècle : ce basculement s'avéra lourd de conséquences sur le plan culturel traditionnel mais il marque surtout l'affaiblissement social auquel faisaient face les Hurons de Lorette à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle vis-à-vis des Blancs voisins, voire même la fragilité culturelle avec laquelle ils abordèrent cette nouvelle existence construite autour du catholicisme.

Dans cette mission, en effet, les Hurons subissaient quotidiennement l'influence des jésuites<sup>30</sup>. Située à proximité de la ville de Québec, Jeune Lorette était un village presque modèle dans lequel beaucoup d'efforts étaient investis pour transformer les Autochtones en

---

<sup>26</sup> Trigger, *Les enfants d'Aataentsic*, p. 583 et 647.

<sup>27</sup> Ils furent déplacés à plusieurs reprises entre 1650 et 1697, dans la vallée du Saint-Laurent, mais c'est véritablement en 1697 que les Hurons s'installent définitivement dans la réduction de Lorette. Avec les Mohawks (dont les villages sont créés entre 1660 et 1750) et les Abénakis (installés dans les années 1670), principalement, ils forment les fameuses Sept-Nations ou Sept-Feux, alliance de « domiciliés » catholiques importante de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Pour plus de détails, voir Beaulieu, *Les Autochtones du Québec*, 183 p., Trigger, *Les enfants d'Aataentsic*, p. 801-802.

<sup>28</sup> Jaenen, « Rapport historique sur la nation huronne-wendat », p. 184-185.

<sup>29</sup> Alain Beaulieu, « Les Hurons de Lorette, le 'traité Murray' et la liberté de commerce » dans Denis Vaugeois dir. *Les Hurons de Lorette*, Sillery, Septentrion, 1996, p. 265.

<sup>30</sup> *Ibid*, p. 267-268.

« bons » chrétiens<sup>31</sup>. La population huronne déclina lentement dans le siècle qui suivit l'installation dans la vallée du Saint-Laurent, passant d'environ 500 en 1650-1651 à environ 120 personnes au moment de la conquête britannique en 1760<sup>32</sup>. Les Hurons catholiques entretenaient également d'étroites relations avec les Canadiens français voisins par le biais des mariages mixtes notamment, et ce, en dépit des réticences missionnaires vis-à-vis de cette influence<sup>33</sup>. Leur mode de subsistance alliait la chasse à l'agriculture car l'emplacement de la réserve ne permettait pas toujours des récoltes suffisantes<sup>34</sup>. Affaiblis numériquement et métissés, les habitants de Jeune Lorette ne constituaient plus, dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, une communauté suffisamment forte pour résister à l'influence culturelle européenne – ils étaient d'ailleurs souvent présentés par leurs contemporains comme ayant des manières très similaires à celles des Canadiens français<sup>35</sup>. À ce titre, il est permis de voir cette période comme un tournant dans les relations entre Hurons et Européens, ces derniers disposant désormais d'un ascendant certain sur les premiers. Ainsi, l'immersion dans la culture dominante française de ces Autochtones s'en trouvait d'autant plus favorisée.

Au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, les résultats de ce transfert culturel transparaissent dans presque toutes les sphères du quotidien des Hurons<sup>36</sup> : outre leur religion, les Autochtones avaient également adopté le français comme langue seconde dès le premier tiers du siècle et ils se vêtaient à la mode européenne<sup>37</sup>. Si, cent ans plus tôt, leur organisation politique était de tradition matrilineaire, comme tous les Iroquoiens, avec un système bien établi accordant une

---

<sup>31</sup> *Relations des Jésuites 1666-1672*, Tome 6, Relation de Paul Le Jeune, 1669, Montréal, Éditions du Jour, 1972, p. 23-26.

<sup>32</sup> Beaulieu, « Les Hurons de Lorette, le 'traité Murray' », p. 266.

<sup>33</sup> *Ibid*, p. 269-270.

<sup>34</sup> Jaenen, « Rapport historique sur la nation huronne-wendat », p. 186.

<sup>35</sup> Beaulieu, « Les Hurons de Lorette, le 'traité Murray' », p. 267.

<sup>36</sup> Louis Franquet dans Véronique Rozon, « Un dialogue identitaire : les Hurons de Lorette et les autres au XIX<sup>e</sup> siècle », mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en Histoire, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2005, p. 31.

<sup>37</sup> Beaulieu, « Les Hurons de Lorette, le 'traité Murray' », p. 269-270.

grande place à l'oral et à l'éloquence, ce n'était plus le cas dès le XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>38</sup>. La nouvelle réalité politique et sociale influence largement le mode d'organisation interne, aboutissant à une société métissée culturellement et biologiquement. Ce point transparaît d'ailleurs clairement dans l'image que renvoyaient les Hurons dans les récits de Blancs tels que Louis Franquet : leur système organisationnel, devenu plus patriarcal, avait modifié les rapports de force à l'interne. Vers la moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, ils ne s'adonnaient presque plus à l'agriculture, préférant chasser et traiter avec les colons voisins pour obtenir un revenu plus conséquent<sup>39</sup>. L'adoption de certaines pratiques, comme le logement, par exemple - les Hurons habitant des maisons canadiennes dès le début des années 1720 - ou encore la nourriture, le matériel agricole, etc. démontrent que le transfert culturel s'était largement déroulé au détriment de leurs habitudes plus traditionnelles<sup>40</sup>. Le gouverneur Georges Murray écrivait à leur propos, en 1762:

The most civilized of all the Indians in this part of the World are the Hurons settled at a little Village called Jeune Lorette about 3 leagues from Quebec. These are called Roman Catholics and are a decent well behaved people, [...], and live in [Jeune Lorette] much the same manner as the Canadians. They have excellent good Houses, Cultivate their own lands and live upon the Produce: In the Hunting season they go into the woods and hunt themselves or traffic with the more remote Indians for their Pelletries. Some of the Elders have been so tenacious of their Mother tongue, they hardly speak a word of French, but most of the Younger ones speak it tolerably well; [...]. They have at present but 32 Warriors and the whole Village, Men, Women and Children are short of 100. Their number is decreased at least one half within these forty Years, and the Tribe would by this time have been almost extinguished but for the supplies they got by captures in War, and the sale of unhappy infants whose Parents chose to conceal their own shame at the expense of such iniquitous bargains<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> Gilles Havard, *Empire et métissages : Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, Sillery, Septentrion, 2007, p. 367.

<sup>39</sup> Rozon, « Un dialogue identitaire : les Hurons de Lorette et les autres au XIX<sup>e</sup> siècle », p. 25-29.

<sup>40</sup> Léon Gérin, « Le Huron de Lorette, deuxième partie » dans Vaugeois, *Les Hurons de Lorette*, p. 52-53.

<sup>41</sup> George Murray, 5 juin 1762, Grande Bretagne, Privy Council, Judicial Committee, In the matter of the boundary between the Dominion of Canada and the Colony of Newfoundland in the Labrador Peninsula, between the Dominion of Canada of the one part and the Colony of Newfoundland of the other part, London, W. Clowes and Sons Ltd., 1927, vol. 3, no. 199.

Indéniablement, les Hurons du XVIII<sup>e</sup> siècle occupaient une place entre deux mondes - c'est-à-dire entre celui des Européens et celui dit « traditionnel », vestige de leur ancienne société. Cette situation ne fit d'ailleurs que s'affirmer au siècle suivant : l'artisanat qui se développa surtout au XIX<sup>e</sup> siècle démontre merveilleusement les transformations dans le mode de vie de la communauté car il souligne la naissance d'une nouvelle économie « traditionnelle », fondée sur l'image de l'Autochtone romantique, populaire dans l'imaginaire collectif des Blancs. Cette vision d'un Amérindien « exotique » permettait de produire de nombreux objets « typiques » pour un public bien particulier. Ainsi, par exemple, un journaliste de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle évoquait cet artisanat « traditionnel » si populaire parmi les Blancs : « Des commandes de dix, de vingt, de trente mille paires de souliers mous, mocassins brodés, ne sont-elles pas venues de Québec, Montréal, de Kingston, Toronto, et d'ailleurs encore ?<sup>42</sup> ». Bref, cette situation de départ géopolitique et sociale des Hurons réunissait donc toutes les conditions pour que soit favorisée l'introduction de l'écriture dans le mode d'organisation interne du village de Jeune Lorette. Or, en dépit de tous les transferts culturels qui se produisirent sous le Régime français, il faut attendre la conquête britannique pour que cet apprentissage de l'instrument européen soit réclamé par les Hurons eux-mêmes à la toute fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, ce qui démontre le peu d'intérêt des missionnaires et des autorités coloniales en la matière<sup>43</sup>.

#### *1-1-2. Installation des Abénakis en Nouvelle-France*

Outre les Hurons de Lorette, la présente étude analyse également le cas des Abénakis de Saint-François, autres alliés de longue date des Français avant la fin du Régime<sup>44</sup>. Cette population, au mode de vie axé sur la chasse et l'agriculture au moment des premiers contacts, a connu un parcours un peu différent de celui des Hurons dans l'établissement de

---

<sup>42</sup> A.N. Montpetit, « Tahourenche, Grand Chef Huron », *L'opinion publique*, 8 mai 1879, p. 4, BANQ.

<sup>43</sup> Rozon, « Un dialogue identitaire : les Hurons de Lorette et les autres au XIX<sup>e</sup> siècle », p. 33.

<sup>44</sup> Thomas M. Charland, *Les Abénakis d'Odanak*, Montréal, Les éditions du Lévrier, 1964, p. 11

ses liens avec les Européens, ce qui la rend d'autant plus intéressante à étudier<sup>45</sup>. Estimée à environ 40 000 individus au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>46</sup>, elle était initialement installée dans les actuels New Hampshire, Vermont, Acadie et Maine<sup>47</sup>. Dans un premier temps, elle s'est surtout alliée aux Français pour lutter contre les attaques iroquoises et l'occupation de ses terres par les Britanniques<sup>48</sup>. Ainsi, si les Abénakis furent, à l'instar des Hurons, soumis rapidement à l'influence des missionnaires catholiques qui organisèrent des missions volantes dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, ils disposaient d'une situation d'alliance de départ légèrement différente puisqu'il s'agissait de s'entendre avec les « colons les moins dangereux » pour lutter contre les Anglais et les Iroquois<sup>49</sup>. En outre, leur installation tardive en mission, puisque ce n'est véritablement qu'en 1675<sup>50</sup> que les premiers groupes importants vinrent se réfugier en Nouvelle-France poussés par les guerres et la famine, constitue également une différence de taille dans leur approche de la culture française par rapport aux Hurons : si ces derniers étaient tous catholiques lorsqu'ils s'installèrent à Jeune Lorette, les Abénakis venaient principalement chercher un lieu sûr sans être nécessairement convertis<sup>51</sup>.

Les premiers réfugiés qui arrivèrent en Nouvelle-France s'étaient temporairement installés dans la mission de Saint Joseph de Sillery, où les jésuites disposaient déjà d'une

---

<sup>45</sup> Bruce G. Trigger dir., *Handbook of North American Indians*, vol. 15: *Northeast*, 1978; Alain Beaulieu, *Les Abénaquis de la vallée du Saint-Laurent*, article paru sur [www.thecanadianencyclopedia.com](http://www.thecanadianencyclopedia.com).

<sup>46</sup> Bobbie Kalman et Molly Aloian, *Nations of the Northeast coast*, New-York, Crabtrees Publishing Company, 2006, p. 8.

<sup>47</sup> Sylvie Savoie et Jean Tanguay, « Le nœud de l'ancienne amitié. La présence abénakise sur la rive nord du Saint-Laurent aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles » dans *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXXIII, no2, 2003, p. 30.

<sup>48</sup> Charland, *Les Abénakis d'Odanak*, p. 11.

<sup>49</sup> Olive Patricia Dickason, *Les Premières Nations. Depuis les temps les plus lointains jusqu'à nos jours*, Sillery, Septentrion, 1996, p. 108-110.

<sup>50</sup> James David Drake, *King Philip's war, Civil war in New England 1675-1676*, The university of Massachusetts Press, 1999, p. 54-55.

<sup>51</sup> Colin G. Calloway, *The Western Abenakis of Vermont, 1600-1800, war, migration and the survival of an Indian people*, Norman, University of Oklahoma Press, 1990, p. 79.

mission depuis 1637<sup>52</sup>. Le missionnaire Jacques Bigot, alors en charge du village, s'avéra ainsi être le seul jésuite chargé de l'instruction de près de 500 Abénakis<sup>53</sup>. Leur nombre croissant incita le religieux à déplacer le groupe d'Autochtones sur la rivière Chaudière en 1683. Il y fonda Saint-François de Sales de la Chaudière, destiné à accueillir principalement des Amérindiens en provenance des colonies britanniques<sup>54</sup> : 700 en 1686<sup>55</sup>, les Abénakis n'étaient cependant plus que 355 au recensement de 1698<sup>56</sup>. Jacques Bigot s'employa à catéchiser ces Autochtones réfugiés mais il ne rencontra qu'un succès mitigé, en raison de leur forte propension à s'enivrer et à conserver leurs anciennes pratiques<sup>57</sup>.

La mission déménagea une nouvelle fois, en 1700. Le village fut alors établi sur la rivière Saint-François, en face du lac Saint-Pierre<sup>58</sup> : c'est la mission de Saint-François (Odanak). Elle se situait à proximité d'un autre village abénakis, Bécancour (Wôlinak), fondé en 1689, qui accueillit lui aussi des anciens de Saint-François de Sales de la Chaudière<sup>59</sup>. Ces deux communautés sont les deux dernières missions de « domiciliés » à s'installer dans la vallée du Saint-Laurent. L'emplacement de Saint-François permettait, selon Jacques Bigot, d'isoler ses habitants de l'influence néfaste des Français des grandes villes comme Québec et le missionnaire espérait que les Abénakis qui s'étaient installés aux abords de celles-ci le rejoindraient dans ce nouveau village<sup>60</sup>. Cette volonté d'attirer des Autochtones vagabonds dans la mission fit accroître drastiquement le nombre d'habitants qui frisait, en 1702, le

---

<sup>52</sup> Savoie et Tanguay, « Le nœud de l'ancienne amitié », p. 32-36.

<sup>53</sup> Bruce J. Bourque, *Twelve thousand years: American Indians in Maine*, University of Nebraska Press, 2004, p. 156-157. D'après l'auteur, ils étaient 500 à Sillery en 1677.

<sup>54</sup> *Idem.*

<sup>55</sup> Savoie et Tanguay, « Le nœud de l'ancienne amitié », p. 36.

<sup>56</sup> Charland, *Les Abénakis d'Odanak*, p. 40.

<sup>57</sup> *Ibid*, p. 88-89.

<sup>58</sup> Joseph Anselme Maurault, *Histoire des Abénakis, depuis 1605 jusqu'à nos jours*, La Gazette de Sorel, 1866, p. 234-236 et p. 278-280.

<sup>59</sup> Bourque, *Twelve thousand years*, p. 173. D'après l'auteur, Bécancour n'était qu'un village temporaire jusqu'en 1704, date à laquelle le jésuite Sébastien Rales fonda la mission abénakise.

<sup>60</sup> Charland, *Les Abénakis d'Odanak*, p. 27.

millier de personnes<sup>61</sup>. La population de Saint-François subit d'importantes variations tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, en fonction des arrivées de nouveaux réfugiés ou du départ de groupes retournant dans les colonies anglaises, avant de se stabiliser autour de 450 habitants en 1760<sup>62</sup>. Leur population, au XIX<sup>e</sup> siècle, ne dépassa pas ce chiffre - d'après le recensement de 1871<sup>63</sup>, elle était de 326 à la fin de la période examinée ici. Ainsi, si les Hurons ont largement côtoyé les Canadiens français du fait de l'emplacement de leur mission, l'installation des Abénakis dans la leur répondait expressément au désir inverse. Là encore, il est possible de voir une différence en matière d'impact de la culture européenne sur cette communauté par rapport aux habitants de Jeune Lorette, avant la conquête britannique.

Le père Jacques Bigot demeura à la tête de Saint-François jusqu'en 1708, date à laquelle il se retira à Québec, laissant temporairement sa place à Jean-Baptiste Loyard<sup>64</sup>. En 1709, le père Joseph Aubery remplaça ce dernier en tant que missionnaire du village<sup>65</sup>. Entretenant une correspondance nourrie avec ses supérieurs, à l'instar de tous les jésuites, le nouvel émissaire du catholicisme dressa un portrait des « domiciliés » de Saint-François assez peu flatteur, estimant que « l'ivrognerie, l'arrogance et la superstition<sup>66</sup> » des Autochtones freinaient la portée de son instruction. Toutefois, grand spécialiste de la langue abénakise, le missionnaire s'avéra également être un excellent orateur : cet avantage, dans une société de tradition orale, lui permit d'obtenir de bien meilleurs résultats, en matière de

---

<sup>61</sup> *Ibid*, p. 40.

<sup>62</sup> Claude Gélinas, « La Mauricie des Abénakis au XIX<sup>e</sup> siècle » dans *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXXIII, n<sup>o</sup> 2, 2003, p. 45; Denys Delâge, « Les Hurons de Lorette dans leur contexte historique en 1760 » dans Denis Vaugeois dir., *Les Hurons de Lorette*, Sillery, Septentrion, 1996, p. 108.

<sup>63</sup> Recensement de 1871 dans *Recensements du Canada de 1665 à 1871*, édition de 1876 : <http://www.statcan.gc.ca/pub/98-187-x/4151278-fra.htm#sec3>.

<sup>64</sup> Thomas Charland « Jacques Bigot », Léon Pouliot S.J., « Jean Baptiste Loyard » et Micheline D. Johnson, « Joseph Aubery » dans le *Dictionnaire biographique du Canada en ligne*, <http://www.biographi.ca/index-f.html?PHPSESSID=u3bc9elfobvmeg3dhuvt840r90>.

<sup>65</sup> Nicolas N. Smith et Alice Nash, « La linguistique liturgique du père Aubery » dans *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXXIII, n<sup>o</sup> 2, 2003, p. 10.

<sup>66</sup> Micheline D. Johnson, « Joseph Aubery » dans le *Dictionnaire biographique du Canada en ligne*, <http://www.biographi.ca/index-f.html?PHPSESSID=u3bc9elfobvmeg3dhuvt840r90>.

conversion, que ceux réalisés par ses prédécesseurs<sup>67</sup>. Grâce à son éloquence, il réussit à convaincre les Anciens de l'aider dans sa démarche de conversion : dès les années 1730, la population de Saint-François était considérée comme catholique<sup>68</sup>. Fort de son influence, le missionnaire faisait alors recopier les prières à ses nouveaux fidèles pour qu'ils les emportent avec eux lors de leurs expéditions de chasse<sup>69</sup>. On remarque, malgré tout, que, soumis plus tardivement à l'influence catholique en dépit des missions volantes, les Abénakis ont préservé plus longtemps leurs particularités culturelles et leurs croyances<sup>70</sup>. Par le fait même, leur adhésion aux enseignements religieux en fut d'autant plus retardée et, peut-être, fragilisée sur le long terme - expliquant, tout au moins en partie, le relatif succès du protestantisme dans ce village moins d'un siècle plus tard.

La conversion des communautés de Bécancour et de Saint-François au catholicisme ne semble pas assurer pour autant la confiance des Français en leurs alliés<sup>71</sup>. La fragilité de cette alliance transparait dans la correspondance des administrateurs coloniaux à propos des relations constantes des Abénakis domiciliés avec d'autres clans, demeurés dans les colonies anglaises du New Hampshire, du Maine ou du Vermont<sup>72</sup>. Même Joseph Aubéry écrivait à son supérieur Jean-Baptiste Duparc, en 1726 : « La religion a été jusqu'à présent le seul motif qui a rendu les Abénaquis français et dès qu'il n'y aura plus de missionnaires, ils deviendront Anglais et seront seuls capables de mettre les Anglais en possession de tout le pays à la première guerre<sup>73</sup> ». Quoique ce discours peut être, et doit être, inspiré par le désir de justifier la position du religieux au sein de la communauté, il souligne malgré tout la fragilité des liens

---

<sup>67</sup> *Idem.*

<sup>68</sup> Charland, *Les Abénakis d'Odanak*, p. 92-93 et 97.

<sup>69</sup> Smith et Nash, « La linguistique liturgique du père Aubery », p. 11. Il ne s'agit toutefois pas d'une réelle réappropriation de l'écriture alphabétique par les Abénakis car ils se contentaient de recopier des écrits dans leur langue dans un but essentiellement spirituel. En revanche, cela met en évidence que quelques-uns d'entre eux devaient être capables de lire les écrits abénakis au XVIII<sup>e</sup> siècle et on remarque que ce savoir perdure jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle.

<sup>70</sup> Charland, *Les Abénakis d'Odanak*, p. 97.

<sup>71</sup> *Ibid*, p. 92-93 et 97.

<sup>72</sup> *Ibid*, p. 61-67.

<sup>73</sup> Micheline D. Johnson, « Joseph Aubery » dans le *Dictionnaire biographique du Canada en ligne*, <http://www.biographi.ca/index-f.html?PHPSESSID=u3bc9elfobvmeg3dhuvt840r90>.

établis ainsi que la permanence de ceux unissant les Abénakis de Saint-François aux autres clans en Nouvelle-Angleterre. Cette situation inquiétait d'autant plus les Français que, à la différence des Hurons perçus comme un peuple décimé, les Abénakis demeuraient une grande puissance militaire au XVIII<sup>e</sup> siècle. De fait, les Européens avaient à cœur d'entretenir leur alliance avec eux afin qu'ils demeurent à Saint-François et Bécancour<sup>74</sup> : l'emplacement des villages, en effet, en faisait des postes avancés sur le territoire de la Nouvelle-France et créait ainsi une zone tampon entre les Britanniques, les Iroquois et leur propre colonie<sup>75</sup>. L'idée n'était pas mauvaise : les Abénakis, même installés sur les abords de la rivière Saint-François, continuaient de mener des attaques rapides et ponctuelles dans les colonies anglaises<sup>76</sup>. Ils en profitaient parfois pour adopter des prisonniers anglais, entraînant par la même occasion un métissage de leur population<sup>77</sup>. Les doutes des Français, toutefois, remettent également en question, sinon la sincérité, tout au moins la solidité des conversions des Autochtones de Saint-François au catholicisme : peut-être que les néophytes n'y voyaient qu'un moyen d'obtenir de nombreux avantages matériels tout en maintenant un lien spirituel avec leurs alliés.

Cette hypothèse est d'autant plus valable qu'il est indéniable que la culture et le mode de vie des Abénakis de Saint-François intégraient largement des outils ou pratiques européens dans leur quotidien, au XVIII<sup>e</sup> siècle. De fait, s'ils continuaient leurs expéditions de chasse et leurs récoltes agricoles, ils avaient également transformé certaines de leurs coutumes, voire les avaient tout simplement abandonnées au profit d'éléments rituels catholiques, par exemple<sup>78</sup>. Dans une des lettres qui lui ont été attribuées, Raudot Fils, un des derniers intendants de la Nouvelle France, estimait que, dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, tous les membres de ce peuple étaient « baptisés, fort attachés à la prière et soumis à leur

---

<sup>74</sup> Charland, *Les Abénakis d'Odanak*, p. 27. Le marquis de Vaudreuil demanda à l'un des Seigneurs de Saint-François, Jean-Baptiste Crevier dit Descheneaux de céder aux Autochtones une terre d'un quart de lieue au bord de la rivière ainsi que l'île à Laye.

<sup>75</sup> *Ibid*, p. 23-24.

<sup>76</sup> *Ibid*, p. 29.

<sup>77</sup> *Ibid*, p. 54-59.

<sup>78</sup> Maurault, *Histoire des Abénakis*, p. 253.

missionnaire<sup>79</sup> ». Cet attachement religieux, même si très relatif avant le premier tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle, est un indice du transfert culturel qui s'opérait dans les missions catholiques. Ce processus, au reste, transparait également dans les transformations sociales telles que le logement ou la langue. Prospère, le village comptait 51 cabanes en écorce et « 12 autres bâties à la française<sup>80</sup> » en 1752 et ses habitants avaient adopté, pour la plupart, le français ou l'anglais comme langue seconde. Bref, le mode de vie des Abénakis de Saint-François, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, n'était plus celui du peuple indépendant des premiers contacts mais bien celui d'une communauté entre deux mondes qui empruntait aux Européens des outils et des coutumes qui transformèrent leur société. La mission offrait donc un visage métissé au commencement de notre étude qui illustre merveilleusement le processus de transfert culturel à l'avantage des Européens.

### *1-1-3. Un engouement commun pour l'éducation*

Ainsi, ces deux communautés réunissent les préalables idéaux pour étudier l'intégration de l'écriture et ses conséquences au sein de populations anciennement de tradition orale mais soumises à la pression culturelle de la colonisation depuis deux siècles. Les deux villages ont, d'ailleurs, tous deux montré un engouement plus fort que d'autres peuples, plus isolés et moins liés aux Européens, pour le processus d'éducation au sens large dans lequel s'inscrivait l'alphabétisation. Ainsi, par exemple, une école était déjà présente à Lorette dès 1794 et plusieurs Autochtones de la mission reçurent une éducation au Séminaire de Québec entre 1795 et 1805<sup>81</sup>. De la même manière, les Abénakis eurent, grâce à leur histoire, un contact privilégié avec l'apprentissage et l'instruction religieuse à l'europpéenne. Plus tard, avec l'implantation du protestantisme, d'autres méthodes d'enseignement se développèrent au sein de quelques villages autochtones, encourageant l'éducation sous toutes ses formes, à commencer par l'alphabétisation. Plusieurs « domiciliés », dont des Hurons et des Abénakis, se déplacèrent, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, pour recevoir un enseignement de

---

<sup>79</sup> *Relations par lettres de L'Amérique Septentrionale (années 1709 et 1710)*, éditée et annotée par Camille de Rochemonteix, Editions du Pot de Fer, 1992, Réédition de la version éditée par Letouzey et Ané Editeurs, Paris, 1904.

<sup>80</sup> Charland, *Les Abénakis d'odanak*, p. 32.

<sup>81</sup> Musée de la Civilisation de Québec, Fonds du Séminaire de Québec, SME, 20 Avril 1795, 20 Juillet 1798 et 15 Décembre 1805.

qualité dans ce domaine, se rendant même jusqu'au New Hampshire pour suivre les cours des établissements protestants<sup>82</sup>.

En somme, l'histoire autant que la position entre deux mondes à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle de ces deux communautés a permis le développement de l'alphabétisation pour certains de leurs membres mais cette approche a été marquée, également, par le sceau de la religion. L'implication de cette dernière, de même que les bouleversements politiques de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, soulèvent de nombreuses questions quant aux motivations et aux conséquences de l'introduction de l'outil scriptural chez les Abénakis et les Hurons. Ces interrogations et les hypothèses qu'elles engendrent participent à la problématisation de cette thèse.

### 1-2. Problématique et hypothèses

G. Cardona, définissant l'écriture sous un jour anthropologique, écrit la distinction suivante, quant à l'apprentissage et l'introduction de l'outil scriptural au sein d'une société :

Le fait qu'une société dispose de l'écriture n'entraîne pas que tous ses membres la pratiquent. Au contraire, la connaissance et le maniement de l'écriture ne sont jamais également partagés. L'utilisation de l'écriture sera l'apanage d'un groupe, à l'extérieur duquel la lecture de l'écrit sera inégalement maîtrisée par des gens qui, de toute façon, n'auront pas accès à la production d'écriture. Non seulement la connaissance de l'écriture sera socialement valorisée, mais encore l'écriture elle-même, du fait des caractéristiques propres à son emploi, sera dotée d'une valeur et d'une efficacité spécifiques. La frontière séparant ceux qui utilisent l'écriture et ceux qui ne l'utilisent pas rend toujours compte d'un clivage social : entre clercs et laïcs, entre fonctionnaires et gens extérieurs au secteur d'Etat, entre hommes et femmes, etc.<sup>83</sup>.

Le clivage énoncé par Cardona face aux usages de l'écrit au cœur des sociétés en général n'est pas sans intérêt pour la présente étude. L'écriture étant un élément apporté artificiellement dans les communautés autochtones par des personnes extérieures au groupe, il est permis de se demander si la notion de valorisation sociale dont il est question ici s'avère également pour les Autochtones qui l'utilisaient. Il serait tout aussi possible de penser, en

---

<sup>82</sup> Eleazar Wheelock, *A plain Faithful narrative of the original design, rise progress and present state of the Indian charity School at Lebanonm Connecticut*, 1763, paperback.

<sup>83</sup> G. Cardona, « Ecriture » dans Pierre Bonte, Michel Izard dir., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Paris, 2000, p. 221-222.

effet, que l'écrit en tant qu'outil des Européens était considéré à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle comme un simple élément de plus emprunté à la société dominante, au même titre que les autres acquis culturels et sociaux. Est-il possible de parler de clivage social, comme l'entend Cardona? En outre, une fois qu'elle est introduite, l'écriture connaît-elle une évolution de son image aux yeux des populations? Si tel est le cas, quels sont les facteurs présidant à ce changement de perception? Enfin, cette introduction de l'écriture au sein des communautés autochtones n'est-elle pas un moyen pour la société colonisatrice de générer une élite, intermédiaire entre elle et les masses, comme Hawkins<sup>84</sup> le souligne dans son ouvrage à propos des liens entre écriture et colonialisme?

Dans les faits, l'introduction de l'écriture au sein de sociétés à la fois si éloignées dans leurs modes de communication et de conservation traditionnels de ce procédé mais également si enclines à s'y intéresser de par leur histoire avec les Blancs soulève un certain nombre de questions. S'il apparaît évident que les Hurons et les Abénakis étaient, de loin, les communautés autochtones les plus susceptibles de développer une attirance pour l'outil scriptural, il n'en demeure pas moins que les deux siècles de promiscuité avec les Européens précédant le XIX<sup>e</sup> siècle, sous l'étroit contrôle des missionnaires, n'ont montré aucune réelle réappropriation de l'écrit alphabétique à l'interne<sup>85</sup> - *a contrario* des pratiques religieuses ou de la langue parlée. Cette apparente inertie dans le domaine des voies de communication laisse à penser que ces deux peuples, quoique fortement influencés par leurs voisins blancs, conservaient un certain attachement à leur forme de proto-écriture, encouragés en cela par les missionnaires. Cette hypothèse, cependant, laisse entier le questionnement relié aux causes du changement de mentalité observé dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle à l'égard de l'écrit ainsi qu'aux conséquences de son introduction.

---

<sup>84</sup> Sean Hawkins, *Writing and Colonialism*, p. 107-138.

<sup>85</sup> Il existe quelques traces démontrant que certaines communautés, dont les Hurons, conservaient des documents papiers mais il s'agissait de documents écrits par les Blancs et utilisés par les Autochtones dans le cadre de relations avec eux. (Appendice du XXXIII<sup>e</sup> Volume des Journaux de la Chambre d'Assemblée du Bas-Canada, Québec, Neilson & Cowan, 1824, Appendix (R.), 18 février 1824).

### 1-2-1. Questionnements et problématisation

La problématique générale de la thèse que nous avons déjà présentée en introduction pourrait être traduite de la manière suivante : *Dans quelle mesure l'écriture, élément central du processus d'alphabétisation et d'instruction à l'européenne, a joué un rôle dans les quêtes de pouvoir internes aux communautés abénaquise et huronne ? Quelles ont été les conséquences de son introduction du point de vue sociétal et identitaire ?* Ces questionnements, en étudiant le rôle des Autochtones dans cette transformation de leur société, veulent remettre en cause le principe déjà fragile selon lequel ces peuples auraient été excessivement passifs et victimes dans le processus de création de nouvelles sociétés amérindiennes nord-américaines<sup>86</sup>. La plupart des auteurs spécialisés sur la question autochtone au Québec, en effet, ont souvent eu, par le passé, une forte tendance à décrire ces populations, soumises à un mode de vie radicalement différent du leur, comme des agents passifs qui ne prennent qu'une part toute relative aux transferts culturels qui se produisent au cours des premiers siècles de colonisation<sup>87</sup>. Or, si cet état de fait se vérifie parfois, le cas particulier du rôle de l'écriture dans certaines transformations sociales mérite d'être examiné de plus près : il n'est pas rare, en effet, de découvrir des personnages hurons ou abénaquis se positionnant eux-mêmes comme des agents du changement pour leur propre peuple et usant de l'écriture comme support pour instiguer une nouvelle vision culturelle, plus orientée vers la réappropriation de certains outils européens. Il reste à déterminer, cependant, si cette conscience du changement, donc dans une certaine mesure de l'Histoire, se vérifie pour tous ceux qui usaient de ce nouveau savoir ou bien si elle n'était que le fait de quelques-uns et pourquoi. L'existence de ces personnages autochtones apparaît particulièrement utile pour

---

<sup>86</sup> Par exemple, le texte de Michel Lavoie, « De la pupillarité à la victimisation : l'émergence, le développement et les effets refondateurs de l'identité victime des Indiens du Canada (1946-1998) » dans Anne Trépanier dir., *La rénovation de l'héritage démocratique : entre fondation et refondation*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2009, p. 243-264. L'auteur y fait état de ce passage d'une histoire présentant simplement l'autochtone en victime passive à une conception plus moderne, où cet état de victime aurait servi de ciment à l'affirmation identitaire de l'Amérindien.

<sup>87</sup> Les auteurs ayant abordé la question du métissage entre les nations autochtones et les colons, que ce soit culturel ou politique, le présente plutôt comme une suite logique de la suprématie d'une société sur une autre. En d'autres termes, il n'y aurait pas de réelle volonté de la part des communautés de se réapproprier certains aspects plutôt que d'autres mais elles subiraient les affres d'un processus de colonisation classique. Exemple probant de cette façon d'aborder l'histoire, les travaux de la Commission Royale sur les peuples autochtones, parus en 1996.

cette thèse car elle positionne leur histoire selon une perspective novatrice tournée vers la transformation culturelle, sinon vers l'adaptation des populations à de nouvelles données politiques et sociales. Dans le même temps, la présente étude s'appuie sur ces Amérindiens lettrés pour démontrer plusieurs rôles de l'écriture, de la diffusion et de la mémoire de cette nouvelle identité à celui d'enjeu de pouvoir.

À travers la question plus générale de l'écrit dans les communautés huronne et abénakise de la fin du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècle, il s'agit donc principalement d'examiner une transformation culturelle en profondeur de ces deux populations et d'en souligner le caractère participatif d'une partie de ses membres. Or, l'analyse de l'usage de cet outil scriptural dans le quotidien des peuples hurons et abénakis ne peut se dissocier, en creux, d'une étude sur son impact quant aux modes de fonctionnement traditionnels : étaient-ils en conflit ou bien pouvait-on parler de complémentarité ? L'usage de colliers de wampum « écrits » dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle tendrait à laisser croire à un habile mélange des deux cultures mais était-ce l'indice d'un métissage à son paroxysme ou bien une tentative marginale de concilier les deux cultures ? Ces questions entraînent d'autres relativement aux langues ou encore aux usages que les Autochtones faisaient de l'écriture. Le tout, cependant, tend vers un seul et même objectif : brosser un tableau, sinon exhaustif, du moins le plus complet possible, des transformations culturelles fondamentales des sociétés huronne et abénaquise, sur fond de diffusion et d'apprentissage de l'écriture par quelques membres de ces nations.

#### *1-2-2. Choix des dates cadre*

L'objectif est double dans cette recherche. Il s'agit, dans un premier temps, de décrire une situation donnée, à une époque spécifique, en tenant compte de peuples en particulier. Ensuite, il faudrait analyser en profondeur une organisation de société, qui ne serait pas conforme à l'image qui nous en est généralement donnée dans l'historiographie actuelle. Pour parvenir à décrire ce processus, nous avons choisi de faire porter la présente analyse sur la période qui va de 1780 à 1880. Les usages de l'écriture par les Hurons et les Abénakis au cours de ces années permettent de souligner le rôle de cette technique, symbole des peuples européens, dans le processus de transfert culturel qui s'opérait au sein des communautés depuis le début du XVI<sup>e</sup> siècle.

Les années 1780 correspondent au début du processus d’alphabétisation des Autochtones de Lorette et de Saint-François. Les premiers Hurons et Abénakis alphabétisés en anglais ou en français et soucieux d’utiliser leurs connaissances, peu importe leurs motivations profondes sortaient des écoles protestantes et s’apprêtaient à diffuser leurs savoirs. À compter de cette date, également, d’autres membres de ces communautés apprirent à écrire et à lire, prenant du même coup un peu plus le contrôle de leur existence en occupant des postes de maître d’école ou d’agent au sein même de leur peuple. Dès cette époque, des membres de ces populations réclamèrent l’instruction pour certains de leurs jeunes afin qu’ils puissent occuper ces emplois et acquérir plus d’indépendance politique ou sociale vis-à-vis des intermédiaires blancs<sup>88</sup>. Très vite, cependant, ce procédé créa une catégorie de population privilégiée qui chercha à devenir elle-même l’interlocutrice obligée des autorités coloniales car elle en tirait avantage. Des conflits de pouvoir se révélèrent entre les différents lettrés du village, qu’ils aient été autochtones ou blancs (le missionnaire), conflits qu’ils exprimèrent et extériorisèrent par le biais de l’écriture. Par ailleurs, un fossé se creusa entre cette élite et le reste de la population dont on ne pouvait entendre la voix autrement que par l’entremise des premiers: cela entraîna une information déformée et lacunaire de la situation des communautés par rapport à ce processus d’alphabétisation. L’émergence de ces lettrés marque le début d’une nouvelle quête de pouvoir et d’influence à l’intérieur des communautés.

En revanche, à la fin des années 1870, l’écriture alphabétique était entrée dans les mœurs tant abénaquises que huronnes, quand bien même elle n’était pas encore maîtrisée par tous. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, on assista à la libéralisation de cet instrument qui n’était plus simplement un fait religieux ou l’outil d’une minorité mais bien une donnée intégrée par les communautés. Qu’elle ait été le fait d’une certaine catégorie de population ou bien du groupe au complet, l’écriture ainsi réappropriée généra quelques changements quant à sa place et à ses usages par les Autochtones. À Saint-François, tout d’abord, alors que le nombre d’alphabétisés devenait plus important que le nombre de postes d’influence disponibles à la fin du siècle, les lettrés se tournèrent souvent vers des moyens légaux différents pour s’accaparer le pouvoir, tandis que les masses s’appuyaient sur des textes pour contrôler leurs

---

<sup>88</sup> Augustin Picard et al. à Lord Dorchester, 22 juillet 1791, SME, Séminaire de Québec au Musée de la Civilisation, “2” No12.

élites. Dans ce contexte, la loi sur les Indiens de 1880, complétant celle de 1876, les deux étant une compilation de toutes les lois concernant les Indiens, émises par le gouvernement depuis 1850, devinrent de nouvelles armes dans les conflits opposant des membres d'une même communauté<sup>89</sup>. À Lorette, en revanche, les années 1880 furent marquées par la suprématie d'une classe bourgeoise huronne qui maîtrisait l'écriture littéraire pour maintenir son prestige et sa position de pouvoir dans la société blanche. Ainsi, ce n'était plus simplement l'écrit qui constituait l'élément central des quêtes de pouvoir à la fin des années 1870 mais son usage participait encore aux conflits sociaux. La présente thèse s'intéresse donc à l'introduction et à l'appropriation de l'instrument de communication européen au cours des cents ans séparant 1780 et 1880 car ils sont une période charnière de cette arrivée de l'écriture parmi les Hurons et les Abénakis. Afin de mener à bien cette recherche, cette étude s'appuie sur différents concepts qu'il convient d'explicitier afin de mieux comprendre les fondements du phénomène étudié.

### 1-3. Définition des concepts

Cette thèse repose sur deux notions importantes, souvent utilisées mais rarement expliquées. Celle de « culture », étroitement reliée à celle de « transfert culturel », et celle d'« écriture » : ce sont des concepts assez généraux et ils nécessitent un peu plus de précisions.

#### 1-3-1. Définition du concept de « culture » et de « transfert culturel »

J. Llobera, dans le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, donne une définition très large du concept de « culture<sup>90</sup> ». Utilisé relativement souvent, le terme renvoie à beaucoup d'aspects de la vie en société. Pour les linguistes, la culture est composée de plusieurs systèmes symboliques, ou « codes culturels », tel que le langage. Une société ne retient, parmi tout un ensemble de comportements concevables, qu'une partie spécifique, assemblée pour constituer un mélange significatif pour une population donnée<sup>91</sup>. Selon J.

<sup>89</sup> <http://www.ainc-inac.gc.ca/ai/arp/ls/pubs/d81c17/d81c17-fra.asp>.

<sup>90</sup> J. Llobera, « Culture » dans Pierre Bonte, Michel Izard dir., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Paris, 2000, p. 190-196.

<sup>91</sup> *Ibid*, p. 193.

Llobera, ces codes composant la culture peuvent être verbaux ou non et sont les fondements mêmes de ladite société. De la compréhension exacte de ces signaux, découle le bon fonctionnement de la communauté en général. À ce titre, la culture est un ensemble de données, concrètes ou non, qui ont une signification précise pour un groupe d'individus et dans lequel ils se reconnaissent. Elle est essentielle à la construction de l'identité de chacun dans un même ensemble d'appartenance.

Dans cette étude, il est plus précisément question de « transfert culturel », comme cela a été évoqué plus tôt, car la thèse principale se fonde sur les interactions entre deux « cultures » sur fond de domination de l'une par rapport à l'autre. Cette nouvelle notion est apparue dans les années 1990 afin de remplacer les concepts d' « acculturation », « transculturation » ou « interculturation » qui ont tous connu des interprétations différentes de leur projet initial<sup>92</sup>. Dans son ouvrage sur les transferts culturels en Amérique du Nord, Laurier Turgeon souligne que l'idée contenue par le vocable est plus large et « plus opératoire » que les précédentes tentatives de définir le processus<sup>93</sup>. Il entend par là qu'au lieu de faire référence à une simple transformation passive des individus dominés par une culture omnipotente, le terme qu'il emploie présente une situation de réappropriation par les dits dominés d'éléments choisis appartenant à la société colonisatrice<sup>94</sup>.

Ainsi, le concept de transfert culturel permet d'analyser ces communautés métissées comme des groupes d'individus entre deux mondes, qui ont acquis des atouts culturels des Européens et les ont utilisés pour leur propre intérêt. Cette façon de penser rend possible l'abandon de la traditionnelle image de populations amérindiennes passives qui seraient dévorées par la société coloniale jusqu'à la disparition complète de leurs spécificités. Laurier Turgeon, s'appuyant sur Claude Lévi-Strauss, rappelle que « les identités culturelles ne sont pas closes et substantielles mais au contraire instables, continuellement transformées par les

---

<sup>92</sup> Laurier Turgeon, « De l'acculturation aux transferts culturels » dans Laurier Turgeon dir., *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe*, Québec, Les presses de l'université Laval, 1996, p. 11-13.

<sup>93</sup> *Ibid*, p. 12.

<sup>94</sup> *Ibid*, p. 15-16.

contacts, les conflits et les échanges avec d'autres cultures<sup>95</sup> ». Ainsi, le processus de transfert culturel n'est pas simplement la mainmise d'une société dominante sur une autre mais bien un système d'échanges continus entre des populations dans une démarche de construction identitaire. À ce titre, les Abénakis de Saint-François et les Hurons de Lorette sont au cœur du processus de transfert culturel car ils connaissent une transformation de leur société en fonction d'éléments et de savoirs extérieurs à leur communauté depuis plus d'un siècle, au moment où commence notre étude. Ils se sont réapproprié ces atouts européens pour leur propre compte, participant ainsi à l'évolution de leur identité culturelle. L'introduction de l'écriture illustre, d'ailleurs, à merveille ce phénomène au XIX<sup>e</sup> siècle.

D'ailleurs, si Boas<sup>96</sup> avait, en effet, déjà lancé l'idée qu'il pouvait exister une analogie entre la langue et les autres phénomènes culturels, R. L. Birdwhistell<sup>97</sup> affirme quant à lui que « culture » et « communication » ne sont que deux manières différentes de représenter sous la forme de modalités « régulières et structurées » les relations entre les hommes. Autrement dit, les deux notions feraient toutes deux parties du même mécanisme d'interaction entre les êtres humains et seraient les clés qui permettraient leur cohabitation et leur reconnaissance. Ainsi, dans « culture » l'accent est mis sur la structure, l'aspect général, tandis que dans « communication », il est sur le processus<sup>98</sup>, le fonctionnement pratique. L'idée principale réside dans le fait qu'aucun système, organisme ou groupe ne peut exister sans coordination de ses activités et celle-ci s'avère impossible sans communication. Cette dernière s'effectue selon un « code partagé », c'est-à-dire selon des fondements symboliques, renvoyant à l'idée de culture, qui sont significatifs pour chacun. Cette situation implique qu'il y a eu, auparavant, un échange, une transmission ou un partage de ces données, afin qu'elles puissent être intelligibles à tous les protagonistes et assurer le fonctionnement des relations inter-individus. En l'occurrence, le terme de « culture » renvoie aux objets, matériels ou

---

<sup>95</sup> *Ibid*, p. 15.

<sup>96</sup> Franz Boas dans Pierre Bonte, Michel Izard dir., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, entrée « culture », PUF, Paris, 2000, p. 193-194.

<sup>97</sup> R.L. Birdwhistell, *Kinesics and context. Essays on Body Motion Communication*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1970, p. 250.

<sup>98</sup> Llobera, « Culture », p. 194.

immatériels, qui participent et composent l'identité des groupes autochtones étudiés – éléments qui se situent, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, à mi-chemin entre les héritages traditionnels oraux et les apports des sociétés européennes. Outil de communication et élément culturel, l'écriture s'intègre dans les valeurs identitaires des Hurons et des Abénakis selon cette même perspective.

### *1-3-2. Définition du concept d' « écriture »*

L'écriture, autre concept fondamental à définir dans cette étude, n'est cependant pas des plus aisés à expliquer. Selon G. Cardona, il s'agirait d'un « codage de la langue naturelle<sup>99</sup> ». Plus largement, l'écriture, comme elle est entendue ici, consiste en un système de communication fondé sur des « signes graphiques » alphabétiques qui permet de donner corps à la pensée, de conserver et de diffuser sans passer par l'intermédiaire du langage oral. La précision « alphabétique » est importante car, d'un point de vue général, l'écriture en tant que telle peut prendre plusieurs autres formes : idéographique, tatouage, sculptures, modelage, etc. Il n'y a rien qui ne puisse être interprété comme une forme d'écriture, si l'on se fie à sa définition en tant que « système de communication ». De là, d'ailleurs, une question logique concernant les populations dites de « tradition orale » : si tout peut être considéré comme une forme d'écriture, sur quel raisonnement fonde-t-on leur appellation? La réponse à cette interrogation se trouve dans la définition même de culture, présentée plus avant. Les différents systèmes graphiques ont été créés à des époques et des endroits très différents, répondant chacun à des besoins spécifiques des sociétés créatrices. Les populations dites de tradition orale articulaient leur fonctionnement sur des méthodes mettant l'accent sur la mémoire et l'interprétation pour lesquelles certaines formes de « proto-écriture » pouvaient être mises en place mais sans jamais remplacer la parole.

Dans les faits, la création ou non d'une forme d'écriture au centre du système de communication dépendait de l'organisation sociétale : si l'éloquence prime, les techniques de proto-écriture suffisent. De fait, il n'y a donc pas, à priori, d'articulation logique entre les systèmes graphiques lors de leur élaboration puisque leur interprétation dépend d'une société en particulier. En outre, du fait de la colonisation par des peuples au mode de communication

---

<sup>99</sup> Cardona, « Écriture », p. 221.

différent, les systèmes de proto-écriture sont toujours en mouvement et ils modifient les données culturelles d'une population au gré de leur transformation. Le métissage des cultures, joue en cela un rôle de premier ordre puisque ces changements en sont une conséquence. Les communautés autochtones de la vallée du Saint-Laurent et en particulier les Hurons et les Abénakis, en raison de leurs contacts précoces et nombreux avec les sociétés occidentales, illustrent merveilleusement ce processus. Traditionnellement dépourvues d'écriture alphabétique, ces populations prennent contact avec cette pratique grâce aux missionnaires, tout d'abord, qui allèrent souvent jusqu'à écrire un dictionnaire de mots ou d'expressions dans l'idiome autochtone<sup>100</sup>. Il est à noter que les conquêtes ont également eu un grand rôle dans la diffusion de l'écriture alphabétique : les vaincus adoptent la méthode des vainqueurs, à l'instar des peuples mésoaméricains qui ont vu leur système idéographique disparaître sous l'influence espagnole<sup>101</sup>. Ces événements, souligne G.Cardona, appartiennent à ce qu'il désigne comme l' « histoire externe » de l'écriture et n'implique donc aucune autre conclusion concernant la disparition des méthodes traditionnelles de ce savoir que l'intervention d'un facteur non organique, c'est-à-dire d'un élément extérieur aux populations qui les influence par sa domination, politique, sociale ou numérique.

Le caractère « étranger » de l'écriture pour les populations de tradition orale, cependant, n'équivaut pas nécessairement à son refus par les intéressées. L'écriture alphabétique, ou en tout cas graphique, comporte divers éléments rendant plus ou moins aisée son intégration, voire sa réappropriation par les communautés. Toujours selon Cardona, en effet, l'outil scriptural entendu comme la transcription du langage parlé ne se limite pas à cette seule fonction. Il s'agirait, également, d'un code intrinsèque aux sociétés qui permettrait d'en assurer le fonctionnement en jouant le rôle, notamment, de « mémoire » du groupe. Si la pratique de l'écrit alphabétique est une composante essentielle des cultures européennes, elle s'est immiscée dans celles des communautés amérindiennes de manière plus subtile. Elle a imposé son mode de transmission et de conservation de la parole, au détriment des méthodes

---

<sup>100</sup> Les récollets Joseph Le Caron et Gabriel Sagard sont les auteurs de deux dictionnaires hurons qui sont, en fait, la traduction d'expressions françaises dans la langue autochtone. Quoiqu'ils contiennent des erreurs, ces documents ont permis l'initiation de plusieurs missionnaires, notamment jésuites, à l'idiome local. (Jean de La Croix Rioux, « Gabriel Sagard », <http://www.biographi.ca>).

<sup>101</sup> Cardona, « Ecriture », p. 221.

dites «traditionnelles» qui n'étaient que peu utilisées par la nouvelle société dominante. Ce dernier point a beaucoup d'importance car il implique une modification de fond des anciennes pratiques des populations amérindiennes, axées sur la mémoire humaine en matière de système de communication jusque tard dans le XVIII<sup>e</sup> siècle.

En fait, l'écriture se décline selon trois principales fonctions : la conservation renvoie à la mise sur papier de connaissances, de faits, d'événements dans un but de diffusion de l'information, comme nous venons de le remarquer. Une deuxième fonction de cette pratique consiste en l'archivage: ce rôle n'est pas si différent du premier mais a essentiellement une finalité de préservation, plus encore que de partage instantané des idées. La dernière fonction renvoie à un rôle opératoire immédiat, c'est-à-dire à la transmission d'informations en temps réel : ainsi, par exemple, dans le cas d'ordres écrits, de pétitions ou encore de correspondance.

Pour ce qui concerne la fonction de conservation, on notera qu'une même société peut conserver et transmettre les mêmes contenus ou des contenus semblables selon deux modalités principales, qui se complètent ou s'interpénètrent, l'une relevant de l'oralité et l'autre de l'écriture. Dans la fonction opératoire, l'instrumentalité pratique de l'écriture doit être distinguée de l'efficacité symbolique de la chose écrite : talisman, [...], etc.<sup>102</sup>.

Or, si toutes ces fonctions vont être utilisées, à un moment donné, par les communautés, c'est essentiellement le rôle de conservation dans un but de diffusion qui apparaît le plus pertinent à examiner pour le cas des Hurons et des Abénakis du XIX<sup>e</sup> siècle. À cette époque, en effet, quelques Autochtones lettrés montrèrent un souci marqué pour la préservation du souvenir en tenant un journal ou en rédigeant des mémoires : cet aspect mérite une attention particulière car le choix des informations transcrites dans ces documents officiellement personnels donne de nombreuses indications quant à l'implication sociale et politique de l'auteur.

Les deux autres fonctions présentées par Cardona constituent également une partie du développement de cette recherche, ne serait-ce que par le recours abondant des populations autochtones au mode pétitionnaire. Ils seront, toutefois, examinés de façon plus marginale par rapport à cette première utilisation en lien avec la « mémoire » et avec le partage

---

<sup>102</sup> *Ibid*, p. 222.

d'informations qui reprend, en définitive, les rôles occupés initialement par la tradition orale et ses techniques. La présente étude s'efforce de démontrer quelles conséquences les usages de l'écriture ont eu sur l'organisation et le fonctionnement traditionnel des voies de communication, partiellement conservées jusqu'alors, donc il paraît logique que ce soit surtout sur cette fonction de l'outil scriptural qu'elle se concentre. En conséquence, afin de parvenir à déterminer quelles ont été ses effets sur les méthodes anciennes des Hurons et des Abénakis en la matière, il convient d'examiner leur système de proto-écriture utilisé au moment de leur rencontre avec les Européens et qui se modifia au fur et à mesure que l'outil européen s'impose dans le quotidien des communautés.

### *1-3-3. Forme de proto-écriture chez les Hurons et les Abénakis*

Différents exemples de ces systèmes de pré-écriture ont été utilisés en Amérique du Nord, sous diverses formes : ainsi, par exemple, la pictographie, ou peinture sur écorce de bouleaux, voire sur des peaux, se retrouvaient dans certaines communautés autochtones du Nord-Est<sup>103</sup>. En ce qui concerne les Hurons et les Abénakis, leur forme de proto-écriture, avant même l'arrivée des Européens était le collier de wampum. Au centre de leur système oral et mémoriel, cet objet constituait l'élément symbolique au fonctionnement mnémonique le plus proche de l'outil scriptural dans ses rôles: constitué de perles de couleurs différentes, il permettait de conserver la mémoire de la nation et son histoire. Selon l'agencement des couleurs sur sa longueur, les informations contenues par le collier de wampum différaient et s'adaptaient au contexte. Jonathan Lainey<sup>104</sup> a réalisé une étude sur six de ces objets conservés au Musée de la civilisation de Québec et il a mis en lumière combien il était difficile d'interpréter la symbolique reliée aux perles de couleurs. Selon le contexte, le collier de wampum permettait de sceller un accord, d'en retenir les principaux termes, de marquer un honneur ou de célébrer une amitié. Il pouvait également servir pour déclarer une guerre ou pour annoncer un décès<sup>105</sup>. Cet objet, quoiqu'il exprimât, était au cœur de presque tous les

---

<sup>103</sup> Cornélius J. Jaenen, « Discours autochtone, oral et inscrit » dans Patricia Fleming, Gilles Gallichan, Yvan Lamonde dir., *Histoire du livre et de l'imprimé au Canada. Des débuts à 1840*, vol. 1, Montréal, Les presses de l'Université de Montréal, 2004, p. 14.

<sup>104</sup> Jonathan C. Lainey, *La « Monnaie des Sauvages »: Les colliers de wampum d'hier à aujourd'hui*, Sillery, Septentrion, 2004, p. 191-214.

<sup>105</sup> *Ibid*, p. 27-56.

échanges entre les Hurons ou les Abénakis et les autres « domiciliés », voire même dans leurs relations avec les Blancs, jusqu'à la toute fin du XVIII<sup>e</sup> siècle si ce n'est au-delà. Gilles Havard le décrit ainsi :

Les colliers de wampum, ou de porcelaine, faits de perles fabriquées à partir de coquillages marins et enfilées en rangées pour former des bandes rectangulaires ou parfois de simples chapelets. Grâce à leur couleur, variable selon les sujets, et aux emblèmes géométriques qui y étaient tissés, ces colliers possédaient une fonction mnémotechnique. Véhicule de la voix et de la parole, le wampum constituait le support matériel de la tradition orale et donc de la mémoire<sup>106</sup>.

Forme de pré-écriture, donc, les colliers de wampum s'inscrivaient dans ce contexte comme un élément clé des méthodes de communication et de conservation des données. Ils étaient des « objets mémoriels qui agissaient comme témoins de l'époque et d'une civilisation<sup>107</sup> ». En cela, ils pouvaient être perçus comme un moyen de conserver l'information, voire de la diffuser, rejoignant une des fonctions de l'écriture. Leur transmission faisait l'objet de rituels très précis auquel même les premiers colons blancs se plièrent durant plus de deux siècles. Jonathan Lainey la décrit avec précision : le collier de wampum était porté en tant que support de mémoire par des délégations dont l'orateur principal était chargé de la « lecture ». Les paroles liées à l'objet perlé étaient répétées plusieurs fois aux membres de l'ambassade afin qu'ils puissent les restituer exactement le moment venu. Le collier de wampum, quant à lui, était le support de mémoire des orateurs porteurs de la requête. Jonathan Lainey écrit qu'il était « en quelque sorte l'instrument servant à transmettre, [...], à transporter le message de l'émetteur au récepteur<sup>108</sup> ». Les membres de l'ambassade envoyés pour porter la parole du conseil et le collier de wampum étaient des orateurs reconnus parmi les leurs. Ce n'était donc pas des chefs mais bien des personnes dont la fonction était d'exprimer avec éloquence les problèmes ou les enjeux débattus au préalable en conseil. Ils étaient, littéralement, « la bouche » de leur nation.

---

<sup>106</sup> Havard, *Empire et métissages*, p. 173.

<sup>107</sup> Lainey, *La « Monnaie des Sauvages »*, p. 3.

<sup>108</sup> *Ibid*, p. 42.

Selon cette perspective, les messages que transmettaient ces orateurs étaient soumis aux risques de la défaillance mémorielle. Cet élément transparait d'ailleurs dans la suite de la description du rituel par Lainey, qui reprend ce que Fenton nomme « the three bare words of requickening<sup>109</sup> ». Il s'agit en fait de la réception de la délégation par le village hôte. Celui-ci donnait aux membres porteurs du message trois cordons de wampum, destinés à « essuyer les yeux », « éclaircir la gorge » et « déboucher les oreilles ». Ces « purifications sensorielles de nature métaphorique sont nécessaires pour prévenir toutes distorsions aux messages qui vont suivre<sup>110</sup> ». Par ce seul rituel et son objectif de discours au plus proche de l'original, les communautés soulignaient la principale limite d'un système établi sur la mémoire : la mémoire elle-même. Soumise au souvenir collectif ou individuel, cette méthode de communication était menacée par les possibles erreurs de transmission du message originel. En mentionnant une pratique visant à empêcher cette déviance, les communautés suggéraient la possibilité que le seul support mnémonique n'ait pas été toujours suffisant pour retenir le contenu exact du message transmis à la délégation. Les colliers de wampum demeurèrent malgré tout au cœur de la majeure partie des relations diplomatiques entre Blancs et certaines communautés autochtones jusqu'au tout début du XIX<sup>e</sup> siècle, tant et si bien que les jésuites et les administrateurs coloniaux eux-mêmes se lancèrent dans leur confection afin de favoriser les échanges avec les nations<sup>111</sup>.

C'est ainsi qu'apparurent les premiers colliers de wampum votifs qui alliaient leur symbolique traditionnelle et l'écriture : créé par les Hurons en 1678 à l'initiative de Pierre-Joseph Chaumonot, leur missionnaire, cet objet hybride consistait en une ceinture de perles classique, à la différence près que le message ne dépendait plus de la couleur des perles utilisées mais bel et bien du mot qu'elles formaient, écrit en latin. Le père Jacques Bigot incita lui aussi les Abénakis à confectionner leur collier de wampum votif en 1691<sup>112</sup>. L'objet

---

<sup>109</sup> William N. Fenton, « Structure, Continuity and Change in the Process of Iroquois Treaty Making » dans Francis Jennings dir., *The History and Culture of Iroquois Diplomacy. An Interdisciplinary Guide to the Treaties of the Six Nations and Their League*, New-York, Syracuse University Press, 1985, p. 19.

<sup>110</sup> Lainey, *La «monnaie des Sauvages»*, p. 43.

<sup>111</sup> *Ibid*, p. 14 et 30-31.

<sup>112</sup> Maurault, *Histoire des Abénakis*, p. 253. Les Hurons avaient confectionné le leur en 1678.

ainsi fabriqué conservait sa valeur symbolique, au sens où il était créé pour honorer une institution religieuse en particulier, en l'occurrence Notre-Dame de Chartres, mais y était ajoutée une dimension sacrée grâce aux mots écrits en latin<sup>113</sup> : les jésuites accordaient une importance particulière aux Saintes-Écritures dont le contenu servait généralement de modèle pour composer les colliers de wampum votifs. Le caractère vénérable de ces mots put donc apparaître comme appartenant au monde du rituel ésotérique aux yeux des Abénakis qui envoyaient leurs vœux à la célèbre église française afin de lui témoigner leur attachement. Selon cette perspective, le collier de perles jouait, outre son rôle symbolique habituel dans la tradition autochtone, celui d'un talisman ou d'un sort protecteur dont l'inscription latine était l'expression. L'objet lettré symbolisait ainsi à la fois une forme de métissage culturel et un mélange spirituel entre le sacré catholique et autochtone.

Une précision s'impose dans l'examen de cette forme de proto-écriture, cependant: si ce système se définissait comme tel, il ne faut pas l'associer à l'« écriture » pour autant dans la mesure où il n'était qu'un support de mémoire pour la tradition orale. Ce qui permettait de garder vivantes les informations contenues par ces colliers de perles demeurait, d'abord et avant tout, la tradition orale transmise de génération en génération. C'est elle qui définissait et réactualisait les propos et les contextes établis à un moment donné : si le souvenir s'effaçait, la signification se perdait. Jean-Pierre Sawaya souligne d'ailleurs cette autre limite du collier de wampum : « On « relira » les wampum à intervalles réguliers pour en conserver le message et en transmettre le contenu à la postérité. Si on en perd les paroles, en d'autres termes, si le discours ne s'articule plus autour de l'objet, la lecture en devient irréalisable : le wampum est un support de la tradition orale; ce n'est pas une forme d'écriture<sup>114</sup> ». C'est donc en s'appuyant sur ces limites que l'introduction de l'écriture a pu générer une concurrence au détriment du système de communication traditionnel, l'outil scriptural ne reposant pas sur les mêmes principes de fonctionnement.

---

<sup>113</sup> Lainey, *La « monnaie des Sauvages »*, p. 66-68.

<sup>114</sup> Jean Pierre Sawaya, *La Fédération des Sept-Feux de la vallée du Saint-Laurent, XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, Sillery, Septentrion, 1998, p. 112. La fédération des Sept-Feux est une organisation politique amérindienne composée des autochtones « domiciliés » de la vallée du Saint-Laurent. Le nom a varié au fil du temps mais fait référence aux peuples catholiques, regroupés dans les missions.

#### 1-3-4. *Écriture européenne et « traditions »*

L'écriture alphabétique se définit, en effet, par opposition, ou complémentarité selon le point de vue, avec l'oralité. Cette dernière passe inéluctablement par la parole avec des techniques très particulières qui la rendent unique. Ces spécificités participent à l'attachement d'un groupe à un mode de communication et à l'établissement d'une identité culturelle. L'oralité, si elle est en perpétuelle évolution, fortement influencée par ses rencontres avec les autres sociétés, demeure pourtant une assise importante du sentiment d'appartenance des membres d'une communauté. Les Hurons et les Abénakis conservèrent jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle le collier de wampum, quoique son usage ait glissé rapidement dans le domaine du folklore, de la spiritualité et de l'image. Or, en franchissant une des limites de l'oralité, c'est-à-dire la faillite du souvenir humain, l'écriture modifie également les attentes et la logique derrière le fonctionnement classique de l'oralité de ces populations. Jack Goody souligne les avantages de l'outil scriptural aux yeux de nations dites « traditionnelles », c'est-à-dire attachées à l'éloquence et à la tradition orale :

[...] l'écriture, surtout l'écriture alphabétique, rendit possible une nouvelle façon d'examiner le discours grâce à la forme semi-permanente qu'elle donnait au message oral. Ce moyen d'inspection du discours permit d'accroître le champ de l'activité critique, favorisa la rationalité, l'attitude sceptique, la pensée logique [...]. Simultanément, s'accrut la possibilité d'accumuler des connaissances, en particulier des connaissances abstraites, parce que l'écriture modifiait la nature de la communication en l'étendant au-delà du simple contact personnel et transformait les conditions de stockage de l'information; [...].<sup>115</sup>

Ainsi, l'un des particularismes les plus évidents des modes de communication, la langue, est l'un des premiers éléments à avoir été adapté au système scriptural, faussant du même coup son caractère identitaire. Il faut entendre par là que l'écriture des dialectes traditionnellement oraux ne consiste pas uniquement en un enregistrement de la parole mais bien en la construction d'un raisonnement par le découpage de chaque élément du langage selon un processus décontextualisant. Goody a désigné ce phénomène sous le nom de « Raison Graphique » et il a mis en lumière que le fait même de mettre par écrit une « pensée sauvage » revient à la « domestiquer », c'est-à-dire à la plier à une échelle de jugement propre

---

<sup>115</sup> Jack Goody, *La Raison Graphique: la domestication de la pensée sauvage*, Éditions de minuit, 1979 p. 86-87.

à une société étrangère à celle étudiée<sup>116</sup>. Il reprend d'ailleurs cette idée dans l'un de ses derniers ouvrages, *Pouvoirs et Savoirs de l'écrit*<sup>117</sup>, lorsqu'il souligne que la mise sur papier des mythes traditionnellement oraux enlève beaucoup à l'« identité » même du récit. Abondant dans le même sens, C. Herrenschmidt, cherchant à définir l'écriture, précise que les recherches actuelles sur la question démontrent que les rapports entre la communication orale et écrite ne sont pas uniquement complémentaires mais ouvrent la voie vers de nouvelles possibilités. Ainsi, si l'écrit dénature quelque peu les langues orales, il leur permet également de prendre un certain recul par rapport à la parole :

L'écriture des langues transforme les usages de la parole, permet l'appropriation de la parole par le sujet, détache la pensée mythique de la langue pour la rattacher aux signes écrits et introduit de nouveaux codages normatifs. Elle donne une autorité durable à la parole qui ordonne, mais elle permet simultanément l'instauration d'un regard critique. L'écriture ethnographique, dans la mesure en particulier où elle traite les sociétés de l'oralité, a été l'objet d'interrogations récentes qui portent sur le statut du « texte » ainsi produit et sur l'illusion de « cohérence » qu'introduit le passage de l'oral à l'écrit<sup>118</sup>.

Cette dernière remarque remet en question la plupart des textes écrits par les Européens sur les sociétés autochtones. En rendant leur impression sur une population différente de la leur, ils faussent les cartes car ils fixent sur papier une civilisation habituée à l'oralité.

Quoiqu'elles aient subi des transformations dans leur mode de vie, les deux communautés étudiées dans cette thèse disposaient encore de moyens de communication proches des pratiques anciennes à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. En s'appropriant l'écriture, les Hurons et les Abénakis purent offrir une vision de leur propre histoire selon une perspective nouvelle et différente de celle rendue par les Blancs de leur époque. L'écrit par les Autochtones, cependant, n'est pas forcément la solution à la quête d'objectivité recherchée par les historiens car, comme le soulignent d'autres chercheurs, son apprentissage en lui-même apparaît parfois comme une « aliénation » de la culture « traditionnelle »

---

<sup>116</sup> *Ibid*, p. 52-54.

<sup>117</sup> Jack Goody, *Pouvoirs et Savoirs de l'Écrit*, La dispute, Paris, 2007, p. 64-65.

<sup>118</sup> C. Herrenschmidt, « Écriture » dans Pierre Bonte, Michel Izard dir., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Paris, 2000, p. 784-785.

amérindienne, au profit du mode de pensée de la société dominante. Ainsi, Emmanuel Désveaux prend l'exemple d'un Sioux prénommé Eastman qui, vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, a étudié suffisamment pour écrire sa propre vision de son histoire : « Eastman [...] rejette dans les limbes de l'humanité l'ère de la culture indienne dont il est issu et refoule ainsi sa propre origine. Nul doute que l'écriture, apanage de la 'civilisation' qu'il a embrassée, sert de moteur à ce processus d'occultation<sup>119</sup> ». Cette analyse vise, finalement, à dénoncer une éducation à l'europpéenne, voire une « aliénation », pour reprendre le terme utilisé par l'anthropologue, qui entoure l'accession à l'écriture par les héritiers de la tradition orale. Ce point de vue s'appuie sur l'idée que l'outil scriptural ne peut s'apprendre de façon neutre puisqu'il constitue une partie intégrante d'un certain type de société dont les mécanismes et l'organisation sont, par définition, aux antipodes des peuples de tradition orale. Or, s'il est difficile de présenter les communautés autochtones de la vallée du Saint-Laurent, à la toute fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, comme des populations entièrement « traditionnelles », il est indéniable qu'un bouleversement culturel et identitaire ressort des usages écrits et du comportement des premiers lettrés issus des peuples huron et abénakis. Ainsi, l'écriture « imaginée » des Blancs ou l'écriture « aliénée » des Autochtones demandent toutes les deux un certain recul vis-à-vis des informations qu'elles transmettent.

En définitive, malgré les limites énoncées, l'étude de l'écriture au sein des communautés amérindiennes apparaît comme étant une porte ouverte sur l'histoire culturelle et scolaire de ces populations. Or, les Hurons et les Abénakis ont déjà fait l'objet de nombreux travaux d'historiens et d'anthropologues. Il convenait, donc, de s'intéresser à ces recherches avant de poursuivre la thèse en elle-même. Elles constituent, en effet, des outils nécessaires pour asseoir la présente étude sur des fondements solides et établis. Ainsi, des lacunes ou des apports de certains de ces travaux, découlent l'organisation et le choix des orientations de cette thèse. De fait, il fallait bien examiner les analyses et les recherches menées précédemment afin de déterminer quelles sont les éléments qui ont été présentés avant le commencement de cette étude. De la sorte, il fut ensuite possible de déterminer quelle méthodologie nous devions adopter ici.

---

<sup>119</sup> Emmanuel Désveaux, *Spectres de l'anthropologie*, Paris, Aux lieux d'être, 2007, p. 112.

#### 1-4. Historiographie, sources et méthodologie

##### 1-4-1. Historiographie

Cette étude portant principalement sur l'introduction de l'écriture dans des sociétés de tradition orale, il était nécessaire de s'intéresser, en tout premier lieu, à la littérature ayant abordé ce phénomène. Parmi les quelques auteurs concernés, Jack Goody constitue certainement une excellente source d'informations sur les usages de l'écrit par des héritiers de l'oralité. Il a ainsi réalisé de nombreux ouvrages sur la question, mettant en évidence des mécanismes et des fonctionnements liés au passage de l'un à l'autre. Dans ses travaux comme *La Raison Graphique* ou encore *Pouvoirs et Savoirs de l'écrit*, l'auteur démontre les dangers de l'introduction de l'outil européen dans une logique de domination au sein de sociétés traditionnellement axées sur la mémoire<sup>120</sup>. Se spécialisant surtout sur les populations africaines et asiatiques, il s'appuie sur des exemples de peuples colonisés – tout au moins en situation d'infériorité numérique – pour démontrer que même le travail des anthropologues fixant sur papier des textes contés déforme l'essence de leur culture orale. Goody affirme également que, lorsque ces sociétés basculent vers l'écrit, elles risquent fortement d'être influencées par les éléments culturels appartenant à la population qui lui apporte ce changement. Il met d'ailleurs en évidence que les textes d'apprentissage de l'écrit pour les communautés étant souvent religieux, l'utilisation de l'outil qu'elles en font ensuite est largement teintée de pensées spirituelles<sup>121</sup>. L'auteur démontre ainsi que l'acquisition de l'écrit pour ces peuples de tradition orale n'est pas sans conséquences car elle transmet, par la même occasion, des éléments propres à la culture dominante<sup>122</sup>.

Quoiqu'il soit certainement parmi les plus prolifiques des auteurs ayant étudié la question, Jack Goody n'est cependant pas le seul à s'être penché sur ce phénomène et ses impacts au cœur des sociétés traditionnelles. Sean Hawkins, par exemple, procède également à la même étude du passage de l'oral à l'écrit au sein d'une communauté particulière, les Lo-

---

<sup>120</sup> Goody, *Pouvoirs et Savoirs de l'écrit*, 269p.; *The Power of the written tradition*, New York, Smithsonian Institution, 2000, 192p.; *La raison graphique ou la domestication*, 274p.

<sup>121</sup> Jack Goody, *The interface between the written and the oral*, Cambridge University Press, 1987, p. 129-132.

<sup>122</sup> Goody, *Pouvoirs et Savoirs de l'écrit*, p. 81.

Daaga du Ghana<sup>123</sup>. Ici, l'auteur se propose plutôt de démontrer le rôle politique de l'introduction de l'écriture dans un contexte de colonisation. Il souligne que les Britanniques, en l'occurrence, l'ont utilisée pour créer eux-mêmes une élite locale lettrée au cœur des populations dominées. Hawkins introduit donc une dimension pratique pour le peuple colonisateur plus encore que pour le colonisé puisque le premier s'attache à contrôler le second en y introduisant un système hiérarchique établi sur la possession de l'écriture<sup>124</sup>. Son étude vise à démontrer une utilisation clairement pratique de l'instrument européen : en l'imposant comme la nouvelle norme sociale, les Britanniques détruisent le fondement même de l'identité des sociétés orales afin d'imposer les modes de communication de leur « world of paper<sup>125</sup> ». Tant dans le domaine politique que social, l'écriture apparaît ainsi comme une arme de domination, voire d'intégration culturelle, au même titre que la force brute de la conquête.

Les deux auteurs – Hawkins et Goody – mènent principalement, cependant, des études sur des communautés installées en Afrique ou en Asie. D'autres anthropologues ont, pour leur part, tenté d'analyser la situation sur le continent américain. Parmi eux, Emmanuel Désveaux a consacré quelques travaux au rôle et à la place de l'écriture au sein de différentes communautés amérindiennes du Nord, tels que les Sioux Lakota. Il démontre que le recours à cet outil par ces populations ne s'inscrivait pas nécessairement dans une logique de réappropriation totale, au sens d'instrument pratique quotidien, de l'outil. L'anthropologue prend ainsi l'exemple de Walker, un médecin qui se fit ethnographe dans la réserve de Pine Ridge, à la toute fin du XIX<sup>e</sup> siècle : cet homme incita fortement son informateur local, George Sword, à rédiger des textes dans sa langue maternelle, le Lakota<sup>126</sup>. En étudiant les usages que cet auteur sioux faisait de l'écrit, Emmanuel Désveaux examine la perception de cet outil pour l'Autochtone lui-même puisque, rédigeant dans sa langue maternelle, il ne pouvait s'agir d'un véritable instrument de pouvoir au cœur des États-Unis. Selon l'auteur,

---

<sup>123</sup> Hawkins, *Writing and Colonialism*, 468p.

<sup>124</sup> *Ibid*, p. 107-138.

<sup>125</sup> *Ibid*, p. 3.

<sup>126</sup> Désveaux, *Spectres de l'Anthropologie*, p. 120-125.

l'action d'écrire dans ce contexte relevait de l'ordre du rituel, c'est-à-dire qu'ayant appris à lire et à écrire à partir d'un texte sacré, la Bible, Sword associe son recours aux résultats d'une initiation mystique. De là, une déformation par écrit des mythes de son peuple, influencée par les lectures religieuses qu'il a eues par ailleurs. Désveaux rejoint dans cette démonstration la pensée de Goody sur l'importance de l'aspect spirituel dans l'apprentissage de l'écriture par des populations qui en étaient traditionnellement dépourvues. Il appuie l'idée que ce passage de l'oral à l'écrit n'est pas neutre.

L'anthropologue s'est également intéressé à l'écriture autochtone d'un point de vue plus linguistique, en étudiant les façons d'écrire de deux Meskwaki, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle, alors qu'ils rédigeaient leur propre autobiographie. Pour ce faire, il aborde des textes qui ont été rédigés par des Autochtones contre de l'argent, à la demande du chercheur Truman Michelson, et repris par Ivan Goddard, de la Smithsonian Institution, quelques années plus tard<sup>127</sup>. Ces pages d'écrits commandés, transcrits dans le dialecte maternel des auteurs, constituent, d'après Désveaux, une « puissante évocation d'une culture traditionnelle amérindienne, en partie évanouie ». Il rejoint son analyse sur l'écriture de Sword en remarquant que les récits autobiographiques des Meskwaki reprennent les grandes lignes des histoires de la Bible mais elles sont adaptées aux croyances et à la vie des auteurs. Il s'agit, toujours selon l'anthropologue, d'un phénomène de « captation de l'écriture par imitation<sup>128</sup> » qui transforme l'action d'écrire en objet de transfert culturel. Selon lui, « les Sioux ou les Meskwaki de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle écrivent. Mais [...] ils n'écrivent pas nécessairement pour un lectorat potentiel [...] ; ils se satisfont de l'acte en lui-même<sup>129</sup> ».

Là encore, toutefois, cette étude sur l'introduction de l'écriture dans des communautés anciennement orales se consacre à un peuple qui, s'il appartenait à l'aire culturelle d'Amérique du Nord, ne se trouvait pas au Québec. En vérité, aucune recherche ne

---

<sup>127</sup> Emmanuel Désveaux, « Une autobiographie meskwaki anonyme ou La captation de l'écriture » dans *L'Homme*, vol. 190 n<sup>o</sup>2, 2009, p. 182-184.

<sup>128</sup> *Ibid*, p. 188-189.

<sup>129</sup> *Ibid*, p. 189.

s'est véritablement penchée sur la question pour les communautés de la vallée du Saint-Laurent. L'auteur s'étant peut-être le plus rapproché de ces populations dans le thème de ses travaux est sans doute Pierre Déleage. Avec son ouvrage *La croix et les Hyéroglyphes : écritures et objets rituels chez les Amérindiens de Nouvelle-France*<sup>130</sup>, il aborde la question de l'intégration de l'instrument écrit aux rituels amérindiens. Il se consacre, cependant, aux Micmacs, peuple situé à la frontière entre les Etats-Unis et le Canada, et son étude porte sur une période antérieure à celle de cette thèse. L'auteur démontre, en fait, l'influence missionnaire dans l'adoption de l'outil écrit par les Autochtones dans une perspective ésotérique. Il retrace ainsi le rôle joué par l'écriture dite « logographique », c'est-à-dire traduisant chaque son par un signe particulier, créée par le jésuite Chrestien Leclerq à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. Si son analyse n'est pas exempte de toute critique<sup>131</sup>, Déleage met, malgré tout, en évidence comment l'invention de ce système écrit propre à la communauté micmaque, loin d'être un moyen d'alphabétiser les Amérindiens, avait permis au missionnaire de l'associer aux pratiques rituelles syncrétiques et de lui assurer une survie durant près de deux siècles. Selon l'auteur, « cette nouvelle technologie ne se réduisait ni à l'écriture alphabétique des Européens, ni à la pictographie des Amérindiens, mais empruntait des éléments à chacune d'elles<sup>132</sup> ». Leclerq ne fut, d'ailleurs, pas le seul à avoir introduit une forme d'écrit au cœur des communautés autochtones. Un tel phénomène d'écriture rituelle entre deux mondes s'observe également chez les Abénakis du XVII<sup>e</sup> siècle, sous l'influence du jésuite Gabriel Druillettes :

Quelques-uns escrivoient leurs leçons à leur mode, ils se servoient d'un petit charbon pour une plume et d'une escorce au lieu de papier. Leurs caractères estoient nouveaux et si particuliers, que l'un ne pouvoit connoistre ny entendre l'écriture de l'autre; c'est-à-dire, qu'ils se servoient de certaines marques selon leurs idées comme d'une mémoire locale, pour se souvenir des points et des articles, et des maximes qu'ils avoient retenues. Ils emportoient ce papier avec eux pour estudier leur leçon dans le repos de la nuit. La jalousie et l'émulation se mettoit parmy eux, les petits

---

<sup>130</sup> Pierre Déleage, *La croix et les Hyéroglyphes : écritures et objets rituels chez les Amérindiens en Nouvelle-France, XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Presses de L'Ecole Normale Supérieure, 2009, 154p.

<sup>131</sup> Cet ouvrage fut l'objet de nombreuses critiques mais traite un sujet connexe au nôtre. En outre, il dispose d'une excellente bibliographie.

<sup>132</sup> *Ibid*, p. 12.

combattoient avec les plus grands, à qui auroit plustot appris les prieres; et ceux à qui je ne pouvois pas donner tout le temps qu'ils me demandoient, m'en faisoient des reproches<sup>133</sup>.

Cette dimension rituelle demeura d'ailleurs très attachée à l'écriture des langues autochtones : comme cela va être démontré dans cette thèse, il est indéniable que le huron ou l'abénakis écrits furent utilisés presque exclusivement à des fins religieuses et spirituelles jusqu'à la toute fin du XIX<sup>e</sup> siècle au moins. Ainsi, quoique ces études ne portent pas directement sur les deux communautés étudiées ici, il est malgré tout possible de s'appuyer sur certaines de leurs analyses pour comprendre les conséquences de l'introduction de l'écriture dans ces deux communautés. Par exemple, l'étude de l'instrument scriptural et, plus largement, de l'éducation comme un moyen de coloniser et de redéfinir l'identité de l'Autre en tant que lien entre deux mondes apparaît déjà comme un postulat de base dans le cadre de la conquête britannique en Amérique du Nord - quoique ce processus s'inscrive dans une logique idéologique différente de celle du XX<sup>e</sup> siècle. De la même manière, l'analyse de la place de l'écrit en langue autochtone réalisée par Désveaux ou Goody énonce une réalité également vérifiable au sein des deux communautés au XIX<sup>e</sup> siècle.

Ceci étant dit, en abordant la question de l'introduction de l'écrit au cœur de sociétés orales à l'époque de la Nouvelle-France ou au XX<sup>e</sup> siècle, les auteurs soulignent involontairement l'une des principales lacunes des études sur les Autochtones en général et les « domiciliés » en particulier. Force est de constater, en effet, que les travaux sur les Amérindiens au Canada entre 1780 et 1880 ne sont pas légion. La période la plus traitée de l'histoire amérindienne de cette aire culturelle demeure certainement celle dite « post-Contact », c'est-à-dire après l'arrivée des premiers Européens, car elle s'appuie sur de nombreuses traces laissées par les missionnaires, les explorateurs, les marins et autres aventuriers des premières heures<sup>134</sup>. Ces témoins du passé dépeignent souvent les populations de la vallée du Saint-Laurent comme ayant des cultures différentes, aux frontières du

---

<sup>133</sup> *Relations des Jésuites 1647-1655*, Relation du Père Gabriel Dreuillettes pour Paul Raguenaud, 1652, Montréal, Éditions du Jour, 1972, p. 28-29.

<sup>134</sup> Voir, notamment, Georges E. Sioui, *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1999, 157p. ; Gabriel Sagard, *Le grand voyage en pays des Hurons, 1632*, Bibliothèque Québécoise, 2007, 240p. ; Trigger., *Les enfants d'Aataentsic*, 972p. ; Vaugeois dir., *Les Hurons de Lorette*, 1996, 346p.

surnaturel ou de la barbarie, constituant ainsi une mine d'informations pour qui veut étudier les différentes phases de la rencontre entre les Autochtones et les Européens. Dans son ouvrage *The White Man's Indian*<sup>135</sup>, Robert Berkhofer Jr souligne la puissance et le rôle de l'image de l'Indien dans les sociétés blanches à travers les âges, mettant ainsi en évidence le caractère pratique de l'imaginaire. En fonction des besoins, la perception de l'Autre rendue dans les écrits exprimait tour à tour la peur, la pitié, la compassion. Les textes s'adaptaient à la période pour porter un regard déformé sur les communautés autochtones et permettre la justification des pratiques coloniales et religieuses. L'analyse de Robert Berkhofer met en lumière la plupart des clichés et des préjugés qui ont contribué à créer l'image de l'Amérindien romantique telle qu'elle a longtemps été véhiculée dans la culture populaire. Elle permet également de souligner l'une des raisons sous-jacentes à l'établissement, dans les récits des premiers voyageurs, d'une vision si déformée de l'Autochtone : elle était indispensable au processus de conquête et de domination culturelle.

Dans les faits, la plupart des historiens ayant abordé la question des Amérindiens de la vallée du Saint-Laurent se sont surtout concentrés sur l'aspect politique, religieux et commercial de la rencontre de ces derniers avec les Européens. Ainsi, Bruce Trigger<sup>136</sup>, dans *Les Enfants D'Aataentsic*, brosse un portrait abondamment documenté et détaillé du parcours des Hurons, depuis leurs origines jusqu'à leur décimation par les Iroquois ou les maladies qui atteignit son paroxysme dans les années 1660. L'auteur met ainsi en forme l'histoire et le destin d'une nation qui fut autrefois une puissance en Amérique du Nord et qui subit une déchéance aussi rapide que funeste. Son travail n'est d'ailleurs pas le seul à présenter un compte-rendu de cette période : *Le pays Renversé* de Denys Delâge<sup>137</sup> ou encore l'ouvrage collectif de Denis Vaugeois<sup>138</sup>, *Les Hurons de Lorette*, examinent le rôle des Hurons dans le commerce des fourrures, leurs contacts missionnaires et la chute de leur organisation politique avec moult détails. Ces travaux présentent tous une histoire assez complète du

---

<sup>135</sup> Robert F. Jr Berkhofer, *The White man's Indian : Images of the American Indian from Columbus to the Present*, New York, Vintage, 1978, 261p.

<sup>136</sup> Trigger, *Les Enfants D'Aataentsic*, 972p.

<sup>137</sup> Delâge, *Le pays renversé*, 399p.

<sup>138</sup> Denis Vaugeois dir., *Les Hurons de Lorette*, Sillery, Septentrion, 1996, 346p.

parcours de ce peuple depuis leurs origines jusqu'à leur mise en réduction dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. En outre, ces historiens qui ont ainsi étudié la période post-Contact ont également tous effleuré la question de l'écriture et de son caractère magique ou curieux pour les différents groupes d'Amérindiens du Québec, selon les époques<sup>139</sup>. Quoique fort intéressantes, ces études sur la perception de l'instrument européen par les communautés autochtones demeurent, toutefois, marginales dans les travaux des spécialistes de la Nouvelle-France : elles ne sont, le plus souvent, qu'un moyen d'étudier les stratégies des religieux au sein de ces populations autochtones qui développèrent, par la suite, un si grand attachement au catholicisme.

En ce qui concerne les Abénakis de Saint-François, le sujet de la perception de l'écriture est d'autant plus marginal que leur histoire elle-même a nettement moins fait l'objet de grands travaux par rapport aux Hurons. Parmi les principaux ouvrages ayant traité les hauts faits de ce peuple, il faut citer Colin G. Calloway avec *The Western Abenakis of Vermont, 1600-1800* ou encore le livre de Bruce J. Bourque, *Twelve thousand years, American Indians in Maine*<sup>140</sup>. Ces ouvrages permettent de mettre en lumière les motivations et les origines des Abénakis venus se réfugier auprès des missionnaires en Nouvelle-France mais ils sont beaucoup moins loquaces sur les événements ayant suivi l'installation à Saint-François. La plupart des auteurs ayant traité l'histoire des Abénakis se concentrent surtout sur les multiples clans des colonies anglaises, n'abordant que marginalement l'histoire de ceux qui se sont réfugiés dans les missions catholiques. Ils nous donnent cependant une assez bonne idée de la situation politique et sociale de ces différentes branches abénakises jusqu'à la fuite de certains de leurs membres.

---

<sup>139</sup> Beaulieu, *Convertir les Fils de Caïn*, p. 93, Trigger, *Les enfants d'Aataentsic*, p. 426-427; Delâge, *Le pays renversé*, p. 100-101; Li, *Stratégies missionnaires*, p. 125.

<sup>140</sup> Calloway, *The Western Abemakis*, 346p., Bourque, *Twelve thousand years*, 388p. Citons également le numéro spécial de *Recherches Amérindiennes du Québec* consacré aux Abénakis (*Les Abénakis au Québec, Des grands espaces aux luttes actuelles*, vol. XXXIII, n<sup>o</sup>2, 2003).

Peut-être un peu plus complet, le livre de Frédérick Matthew Wiseman apparaît également comme un outil utile pour l'étude de l'histoire abénakise<sup>141</sup>. À l'instar de George Sioui<sup>142</sup> pour les Hurons, l'auteur, abénakis lui-même, propose une vision interne de l'histoire de son peuple depuis l'époque du Contact jusqu'à aujourd'hui. Cette démarche d'auto-histoire n'est pas encore un mouvement généralisé, cependant, et ce type d'ouvrage demeure relativement rare quoiqu'il offre un point de vue novateur. Il n'en est pas pour autant exempt de toute critique et le prisme adopté pour examiner les événements n'est pas forcément bon car autochtone. En l'occurrence, Wiseman fournit une histoire assez complète de son peuple mais il se consacre principalement aux questions territoriales et politiques, n'abordant l'aspect culturel des Abénakis qu'en de rares occasions. En outre, il n'évoque que de façon très secondaire ceux de Saint-François. De fait, si les informations tirées permettent d'avoir une bonne idée des changements contextuels de l'histoire des Abénakis, il faut chercher ailleurs les effets du transfert culturel.

Thomas Charland avec son *Histoire des Abénakis d'Odanak*<sup>143</sup> demeure peut-être le plus complet quant au parcours spécifique des Abénakis de Saint-François. Il traite presque tous les grands thèmes de cette communauté, depuis leur arrivée jusqu'à leurs divisions. Il ne peut, cependant, prétendre réaliser un récit exhaustif de près de deux cents ans d'histoire en quelques 350 pages. Ainsi, de nombreuses lacunes et imprécisions transparaissent dans son analyse de certains événements, notamment en ce qui concerne le rôle et les déboires de Peter-Paul Masta (Osunkhirhine), premier pasteur protestant du village. De la même manière, Charland effleure le sujet de l'alphabétisation mais sans jamais véritablement s'intéresser aux enjeux entourant l'écriture. En définitive, son ouvrage permet d'avoir une excellente vue d'ensemble de l'histoire de la communauté mais il ne s'arrête jamais véritablement sur les effets du transfert culturel en général, les évoquant en creux tout au long de sa présentation. L'auteur se contente souvent de parler de l'influence missionnaire dans la conversion au

---

<sup>141</sup> Frédérick Matthew Wiseman, *The Voice of the Dawn*, London, University Press of New England, 2001, 305p.

<sup>142</sup> Georges E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne : essai sur les fondements d'une morale sociale*, Presses de l'Université Laval, 1989, 157p.

<sup>143</sup> Charland, *Les Abénakis d'Odanak*, 342p.

catholicisme des habitants de Saint-François. Il réalise ainsi une monographie générale sur une population autochtone domiciliée mais sans pousser son raisonnement jusqu'à évaluer les enjeux politiques et sociaux de l'adaptation de certains de ses membres à la réalité coloniale.

Finalement, ce sont plutôt des auteurs comme Nicolas Smith ou Alice Nash qui ont abordé le passé de ce peuple selon une perspective de changement culturel. Ils se sont intéressés, en effet, aux clans abénakis présents en Nouvelle-France, à leurs transformations linguistiques et à l'évolution du travail missionnaire auprès de ces groupes. Ils sont peut-être les chercheurs qui ont le plus démontré un processus de transfert culturel à l'intérieur de la communauté quoique leur analyse demeure centrée sur les questions de langue<sup>144</sup>. Le numéro spécial de *Recherches Amérindiennes au Québec*<sup>145</sup> sur les Abénakis, dans lequel ils publient leur travail, est d'ailleurs une excellente source d'informations sur les transformations observées chez les habitants de Saint-François. Une fois encore, cependant, il apparaît qu'aucun historien ne s'est véritablement intéressé particulièrement à la question de l'introduction de l'écrit au XIX<sup>e</sup> siècle dans cette mission.

Les Autochtones de Saint-François disposent pourtant d'une histoire relativement riche dans ce domaine, étant parmi les plus nombreux à se rendre dans les écoles protestantes du New Hampshire dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>146</sup>. Ainsi, ils développèrent très tôt un rapport privilégié à l'écrit. À quelques reprises au XIX<sup>e</sup> siècle, en effet, des membres de ce village pétitionnèrent afin de recevoir des lois écrites qui leur permettraient de mieux faire respecter les règlements<sup>147</sup>. Ce fait n'est pas anodin : il souligne un intérêt pour l'écrit au sein même de la communauté ainsi qu'une reconnaissance implicite de sa suprématie sur le fonctionnement traditionnel du village. Cette tendance à se tourner vers le support écrit est d'ailleurs également tangible au XIX<sup>e</sup> siècle par l'augmentation du nombre de pétitions de la main des Amérindiens, par l'attitude de ces derniers vis-à-vis de la justice ou encore par leur rapport à

---

<sup>144</sup> Smith et Nash, « La linguistique liturgique du Père Aubery », p. 7 à 18.

<sup>145</sup> *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXXIII, No 2, Montréal, 2003.

<sup>146</sup> Eric P. Kelly, « The Dartmouth Indians », *Dartmouth Alumni magazine*, vol. 22 n<sup>o</sup> 2, décembre 1929, p. 122-125.

<sup>147</sup> Voir, notamment la pétition des Abénakis au Département des Affaires Indiennes, datée du 9 février 1856, BAC, RG10, vol. 603, p. 49410-49417, bob. C-13381.

l'éducation<sup>148</sup>. Helen Stone a ainsi produit plusieurs textes évoquant les changements de comportement des Autochtones dans le cadre judiciaire au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>149</sup>. Il y apparaît que même si certaines habitudes liées à l'oralité et à l'éloquence demeuraient encore, comme l'envoi de représentants avec des pétitions, la plupart des questions de justice se résolvait par la voie de l'écriture. À cette époque, les négociations se faisaient par l'intermédiaire du bureau des Affaires indiennes et les correspondances remplaçaient souvent les longs discours en conseil et l'échange des colliers de wampum<sup>150</sup>. Helen Stone ne pousse toutefois pas son analyse jusqu'à examiner le contexte des écrits autochtones, ni même les enjeux entourant leur production.

Certains chercheurs ont traité des sujets très connexes chez les domiciliés, toutefois. Ainsi, Jean-Pierre Sawaya est probablement l'historien qui s'est le plus rapproché du sujet de l'introduction de l'écrit chez les Hurons et les Abénakis dans son dernier article. Abordant l'éducation protestante reçue par certains jeunes des missions françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle, son texte touche l'un des aspects essentiels du développement de l'écriture au sein de ces communautés. Dans « *Les Amérindiens domiciliés et le protestantisme au XVIII<sup>e</sup> siècle : Eleazar Wheelock et le Dartmouth College* », l'auteur évoque le rôle d'une institution scolaire protestante dans leur alphabétisation – rôle d'autant plus important qu'il s'inscrivait initialement dans une logique de formation missionnaire<sup>151</sup>. Mais là encore, il est possible de relever des lacunes dans le traitement de ce sujet. Sawaya, en effet, en se contentant d'examiner le XVIII<sup>e</sup> siècle, néglige la période de fréquentation de l'établissement par des « domiciliés » la plus importante. Il finit, d'ailleurs, par produire une étude plus orientée vers les motivations de Wheelock que vers les conséquences de ces études pour les populations examinées. En outre, il axe son article sur les « domiciliés » mais parle peu de Saint-François,

---

<sup>148</sup> Smith et Nash, « La linguistique liturgique du père Aubery », p. 10.

<sup>149</sup> Helen Stone, « Les Indiens et le système judiciaire criminel de la province de Québec : les politiques de l'administration sous le régime Britannique. », dans *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXX, No 3, Montréal, 2000, p. 65-78.

<sup>150</sup> *Idem*.

<sup>151</sup> Jean Pierre Sawaya, « Les Amérindiens domiciliés et le protestantisme au XVIII<sup>e</sup> siècle : Eleazar Wheelock et le Dartmouth College » dans la *Revue d'Histoire de l'Éducation*, volume 22, No2, automne 2010, p. 19 à 38.

ce qui laisse de nombreuses questions sans réponse pour les Abénakis. Il est cependant indéniable que cet article permet d'établir le rôle important des idéologies religieuses quant au développement de l'alphabétisation dans les communautés de la vallée du Saint-Laurent.

Ainsi donc, s'il est vrai que de nombreux aspects de la culture, de l'identité, voire de la réalité politico-sociale des deux groupes étudiés dans cette thèse ont fait l'objet de recherches de qualité, il n'en demeure pas moins qu'aucune ne s'est réellement portée sur les usages et la perception de l'écrit par les Autochtones de la région de la vallée du Saint-Laurent. En outre, aucun historien n'a véritablement fondé ses travaux sur les écrits amérindiens du XIX<sup>e</sup> siècle, sources pourtant importantes pour comprendre l'évolution de l'histoire des « domiciliés ». En définitive, l'ensemble de ces ouvrages permettent principalement de comprendre les origines et la situation des Hurons et des Abénakis au moment où commence notre étude. Il reste, cependant, à déterminer le véritable déroulement de l'intégration de l'outil scriptural à l'interne à l'aide des sources, autochtones en priorité mais également blanches, qui traitent de ce phénomène.

#### *1-4-2. Sources primaires utilisées*

Les sources utilisées dans le cadre de cette recherche sont principalement constituées par les productions écrites des premiers lettrés hurons et abénakis. Le sujet de cette thèse portant sur les usages et la perception de l'écriture dans les communautés de Lorette et de Saint-François entre 1780 et 1880, les écrits amérindiens et les traces de l'alphabétisation des membres de ces communautés sont les outils qui ont été privilégiés. De fait, un certain nombre de fonds s'avèrent utiles, voire au fondement même de la démarche de recherche, dans le cadre de cette étude : les archives conservées par le Dartmouth College, tout d'abord, qui ont été partiellement examinées par Jean-Pierre Sawaya pour son article, sont parmi les premières à avoir été dépouillées. Elles font état d'un certain nombre d'élèves autochtones domiciliés venus étudier au sein de l'établissement de la fin du XVIII<sup>e</sup> au début du XIX<sup>e</sup>

siècle<sup>152</sup>. La correspondance de ces lettrés de la première heure de même que celle de leur directeur permettent de déterminer quelles familles ont, en premier, envoyé leurs enfants dans cette institution et pourquoi. Or, cette information est particulièrement pertinente à connaître dans la mesure où elle offre la possibilité de faire un suivi de ces familles dans le temps afin de savoir les usages qu'elles ont faits des connaissances acquises dans l'établissement protestant. Également, ces lettres donnent un point de vue original des intéressés qui explique au moins partiellement les relations étroites unissant le village de Lorette, mais surtout celui de Saint-François, aux établissements du New Hampshire.

Le fonds d'archives contient principalement des listes, des notes et des lettres qui donnent une bonne idée du comportement des Autochtones à l'école : chaque élève, en montrant dans sa correspondance un intérêt plus ou moins marqué pour le processus d'alphabétisation, soulève la question des motivations présidant la scolarisation des premiers lettrés hurons ou abénakis. D'ailleurs, l'étude de ces documents démontre que bon nombre d'habitants de Saint-François ayant joué un rôle important au XIX<sup>e</sup> siècle s'étaient rendus au New Hampshire afin d'apprendre l'anglais et les fondements d'une instruction à l'europpéenne. Ainsi, les sources du Dartmouth College soulignent, d'une part, l'attachement privilégié des Abénakis à l'établissement protestant et d'autre part, la volonté progressiste des premiers élèves autochtones d'apprendre pour instaurer un changement, personnel ou collectif, au cœur de leur groupe. Il est d'ailleurs très utile de suivre ces premiers lettrés après la fin de leur cursus scolaire et d'analyser leur comportement auprès des membres de leur village encore illettrés. Enfin, l'analyse des fonds d'archives du Dartmouth College montre que le nombre de Hurons s'étant rendus au New Hampshire est nettement inférieur à celui des autres populations : il est sans doute possible de relier ce phénomène avec la force du catholicisme à Lorette et l'absence de liens claniques unissant les habitants de Lorette avec la colonie anglaise. Cette remarque rend d'autant plus intéressants les personnages de ce village qui ont tout de même suivi les cours de l'établissement protestant.

---

<sup>152</sup> DCA, Présence d'Abénaquis et de Hurons depuis 1772 jusqu'en 1850, pour le dernier recensé : cela correspond également à la fermeture de la Moor's Charity School. Présence aléatoire et irrégulière en fonction des années. (Kelly, « The Dartmouth Indians », p. 122-125 et Léon B. Richardson, « The Dartmouth Indians : 1800-1893 » dans *Dartmouth Alumni Magazine*, vol. 22 n<sup>o</sup> 8, juin 1930, p. 524-527).

En suivant le parcours des premiers lettrés des deux villages, d'autres fonds d'archives ont été dépouillés afin d'obtenir un plus grand nombre d'écrits autochtones. Parmi eux, celui de la « United Church of Canada Archives » de Toronto se distingue des autres car il conserve la correspondance du premier pasteur abénakis de Saint-François. Ayant étudié à la Moor's Charity School et au Dartmouth College au début du XIX<sup>e</sup> siècle, ce personnage adopte une position particulièrement progressiste pour sa communauté. En opposition aux Catholiques de son village, il illustre le processus de transfert culturel en affichant une volonté profonde de sortir son peuple de l'illettrisme sans pour autant rejeter tous les aspects de sa culture métissée. Les lettres du pasteur permettent d'apporter un témoignage nouveau et original sur la situation et la perception des transformations sociétales par les Autochtones eux-mêmes au XIX<sup>e</sup> siècle. Il met ainsi en lumière toutes les implications subtiles de l'intégration de l'écrit au cœur de son peuple en termes de pouvoirs et de communication. L'étude plus poussée des productions autochtones de l'époque tend d'ailleurs à démontrer qu'il n'était pas, en cela, un cas particulier : à compter du second tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, surtout, des Autochtones adoptent des carrières « élitistes » afin de promouvoir une modification en profondeur des modes de vie de leur peuple ou bien d'en retirer un profit personnel.

Autre fonds utile dans l'étude des lettrés autochtones, celui du Séminaire de Québec, école catholique d'enseignement supérieur qui accueillit principalement des Hurons. Les archives qu'il contient font surtout référence à un personnage de la seconde moitié du siècle qui a laissé une importante correspondance personnelle, des journaux intimes ainsi que quelques écrits religieux. Ces documents démontrent sans aucune ambiguïté à quel point les questions religieuses ne sont jamais très loin de celle de l'alphabétisation<sup>153</sup>. La pensée de cet élève du Séminaire traduite dans ses écrits souligne également que l'intégration de l'écriture constituait une étape plus importante dans le processus de transfert culturel que tous les autres acquis précédents. Ce Huron sort de l'ordinaire par son rôle auprès des siens mais aussi par l'idéologie qu'il défend implicitement dans ses correspondances. Il y fait état d'un mode de vie et d'une perception de la culture en changement autour de lui dans une langue française de qualité, démontrant par la même occasion sa place dans la hiérarchie sociale de Lorette. Ses nombreux écrits réflexifs sur sa foi et sa religion permettent, par ailleurs,

<sup>153</sup> ASQ, Fonds Prosper Vincent, P20, Musée de la civilisation de Québec.

d'analyser les motivations et l'engouement qu'il a mis dans son éducation à l'euro péenne. Il rejoint donc, en cela, la correspondance d'autres Hurons qui ont, à leur manière, marqué leur époque par leurs savoirs. Ces archives sont, quant à elles, conservées par les Archives du Conseil de la Nation huronne-Wendatt, à Lorette. Grâce à ces documents, il est aisé de déterminer la perception et les usages de l'écriture au XIX<sup>e</sup> siècle pour une population de domiciliés fameuse pour son attachement au catholicisme.

Également, il ne serait pas possible d'aborder les parcours de lettrés autochtones et de leurs usages de l'écriture sans faire allusion aux archives du Séminaire de Nicolet. Peu connu, ce fonds est pourtant riche en productions amérindiennes, essentiellement abénakises. Les documents qu'il contient offrent des éclaircissements quant aux nombreux litiges et conflits qui ont éclaté tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, à Saint-François. Les lettrés du Dartmouth College y jouent d'ailleurs un rôle de taille. Ils ont ainsi laissé des écrits, des témoignages, des correspondances permettant de déterminer quels usages ils faisaient de leurs connaissances et quelle vision ils avaient pour leur communauté. Il s'agit, pour l'essentiel, de lettres et d'accords officiels entre les Abénakis de Saint-François et le Département des Affaires Indiennes. Grâce à ces traces, il est possible de mener une analyse plus globale de leur rôle dans le processus de transfert culturel dans les modes de communication. Ces nombreux documents sont regroupés dans le fond d'Henri Vassal, agent métis de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

Bref, l'étude des archives issues des Autochtones eux-mêmes représente l'essentiel des sources premières ayant été utilisées dans le cadre de cette recherche. Ces documents ne sont pas les seuls utilisés, cependant. Les fonds d'archives officiels ont également permis de recouper certaines informations obtenues par les productions amérindiennes et, ainsi, avoir une idée plus objective du contenu de celles-ci. Ces sources relèvent du département des Affaires Indiennes, dans leur large majorité. Conservées par la Bibliothèque et Archives du Canada, elles sont contenues dans plusieurs fonds, notamment le RG10, et prennent la forme de pétitions au nom des Amérindiens, de rapports, d'enquêtes, d'accords ou de correspondance officielle. Elles permettent d'avoir un bon aperçu des usages de l'écrit par les Autochtones lettrés, qu'ils soient personnels ou plus légaux mais surtout de la réception de ces productions par les Blancs. Ces archives complètent merveilleusement les autres types de

documents de première main utilisés ici. Au fondement de cette recherche, ces traces autochtones ont dû être longuement analysées et comparées pour parvenir aux conclusions établies à la fin de cette thèse. Voici donc selon quelle méthodologie cette étude a été réalisée.

#### *1-4-3. Méthodologie*

Les recherches menées dans le cadre de cette thèse ont été faites selon une démarche essentiellement qualitative : il s'agissait d'utiliser principalement des archives autochtones afin de déterminer la fréquence et les raisons des usages de l'écriture par les Amérindiens eux-mêmes. Si le caractère théorique n'était pas à exclure, étant donné le rôle et l'utilisation des principaux travaux abordant des sujets connexes au thème principal, il était principalement utilisé à titre complémentaire. À ce titre, le recours aux différents écrits publiés, énoncés plus haut, a permis de véritablement appréhender une situation globale, précédant ou contemporaine de celle étudiée dans le cadre de cette thèse. Ils permirent d'appréhender en meilleure connaissance de cause les sources qualitatives obtenues en dépouillant les fonds présentés précédemment. L'ensemble a permis de brosser un portrait détaillé de la place de l'écriture au cours des quelques cent années de la période étudiée. Or, en favorisant, autant que possible, les écrits des Amérindiens, cette recherche s'avère originale de par le point de vue qu'elle propose, mais aussi très riche en matière d'appréhension des perceptions de l'époque. L'écriture et ses usages demeurant au centre de la démarche de recherche, les documents trouvés au cours du dépouillement des archives démontrent les transformations dans les voies de communication et dans l'organisation sociale qui se produisirent au XIX<sup>e</sup> siècle au sein des communautés huronne et abénaquise.

L'ensemble de ces documents autochtones ont été, autant que possible, toujours confirmés ou recoupés par d'autres traces traitant du même sujet. Ce procédé permet une meilleure objectivité de la recherche ainsi qu'une présentation des événements sans trop de lacunes. En appliquant cette méthode, l'analyse s'avère originale non seulement grâce au caractère des sources utilisées, mais également car elle ouvre la voie à un changement de perspective dans l'histoire autochtone. Elle présente un regard nouveau sur l'Amérindien, qui devient ainsi acteur de sa propre existence et qui retrouve son humanité au détriment de l'imaginaire qui a longtemps été au centre des travaux portant sur leur histoire : dans la lignée des récentes études, celle-ci ne suit en rien les traces de l'histoire culpabilisante des dernières

décennies afin de laisser aux témoignages amérindiens donner leur version des événements<sup>154</sup> - avec le recul que pareille démarche demande. Pour ce faire, nous avons parfois procédé à une recherche quantitative afin de pouvoir déterminer les tendances qui se dessinaient dans les usages de l'écriture chez les Hurons ou les Abénakis. Ce fut notamment le cas avec l'examen de la pratique pétitionnaire ou de l'utilisation de l'écriture publique. Cette méthode rend plus complète la recherche dans son entier.

Il est cependant nécessaire de mentionner l'inégalité des sources entre les deux communautés étudiées, selon les époques. Pour la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, ce sont surtout des archives abénakises qui permettent de mettre en place la structure de la recherche. Quoique des documents hurons existent, ils sont, en effet, moins nombreux que ceux laissés par les principaux acteurs du changement abénakis. À l'inverse, la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle voit la situation contraire : quoique les sources abénakises demeurent, elles deviennent moins importantes que celles des Hurons lettrés aux commandes de leur communauté. De fait, la thèse dans son ensemble conserve un certain équilibre mais elle penche parfois, selon la période traitée dans le chapitre, vers l'un ou l'autre des deux groupes étudiés. Par ailleurs, il est indéniable que certains fonds d'archives sont lacunaires comme par exemple celui de Prosper Vincent aux archives du Séminaire de Québec. Très complet en ce qui concerne ses propres productions écrites, il ne comporte aucune réponse des correspondants du prêtre. Il n'a d'ailleurs pas été possible de retrouver ces lettres dans aucun autre centre d'archives, ce qui nous a contraint à ne travailler qu'à partir des courriers de Prosper Vincent et de ce que nous avons pu retrouver dans certains journaux, le cas échéant. Ce point est certainement l'une des principales limites de l'utilisation des archives autochtones car elles sont clairement orientées dans une direction et connaître le point de vue des correspondants des lettrés aurait certainement permis de déterminer avec plus d'objectivité la perception de ces derniers par le reste de la population.

---

<sup>154</sup> Plusieurs auteurs ont, par leurs travaux, mis fin à une histoire engagée dans la voie de la victimisation des Autochtones, leur rendant leur « part active » dans l'Histoire. Ainsi, Wiseman, *The voice of the Dawn*, 305p.; Maxime Gohier, *Onontio le médiateur. La gestion des conflits amérindiens en Nouvelle-France 1603-1717*, Sillery, Septentrion, 2008, 246p.

Cette méthodologie de travail a permis de démontrer si les cas particuliers des communautés huronne et abénakise s'inscrivaient dans un phénomène global ou bien relevaient d'une évolution marginalisée de leurs membres, étant donné que ces deux groupes étaient les héritiers d'une alliance de longue date avec les populations européennes. Or, la recherche en tant que telle ratisse beaucoup plus large que la simple question de l'écriture car elle touche à l'éducation dans son entier, à la religion, voire à la politique : l'analyse de cette diversité d'application ou de sujets dans lesquels l'instrument européen était engagé permit d'arriver à une conclusion très complète. Nous avons cependant choisi de ne pas trop approfondir les autres sujets afin de nous consacrer principalement à la place de l'écriture comme instrument de pouvoir pour les nouveaux alphabétisés hurons et abénakis. À ce titre, d'autres sujets que notre étude effleure gagneraient certainement à être développés dans des recherches ultérieures.

## CHAPITRE II

### IMPLANTATION DE L'ÉCRITURE AU SEIN DES COMMUNAUTÉS ÉTUDIÉES

L'alphabétisation, définie comme l'apprentissage de la lecture et de l'écriture par un groupe de personnes illettrées, peut être comprise comme un synonyme du concept d'instruction au sens où celui-ci consiste en la transmission de savoirs techniques par une personne les possédant déjà<sup>155</sup>. En revanche, si elle fait partie intégrante du processus d'éducation, l'alphabétisation ne peut s'entendre exactement comme semblable à celui-ci. Selon Daniel Hameline, « instruire » un individu revient à « transmettre les savoirs savants ou techniques qu'il n'aurait pas trouvés de lui-même, en renforçant sa liberté de jugement à leur égard comme à l'égard de toute connaissance. C'est aussi le faire accéder à la culture dont ces savoirs sont à la fois la manifestation et le moteur<sup>156</sup>». Pour sa part, l'éducation recouvre un domaine beaucoup plus important, comportant, certes, une part d'instruction (essentiellement depuis le développement de celle-ci au XIX<sup>e</sup> siècle, d'ailleurs) mais elle se définit surtout par la transmission de manières et de valeurs propres à une société donnée. Ainsi, si « éduquer » une personne revient à la faire adhérer au système normatif du milieu dans lequel elle évolue, l'«instruire » consiste principalement à lui fournir un fondement de savoirs plus « accessoires » en vue de l'intégrer à un milieu en particulier.

Cette différenciation entre les deux notions est essentielle pour bien analyser la portée de la question de l'alphabétisation ou de l'instruction au Québec, notamment à compter du XIX<sup>e</sup> siècle. Dans son étude des enseignements fondamentaux de cette période, Daniel Hameline souligne le caractère très controversé de l'approche de l'instruction, particulièrement en Europe, dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle : son développement découlant directement de l'émergence des « Lumières », c'est-à-dire de ces intellectuels philosophes qui prônaient la suprématie de la raison, de l'humanité et de la tolérance sur toutes les autres valeurs, la question du « savoir lire et écrire » s'avéra être une véritable pomme de discorde entre les différents penseurs de l'époque. Entre ceux qui cherchaient à diffuser

---

<sup>155</sup> Définitions d' « instruction » et d' « alphabétisation » couramment admises par le dictionnaire Larousse, édition 2011.

<sup>156</sup> Daniel Hameline, « Education/Instruction » dans *Encyclopédie Universalis : Notions*, Paris, 2004, p. 314.

l'alphabétisation pour tous et ceux qui estimaient que l'instruction des masses n'avait rien de souhaitable, une guerre de pouvoir se joua aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles dont l'enjeu principal demeurait le peuple. Hameline résume cet antagonisme en quelques mots : « D'un côté, les héritiers des Lumières, pour qui instruire signifie donner la chance d'être éclairé, donc de s'émanciper; de l'autre, les héritiers de la tradition, pour qui l'instruction comporte le risque de fabriquer des demi-savants, des déclassés, des révoltés<sup>157</sup>». Il est à noter que cet antagonisme est surtout présent, sous cette forme, au XIX<sup>e</sup> siècle : quoique source de tensions dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, il n'opposait alors pas simplement les Lumières aux traditionnalistes, mais bien deux idéologies différentes dont les principaux défenseurs n'appartenaient pas toujours au même camp. Ce n'est donc qu'au siècle suivant qu'une réelle démarcation se fit entre les héritiers des philosophes et ceux qui se montraient plus conservateurs<sup>158</sup>.

Cette situation d'opposition idéologique au sujet de l'alphabétisation eut des répercussions au-delà des frontières européennes : à bien des égards, les tentatives d'alphabétisation qui eurent lieu entre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et le XIX<sup>e</sup> siècle au Québec connurent les mêmes débats de fond entre intellectuels. Ce constat pose finalement les termes de l'instruction générale comme un phénomène de société qui répondrait à une évolution philosophique et à la montée de la bourgeoisie plutôt qu'à une politique proprement coloniale. Ainsi, le développement de l'instruction au Canada s'inscrivait dans un contexte beaucoup plus global de penseurs qui s'interrogeaient sur l'utilité de l'alphabétisation des masses et débattaient de sa pertinence : le gouvernement colonial britannique du début du XIX<sup>e</sup> siècle ne se montra nullement visionnaire ou précurseur en lançant la discussion à propos de l'instruction du peuple et des Autochtones. Il demeurait dans le courant de pensée et du débat d'idées de l'époque quant à la pertinence d'enseigner à lire et à écrire aux classes plus pauvres de la population ainsi qu'aux « sauvages »<sup>159</sup>. En revanche, il s'opposait plus ou moins ouvertement au mouvement plus conservateur de la société européenne, guidé par

---

<sup>157</sup> *Idem.*

<sup>158</sup> Michel Verrette, *L'alphabétisation au Québec 1660-1900, en marche vers la modernité culturelle*, Sillery, Septentrion 2002, p. 70.

<sup>159</sup> *Ibid*, p. 72-73.

l'idéologie catholique, qui fit montre d'une résistance tenace sur ces questions d'instruction générale jusqu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle.

Une nuance s'impose, toutefois, au regard des politiques mises en place par les Britanniques à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle en matière d'alphabétisation. Il serait aisé de songer, en effet, au vu des dernières remarques qui viennent d'être faites, que l'instruction des Autochtones s'inscrivait dans la même veine que le désir d'instruire les masses blanches populaires. Cette interprétation, cependant, ne tiendrait pas compte de la situation sociopolitique qui entourait les relations entre les Blancs dominants depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et les Amérindiens du Québec. Ne relevant pas de la catégorie des « peuples vaincus », les communautés avaient alors un statut politique à part auquel s'ajoutait une culture différente de celle des Européens, même si largement métissée. Dans ce contexte, l'instruction de plus en plus populaire au XIX<sup>e</sup> siècle ne relevait pas, pour les Autochtones, d'une accession aux savoirs selon la vision des Lumières mais bien d'une tentative de « civilisation » de la part de l'État colonial. Celui-ci espérait ainsi gommer les différences et intégrer les membres des communautés à la société<sup>160</sup>. De fait, l'alphabétisation des Autochtones, à la différence des autres populations blanches, appartenait plus au domaine de l'« éducation » tel que nous l'avons défini plus haut qu'à celui de la simple transmission de savoirs « accessoires ». Selon la vision coloniale, il s'agissait d'inculquer aux populations amérindiennes des manières et des valeurs propres aux Britanniques ou aux Canadiens français plus encore que de leur apprendre à écrire<sup>161</sup>. Cette subtilité est importante pour comprendre l'ambiguïté de l'offre d'instruction par les autorités coloniales.

Ceci étant dit, cela n'empêcha pas le processus de transfert culturel de profiter également aux Autochtones. À une époque où l'alphabétisation devenait un enjeu pour toutes les classes de population en Europe et en Amérique, en effet, la vision d'Hameline selon laquelle instruire revient à « transmettre des savoirs savants ou techniques qu'il [l'individu]

---

<sup>160</sup> Dickason, *Les Premières Nations du Canada*, p. 222.

<sup>161</sup> George Murray à James Kempt, 27 février 1830, BAC, MG24-A18, vol. 5, p. 90, bob. H-1830.

n'aurait pas trouvé de lui-même pour renforcer la liberté de jugement<sup>162</sup>» se vérifia entièrement au Canada. Dans les faits, cette formule souligne que les connaissances enseignées à un groupe par une personne extérieure plus savante – en l'occurrence, le professeur – servent à transmettre à cet ensemble d'individus des valeurs appartenant à la culture de l'enseignant tout en lui donnant, comble du paradoxe, les moyens de s'en émanciper. L'instruction est donc présentée comme une arme à double tranchant qui permet de remplacer une culture par une autre, préétablie meilleure (généralement dominante), mais qui donne aussi les clés pour se la réapproprier à ceux qui sont instruits. Selon cette perspective, l'apprentissage de l'écriture est un outil fondamental de ce passage presque initiatique d'une identité culturelle à une autre.

La question de l'alphabétisation, cependant, présuppose clairement l'ignorance en la matière de la partie de la population visée. Or, en effet, si le XVIII<sup>e</sup> siècle a été marqué par les Lumières, il est aussi remarquable par sa proportion d'illettrés en Europe comme en Amérique du Nord. La situation en Nouvelle-France au moment de la conquête ne brillait pas par le niveau d'instruction de ses habitants. Beaucoup de colons étaient analphabètes et leurs rapports à l'écriture dépendaient largement de la bonne volonté des élites locales, principalement religieuses, qui avaient le contrôle des masses populaires<sup>163</sup>. Les Britanniques, à la même époque, présentaient un niveau de connaissances beaucoup plus élevé en termes de lecture, tout au moins, principalement grâce à leur religion qui concevait l'alphabétisation comme indispensable à l'exercice de la Foi<sup>164</sup>. Ainsi, après la conquête, les autorités coloniales anglaises cherchèrent rapidement à combler le retard des Canadiens français et des Autochtones – s'inscrivant ainsi dans la lignée de leurs propres convictions et d'une volonté politique générale d'instruire les masses qui se remarque surtout au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>165</sup>. Leurs motivations étaient essentiellement stratégiques, indéniablement, mais il n'en demeure pas moins que c'est en partie du fait de leur religion et de leur système politique - une monarchie constitutionnelle - que les Hurons et les Abénakis ressentirent le besoin de

---

<sup>162</sup> Hameline, « Education/Instruction », p. 314-315.

<sup>163</sup> Verrette, *L'Alphabétisation au Québec*, p.85.

<sup>164</sup> *Ibid*, p. 131.

<sup>165</sup> *Ibid*, p. 59.

maîtriser l'écriture. Ce chapitre se propose de démontrer que les choix diplomatiques faits par chacune des deux sociétés dominantes au Québec furent en partie responsables du comportement changeant des Autochtones vis-à-vis de l'apprentissage de l'écrit. Ce sont les modifications que le Régime britannique apporta à compter de 1760 qui poussèrent les Amérindiens à sortir de leur ignorance de l'écrit alphabétique. Pour preuve, l'introduction des pétitions comme principal mode de réclamation auprès de la couronne anglaise constitua le premier pas vers un apprivoisement de l'outil écrit par les Autochtones eux-mêmes. Ce recours, absent sous le Régime français, paraît avoir été le premier véritable attrait de l'écriture pour les Amérindiens car il était le principal moyen pour communiquer avec les autorités coloniales.

### **2-1. L'écriture dans les missions sous le Régime français et britannique**

L'anthropologue Todd a établi que la relation entre l'analphabétisme et la religion catholique était éloquente dans les pays tels que la France, l'Espagne ou encore l'Irlande, en cette fin de XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>166</sup>. À l'inverse, il remarque également que le nombre d'illettrés diminue drastiquement dans les pays où le protestantisme domine<sup>167</sup>. Cette corrélation entre religion et alphabétisation n'est pas nouvelle : elle s'appuie sur l'idée que les Protestants étaient alphabétisés pour pouvoir lire directement dans la Bible<sup>168</sup>. Les Catholiques, pour leur part, apprenaient leur catéchisme à l'oral, faisant de leur prêtre un intermédiaire indispensable entre eux et Dieu<sup>169</sup>. À cette différence religieuse, s'ajoute une divergence politique : le système constitutionnel britannique transforma la monarchie absolue, où le Roi édictait les règles sans en rendre compte à personne, en un État de Lois écrites, où le souverain lui-même ne pouvait passer ses mesures sans le consentement du Parlement<sup>170</sup>. Toutes les réclamations

---

<sup>166</sup> Emmanuel Todd, *L'enfance du monde : structures familiales et développement*, Paris, Le Seuil, 1984, p. 67.

<sup>167</sup> *Ibid*, p. 81.

<sup>168</sup> Maria José Werebe, *Organisation Sociale, Pratiques Sexuelles et Religion : le cas des trois religions monothéistes*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 161-162.

<sup>169</sup> Astrid de Hontheim, *Chasseurs de Diable et collecteurs d'Art, Tentatives de conversion des Asmat par les missionnaires pionniers protestants et catholiques*, Bruxelles, Editions Scientifiques Internationales, 2008, p. 95.

<sup>170</sup> Iris Nguyen-Duy, *La Souveraineté du Parlement britannique*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 56-57.

ou les révolutions devaient se faire par écrit, en respectant la Constitution<sup>171</sup>. Ainsi, savoir écrire sous le Régime anglais revenait à détenir un pouvoir de décision et de revendication qui n'existait pas sous le modèle français. Cette différence met d'ailleurs en lumière l'une des principales raisons qui provoquèrent le soudain engouement pour l'outil écrit de la part des Autochtones après 1760, alors même qu'ils n'avaient jusque-là manifesté qu'un intérêt tout relatif pour le « savoir écrire » en français. L'analyse des pratiques utilisées par les Français et les Anglais à l'endroit des Autochtones durant leur période de domination respective témoigne de cette place de l'écriture radicalement différente d'un système à l'autre.

### 2-1-1. Une écriture secondaire sous le Régime français

Sous le Régime français, tout d'abord, c'était la pensée catholique conservatrice qui dominait, encadrant un système monarchique absolu<sup>172</sup>. Dans ce système, l'écrit n'occupait pas une place centrale puisque les masses ne disposaient pas de réelle voix ou même droit de se faire entendre par le souverain. Selon cette perspective, les relations entretenues avec les Autochtones par les autorités coloniales françaises ne dérogeaient pas à la tendance observée en France : l'écriture n'y apparaissait que de façon secondaire. Ainsi, les Français qui traitaient avec les communautés prenaient parfois en note les « paroles » qui étaient prononcées lors de ces réunions mais ils n'invitaient jamais les membres de ces groupes amérindiens à participer directement à l'élaboration de ces documents d'archives<sup>173</sup>. Leur rôle de médiateur, obtenu depuis la Grande Paix de 1701, en faisait des intermédiaires importants entre les nations autochtones mais les Français continuèrent d'accorder une grande place aux pratiques traditionnelles des Autochtones, au détriment de l'écriture. Lors de litiges, il n'est pas rare de lire que les représentants des autorités coloniales faisaient appel au Grand Conseil des Hurons, échangeaient des présents ou tenaient une rencontre tous ensemble<sup>174</sup>. L'écriture était donc perçue par les Hurons et les Abénakis comme un instrument des Blancs qui

---

<sup>171</sup> *Ibid*, p. 271-272.

<sup>172</sup> *Ibid*, p. 91.

<sup>173</sup> Marcel Trudel, « Les Hurons et les traités » dans Denis Vaugeois dir., *Les Hurons de Lorette*, Sillery, Septentrion, 1996, p. 153-155.

<sup>174</sup> Havard et Vidal, *Histoire de l'Amérique Française*, p. 284-293.

n'intervenait pas directement dans leur univers politique ou social. Les Français ne posèrent jamais le support écrit comme une condition *sine qua none* des rencontres ou relations avec les communautés amérindiennes. Ainsi, il serait presque possible, toute proportion gardée, de faire un parallèle entre le comportement des alliés autochtones vis-à-vis de l'outil scriptural et le comportement des Européens qui, soucieux de demeurer dans les bonnes grâces des alliances amérindiennes, respectaient les façons de faire traditionnelles, par le biais d'échange de présents ou de colliers de wampum<sup>175</sup>. Les Hurons ou les Abénakis n'employant pas l'écrit dans leur mode d'organisation interne, il est permis de penser qu'ils ne lui accordaient qu'un rôle purement symbolique, important pour les Blancs mais simplement formel pour eux-mêmes. Au mieux, ils l'utilisaient de manière indirecte dans le cadre de rituel ou spirituel avec les usages que leurs missionnaires avaient introduits dans leur communauté, avec les «Saintes-Écritures» par exemple.

Ceci étant dit, les cassures sociétales engendrées par près d'un siècle de missions catholiques, par les pertes humaines importantes et par l'économie de dépendance naissante avaient quelque peu fragilisé l'attachement culturel aux méthodes ancestrales de communication au moment de la conquête. Soumis à la société française dominante, les Hurons et les Abénakis avaient vu la culture de l'Autre prendre le dessus : l'écriture, même accessoire, s'était immiscée là où elle n'était que peu ou pas présente avant l'installation en mission, comme le démontre la création de colliers de wampum votifs. Les tensions internes liées au catholicisme et la mise sous tutelle religieuse n'avaient pas été non plus sans conséquences<sup>176</sup> : les structures de groupe, qui avaient jusque-là prévalu, s'en étaient trouvées fragilisées, laissant plus de pouvoir aux Européens en charge du village<sup>177</sup>. Le

---

<sup>175</sup> Voir, notamment, Delâge, *Le Pays Renversé*, p. 123. L'auteur souligne que le recours aux présents et aux échanges de colliers de wampum lors des rencontres officielles, n'a pas été immédiat : pendant un temps, les Européens n'accordaient qu'une importance toute relative à cette pratique traditionnelle autochtone. Ce n'est que lorsqu'ils prirent la mesure de la place de cet échange dans la culture des Amérindiens qu'ils s'y plièrent. De fait, il est possible de faire un parallèle avec le comportement des Autochtones par rapport à l'écriture, les premiers temps : lorsqu'ils « signaient » ou apportaient un papier, il s'agissait plus de se conformer à une pratique blanche qu'à véritablement reconnaître un rôle quelconque à ces écrits.

<sup>176</sup> Havard et Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, p. 341-342.

<sup>177</sup> *Ibid*, p. 278.

missionnaire, notamment, gestionnaire des affaires courantes des Autochtones, avait revêtu un rôle d'allié indispensable pour tout ce qui était production écrite et il était devenu un intermédiaire obligé *de facto*. En l'absence de tout projet d'alphabétisation, les Autochtones catholiques ne disposaient pas de toute façon des connaissances de l'écriture suffisantes, à fortiori encore moins dans la langue française, qui auraient pu permettre à certains d'entre eux de remplacer les missionnaires dans ces tâches. Il n'existe, en fait, aucune trace d'Huron ou d'Abénakis sachant écrire en langue européenne avant les années 1770 dans les archives officielles ou religieuses. En conséquence, il est impossible de déterminer hors de tout doute qu'un membre de ces communautés ait été capable, avant la fin de XVIII<sup>e</sup> siècle, d'écrire en français. Au mieux, les missionnaires évoquèrent, à quelques reprises, un ou deux Autochtones qui, convertis et instruits, les avaient aidés dans leur apprentissage de la langue ou dans l'élaboration d'un dictionnaire mais c'était toujours les religieux qui écrivaient<sup>178</sup>. L'écriture, dans ce contexte, ne pouvait guère se développer parmi les Hurons ou les Abénakis ni même inciter ces derniers à l'utiliser ailleurs que dans les échanges diplomatiques ou commerciaux avec les Blancs.

En favorisant largement l'enseignement de la morale et du catéchisme à tout autre savoir et en assumant la charge des autres tâches appelant l'écriture, les émissaires de la religion catholique étaient donc en grande partie responsables de l'inertie des Autochtones en matière d'alphabétisation. Les autorités coloniales françaises ne considéraient pas non plus que l'apprentissage de l'écriture ait dû être une priorité, ce qui n'incita pas plus les alliés des Français à se conformer à une pratique de l'écrit. Le processus d'alphabétisation ne connut donc son véritable essor qu'après la conquête des Britanniques en 1760. La mise en place de leur système politique, le développement du protestantisme et d'une idéologie alors très en vogue en cette fin de XVIII<sup>e</sup> siècle - le Libéralisme - provoquèrent les premiers changements dans le rapport des Autochtones à l'écrit.

#### 2-1-2. *L'alphabétisation après la conquête britannique : influence libérale du protestantisme*

Les principaux changements en matière d'alphabétisation émergèrent donc avec la défaite française de 1760 : le changement de régime politique entraîna, dans la foulée, une

---

<sup>178</sup> Roustang, *Jésuites de La Nouvelle-France*, 1960.

modification des valeurs et des principes guidant la société. Parmi les principales transformations, outre le système constitutionnel et le protestantisme, le Libéralisme à l'anglaise s'imposa dans les mentalités des individus. Cette doctrine se développa en Europe et se retrouva également en Amérique du Nord dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>179</sup>. Elle valorisait principalement l'individu et la réussite sociale de chacun par ses compétences ou sa richesse au cœur de la société<sup>180</sup>. Le Libéralisme prônait, littéralement, des valeurs fondées sur les libertés individuelles: « A liberal order is one that encourages and seeks to extend across time and space a belief in the epistemological and ontological primacy of the category individual<sup>181</sup> ». La suprématie de l'individu sur le groupe était donc au fondement de ses valeurs. Dans ce contexte, le Libéralisme à l'anglaise encourageait fortement la recherche des positions de pouvoir et d'influence dans la société pour tout un chacun afin d'en tirer des avantages personnels. Ainsi, cette idéologie diffusée par les Britanniques constitua un important point de rupture avec l'organisation plus communautaire des populations autochtones de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Par ailleurs, les Anglais se montraient très attachés au support écrit en général, du fait de leur système politique constitutionnel. Cette préférence entraîna une utilisation constante de l'écriture dans toutes leurs relations avec les communautés autochtones même si les interlocuteurs anglais se prêtèrent, avec réticence, au jeu du protocole traditionnel les premiers temps<sup>182</sup>. Entre autres choses, les Britanniques encouragèrent le développement de la pratique pétitionnaire pour communiquer avec les Autorités coloniales plutôt que celle plus traditionnelle de la délégation et des colliers de wampum. Face à ce changement drastique dans le déroulement des relations diplomatiques et dans les usages de l'outil scriptural, les « domiciliés » dépendaient de leurs intermédiaires blancs pour toutes, ou presque, leurs démarches puisque bon nombre d'entre elles passaient par l'écriture. Les Hurons et les Abénakis furent donc amenés à reconsidérer la place de l'instrument européen dans leurs

---

<sup>179</sup> Yvan Lamonde, *Histoire sociale des Idées au Québec : 1760-1896*, Montréal, Fidès, 2000, p. 64.

<sup>180</sup> *Idem*.

<sup>181</sup> *Ibid*, p. 617.

<sup>182</sup> Dickason, *Les Premières Nations*, p. 172-173.

relations politiques avec la nouvelle société dominante. Une dizaine d'années après la conquête, quelques-uns d'entre eux cherchèrent à s'alphabétiser, démontrant par la même occasion qu'ils percevaient cet apprentissage comme une adaptation au système britannique. Ce nouvel intérêt pour apprendre à écrire marque également l'envie de ces lettrés autochtones de la première heure de jouer un rôle dans leur propre communauté : ils semblaient ainsi illustrer l'un des principes mêmes de l'idéologie libérale. En cherchant à occuper des postes d'importance, ces Amérindiens démontraient qu'ils ne voulaient pas perdre leur voix au chapitre, leur importance diplomatique, voire leurs avantages matériels.

En vérité, les Britanniques se montrèrent soucieux d'alphabétiser les masses, essentiellement dans le but de transmettre leurs valeurs et d'intégrer les différents groupes au reste de la population. Ils tentèrent donc d'instaurer un système scolaire public, ouvert à tous – que ce soit pour les Canadiens français ou les Autochtones<sup>183</sup>. En 1789, Lord Dorchester, gouverneur de la colonie, lançait l'idée d'un système éducatif officiellement pour tous et sans confession aucune. Dans les faits, il s'agissait plutôt de créer une élite sociale parmi les Canadiens français qui serait fidèle au nouveau gouvernement mais le projet ouvrait de nouvelles possibilités d'alphabétisation pour les Autochtones par la même occasion<sup>184</sup>. Dans ce contexte, l'apprentissage de l'écrit en langue française prit une toute autre dimension aux yeux du clergé catholique qui perçut dans les manœuvres du gouvernement pour créer des écoles gratuites la volonté de lui enlever son ascendant, acquis de longue date, sur les classes populaires et les « domiciliés ». Il mit alors tout en œuvre pour conserver ce pouvoir en s'opposant, voire en jouant de son influence auprès des masses pour les dissuader de répondre aux initiatives mises en place en matière d'instruction<sup>185</sup>. Le clergé illustre clairement par sa réaction le caractère hautement politique insufflé au contrôle de l'éducation par la perspective de mainmise sur les élèves qui était sous-entendue<sup>186</sup>.

---

<sup>183</sup> Verrette, *L'Alphabétisation au Québec*, p. 59.

<sup>184</sup> *Ibid*, p. 59-62.

<sup>185</sup> *Ibid*, p. 60-61.

<sup>186</sup> *Ibid*, p. 81.

Il est à noter, cependant, que l'instruction neutre désirée par les Britanniques était plus due au fait qu'ils ne possédaient pas les moyens nécessaires à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle pour imposer une éducation protestante plutôt qu'à un réel désir de laïcité des enseignements. En effet, à la même époque en Angleterre le clergé protestant était également responsable des enseignements pour le peuple et pouvait donc, à loisir, diffuser ses idées<sup>187</sup>. Ainsi, la neutralité des écoles gratuites du gouvernement pouvait effectivement être remise en doute. Du strict point de vue de l'alphabétisation, cependant, les établissements protestants étaient plus ouverts au principe que leurs équivalents catholiques.

À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, les Hurons et les Abénakis étaient presque logés à la même enseigne que leurs voisins canadiens-français en matière d'instruction. Minorités culturelles d'obédience catholique au moment de la prise de pouvoir par les Britanniques, les deux populations de domiciliés de la vallée du Saint-Laurent eurent à cœur de préserver leur missionnaire et leur religion, hérités de leurs liens avec les Français<sup>188</sup>. En revanche, ils se montrèrent beaucoup plus enclins à s'alphabétiser que les Canadiens français eux-mêmes<sup>189</sup>. Dès le début des années 1770, des membres de ces deux nations partent étudier à la Moor's Charity School et au Dartmouth College d'Eleazar Wheelock, ouverts en 1754 au New Hampshire<sup>190</sup>. Ces pionniers de l'instruction démontraient ainsi une conscience, au moins pour certains d'entre eux, de la nécessité de s'alphabétiser dans ce nouveau contexte sociopolitique<sup>191</sup>. Le directeur de cet établissement protestant avait envoyé un émissaire pour

---

<sup>187</sup> *Ibid*, p. 59.

<sup>188</sup> Dickason, *Les Premières Nations*, p. 175.

<sup>189</sup> Verrette, *L'Alphabétisation au Québec*, p. 77-83.

<sup>190</sup> Eleazar Wheelock, ministre protestant congrégationniste, fut le fondateur du Dartmouth College et de la Moor's Charity School au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, lors d'un « Grand Réveil » de la religion protestante. Soutenues essentiellement par des Presbytériens, ces écoles étaient financées, entre autres, par la Scotch Society for propagating the Gospel. Wheelock recruta des élèves parmi des communautés des États-Unis et du Canada et remporta un succès mitigé dans son éducation. Les jeunes devaient montrer certaines capacités pour pouvoir demeurer dans l'école. Si leurs résultats n'étaient pas concluants, ils étaient renvoyés dans leur communauté et remplacés par d'autres. (Eleazar Wheelock, *A plain and Faithful narrative of the original design, rise progress and present state of the Indian Charity School at Lebanon*, Connecticut, 1763).

<sup>191</sup> Eleazar Wheelock à [?], 21 septembre 1772, DCA, No772521.2; John Wheelock à Jedidiah Morse, 14 janvier 1811, DCA, No811114.

chercher des volontaires parmi les « domiciliés » du Canada dès la fin des années 1760, ayant jusque-là surtout accueilli des jeunes des populations amérindiennes environnantes<sup>192</sup>. En 1772, deux Hurons entrèrent dans cette école et, selon les dires de Wheelock, leur application à apprendre l'écriture était nettement plus grande que lors du premier essai par les Catholiques, un siècle et demi avant<sup>193</sup>. Pour preuve, il transmit un échantillon de leurs écrits à Jedidiah Morse, avec qui il partageait les progrès de ses élèves : « Gentility/Courtesy and humility denote/Gentility /Courtesy and humility denote [SIC] The above lines were written by two Indians from Canada, who have had the advantage of learning to write only 5 weeks<sup>194</sup>».

Très vite, ce fut au tour des Abénakis de rejoindre l'établissement : en 1774, quelques membres de la communauté de Saint-François se rendirent au New Hampshire afin d'être alphabétisés<sup>195</sup>. Les quelques domiciliés qui fréquentèrent cette école n'étaient cependant pas encore très nombreux et leurs réelles motivations demeurent assez floues. Il n'est pas possible de parler d'un véritable mouvement de masse pour les habitants de Lorette et de Saint-François à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. En revanche, les archives démontrent qu'une partie au moins d'entre eux percevaient un intérêt dans l'apprentissage de l'écriture, qu'il soit personnel ou plus communautaire. Ainsi, une lettre de Phelps Davenport à Eleazar Wheelock, en 1776, évoquait la volonté marquée d'un peuple autochtone du Canada d'être instruit :

I was with General Worster yesterday he informed me of the application a particular tribe of Indians made to him, a few days since. The Chiefs of the tribe came, and presented him with a fat deer, he returned them a present of a cask of rum, provisions &c. They had a long conference and they desired he would procure them a Minister and schoolmaster as they professed to be Christians they wanted to be instructed in religion, and have their children educated. The Gen.al told them as it was late in the year, he could not procure them any this winter, but said he would send to Me Revd. Doctor Wheelock from whom undoubtedly they would be supplied in the spring,

---

<sup>192</sup> Eleazar Wheelock à Sylvanius Ripley, 16 juillet 1772, DCA, n0772416.1

<sup>193</sup> Kelly, « The Dartmouth Indians » p. 122-125. Ils sont deux frères: Louis et Sébastien Vincent.

<sup>194</sup> Deux Indiens du Canada (très probablement Hurons de Lorette), 1772, DCA, n<sup>o</sup>772690.

<sup>195</sup> Kelly, « The Dartmouth Indians », p. 122-125.

upon which the Indians returned. The name of the tribe I could not learn, but they live about 20 miles distance, and were settled formerly from the Cahnawagas<sup>196</sup>.

Quoique nous n'ayons pas assez de détails sur les auteurs de la demande ni même sur son contenu en tant que tel, la démarche de ce peuple autochtone du Québec illustre une prise de conscience par au moins quelques-uns de ses membres quant à l'utilité d'être alphabétisé. La réponse du général souligne également le faible développement en matière d'instruction dont disposait le Canada à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle : il référa ses requérants à l'école autochtone de Wheelock au New Hampshire, colonie anglaise plus riche du sud. Or, l'établissement en question était protestant prebytérien et avait pour principe fondateur de former des missionnaires autochtones afin qu'ils puissent, par eux-mêmes, contrer la Foi catholique et répandre la leur. De fait, ce n'était point par affinités confessionnelles que les premiers candidats hurons et abénakis demandèrent à entrer à la Moor's Charity School. À ce titre, il semble évident que cet engouement pour l'alphabétisation de la part de ces Autochtones provenait de la prise de conscience des avantages politiques et sociaux que ces connaissances pouvaient leur apporter.

Les premières demandes réclamant l'écrit en provenance des membres de ces deux communautés, quoiqu'il n'ait pas été établi que les signataires savaient l'utiliser par eux-mêmes, arguaient d'ailleurs que la maîtrise de cet outil leur permettrait de disposer de plus d'indépendance vis-à-vis des Blancs en occupant des postes importants à leur place<sup>197</sup>. Selon Jonathan Lainey, c'est même cette volonté de quelques-uns de se tourner vers l'écrit plutôt que vers leurs méthodes de communication plus traditionnelles, tel que le collier de wampum, qui fut en partie cause du déclin de ce dernier<sup>198</sup>. Reconnaisant une certaine valeur à l'écriture, tout au moins dans leurs relations extérieures, les Hurons et les Abénakis cherchèrent donc à maîtriser cette technique. Cette transformation s'inscrivait, finalement, dans la logique des événements précédents : en perte de puissance culturelle traditionnelle, les deux populations examinées ici étaient dominées par la société coloniale européenne et

<sup>196</sup> Phelps Davenport à Eleazar Wheelock, 1er janvier 1776, DCA, n0776101.

<sup>197</sup> Augustin Picard et al. À Lord Dorchester, 22 juillet 1791, SME, Séminaire de Québec au Musée de la Civilisation, "2" No12.

<sup>198</sup> Lainey, *La « monnaie des Sauvages »*, p. 80.

par ses outils de communication - à fortiori, plus encore après la conquête britannique. Moins enfoncées dans un système de connaissances monopolisées par les hautes classes de la société que leurs voisins canadiens-français, certains membres de ces communautés tentèrent les premiers de s'adapter en se réappropriant l'écriture dans différents contextes. À la différence des classes populaires blanches accoutumées à être guidées par leur élite lettrée, les Autochtones se devaient de se constituer cette catégorie à part de population alphabétisée dont la principale fonction serait de traiter avec la société dominante afin d'avantager leur communauté ou leur propre personne, tout en assurant leur indépendance scripturale vis-à-vis des intermédiaires blancs. D'ailleurs, les usages que les premiers lettrés amérindiens firent tout d'abord de cet instrument de communication étaient toujours en lien avec la société blanche, anglaise ou française.

Ceci étant dit, ce mouvement vers l'alphabétisation de la part des Abénakis et des Hurons demeura marginal jusqu'à la fin des années 1820. Les premiers lettrés marquaient simplement l'imminence d'un changement de perception vis-à-vis de l'apprentissage de l'écriture en langue européenne. Les décennies suivant les années 1830 démontrèrent, en revanche, une accélération dans le processus de réappropriation de l'écriture par et pour les membres des communautés autochtones. Face au système politique britannique, certains de ses membres comprirent rapidement l'utilité de l'écriture pour faire entendre leurs voix. Dans ce contexte, l'heure n'était plus aux avantages spirituels que l'écriture pouvait donner ou non, pour les Abénakis et les Hurons, mais bien aux possibilités de reconquête de leur autonomie en tant que groupe social, voire en tant qu'individu. Les différents contacts préalables de ces communautés avec l'écriture avaient permis à leurs membres d'appivoiser cet instrument et d'y trouver, au moins dans l'établissement de leurs relations avec les Blancs, un intérêt pratique. Sans renoncer à leur forme de pré-écriture encore très présente au début du XIX<sup>e</sup> siècle, au moins une partie des Autochtones examinés dans cette thèse estimèrent que l'outil scriptural se devait d'être, sinon totalement maîtrisé, au moins connu. L'intérêt politique et social des individus transparaît clairement dans ce changement de mentalité depuis le Régime français puisqu'il s'agissait d'être perçu par la société dominante comme des interlocuteurs viables. En revanche, pour les autorités coloniales britanniques, cette nécessaire alphabétisation s'inscrivait plutôt dans une perspective plus large d'éducation pour

«intégrer» les minorités culturelles et obtenir par ce biais une population plus homogène. Ces considérations amènent donc à examiner le principal outil des Britanniques pour revendiquer : la pétition. Son recours, souvent indirect, témoigne malgré tout d'une utilisation de l'instrument européen, en français ou en anglais, par des Hurons et des Abénakis.

## **2-2. Les pétitions comme premiers écrits autochtones**

Après la victoire des Britanniques, les Amérindiens « domiciliés » se virent, en effet, rapidement confrontés à un autre modèle de relations diplomatiques que celui qui avait prévalu avec les Français, comme cela vient d'être évoqué. Au centre de ce nouveau système beaucoup plus attaché au droit écrit, les pétitions s'imposèrent comme moyen de communication entre les masses populaires ou amérindiennes et les autorités dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>199</sup>. Elles prirent diverses formes au nom éloquent, telles que suppliques, requêtes, adresses, mais elles demeuraient une seule et même chose : des demandes écrites, individuelles ou collectives, adressées aux autorités coloniales ou religieuses, au Roi, voire à quelques-uns de ses représentants. Si le passage de la requête orale à la revendication écrite n'a pas été aussi brutal que le changement de Régime, la pétition demeure le premier outil d'introduction de l'écriture politique au sein des communautés domiciliées.

### *2-2-1. Origines de la pétition*

Mathieu Fraser est l'un des historiens qui se sont intéressés au processus pétitionnaire britannique. Il a déterminé dans le cadre d'une étude portant sur cette pratique au Bas-Canada les origines de ce moyen de communication et de sa popularité au sein de la société anglaise<sup>200</sup>. Cette méthode prendrait sa source dans l'Ancien Régime britannique, au Moyen-Âge, alors que la monarchie prit l'habitude de transcrire toutes les lois qu'elle édictait avec l'aide du Parlement, organe judiciaire et législatif<sup>201</sup>. La pétition était un moyen efficace de faire entendre sa voix, peu importe la classe sociale du requérant. En théorie, même les

---

<sup>199</sup> La première pétition adressée aux autorités coloniales et répertoriée dans les archives consultées date de 1791 pour les Hurons de Lorette (Les Hurons à Lord Dorchester, 22 juillet 1791, BAC, MG23-G1117, vol. 17, p. 431-435, bob. H-2533).

<sup>200</sup> Mathieu Fraser, « La « pratique pétitionnaire » à la chambre d'assemblée du Bas-Canada, 1792-1795. », Rapport de la Fondation Bonenfant présenté en 2008, 42p.

<sup>201</sup> Nguyen-Duy, *La souveraineté*, p. 35.

analphabètes pouvaient revendiquer par ce biais pourvu qu'ils aient recours à un écrivain public ou à un membre de l'élite alphabétisée qui rédigerait le document à leur place. En Angleterre, durant la période médiévale, cette pratique connut un succès sans précédent : entre le XIII<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle, plus de seize mille pétitions furent envoyées auprès des institutions gouvernementales du pays<sup>202</sup>.

Ce n'est, cependant, qu'au XVII<sup>e</sup> siècle que la pratique se généralisa à toute la population. Dès le début des années 1600, quiconque voulait s'adresser aux autorités gouvernementales prenait la voie de la pétition et le « Bill of Right » de 1689 consacra le droit de pétitionner pour tous<sup>203</sup>. Ainsi, après la conquête britannique en Amérique du Nord, la pétition collective comme moyen de revendication se développa également au Québec, alors appelé Bas-Canada, à grande échelle. Soumises à un régime plaçant l'écrit au centre de ses relations, les communautés des Hurons et des Abénakis n'échappèrent guère à la popularité de cette pratique pétitionnaire pour communiquer avec les autorités coloniales. Elles ne l'intégrèrent pas elles-mêmes immédiatement, cependant, mais elles y recoururent abondamment. Le processus en lui-même prit différentes formes selon l'objet de la demande et le signataire principal de la requête. C'est ainsi que se remarque, tout d'abord, une utilisation indirecte de la pétition : les auteurs étant le plus souvent des intermédiaires blancs.

#### 2-2-2. La pétition par des intermédiaires blancs

L'analyse des abondantes sources pétitionnaires chez les Hurons et les Abénakis démontre clairement le rôle de ces intermédiaires, comme le missionnaire ou l'agent local, dans leur production entre la fin du XVIII<sup>e</sup> et le début du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>204</sup>. Les membres des

---

<sup>202</sup> David Zaret, *Origins of Democratic Culture. Printings, Petitions, and the Public Sphere in Early-Modern England*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 82.

<sup>203</sup> Lex Heerma Van Voss, *Petitions in Social History*, Cambridge/Amsterdam, Cambridge, University Press for the Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis, 2001, p. 4.

<sup>204</sup> De 1780 à 1815, sur les 35 pétitions répertoriées, 15 sont signées par le missionnaire ou l'agent local au nom des Amérindiens soit 42%. À ce chiffre, s'ajoutent celles qui ne sont pas comptabilisées dans ce recensement de pétitions car écrites uniquement par l'agent, le missionnaire ou un Blanc, par rapport aux autochtones mais sans que ces derniers ne signent : elles sont, pour la même période, au nombre de sept.

deux communautés de la vallée du Saint-Laurent étudiées ici apposaient plus généralement une croix en guise de signature tandis que les auteurs, au sens strict, signaient de leur nom<sup>205</sup>.

Ce procédé n'est pas, il est vrai, un véritable indice de l'illettrisme des Autochtones car certains futurs alphabétisés alterneront dans leurs correspondances la croix et la signature nominale. Malgré tout, en ce début de période d'apprentissage de l'écrit par certains membres des communautés, il peut être un signe assez éloquent du rôle majeur des intermédiaires dans l'usage de la pétition puisque le missionnaire, le notaire ou l'agent signaient près de la moitié des documents émis dans les trente-cinq premières années, entre 1780 et 1815. D'ailleurs un examen rapide du nombre de revendications envoyées par les Abénakis et les Hurons au cours de ces cent années démontre que cette première phase temporelle, voire même jusque dans les années 1830, n'est pas la plus abondante en documents de ce type : sur les 202 pétitions répertoriées, seulement 34% sont produites dans ces cinquante premières années<sup>206</sup>. Cela montre donc un recours limité à la pratique pétitionnaire indirecte de la part des habitants de Lorette et de Saint-François.

Outre ce constat, l'existence jusqu'à la fin de cette première moitié de période d'un système de communication avec les autorités coloniales fondé sur les pratiques plus traditionnelles des communautés appuie l'hypothèse selon laquelle l'écriture de la pétition en elle-même n'a pas d'emblée été le fait des Autochtones : en effet, chaque décision importante et chaque requête faisaient encore l'objet de conseils ou de rencontres qui ne se terminaient qu'avec l'obtention d'une décision unanime<sup>207</sup>. Celle-ci était ensuite conservée au moyen de la tradition orale, comme l'illustre le discours d'un représentant des Sept-Feux : « Vous qui dépendez de l'encre et du papier, qui ne devrait jamais s'effacer, devrait être en mesure de

---

<sup>205</sup> Voir notamment la pétition des Hurons de Lorette à Robert Prescott, 25 août 1797, BAC, RG8, vol. 250, part. 1, p. 134-135, bob. C-2849. Le missionnaire Joseph Paquet en est l'auteur et signe « au nom de tous les Hurons ».

<sup>206</sup> Voir la figure 1 p. 77. Les 202 pétitions ont été répertoriées à partir des différents fonds d'archives utilisés dans cette recherche et se répartissent comme suit : 98 pétitions par les Hurons et 102 par les Abénakis.

<sup>207</sup> Sawaya, *La Fédération des Sept-Feux de la vallée du Saint-Laurent*, p. 117.

se remémorer plus que nous, qui ne pouvons écrire, et qui ne dépendons que sur la mémoire; pourtant vos promesses sont fraîches dans nos esprits<sup>208</sup>».

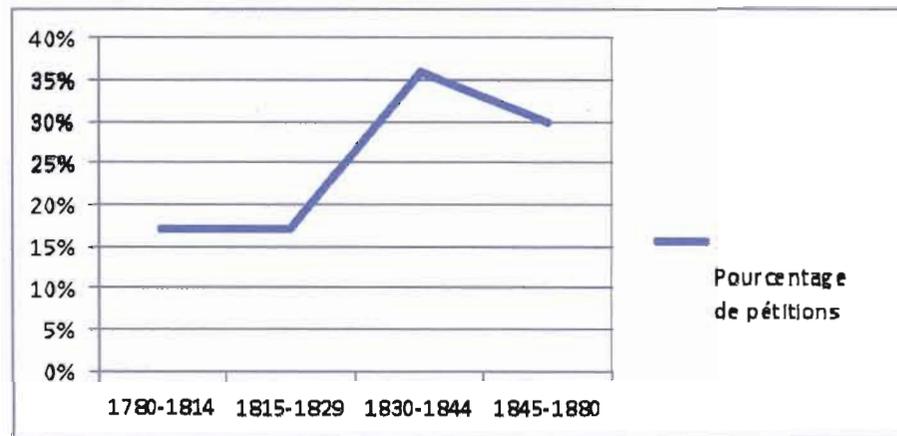


Figure 1: Répartition dans le temps de la pratique pétitionnaire pour les Hurons de Lorette et les Abénakis de Saint-François entre 1780 et 1880 (202 pétitions)

Prononcé en 1796, à l'occasion d'une cession de terres à l'État de New-York, ce discours met en évidence la permanence de ce particularisme identitaire des Autochtones qu'était l'oralité. Il ressort de cette intervention l'importance que lui accordaient ces communautés autochtones qui le revendiquaient dans le cadre de rencontres officielles. Le ton et le choix des mots accentuent la différence que cette délégation des Sept-Feux semblait vouloir instituer entre les Blancs, en l'occurrence américains, et les communautés amérindiennes. Dans ce contexte, la mise en opposition de l'oral et de l'écrit dans le discours participait à cette distinction établie par les Autochtones afin de conserver leur image de partenaires souverains au même titre que d'autres nations. Ainsi, l'oralité demeurait, dans l'esprit des domiciliés de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, un outil diplomatique de premier plan qui leur permettait de réclamer une certaine spécificité culturelle qui composait leur identité.

<sup>208</sup> « Art a Treaty held at the City of New York by the US with the Nations or tribes of Indians denominating themselves the Seven Nations of Canada », 23 mai 1796, cité dans Sawaya, *La Fédération des Sept-Feux de la vallée du Saint-Laurent*, p. 117.

Parallèlement à ces rencontres durant lesquelles le discours occupait une place importante, les Britanniques consignaient leurs rencontres dans des registres, conservant une dimension écrite dans ces échanges. Ils ne remplacèrent donc pas purement et simplement un système par un autre dès leur prise de pouvoir, laissant une période hybride en termes de voies de communication<sup>209</sup>. Selon cette perspective, il est permis de penser que les Hurons et les Abénakis ne se tournèrent vers la production de requêtes écrites qu'à toute fin pratique, par le biais des intermédiaires - ce qui rendait leur propre démarche impersonnelle et indirecte, vis-à-vis de cet outil. Ils entamaient ainsi une période de transition entre 1780 et 1830 : les membres de ces communautés, sans renoncer totalement à leurs pratiques orales en dépit de leur recours balbutiant au système pétitionnaire, modifiaient leur manière de procéder pour concilier les deux<sup>210</sup>. Par ce processus hybride, les utilisateurs autochtones de la requête écrite apprivoisaient une nouvelle méthode de communication centrée à la fois sur l'écrit et l'éloquence. Ainsi, les requêtes, une fois rédigées par un intermédiaire, étaient ensuite remises à une délégation, avec un ou plusieurs colliers de wampum, qui s'empressait d'aller porter le tout au destinataire<sup>211</sup>.

À travers cette seule démarche, il est possible de déterminer les effets du processus de transfert culturel dans le domaine politique. La pétition en elle-même apparaît, en effet, comme ayant été simplement un support de mémoire pour les Autochtones, au même titre que les colliers de wampum sous le Régime français. À ce titre, il semble que le document papier que les délégations transportaient avait moins de valeur que le discours qu'elles allaient prononcer en le remettant à qui de droit. Cette vision de la requête écrite se vérifie d'ailleurs dans une requête des Abénakis écrite par le missionnaire en 1799 où les habitants de Saint-François exprimaient le désir d'être reçus par le gouverneur afin qu'ils puissent exposer oralement leur requête : « Les Abénakis de St François au nombre de trois députés de

---

<sup>209</sup> Dickason, *Les premières nations du Canada*, p. 213-214, Lainey, *La « monnaie des sauvages »*, p. 73-74.

<sup>210</sup> Lainey, *La « monnaie des sauvages »*, p. 72-73; John Johnson à Ryland, 23 mars 1810, BAC, RG10, vol. 487, p. 4365-4366, bob. C-13339; James Hugues à Duncan C. Napier, 15 mars 1839, BAC, RG10, vol. 97, p. 39955-39957, bob. C-11470.

<sup>211</sup> Sawaya, *La Fédération des Sept-Feux de la vallée du Saint-Laurent*, p. 116-119.

la nation au sujet de leur dessein vous supplie très humblement de les introduire. Eux-mêmes vous diront leurs motifs de démarches<sup>212</sup> ». Demande qui se retrouva également chez les Abénakis de Bécancour en 1824 : « Les Sauvages sont les porteurs de cette lettre et si vous désirez leurs faire quelques questions ils vous répondront<sup>213</sup> ». Ainsi, sans écrire majoritairement eux-mêmes, les membres des deux communautés étudiées utilisaient régulièrement l’outil pétitionnaire de façon indirecte et subordonnée à leurs propres habitudes de communication. Quoique premier usage de l’écriture utilisé par les Hurons ou les Abénakis à des fins diplomatiques, l’écriture dans ces requêtes ne semble donc pas les avoir incité, majoritairement, à abandonner leurs spécificités.

Toutefois, en dépit de cette valorisation de l’oralité comme particularité autochtone, le simple usage indirect de la pétition met en évidence leur position sociopolitique entre deux mondes<sup>214</sup>. Cette première phase d’utilisation « par » les Autochtones de l’écrit diplomatique ne signifiait nullement que ceux-ci se tournaient vers l’écriture plutôt que vers leurs pratiques orales pour faire entendre leurs voix mais bien qu’ils avaient conscience d’un changement sur la scène diplomatique qui obligeait à quelques concessions. Cette phase transitoire entre le discours traditionnel et la pétition laisse entrevoir une période où l’écriture était encore marginale au sein des communautés autochtones de la vallée du Saint-Laurent qui n’y recouraient que dans leurs relations officielles avec les autorités blanches, tout en revendiquant leur identité orale. La réappropriation de l’écriture par les Amérindiens, cependant, ne pouvait être réellement effective tant qu’elle restait le fait d’intermédiaires blancs.

### 2-2-3. *La pétition par les premiers Autochtones alphabétisés*

L’alphabétisation dans les villages de Lorette et de Saint-François n’était pas monnaie courante dans le dernier tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il serait cependant faux de penser

---

<sup>212</sup> Le missionnaire Le Noir à Robert Hunter, 9 décembre 1799, BAC, RG8, vol. 252, p. 361-362, bob. C-2850.

<sup>213</sup> Jean-Baptiste de Niverville à John Johnson, 12 juillet 1824, BAC, RG10, vol. 16, p. 12658-12659, bob. C-11003.

<sup>214</sup> Sawaya, *La Fédération des Sept Feux de la vallée du Saint-Laurent*, p. 111; Laine, *La « monnaie des sauvages »*, p. 73.

qu'aucun Autochtone n'écrivit une pétition de sa main avant les années 1830. Les premiers élèves hurons et abénakis du Dartmouth College furent, dès leur sortie, de grands utilisateurs de l'outil scriptural, en particulier dans le domaine de la revendication écrite<sup>215</sup>. Parmi eux, le Huron Louis Vincent, étudiant à la Moor's Charity School du New Hampshire dans les années 1770 et premier bachelier amérindien en Amérique du Nord en 1781<sup>216</sup>, ne fut pas le moins prolifique en correspondance de ce type. Alors qu'il était encore à l'école, en 1777, il rédigea une pétition, avec quelques autres de ses camarades, afin de demander des avantages particuliers au directeur Eleazar Wheelock :

But yet, being sensible, that your known candour will readily pardon every instance of [...] inadvertency we may ignorantly commit; when we assure you that our real desire is that we may attain to that knowledge which shall left qualify us faithfully to serve our God and be serviceable to our fallowness; if it shall please God to continue us in being, and not deprive us of those advantages to enjoy acquire useful knowledge, which we now momentarily enjoy in this school, by the blessing of God, by your kind indulgence and liberality, and by the unwearied endeavour of our instructors. By your kind permission, We do therefore one and all earnestly request and desire, that the Doctor will please to condescend so far as to act apart some time, as he shall think proper, and grant us the great favour to preach a Sermon to us<sup>217</sup>.

Ce ne fut pas sa dernière : après son retour au village de Jeune Lorette, au début des années 1790, il devint l'un des auteurs attitrés d'un grand nombre des requêtes du village, avec l'agent et le missionnaire. Ainsi, il est possible de déterminer, sans aucun doute, qu'il signa 8 des 19 pétitions produites entre 1780 et 1815, les autres comportant ou la marque de Hurons dont l'alphabétisation est loin d'être avérée ou encore la signature des

---

<sup>215</sup> Sur les 35 pétitions retrouvées pour la période allant de 1780 à 1815, 15 sont incontestablement de leur main et 5 le sont probablement.

<sup>216</sup> Louis Vincent à John Wheelock, 20 février 1784, ACNHW, n<sup>o</sup>37, cartable 3-k.

<sup>217</sup> Louis Vincent et al. à Eleazar Wheelock, 4 mars 1777, ACNHW, FV, n<sup>o</sup>32, cartable 3-f, collection Frédérick Chase.

intermédiaires blancs<sup>218</sup>. Si sa signature n'assure pas toujours qu'il en était le véritable auteur, le bénéfice du doute est permis et elle prouve tout au moins que Louis Vincent participait au processus pétitionnaire.

Parmi les pétitions qu'il n'a pas signées ou qui sont marquées en premier lieu par l'agent, le missionnaire, voire un notaire public, une requête est particulièrement révélatrice du fragile changement de position des Hurons vis-à-vis de l'outil scriptural. Il s'agit d'une demande adressée à Lord Dorchester en 1791 pour réclamer, entre autres, un accès à l'alphabétisation pour quelques jeunes du village. En l'occurrence, les quatre signataires « officiels » de la pétition avaient dessiné des totems ou des croix, ce qui laisse à penser qu'aucun n'était le véritable auteur du document. Il est possible que le missionnaire ait écrit la requête. Toutefois, le statut de Louis Vincent dans les années qui suivirent, de même que la présence de son fils aîné dans les candidatures proposées pour le Séminaire, permettent de supposer qu'à défaut d'avoir écrit ce document lui-même, il dut au moins l'approuver. Quel qu'ait été l'auteur, la requête en elle-même mérite une attention particulière du fait des arguments qu'elle présentait. Les auteurs s'appuyaient sur l'état de dépendance vis-à-vis des autorités coloniales et des Blancs des habitants de Lorette pour justifier leur désir d'alphabétiser certains jeunes. Selon les requérants, l'instruction de leur jeunesse profiterait à la communauté toute entière puisque ce serait ces nouveaux lettrés qui occuperaient les postes importants du village à la place des Blancs :

[...]espérant toujours que les Révérends Pères jésuites, que nous regardions avec respects comme nos pasteurs, auroient enfin d'eux-mêmes pris le parti de remettre entre nos mains nos propres biens, et qu'ils se seroient donnés quelques peines pour instruire nos jeunesse, afin qu'il y en eu parmi nous de capables de veiller à nos

---

<sup>218</sup> Louis Vincent et al. à Eleazar Wheelock, 4 mars 1777, ACNHW, FV, No32, cartable 3-f, collection Frédérick Chase; Louis Vincent à Robert Prescott, 30 mars 1799, BAC, RG8, vol. 252, p. 74-75, bob. C-2850; Louis Vincent à Monsieur Barthelot, 7 juin 1802, Archives de la Province de Québec citée dans *Le Bulletin des Recherches historiques*, vol. 56, No10-11-12, dir. Antoine Roy, 1950, p.258; Louis Vincent à Louis de Salaberry, 22 décembre 1803, BAC, RG10, vol. 486, p. 3922-3923, bob. C-13338; Louis Vincent et al. Louis de Salaberry, 22 juin 1810, ACNHW, D-459; Louis Vincent à Joseph Paquet, 30 mars 1799, BAC, RG8, vol. 252, p. 76-77, bob. C-2850; Louis Vincent à Robert Shore Milnes, 7 juillet 1800, BanQ-Q, E21, S64, SS5, SSS2, D1617; Louis Vincent aux commissaires des biens des jésuites, 9 décembre 1800, BanQ-Q, E21, S64, SS5, SSS2, D1623.

affaires, comme ils avoient promis quand la seigneurie leur a été donnée en gardes, mais comme ils nous ont tenus dans une crasse ignorance que nous avouons avec honte. [...] en même temps comme les Révérends pères ne veulent plus faire les fonctions dans notre Eglise pour cet effet, vous voudrez bien vous intéresser pour nous que quatre de jeunes gens soient reçus gratuitement dans le séminaire, pour être instruits et recevoir une éducation de façon que nous puissions avoir des prêtres, maîtres d'école &c dans notre village, afin de ne plus vivre dans l'ignorance, mais de montrer par notre exemple [SIC] à quel point le genre des sauvages peut être cultivé<sup>219</sup>.

Quoique le supérieur du Séminaire de Québec ait mis en doute la sincérité de la demande lorsque Lord Dorchester la lui transféra, il semble que la démarche ait porté ses fruits : quatre Hurons, dont Louis Vincent fils, partirent étudier à Québec<sup>220</sup>.

Cette requête illustre donc la pensée de quelques membres du village de Lorette à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. L'instrument européen apparaissait alors, peut-être grâce à l'exemple de Louis Vincent, comme un moyen pour sortir de la dépendance politique et sociale vis-à-vis des intermédiaires blancs dans laquelle les Hurons se trouvaient à cette époque. Les pétitions, en tant qu'outil de communication privilégié avec les autorités coloniales, revendiquaient en effet, par leur forme autant que par leur contenu, une position et un certain type de pouvoir dont les commanditaires souhaitaient bénéficier. Il s'agissait de prendre le pas sur les intermédiaires blancs qui intervenaient dans les relations entre les communautés autochtones et le gouvernement : en disposant, par leur position même, d'une influence importante au cœur du groupe, puisqu'ils lui étaient indispensables pour communiquer avec les autorités coloniales, le missionnaire ou l'agent accroissaient la « dépendance sociale » des Hurons. Il est alors permis de penser que c'était, effectivement, surtout dans l'optique de lutter contre cette réalité qu'une partie des habitants de Lorette revendiquèrent un accès à l'alphabétisation par le biais d'une pétition adressée au gouverneur britannique.

---

<sup>219</sup> Augustin Picard et al. à Lord Dorchester, 22 juillet 1791, SME, Séminaire de Québec au Musée de la Civilisation, "2" No12.

<sup>220</sup> Le supérieur du Séminaire de Québec à Lord Dorchester, 24 septembre 1791, SME, Séminaire de Québec au Musée de la Civilisation, « 2 » No12b. La présence du fils de Louis Vincent fils est confirmée par une pétition datant du 16 septembre 1848, écrite par ce dernier, dans laquelle il affirme avoir étudié au Séminaire. (Louis Vincent Saŕentenon à James Bruce Elgin, 16 septembre 1848, BAC, RG10, vol. 603, p. 49291-49292, bob. C-13381).

Ce phénomène se remarque, d'ailleurs, également chez les Abénakis par le biais, là encore, des premiers Autochtones issus des écoles du New Hampshire. Durant les années 1800, en effet, rares étaient ceux qui, instruits et alphabétisés, étaient capables de rédiger par eux-mêmes des pétitions, à Saint-François. Ceux qui l'étaient, se présentaient comme des privilégiés qui se devaient de mettre leurs compétences au service des autorités coloniales et de leur peuple. Ainsi, par exemple, en 1803, Francis Annance, ancien élève de la Moor's Charity School à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, écrit :

Your petitioner was early in life and before the American Rebellion sent to Dartmouth College New hampshire, where he acquired the English language, and such education as enable him to write this petition to your Excellecy with his own hand.

That from these qualifications, he was particularly employed during the said American war as a Lieut on His Majesty's secret and confidential service, and also on scouting parties in common with the other Indians of his tribe<sup>221</sup>.

L'auteur mentionnait, entre autres, que son instruction lui permettait d'écrire la présente pétition de sa main : cette précision met en évidence qu'à l'ordinaire, ce n'était pas le cas. Par le fait même, il démontrait la grande « dépendance sociale » dans laquelle se trouvaient ses pairs, à l'instar des Hurons, contraints de passer par des personnes extérieures pour faire entendre leur voix. L'auteur, quant à lui, disposait d'un avantage certain sur eux, car il pouvait, de lui-même, rédiger et revendiquer sans avoir à passer par l'aval du religieux ou de l'agent. Le fait que son cas fût rare, et que donc les autres Abénakis fussent soumis au bon-vouloir d'un intermédiaire, n'est pas sans conséquence sur leur existence et sur la validité de leurs réclamations. Lorsque les pétitions étaient rédigées par des intermédiaires, il n'était pas toujours évident que ce qui était réclamé dans les dites pétitions soient bel et bien le reflet de la pensée de la population, ou même des signataires, puisque seul celui qui écrivait savait véritablement ce qu'il produisait : il y a ici l'un des véritables enjeux du « savoir écrire » pour les Autochtones. Dans sa requête, Francis Annance présentait les avantages de ses connaissances de l'anglais et de l'écrit en général mais il mettait surtout en évidence une prise de conscience de cette dépendance à risque aux intermédiaires, tout comme l'avaient manifestée les Hurons de Lorette, quelques années auparavant. Il

---

<sup>221</sup> Francis Annance à Robert Shore Miles, 23 mai 1803, BAC, RG1-L3L, vol. 32, p. 16675-16685, bob. C-2505.

démontrait, en cela, les prémisses d'une volonté de changement à l'interne de son peuple afin de reconquérir, grâce à la possession de l'écriture, une partie de son « indépendance politique » perdue.

Ces visionnaires autochtones de la première heure, hurons ou abénakis, demeurèrent une minorité jusqu'à la fin des années 1820. En outre, la destinataire de toutes leurs requêtes restait la société blanche. Au regard des archives retrouvées, en effet, il apparaît évident que les premières pétitions autochtones servaient uniquement dans le cadre de relations avec les autorités coloniales ou religieuses - aucun document de ce type adressé à d'autres nations n'ayant été retrouvé<sup>222</sup>. Les relations entre les communautés autochtones domiciliées répondaient, certes, à une hiérarchie, comme l'alliance politique des Sept-Feux organisée autour du village mohawk de Kahnawake le laisse supposer, mais, d'après Jean-Pierre Sawaya, ces populations pratiquaient encore entre elles, la plupart du temps, l'envoi de message par collier de wampum et délégation au début du XIX<sup>e</sup> siècle, laissant la pétition écrite aux relations avec les Britanniques<sup>223</sup>. D'ailleurs le maintien des Grands Conseils de la Fédération des Sept Feux à la même époque tend à appuyer ce constat : à plusieurs reprises, en effet, les archives de l'administration coloniale font état de la venue d'ambassades autochtones à Kahnawake jusque tard dans la première moitié du siècle<sup>224</sup>. Ainsi, par

---

<sup>222</sup> De toutes les pétitions ou documents écrits de la main des autochtones, ou par des intermédiaires mais au nom du groupe, ce sont ces deux types de correspondants qui ont été retrouvés. Les autorités religieuses recevaient des requêtes concernant le prêtre en poste, la réfection de l'église ou encore l'éducation en séminaire des jeunes autochtones, tandis que les autorités coloniales disposaient de toutes les demandes concernant les affaires internes, les litiges avec d'autres populations et les revendications territoriales.

<sup>223</sup> Sawaya, *La Fédération des Sept Feux de la vallée du Saint-Laurent*, p. 104.

<sup>224</sup> En 1793, De Lorimier parle d'une ambassade Oneida à Kahnawake (Lettre de Claude Nicolas Guillaume De Lorimier à Lord Dorchester, 22 octobre 1793, BAC, RG8, vol. 247, p. 42-44, bob. C-2848). En 1822, c'est Louis De Salaberry qui écrit à Jean Baptiste D'Estimauville afin de lui signifier la présence de délégations autochtones en attente du Grand Conseil des Sept-Feux. (Louis de Salaberry à Jean Baptiste D'Estimauville, 1822, BAC, RG10, vol. 492, p. 30277-30278, bob. C-13340).

exemple, en 1830, le litige opposant les Algonquins aux Abénakis à propos des terres de chasse fut soumis au Grand Conseil du village mohawk<sup>225</sup>.

Cette façon de faire plus « traditionnelle », car reposant sur un système oral, perdura essentiellement tant que l'organisation des Sept-Feux a existé mais elle n'attendit pas sa fin pour se modifier, tout au moins dans les rencontres diplomatiques avec les Britanniques : dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle, en effet, les colliers de wampum y revêtaient déjà plus un rôle protocolaire que celui de véritable support de mémoire<sup>226</sup>. Les délégations et échanges d'objets perlés, qui dominaient au départ la pétition écrite elle-même, virent leur rôle se modifier et devenir, à leur tour, le folklore, l'« accessoire » du mode de communication entre les Blancs et les Amérindiens<sup>227</sup>. Si l'oralité demeurait forte, elle basculait dans le domaine de la spécificité culturelle revendiquée par les Autochtones dans leur discours. En pratique, elle laissait implicitement sa place au mode de revendication écrit des Britanniques. Il s'agissait donc, en ce début de XIX<sup>e</sup> siècle, de la mise en place d'une réalité de domination dont les Britanniques et leur culture profitaient largement en instaurant l'écrit pétitionnaire comme la voie légitime de réclamation, introduisant du même coup une dimension de pouvoir pour quiconque pouvait l'utiliser. Avec les premiers Amérindiens alphabétisés, les intermédiaires blancs furent remplacés par des Autochtones.

#### 2-2-4. La pétition autochtone à mi-chemin entre deux mondes

En vérité, ce n'est qu'après 1830 que les Hurons et les Abénakis commencèrent largement à apprivoiser par eux-mêmes le système de la pétition écrite comme voie de communication privilégiée avec les autorités coloniales : 66% des pétitions étudiées sont

---

<sup>225</sup> George Couper à William Mc Kay, 31 juillet 1830, BAC, RG10, vol. 590, # 499, bob. C-13377.

<sup>226</sup> Sawaya, *La Fédération des Sept Feux de la vallée du Saint-Laurent*, p. 112.

<sup>227</sup> Les délégations demeurent une réalité jusqu'à la toute fin du XIX<sup>e</sup> siècle mais de façon épisodique et pas toujours claire. Ainsi, en 1865, une réponse des autorités coloniales sur un litige dans le village de Saint-François commence en ces termes : « François de Sales Obomsawine & Thomas Wawanolette étaient les porteurs de la première plainte portée contre l'agent à Mr Ed. N. Delorimier. » (1865, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C2/18/1).

produites dans les cinquante dernières années de la période examinée<sup>228</sup>. Cette recrudescence du recours pétitionnaire est certainement due à l'affirmation politique des autorités britanniques et à l'expansion territoriale des colons qui se développèrent à ce moment-là<sup>229</sup>. De prime abord, le style très particulier de ces nombreuses pétitions autochtones semble répondre à un code préétabli<sup>230</sup>. Le ton était, en général, implorant et il mettait en évidence les qualités du destinataire pour régler les problèmes des expéditeurs. Dans son exposé, l'auteur laissait une impression de détresse absolue au lecteur. Ainsi, par exemple, la requête d'un maître d'école huron, désireux de bénéficier d'une augmentation de salaire témoigne de l'utilisation d'un vocabulaire très particulier:

La requête de Vincent Ferrier Maître d'école de la Jeune Lorette.

Représente très humblement Que votre suppliant étant privé de la fortune se trouve réduit dans une extrême pauvreté, à cause qu'il a une nombreuse famille composée de six enfans. Le salaire modique qu'il reçoit par la libéralité du Gouvernement n'est pas suffisant pour payer la dépense de sa maison. C'est pourquoi Votre suppliant sollicite très respectueusement Votre Excellence de lui donner de l'aide suivant que votre sagesse le jugera convenable.<sup>231</sup>

Cette façon de faire n'est pas sans rappeler la méthode employée par les délégations autochtones lorsqu'elles se rendaient auprès des responsables politiques blancs afin de faire valoir leur cause. Diane Boudreau, s'appuyant sur un exemple montagnais, décrit ainsi les modalités de telles rencontres : « [...] la tradition montre comment les paroles doivent être dites, les gestes à faire et les attitudes à adopter. Les chefs veulent émouvoir le gouverneur, le chef du gouvernement; ils veulent le convaincre<sup>232</sup> ». Selon elle, les expressions appelant à la pitié étaient explicitement présentées pour émouvoir le correspondant. Or, même lorsque les

---

<sup>228</sup> Voir figure 1 p. 77.

<sup>229</sup> Dickason, *Les Premières Nations du Canada*, p. 220.

<sup>230</sup> Parmi les 35 pétitions émises de 1780 à 1815, il y en a 22 dont les auteurs inscrits ne sont pas blancs (même si cinq parmi elles sont sujettes à des doutes). Ces 22 documents usent du registre de la pitié en utilisant des termes comme « humblement », « triste », « suppliant », « ignorance », « charité », « assistance », etc.

<sup>231</sup> Vincent Ferrier à James Kempt, 4 mars 1829, BAC, RG8, vol. 268, p. 138, bob. C-2856.

<sup>232</sup> Diane Boudreau, *Histoire de la littérature amérindienne au Québec*, Montréal, L'Hexagone, 1993, p. 83.

pétitions étaient transmises sans délégation, ces spécificités se retrouvaient dans le texte. Ainsi, lorsque, en 1798, les Hurons écrivaient : « vous savez mon père qu'il est naturelle que s'il arrive quelque accident facheu à un enfant ou qu'on lui fasse mal il s'en va vitement et cours à son père en criant, le bon père touché de pitié et de compassion pour son enfant, veut savoir la cause des cries et des peines de son fils, ainsi mon père nous come vos enfans accourons et venons à vous ayant les larmes aux yeux et tout pénétré de chagrin, venons décharger nos cœurs en vous racontant nos douleurs.<sup>233</sup> », les auteurs suggéraient sans doute à leur destinataire les sentiments qu'il aurait dû ressentir et les gestes qu'il aurait dû poser. À ce titre, une certaine continuité entre les modalités de l'art du discours oral autochtone et son adaptation sous forme de requêtes écrites aux autorités coloniales transparait. Les communautés de la vallée du Saint-Laurent, si elles utilisaient un outil symboliquement très rattaché à la société colonisatrice, en usaient à leur manière en mettant sur papier les tourmures émouvantes et éloquents dont elles étaient friandes à l'oral.

L'abondant recours au registre de la tristesse, de la pauvreté et de la tromperie, mis en parallèle avec celui de la confiance totale et désarmée que les autochtones affirmaient ressentir vis-à-vis du Roi ou de ses représentants, apparait ainsi comme une caractéristique des pétitions rédigées par les Hurons ou les Abénakis. Ce caractère spécifique à la requête autochtone se remarquait d'autant plus qu'il se retrouvait moins dans les pétitions envoyées aux autorités coloniales par les populations blanches. Celles-ci utilisaient des styles différents, de la pitié à l'affirmation du droit : cette diversité dans leur écriture des requêtes tranchait donc avec le modèle si particulier utilisé par les Autochtones tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. Les Canadiens français pouvaient, quant à eux, se montrer beaucoup plus vindicatifs dans leur style. Ainsi, par exemple, dans les années 1830, une pétition des habitants francophones du Bas-Canada au souverain britannique commençait en ces termes :

Dans une partie éloignée des immenses domaines de Votre Majesté, il existe un peuple peu nombreux, il est vrai, mais fidèle et loyal : il jouit avec orgueil et reconnaissance, sous la domination de Votre Majesté, du noble titre de Sujets

---

<sup>233</sup> Thomas Martin et al. à Robert Prescott, 12 janvier 1798, BAC, RG1-L3L, vol. 139, p. 68660-68665, bob. C-2547.

Britanniques, qui lui a été conféré sous le règne de votre père de glorieuse mémoire, avec tous les droits qui font de ce titre un objet d'envie. [...]  
L'éloignement où nous sommes du siège de l'empire, et l'espoir d'un changement pour le mieux, nous ont engagés jusqu'à ce jour à un pénible silence; mais l'excès du mal nous force enfin à le rompre. Il ne convient pas au caractère de Sujet Britannique de souffrir servilement l'oppression : la patience dans ce cas n'est une vertu que pour des esclaves.<sup>234</sup>

Il apparaît clairement, ici, que les Canadiens français recherchaient moins à inspirer la pitié ou à accentuer leur détresse qu'à rappeler à leur interlocuteur leur statut dans cette société et les droits qui en découlaient<sup>235</sup>.

Cet écart dans l'approche adoptée par les pétitions peut certainement s'expliquer par la différence de statut des populations par rapport aux Britanniques, selon leur propre perception. Si les Autochtones écrivaient en demandant assistance et en cherchant à éveiller la pitié, c'était principalement parce qu'ils ne se considéraient pas comme étant des sujets ordinaires de la couronne anglaise : et pour cause, jusqu'au moins 1815, ils profitèrent d'un statut d'alliés militaires qui leur donnait droit, selon eux, à l'assistance des Britanniques, de même qu'à la distribution de présents en compensation de leurs terres. Cette pensée perdura même après la fin des guerres opposant les Canadiens anglais aux États-Unis<sup>236</sup>. A contrario, les Canadiens français voisins appartenaient à un peuple « conquis » et ils se présentaient souvent comme des individus dont les droits étaient à l'égal de leurs comparses anglophones. À cette considération de perception, s'ajoute également la question du nombre : quoique minoritaires, les Canadiens français l'étaient nettement moins que les habitants des villages autochtones pris séparément, ce qui accordait d'autant plus de poids à leur requête lorsqu'elle était commune. Ainsi, il est probable qu'ils avaient moins besoin d'attirer la pitié pour revendiquer leurs droits.

---

<sup>234</sup> Les habitants du Bas-Canada au Roi d'Angleterre, 6 février 1828, document annexé au Province of Lower Canada : petitions of the inhabitants of the districts of Montreal, Quebec and Three Rivers. Lower Canada petitions, BAC, Réf : FC461, TLP4920 (microfiche en français).

<sup>235</sup> Steven Watt, « « Duty bound and ever praying » : collective petitioning to Governors and Legislatures in Selected Regions of Maine and Lower Canada, 1820-1838 », Thèse présentée comme exigence partielle du Doctorat en Histoire, Université du Québec à Montréal, Montréal, 2006, p. 3.

<sup>236</sup> Dickason, *Les Premières Nations du Canada*, p 177-183; Ignace Portneuf et al. à John Johnson, 3 septembre 1824, BAC, RG10, vol. 494, p. 30951-30952, bob. C-13341.

Un autre aspect du vocabulaire employé dans les pétitions autochtones mérite une attention particulière car il connaît une nette différence avec les autres documents du même type, issus de la société blanche. Il s'agit de l'utilisation des paradigmes du « frère » et du « père », qui sont employés indistinctement en fonction du destinataire et de l'objet de la requête envoyée par les Amérindiens. Héritées du Régime français<sup>237</sup>, ces images référant au système de parenté très présent dans la culture traditionnelle autochtone, accompagnèrent toutes, ou presque, leurs relations avec les Blancs depuis le XVII<sup>e</sup> siècle. Selon le choix du vocable employé, les Autochtones faisaient état de relations d'égalité ou de domination avec la société dominante. L'utilisation de ces paradigmes était donc très dépendante du contexte politique dans lequel elle s'inscrivait. Son usage dans les pétitions témoigne d'une nouvelle transposition de pratiques orales des Amérindiens, à l'écrit.

Le statut de parenté n'étant pas un concept figé, il évolua en fonction des événements extérieurs, telle que la conquête par les Britanniques. L'analyse du choix du vocable par les Hurons ou les Abénakis donne un bon aperçu de la situation sociétale de ces derniers dans ce contexte. Ainsi, sous la domination anglaise, le statut de parenté se déclinait en deux principales figures : le « père-médiateur » et le « père-protecteur ». Ces deux images mettaient en évidence une dépendance, plus sociale qu'économique, qui définissait la situation des communautés de la vallée du Saint-Laurent à compter de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Quoique le « père » renvoie à un rapport d'autorité, les Autochtones ne percevaient pas, cependant, de dimension coercitive dans cette appellation : à leurs yeux, le gouverneur n'avait pas le pouvoir de diriger les populations mais se devait de veiller à leur bien-être<sup>238</sup>. Il s'agissait là d'un rôle de « père pourvoyeur ». L'emploi de cette figure paternelle demeurait dans une logique de dû. Comme le démontre l'ouvrage de Sawaya sur la Fédération des Sept-Feux, la relation entre père-enfants se retrouva largement dans les pétitions adressées par les

---

<sup>237</sup> Sawaya, *La Fédération des Sept-Feux de la Vallée du Saint-Laurent*, p. 78-99; Havard et Vidal, *Histoire de l'Amérique Française*, p. 258-266.

<sup>238</sup> Sawaya, *La Fédération des Sept-Feux de la Vallée du Saint-Laurent*, p. 78-99

Autochtones domiciliés aux Britanniques<sup>239</sup>. Ces adresses se voulaient un rappel des devoirs du « père blanc » auprès de ses « enfants autochtones » :

Mon père, les chefs, les guerriers, les femmes et les enfants, vous demande de les avoir toujours sous vos ailes, de penser à eux de tems en tems, et d'en prendre soin (vous êtes leur père et ils sont vos enfants, eux qui ont été, qui sont, et qui serons toujours, nous l'espérons) prêt aussitôt que vous secoueraï les ailes, à se montrer, à prendre vos intérêts et votre défense en tout tems et en tout lieux. [...] Mon père, nous prions le maître de la vie, de nous conserver longtems, pour le bohneur de votre famille et de tout vos autres enfans<sup>240</sup>.

Il est à noter que ce particularisme stylistique des pétitions autochtones se retrouvait également, à peu de choses près, dans les requêtes rédigées par les missionnaires au nom des communautés dont ils avaient la charge spirituelle. Ainsi, par exemple, l'un de ces documents écrits par le père Le noir pour les Abénakis se présentait sous cette forme :

[...] nous les anciens, chefs, capitaines du village de St François sur lac St Pierre de concert avec nos jeunes gens et nos femmes dudit lieu, nous empressons de présenter à nôtre père le gouverneur nos respects et compliments; souhaitans à Son Excellence toutes sortes de prospérité et bonheur, & la plus parfaite santé pour le bien & conservation de nôtre père, grand auguste et bienfaisant Roi, dont nous avons éprouvés les bienfaits les plus signalés en mil occasions. Nous lui en rendons de très humbles actions de grâces, voulans toujours montrer en toute occasion notre loyauté et reconnaissance [...].<sup>241</sup>

Ce phénomène tend à prouver l'idée selon laquelle il s'agissait avant tout d'une approche éloquente des discours oraux autochtones, transcrits par l'intermédiaire d'un lettré, qui caractérisait les pétitions des « domiciliés ». D'ailleurs, lorsque le missionnaire rédigeait lui-même une pétition, sans être la « plume » de la communauté, il n'usait pas de ces images propres à la relation entre les Blancs et les Amérindiens. Nous en voulons pour preuve une requête du Père Béland, en son nom, dont la tournure est plus infantilisante qu'implorante pour les Amérindiens : « J'aurais sans doute besoin des plus grandes excuses pour prendre

---

<sup>239</sup> *Idem.*

<sup>240</sup> François-Xavier Picard et al. à Lord Elgin, 13 janvier 1852, ACNHW, Fond Paul Picard, P2, B1-1.

<sup>241</sup> Le missionnaire Le Noir et al. à James Green, 9 décembre 1799, BAC, RG8, vol. 252, p. 361-362, bob. C-2850.

ainsi la liberté de m'adresser à vous sans avoir l'honneur d'en être connu et encore plus pour le trouble que je vous cause; cependant en ma qualité de missionnaire des Sauvages Abénaquis situés sur la rivière St. François je crois devoir le faire [...]»<sup>242</sup>. Ces différences démontrent qu'il existait un fonctionnement double, selon que l'auteur de la pétition était blanc ou autochtone, en rapport avec l'infantilisation des Amérindiens. Le missionnaire ou l'agent, selon cette perspective, écrivaient occasionnellement pour les Hurons et les Abénakis participant ainsi au transfert sur papier de leurs méthodes orales - tandis qu'eux-mêmes intervenaient auprès des autorités coloniales comme des correspondants privilégiés en charge de la gestion de ces groupes.

Face au style très particulier des pétitions autochtones, d'ailleurs, la perception du destinataire paraît différente selon qui est le véritable auteur du document. Il n'était pas rare, en effet, que celui à qui était adressé la requête demandât à l'agent ou au missionnaire de confirmer ce que les Autochtones avaient écrit dans leur pétition, notamment lorsque celle-ci faisait état d'une grande pauvreté ou de besoins matériels pour les requérants. Ainsi, par exemple, en 1836, Louis Thomas Fortier, missionnaire de Lorette, répondit à une lettre de Duncan C. Napier, Surintendant des Affaires Indiennes, lui demandant confirmation quant à l'état de misère dans lequel les Hurons s'étaient plaints d'être dans une pétition qu'il venait de recevoir<sup>243</sup>. Cette tendance à remettre en doute, ou tout au moins à vérifier, par le biais d'un intermédiaire blanc les dires des pétitionnaires amérindiens souligne, en même temps que l'infantilisation des intéressés remarquée précédemment, une certaine tendance de la part des Autochtones à exagérer dans leur présentation écrite. Le destinataire de la requête se comportait comme s'il ne faisait pas confiance aux dires des auteurs hurons ou abénakis et préférait se référer à la version des Blancs qui étaient en charge du village. Dans ce contexte, ces derniers conservaient leur rôle d'intermédiaires, en dépit du fait que quelques Amérindiens étaient capables de rédiger par eux-mêmes leurs réclamations. À ce titre, le missionnaire, l'agent ou tout autre médiateur de leurs communications écrites, pouvaient

---

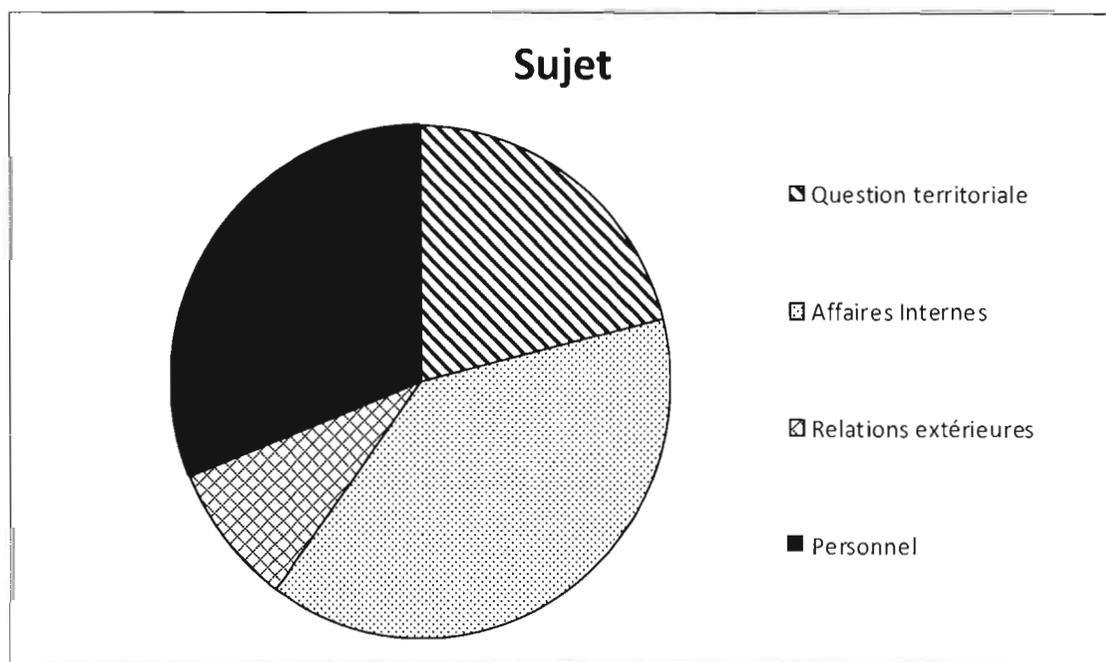
<sup>242</sup> Pierre Béland à James Hugues, 17 décembre 1834, BAC, RG10, vol. 88, p. 35582-35584, bob. C-11466.

<sup>243</sup> Louis Thomas Fortier à Duncan C. Napier, 26 mai 1839, BAC, RG10, vol. 96, p. 39384-41417, bob. C-11470.

apparaître comme un poids pour les membres des communautés qui devaient passer inévitablement par eux. Cette vérification opérée par l'État, cependant, variait largement en fonction des thématiques abordées dans les pétitions par les Autochtones.

#### 2-2-5. Les différents usages de la pétition autochtone

L'usage des pétitions par les autochtones touchait plusieurs domaines. Elles étaient généralement à visée politique mais les requêtes pouvaient également concerner divers autres sujets, de la question territoriale à la demande plus personnelle.



**Figure 2: Sujets abordés par les 202 pétitions des Hurons de Lorette et des Abénakis de Saint-François entre 1780 et 1880.**

Sur l'ensemble de la période examinée dans cette thèse, il apparaît que les problématiques d'affaires internes, c'est-à-dire en lien avec l'organisation du village ou l'attribution des postes d'importance, furent celles qui étaient le plus souvent abordées dans les pétitions :

elles représentent, en effet, près de 39% du total des 212 pétitions répertoriées sur cent ans<sup>244</sup>.

Ainsi, par exemple, les Abénakis envoyèrent de nombreuses requêtes concernant la nomination ou la destitution de leur maître d'école, de leur agent ou encore de leur interprète<sup>245</sup>. Cette situation démontre à quel point les autorités coloniales avaient une influence dans l'organisation et le fonctionnement interne des villages de Lorette ou de Saint-François. Dans le même temps, la multiplication des pétitions pour intervenir dans l'organisation interne de leur village marque une réelle volonté de la part de certains membres du groupe de reprendre le contrôle sur les postes importants des communautés.

Les signataires, tout au moins ceux qui écrivaient, témoignaient par ce recours à l'écrit pétitionnaire qu'ils se sentaient concernés par le choix de ceux qui occuperaient ces fonctions. Dans le même temps, ils manifestaient une certaine conscience de l'influence qu'ils pouvaient avoir sur leurs pairs en transmettant leur opinion sur la question aux autorités coloniales. En définitive, ce qui transparaît dans la multiplication des pétitions sur ces sujets est sans nul doute une quête de pouvoir entre différents partis, tant à l'interne de la communauté qu'entre les hauts responsables du gouvernement et ses représentants sur place. Cette course à l'influence passait par l'écriture puisqu'elle était nécessaire à l'obtention de ces emplois et à l'expression des idées ou réclamations auprès de l'État. D'ailleurs, dès 1815 mais surtout 1830, l'envoi de pétitions par voie administrative devint la norme des relations entre Blancs et Autochtones<sup>246</sup>. Ce passage était le signe d'un grand changement dans l'approche de l'écrit par certains Hurons ou Abénakis : désormais, ils percevaient cet instrument comme indispensable pour accroître leur influence au sein de leur groupe en remplaçant les intermédiaires blancs.

---

<sup>244</sup> Voir Figure 2 p. 92.

<sup>245</sup> Sabial Benedict et al. à Duncan C. Napier, 1<sup>er</sup> octobre 1829, BAC, RG10, vol. 23, p. 25354-25356, bob. C-11005; W. [?] à William McKay, 2 novembre 1830, BAC, RG10, vol. 25, p. 26512-26514, bob. C-11006; Augustin Gill et al. à William McKay, 7 juillet 1832, BAC, RG10, vol. 93, p. 37798-37799, bob. C-11468.

<sup>246</sup> Sur les 212 pétitions, seulement 2 ont été portées sans aucun doute par les délégations (en 1799 et en 1824).

Le second sujet pour lequel l'écriture était mise à contribution par le médium de la pétition, entre 1780 et 1880, était le domaine personnel. Avec près de 31% des documents qui l'abordent, il est le deuxième objet de réclamation le plus traité par la voie scripturale officielle. Par « personnel », il faut comprendre toutes les demandes ou réclamations concernant les intérêts d'une seule personne au sein de la communauté. Il s'agissait donc, principalement, des requêtes relatives à des demandes d'augmentation de salaire, d'avantages quelconques ou encore de poste à titre particulier, sans égard pour les intérêts du groupe en tant que tel. Ce type de pétitions se développa surtout après les années 1830 : 47 sur les 65 requêtes individuelles répertoriées sont produites après cette date. L'utilisation de l'outil pétitionnaire dans l'intérêt d'un seul individu démontre un plus grand attrait pour la revendication écrite de la part des Hurons et des Abénakis. Il apparaît, d'ailleurs, clairement que cette évolution de leur relation avec l'écriture revendicatrice était indissociable des bouleversements politiques, et donc à fortiori de l'état de dépendance évoqué précédemment. Elle témoignait du pouvoir que le recours à la pétition écrite permettait d'obtenir sur le reste du groupe.

Cette augmentation du recours individuel à la pétition s'explique en partie par le tournant dans les politiques indiennes de ces années-là<sup>247</sup> : c'est à cette époque, en effet, que le comportement des Britanniques à l'endroit des Autochtones se modifia largement afin de s'adapter au nouveau contexte socioéconomique. Les mesures prises en 1830 s'inscrivaient dans un programme dit de « civilisation » qui reposait principalement sur trois principes que Leslie décrit comme suit : « Indian protection [...]; improvement of Indian living conditions; and Indian assimilation into the dominant society<sup>248</sup> ». Parmi les mesures adoptées, deux eurent, certainement, une incidence dans l'accroissement de la pratique pétitionnaire remarqué précédemment : il s'agit de la mise en place d'un « system of Indian reserves and supervisory Indian agents; and a system of schools to educate Indians, first at day and

---

<sup>247</sup> Dickason, *Les premières nations du Canada*, p. 222-223 et p. 243-246.

<sup>248</sup> John F. Leslie, « Indian Act : an historical perspective » dans *Canadian Parliamentary Review*, vol. 25 n<sup>o</sup> 2, mars 2002, p. 23.

industrial schools, and later at residential schools<sup>249</sup> ». La seconde de ces deux dispositions impliquait un contact régulier avec l'écriture et la première, un changement de statut des communautés autochtones. Celles-ci ne dépendaient plus, à compter des années 1830, des autorités militaires - situation qui leur accordait, jusqu'alors, une certaine importance en tant qu'alliés - mais bien d'un responsable civil, chargé de « civiliser » ces populations afin de les guider vers l'autonomie<sup>250</sup> : cet agent, en place depuis 1815, avait pour mission, entre autres choses, d'inciter les Amérindiens des réserves à pratiquer l'agriculture.

En vérité, le but derrière ce changement de statut était, essentiellement, économique puisqu'il s'agissait de réduire les coûts liés aux présents et de libérer des terres pour les colons<sup>251</sup>. Or, cet objectif poursuivi ouvertement par les autorités coloniales fut aussi un facteur de motivation supplémentaire pour les Autochtones, décidés à utiliser par eux-mêmes le principal outil de revendication écrit des Britanniques pour réclamer leurs dus. Leur perte d'autonomie alimentaire (moins de terres de chasse) et économique faisant d'eux, plus que jamais, des « enfants à élever », les Hurons et les Abénakis apprirent rapidement les avantages de pouvoir revendiquer en tant qu'individu, que ce soit pour un poste ou des avantages matériels. Selon cette perspective, la notion de « groupe » propre aux Autochtones était remise en question par le mode de fonctionnement même de l'administration anglaise de l'époque, de même d'ailleurs que par les principes mêmes de l'idéologie libérale : la politique de civilisation que mettaient en place les autorités coloniales, persuadées que les Hurons et les Abénakis étaient voués à être assimilés par la population blanche, favorisa l'émergence

---

<sup>249</sup> *Ibid*, p. 23-27.

<sup>250</sup> *Idem*.

<sup>251</sup> Dickason, *Les premières nations du Canada*, p. 220-221 et 244-245.

d'une pensée individualiste au cœur de ces communautés, qui permettait le recours à la requête personnelle<sup>252</sup>.

Plus constantes dans la durée, les réclamations territoriales représentent près de 24% des revendications des Hurons depuis la toute fin du XVIII<sup>e</sup> siècle contre 19% pour les Abénakis - l'ensemble recouvrant 21% du total des pétitions<sup>253</sup>. Les premiers sont généralement connus pour les requêtes qu'ils envoyèrent aux autorités coloniales, ainsi qu'à la couronne britannique afin de régler les droits de leur Seigneurie de Sillery : tandis qu'ils estimaient qu'elle leur appartenait, les missionnaires en vendaient des parcelles sous prétexte qu'ils en avaient la gestion<sup>254</sup>. Cette question des terres se positionne après les pétitions personnelles (43%) pour les Hurons et les affaires internes chez les deux populations (30% pour les Hurons et 47% pour les Abénakis). La question territoriale n'était donc pas la plus abondamment traitée dans les requêtes autochtones mais elle fut, avec l'éducation, l'une des premières à avoir fait l'objet de ces demandes par écrit<sup>255</sup>.

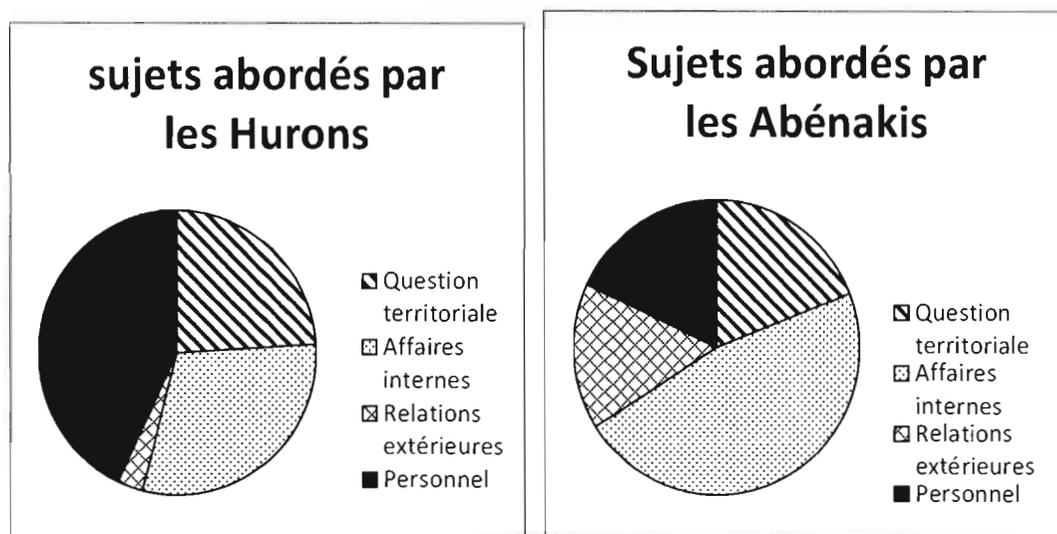
---

<sup>252</sup> Cet élément correspond au changement de politique à l'égard des autochtones qui sont, selon l'opinion de l'époque, amenés soit à s'assimiler, soit à disparaître. Face à ce choix, les communautés ont de moins en moins voix au chapitre et ne sont même pas évoquées dans plusieurs accords relatifs à leurs terres. De fait, dans ce contexte, elles n'avaient pas d'autres solutions que celle de la pétition et de l'engagement écrit pour garantir leurs droits face à la nouvelle société dominante. (Dickason, *Les premières nations du Canada*, p. 222 et 248-249).

<sup>253</sup> Voir figures 103 p. 92 et 135 p. 96.

<sup>254</sup> Joëlle Gardette, « Le processus de revendication huron pour le recouvrement de la Seigneurie de Sillery, 1651-1934 », mémoire présenté comme exigence partielle du Doctorat en Sociologie, Université Laval, Québec, 2008, p. 12-14 et 274-299.

<sup>255</sup> Augustin Picard et al. à Lord Dorchester, 22 juillet 1791, SME, Séminaire de Québec au Musée de la Civilisation, "2" No12 ; Thomas Martin et al. à Robert Prescott, 12 janvier 1798, BAC, RG1-L3L, vol. 139, p. 68660-68665, bob. C-2547.



**Figure 3: Sujets abordés respectivement par les Hurons de Lorette et les Abénakis de Saint-François, entre 1780 et 1880.**

L'exemple des Hurons et de leur revendication de la Seigneurie de Sillery a notamment permis de montrer combien ce recours dans la durée a contribué à l'appropriation de l'outil scriptural par les Autochtones : Joëlle Gardette a, ainsi mis en évidence que leurs revendications « changent dans leur forme, dans leur manière de présenter la situation et les buts poursuivis, la mise en forme des arguments, le style.[...] C'est dire que, tout en étant, au fond, constantes dans leur objet (le but étant la reddition de la seigneurie de Sillery ou une compensation pour sa perte), les revendications se modifient, s'adaptent, dans leur forme, à travers le temps<sup>256</sup> ». Ce type de réclamation joua donc un rôle important dans la réappropriation de l'écriture par les Hurons, en l'occurrence.

Enfin, la dernière problématique abordée par les pétitions autochtones, entre 1780 et 1880, touchait aux relations extérieures. Il s'agit de tous les litiges qui opposèrent chacune des deux communautés étudiées aux Blancs, que ce soit pour des questions d'ordre économique ou personnel. Ces recours sont minoritaires parmi les 212 pétitions examinées :

<sup>256</sup> Gardette, « Le processus de revendication huron pour le recouvrement de la Seigneurie de Sillery, 1651-1934 », p. 8.

ils ne représentant que, environ, 9% du total (3% pour les Hurons et 16% pour les Abénakis)<sup>257</sup>. L'évolution du nombre de pétitions envoyées par les Autochtones laisse à penser que l'écrit revendicateur ne fut pas jugé utile, à leurs yeux, tant que les Britanniques leur conservaient un statut d'alliés auxquels ils devaient assistance et n'empiétaient pas trop sur leurs terres. Ce ne fut donc, véritablement, qu'après 1830 que les « domiciliés » prirent conscience de l'utilité de pouvoir revendiquer leurs droits par écrit, selon le modèle proposé par la société dominante<sup>258</sup>. L'acquisition de l'écriture devint alors, sinon un impératif, du moins une condition indispensable aux relations diplomatiques avec les Blancs pour quelques Hurons et Abénakis, qui y virent également un moyen de s'affirmer politiquement sur les leurs. La pétition joua, en cela, un rôle très utile pour les Autochtones qui l'utilisèrent afin de s'adapter au mode de communication de la société au pouvoir et, ainsi, conserver leur voix au chapitre pour tout ce qui les concernait.

### *Conclusion*

Ainsi donc, le développement des pétitions est symptomatique de l'état des relations diplomatiques entre les Blancs et les Hurons ou Abénakis de la vallée du Saint-Laurent, dans une perspective de colonisation expansive. Des individus des deux communautés adressèrent de nombreuses réclamations au gouverneur ou au Surintendant des Affaires indiennes dans l'espoir qu'ils régleraient leurs difficultés, que ce soit avec des colons ou avec les autres communautés. Ces requêtes écrites soulignaient, certes, la relation dominant-dominé du XIX<sup>e</sup> siècle mais elles reflétaient aussi, sinon l'état d'analphabétisme des villages, tout au moins l'état de dépendance aux intermédiaires blancs de leurs communautés sur la scène diplomatique, durant le premier tiers de la période examinée. Ainsi, en 1799, James Green, secrétaire civil, répondant à une pétition envoyée par les Abénakis à propos d'une demande pour une vente de terre, ne s'adressa pas aux Autochtones directement. Il envoya sa réponse, négative, au missionnaire et il lui demanda de la faire suivre aux intéressés<sup>259</sup>. Il est donc

---

<sup>257</sup> Voir figures 2 p. 103 et 3 p. 135.

<sup>258</sup> Dickason, *Les premières nations du Canada*, p. 172-188.

<sup>259</sup> James Green au missionnaire Le Noir, 21 décembre 1799, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/J6/8/1.

probable qu'en 1799, celui qui s'occupait principalement d'écrire et de lire les correspondances avec les autorités coloniales n'était autre que le missionnaire de Saint-François, perçu comme l'intermédiaire obligé des Abénakis.

À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, seuls quelques habitants de Lorette et Saint-François cherchèrent à maîtriser l'écriture car ils y voyaient un intérêt en termes de pouvoir. Aucun mouvement de masse ne transparaît pour être alphabétisé avant 1830. Par contre, il se remarque une affirmation de la différence par les membres de ces communautés qui maîtrisaient le mieux l'écriture et qui occupaient une position de pouvoir en partie grâce à ce talent. Ainsi, par exemple, Nicolas Vincent, grand chef huron, démontra à quel point le particularisme de l'oralité participait au folklore de son peuple. Alors qu'il était lui-même alphabétisé, des pétitions et des lettres de sa main abondant dans les archives, il manifesta à deux occasions au moins, au nom de son peuple, une revendication rhétorique de son attachement à la tradition orale « identitaire », au détriment du « savoir écrire<sup>260</sup> ». En 1819, tout d'abord, devant la Chambre d'Assemblée, le chef tint le discours suivant :

Nos Ancêtres ne savoient pas écrire: nous n'avons point de Livres, nous le tenons par tradition. Anciennement, nos Chefs assembloient la nation pour qu'elle entendit de ses Chefs l'histoire de la Nation; nous suivons la même coutume et nous racontons à nos enfans les affaires de notre nation qui se sont passées de notre tems. Les anciens chefs racontent ce qu'ils savent de l'ancien tems<sup>261</sup>.

Dans cette élocution, il cherchait à démontrer combien son peuple demeurait attaché à ses méthodes de communication et de conservation, héritées de la tradition orale. Par opposition, l'écriture faisait figure d'instrument des Britanniques, un outil que les Hurons eux-mêmes ne se seraient pas encore réappropriés. C'était évidemment faux étant donné que lui-même, son frère et son père, Louis Vincent, étaient lettrés et influents parmi les leurs. En outre, en 1819, une école existait depuis plus de vingt ans dans le village de Lorette. En

---

<sup>260</sup> Nicolas Vincent devant la Chambre d'Assemblée, 29 janvier 1819, Appendice du XVIII<sup>e</sup> volume des Journaux de la Chambre d'Assemblée de la Province du Bas-Canada, Québec, John Neilson, 1819, Appendice (R.) et Nicolas Vincent devant la Chambre d'Assemblée, 29 janvier 1824, Journaux de la Chambre d'Assemblée du Bas-Canada, Québec, appendice A.

<sup>261</sup> Nicolas Vincent devant la Chambre d'Assemblée, 29 janvier 1819, Appendice du XVIII<sup>e</sup> volume des Journaux de la Chambre d'Assemblée de la Province du Bas-Canada, Québec, John Neilson, 1819, Appendice (R.).

vérité, le chef renforçait l'image folklorique de son peuple auprès des autorités coloniales en faisant valoir sa différence dans le but d'asseoir sa différence et, par la même occasion, d'accaparer le pouvoir écrit auprès des siens.

Cette volonté de peindre son peuple sous un jour « traditionnel » de la part du chef transparaît avec plus d'évidence encore lors d'une autre comparution devant la Chambre d'Assemblée du Bas-Canada, en 1824. Alors qu'il était interrogé sur les origines de la Fédération des Sept Feux, il déclara : « I cannot either read or write, but from Tradition from our Ancestors, nearly two hundred years ago, the Sevent Nation made an Alliance with each other to live in peace and in common, [...]»<sup>262</sup>. Cette affirmation du grand Chef est encore une fois rhétorique et souligne la différenciation qu'il voulait créer, au moins dans son discours, entre les outils des Blancs et les méthodes plus traditionnelles de sa communauté. Jouant sur les particularités de sa nation, Nicolas Vincent se posait en représentant de son peuple qu'il voulait distinct et particulier. Il posait ainsi les fondements d'une élite lettrée et dynastique au cœur même de sa communauté. Après 1830, les Hurons, tout comme les Abénakis, démontrèrent qu'ils étaient de grands usagers de l'écriture : elle prit définitivement le pas sur les anciennes pratiques, dans la logique de la politique de « civilisation » mise en place dans le même temps<sup>263</sup>. Pourtant, les lettrés de Lorette n'eurent de cesse, dans leurs écrits, d'user de références traditionnelles, qui s'opposaient à des éléments hérités de la culture des Blancs, pourtant assimilés par leur peuple<sup>264</sup>. Ils poursuivaient, ainsi, le processus de folklorisation de leur communauté entamé par Nicolas Vincent. Cette construction d'une image particulière des Autochtones par leurs élites elles-mêmes n'est d'ailleurs pas sans rappeler le phénomène observé par Jaques Rancière dans son ouvrage *La chair des mots* : il y démontrait que toutes les formes d'écriture se rejoignaient autour d'une seule et même

---

<sup>262</sup> Nicolas Vincent devant la Chambre d'Assemblée, 29 janvier 1824, Journaux de la Chambre d'Assemblée du Bas-Canada, Québec, appendice A.

<sup>263</sup> Dickason, *Les premières nations du Canada*, p. 222-223.

<sup>264</sup> Voir notamment la lettre de Prosper Vincent en appendice B, p. 359.

obsession : le pouvoir « par lequel les mots se donnent chair et se projettent au-delà du livre<sup>265</sup>.

---

<sup>265</sup> Jacques Rancière, *La chair des mots : politiques de l'écriture*, Paris, Éditions Galilée, 1998, présentation.

### CHAPITRE III

#### VERS LA FIN D'UN MONOPOLE DE L'ECRITURE

Si l'écriture est un outil permettant de communiquer, de conserver et de diffuser des informations de toutes sortes, elle a aussi ses revers. L'étude de son introduction au sein de sociétés traditionnellement orales, notamment, met en lumière l'une de ses principales limites : sa rigidité. Ironiquement, ce qui caractérise sa fiabilité, au sens où ce qui est écrit demeure en l'état, constitue également une restriction pour le système de communication des populations qui en étaient dépourvues. L'écriture, en effet, enlève la qualité première des récits conçus pour être narrés, à savoir leur adaptabilité<sup>266</sup>. Transcrites, ces histoires perdent leur essence profonde et présentent une version unique du conte comme véritable. Le récit ainsi écrit se voit assurer une longévité que les mémoires défaillantes ne pouvaient lui promettre mais il perd de son sens, son contexte et son narrateur s'estompant au profit d'un ton plus neutre. Plusieurs anthropologues, dont Jack Goody, ont établi que la mise en place d'un système écrit au sein d'une population de tradition orale entraînait nécessairement des bouleversements au sein même de son organisation sociale et politique du fait, notamment, de changement de ses points de repères sociétaux<sup>267</sup>. Ainsi, par exemple, la position des Anciens dans les communautés amérindiennes est remise en question par les jeunes alphabétisés.

Cette analyse s'applique particulièrement à la présente étude car l'écriture par et pour les Autochtones est issue d'un processus d'éducation, extérieur aux communautés, amérindiennes, qui véhicule des idées qui leur étaient jusqu'alors étrangères. Pour des auteurs comme Diane Boudreau, alphabétiser dans la langue du vainqueur est un premier pas dans le processus d'assimilation des vaincus<sup>268</sup>. Elle s'inscrit en cela dans un grand mouvement de pensée qui fait de l'éducation au sens large l'une des armes les plus efficaces des Britanniques dans leurs colonies en général<sup>269</sup>. L'alphabétisation, en effet, était

---

<sup>266</sup> Goody, *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, p. 79.

<sup>267</sup> *Ibid*, p. 217-218; Hawkins, *Writing and colonialism*, p. 116-129.

<sup>268</sup> Boudreau, *Histoire de la littérature Amérindienne*, p. 69.

<sup>269</sup> Voir, notamment, Hawkins, *Writing and colonialism*, 468p.; Goody, *Pouvoirs et Savoirs de l'écrit*, 269p. ; Daniel Knülzer, *L'éducation pour quelques-uns?* Paris, L'Harmattan, 2007, p. 46-47.

proposée dans un premier temps par la société dominante selon ses propres valeurs et techniques, qui étaient différentes des habitudes autochtones: intégrée dans un processus d'éducation plus général, elle diffusait donc une manière de pensée et des idées appartenant à la culture anglaise. L'écriture elle-même, en tant qu'objet d'étude, fut source de changements dans le domaine des moyens de communication. Les possibilités que la maîtrise de cette science amenait, en termes de pouvoir individuel, s'inscrivaient dans l'idéologie libérale et le système axé sur l'écrit de la société britannique. L'« éducation » des Autochtones par le biais des écoles leur transmettait ces valeurs qui les incitaient à rechercher cette réussite sociale dans leur propre intérêt plus encore que dans celui de la communauté. Il est d'ailleurs possible de considérer ce transfert d'idées valorisant l'individu sur le groupe comme l'un des outils utilisés par les autorités coloniales britanniques pour régler le « problème Indien », surtout après les années 1830 : en quête de succès personnel, les membres des peuples amérindiens s'intégreraient plus facilement dans le reste de la population s'ils préféraient leur propre intérêt plutôt que s'ils continuaient de participer à un grand ensemble culturellement différent.

De fait, si, comme l'écrit James Axtell, la conquête en Amérique du Nord fut « in part victory of paper and print over memory and voice<sup>270</sup> », elle fut aussi une victoire de la pensée libérale britannique. L'écriture et ses usages par les Autochtones eux-mêmes peuvent apparaître comme des indices de ce transfert culturel prononcé et parfois imposé par la société dominante. Dans la province de Québec, cependant, les Britanniques avaient dû faire face à quelques difficultés pour diffuser leurs valeurs et leurs connaissances. Anciennement partie intégrante d'une colonie française, les Autochtones, de même que les Canadiens français d'ailleurs, étaient habitués à la vision conservatrice des Catholiques qui attribuaient les vertus de l'écriture aux puissants. Ils n'étaient donc pas, pour la plupart, très instruits à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, ni même très intéressés par un système éducatif quelconque. En effet, si l'intérêt des populations européennes pour l'instruction se manifesta dès le XVIII<sup>e</sup> siècle avec

---

<sup>270</sup> James Axtell, « *Columbian Encounters, 1492-1995* », *William and Mary Quarterly*, 3e série, vol. LII, No 4, 1995, p. 685.

les Lumières, il ne faut pas oublier qu'il était surtout le fait de quelques « élus » qui guidaient le peuple. Rares étaient les penseurs de l'époque qui considéraient utile d'alphabétiser les masses populaires. Ainsi, Voltaire, célèbre anticlérical et philosophe des Lumières, affirmait qu'il était « à propos que le peuple soit guidé et non qu'il soit instruit. Il n'est pas digne de l'être... Il me paraît essentiel qu'il y ait des gueux ignorants<sup>271</sup>».

De fait, la situation de l'écrit avant les années 1770 n'est guère plus reluisante au Canada comme en France, pour la grande majorité de la population blanche comme pour les Amérindiens. Pour les classes les plus pauvres françaises, elles ne maîtrisaient pas l'écriture dans leur ensemble essentiellement à cause des guerres de pouvoir et d'influence idéologiques que se livraient les pro- et anti-alphabétisation. Il ne s'agissait cependant pas d'une réelle ignorance culturelle. Même les plus analphabètes des Français étaient issus d'un monde de l'écrit qui les entourait en permanence, par le biais de leurs élites en particulier<sup>272</sup>. En revanche, les Hurons et les Abénakis de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle ne disposaient pas de cette classe privilégiée de population au cœur même de leur communauté. Quand bien même, comme cela a été souligné, ils avaient déjà côtoyé l'écriture depuis leur rencontre avec les premiers colons, elle était toujours restée l'outil des Blancs avant l'arrivée des Britanniques et de leur système pétitionnaire. Les principaux changements dans le monopole de l'alphabétisation par les élites blanches françaises n'intervinrent donc qu'après 1760. En diffusant la religion protestante et en encourageant le développement de ce courant libéral si populaire au début du XIX<sup>e</sup> siècle, la nouvelle société dominante distilla alors, la première, le goût pour l'étude et la réussite sociale au sein des communautés autochtones.

À l'opposé du système rigide de castes de l'Ancien Régime français dans lequel le monopole des savoirs et des décisions était conservé par quelques privilégiés, nobles ou cléricaux, cette nouvelle organisation de la société libérale anglaise introduisit une dimension

---

<sup>271</sup> Verrette, *L'Alphabétisation au Québec*, p. 70.

<sup>272</sup> Roger Magnuson, notamment, souligne que les nouvelles, les informations officielles ou les décrets politiques étaient transmis aux populations analphabètes par le biais de la lecture des textes écrits, sur la place publique ou par le curé, devant l'église. Quoiqu'ils n'en usent pas, les Blancs illettrés baignaient dans un milieu construit politiquement et officiellement autour de l'écriture. (Magnuson, *Education in New France*, p. 109).

plus égalitariste où chacun était valorisé en tant qu'*être capable*. Or, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, les positions importantes des communautés amérindiennes étaient toutes des professions demandant une certaine connaissance de l'écriture. Ainsi, par exemple, les postes de procureur, syndic, interprète, maître d'école faisaient de ceux qui les occupaient des intermédiaires obligés entre les habitants de Lorette ou de Saint-François et les autorités coloniales. Pourtant, peu d'Autochtones les occupaient à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>273</sup>. Ce n'était pas sans conséquences : ceux qui écrivaient étant ceux qui avaient le contrôle de l'image renvoyée par la communauté, la subjectivité de l'outil européen paraît évidente. Ce n'était pas un instrument neutre, contrairement aux apparences mais il donnait l'illusion de l'être<sup>274</sup>. Le fait de rédiger un texte sur papier était un acte répondant à une demande particulière, personnelle ou commandée, et le résultat offrait au lecteur un sentiment de vérité illusoire. À la différence du conteur, qui soulignait sa subjectivité par le fait même de narrer lui-même son histoire, celui qui écrivait dissimulait la sienne en produisant un texte en apparence objectif, avec des mots au sens multiple, qui était à son tour interprété par le lecteur<sup>275</sup>. Grâce à cette caractéristique de l'écriture, ceux qui la maîtrisaient avaient le contrôle de l'Histoire et de la réalité qu'ils voulaient rendre à leurs correspondants. Or, jusqu'à l'alphabétisation des premiers Hurons et Abénakis, cette forme de « pouvoir » était le fait des intermédiaires blancs, missionnaire ou agent, qui détenaient la plume de ces deux communautés.

Face à cette situation d'analphabétisme presque généralisé chez les Canadiens français et les Autochtones au moment de la conquête, les Britanniques misèrent sur la scolarisation des jeunes dans des systèmes prônant les valeurs libérales de réussite individuelle. Ils espéraient ainsi s'assurer de « l'intégration » de ces minorités culturelles au

---

<sup>273</sup> Louis Vincent, en tant que premier bachelier huron, fait office de figure importante pour sa communauté. Il occupa tour à tour tous les postes d'envergure de sa communauté, servant d'intermédiaire entre les autorités coloniales et ses pairs. Il écrit notamment les pétitions et les requêtes des chefs et mentionne régulièrement l'ignorance de ses pairs lorsqu'il parle de la fondation de la première école à Lorette, dont il est le maître d'école. Voir Louis Vincent à Robert Prescott, 30 mars 1799, BAC, RG8, vol. 252, p. 74-75, bob. C-2850 ou encore Louis Vincent pour le chef Thomas Martin à Louis de Salaberry, 22 décembre 1803, BAC, RG10, vol. 486, p. 3922-3923, bob. C-13338.

<sup>274</sup> Goody, *La raison graphique*, p. 73-74.

<sup>275</sup> Lionel Larré, *Autobiographie amérindienne : pouvoir et résistance de l'écriture de Soi*, Bordeaux, Presses de l'Université de Bordeaux, 2009, p. 141.

reste de la population<sup>276</sup>. Tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, cette prise de position favorisant le transfert culturel à l'avantage des Britanniques fut source de nombreux conflits au Québec entre l'Église et l'État, voire entre les Catholiques et les Protestants - chacun s'accrochant à ses acquis afin de gagner en influence sur les masses<sup>277</sup>. Plus encore que l'éducation au sens large, la possession de l'écriture associée au pouvoir et à la transmission des savoirs devint un enjeu pour les différents protagonistes alors qu'un nombre croissant de membres des communautés autochtones prenaient conscience de son intérêt dans leurs relations avec la société dominante ou dans leur organisation interne dès les années 1830. En vérité, cette concurrence eut des effets positifs sur la diffusion du « savoir écrire » parmi les populations amérindiennes. L'alphabétisation se développa, en effet, principalement par émulation entre les différents acteurs en lice : il y eut, d'une part, l'instruction religieuse avec les pasteurs protestants tenant des écoles plus ou moins formelles, bientôt concurrencées par celles des Catholiques<sup>278</sup>. À ces institutions aux idéologies claires, s'ajoutèrent, dans un deuxième temps, les écoles officielles du gouvernement dans le courant du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>279</sup>. Celles-ci s'efforcèrent de généraliser l'alphabétisation à toutes les catégories de populations tout en encourageant la réussite personnelle de l'individu.

Durant le premier tiers du siècle, les écoles destinées aux Autochtones éprouvèrent quelques difficultés à se remplir, faute d'enthousiasme de la part des intéressés. Selon William Plenderleath Christie, dans un courrier adressé à Duncan C. Napier, le secrétaire aux Affaires Indiennes, les domiciliés ne se soucieraient guère, dans leur majorité, de savoir lire et écrire tant qu'ils n'y trouveraient pas un intérêt immédiat dans leur quotidien. Le riche mécène des écoles missionnaires protestantes suggéra donc en 1832 que « The Indian tribes secured well contended in their ignorance, as long as their Canadian neighbours remained unlettered, but now that these are receiving fresh accession of knowledge year by year, the

---

<sup>276</sup> Dickason, *Les premières nations du Canada*, p. 222-223.

<sup>277</sup> Verrette, *L'Alphabétisation au Québec*, p. 59.

<sup>278</sup> *Ibid*, p. 60-63.

<sup>279</sup> *Idem*.

aboriginal Inhabitants can no longer be satisfied in their degradation<sup>280</sup>». Plenderleath tablait sur une émulation entre les Canadiens français et les Autochtones en matière d'alphabétisation. Pour lui, la plus grande accessibilité des premiers au système éducatif serait l'élément déclencheur de l'engouement des membres des communautés pour un processus d'instruction qui leur serait destiné. L'accès plus large à l'éducation des Canadiens français, selon lui, inciteraient les Amérindiens à vouloir accéder au même niveau de connaissance - leur similarité dans l'étude faisant ainsi écho à leur ressemblance dans l'ignorance. Quoique cette idée soit discutable à bien des égards, elle illustre la pensée pro-alphabétisation des minorités qui est symptomatique des politiques libérales anglaises de cette époque. Elle met également en évidence l'importance de l'éducation, au sens large, dans une perspective d'harmonisation des populations dans la province du Québec.

La philosophie de Plenderleath souligne en creux l'important métissage et la similarité entre les Autochtones de la vallée du Saint-Laurent et les Canadiens français. Ce constat se vérifiait surtout pour les Hurons, comme cela a déjà été remarqué, mais un métissage important avec les Britanniques s'observait également chez les Abénakis. Ces mélanges furent d'ailleurs à la source de graves tensions sociales et de quêtes identitaires au sein de ces deux populations tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. Leurs élites, en effet, définissaient leurs particularités par opposition à l'Autre tout en les utilisant à leur avantage, ainsi que l'a démontré le cas de Nicolas Vincent<sup>281</sup>. Ces difficultés se sont retrouvées à différentes échelles, au sein des autres communautés autochtones de la vallée du Saint-Laurent, soumises aux mêmes prédicats de départ, traduisant un problème de société propre aux populations fortement métissées. Pour les Hurons et les Abénakis concernés, l'écriture apparut comme un outil indispensable pour affirmer leur place, leur indianité le cas échéant, voire leur identité par rapport aux autres, en tant que groupe tout d'abord puis en tant qu'individu. Dans leurs écrits, certains de ces personnages jouèrent avec l'image que la société avait de leurs origines

---

<sup>280</sup> William Plenderleath à Duncan C. Napier, 20 décembre 1832, BAC, RG10, vol. 85, p. 33844-33847, bob. C-11031.

<sup>281</sup> Rozon, « Un dialogue identitaire : les Hurons de Lorette et les autres au XIX<sup>e</sup> siècle », p. 15.

autochtones et ils s'en servirent pour faire valoir plus encore leur situation de lettrés<sup>282</sup>. Ainsi, leur alphabétisation fut le moyen le plus évident pour prendre le contrôle des transformations inéluctables de leur communauté et ils utilisèrent leur capacité à écrire pour favoriser leur réussite individuelle sur le groupe.

Ce chapitre s'efforce de démontrer l'influence libérale dans ces conflits de pouvoir autour de l'apprentissage de l'écriture : en s'appuyant sur l'introduction et l'utilisation de l'écrit par les premiers lettrés autochtones à l'intérieur des communautés, la présente étude met en évidence les complexes questions de pouvoir qui entouraient sa maîtrise. Sa réappropriation à l'interne met en exergue son ambivalence : arme à double tranchant, favorisant à la fois une certaine liberté d'expression sans intermédiaire mais également l'affirmation d'une classe alphabétisée qui monopolisait les pouvoirs et tentait d'imposer sa vision de la société, elle demeurait toujours sous le contrôle de l'État. Le développement des écoles, sources d'alphabétisation pour les deux villages, participa également à ces guerres d'influence à l'intérieur même des populations amérindiennes. Dans leur quête d'élèves, ces établissements illustrèrent à quel point le « savoir écrire » était un enjeu au XIX<sup>e</sup> siècle.

### 3-1. Introduction de l'écriture à l'interne

D'une façon générale, la place de l'écriture au sein des communautés semblait être étroitement liée à leur situation diplomatique. Ainsi, lorsqu'un changement dans les politiques coloniales se fit jour après la fin des guerres avec les États-Unis, tout d'abord, le rôle de l'instrument européen se modifia, lui aussi. Avec l'intensification de la colonisation britannique dès 1815<sup>283</sup> puis du changement de statut des communautés de 1830, il a été remarqué que le nombre des pétitions écrites envoyées par les Hurons et les Abénakis avait augmenté<sup>284</sup>. Il est donc aisé de faire un lien entre cette réévaluation de la place des

---

<sup>282</sup> Prosper Vincent à Marie Vincent, 22 janvier 1864, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance ; Nicolas Vincent devant la Chambre d'Assemblée, 29 janvier 1819, Appendice du XVIII<sup>e</sup> volume des Journaux de la Chambre d'Assemblée de la Province du Bas-Canada, Québec, John Neilson, 1819, Appendice (R.); Nicolas Vincent devant la Chambre d'Assemblée, 29 janvier 1824, Journaux de la Chambre d'Assemblée du Bas-Canada, Québec, appendice A.

<sup>283</sup> Dickason, *Les premières nations du Canada*, p. 229 et 233-234.

<sup>284</sup> Voir figure 1, p. 77

Autochtones par les autorités coloniales et les transformations profondes qui eurent lieu dès le deuxième tiers du XIX<sup>e</sup> siècle dans leur mode de vie et leurs intérêts. Ce passage d'« alliés » à « problème indien » fut marqué par un accroissement de la dépendance, tant économique que sociale et politique, à l'intérieur des villages<sup>285</sup>. La totalité de leurs décisions importantes devaient, en effet, obtenir l'aval des autorités coloniales et le système administratif britannique s'imposa au détriment des autres pratiques, désormais plus folkloriques, des Autochtones<sup>286</sup>.

### 3-1-1. Des lois et des règlements écrits internes

Si quelques Hurons ou Abénakis alphabétisés avaient vanté les mérites de l'instruction avant les années 1830, c'est véritablement à compter de ce changement de statut plus ou moins formel qu'un grand nombre d'entre eux prirent conscience de la nécessité de s'alphabétiser, en anglais ou en français. Il est possible de parler d'un processus de transfert culturel dans les modes de communication par étape : d'une perception ésotérique aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, les Autochtones étaient passés à une image de l'écriture plus pratique, en tant que support de conservation de leurs discours pour les Blancs, avant d'arriver à partir des années 1830 à une plus grande conscience de son utilité dans les différentes sphères de leur réalité sociétale. Les quelques mesures prises par les autorités coloniales pour « intégrer » les communautés ne furent, cependant, pas sans conséquence dans le quotidien des Hurons et des Abénakis : leurs libertés de mouvement et de décision s'en trouvèrent diamétralement réduites et, de ce fait, l'idée selon laquelle l'écrit était au centre de toutes les relations inter-sociétales fit d'autant plus d'émules qu'il demeurait l'unique moyen de communication avec le gouvernement<sup>287</sup>. Cette reconnaissance partagée par un plus grand nombre marque un tournant dans le rapport des Amérindiens de la vallée du Saint-Laurent avec l'écriture.

Ainsi, alors qu'ils étaient ouvertement considérés comme des pupilles de la Couronne britannique, les habitants de Saint-François et de Lorette semblèrent vouloir

---

<sup>285</sup> Dickason, *Les premières nations du Canada*, p. 221 et 230.

<sup>286</sup> Lainey, *La « monnaie des Sauvages »*, p. 81.

<sup>287</sup> Dickason, *Les premières nations du Canada*, p. 222 et 248-249.

reprendre le contrôle de leur existence en accordant un peu plus de crédit à l'écrit qu'ils ne l'avaient fait jusque-là. Pour ce faire, les Abénakis, notamment, demandèrent à quatre reprises, entre 1847 et 1856, la mise en place de règles écrites qui réguleraient leur organisation interne ou leurs relations de voisinage avec les Blancs<sup>288</sup>. Cette démarche met en évidence un changement de mentalité plus général que celui remarqué dans les premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle. Les signataires, même s'ils ne savaient pas tous écrire, étaient en effet beaucoup plus nombreux à s'associer à l'auteur principal de la requête : d'une dizaine de noms, à peine, transcrits au bas des requêtes dans les années 1800, ils étaient plus de vingt à mettre leur marque en 1848<sup>289</sup>. Cette augmentation du nombre de signataires de même que le propos même de ces pétitions tendent à démontrer qu'une partie croissante des habitants de Saint-François, tout au moins, percevaient l'outil scriptural comme un élément indispensable à l'organisation de leur société, tant à l'interne qu'avec les autres populations environnantes, dans le second tiers du XIX<sup>e</sup> siècle.

Ces demandes d'intervention écrites formulées par les Abénakis étaient, par ailleurs, bien plus qu'une simple reconnaissance très générale de l'utilité de l'écriture en matière de gestion interne. Elles constituaient, en quelque sorte, un désaveu de l'oralité traditionnelle qui avait prévalu jusque-là dans les modes de communication et de gestion du groupe. En 1856, par exemple, dans la communauté de Saint-François, une réclamation était rédigée afin de réclamer des règles écrites. Les signataires se plaignaient de la pratique traditionnelle, axée sur l'oral, qui donnait lieu à de nombreuses interprétations de la part de ceux qui désiraient en tirer avantage. Ils s'inscrivaient, par la même occasion, en rupture avec l'un des fondements de leur identité et cela transparaît clairement dans leur discours :

---

<sup>288</sup> William Pitt, au nom des Abénakis du village de Saint-François, au Surintendant des Affaires Indiennes, 9 février 1856, BAC, RG10, vol.603, p. 49410-49417, bob. C-13381; Ignace Portneuf et al. à James Bruce Elgin, 19 juin 1847, BAC, RG10, vol. 604, p. 49735-49736, bob. C-13382; Noël Annance et al. à James Bruce Elgin, 7 janvier 1848, BAC, RG10, vol. 605, p. 50145-50146, bob. C-13382; Louis Annance et al. à James Bruce Elgin, 19 janvier 1848, BAC, RG10, vol. 123, p. 6439-6442, bob. C-11481.

<sup>289</sup> Louis Annance et al. à James Bruce Elgin, 19 janvier 1848, BAC, RG10, vol. 123, p. 6439-6442, bob. C-11481; Missionnaire Lenoir et al. à Robert Shore Milnes, 20 juin 1803, BAC, RG4, A1, archives du Secrétaire civil et provincial, Bas-Canada, série AS2, vol. 80, p. 25050.

Our council has always been according to equal justice, or to do justice to all, but as it is, and has always been verbal, its regulations and rules have been easily made out to appear different from what they really are by those who are disposed to pervert them. This being the case it is necessary to have written regulations and fixed general rules to be drawn from the most important parts and tenors of our council to prevent Similar contentions and troubles taking place again as those that have troubled the Tribe so much. Therefore after all the members that are present in the village have been notified in usual way to assemble, and after they have well considered the reasons herein before mentioned, the subscribing majority of the Tribe in regular council now assembled and held this ninth day of February in the year of our Lord one thousand eight hundred and fifty six, enacts and adopts few following fixed rules for the commencement of having written regulations drawn from the most important parts of our council, leaving other remaining parts for future acts that other fixed rules may hereafter be enacted and adopted to be written when the Tribe shall see fit to have such additional rules<sup>290</sup>.

C'est un véritable constat des limites d'une culture de l'oralité, fait par ceux-là mêmes qui en étaient issus. Une société qui s'était développée par l'élaboration de règles orales se voyait, désormais, dans l'obligation d'en réclamer des écrites afin d'éviter tout abus de la part de ses membres : les principes qui avaient jusque-là permis de maintenir l'organisation politique et sociale de la population étaient donc remis en question, dans leur forme traditionnelle.

En outre, cette demande de règlements écrits aux Britanniques soulignaient, dans le même temps, la grande « dépendance sociale » aux Blancs de la population autochtone: en réclamant des directives d'organisation, les pétitionnaires sous-entendaient qu'en cas d'écart futur par l'un des leurs, ils pourraient se tourner vers l'État afin qu'il serve d'intermédiaire et qu'il tranche en condamnant les fautifs sur la base de textes préétablis par lui. En ce sens, l'instrument européen apparaît comme un moyen de punir ceux qui commettaient des infractions aux règlements : par l'intermédiaire du gouvernement juge et médiateur, les pétitionnaires espéraient contrôler leurs pairs à l'interne. Cette requête des Abénakis témoignait donc, en définitive, d'une certaine rupture entre leur mode d'organisation intérieur sans écrit et celui, plus métissé, qui s'appuyait sur les textes émis par les autorités coloniales pour régir leur groupe. D'une manière plus générale, cette demande pour réguler des

---

<sup>290</sup> William Pitt, au nom des Abénakis du village de Saint-François, au Surintendant des Affaires Indiennes, 9 février 1856, BAC, RG10, Vol.603, p. 49410-49417, bob. C-13381.

problèmes internes démontrait l'imbrication de l'outil scriptural avec la «dépendance sociétale » des communautés autochtones de la vallée du Saint-Laurent aux intermédiaires :par le biais de règles contrôlées par les Blancs, dans les deux derniers tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, les membres de ces villages instauraient eux-mêmes ces liens étroits avec l'autorité étatique.

Le raisonnement qui transparait dans cette requête de 1856 d'une partie des Abénakis met également en évidence les principales conséquences de la suprématie d'une société de l'écrit sur des populations de tradition orale. Perçue comme plus fiable car permettant l'établissement de textes de référence, l'écriture discréditait les méthodes orales dans leur qualité première, à savoir leur adaptabilité au contexte. Jack Goody mentionnait dans son ouvrage collectif les conséquences de la littérature dans une situation semblable :

In oral societies the cultural tradition is transmitted almost entirely by face-to-face communication; and changes in its content are accompanied by the homeostatic process of forgetting or transforming those parts of the tradition that cease to be either necessary or relevant. Literate societies, on the other hand, cannot discard, absorb, or transmute the past in the same way. Instead, their members are faced with permanently recorded versions of the past and its beliefs; and because the past is thus set apart from the present, historical enquiry becomes possible<sup>291</sup>.

Or, cette limite de l'écrit, qui ne repose ni sur la mémoire ni sur l'adaptabilité au contexte de l'oral, devient un avantage en matière de lois internes. En fixant dans le temps et l'espace les décisions prises à une époque précise, l'écriture faisait plus qu'offrir un simple support à la mémoire : elle servait de mémoire elle-même pour l'édiction de règles à suivre par les communautés autochtones. Ainsi, avec ce témoin figé du passé, l'interprétation dépendant du contexte sociopolitique ne pouvait plus régir les relations entre les différentes sociétés. De surcroît, il devenait possible pour les différents protagonistes dans un litige quelconque de revendiquer ou de protester lorsqu'une action ne répondait pas aux critères établis par ces lois écrites, désormais références uniques pour tous. Cela revenait à faire glisser le pouvoir des Anciens vers des morceaux de papier écrits par la société dominante, voire vers ceux, au sein de la population, qui étaient en mesure de les interpréter. En somme,

---

<sup>291</sup> Jack Goody et Ian Watt, « The consequences of Literacy » dans Jack Goody ed., *Literacy in traditional societies*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 67.

l'écriture dans le domaine interne favorisa une certaine « indépendance sociale », au sens où la société érigea des lois écrites pour se réguler elle-même, mais étant donné qu'elle nécessite encore l'intervention d'un État-médiateur et juge pour leur instauration et leur application, cette forme d'autonomie interne demeura très contrôlée.

### 3-1-2. *Les règles écrites comme outil de pouvoir*

À compter des années 1830, la mention de l'écrit comme objet témoin ou comme prérequis pour toute démarche devint plus fréquente chez les Hurons et les Abénakis. Ainsi, en 1837, un règlement visant à interdire l'édification de nouveaux bâtiments sur les terres des Autochtones du village de Saint-François fut rédigé afin de faire spécifiquement défense au pasteur abénakis du lieu de « bâtir ou faire bâtir construire ou faire construire par qui que ce soit aucune batisses quelconques dans le dit village de la dite mission & partous ailleurs sur le terrien appartenant aux dits sauvages sans leurs permissions pour son usage & utilité ou pour l'usage et l'utilité de qui que ce soit sans le consentement express & par écrit des dits chefs du dit village du dit lieu<sup>292</sup>». Or, la mention particulière sur l'accord « écrit » préalable des chefs démontre non seulement que l'outil était effectivement admis comme référence mais que les dits chefs étaient capables d'écrire. Ils adoptaient ainsi un instrument de la société dominante et en faisaient un atout fondamental de l'organisation sociale interne de la communauté. Il s'agissait, en l'occurrence, d'une forme de réappropriation de l'écriture par une certaine catégorie d'Autochtones au pouvoir, qui cherchaient à imposer un ordre et des règles aux leurs par son entremise. La forme et le contenu qu'ils choisirent pour y parvenir, cependant, demeuraient soumis au contrôle des autorités coloniales.

Le fait que les Abénakis se tournèrent plus souvent, dans le second tiers du XIX<sup>e</sup> siècle surtout, vers l'écrit pour réguler les relations sociales de leur communauté n'est pas un phénomène surprenant en lui-même. Des auteurs tels que Hawkins ou Goody ont établi que la domination d'une société sur une autre entraîne le métissage, sinon le remplacement, du système de valeurs de la seconde par celui de la première<sup>293</sup>. Ce processus de transfert culturel

---

<sup>292</sup> William Pitt pour les chefs abénakis, 25 février 1837, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C2/12/1.

<sup>293</sup> Hawkins, *Writing and Colonialism*, p. 14-15; Goody, *La raison graphique*, p. 82.

constitue l'élément le plus évident des mélanges survenant dans un contexte de colonisation. Parmi les règles que les Britanniques imposèrent implicitement aux Autochtones une fois leur suprématie affirmée, quelques-unes comme le régime de la propriété foncière, l'intérêt individuel plutôt que celui du groupe et l'organisation économique des échanges apparaissaient être au centre des relations inter-sociétales<sup>294</sup>. Face à ces concepts hérités d'une situation de colonisation par des sociétés européennes dominantes, les Autochtones n'avaient pas de règles préétablies, faute d'expérience antérieure d'occupation massive et durable du territoire. Dans ce contexte, les systèmes de réglementation traditionnels pouvaient sembler facilement malléables afin de répondre aux attentes et aux intérêts des membres des communautés. De fait, la mise en place de règles écrites par des sociétés européennes et le recours à l'écriture s'inscrivaient dans le processus de transfert culturel : ils permirent à une population de répondre à des problèmes hérités de la colonisation par un moyen qui en était lui-même issu. L'instrument européen offrit donc aux communautés la possibilité de s'affirmer un peu plus dans une logique « d'indépendance sociale », c'est-à-dire sans intermédiaire blanc, puisque, grâce à lui, les Autochtones établissaient un système de règles immuables pour gérer la nouvelle situation conformément à leur souhait. Dans le même temps, toutefois, ces productions restaient écrites par la société dominante, c'est-à-dire que les règles demeuraient déterminées par les Britanniques : cette situation limitait la portée de cette tentative d'autogestion interne puisque les communautés restaient dépendantes de leurs lois.

Constituant l'un des exemples les plus éloquents de ces litiges hérités de la colonisation, la question des locations de maison aux Blancs qui se fit jour en particulier chez les Hurons souligne les lacunes de la tradition orale que la communauté tentait de pallier par l'intervention de l'État : ces ententes locatives fournissaient un revenu appréciable pour les Autochtones qui s'y adonnaient mais elles accroissaient du même coup le nombre de Blancs au sein du village. Ceux-ci finissaient par se marier, s'installer et profiter des avantages

---

<sup>294</sup> Dickason, *Les premières nations du Canada*, p. 222-223.

réservés aux Amérindiens<sup>295</sup>. Ce problème découlait largement du contexte sociopolitique dans lequel les Hurons se trouvaient au XIXe siècle, après près de deux siècles passés à proximité de Québec et les nombreuses unions mixtes. Dans ce contexte, le rôle du « père médiateur » joué par le gouvernement semblait donc clairement être le recours le plus évident pour régler les litiges opposant les Hurons aux locataires blancs et à leurs logeurs.

Toutefois, en servant d'intermédiaire entre les différentes parties pour mettre en place un nouveau code et de nouvelles règles sociétales relatives à la location de maison, l'État s'immisçait une fois de plus dans la régulation des affaires internes en usant de ses propres outils. Il officialisa, certes, quelques pratiques admises et érigées en coutume par les Hurons, telle que l'expulsion des femmes autochtones mariées à des Blancs<sup>296</sup>, mais il demeurait celui qui déterminait quelle loi devait être appliquée dans les villages amérindiens. Ces nouveaux règlements alliant un peu des deux cultures étaient établis dans un contexte de colonisation et dépendaient donc en grande partie de la société dominante. La médiation de la Couronne britannique dans les relations internes des communautés ou entre les populations lui octroyait une position de force au détriment des chefs locaux qui usaient à leur tour de l'écrit par le biais des pétitions pour aiguiller la décision de l'État. Dans ce contexte, l'écriture servait à la fois aux autorités coloniales pour affirmer de nouvelles façons de faire, alliant traditions et nouveautés, mais aussi aux Autochtones qui l'utilisaient pour faire valoir leur version des faits. Elle permettait aux chefs de prendre le dessus sur leur groupe en jouant les dicteurs de règles tout en se référant à l'État pour qu'il les détermine officiellement. Ces dirigeants autochtones affirmaient ainsi, en même temps que leur domination interne, leur sujétion au système britannique.

---

<sup>295</sup> *Ibid*, p. 228-230; Voir notamment les échanges de plaintes et défenses envoyées au département des affaires indiennes dans l'affaire des locations de maison à des Blancs à Lorette : les chefs hurons à James comte d'Elgin, octobre 1847, BAC, RG10, bob. C-11481, vol. 123, p. 6419-6421.

<sup>296</sup> François-Xavier Picard à Charles Theophilus Metcalfe, 26 août 1843, BAC, RG10, vol. 598, p. 46916-46918, bob. C-13379.

### 3-1-3. *Un fonctionnement interne contrôlé*

Le caractère des réclamations des deux derniers tiers du XIX<sup>e</sup> siècle reflète clairement ce rôle de « père médiateur », voire « protecteur », du gouvernement colonial de même que cette approche de l'écriture comme outil-témoin d'un métissage social et politique à l'interne. Il apparaît surtout que les pétitionnaires s'appuyaient sur l'autorité coloniale pour faire respecter leurs droits, renforçant la position de juge médiateur qui lui était conférée. Or, parfois, en réaction à ces demandes répétées, les représentants du gouvernement britannique réagissaient par un moyen qui, s'il s'avéra fréquent au XIX<sup>e</sup> siècle, appartenait par définition aux sociétés scripturales : les démarches judiciaires. Ce recours se retrouvait notamment dans les litiges opposant des personnes d'ascendance européenne, supposément installées de manière indue sur les terres autochtones, aux habitants des communautés. Les correspondants officiels des Hurons ou Abénakis de la vallée du Saint-Laurent précisaient parfois, en effet, qu'ils finançaient et engageaient des procédures légales afin d'expulser les Blancs en question des villages amérindiens. Ainsi, par exemple, en 1838, Napier écrivit à propos d'une affaire de ce type à Saint-François :

I am enabled to acquaint you that His Excellency has been pleased to accede to the request of the Abenquois Chiefs that the Indians who have harbored certain White Persons at present residing at St Francis should be deprived of Her Majesty's Annual Bounty for the space of two years. I have to observe for your information, with reference to your Letter abovementioned, that instructions have been sent to the Attorney General to enforce the removal of the American Intruders from St Francis by the necessary Legal process<sup>297</sup>.

En tant que juge et médiateur, le représentant de l'État, auteur de ce courrier, avait donc décidé de faire valoir les règlements par le biais de procédures légales, tranchant du même coup en faveur des pétitionnaires. Le gouvernement s'immisçait, quoiqu'à la demande d'une partie de la population, dans les affaires internes des Abénakis en usant des moyens propre aux sociétés européennes. Le recours à la justice impliquait que les parties s'appuyaient sur des preuves tangibles, la plupart du temps rédigées, pour défendre leur cause. En maîtrisant l'écriture, les Abénakis pouvaient s'engager personnellement dans les démarches prises auprès des autorités coloniales pour l'expulsion des Blancs, dévoilant du

---

<sup>297</sup> Duncan C. Napier, 29 octobre 1838, BAC, RG10, vol. 591, #14, bob. C-13377.

même coup une volonté de s'affirmer politiquement. Ils demeuraient, toutefois, sous la tutelle de l'État qui décidait, en dernière instance, de la validité de leurs démarches. L'organe judiciaire rendait, à la fin, des jugements écrits visant l'application des décisions prises en cours, c'est-à-dire qu'il produisait un type de document à fonction opératoire immédiate. Ainsi, les « moyens légaux » dont il est question dans le courrier de Napier faisaient certainement référence à l'envoi d'avis d'expulsion aux Blancs jugés coupables de ne pas être des Abénakis, après enquête et élaboration de critères liés à l'identité autochtone<sup>298</sup>. À travers cet exemple, il apparaît clairement que les affaires internes du village étaient largement contrôlées par les autorités coloniales et par ses outils puisque même si ces dernières répondaient à une demande amérindienne, elles étaient celles qui tranchaient et déterminaient qui était blanc et qui ne l'était pas.

Ce rôle de juge médiateur de l'État enracina, malgré tout, un peu plus l'utilité des productions écrites par et pour les communautés autochtones. Si leurs membres n'en devinrent pas tous maîtres pour autant, ils développèrent une habitude de conservation et de production d'écrits qu'ils ne savaient pas toujours déchiffrer eux-mêmes. Ces documents devaient servir éventuellement à défendre leur cause dans le cadre d'affaires internes qui seraient tranchées par les autorités coloniales. Nous en voulons pour preuve le rapport rédigé en 1824, alors que Nicolas Vincent comparait devant la Chambre d'Assemblée dans le cadre de l'une de ses réclamations sur la Seigneurie de Sillery. Se trouve dans le rapport de cette rencontre la preuve indubitable du rôle majeur de l'écriture pour les Hurons qui se la réapproprièrent, dans une certaine mesure, sous sa forme d'outil-témoin du passé, utile dans toute procédure judiciaire ou requête auprès des instances gouvernementales. Après l'interrogatoire de Nicolas Vincent, il est stipulé, à la fin du compte-rendu, « qu'il soit enjoint au premier Chef et au Conseil des sauvages Hurons, résidant à Lorette, de mettre devant le Comité les autres papiers et documens qu'ils peuvent avoir en leur possession et qu'ils jugeront pouvoir servir à appuyer leur petition<sup>299</sup> ». En demandant aux Autochtones de

---

<sup>298</sup> James Hugues à Duncan C. Napier, 20 novembre 1833, BAC, RG10, vol. 87, p. 34742-34743, bob. C-11466.

<sup>299</sup> Appendice du XXXIIIe Volume des Journaux de la Chambre d'Assemblée du Bas-Canada, Québec, Neilson & Cowan, 1824, Appendix (R.), 16 février 1824.

fournir des preuves écrites, ce rapport du 16 février 1824 témoignait de la prédominance de l'écriture pour la Chambre d'Assemblée, qui y voyait le moyen de prouver les dires et les affirmations des requérants. Il n'est, d'ailleurs, jamais fait mention dans ce rapport des supports plus traditionnels de la mémoire, pourtant encore couramment utilisés au début du siècle, ce qui revient à dire que l'institution n'y accordait que peu ou pas d'importance en comparaison des preuves rédigées. Les Hurons eux-mêmes étaient conscients de la prédominance de l'écrit sur leurs propres méthodes lorsqu'il s'agissait de question aussi litigieuse que le territoire. Ainsi, le 18 février 1824, André Romain, un autre chef huron, fut à son tour interrogé par la Chambre d'assemblée sur la même affaire que Nicolas Vincent et il mentionna que sa communauté disposait de nombreux documents écrits qui seraient utiles à la défense de leur cause.

Q. Qui est le gardien des papiers, titres et records qui concernent les sauvages de la nation Huronne à Lorette, et où sont déposés les dits papiers, titres et records?

R. Ils sont entre les mains du Conseil de la dite nation à Lorette.

Il a dit ensuite que le premier Chef lui avoit enjoint de produire et mettre devant le Comité divers documens que le Conseil pensoit pouvoir servir à appuyer leur pétition ; [...] <sup>300</sup>.

Le rapport établit que la communauté huronne, alors même que sa maîtrise de l'écriture n'en était qu'à ses balbutiements, conservait depuis longtemps quantité de documents de tout acabit pour défendre ses intérêts. Les habitants de Lorette produisirent devant la Chambre d'Assemblée quatorze documents, datés de 1760 à 1810, afin de prouver leurs dires. La médiation de l'État influençait donc la façon de procéder traditionnelle.

Il est à remarquer, toutefois, que le jugement de l'État dans les affaires autochtones semblait obéir à un système mixte, de deux poids, deux mesures, selon les personnes mais surtout les intérêts en jeu. En effet, lorsque Nicolas Vincent témoigna de la création de l'organisation des Sept-Feux, en évoquant le souvenir qui en était transmis par les colliers de wampum, devant cette même assemblée, il ne lui fut pas demandé de preuves écrites supplémentaires : et pour cause, dans ce dernier cas, il témoignait d'un fait interne aux communautés, sans incidence pour la société britannique. Dans ces conditions, l'usage de

---

<sup>300</sup> Appendice du XXXIIIe Volume des Journaux de la Chambre d'Assemblée du Bas-Canada, Québec, Neilson & Cowan, 1824, Appendix (R.), 18 février 1824.

l'écrit comme outil-témoin ne semblait être utile que dans la mesure où la société dominante était impliquée ou avait des intérêts dans l'affaire.

#### 3-1-4. *Écrits contre traditions*

Cette entrée de l'écrit sous contrôle étatique dans le fonctionnement interne des communautés autochtones est également éloquente des politiques mises en place depuis la conquête pour instiller un système organisationnel fondé sur l'individu et non le groupe, conformément à la pensée libérale<sup>301</sup>. Le développement des demandes de règles écrites ou de papiers prouvant telle ou telle entente entre les membres d'une même communauté souligne les divisions introduites au sein de celle-ci par une nouvelle réalité sociopolitique et économique. Ainsi, comme nous l'avons rapidement évoqué, l'arrivée de la propriété foncière chez les Hurons et les Abénakis fut source de nombreux litiges entre eux, au sein des villages de Saint-François et de Lorctte<sup>302</sup> ou bien entre les populations autochtones. Cette notion, inconnue des Amérindiens en Amérique du Nord jusqu'à l'arrivée des Européens, devint une pomme de discorde dans un contexte de réduction des terres au début du XIX<sup>e</sup> siècle: alors que les terrains de chasse réduisaient comme peau de chagrin, les pétitions et les requêtes en rapport avec l'empiètement sur des propriétés privées augmentèrent. Or, les communautés, devant défendre leurs réclamations, s'appuyèrent régulièrement, dès la première moitié du siècle, sur des accords écrits établis préalablement ou bien demandèrent que soit faite une copie papier d'ententes orales plus traditionnelles afin de faire valoir leur point de vue.

Illustrant ce comportement, le litige qui survint à la fin des années 1820 entre les Abénakis et les Algonquins se disputant des terres de chasse au nord du Lac Saint-Pierre s'avère assez éloquent : afin de se départager, les deux communautés décidèrent d'en appeler, en février et en juin 1829, au Surintendant des affaires indiennes afin que celui-ci transmette

---

<sup>301</sup> James Kempt à George Ramsay Dalhousie, 15 décembre 1829, BAC, MG11-CO42, vol. 225, p. 61-62, bob. B-168; voir, pour le concept général, l'ouvrage de Hawkins, *Writing and colonialism*, p. 122-127.

<sup>302</sup> Concession de terres aux Abénakis de Saint-François par Georges III, 30 août 1802, BAC, RG1-L3L, vol. 172, p. 83732-83735, bob. C-2559.

leurs doléances au gouverneur<sup>303</sup>. Or, en juillet 1829, avant même que le gouverneur ait statué sur la question litigieuse, les habitants de Saint-François renvoyèrent un courrier, arguant qu'ils étaient capables de produire la proclamation Royale de 1763 qui prouvait qu'ils étaient dans leur bon droit<sup>304</sup>. Ils affirmèrent même qu'ils doutaient fortement que les Algonquins «can show either traditional or written evidence satisfactory so as to authenticate their requisition<sup>305</sup>». Il apparaît, ici, indéniable qu'il se créait une hiérarchie entre preuves écrites et outils traditionnels. En s'appuyant sur un texte officiel, et en dénigrant les potentielles traces mémorielles, les Abénakis prenaient à témoin les autorités coloniales avec l'un de leurs propres outils dans le cadre d'un litige l'opposant à une autre communauté. L'État jouait donc encore ce rôle de juge médiateur qui faisait de lui un intermédiaire obligé dans des affaires inter-nations autochtones. Dans ce contexte, quoique l'écriture apparaisse centrale dans le règlement de litiges territoriaux en permettant à l'une des deux versions des faits d'avoir plus de poids dans le débat, elle demeurait contrôlée par les Blancs. Les preuves écrites, en ce sens, étaient considérées comme plus fiables que n'importe quelle autre par les intéressés car elles leur permettaient d'affirmer leur bon droit mais, dans le même temps, elles marquaient leur soumission au mode de conservation de l'État colonial. De fait, les possibilités obtenues grâce à l'écrit demeuraient dans l'ordre d'une «indépendance politique» contrôlée car les autorités coloniales conservaient leur rôle particulier dans le règlement de tous les litiges, changeant l'intermédiaire blanc local en papier, porteur de leurs décisions.

### *Conclusion*

En définitive, cette analyse nous démontre que l'approche de l'écriture par les communautés autochtones ne s'est pas faite sans difficultés. Engoncées dans une relation d'infériorité culturelle et sociale, les communautés se devaient de s'adapter pour conserver

---

<sup>303</sup> Pétition des Abénakis à Duncan C. Napier, [entre mars et juin 1829], BAC, RG8, vol. 268, p. 383-386a, bob. C-2856.

<sup>304</sup> Lettre des Abénakis à Duncan C. Napier, juillet 1829, BAC, RG8, vol. 268, p. 463-464, bob. C-2856.

<sup>305</sup> Lettre des Abénakis à Duncan C. Napier, juillet 1829, BAC, RG8, vol. 268, p. 463-464, bob. C-2856.

leur place d'interlocuteur viable. C'est donc selon cette perspective qu'il est possible de comprendre les raisons qui poussèrent les Hurons ou les Abénakis à se conformer aux nouvelles règles de communication sous le Régime britannique: ces deux peuples démontraient ainsi un réel désir de pouvoir défendre eux-mêmes leurs intérêts, quitte à utiliser des documents et des formats appartenant à la société dominante, qu'ils ne comprenaient pas toujours. Ils n'avaient pas besoin, grâce à ce compromis, de passer par d'autres intermédiaires blancs que l'État lui-même, avec toutes les limites que cela impliquait, et ils pouvaient espérer reconquérir un certain poids, sinon politique tout au moins social, en devenant à nouveau des interlocuteurs viables. Un tournant s'amorça donc dans le second tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, dans le même temps que la pratique pétitionnaire autochtone connaissait sa véritable envolée.

Avec la politique de « civilisation » des années 1830, en effet, un usage plus large de l'écriture se manifesta, quoiqu'il demeurât largement contrôlé par l'État. Les Abénakis, comme les Hurons, avaient donc pris conscience de l'importance de l'écriture pour les Blancs ainsi que dans le règlement de litiges, qu'ils aient été internes ou inter-nations. Par le fait même, cependant, ils se référaient à l'État comme une source des nouvelles réglementations, permettant du même coup à celui-ci de conserver un contrôle sur cette tentative de gestion de leurs propres communautés. Conscients du pouvoir que leur octroierait l'écriture dans ce contexte politique, quelques Autochtones aspirèrent à s'alphabétiser afin de maîtriser, au moins, les rudiments de l'outil scriptural qui leur permettraient de s'affirmer sur le groupe et sur les intermédiaires. Ainsi, si le rapport des Amérindiens « domiciliés » à l'éducation ne fut pas évident, les premiers temps, il finit par s'imposer avec le changement de Régime et surtout grâce aux transformations remarquées dans les relations avec la société dominante. En envisageant d'acquérir les compétences scripturales dans les langues européennes, les premiers volontaires de l'alphabétisation démontrèrent une certaine conscience de l'inéluctabilité de cet apprentissage pour eux-mêmes autant que pour leurs pairs : sans écriture, les populations amérindiennes ne disposaient pas, du pouvoir de décider de leur vie dans la société britannique.

### 3-2. L'écriture, source d'indépendance « sociale » du groupe

Parmi les premiers établissements visant à répandre ces savoirs européens, il est indéniable que la Moor's Charity School et le Dartmouth College jouèrent un rôle déterminant dans l'accroissement du nombre d'alphabétisés au sein des communautés autochtones de la vallée du Saint-Laurent, avant les années 1830. Par leur quête idéologique, ils permirent à quelques Hurons et Abénakis, notamment, de rentrer en contact avec l'écriture autrement que par des intermédiaires et ils concrétisèrent des envies d'indépendance « politique » de plus en plus en vogue au XIX<sup>e</sup> siècle. Ces établissements, cependant, demeuraient le fruit de la société blanche et leurs enseignements, par leur nature même, allaient à l'encontre de ce qui faisait l'identité orale des sociétés autochtones. Quoiqu'elles aient déjà été largement transformées à cette époque, celles-ci montraient encore des velléités d'affirmation identitaire par leurs particularités culturelles, comme le discours de Nicolas Vincent devant la Chambre d'Assemblée en 1824 l'établit. En outre, les écoles protestantes du New Hampshire transmettaient les idées de réussite personnelle et de valorisation de l'individu qui étaient le propre de l'idéologie libérale et contraire à la pensée plus élitiste du catholicisme. En conséquence, certains des premiers élèves de ces institutions se retrouvèrent à cheval entre deux mondes, leur formatage par des instances extérieures attisant les conflits de pouvoir qu'ils provoquaient eux-mêmes parmi les leurs. Ainsi, ces changements liés à l'alphabétisation et à la possession de l'écriture furent la source de nombreuses tensions entre ceux qui en profitèrent les premiers – chacun affichant une perception différente des usages de l'écrit.

#### 3-2-1. Le cas de Paul Joseph Gill

Paul Joseph Gill, Abénakis de Saint-François, illustre ce phénomène d'Autochtones aux cultures indéfinies. Entre deux mondes, il montra des envies de pouvoir et de changement pour les siens mais au prix de quelques sacrifices identitaires. Entré à la Moor's Indian Charity School d'Eleazar Wheelock en 1803, à l'âge de 12 ans<sup>306</sup>, il devint le meilleur élève autochtone de l'école : ce fut d'ailleurs l'un de ses travaux que l'on envoya à la Scotland Church, source de financement de l'instruction des Amérindiens, en guise de preuve

<sup>306</sup> Richardson, « The Dartmouth Indians: 1800-1893 », p. 524-527; John Wheelock à Jedidiah Morse, 14 janvier 1811, DCA, No811114.

des bons résultats obtenus par l'établissement<sup>307</sup>. Conscient des avantages que l'alphabétisation pouvait apporter aux siens, le jeune Abénakis affichait un réel désir de leur transmettre ses savoirs à la fin de son cursus, notamment en tant que maître d'école. Son vœu s'inscrivait plus dans une perception d'adaptation logique de sa société au contexte sociopolitique que dans celui d'obtenir une place clé parmi les siens car celle-ci lui était déjà acquise. À 17 ans, en effet, Paul-Joseph Gill fut élu chef des Abénakis de Saint-François<sup>308</sup> alors qu'il étudiait encore et qu'il entra, en 1810, au Dartmouth College. Coincé entre sa position importante de chef traditionnel et sa volonté de faire avancer ses pairs sur le chemin inéluctable de la transformation des voies de communication, il fit montre, d'après John Wheelock, d'orgueil et de suffisance qui pénalisèrent largement son apprentissage. Selon le directeur de l'école, ce changement radical d'attitude entre son entrée à la Moor's Indian Charity School et ses études au Dartmouth College était dû à l'influence des membres de sa communauté, ainsi qu'aux marques d'honneur données par le gouvernement du Canada, suite à sa nomination :

He went, last winter, to see his friends in Canada, when he was sick; and in March he returned. A great change was observed in his conduct: he had contracted false notions of honor; was inflated with pride; and inclined to some vices. It might, in no small degree, have been occasioned by his elevation, at the age of 17, to be the chief of the tribe, by the notices taken of him, and by particular marks of favor, shown him by some concerned in the government of Canada.<sup>309</sup>

Renvoyé une première fois de l'école de Wheelock, Paul Joseph Gill fit pénitence et manifesta de nouveau le désir de remercier les habitants de son village par le partage de ses propres connaissances qui leur seraient utiles pour s'adapter au nouveau contexte politique. John Wheelock écrivait à ce propos: « He is ardent to acquire his benefactors, and countrymen, by his future practice, that he is actuated by virtuous & noble motives<sup>310</sup> ». Détenteur d'un grand potentiel d'études, le jeune Abénakis nourrissait les espoirs de son

---

<sup>307</sup> John Wheelock à Jedidiah Morse, 9 janvier 1809, DCA, No809109.

<sup>308</sup> John Wheelock à Jedidiah Morse, 1<sup>er</sup> juillet 1809, DCA, No809401, voir aussi le site d'archives de la communauté de Saint-François, [http://www.nedoba.org/ne-do-ba/odn\\_ed02.html](http://www.nedoba.org/ne-do-ba/odn_ed02.html).

<sup>309</sup> John Wheelock à Jedidiah Morse, 1<sup>er</sup> juillet 1809, DCA, No809401.

<sup>310</sup> John Wheelock à Jedidiah Morse, 1<sup>er</sup> juillet 1809, DCA, No809401.

directeur d'école : celui-ci voulait croire que Paul Joseph Gill serait un excellent enseignant protestant pour ses pairs et lui redonna une chance. Moins d'un an plus tard, cependant, le jeune Autochtone adressa une nouvelle lettre à Wheelock dans laquelle il s'excusait d'être retombé dans « le vice » et d'avoir déçu ceux qui croyaient en lui à Saint-François. Il terminait son courrier en disant qu'il ne pouvait rester dans une école où il avait tant fauté et qu'il lui était « impossible [...] to live contented in a society, where my character, credit, & confidence, are dwindled to nothing<sup>311</sup> ». Selon un courrier récapitulatif de John Wheelock, daté de janvier 1811<sup>312</sup>, il serait devenu enseignant dans l'État de New York et ne serait jamais retourné dans son village où son peuple désapprouverait ce choix. Dans ce contexte, les aspirations de Gill de partager ses connaissances avec ses pairs demeurèrent un vœu pieux : « While my heart was chained with distant and animating prospects of future eminence and usefulness, while my ambition soared high, these delusive hopes, by own folly and vices, have been blasted and gone forever<sup>313</sup> ». Sa position entre deux cultures et deux peuples à une époque où l'engouement pour l'alphabétisation, perçue plutôt comme une caractéristique des Blancs, était encore faible au sein des communautés eut raison de ses aspirations de partage de connaissances. À cette cause de son échec, il faudrait également ajouter l'orgueil, tiré de sa nouvelle position parmi les siens, qui put également avoir joué un rôle dans cet échec manifeste.

### 3-2-2. *Le cas de Peter Paul Osunkhirhine*

Toujours étroitement liée avec la situation sociopolitique des Autochtones, la perception de l'alphabétisation évolua dans les années 1830, cependant. L'apprentissage de l'écriture semblait alors plus utile aux yeux des populations amérindiennes et l'État encourageait fortement cet enthousiasme naissant. Certains Autochtones s'inscrivant dans ce nouveau courant émergèrent : parmi eux, Peter Paul Osunkhirhine, un autre Abénakis du

<sup>311</sup> Paul Joseph Gill à John Wheelock, 2 mars 1810, DCA, No810202.

<sup>312</sup> John Wheelock à Jedidiah Morse, 14 janvier 1811, DCA, No811114; Dans un autre courrier de 1813, le directeur d'école mentionne qu'il serait désormais rentré dans le droit chemin et aurait été ordonné Pasteur par l'évêque de Québec. Il se serait ensuite rendu dans l'ouest du Canada pour convertir les Autochtones au protestantisme. (John Wheelock à Jedidiah Morse, 30 décembre 1813, DCA, N<sup>o</sup>813680.2).

<sup>313</sup> Paul Joseph Gill à John Wheelock, 2 mars 1810, DCA, No810202.

village de Saint-François, y vit un moyen de reprendre le contrôle sur sa vie et sur les choix politiques des siens, en remplaçant les intermédiaires blancs lettrés. Il rejoignait en cela le cheminement de Paul Joseph Gill mais il allait même plus loin que le jeune chef. Si, au départ, il s'agissait surtout de retrouver une certaine « indépendance sociale » pour le groupe, la précarisation de la situation sociopolitique des communautés fit entrer une dimension plus totale à l'alphabétisation pour certains de leurs membres : certes, devenir la référence lettrée pour son peuple était important mais il fallait également réussir socialement et trouver un emploi<sup>314</sup>. Cette nouvelle réalité participa à accroître l'intérêt des Abénakis pour l'instruction. Selon cette perspective, le personnage d'Osunkhirhine mérite une attention toute particulière car il fut l'élément polémique qui initia, au XIX<sup>e</sup> siècle, plus ou moins volontairement, le processus d'émulation, dont parlait Plenderleath plus tôt, pour la communauté de Saint-François. Se percevant lui-même comme un agent du changement, Osunkhirhine incarnait ce courant de pensée empreint de libéralisme selon lequel l'éducation, au sens large, devait primer sur les autres activités pour les Autochtones, car elle permettait l'alphabétisation et donc un meilleur contrôle sur ses choix ou sa place sur la scène sociale<sup>315</sup>. Il a laissé derrière lui de nombreux écrits mettant en évidence ses propres convictions et cette idée, relativement novatrice pour l'époque, selon laquelle un Amérindien éduqué aurait de meilleures chances de s'en sortir que ses pairs, dans un contexte de transferts culturels inégaux.

Étudiant de la Moor's Charity School de 1822 à 1823 puis de 1826 à 1829, il fut envoyé auprès des Autochtones Penobscot, branche abénakise des États-Unis, durant les trois années de latence entre les deux cursus qu'il poursuivit au New Hampshire<sup>316</sup>. Il exerça au sein de cette communauté à la fois comme pasteur protestant et comme maître d'école<sup>317</sup>. Après l'obtention de son diplôme, il retourna dans sa communauté en 1829 dans le but avoué de convertir ses compagnons au protestantisme et de les alphabétiser afin qu'ils sortent de cet

---

<sup>314</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 26 octobre 1846, UCCA, F 3387, doc. n°9, bob. D2.110.

<sup>315</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 21 novembre 1836, UCCA, F 3387, doc. n°186, bob. D2.110.

<sup>316</sup> Smith et Nash, « La linguistique liturgique du Père Aubéry », p. 13.

<sup>317</sup> *Idem*.

état d' « ignorance » qui les contraignait à dépendre d'intermédiaires blancs dans presque toutes les sphères de leur quotidien<sup>318</sup>. Intégrant *l'American Board of Commissioners for Foreign Missions* en 1827, tout d'abord comme « proposant » puis comme pasteur à compter de 1836<sup>319</sup>, Peter Paul Osunkhirhine était acquis aux préceptes du Libéralisme et à l'idéologie protestante qui laissaient une grande place à l'alphabétisation dans ses enseignements. Cette façon de penser facilitait d'autant plus son rôle de maître d'école. Par la même occasion, cependant, il apporta les tensions et les dissensions, notamment avec les Catholiques, dans son village et il en relata les principaux tenants et aboutissants dans une correspondance nourrie qu'il entretenait jusqu'en 1859 avec des membres de sa congrégation de Boston. Il abordait dans ses lettres autant les questions religieuses, s'adonnant parfois à des réflexions poussées sur le Nouveau Testament<sup>320</sup>, que les questions humaines, en rendant compte des avancées de l'éducation et de l'alphabétisation des enfants de sa communauté. Souvent, il traitait de ses propres difficultés parmi les siens<sup>321</sup>.

Ses nombreuses lettres permettent de disposer d'un regard particulier sur l'un des Abénakis les plus marquants de son époque et sur son usage de l'écriture. Marginal parmi les siens à bien des égards, Osunkhirhine apparaît comme l'un des personnages autochtones les plus attachés à l'écrit du second tiers du XIX<sup>e</sup> siècle. L'utilisation que le pasteur en fit au fil des ans est d'ailleurs en partie cause de son succès relatif à Saint-François. Il en usait en effet autant pour les siens, s'exprimant en leur nom, que pour brosser un portrait de son quotidien et de ses réflexions à ses supérieurs de Boston, introduisant une dimension personnelle dans les usages de l'outil scriptural. L'un des missionnaires auquel il s'opposa, l'abbé Joseph-Anselme Maurault, résuma en quelques mots la relation ambiguë qu'Osunkhirhine entretenait avec les siens, du fait de son comportement et de ses opinions originales : selon le prêtre,

---

<sup>318</sup> Sarah F. Parrott à Martha, 12 juin 1828, DCA, No828362.2.

<sup>319</sup> Peter Paul Osunkhirhine à S.B. Treat, 5 juin 1851, UCCA, F3387, doc. n° 25, bob. D2.110.

<sup>320</sup> Peter Paul Osunkhirhine à S.B. Treat, 30 juillet 1852, UCCA, F3387, doc. n° 30, bob. D2.110.

<sup>321</sup> Peter Paul Osunkhirhine à la Congrégation Religieuse de Boston. 24 Octobre 1834. UCCA F 3387, doc. n°77, bob. D2.110.

dans un premier temps, les Abénakis « repoussèrent avec horreur ses prédications<sup>322</sup> » car, d'obédience catholique, ils avaient une mauvaise image du protestantisme. Cependant, le fait que le pasteur traduisît, enseignât et diffusât des écrits dans leur langue maternelle rendait malgré tout le personnage populaire. N'ayant pas entendu quelqu'un prêcher dans leur langue depuis cinquante ans, en 1830, ses pairs finirent par l'écouter<sup>323</sup>, voire par croire en la validité de ses sermons. Cette ambivalence perpétuelle des Abénakis, à la fois fascinés par les efforts de diffusion et d'enseignement du pasteur et effrayés par la perspective d'un changement subit de religion, est le reflet de la place ambiguë du pasteur dans sa communauté, dans le second tiers du XIX<sup>e</sup> siècle.

### 3-2-3. Une approche de l'écrit en rupture avec les acquis

Si Osunkhirhine s'inscrivait en rupture avec son propre peuple par ses convictions religieuses, il différait aussi par sa nouvelle approche de l'éducation et des compétences en matière d'écriture et de lecture. Il était, lui-même, un Autochtone éduqué dans un système scolaire proposé par la société dominante, pétri de valeurs libérales, et il percevait l'écrit comme une ressource indispensable à la diffusion et à la conservation des connaissances. Selon lui, elle était le premier pas vers une amélioration de sa société : « [...] since he [Osunkhirhine] had received the advantages of education, has industriously endeavoured to meliorate the condition of his nation by infusing knowledge and virtue to all with whom he is connected to affect the general good for the society to which he belongs [...] »<sup>324</sup>. Ainsi, durant plusieurs années, il mit tout en œuvre pour rendre ses idées et sa religion plus accessibles à la majorité de la population par le biais de l'alphabétisation et du support écrit: il eut à cœur de traduire des textes religieux, comme le Nouveau Testament, et d'imprimer des sortes de pamphlets présentant les valeurs de ses croyances<sup>325</sup>. Il introduisit de cette manière, à l'interne de sa communauté et pour elle, l'écriture dans toutes ses déclinaisons. Il

<sup>322</sup> Maurault, *Histoire des Abénakis depuis 1605 jusqu'à nos jours*, p. 618.

<sup>323</sup> Smith et Nash, « La linguistique liturgique du Père Aubery », p. 14.

<sup>324</sup> Pétition de Peter Paul Osunkhirhine à Matthew Withworth Lord Aylmer, 11 février 1831, BAC, RG10, vol. 83, p. 32124-32128, bob. C-11030.

<sup>325</sup> Charland, *Histoire des Abénakis d'Odanak*, p. 194-196; Peter Paul Osunkhirhine à S.B. Treat, 24 décembre 1857, UCCA, F 3387, doc. n° 52, bob. D2.110.

lui attribuait plus de fonctions que celles caractérisant la seule oralité et il concrétisa, en définitive, ce que Jack Goody évoque lorsqu'il écrit que « le livre [au sens d'écrit] donne du pouvoir<sup>326</sup> » dans les sociétés de tradition orale : en cherchant à démocratiser l'écriture pour tous, en effet, le pasteur favorisait une certaine « indépendance sociale » individuelle des Abénakis qui ne seraient plus dépendants des autres pour transmettre leurs messages.

En conservant et diffusant plus largement son message, l'écriture offrait à celui qui la maîtrisait de plus grandes possibilités en matière d'impact au sein d'une population. Pour ce faire, cependant, il était impératif que le lectorat fût capable de déchiffrer les lignes. De fait, le but ultime de la démarche d'Osunkhirhine étant de rallier un maximum de fidèles à son Église, c'est-à-dire à la religion protestante, il se devait d'alphabétiser les membres de sa communauté afin qu'ils puissent par eux-mêmes se rendre compte du bien-fondé et des avantages du protestantisme. Les démarches qu'il entreprit pour parvenir à ses fins furent en partie responsables de son succès parmi les siens : « I circulated my Indians books gratuitous to all the Indians, & it appears that it is very easy to learn it, for almost all, old & young are able to read in it even those that never went to school, merely learning the alphabet by others that attend the school, & they say that it is very easy to understand it & good<sup>327</sup> ».

Par cette pensée et ses méthodes, d'ailleurs, il ne différait pas tant des missionnaires protestants ordinaires qui cherchaient à éveiller les consciences en facilitant l'accès à la Bible. Là où Osunkhirhine se montrait original, en revanche, c'est que bien qu'il ait été un Autochtone issu d'un peuple traditionnellement oral, il se fondait essentiellement sur l'écrit et ses outils pour transmettre son message. Il tranchait donc avec les pratiques ancestrales de l'éloquence et il accordait plus d'importance au support écrit qu'au discours, quand bien même il maintenait des prêches et des oraisons. S'il jugeait la parole indispensable pour accrocher son auditoire, il la complétait inéluctablement par un support plus durable qui octroyait un poids plus important à son discours dans la durée. Cette primauté de l'un sur l'autre était d'ailleurs sous-entendue lorsque le pasteur protestant mentionna que le

---

<sup>326</sup> Goody, *Pouvoirs et Savoirs de l'écrit*, p. 218.

<sup>327</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 15 décembre 1833, UCCA, F 3387, doc. n°177, bob. D2.110.

missionnaire, afin de lutter contre son influence, avait entrepris de brûler tous les textes qu'il avait distribués<sup>328</sup>. En cherchant à effacer les traces écrites plutôt qu'à simplement contre argumenter, le prêtre validait, selon Osunkhirhine, sa perception selon laquelle le support écrit avait plus de pouvoir que la seule parole.

Ainsi, le témoignage du pasteur permet de donner une image nouvelle et beaucoup plus active de la transformation culturelle des Autochtones, en l'occurrence des Abénakis, dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle : ses convictions et sa vision de l'écriture mettent en évidence une véritable réflexion interne visant à promouvoir les avantages du «savoir écrire» dans un contexte de dépendance « sociale » et politique presque totale. Le pasteur abénakis montrait, ainsi, un réel désir de changement pour les siens et il jugeait que ce dernier était inextricablement lié à l'alphabétisation.

Parmi les idées relativement novatrices pour l'époque, soutenues par Osunkhirhine, la volonté de sédentariser son peuple demeure une des plus marquantes et elle s'inscrivait toujours dans la lignée d'un apprentissage plus efficace de la lecture et de l'écriture par tous. La tendance générale dans l'historiographie sur les Autochtones serait de n'imputer qu'à la seule privation de territoire par les autorités coloniales, la responsabilité du changement de mode de vie des Amérindiens : le pasteur abénakis prouve par les convictions qu'il exprimait dans ses écrits qu'il n'en est rien. Il fut l'un des plus grands acteurs des transformations qui s'opéraient dans sa communauté dans le second tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, lorsqu'il tentait d'insuffler à ses pairs la reconnaissance des avantages d'une vie sédentaire dans le contexte sociopolitique de l'époque. Pour lui, il était beaucoup plus profitable de demeurer au village pour accroître des compétences qui permettraient à chacun d'être plus « indépendant socialement » du reste de la population canadienne et du groupe – présentant en cela une vision individualiste de la société: « They begin to see that they must pay more attention to farming than hunting or wandering life, in order to get along better, and enable their children

---

<sup>328</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 26 avril 1837, UCCA, F 3387, doc. n°187, bob. D2.110.

to attend the school<sup>329</sup>». En encourageant ainsi ce nouveau type d'existence, axée sur la permanence de l'installation et l'alphabétisation, Osunkhirhine s'inscrivait également en plein dans les politiques du gouvernement de l'époque, qui s'axaient sur la « civilisation » des Autochtones pour les intégrer à la société. Du même coup, il s'opposait au mode de vie traditionnel abénaquis qu'il jugeait néfaste à la progression de son peuple dans un contexte socioéconomique où les Amérindiens n'occupaient qu'une place marginale.

À ses yeux, le semi-nomadisme de ses pairs, s'éloignant régulièrement du village pour leurs expéditions de chasse, s'avérait donc désuet. S'il reconnaissait que ces pratiques étaient profondément ancrées dans le mode de vie des Abénakis, il soutenait qu'il serait bien plus fructueux que ses compagnons changeassent leurs façons de vivre pour devenir agriculteurs. Un mode de vie plus axé sur la culture des terres et l'abandon des expéditions saisonnières était, pourtant, contraire à ses racines, mais il avait l'avantage d'offrir plus de disponibilités à l'enseignement et à l'instruction religieuse. En vérité, les idées du pasteur ne rencontrèrent, tout d'abord, qu'un succès mitigé parmi les siens, dont la majorité continuait de mener une vie semi-nomade, avec de longs séjours en dehors du village. Selon Osunkhirhine, seule la précarité économique de leur situation aurait pu inciter les Abénakis à demeurer à Saint-François et à s'alphabétiser dans le but de trouver de meilleures conditions de vie. Il écrivait à ce propos à son correspondant de Boston, en 1838:

I have tried all I can to make the Indians remain more at home and to pay attention to farming rather than hunting and wandering life, but as they been accustomed in that way it is not easy to succeed just yet, but I think they will in time incline to do so, for they are some now confess that their way is not profitable, they say it would be much better for us to settle down and work, and bring up our children that way<sup>330</sup>.

Le pasteur protestant percevait donc dans la sédentarité et l'agriculture, de même que, en creux, dans l'alphabétisation, un moyen inéluctable de sortir du cercle de misère que les Abénakis connaissaient depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle. Avec les restrictions sur la chasse

---

<sup>329</sup> Peter Paul Osunkhirhine à S.L. Pomroy, 16 décembre 1856, UCCA, F 3387, doc. n° 48, bob. D2.110.

<sup>330</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 30 Octobre 1838. UCCA, F 3387, doc. n°215, bob. D2.110.

et la pêche, la baisse du commerce des fourrures et la fin des guerres, il était impératif que les Autochtones s'adaptent au nouveau contexte sociopolitique afin de pouvoir reprendre un semblant de contrôle sur leur propre existence. L'apprentissage de l'écriture et de la lecture, selon le pasteur, élargirait les perspectives professionnelles et sociales de ses pairs. À ce titre, il écrivait, en 1836, combien sa stratégie d'alphabétisation était meilleure que celle des Catholiques : « I think I have reason to hope that the rising generation will be better in this tribe, because we have many boys and young men on our side, while the Catholic families of the tribe have scarcely any, and whom they have are kept in ignorance and of course they will not be qualified to do much if they shall stand against those who shall have been taught in good things [...]»<sup>331</sup>. Ainsi, selon Osunkhirhine, la réussite individuelle promue par l'idéologie libérale était intrinsèquement liée aux compétences en matière de lecture et d'écriture qu'il inculquait aux jeunes générations, tandis que certains de ses opposants demeuraient dans l'ignorance voulue par le conservatisme des Catholiques. Ce fut, là encore, une autre différence entre le comportement du pasteur et l'héritage culturel de son peuple au XIX<sup>e</sup> siècle.

#### *3-2-4. Une idéologie à l'influence mitigée au cœur de Saint-François*

Si le pasteur abénakis incarnait la rupture avec les méthodes ancestrales, en effet, il s'inscrivait en faux, également, contre une partie des acquis liés à la première partie de la colonisation : une grande part de la population de Saint-François était d'obédience catholique, comme nous l'avons remarqué précédemment, c'est-à-dire soumise à un régime beaucoup plus conservateur, qui prônait nettement moins l'égalité des individus face aux connaissances - apanage qui était réservé à une certaine catégorie de personnes privilégiées. Ainsi, le pasteur dut faire face, en dehors même de l'animosité des missionnaires successifs, à un certain nombre de conflits et d'opposition au sein même de son village, en commençant par certains chefs qui ne voyaient pas d'un très bon œil ses tentatives d'alphabétisation

---

<sup>331</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 21 novembre 1836, UCCA, F 3387, doc. n°186, bob. D2.110.

générale. À travers ses lettres, Osunkhirhine fit état de conflits<sup>332</sup> avec quelques Catholiques, qui feraient tout ce qui était en leur pouvoir pour dissuader le reste de la population de le rejoindre, celle-ci n'ayant naturellement aucune inimitié à son endroit<sup>333</sup>.

Si les tensions et les malversations que le pasteur décrivait étaient bien réelles, selon d'autres témoignages de l'époque, il n'en demeure pas moins que, souvent, la réalité s'avérait être toute autre que celle qu'Osunkhirhine présentait dans ses courriers : ainsi, par exemple, une pétition d'une partie de la population à William McKay, en 1832, dont les auteurs se plaignaient des agissements du pasteur, remet en question la non-animosité de ses pairs dont il faisait état à son correspondant de Boston<sup>334</sup>. Il apparaît clairement que ses propos sont à nuancer, voire à relativiser, du fait que Osunkhirhine s'adressait à un destinataire à qui il devait rendre des comptes donc à qui il devait donner une bonne image de lui et de son travail. Cependant, ce qui ressort avec le plus d'évidence de son témoignage, de même que de l'abondance de sources le concernant, c'est sans nul doute le caractère polémique de la question de l'alphabétisation et de la maîtrise de l'écriture par un protestant libéral : l'enjeu de pouvoir autour de son enseignement ou du partage de ses connaissances se cristallise, en tout premier lieu, autour de questions religieuses, prétextes à des dissensions idéologiques liées à l'apprentissage de l'outil scriptural par tous.

Dans les faits, Peter Paul Osunkhirhine semblait diviser les Abénakis en trois catégories non étanches : les Protestants, les Catholiques, et ceux qui n'adhéraient à aucune des deux religions, du moins en pratique. Selon Osunkhirhine, les deux derniers groupes n'avaient aucune rancœur contre sa propre vision religieuse. En revanche, ils estimaient

---

<sup>332</sup> Peter Paul Osunkhirhine à Duncan C. Napier, 5 septembre 1832, BAC, RG10, vol. 85, p. 33534-33535, bob. C-11031, Lettre de Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 27 avril 1836, UCCA, F 3387, doc. n°181, bob. D2.110, Lettre de Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 26 avril 1837, UCCA, F 3387, doc. n°187, bob. D2.110.

<sup>333</sup> Peter Paul Osunkhirhine à S.B. Treat, 1 août 1850, UCCA, F3387, doc. n° 21, bob. D2.110.

<sup>334</sup> Pétition des Abénaquis de Saint-François à William McKay, 7 juillet 1832, RG10, vol. 93, p. 37798-37799, bob. C-11468. La pétition est en fait rédigée par le prêtre missionnaire Bellanger, au nom des Abénaquis, et Augustin Gill compte parmi les signataires.

difficile de changer de point de vue ou de croyances, étant donné qu'ils ne comprenaient pas bien les langues européennes ou les concepts véhiculés par les deux religions :

When I speak to the Catholic Indians, they don't oppose me, but say: we believe what you say is true, but it is hard for us to leave the religion in which we are brought up to take that to which we are strangers, and not being learned as other people, we cannot examine the Bible ourselves in order to be certain which is the true religion, and it is not easy for us to learn the English or French language to understand sufficiently what we need<sup>335</sup>.

Aux yeux du pasteur, c'était là un handicap imputable à leur manque d'instruction : cela constituait donc un argument de plus en faveur de l'alphabétisation de ses concitoyens. Pour ce faire, Peter Paul Osunkhirhine se lança dans la traduction des textes religieux en abénaquis et il accrut ses efforts en matière d'apprentissage de la lecture et de l'écriture dans son dialecte maternel ou dans les langues européennes<sup>336</sup>. Pour atteindre ses objectifs, il s'acheta une presse en 1836<sup>337</sup> : il était d'ailleurs l'un des premiers au Québec à avoir recours à l'impression pour diffuser plus largement ses écrits. Selon lui, tous ces efforts d'instruction étaient intrinsèquement liés à la Foi protestante qui nécessitait un minimum de savoir dans ces domaines pour appliquer sa philosophie<sup>338</sup>. En d'autres termes, quoiqu'en définitive, il ait vu dans cette alphabétisation générale le moyen idéal pour reconquérir une certaine « indépendance sociale » pour sa communauté et pour les individus, conformément à l'idéologie libérale en vogue, la prémisse à sa motivation demeurait sa conviction religieuse qui encourageait la pratique de la lecture et de l'écriture. Il profiterait lui-même d'une plus grande influence parmi les siens s'il pouvait les rallier à sa cause. En vérité, le pasteur estimait que sa popularité était imputable, au moins en partie, à la tendance marquée des Catholiques de maintenir ses pairs dans l'ignorance, ce qui les confinait dans leur situation

---

<sup>335</sup> Peter Paul Osunkhirhine à S.B. Treat, 1<sup>er</sup> août 1850, UCCA, F3387, doc. n° 21, bob. D2.110.

<sup>336</sup> Peter Paul Osunkhirhine à William McKay, 9 juillet 1832, BAC, RG10, vol. 93, p. 37802-37803, bob. C-11468.

<sup>337</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 4 juillet 1836, UCCA, F 3387, doc. n°179, bob. D2.110.

<sup>338</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 21 novembre 1836, UCCA, F 3387, doc. n°186, bob. D2.110.

précaire<sup>339</sup>. Au contraire, Osunkhirhine, en offrant la possibilité aux siens de comprendre, d'écrire et de lire les langues européennes, leur ouvrait des portes vers un transfert culturel choisi plutôt qu'imposé, dans lequel ils auraient un réel pouvoir de décision et d'action au détriment de l'organisation sociétale ancienne.

### 3-2-5. Une position idéologique de son temps

S'il défendait une position originale pour les Abénakis, Peter Paul Osunkhirhine était porté par un courant plus général qui marqua l'histoire de l'éducation et de l'écriture au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>340</sup>. Le processus d'instruction fondamentale, en effet, que ce soit au sein des populations autochtones ou de la société blanche, s'intensifiait et se généralisait sous l'impulsion de l'héritage des Lumières et de la culture libérale au Canada à cette époque. De fait, une vingtaine de lois parsemèrent le siècle afin d'établir un système éducatif solide<sup>341</sup> quoique ce n'ait été véritablement qu'à compter de la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle qu'elles eurent un réel impact. Dès 1801, cependant, le gouverneur Robert Shores Milnes plantait le décor en faisant voter la loi sur « *l'Institution Royale pour l'avancement des Sciences* » qui visait clairement à encourager la création d'écoles dans la province de Québec. Il marquait le début d'un engouement politique pour la question qui permit l'émergence, tout au long de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, de nombreuses lois et d'amendements qui se voulaient les fondements d'une nouvelle ère axée sur l'alphabétisation des masses, selon les principes de la société dominante.

Toutes ces mesures permirent la création de multiples établissements d'enseignement, de tous les types, dont les programmes étaient étroitement surveillés par l'Église ou l'État, selon la période - les deux cherchant ardemment à les contrôler. Ainsi, pour la seule vallée du Saint-Laurent, la plupart des missions possédèrent tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle au moins une école, qu'elle soit catholique, protestante ou laïque, créée en

---

<sup>339</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 21 novembre 1836, UCCA, F 3387, doc. n°186, bob. D2.110.

<sup>340</sup> Voir notamment Pierre Déléage, « Les Amérindiens et l'écriture » dans *L'Homme*, n°190-2, 2009, p. 191-198.

<sup>341</sup> Verrette, *L'Alphabétisation au Québec*, p. 52.

fonction des avantages et des modalités des lois. Les établissements dits « laïques » cherchaient activement à encourager les Autochtones à se conformer à un certain modèle et aux valeurs libérales de la société dominante, bref, à s'intégrer au reste de la population<sup>342</sup>. Comme nous avons pu le démontrer précédemment, les communautés de « domiciliés » se montrèrent parfois plus enthousiastes à accepter ce nouveau régime d'écoles que leurs voisins canadiens-français. Ainsi, par exemple, les Hurons disposèrent de leur premier système d'enseignement dès les années 1790, sous la houlette du fameux Louis Vincent qui avait été diplômé en 1781 du Dartmouth College<sup>343</sup>. Premier bachelier autochtone, autre indice notable d'une certaine avance de l'engouement naissant de la part de certains Amérindiens pour l'instruction, il fait partie des figures marquantes de ce début du XIX<sup>e</sup> siècle dans l'histoire de l'alphabétisation des « domiciliés ». Quoique son enthousiasme pour les avantages révolutionnaires de l'écriture en matière d' « indépendance sociale » et de pouvoir individuel ait été moins tangible que celui du pasteur abénakis, il demeura l'un des premiers Hurons à s'être réapproprié ce savoir hautement symbolique pour les Blancs. Le bachelier huron écrivait, en 1799, au missionnaire qui l'avait aidé à fonder son école à Lorette:

Monsieur comme vous êtes le premier fondateur de cette louable institution et la postérité huronne vous en sera redevable pour sa religion et sa civilisation si la chose pouvoit heureusement réussir et être établie sur de bon principes et durable fondation, vous serez le premier qui aurez oté le bandeau d'ignorance de devant les yeux de ce pauvre people infortuné<sup>344</sup>.

Occupant le poste de maître d'école pour sa communauté, Louis Vincent encouragea le développement de l'alphabétisation des Hurons afin qu'ils puissent occuper des postes importants pour la communauté et disposer d'un certain pouvoir de décision quant aux transformations de leur société. Il laissa, cependant, moins de traces de l'importance qu'il accordait à l'écriture en tant que telle que n'a pu le faire le pasteur abénakis, par exemple, et nous ne disposons d'aucune correspondance personnelle ou presque. Seule, une lettre à

---

<sup>342</sup> George Murray à James Kempt, 27 février 1830, BAC, MG24-A18, vol. 5, p. 90, bob. H-1830.

<sup>343</sup> Kelly, « The Dartmouth Indians », p. 122-123.

<sup>344</sup> Louis Vincent à Joseph Paquet, 30 mars 1799, BAC, RG8, vol. 252, p. 76-77, bob. C-2850.

l'attention de Wheelock daté de 1784, dans laquelle il lui demandait un travail, pourrait entrer dans cette dernière catégorie d'écrit<sup>345</sup>. Ainsi, il est possible de penser que le maître d'école huron n'usait de l'écriture qu'à toute fin pratique, c'est-à-dire pour s'adresser aux autorités coloniales ou à ceux qui pouvaient servir ses intérêts mais non pas pour correspondre avec d'autres Autochtones ni même pour lui-même. Son alphabétisation lui permit toutefois d'occuper des postes-clé au sein de sa communauté comme celui d'interprète, d'écrivain, voire d'intermédiaire privilégié entre les représentants du gouvernement et le reste du village, remplaçant avec succès les Blancs dans cette tâche.

Il est intéressant de noter que Louis Vincent, lui-même catholique, entretenait de bonnes relations avec ceux de son village, notamment le missionnaire, mais qu'il eut à faire face à une certaine opposition de la part de quelques autres membres de la communauté, jaloux des avantages qu'il retirait de ses fonctions. Ainsi, par exemple, il se plaignit à quelques reprises d'un petit nombre de personnes qui lui disputaient le droit d'occuper le logement attenant au presbytère, alors même qu'il lui avait été prêté dans le cadre de son poste de maître d'école<sup>346</sup>. Les missionnaires successifs, au contraire, étaient présentés par Louis Vincent comme ses alliés, l'aidant dans sa mission d'enseignement. Cet état de fait tend donc à prouver que les Catholiques n'étaient pas purement et simplement contre les écoles mais ils voulaient surtout en avoir le contrôle. Ainsi, dans le village de Saint-François, ceux qui s'opposèrent à Osunkhirhine étaient plus contre les vellétés libérales et l'influence protestante du pasteur que contre son établissement en tant que tel. Ses adversaires étant surtout des chefs, il est possible de penser qu'ils prenaient prétexte des différends religieux pour tenter d'empêcher le pasteur de diffuser l'écriture, source d'indépendance pour tous, qui limiterait leur mainmise sur la population illettrée. C'est d'ailleurs ce que tendait à souligner Noël Annance lorsqu'il accusa les adversaires d'Osunkhirhine de faire preuve d'égoïsme dans leur lutte contre les travaux du Protestant: « That we have been deprived of the benefit of a school in our village thro' the selfish contradicted views and bigoted notions

---

<sup>345</sup> Louis Vincent à John Wheelock, 20 février 1784, ACNHW, No 37, cartable 3-k.

<sup>346</sup> Louis Vincent à Joseph Paquet, 30 mars 1799, BAC, RG8, vol. 252, p. 76-77, bob. C-2850; Louis Vincent à Monsieur Barthelot, 7 juin 1802, Archives de la Province de Québec citée dans *Le Bulletin des Recherches historiques*, vol. 56, n<sup>o</sup>10-11-12, dir. Antoine Roy, 1950, p. 258.

of some of the chiefs and the priest<sup>347</sup> ». Ainsi, si l'émulation entre plusieurs cultures et plusieurs religions a entraîné le développement des enseignements fondamentaux au sein des communautés amérindiennes, elle a également induit un aspect politique dans le traitement de la question. Les différents protagonistes qui s'affrontaient pour instruire les Autochtones établirent un système d'éducation dans une perspective de pouvoir et d'influence sur le reste des Amérindiens qui déformait, finalement, le but premier de l'alphabétisation générale au profit d'un intérêt individuel ou idéologique.

### 3-2-6. *Le pouvoir, un enjeu de l'alphabétisation*

Ce dernier point est d'ailleurs mis en évidence dans le rapport adressé par William McCulloch, chargé de l'enquête sur la demande d'expulsion d'une puissante famille du village de Saint-François, à Duncan C. Napier, en 1833 : « P.P. Osumkherkine, being altogether the Indian, if his party (for he writes for & seems to dictate to, them) succeeds, in excluding the Guilles, &ca would become the principal leader and dictator of the Affairs of the Abenaquois Tribe at St Francis<sup>348</sup> ». Le concept de pouvoir lié aux Abénakis alphabétisés est symptomatique de cette dimension individuelle, qui se développa sous le coup de la concurrence en matière d'instruction : les individus instruits et valorisant leur propre intérêt disposaient d'une très grande influence sur leurs pairs. Détenteurs d'un savoir indispensable dans le contexte sociopolitique britannique, les premiers Autochtones lettrés furent, consciemment ou non, à l'origine d'un changement culturel de taille dans leur société qui passait notamment par la raréfaction des intermédiaires blancs : cette situation permettait ainsi une certaine indépendance du groupe par rapport aux autorités coloniales. Dans le même temps, cependant, la reconnaissance d'un certain pouvoir lié à la possession et à l'apprentissage de l'écriture hypothéquait cet acquis en introduisant des dissensions entre les membres d'une même communauté qui voulaient se l'accaparer.

---

<sup>347</sup> Noël F. Annance à George G. Durham, 3 septembre 1838, BAC, RG10, vol. 96, p. 39729-39731, bob. C-11470.

<sup>348</sup> William McCulloch à Duncan C. Napier, 3 août 1833, BAC, RG10, vol. 87, p. 34455-34459, bob. C-11466.

Les premiers Autochtones alphabétisés cristallisèrent ces tensions internes en tentant d'insuffler des changements parmi les leurs et de contrôler le processus de transfert culturel, déjà entamé depuis plus de deux siècles. Ainsi, par exemple, le cas de Peter-Paul Osunkhirhine est éloquent de ce rapport ambigu avec ses pairs et avec les transformations qu'il affirmait vouloir mener à bien. Lui-même était dans un entre-deux culturel, du fait de son instruction libérale et de son alphabétisation, qui le conduisit à occuper nombre de postes-clé tel que maître d'école, imprimeur, écrivain, chef, interprète, etc., tout en jouant le rôle de guide pour les siens. Il n'était pourtant pas un « Blanc » au sens classique du terme, n'ayant pas renoncé ni à certaines de ses spécificités culturelles ni même à son identité profonde, et ayant conservé un statut particulier dans la société coloniale. Il n'avait suivi, en effet, que quatre ans et demi de cours à Hanover aux États-Unis et il n'avait jamais eu de séminaires religieux ou autre formation pertinente à sa fonction de pasteur et de maître d'école dans le village de Saint-François<sup>349</sup>. En d'autres termes, il était alphabétisé et initié aux secrets protestants mais n'avait en rien les compétences pour remplir ses fonctions, selon les critères européens. Or, les Abénakis, tout au moins une partie d'entre eux, lui octroyèrent malgré tout, par le biais de pétitions aux autorités coloniales, des postes de premier ordre afin qu'il remplace les intermédiaires blancs. Aux yeux du pasteur et des siens, l'alphabétisation fondamentale s'avérait suffisante pour reconquérir une certaine indépendance, sinon politique, tout au moins sociale. En vérité, cette vision autochtone souligne la spécificité du pasteur, en tant qu'Abénakis alphabétisé, par rapport aux Blancs. Osunkhirhine estimait que l'influence et le pouvoir dont il disposait au sein de son village lui étaient dus principalement grâce à ses capacités en matière de langue, de lecture et d'écriture, qui le rendaient indispensable aux siens<sup>350</sup> :

My time also have been from time to time and will always be taken up to assist others of the tribe in interpreting for them when they have anything to do with the English or French and have written great deal for them. I never decline to assist anyone in this way. I don't only assist those of my congregation, but also those who oppose my ways, I always do everything for them as willingly and kindly as I do to my congregation, and they do frequently come to me because not many able to do the

<sup>349</sup> Peter Paul Osunkhirhine à S.B.Treat, 05 Juin 1851, UCCA, F3387, doc. n°25, bob. D2.110.

<sup>350</sup> Peter Paul Osunkhirhine à S.B. Treat, 10 septembre 1857, UCCA, F 3387, doc. n° 50, bob. D2.110.

same, and they acknowledge that whatever I do for any one is always done correctly and honestly<sup>351</sup>.

Ainsi, quoiqu'il affichât une réelle volonté de changer ses pairs en matière d'alphabétisation et de religion, il ne souhaitait pas nécessairement suivre en cela les espoirs de ses supérieurs spirituels mais plutôt la ligne directrice libérale des autorités coloniales. Il le soulignait lui-même en faisant le point sur sa communauté : « As to progress of the Indians in civilization I think they are as much civilized as the French Canadians are<sup>352</sup> ». Pour lui, le pouvoir que ses connaissances lui avaient permis d'acquérir l'autorisait à guider les Abénakis de Saint-François selon ses propres critères de transfert culturel et il tolérait sans difficultés des pratiques traditionnelles de la part de ses fidèles, pourvu qu'elles n'aillent pas à l'encontre de sa vision de la religion protestante et des valeurs modernes qu'il tentait de leur inculquer<sup>353</sup>. Ainsi par exemple, il évoquait la pratique traditionnelle de la médecine par certains de ses fidèles : « [...] some women, members of our church, practice in doctoring with roots and herbs and do cure many sick people of certain diseases [...]»<sup>354</sup>. À ses yeux, non seulement ces techniques n'étaient pas contraires à l'idéologie protestante mais elles étaient mêmes utiles pour gagner plus de convertis, en les guérissant de leurs maux. Cette différence de perception entre Osunkhirhine et sa hiérarchie protestante, notamment, qui désapprouvait toute forme de syncrétisme, met en évidence les écarts culturels entre les deux populations, abénaquise et anglaise<sup>355</sup>. Le pasteur jouait ainsi le rôle d'un être charnière entre deux sociétés en transformation. Osunkhirhine allait même plus loin en cherchant à briser le monopole des pouvoirs concentré dans les mains de quelques lettrés de la première heure. Sa

---

<sup>351</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 30 octobre 1838, UCCA, F 3387, doc. n°215, bob. D2.110.

<sup>352</sup> Peter Paul Osunkhirhine à S.B. Treat, 5 juin 1851, UCCA, F 3387, doc. n° 25, bob. D2.110.

<sup>353</sup> Cela se dénote notamment dans ses écrits réflexifs sur le protestantisme qu'il envoie, dans une lettre, à son correspondant de Boston : Peter Paul Osunkhirhine à S.B. Treat, 24 décembre 1857, UCCA, F 3387, doc. n° 52, bob. D2.110.

<sup>354</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 21 avril, 1841, UCCA, F 3387, doc. n°224, bob. D2.110.

<sup>355</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 4 mai 1844, UCCA, F 3387, doc. n°238, bob. D2.110.

volonté de démocratiser l'écriture pour tous s'inscrivait dans cette optique et lui assurait, dans le même temps, une certaine influence sur le reste de la population.

Dans ce contexte, son rapport à l'écriture revêtait une portée plus grande que la simple acceptation d'un outil imposé par les Britanniques : il se l'était réapproprié afin de servir ses propres idées et guider les siens vers une indépendance « sociale », dans la lignée de l'idéologie libérale, tout au moins vis-à-vis d'autres intermédiaires, blancs ou autochtones monopolisant les pouvoirs. En dépit des difficultés qu'il rencontra durant les quelques trente années qu'il passa au village en tant que ministre protestant, il n'en resta pas moins un haut personnage qui finit par occuper les places les plus importantes de la communauté. Il disposait donc lui-même d'une influence certaine parmi les siens<sup>356</sup>. Chef en 1831, puis agent en 1855<sup>357</sup>, il acquit la confiance des autres membres de son peuple. Il avait une bonne côte de popularité auprès des siens, même si tous n'étaient pas protestants, qu'il tirait de sa position originale en tant que porteur de l'idéologie libérale à Saint-François et défenseur de la démocratisation de l'écrit. Cela faisait de lui une alternative inespérée à la situation de dépendance initiale de ses pairs - aux Blancs ou aux chefs : « [...] that he is now evidently manifesting a desire to continue in well doing as appears by faithful attendance to his duty of teaching and giving every assistance in his power for the interest of the tribe, for which he is recommended by his people to the confidence of all friends of humanity, in the hope that he may find encouragement<sup>358</sup> ».

Les tensions et les conflits de pouvoir, notamment avec les Catholiques, eurent malgré tout raison de son rôle de guide et il dut, à la fin des années 1850, quitter le village de Saint-François avec ses fidèles, afin de se rendre dans le Wisconsin, où il avait trouvé d'autres terres<sup>359</sup>. Ses dernières lettres laissent planer le doute sur les vraies raisons de son

---

<sup>356</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 30 octobre 1838, UCCA, F 3387, doc. n°215, bob. D2.110.

<sup>357</sup> *Liste des chefs de Saint-François de Sales*, 1831, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/G5/11/2.

<sup>358</sup> Peter Paul Osunkhirhine à Matthew Withworth Lord Aylmer, 11 février 1831, BAC, RG10, vol. 83, p. 32124-32128, bob. C-11030.

<sup>359</sup> Peter Paul Osunkhirhine à [S.B. Treat ?], 29 juillet 1858, UCCA, F 3387, doc. 56, bob. D2.110.

départ : il mentionnait, en 1858, qu'il désirait s'éloigner des Catholiques et qu'il ne pouvait plus rien faire pour eux dans ce village<sup>360</sup>. Dans un autre courrier, toutefois, envoyé la même année, il parlait de l'exil de familles françaises, qui, comme lui et ses pairs, fuyaient de mauvaises terres pour l'agriculture<sup>361</sup>. La permanence de son départ n'est pas non plus des plus assurées: quelques années plus tard, en effet, il réapparaît épisodiquement dans la correspondance officielle, en 1861 et 1866<sup>362</sup>, mais il ne sembla pas avoir repris sa mission éducative et évangélique, se contentant d'un rôle politique plus ou moins affirmé. Les tensions internes au village provoquées par ses idées, de même que l'intervention du missionnaire catholique et celle de sa propre organisation, voire le rôle des autorités coloniales dans la gestion de ces litiges, démontrent l'importance des enjeux de pouvoir autour de la seule question de l'alphabétisation des masses autochtones : selon l'idéologie qui prévalait, ce sujet cristallisait les conflits entre les différents protagonistes impliqués dans sa mise en place.

### *Conclusion*

Les notions d'influence et de pouvoir par l'écriture étaient intrinsèques à l'organisation de la société dans laquelle elles s'inscrivaient. Ce qui leur octroyait autant d'importance, au XIX<sup>e</sup> siècle, était sans aucun doute le resserrement des mesures des années 1830 par rapport à la situation autochtone. En effet, les premiers Amérindiens visionnaires qui s'étaient alphabétisés avant cette période charnière et étaient revenus au sein de leur communauté pour y transmettre leurs savoirs avaient nettement moins fait l'objet de polémiques et de conflits de pouvoir tout en suscitant un intérêt moindre de la part de leurs pairs. Et pour cause, la dimension religieuse n'y était pas, laissant à l'alphabétisation sa seule dimension pratique dans une nouvelle réalité sociopolitique et économique ambiguë. Dans ce

---

<sup>360</sup> Peter Paul Osunkhirhine à [S.B. Treat ?], 29 juillet 1858, UCCA, F 3387, doc. 56, bob. D2.110.

<sup>361</sup> Peter Paul Osunkhirhine à S.B. Treat, 16 juin 1856, UCCA, F 3387, doc. n° 45, bob. D2.110.

<sup>362</sup> Son rôle politique et social transparait notamment dans le document de 1866 qui est une contestation d'une demande de destitution que le protestant aurait formulée. (William Pitt, Acte notarié, 30 novembre 1861 ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C2/17/2 ; William Pitt et J. Rousseau, Acte notarié, 3 juillet 1866, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/D4/3/1).

contexte, l'écriture apparaissait plus comme un facteur positif pour, effectivement, reconquérir son indépendance « sociale » mais surtout un élément de plus pour comprendre la société dominante. Avec la dimension religieuse, ce sont les idéologies qui primèrent et chaque protagoniste dans cette quête de fidèles ou de sujets devint un fauteur de troubles aux yeux des autres car désireux de s'accaparer le pouvoir de contrôler la communauté selon ses propres intérêts. Quoique la religion ait souvent été un prétexte dans ces conflits, elle joua aussi le rôle de déclencheur des hostilités en introduisant une forme de pensée nettement plus ouverte à la conception libérale de l'instruction et de ses apports, tels que l'écriture.

Ainsi, dans ce contexte de transformations sociétales opérées dans le premier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle par quelques Autochtones visionnaires, les témoignages laissés sur leur rôle et leur perception du savoir scriptural dans une perspective de pouvoir démontrent une volonté marquée de la part de certains membres de ces sociétés de se réapproprier ces connaissances dans un but de pouvoir, personnel ou communautaire. Les populations orales confrontées à la suprématie d'une autre axée et définie par l'écriture se devaient de maîtriser cet outil afin de défendre par elles-mêmes leur spécificité culturelle et leur gestion interne. En revanche, le peuple dominant cherchait à lui imposer ses propres connaissances dans un but ouvertement intégrateur, c'est-à-dire pour introduire des valeurs individuelles de réussite sociale et de valorisation de l'être sur le groupe, sources de nombreux conflits de pouvoir entre les différents protagonistes. Or, lorsque la dimension religieuse s'immita dans les usages de l'écriture, cela généra, certes, des dissensions fragilisant l'unité du groupe et donc de son identité, mais cela créa, dans le même temps, un phénomène d'émulation essentiel au développement et à la réappropriation de l'écriture par les membres des communautés.

En définitive, face aux transformations inéluctables de leurs sociétés, certains Autochtones détenteurs de l'écriture affichèrent un désir ouvertement pro-alphabétisation, toujours dans le but d'une plus grande « indépendance sociale ». Ils en tiraient souvent leur pouvoir personnel mais ils étaient coincés entre deux mondes. À ce titre, il n'est d'ailleurs pas forcément évident qu'ils exprimaient l'opinion d'une majorité des leurs. Ces ambiguïtés culturelles se retrouvent d'ailleurs dans d'autres études portant sur l'identité de ces Autochtones, sous la domination d'une population aux repères différents des leurs. Ainsi, en 2005, Véronique Rozon soulevait ce problème à propos des Hurons : « Entre les années 1820

et 1880, l'identité des Hurons de Lorette a reposé sur une ambiguïté profonde témoignant de son état de redéfinition. Partagés entre l'intégration à la société coloniale et l'affirmation d'une singularité culturelle, ses axes principaux ont donc constamment présenté des contradictions<sup>363</sup> ». Cette dualité des sociétés orales, prises dans la tourmente d'un contexte sociopolitique aux antipodes de leur fonctionnement interne, était à l'origine du malaise qui a pu entourer les premiers détenteurs de l'écrit. De là, le glissement imperceptible du rôle de porte-parole et d'intermédiaire pour le groupe vers celui de guide au pouvoir personnel plus développé, source de tant de conflits tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle.

### 3-3. Alphabétisation et éducation concurrentielles

#### 3-3-1. Position de l'État en matière d'alphabétisation

Ce glissement d'une volonté d'alphabétisation pour une plus grande indépendance de la communauté vers le constat d'un accroissement du pouvoir personnel par les premiers lettrés autochtones s'inscrit dans un contexte plus large d'une volonté de contrôle des masses par les différents protagonistes maîtres de l'alphabétisation. Le gouvernement, comme nous l'avons déjà remarqué, contribua largement à cette quête d'ascendant sur les minorités culturelles et donc au développement de l'instruction selon ses propres valeurs parmi elles. Ainsi, s'il passa un certain nombre de lois depuis 1801 afin de favoriser la scolarisation pour tous, dans le but avoué de « civiliser » les populations francophones et/ou catholiques, il a aussi largement participé à faire des institutions d'enseignement un enjeu de pouvoir<sup>364</sup>. La loi de 1801 sur *la création de l'Institution Royale pour l'avancement des sciences*, par exemple, visait à rendre public le système éducatif et incarnait donc, de ce fait, une rupture par rapport aux siècles précédents et à l'omnipotence de l'Église catholique en matière d'éducation. Celle-ci, bien entendu, réagit très vivement, percevant à travers cette implication de l'État dans les affaires de l'instruction générale un encouragement implicite du protestantisme. La mesure, d'ailleurs, ne remporta que peu de succès, du fait, notamment, de la profonde influence des dirigeants catholiques qui mirent tout en œuvre pour dissuader leurs

---

<sup>363</sup> Rozon, « Un dialogue identitaire : les Hurons de Lorette et les autres au XIX<sup>e</sup> siècle », p. 98

<sup>364</sup> Verrette, *L'Alphabétisation au Québec*, p. 58-59.

ouailles de se rendre dans ces écoles gouvernementales. Il fallut attendre 1820 et 1823<sup>365</sup> pour que le gouvernement modifie la loi et place à nouveau les écoles sous le contrôle de l'autorité religieuse, lui reconnaissant par là même le pouvoir et l'influence dont elle disposait jadis auprès des masses francophones.

Fondamentalement, il est indéniable que l'État désirait ardemment instruire ses populations et l'Église catholique, quant à elle, ne voulait pas perdre son emprise sur ses fidèles. De fait, de nombreux conflits entre missionnaires et maîtres d'école, tant chez les Autochtones que dans le reste de la population en résultèrent, selon la confession affichée par l'établissement. Le gouvernement n'eut d'ailleurs pas d'autre choix que de concéder les pleins pouvoirs au clergé catholique quant au processus d'instruction, pourvu qu'il prenne en charge l'édification des maisons d'école : il s'agit de la loi des écoles de fabriques, adoptée en 1824<sup>366</sup>. Là encore, cependant, les curés ne se montrèrent pas très coopérants et, sous divers prétextes, ils ne favorisèrent aucunement le développement de l'alphabétisation, préférant tenir leurs fidèles dans une ignorance contrôlée<sup>367</sup>. Ce fut la dernière occasion que les Catholiques eurent de dominer le système éducatif au Québec avant la fin du siècle. Après ce nouvel échec, l'État entreprit de reprendre les rênes de l'instruction des masses plus défavorisées et, en 1829, une nouvelle loi fut votée, dite « *des écoles et des syndics* » : cette mesure octroyait au Parlement un grand pouvoir car elle lui confiait la charge de financer la construction et le fonctionnement des maisons d'école. Dans son étude sur l'alphabétisation au Québec, Ruby Heap écrivait, à propos de cette loi :

[La loi de 1829] témoignait aussi de la force de l'esprit laïc et libéral dans la première moitié du 19<sup>e</sup> siècle. Ce phénomène était relié à la montée de la petite bourgeoisie nationaliste canadienne-française, de laquelle était issue l'élite parlementaire siégeant à la chambre d'Assemblée. Définissant l'éducation à la fois comme une fonction de l'Etat et comme une affaire de nationalité, cette bourgeoisie disputa au cours des

---

<sup>365</sup> *Ibid*, p. 61.

<sup>366</sup> *Ibid*, p. 53.

<sup>367</sup> En fait, l'Église accordait ses préférences à l'enseignement secondaire, où se formaient les enfants de notables et la relève ecclésiastique. De fait, ils ne consacraient que le minimum d'effort à l'alphabétisation, estimant que leurs ouailles n'avaient pas nécessairement besoin de savoir écrire pour écouter les prêches. (*Ibid*, p. 59-61).

années 1820 et 1830 le domaine de l'enseignement primaire à l'Exécutif et à l'Eglise. Voulant d'une part soustraire le contrôle des écoles primaires à l'Exécutif, qui protégeait les intérêts de l'oligarchie Britannique, elle remit d'autre part en question la position sociale du clergé, qu'elle convoitait en réalité pour elle-même. Elle contesta alors le rôle de l'Etat en établissant un système d'instruction populaire généralisé et moins axé sur la religion et la morale<sup>368</sup>.

Le pouvoir comme enjeu de l'alphabétisation n'était donc pas simplement le fait des premiers lettrés des villages autochtones, cherchant à affirmer leur influence sur leurs pairs. Ces conflits s'inscrivaient, dans les faits, dans une situation beaucoup plus globale où chacun cherchait à tirer son épingle du jeu selon ses propres convictions, politiques ou religieuses. L'idée commune à cette quête de pouvoir par le contrôle de l'alphabétisation demeurait la volonté d'inculquer sa vision des choses, sa culture et ses valeurs aux populations instruites – bref, de conserver son influence sur elles. Il s'agissait de créer, ainsi, une population favorable à ses propres idées afin d'en assurer la pérennité. Pour ce faire, la transmission et l'usage de l'écriture jouaient un rôle primordial, selon l'idéologie libérale, dans la mesure où ils étaient les moyens de ce formatage et de diffusion de ces convictions. En ce sens, la loi de 1829, en voulant introduire une donnée plus neutre à l'édification des écoles, cherchait à supprimer une partie des conflits, à savoir la question des religions, en affirmant l'importance supérieure de l'alphabétisation pour tous sur le contrôle des informations par des idéologies. En revanche, cette idée allait à l'encontre de la pensée conservatrice catholique qui dominait les relations sociales sous l'Ancien Régime français et qui réservait le droit d'écrire et de lire les textes influents de la société à quelques élites.

### 3-3-2. *L'école de Charles Forest*

C'est dans ce contexte de la loi de 1829 que fut fondée l'école de Charles Forest, l'un des établissements du gouvernement, officiellement sans confession, dont le succès auprès des Hurons, surtout, fut le plus éloquent. Sa fréquentation traduisait le nouvel engouement pour l'alphabétisation ressenti par une partie de cette population autochtone. L'établissement fut établi, dans un premier temps, dans la région de Chateauguay, avant de déménager dans la ville de St Jean sur Richelieu quelques années plus tard. Le maître d'école britannique

---

<sup>368</sup> Ruby Heap, « L'Eglise, l'Etat et l'éducation au Québec, 1875-1898 », 1979, dans Verrette, *L'alphabétisation au Québec*, p. 62.

maintint un nombre d'Autochtones constant durant tout son exercice. Parmi eux, beaucoup de Hurons tels que, en 1831 et 1832, Joseph Vincent, Jacob Picard, Maurice Bastien, Xavier Koska et Thomas Bastien : ces garçons appartenaient tous à des familles de chefs ou de personnes aisées du village<sup>369</sup>. Charles Forest, protestant et britannique, eut, cependant, fort à faire pour attirer et conserver des élèves autochtones des villages de la vallée du Saint-Laurent tant les Catholiques, soumis à l'influence des missionnaires, s'opposèrent à son travail d'apprentissage auprès des jeunes Amérindiens.

Parmi les principaux griefs des émissaires de l'Église, l'enseignement uniquement en langue anglaise et la religion du professeur étaient les arguments les plus souvent avancés dans les pétitions. Dans les faits, il s'agissait clairement d'une opposition à l'entrée d'un troisième joueur dans cette quête pour le contrôle de l'alphabétisation des masses autochtones. Charles Forest, en effet, souligna à bien des reprises qu'il n'interférait nullement avec les enseignements catholiques et ne souhaitait qu'alphabétiser les jeunes. Afin de le démontrer, il répondit même à une enquête en janvier 1833<sup>370</sup>, dans laquelle les élèves témoignèrent qu'ils ne suivaient aucune instruction protestante et aucune pression pour abandonner leur foi catholique. Selon le maître d'école, son enseignement s'inscrivait dans l'idéologie libérale britannique qui aspirait à séparer religion et école. C'est d'ailleurs dans cette optique qu'il recevait des subventions du gouvernement afin de financer son établissement et ce, jusqu'à cette enquête.

Objectivement, s'il est possible que le maître d'école ne cherchait effectivement pas à influencer directement les choix confessionnels de ses élèves, il va sans dire que les valeurs libérales au cœur même de la fondation de son école les influençaient malgré tout, s'opposant du même coup à la philosophie plus conservatrice du catholicisme. Toujours est-il que Charles Forest n'eut pas que les Catholiques à gérer pour maintenir son école ouverte. Deux mois après l'enquête, en effet, il écrit à Napier que « The youths do not expect to be

---

<sup>369</sup> John Neilson, janvier-février 1833, Appendice du XLIIe volume des journaux de la Chambre d'assemblée de la province du Bas-Canada, session 1832-3, Appendice (I.I.).

<sup>370</sup> John Neilson, janvier-février 1833, Appendice du XLIIe volume des journaux de la Chambre d'assemblée de la province du Bas-Canada, session 1832-3, Appendice (I.I.).

continued a school in this place the consequence of having read in the newspaper that the money voted by the House of Assembly for their education is affected to the Cure & Chiefs of Lorette<sup>371</sup>». Il poursuivit néanmoins l'école pour les Autochtones après cette date mais il dut demander régulièrement de l'aide à l'État car il assumait presque toutes les dépenses des élèves. Les familles ne donnaient rien au maître d'école et sa situation devint si difficile qu'il proposa sa démission en mars 1834<sup>372</sup>, ne pouvant plus assurer les frais liés à l'instruction des jeunes Hurons. Le gouvernement décida donc d'augmenter l'aide qu'il lui fournissait jusqu'alors au compte-goutte et Charles Forest maintint son école jusqu'en 1844, date après laquelle on perd sa trace dans les archives<sup>373</sup>. L'institution, en tant qu'exemple d'école du gouvernement à vocation neutre, souligne combien l'État cherchait à intégrer les populations amérindiennes dans la nouvelle société dominante en leur inculquant les valeurs libérales de celle-ci par le biais de l'instruction, tout en réduisant ses propres dépenses dans le domaine.

### 3-3-3. *L'alphabétisation comme enjeu d'une guerre d'influence*

La loi de 1829 servit également de toile de fond à Osunkhirine lorsqu'il revint à Saint-François pour créer son école, selon les valeurs que nous avons évoquées précédemment. Il n'était d'ailleurs pas le seul instituteur dans son village à cette époque : en occupant le poste de maître d'école, il se faisait le concurrent, dans les années 1830, de deux autres enseignants déjà installés. L'un était canadien-français, l'autre, irlandais et les deux étaient catholiques. Si beaucoup moins d'informations apparaissent dans les archives sur les écoles de ces deux professeurs avant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, il est malgré tout possible d'en évoquer les grandes lignes par le biais des informations obtenues dans la correspondance officielle ou à travers les lettres d'Osunkhirine. Ces établissements s'inscrivaient dans le programme du gouvernement pour répandre l'éducation primaire parmi

---

<sup>371</sup> Charles Forest à Duncan C. Napier, 31 mars 1833, BAC, RG10, vol. 86, p. 34128-34131, bob. C-11031.

<sup>372</sup> Charles Forest à Duncan C. Napier, 31 mars 1834, BAC, RG10, vol. 88, p. 35187-35189, bob. C-11466.

<sup>373</sup> Appendix 13: Evidence of Mr. Charles Forest, respecting schools" in "Report on the Affairs of the Indians in Canada," in Canada, *Journals of the Legislative Assembly, Sessional Papers*, Appendix T, Montreal, 1847.

les populations les plus défavorisées dans ce domaine et ce, afin d'enraciner le pouvoir et la légitimité de l'État<sup>374</sup>. L'arrêt du financement, sept ans plus tard, en précipita la fermeture. Osunkhirhine, dans un de ses courriers au Révérend Greene, affirma espérer accroître le nombre de ses élèves grâce à la débâcle de ces écoles subventionnées qui n'étaient pas soutenues par les populations locales<sup>375</sup>. Si les établissements catholiques sous subvention gouvernementale permettaient au missionnaire de conserver une emprise sur l'apprentissage d'une partie de la population, en effet, les chefs du village ne manifestèrent nullement le désir de les maintenir ouvertes. Or, si elles fermaient, Osunkhirhine, dont l'école était financée en grande partie par sa congrégation, resterait la principale, sinon la seule, opportunité pour les jeunes désireux d'être alphabétisés.

Ce phénomène est intéressant car il met en exergue les conflits de pouvoir liés au processus d'alphabétisation : entre le pasteur, certains Catholiques et le missionnaire, la guerre d'influence passait par les établissements scolaires et le nombre d'élèves qu'ils accueillait. Soumises à une concurrence farouche, cependant, pas une des écoles présentes dans le village ne sembla avoir échappé aux dysfonctionnements et au manque d'engouement populaire. Ainsi, les autres enseignants du village ont tous connu des revers de la part des habitants, toujours peu sujets à demeurer en permanence à Saint-François tout au long de l'année, mais aussi dans le domaine de leur financement. En 1836, par exemple, Osunkhirhine mentionna que le maître d'école francophone n'était plus du tout encouragé financièrement, du fait de la fin des politiques d'aides gouvernementales, et voyait son école sur le point de fermer, faute de moyens. L'enseignant irlandais, quant à lui, avait fait l'objet de pétitions de la part d'une partie du village, guidée par des lettrés s'opposant à son travail, afin qu'il soit expulsé<sup>376</sup>: « the Irish Indian Department schoolmaster will not, I think, continue great while, for he has no scholars since he had difficulties with the chiefs, [...] and he is already told by the superintending officer of Indian affairs of Montreal, that it is [...] no

---

<sup>374</sup> Verrette, *L'alphabétisation au Québec*, p. 53.

<sup>375</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 21 novembre 1836, UCCA, F 3387, doc. n°186, bob. D2.110.

<sup>376</sup> Martin Mc Donnell à Duncan C. Napier, 20 mars 1837, BAC, RG10, vol. 93, p. 38166-38170, bob. C-11468.

use to appoint any to be among such chiefs, who cannot be satisfied with a protestant, or catholic teacher [...]»<sup>377</sup>.

Ainsi, même s'il est très probable que le missionnaire s'opposant à l'école d'Osunkhirhine souhaitait surtout préserver son influence sur les Autochtones afin de conserver toute sa place au catholicisme, le cas particulier de l'opposition des chefs à l'instituteur irlandais ne relève pas des mêmes motivations religieuses. Ici, elles glissaient largement vers une dimension de pouvoir personnel. De fait, les différends qui opposèrent les écoles et leurs enseignants aux autres parties de la mission mirent en évidence, une fois encore, que ce n'était pas seulement les conflits religieux qui généraient des tensions dans le village mais bel et bien des idéologies de pouvoir liées au contrôle de l'alphabétisation et des connaissances transmises aux masses. À ce titre, il est permis de parler de guerre d'influence.

#### *3-3-4. L'idéologie au cœur des écoles*

Ainsi, les différents acteurs de ces conflits de pouvoir pour la gestion de l'instruction finirent tous par adopter la même voie, à travers la tenue d'établissements scolaires qui leur permettaient, entre autres, de surveiller les savoirs transmis. L'entrée en jeu des écoles officiellement neutres, c'est-à-dire sans confession religieuse, et publiques du gouvernement n'était pas étrangère au développement de ces institutions par les deux principales religions en place dans la vallée du Saint-Laurent. Les craintes du clergé catholique n'étaient d'ailleurs pas toujours injustifiées quant à l'influence de ces établissements sur les Autochtones « domiciliés », comme le démontre ce courrier de John Wheelock à Jedidiah Morse, à l'été 1811 : alors que les autorités coloniales n'avaient pas encore appliqué de véritables lois sur l'éducation au Québec, l'auteur revint sur les fruits que son école avait portés chez les Hurons et les Abénakis qui l'avaient fréquentée. Selon lui, elle avait engendré de profonds changements au cœur de l'organisation et des croyances de ces peuples :

I may add, that in general, the Canadian youths, educated at the school, have returned with minds alienated from the Roman Catholic system; and, in their tribes, the unbounded ascendancy of the priests has been much reduced.

---

<sup>377</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 21 novembre 1836, UCCA, F 3387, doc. n°186, bob. D2.110.

A lively apprehension of such a consequence has produced in them fixed aversion and most violent opposition to the education of the children at the school<sup>378</sup>.

Cette fragilisation des croyances catholiques chez certains anciens élèves de Wheelock ne fit que renforcer la perception de l'Église romaine que l'éducation constituait une menace pour son emprise sur les Autochtones. De fait, ses émissaires, quoique farouches défenseurs des établissements sur lesquels ils avaient un certain contrôle, mirent tout en œuvre pour tenter de lutter contre les autres, notamment ceux présentés comme étant neutres, car ils les jugeaient hypocrites : selon eux, ils transmettaient des valeurs libérales et protestantes, si contraires aux préceptes catholiques. Après les Révoltes de 1837-1838, et jusqu'en 1841, seules les autorités coloniales britanniques encadrèrent le processus d'alphabétisation des masses dans la province et les nombreuses écoles ouvertes à compter de la loi de 1829 fermèrent leurs portes car elles n'étaient plus financées par l'État<sup>379</sup>. Ce n'était pas un retour à la case départ, cependant, car les plus pauvres avaient eu, aussi peu soit-il, un accès à l'éducation et avaient vu leur vision de l'instruction se modifier positivement. Dans son étude sur l'école élémentaire au Québec, Serge Gagnon écrit, à propos de cette transformation : « Quelque médiocres qu'aient été les résultats de ce feu de paille idéologique [1829], les ruraux ont été frottés à une grande nouveauté. Leurs députés ont fait pénétrer dans leur conscience populaire une sorte de projet de société différent de celui que les prêtres proposaient depuis des siècles<sup>380</sup> ».

Après l'acte d'union de 1840, la petite bourgeoisie canadienne-française ne dominait plus le Parlement et les Britanniques reprirent donc le contrôle de l'éducation. Par la loi de 1841, le gouvernement maintint son système éducatif neutre et chercha à enlever, conformément à l'idéologie libérale qui visait la séparation de la religion et de l'éducation, l'enseignement religieux des écoles non confessionnelles<sup>381</sup>. Quoique l'État tentât de mettre

<sup>378</sup> John Wheelock à Jedidiah Morse, 14 janvier 1811, DCA, No811114.

<sup>379</sup> Verrette, *L'Alphabétisation au Québec*, p. 98-99.

<sup>380</sup> Serge Gagnon, « l'école élémentaire québécoise au XIXe siècle » dans Pierre Lanthier et Guildo Rousseau, *La culture inventée, les stratégies culturelles aux 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles*, IQRC, Québec, 1992, p. 137.

<sup>381</sup> *Acte pour abroger certains Actes y mentionnés, et pour pourvoir plus amplement à l'établissement et au maintien des Écoles publiques en cette province, dit Loi des écoles communes.*

en place des institutions dites officielles, l'accroissement des pouvoirs qu'il accorda en 1849<sup>382</sup> dans ce domaine au Surintendant de l'éducation, nommé suite à la loi de 1841, diminua d'autant son contrôle sur l'instruction des minorités culturelles, qu'elles soient autochtones ou canadienne-française. En outre, l'augmentation des dépenses de l'État, notamment dans le champ de la construction des chemins de fer, réduisaient comme peau de chagrin les sommes allouées à l'éducation. Si en 1831, elles représentaient près de 15% des dépenses de la province du Bas Canada, elles ne constituaient plus que 7% en 1852, demeurant en deçà des 30 000£ contre plus de 100 000£ pour les chemins de fer<sup>383</sup>. Il apparaît clairement que les priorités du gouvernement avaient changé vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>384</sup>. Quoique l'idéologie libérale valorisât toujours la réussite sociale individuelle par l'éducation, notamment, l'État mit tout en œuvre pour réduire ses frais en la matière. La création des commissions scolaires en 1841 s'inscrivait d'ailleurs dans cette logique<sup>385</sup>. Il s'agissait pour le gouvernement de partager les dépenses avec les particuliers : il en versait une partie et le reste devait être prélevé par des taxes ou bien par contribution volontaire, auprès des particuliers. La loi prévoyait également un point important pour le fonctionnement des écoles: la protection des droits des minorités. Celles-ci avaient le droit de se choisir des syndics et d'ouvrir leurs propres établissements au niveau local. Les Autochtones, qui entraient dans cette catégorie, n'eurent de cesse de pétitionner pour nommer ou révoquer leur syndic ou leur maître d'école jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, manifestant cette fameuse volonté de contrôler ces postes-clé, en vue d'une plus grande « indépendance sociale<sup>386</sup>».

Après la loi de 1841, le nombre d'écoles augmenta, facilitant l'accès à l'alphabétisation et l'instaurant en normalité sociétale. Cela généra, cependant, de nouvelles

---

<sup>382</sup> *Acte pour amender la loi des Écoles du Bas-Canada.*

<sup>383</sup> Verrette, *L'Alphabétisation au Québec*, p. 64.

<sup>384</sup> André Dufour, *Tous à l'école. État, communautés rurales et scolarisation au Québec de 1826 à 1859*, Hurtubise HMH, Montréal, 1996, p. 206.

<sup>385</sup> Louis-Philippe Audet, *Histoire de l'enseignement au Québec*, T.2 1840-1971, Holt, Montréal, 1971, p. 47-49.

<sup>386</sup> Verrette, *L'alphabétisation au Québec*, p. 55.

difficultés car les compétences des enseignants étaient régulièrement remises en question<sup>387</sup>. En outre, si l'État tenta d'alphabétiser sa population autochtone avec plus de force dans les années 1840, ce n'est qu'en 1857, avec *l'Acte pour encourager la civilisation graduelle des tribus sauvages dans les Canadas* qu'une radicalisation de ses politiques de civilisation se fit jour<sup>388</sup> : avec cette loi, le gouvernement se proposait de mettre fin au statut particulier des Amérindiens par le biais de l'émancipation. L'Acte de 1857 en posait les conditions nécessaires. Parmi elles, l'instruction occupait une place de choix : un Amérindien instruit pouvait, s'il le souhaitait, intégrer la société dominante et en devenir un citoyen, au même titre que les autres. En ce sens, l'État posait l'alphabétisation comme un critère définissant l'Autochtone par rapport au Blanc, mettant un peu plus l'accent sur un système issu de sa société qui prenait une place croissante au sein des communautés. Peu d'Amérindiens usèrent de ce droit mais l'intention était là : en s'alphabétisant, l'Autochtone pouvait devenir un « Blanc » donc accéder à plus de pouvoir en tant qu'individu mais au prix de son identité culturelle traditionnelle. De fait, l'Acte posait ici les principaux arguments qui ont présidé au malaise de certains lettrés autochtones parmi les leurs, alors que leurs référents culturels se trouvaient à cheval entre les valeurs libérales européennes et celles de leurs pairs.

À cette recrudescence de systèmes éducatifs de toute confession, encouragée par les lois, s'ajouta une autre forme de concurrence : les écoles aux États-Unis. Cette réalité, qui se vérifie surtout pour les Abénakis, est évoquée à quelques reprises par Peter Paul Osunkhirhine : dès qu'ils connaissaient quelques mots d'anglais, certains enfants quittaient le village afin de poursuivre leur instruction dans des écoles au sud de la frontière. Aux yeux du pasteur, cette tendance était excellente car elle assurait une meilleure et plus complète instruction aux Abénakis : « when they know some English they go off to the States to some school to learn quicker & better than here, and I encourage them to do so, I have now three of them in the States, and I will send out four more in this week, for I found a place where they shall be supported in all things to attend a school, those who used come to my school only

---

<sup>387</sup> *Ibid*, p. 99.

<sup>388</sup> Rozon, « Un dialogue identitaire : les Hurons de Lorette et les autres au XIX<sup>e</sup> siècle », p. 42.

occasionally<sup>389</sup>». Cet engouement pour les institutions américaines, au reste, semblait se doubler d'une forme d'entente privilégiée entre le village et certaines écoles américaines. Dans un courrier de 1837<sup>390</sup>, en effet, Osunkhirhine raconta à son correspondant que le président du Dartmouth College, Nathan Lord, avait effectué une visite à Saint-François pour se rendre compte par lui-même du travail du pasteur. Il en serait reparti avec deux ou trois enfants. Cette allusion n'est pas la seule et la proportion d'Abénakis présents dans les écoles du New Hampshire au XIX<sup>e</sup> siècle était sans aucun doute la plus importante des communautés de la vallée du Saint-Laurent : entre 1780 et 1811, sur les 18 élèves autochtones de l'école, 9 venaient de cette nation<sup>391</sup>. Aucune autre population de cette région n'envoya autant de jeunes Autochtones suivre les enseignements de ces établissements aux États-Unis. Parmi les raisons qui pourraient être avancées pour expliquer ce phénomène, leurs origines et leurs relations claniques jouèrent sans doute un rôle<sup>392</sup>. La persistance de liens familiaux dans cette région a certainement facilité l'établissement d'une relation longue entre les établissements d'Eleazar Wheelock et les Abénakis de la vallée du Saint-Laurent. De fait, au XIX<sup>e</sup> siècle, les écoles américaines du même acabit que le Dartmouth College constituaient une concurrence, voire un complément, aux écoles autochtones canadiennes, accroissant la maîtrise des langues écrites par les élèves.

La réaction de Peter Paul Osunkhirhine face à cet enseignement américain démontre la volonté marquée du pasteur d'encourager ses pairs à s'alphabétiser et à se convertir au protestantisme, afin d'acquérir les armes nécessaires à leur adaptation au contexte sociopolitique. Il manifestait d'ailleurs, également, un enthousiasme plus modéré à l'égard des quelques écoles neutres dans lesquelles des parents abénakis préféreraient envoyer leurs

---

<sup>389</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 22 août 1836, UCCA, F 3387, doc. n°180, bob. D2.110.

<sup>390</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene. 24 octobre 1837. UCCA F3387, doc. n°212, bob. D2.110.

<sup>391</sup> Le directeur de l'école envoie un compte-rendu des élèves autochtones entre 1780 et 1811 : parmi les 7 autres élèves amérindiens, 2 étaient hurons et 5 étaient mohawks. (John Wheelock à Jeddiah Morse, 25 février 1811, ACNHW, FV/38/3/L1-L7).

<sup>392</sup> Sylvie Savoie, « Les Abénaquis au Québec : des grands espaces aux luttes actuelles. », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXXIII, n°2, 2003, p. 4.

enfants. Quoique ces établissements fussent généralement tenus par des maitres d'école de confession protestante, le système libéral britannique interdisait, en théorie, de mélanger Foi et enseignement, comme le cas de Charles Forest l'a démontré, ce qui pouvait limiter d'autant l'engouement du pasteur par rapport à leur rôle dans l'instruction des jeunes. Or, Osunkhirhine n'était pas contre pour autant : même s'il affichait clairement une préférence pour les écoles américaines, où la religion demeurerait un enseignement clé, il mentionna à quelques reprises les avantages d'un enseignement dans une école située en dehors du village par rapport aux autres. Ainsi, par exemple, abordant le cas de John Stanislas, il souligne l'utilité de son envoi dans un établissement français :

John Stanislas is now with his father, he has no employment just now, no more than to help his father in the family concerns. The father and mother think to send him to a French protestant School near Montreal in the spring if the Lord will, to learn the French language that he may be more able to find some employment afterwards<sup>393</sup>.

Ainsi, même si les écoles dites neutres pouvaient constituer un danger quant au nombre d'élèves suivant ses enseignements, Osunkhirhine y voyait tout de même quelques avantages pour les siens, notamment au niveau des compétences qu'ils pouvaient y acquérir. Il faut souligner, également, que les Abénakis ne constituaient pas la frange la plus importante des Autochtones présents dans ces établissements sans confession religieuse. La plupart, lorsqu'ils n'allaient pas étudier dans l'une des deux ou trois écoles de Saint-François, selon l'époque, se rendaient aux États-Unis et peu optaient pour les écoles du gouvernement canadien. Ces dernières remportèrent plus de succès auprès des autres communautés de la vallée du Saint-Laurent, notamment les Hurons, comme nous l'avons remarqué, et les Mohawks. La réaction du pasteur met toutefois en avant un des aspects fondamentaux du processus d'alphabétisation dans une perspective progressiste libérale : lettré exerçant une forte influence sur les Abénakis, Osunkhirhine attribuait à l'instruction un rôle clé dans l'adaptation au contexte sociopolitique des membres de son groupe car la société dominante ne favorisait que ceux qui savaient écrire et parler le français ou l'anglais. Dans cette optique, quoiqu'il manifestât ses préférences, le pasteur préférait savoir les jeunes Abénakis dans une

---

<sup>393</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 26 octobre 1846, UCCA, F 3387, doc. n° 9, bob. D2.110.

école, quelle qu'elle soit. Ce comportement est un indice, s'il en fallait un, de l'évolution marquée de la pensée d'un petit groupe d'Autochtones alphabétisés, conscients des changements d'envergure qui se profilaient pour leur communauté. Ils encourageaient l'alphabétisation peu importe la toile de fond.

### 3-3-5. *Un système huron beaucoup moins conflictuel*

Les Hurons, pour leur part, déjà très influencés par les Canadiens français de la ville de Québec, se tournèrent vers les systèmes éducatifs catholiques ou gouvernementaux pour s'alphabétiser et avoir une chance de sortir de leur état de « dépendance sociale ». Dans son mémoire de maîtrise, Véronique Rozon<sup>394</sup> fait état des quelques opportunités d'emploi qui s'offraient aux Hurons à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle : les activités traditionnelles comme la chasse n'offraient plus de grandes possibilités en termes de survie et, outre quelques postes de guides pour les chasseurs et sociétés de chasse, la majorité de leurs revenus provenaient de leur artisanat. Dans ce nouveau contexte économique, c'était les plus instruits, comme la famille Picard ou la famille Vincent, dont étaient issus Louis et Nicolas, qui prirent le contrôle de leur société économiquement et politiquement. Ces lettrés occupèrent des postes de premier plan et encouragèrent, en harmonie avec le missionnaire, le développement d'une certaine éducation parmi leurs pairs. Ainsi, en 1833, le religieux Thomas Cooke écrivait à John Neilson :

Nous vous avons attendu tous les jours jusqu'à ce moment pour la visite des écoles; mais voici les vacances et conséquemment plus de visite. Cependant, le tems des retours scra passé avant que les écoles recommencent. Que désirez-vous que nous fassions?

Serait-il possible d'appliquer seulement à deux, les £ 40 accordés par la législature pour l'instruction de sept enfans du village de Lorette? Sans cela cet octroy devient inutile : C'est trop pour les écoles d'alentour et trop peu pour les écoles éloignées<sup>395</sup>.

L'une des raisons de cette apparente bonne entente entre lettrés hurons et leur missionnaire réside certainement dans le contrôle que le clergé catholique pouvait exercer sur

---

<sup>394</sup> Rozon, « Un dialogue identitaire : les Hurons de Lorette et les autres au XIX<sup>e</sup> siècle », p. 28.

<sup>395</sup> Thomas Cooke à John Neilson, 8 mai 1833, BAC, MG24-B1, vol. 17, p. 161, bob. C-15772.

les maîtres d'école. Avec peu de menaces protestantes au sein du village, il devenait moins dangereux de perdre des fidèles. En tant que peuple parmi les plus métissés de la vallée du Saint-Laurent, un des premiers à avoir adhéré au catholicisme, les Hurons de Lorette ont toujours renvoyé une image particulière par rapport aux autres nations amérindiennes. Pour reprendre les mots de l'archevêque de Québec en 1871, le peuple des Hurons est « la tribu qui a donné à la religion tant de saints et de martyrs depuis le commencement de l'établissement du pays<sup>396</sup> ». Village modèle de la « civilisation » des Autochtones, premier lieu touristique des voyageurs au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>397</sup>, Lorette apparaît comme une forteresse catholique dont les Protestants ou les écoles du gouvernement ne pouvaient avoir raison. Selon cette perspective, les missionnaires disposaient d'un contrôle conséquent sur ceux qui dispensaient l'alphabétisation et les enseignements en général et ils n'étaient d'ailleurs jamais très loin des signataires de pétitions visant à destituer ou nommer tel ou tel enseignant. Si l'écriture permit aux Hurons de reconquérir plus d'« indépendance sociale », d'un point de vue général, dans les faits, ils demeuraient très soumis aux religieux catholiques et à l'autorité de quelques privilégiés au cœur du village. En revanche, l'instrument européen donna les moyens aux individus de défendre leur cause personnelle, en cas de conflit avec le missionnaire par exemple, auprès des autorités coloniales, sans avoir à passer par l'intermédiaire d'un Blanc.

La situation de Lorette différait donc, dans sa forme, de celle de Saint-François, du fait notamment de l'absence presque complète d'idéologues libéraux. Après 1860, les commissions scolaires, autonomes depuis 1846, assuraient plus des deux-tiers du financement des écoles, peu importe son instituteur. Des inspecteurs visitaient les écoles et émettaient des rapports afin de s'assurer de la pertinence de certains établissements et des résultats obtenus en matière d'alphabétisation, marquant ainsi une première différence avec le début du siècle, où tout était laissé à la bonne volonté des individus. Quelques-uns des

---

<sup>396</sup> Archevêque de Québec à Prosper Vincent, 31 mars 1871, ASQ au Musée de la Civilisation, Fond Prosper Vincent, correspondance.

<sup>397</sup> Katia Iankova, *Le tourisme indigène en Amérique du Nord*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 103; Ruth B. Philipps, *Trading identities : the souvenir in Native North American art from the Northeast, 1700-1900*, Washington, University of Washington Press, 1998, 334p.

documents qui ont été émis sur les écoles protestante et catholique de Saint-François, surtout après les années 1870, révèlent, notamment, la coexistence des deux types d'établissement sur la durée, en dépit des conflits<sup>398</sup>. La création du Conseil de l'Instruction Publique en 1856, où l'Église occupait une place minoritaire, permettait malgré tout à cette dernière de se montrer de plus en plus active en matière d'enseignement public, ce qui la rendait plus favorable aux écoles puisqu'elle conservait sur elles un certain contrôle. Elle pouvait, en effet, interférer dans les programmes d'éducation des institutions officiellement neutres, conservant par la même occasion un certain pouvoir sur les valeurs libérales et les savoirs inculqués aux Autochtones. De fait, si la dimension conflictuelle restait de mise, notamment avec les Protestants, le rôle de l'État s'amointrit dans cette quête de contrôle des masses et de monopole des connaissances. Toutefois, au fur et à mesure que l'écriture se démocratisait, les questions de pouvoir se modifièrent lentement pour s'adapter aux nouvelles compétences et situations observées.

### 3-3-6. *Une fin de siècle sous l'emprise de l'Église catholique en matière d'éducation*

Avec l'Acte de l'Amérique du Nord Britannique de 1867, cependant, le contrôle permanent de l'Église diminua quelque peu en matière d'alphabétisation : les pouvoirs dans le domaine de l'éducation revinrent aux provinces. Cela signifiait que le Conseil de l'Instruction Publique perdait son emprise sur les programmes et les livres<sup>399</sup>. Il n'était pas dissous pour autant et si ce changement sonnait le glas de la mainmise catholique sur l'instruction pour un temps, les Catholiques ne perdirent pas l'espoir de reprendre le contrôle de l'éducation. Dès 1869, une nouvelle loi scinda le Conseil de l'Instruction Publique en deux, une partie protestante et l'autre catholique, cette dernière s'avérant majoritaire<sup>400</sup>. Les Ultramontains, ou la partie la plus conservatrice des Catholiques, ne perdant pas de vue leur désir de contrôler l'éducation, accusèrent à nouveau l'État de chercher à inculquer ses valeurs, sa langue et sa religion aux minorités culturelles par le biais de ses écoles. Ils réactualisèrent, ainsi, les conflits entourant le droit d'apprendre et les objets d'apprentissage.

---

<sup>398</sup> Henri Vassal, 15 avril 1881, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C3/2/2.

<sup>399</sup> Verrette, *L'Alphabétisation au Québec*, p. 65.

<sup>400</sup> *Idem*.

En 1875, une loi fut promulguée, consacrant la victoire de l'Église catholique dans l'éducation au Québec : elle supprimait, en effet, le poste de ministre de l'Instruction publique, le remplaçant par un Surintendant qui serait conseillé par un Conseil de l'Instruction Publique dominé par les Catholiques. Il était également décidé que « tout ce qui relève des attributions du Conseil et qui concerne spécialement les écoles et l'instruction publique en général des catholiques romains, sera de la juridiction exclusive du Comité catholique<sup>401</sup> ».

En l'occurrence, jusqu'au tout dernier instant, l'enjeu de pouvoir transparait clairement entre les différents protagonistes, notamment l'État et l'Église catholique. À ces principaux acteurs et à leur lutte acharnée, s'ajoutaient les conflits entre Protestants et Catholiques, rendant le partage de l'enseignement d'autant plus complexe. Ruby Heap a remarquablement bien cerné la motivation principale à la source de ces conflits pour le dernier tiers du siècle : le contrôle des populations et de leurs pensées. Il demeura au cœur de tous ces débats mais il y avait autant de buts à cette quête que de protagonistes en jeu.

Trois moments dominant l'histoire des rapports Eglise-Etat dans le secteur de l'enseignement primaire public pour la période de 1867-1899 : la création d'un ministère de l'Instruction publique en 1867, son abolition en 1875 et la tentative effectuée pour le rétablir en 1897. L'enjeu est évidemment le même dans les trois cas : il s'agit du contrôle de l'Etat sur l'école primaire qui, chargée de la formation des jeunes esprits, constitue un lieu privilégié d'inculcation et de reproduction idéologiques<sup>402</sup>.

Vecteur d'idées et de convictions, l'instruction demeura donc au cœur des luttes de pouvoir, avec la question religieuse en toile de fond omniprésente. L'histoire de l'éducation au Québec est particulièrement utile pour l'étude de l'écriture chez les Autochtones de la vallée du Saint-Laurent dans un contexte de colonisation car elle met en lumière les relations complexes qui liaient chaque société les unes aux autres, ainsi que les enjeux qui entouraient la diffusion d'un outil aussi polyvalent auprès des personnes qui en ignoraient tout quelques

---

<sup>401</sup> Audet, *Histoire de l'enseignement au Québec*, p. 212.

<sup>402</sup> Ruby Heap, « Les relations Eglise-Etat dans le domaine de l'enseignement primaire public au Québec : 1867-1899 », *Société Canadienne d'histoire de l'Eglise catholique*, sessions d'études, vol. 1, 1986, p. 183.

décennies plus tôt. Que ce soit les Autochtones éduqués, les missionnaires ou encore les représentants de l'État, ce furent toujours des questions de contrôle des masses et de volonté de guider ses pairs qui revinrent au premier plan de leurs débats. Dans ce contexte, il est difficile de véritablement déterminer l'influence des lois scolaires sur l'alphabétisation des Hurons et des Abénakis en particulier, mais elles ont certainement participé à encourager le développement des institutions d'instruction et d'une prise de conscience de leur importance.

L'un des constats les plus fréquents en lien avec ces politiques sur l'éducation, demeure l'écart entre le discours des personnages alphabétisés autochtones et le comportement du reste des communautés : ce fossé démontre un manque d'unanimité dans leur rapport à l'instruction. Il est permis de se demander si cette quête de pouvoir de la part de l'État, des émissaires religieux, voire des lettrés amérindiens, n'était pas, en vérité, une manière de construire une classe à part d'Autochtones instruits, qui occuperait les postes stratégiques dans les villages de domiciliés. Ce phénomène permettrait d'expliquer, notamment, pourquoi ce sont les mêmes familles qui cumulèrent les fonctions principales liées au pouvoir au sein des missions de Lorette, principalement, et de Saint-François, au début du XIXe siècle. D'une façon générale, l'acquisition de l'écriture comme un outil permettant aux populations de tradition orale de s'adapter et de reconquérir une certaine indépendance « sociale » en se réappropriant l'une des techniques les plus fondamentales de la société dominante, revenait à reconnaître la nécessité de changements actifs à l'interne. Ce comportement de la part de certains Autochtones diffère largement de celui qu'ils montrèrent à l'égard des premiers effets du métissage culturel : ces derniers s'étaient faits plus ou moins naturellement par le biais de contacts répétés et d'alliances entre les populations, sans qu'une partie des membres domiciliés incitent le reste du groupe à la suivre. En cherchant à diriger le processus de transfert culturel, les lettrés qui se disputaient le droit de guider leurs pairs faisaient à la fois montre d'un souci identitaire avéré, puisqu'ils ne souhaitaient pas, en dépit de leurs difficultés, s'émanciper pour devenir des Blancs, mais aussi d'une volonté marquée d'être en contrôle de ces changements. En ce sens, les classes alphabétisées huronne et abénakise jouèrent un rôle majeur dans la reconquête de l'indépendance sociale et l'accroissement de pouvoir de leurs communautés, mais toujours en fonction de leur propre intérêt ou de leur idéologie.

### *Conclusion*

En définitive, certains Autochtones eurent tôt fait de comprendre que tout passait par cet outil scriptural dans la nouvelle société dominante. Ainsi, aux yeux des premiers instruits qui constituèrent la classe influente de leur peuple, l'apprentissage de l'écrit était essentiel à l'appréhension de leur nouveau contexte sociopolitique et à la défense de leurs droits - en dépit des motivations très personnelles qui entraient aussi en ligne de compte. Les Hurons et les Abénakis, en effet, constituaient des peuples à part, pour qui les classes bourgeoises blanches ne prenaient nullement fait et cause au cœur du gouvernement. S'ils ne possédaient pas l'écriture, ils étaient dépendants des Blancs qui jouaient les intermédiaires pour tous les emplois importants et l'organisation de leur communauté. De fait, l'accession au savoir scriptural apparaissait comme une nécessité aux yeux de certains habitants de Lorette ou de Saint-François. La diffusion, parmi leurs peuples, de l'alphabétisation était d'ailleurs plus simple car leurs membres étaient moins nombreux et moins éparpillés que les Canadiens français des campagnes, par exemple, qui accusaient un important retard dans ce domaine : en 1843, quoique des progrès fussent perceptibles depuis le début du siècle, il demeurait encore 70% des enfants canadiens-français qui ne fréquentaient aucune école tandis que s'observait une augmentation du nombre de lettrés à Lorette et à Saint-François<sup>403</sup>.

Cet écart d'apprentissage et de perception de l'alphabétisation entre les Canadiens français et les Autochtones peuvent s'expliquer par diverses raisons: d'un point de vue général, tout d'abord, il est vrai que même si les maîtres d'école et leurs écoles eurent, théoriquement, à suivre les mêmes lois chez les Blancs et chez les Amérindiens, voire des revers similaires, tel que l'absentéisme et le manque de soutien des familles, le réseau scolaire des domiciliés pouvait se targuer d'une certaine avance. En dépit de la réticence des religieux catholiques envers une alphabétisation trop générale, en effet, les premières écoles fondées par les missionnaires au XVII<sup>e</sup> siècle avaient pu laisser des traces. Par la suite, le gouvernement britannique eût à cœur d'en soutenir d'autres dès la toute fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Ainsi, la plupart des établissements existant dans les réserves bénéficiaient d'une aide gouvernementale, qu'elle soit matérialisée par le salaire du maître d'école ou par une

---

<sup>403</sup> Verrette, *L'Alphabétisation au Québec*, p. 99.

subvention ponctuelle, ce qui incita plusieurs Autochtones à se lancer dans ce domaine<sup>404</sup>. Si les instituteurs se plaignaient régulièrement de leur manque de moyens et du fait qu'ils ne recevaient rien de la part des familles, à l'instar de ceux dans les écoles blanches, ils profitaient malgré tout de la volonté de les intégrer manifestée par l'État, qui investit très tôt dans le processus d'éducation afin de solutionner le problème des « sauvages » en leur transmettant des valeurs libérales<sup>405</sup>.

Il faut dire que, au moins les premières années, la volonté un tantinet marginale de s'alphabétiser de la part de certains Amérindiens répondait plus, comme cela été souligné précédemment, au désir de se créer une élite lettrée - chose qui existait déjà depuis longtemps chez les Canadiens français voisins. Ce phénomène, observé tant chez les Hurons que chez les Abénakis, était issu d'une reproduction endogame qui poussait les parents instruits à envoyer leurs enfants à l'école nettement plus souvent que le reste de la population. En outre, quoique la question religieuse demeurât omniprésente en toile de fond, voire au cœur de certains conflits, la plupart des Autochtones pro-alphabétisation ne se positionnaient pas, Osunkhirhine excepté, en opposition ouverte au clergé catholique. Or, celui-ci ne cherchait que peu, voire pas du tout, à apprendre l'écriture aux Autochtones. D'où, d'ailleurs, les multiples conflits religieux qui eurent lieu dans le village de Saint-François, lorsqu'il chercha à s'accaparer cette fonction avec le développement des écoles confessionnelles et en réaction à celles des Protestants. Jusque-là, les membres du clergé s'étaient contentés d'exercer leur ascendant sur les communautés par le biais de leur influence religieuse. Cette concurrence d'écoles, cependant, aboutit à une émulation somme toute positive, à Saint-François en particulier grâce au pasteur abénakis qui cherchait à démocratiser l'écriture, dans le second tiers du XIX<sup>e</sup> siècle. Si cette tentative ne se retrouva pas à la même échelle dans les deux villages autochtones, il n'en demeure pas moins que le développement du système éducatif et la maîtrise de l'écriture par certains entraînent la mise en place d'une élite autochtone alphabétisée aux pouvoirs très convoités.

---

<sup>404</sup> John Wheelock à Jedidiah Morse, 15 janvier 1805, DCA, n<sup>o</sup>805115.

<sup>405</sup> George Ramsay Dalhousie à Duncan C. Napier, 9 février 1827, BAC, RG10, vol. 20, p. 13916-13918, bob. C-11004.

## CHAPITRE IV

### CREATION D'UNE ELITE ALPHABETISEE AUTOCHTONE

Ainsi, les premiers lettrés autochtones s'érigèrent en classe influente ou « élite » pour leur peuple. Créer une « élite » par le biais de la scolarisation en milieu colonial n'est pas une pratique nouvelle et des auteurs comme Sean Hawkins ont démontré que cela entraînait fréquemment dans le processus de colonisation européen, notamment britannique. Mais qu'entendons-nous par « élite »? Dans son acception la plus générale, il s'agit d'un groupe de personnes à l'intérieur d'une société, qui est constitué « des plus remarquables » et qui, de fait, « occupe les premières places<sup>406</sup> ». Plusieurs types d'élite peuvent ainsi être mis en avant : militaire, politique, sociale et intellectuelle. Généralement, un même groupe d'élites cumule, sinon tous, au moins les trois derniers types de caractéristiques. Cet ensemble de personnes est, par la force des choses, le plus instruit de sa société. Ainsi donc, ceux qui sont désignés comme étant les élites d'une population sont ceux qui conduisent cette dernière dans une direction spécifique, qu'ils ont eux-mêmes choisie. En l'occurrence, dans cette recherche, le terme fait référence aux lettrés autochtones qui aspiraient au changement pour leurs pairs, par l'apprentissage ou l'usage de l'écriture dans un contexte de colonisation, ou bien à ceux qui s'accaparaient les positions influentes de leur communauté grâce à leur maîtrise de l'outil.

Dans son ouvrage *Writing and Colonialism in Northern Ghana*<sup>407</sup>, l'historien Sean Hawkins souligne le rôle important des élites autochtones dans la mise en place des politiques de la nouvelle société dominante. En instruisant les chefs et leurs familles, notamment, les Britanniques s'en faisaient des alliés qui servaient, tout à la fois, d'intermédiaires entre le reste de la population et les instances, tout en jouant le rôle de maîtres-à-penser pour leurs pairs. Occupant des postes d'envergure, ils étaient ceux, généralement, en qui le reste de la population avait confiance et ils devenaient les meneurs du reste de leur communauté, dans un nouveau contexte sociopolitique. L'exemple des Lo-

---

<sup>406</sup> Définition établie à partir de l'acception admise par le dictionnaire Le Robert, édition 2010.

<sup>407</sup> Hawkins, *Writing and Colonialism*, p. 87-88.

Daaga utilisé par Hawkins est probant en ce qui concerne les impacts qu'une éducation contrôlée peut avoir sur des populations autochtones : les intellectuels de la communauté traditionnellement orale ne tardèrent pas à affirmer la supériorité du système écrit sur l'oralité, c'est-à-dire qu'ils reconnurent la suprématie du fondement identitaire de la société britannique sur le leur. L'écriture, selon leur nouvelle perspective, était plus fiable car plus stable et plus contrôlée : il permettait aux Lo-Daaga de se construire une histoire solide et plus proche de la réalité.

D'un point de vue plus général, la formation d'une élite entamée par les autorités coloniales britanniques s'inscrivait dans un processus plus large de « civilisation » des communautés autochtones. Il s'agissait, dans les faits, de tirer ces populations de leur état « sauvage » et de les intégrer à une société plus « évoluée », selon la vision du colonisateur, c'est-à-dire en lui inculquant les valeurs libérales anglaises. Dans le dictionnaire de concepts anthropologique dirigé par Pierre Bonte et Michel Izard, A.C. Taylor a défini la « civilisation » comme un phénomène inventé pendant la colonisation qui placerait les populations occidentales au-dessus des autres. De fait, « civiliser » apparaissait presque comme un acte charitable dans les croyances de l'époque : « de même que le travail de l'éducation permet à l'homme d'échapper à sa nature animale et aux idées reçues de son milieu, le processus de civilisation permet aux sociétés de se libérer de l'emprise de la coutume propre à l'état de sauvagerie<sup>408</sup> ». Il est donc logique, selon cette perspective, que la formation d'une élite au sein même de ces peuples dits sauvages aboutisse à leur transformation de l'intérieur. Les individus qui se positionnaient en guides pour leurs pairs se classaient en deux catégories : d'un côté, il y avait ceux appartenant à ce que Romain

---

<sup>408</sup> A.C. Taylor, « civilisation » dans Pierre Bonte, Michel Izard dir., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Quadrige/PUF, Paris, 2004, p. 151.

Rolland<sup>409</sup> appelait l'élite « bienveillante », c'est-à-dire un groupe de personnes soucieuses de faire avancer leur communauté et de partager leurs acquis. D'un autre côté, il y avait les « élites » qualifiées de « canailles » par Henry Becque<sup>410</sup>, qui se montraient plus aptes à dénigrer leur peuple et à chercher leur propre intérêt d'abord et avant tout.

Les deux catégories d'individus poursuivaient un même objectif, cependant, en tentant d'imposer un changement de perspective aux autres membres de leur communauté. Comme Jack Goody<sup>411</sup> l'a démontré, le propre des sociétés orales était de posséder une histoire en transformation perpétuelle qui permettait de s'adapter au contexte et à l'auditoire. Reconnaître la suprématie de l'écriture sur l'oralité revenait donc, pour ces élites autochtones, à dénigrer dans une certaine mesure le fondement même d'un élément associé à leurs ancêtres. Or, c'est de cette reconnaissance qu'elles tiraient leur influence, conformément à l'objectif vers lequel tendaient toutes les politiques coloniales britanniques. L'atteindre signifiait avoir remplacé les valeurs des colonisés par celles du colonisateur, c'est-à-dire avoir intégré les Autochtones au reste de la population<sup>412</sup>. Dans ce contexte, l'écriture jouait un rôle qui la dépassait elle-même puisqu'elle était à la fois arme et défense pour un groupe auquel elle n'appartenait traditionnellement pas. Outil utile aux Autochtones, en tant que communauté, pour s'affirmer par rapport à la société dominante en particulier, elle était aussi un moyen efficace pour assurer la suprématie de l'Empire britannique sur les autres civilisations puisque c'était avant tout l'idéologie libérale qui plaçait l'écrit au centre de tout « 'Empire', to use Coetzee's singular archetype, attempted to appropriate people through the

---

<sup>409</sup> Romain Rolland est un dramaturge, historien et romancier du début du XXe siècle. Très influencé par Jean-Jaques Rousseau, il pensait que le peuple pourrait progresser s'il était mené par l'image de héros, de personnages hors classe qui veilleraient sur leur destinée. Il ne dénonce pas le processus de colonisation : il y voit le moyen pour les Européens de « civiliser » les peuples d'Afrique du Nord. Ses écrits vont en ce sens. Ses reproches sont pour le comportement de ces colons qui ne remplissent pas correctement leur rôle d'élites bienveillantes, préférant s'accaparer les richesses des pays qu'elles colonisent. Voir Frantisek Laichter, *Péguy et ses cahiers de la quinzaine*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1985, p. 28-30.

<sup>410</sup> Henry Becque est un dramaturge de la fin du XIXe siècle qui eut la célèbre phrase : « L'élite, c'est la canaille. » dans son ouvrage posthume *Œuvres Complètes, Conférences, Notes d'album, Poésie, Correspondance*, Crès et Cie, Paris, 1927.

<sup>411</sup> Goody, *Pouvoirs et Savoirs de l'écrit*, p. 115-119.

<sup>412</sup> Dickason, *Les Premières Nations*, p. 222.

medium of writing, to colonize them through the power of writing, and to regulate their lives through the order of writing<sup>413</sup> ».

Au Ghana, les commissaires coloniaux, selon Sean Hawkins, percevaient l'écriture comme un moyen pour s'appropriier et contrôler la réalité, c'est-à-dire définir les critères au fondement de la société dominante. En éduquant une partie de la population locale, les Britanniques formataient une partie des Autochtones selon leurs propres valeurs et pouvaient ainsi imposer celles-ci au reste de la communauté subtilement, par leur entremise : en l'occurrence, en promouvant l'alphabétisation, ils développaient l'idée d'une suprématie de la capacité individuelle sur celle du groupe puisque l'individu pouvait agir seul. L'élite, ainsi construite, prenait toute sa valeur, aux yeux de l'administration coloniale, par son action de transmission des idées de la société dominante auprès de ses pairs. De la même manière, l'écriture jouait un rôle de premier plan dans la formation de cette classe à part au sein des communautés amérindiennes en supplantant le fondement même des sociétés, desquelles ses membres étaient issus. Outil de conservation autant que moyen de communication, elle offrait une fonction opératoire immédiate, autant dans un but symbolique d'autorité que pour affirmer sa suprématie sur des pratiques plus traditionnelles. Sa maîtrise par l'élite octroyait à celle-ci les pleins pouvoirs du fait même qu'elle était la seule à en disposer. Dans le dictionnaire ethnologique de Bonte et Izard, Cardona met l'accent sur l'important rôle de démarqueur sociétal joué par l'écriture :

Le fait qu'une société dispose de l'écriture n'entraîne pas que tous ses membres la pratiquent; au contraire, la connaissance et le maniement de l'écriture ne sont jamais également partagés. L'utilisation de l'écriture sera l'apanage d'un groupe; à l'extérieur duquel la lecture de l'écrit sera inégalement maîtrisée par des gens qui, de toute façon, n'auront pas accès à la production d'écriture. Non seulement la connaissance de l'écriture sera socialement valorisée, mais encore l'écriture elle-même, du fait des caractéristiques propres à son emploi, sera dotée d'une valeur et d'une efficacité spécifiques. La frontière séparant ceux qui utilisent l'écriture de ceux qui ne l'utilisent pas rend toujours compte d'un clivage social : entre clercs et laïcs, entre fonctionnaires et gens extérieurs au secteur d'Etat, entre hommes et femmes, etc.<sup>414</sup>.

---

<sup>413</sup> Hawkins, *Writing and Colonialism*, p. 9.

<sup>414</sup> Cardona, « écriture », p. 221-222.

Ainsi, la création d'une élite alphabétisée parmi les Autochtones sous l'impulsion des Britanniques n'est pas un phénomène nouveau en tant que tel, au sens où il correspond à un procédé courant en matière de colonisation. L'intérêt qui préside à sa mise en place est largement inspiré de la pensée libérale anglaise. Là où cette classe montante peut présenter un aspect original pour le cas particulier des Hurons et des Abénakis, en revanche, c'est lorsque cette élite se démarque trop profondément du reste de sa population ou qu'elle se découvre, subitement, un destin de guide éclairé pour transformer les siens, sans nécessairement chercher à les intégrer à la société dominante ou à en promouvoir les valeurs. Ces différents cas de figure observés dans ces deux communautés démontrent une volonté affirmée de ces populations de se réapproprier l'écriture dans un but d'indépendance sociale, tant au niveau du groupe que de l'individu, idées hautement libérales, tout en privilégiant leurs spécificités. Or, si ces élites jouèrent un rôle de premier plan pour leur peuple, notamment dans leurs relations avec les autorités coloniales, rien ne prouve qu'elles aient été plébiscitées par les leurs pour autant. Un écart pouvait et sembla toujours se vérifier entre le discours officiel, celui de cette catégorie de population alphabétisée et le comportement des Autochtones. Ainsi, ce chapitre se propose d'étudier l'impact et l'influence de cette classe à part sur le reste des communautés, depuis sa création jusqu'aux conflits entourant ses enjeux. Cette analyse permet de mettre en évidence un nouvel aspect de la maîtrise de l'écrit, qui était perçu par certains comme un signe de réussite sociale et par d'autres, comme un outil pratique mais accessoire dans leurs besoins quotidiens : la remise en question de l'identité sociétale et de l'appartenance au groupe chez les élites s'accroissait d'autant plus qu'elles demeuraient entre deux mondes et cherchaient à guider les leurs sans forcément être suivies par ces derniers. Ce chapitre met également l'accent sur les idées divergentes de cette classe autochtone et sur les choix qu'elle fit, à Saint-François comme à Lorette.

#### **4-1. Création d'une nouvelle élite abénakise alphabétisée**

L'alphabétisation de quelques Abénakis dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle contribua à créer une nouvelle élite sociale fondée sur ces savoirs, selon le même phénomène observé dans d'autres populations de tradition orale dominées par un peuple de l'écrit, mais avec quelques complications. Les différends religieux, en effet, tendirent à complexifier les relations entre les membres de cette communauté, même s'ils n'étaient souvent que prétextes. À la différence des Hurons de Lorette, en effet, et comme cela a été démontré précédemment, les

Abénakis de Saint-François devaient faire face à la fois à des conflits domestiques et à des mésententes politiques sous couvert religieux. Le processus d'émulation entre les deux religions qui a certainement contribué à l'accélération de l'alphabétisation parmi les jeunes du village, aboutissant, en 1875, à un rapport de l'agent de Saint-François, Henri Vassal qui établit noir sur blanc que : « All the young generation up to 35 years know how to read, write & three or four of them are considered good business men<sup>415</sup> », ne parvient pas à masquer l'enjeu de pouvoir qui entourait la maîtrise de l'écrit. De fait, quoique la création d'une élite instruite chez les Abénakis ait été beaucoup plus progressive et constante que pour les Hurons, où une accélération notable se fit surtout sentir dans la seconde moitié du XIXe siècle, il n'en demeure pas moins que ce processus d'émulation eut également des conséquences plus problématiques, comme l'accroissement des tensions et des divisions au sein de la communauté<sup>416</sup>.

#### *4-1-1. Francis Annance*

L'un des premiers Abénakis revenus au village après avoir été alphabétisés par Wheelock était animé de pensées novatrices et se montrait, selon ses propres dires, désireux de tirer sa communauté vers le haut en l'instruisant : il s'agit de Francis (ou François) Annance. Issu de l'une des plus grandes familles du village, qui n'eût de cesse, tout au long du siècle, d'accaparer les postes clé de la communauté, il était également protestant. Fils de Marie-Appoline Gill et de Gabriel Annance, il était également lié à la famille de Paul-Joseph Gill<sup>417</sup>. Il fut l'un des premiers à fonder une école à son retour, alors même qu'il était Grand chef pour sa communauté<sup>418</sup>. Quoiqu'il ne montrât jamais de velléités prosélytes à l'égard de ses pairs en matière de protestantisme, il encouragea les jeunes Abénakis à se rendre au Dartmouth College pour y être instruits. Dès 1802, des enfants y furent envoyés, dont son

---

<sup>415</sup> Henri Vassal à David Laird, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C2/33/1.

<sup>416</sup> Augustin Gill et al. à William McKay, 7 juillet 1832, BAC, RG10, vol. 93, p. 37798-37799, bob. C-11468.

<sup>417</sup> Généalogie fournie par le Centre d'archives de Saint-François, Ne-do-ba : *Chronological list of student, with notes*, [http://www.nedoba.org/ne-do-ba/odn\\_ed02.html](http://www.nedoba.org/ne-do-ba/odn_ed02.html).

<sup>418</sup> Joseph Pakkins à John Johnson, 17 septembre 1802, BAC, RG10, vol. 10, p. 9524-9526, bob. C-11000.

fil, Louis Annance<sup>419</sup>. Apparaît ici encore un phénomène de reproduction sociale qui poussait les instruits à alphabétiser leurs enfants tandis que les ignorants demeuraient en l'état. La propension des premiers alphabétisés à instruire leur famille était particulièrement marquée pour les Autochtones et s'étendait à tout leur système de parenté : ainsi, par exemple, la sœur de Francis Annance, Ruth Baldwin, remercia John Wheelock d'avoir accueilli son fils, Stanislaus Joseph, dans son institution en 1803<sup>420</sup>. Ce phénomène de reproduction sociale fut à la source de l'accroissement des quêtes de pouvoir, celui-ci dépendant plus des compétences transmises de génération en génération que d'une nomination électorale commune, dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle.

L'alphabétisation, en effet, permettait de s'accaparer les postes importants dans la communauté mais aussi de paraître être un interlocuteur viable pour les autorités coloniales. Ainsi, dans un courrier que Francis Annance adressa à Robert Shore Milnes en 1803, soit deux ans après la première tentative d'une loi sur l'éducation par ce dernier, il soulignait que ses aptitudes acquises avant la révolte américaine de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle lui avaient permis d'occuper le poste de lieutenant durant celle-ci : « That from these qualifications, he was particularly employed during the said American war as a Lieut on His Majesty's secret and confidential service, and also on scouting parties in common with the other Indians of his tribe<sup>421</sup> ». Francis Annance précisa également dans cette missive que c'était son instruction qui lui avait permis d'acquiescer un emploi utile, instituteur, par la suite. Cette vision positive de l'alphabétisation l'encouragea à faire de lui une « élite bienveillante », au sens de Rolland, c'est-à-dire qui avait le souci de partager ses savoirs avec le reste de la communauté. Il se remarque déjà, cependant, un comportement très élitiste de la part du chef abénakis qui se montra surtout préoccupé par l'instruction de sa famille.

---

<sup>419</sup> John Wheelock à Jedidiah Morse, 19 avril 1803, DCA No803269.

<sup>420</sup> Ruth Baldwin à John Wheelock, 9 octobre 1803, DCA No803559.

<sup>421</sup> Francis Annance à Robert Shore Milnes, 23 mai 1803, BAC, RG1-L3L, vol. 32, p. 16675-16685, bob. C-2505.

Outre à son fils, qu'il incita fortement à poursuivre une éducation poussée, il enseigna dès 1802 à une quinzaine de jeunes enfants grâce à une aide du gouvernement<sup>422</sup>. Dans son discours, Annance laisse entendre qu'il concevait l'alphabétisation comme une condition sine qua none pour sortir d'un mode de vie entre deux sociétés, où « l'indolence » régnait en maître. Selon lui, c'était cette inertie qui empêchait son peuple de se prendre en main en le confortant dans une dépendance sociale néfaste<sup>423</sup>. Ainsi, alors qu'il informait John Wheelock de ses intentions en matière d'instruction des siens, il écrivit :

For I have benefit the art of reading & writing to be more than common benefit to mankind in respect to his present occasion & the bettering of his understanding & judgment by giving him insight into things both of Civil & spiritual nature which would otherwise undoubtedly have escaped his knowledge but this advantage is quite unknown to my nation, therefore they know not the value of it but if I should be supported from this government to whom I have applied for the same, so that I may be able to instruct our children here steadily for four or five years they would then begin to see the beauties of learning<sup>424</sup>.

« Elite bienveillante », donc, Francis Annance n'en demeurait pas moins membre d'une classe à part parmi les siens. Si les Abénakis constituaient, sans aucun doute, l'un des peuples les plus enclins à s'alphabétiser au début du XIX<sup>e</sup> siècle, il est indéniable qu'une importante frange de la population jugeait encore cette activité secondaire par rapport aux expéditions de chasse ou à la recherche d'un emploi en dehors de la réserve<sup>425</sup>. Francis Annance, d'ailleurs, n'eut de cesse de se désoler de ces comportements, qu'il jugeait néfastes pour l'avenir des siens car prolongeant d'autant leur précarisation sociétale. D'ailleurs, alors qu'il abordait avec John Wheelock le cas de Joseph Taukermant, un jeune Abénakis qui avait été renvoyé du Dartmouth College, car peu motivé par les études et dissipé, il ne masqua ni son opinion ni ses motivations présidant à son désir d'instruire les masses :

---

<sup>422</sup> Joseph Pakkins à John Johnson, 17 septembre 1802, BAC, RG10, vol. 10, p. 9524-9526, bob. C-11000.

<sup>423</sup> Francis Annance à Robert Shore Milnes, 23 mai 1803, BAC, RG1-L3L, vol. 32, p. 16675-16685, bob. C-2505.

<sup>424</sup> Francis Annance à John Wheelock, 5 octobre 1803, DCA, n<sup>o</sup>803555.

<sup>425</sup> François Antaya, « Chasser en échange d'un salaire. Les engagés amérindiens dans la traite des fourrures du Saint-Maurice, 1798-1831, » *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 63, no. 1, été 2009, p. 5-31.

I am truly sorry for Joseph Taukkerment's leaving the College so soon, before he could properly speak the English which might be useful to him and render service to his people & he got safe to this place about 19<sup>th</sup> or 20<sup>th</sup> of the last and informed, that Louis has had an ailment on his head, ever since he first came to the College, and to his leaving it, were it the case with the poor child. I would wish him to come home, and stay here until may be cured and to be sent back again to the college should Stanislas be willing to accompany his cousin and promise to take good care of him on the way and see him safe to this place & it will not much retard studies<sup>426</sup>.

L'apprentissage de l'anglais, de la lecture et de l'écriture, affirmait-il, auraient pu être utile au jeune Abénakis et à son peuple. Clairement, Annance soulignait que la société qui lui était contemporaine, sous domination britannique, ne pouvait être abordée sans en maîtriser la langue. Il regrettait que le jeune en question n'ait pas su reconnaître l'intérêt de son instruction en ce sens. Mais ce n'était pas le seul point de sa remarque : il prétendait aussi que les savoirs que Taukermant auraient pu acquérir, s'il avait fait montre d'une plus grande motivation, auraient aidé sa communauté toute entière. Il est à noter que l'élitisme présent dans le village de Saint-François était aussi guidé selon ce précepte. Le Dartmouth College n'acceptait pas tous les jeunes qui souhaitaient venir : il disposait d'un quota, évoqué à quelques reprises dans les courriers<sup>427</sup>, qui, une fois atteint, empêchait d'autres enfants de se rendre au New Hampshire pour étudier. De fait, les trois ou quatre jeunes Abénakis qui étaient envoyés s'instruire dans l'école d'Eleazar Wheelock étaient triés sur le volet : l'échec de l'un d'entre eux signifiait une perte de temps et un gaspillage pour un autre. Cette pratique encourageait, donc, la reproduction sociale et l'élitisme des élèves puisque les lettrés choisissaient plutôt des membres de leur réseau de parenté, comme le prouve une lettre de Francis Annance à John Wheelock où il informe qu'il lui envoie deux nouveaux élèves qui «are both of my own relations<sup>428</sup> ». Les autres étaient ainsi laissés dans l'ignorance de l'écrit.

---

<sup>426</sup> Francis Annance à John Wheelock, 7 août 1805, DCA, n<sup>o</sup>805457.

<sup>427</sup> John Wheelock à Jedidiah Morse, 16 juillet 1805, DCA n<sup>o</sup>805416.2; John Wheelock à Jedidiah Morse, 18 janvier 1804, DCA, n<sup>o</sup>804118.

<sup>428</sup> Francis Annance à John Wheelock, Octobre 1803, DCA n<sup>o</sup> 803590.

#### 4-1-2. Vers une élite lettrée de classe

Cette sélection dynastique des enfants à alphabétiser afin qu'ils puissent occuper les postes importants de la communauté n'était pas sans conséquence. En établissant ces choix, l'élite « bienveillante et volontaire » du départ se mua en élite de classe, héréditaire, qui se montrait beaucoup moins encline à acquérir et partager ces savoirs. Le cas du propre fils de Francis Annance, Louis, en est un exemple probant. Quoiqu'il ait été envoyé par son père à la Moor's Charity School à l'âge de neuf ans, il ne sembla pas avoir perçu les mêmes avantages que ce dernier dans le processus d'instruction. Il tenta, d'ailleurs, de quitter l'établissement, sans autorisation, et donc de renoncer à cette éducation que son père exigeait de lui. Fils d'une élite, il se retrouvait propulsé dans cette direction sans en avoir compris l'intérêt ni même en avoir exprimé le souhait, ce qui limitait d'autant sa motivation et son engouement dans l'apprentissage. Suite à cette tentative de fugue, son père essaya de lui démontrer sa chance, dans une lettre où il le blâmait, en anglais, de son comportement :

[...] it was to me a very disagreeable thing to hear of your attempting to leave the College without the consent and knowledge of the President, whom you owe esteem as a parent and benefactor, and without my advice, I entreat you never to leave your school without a regular permission from whose charge you are placed or my advice, you must be sensible I preferred your advantage than my pleasure and I could not give more convincing proof of my love for you than to send you to so great a distance for your own good, I sacrificed my fondness to duty I entreat you and the rest of the boys to persevere in your learning[...]I have nothing further to add and I think it would be an insult even to your youthful understanding to employ many words to convince you, that the art of reading & writing is more than the common benefit to mankind in respect to his present occasion and for the bettering his understanding & judgment by giving him an insight into things which might never come to their knowledge<sup>429</sup>.

Le contraste est éloquent : le discours de Francis Annance était élogieux et reconnaissant à l'égard de Wheelock tandis que tout dans le comportement de son fils démontrait une indifférence générale vis-à-vis de son rôle de transmetteur de l'alphabétisation. Il est particulièrement révélateur que Francis Annance écrivit à son fils, qui se montrait réfractaire à l'éducation, en anglais. Cela implique non seulement une certaine aptitude de la part de Louis pour lire et écrire dans la langue de Shakespeare, ce qui, en 1805,

---

<sup>429</sup> Francis Annance à Louis Annance, 14 juillet 1805, DCA No805414.1.

n'était pas commun pour les Abénakis de la vallée du Saint-Laurent, mais également une préférence de la part de son père pour communiquer dans cette langue. Quoique les écrits en abénakis aient été plus rares, des lettres en cette langue parsèment les archives du XIXe siècle pour la communauté de Saint-François<sup>430</sup> : il y avait donc un usage, certes marginal, mais présent malgré tout, de la langue abénakise à l'écrit. Le fait que Francis Annance s'adressât à son fils en anglais et non dans sa langue souligne ou qu'il n'était lui-même pas capable de l'écrire ou bien qu'il n'avait enseigné que les prémisses de l'anglais écrit à son fils avant de l'envoyer au New Hampshire. Les deux explications mènent toutes deux à une remise en cause des repères identitaires pour les membres instruits de la communauté, la langue demeurant un facteur important de la définition d'un peuple. Une troisième hypothèse, qui rejoint dans une certaine mesure la seconde, pourrait nous permettre d'interpréter le choix de Francis Annance d'écrire en anglais comme un acte réfléchi. L'écriture de cette lettre de réprimandes serait ainsi une prise de position en faveur de l'instruction à l'europpéenne, selon le modèle anglophone en l'occurrence. En rédigeant l'apologie de cette éducation en anglais, Francis Annance appuierait par le fond comme par la forme son point de vue vis-à-vis de l'apprentissage de la langue anglaise et de l'instruction en général. Cette dernière suggestion ferait de l'écriture, un outil de l'élite pour soutenir son argumentation et convaincre son destinataire. En revanche, l'usage même de l'anglais au détriment de sa propre langue alors qu'il communiquait avec son fils démontre une remise en question identitaire d'envergure.

En vérité, les Annance étaient l'une des plus vieilles familles de Saint-François qui pourrait être targuée d'élite intellectuelle et ils jouèrent un rôle important dans la diffusion de l'alphabétisation auprès des leurs. Pourtant, s'ils ne disparurent pas complètement, ils n'occupèrent qu'une place annexe dans le second et le dernier tiers du XIXe siècle, à la différence des Gill et des Osunkhirhine qui s'affirmèrent et monopolisèrent de plus en plus le devant de la scène politique et sociale. Le fils de Francis, Louis, protestant, se positionna malgré tout, à quelques reprises, contre le pasteur qu'il jugeait, officiellement, trop prosélyte et exigeant - reproches qui s'avéraient certainement des prétextes : il s'opposait surtout aux

---

<sup>430</sup> Présence de documents en abénakis dans le Fonds Henri Vassal des ASN : traductions de prières, traductions de noms de lieux ou encore lettres mais les auteurs ne sont que rarement mentionnés. Voir les documents : F249/B1/24/1-4 ou encore F249/J6/21/13.

agissements trop « révolutionnaires » du ministre<sup>431</sup>. Il mettait ainsi en évidence sa position relativement conservatrice qui voulait maintenir le pouvoir dans les mains des premières familles de lettrés. C'est d'ailleurs cette volonté de ne pas bousculer l'ordre social des premières élites qui explique, tout au moins en partie, l'absence de mission « civilisatrice » protestante antérieure au retour d'Osunkhirhine : quoique Francis Annance, notamment, ait eu à cœur l'alphabétisation des jeunes de son village, il ne fit jamais état pour autant de prétentions quelconques quant à leurs croyances religieuses ni même ne manifesta un réel désir de leur transmettre les valeurs libérales britanniques.

En définitive, les premières élites du village avaient accédé au rôle de guide pour les leurs grâce à leur maîtrise de l'écrit qui leur avait permis d'être les intermédiaires privilégiés au sein de la communauté pour une plus grande « indépendance sociale » du groupe. En revanche, ils préférèrent trier les élus à instruire. Avec la généralisation de cette tendance à n'alphabétiser que les mêmes familles, le processus de reproduction sociale entraînait un monopole des pouvoirs par les mêmes groupes qui, dans le premier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, virent leur intérêt propre prendre le pas sur celui de leurs pairs.

#### *4-1-3. Affirmation des Gill*

Paul Joseph Gill, dont il a été question au chapitre précédent, illustre d'ailleurs merveilleusement ce lent passage d'une élite bienveillante et volontaire à une élite dynastique. Il avait pourtant toutes les qualités nécessaires, d'après ses professeurs, pour devenir lui-même un enseignant pour les siens, mais la gestion de ces savoirs au sein de sa communauté encore largement ignorante au début du XIX<sup>e</sup> siècle a abouti à un résultat tout autre que celui escompté. Ce jeune homme n'était pas issu des classes les plus pauvres de son village et ce n'était pas par hasard qu'il avait été élu chef à dix-sept ans. Les Gill étaient l'une des premières familles à avoir envoyé leurs enfants à l'école du New Hampshire en 1774<sup>432</sup>. Elle était surtout l'une des plus controversées du village de Saint-François et les réclamations

---

<sup>431</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 4 décembre 1847, UCCA, F 3387, doc. 13, bob. D2.110.

<sup>432</sup> John Wheelock à Gill, 1<sup>er</sup> novembre 1777, DCA n<sup>o</sup>777601; Kelly, « The Dartmouth Indians », p. 122-125.

à leur endroit étaient déjà présentes à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, s'intensifiant au fil des ans<sup>433</sup>. Ses membres étaient issus d'une famille britannique adoptée au XVII<sup>e</sup> siècle et ils monopolisèrent tant le pouvoir que les richesses durant une grande partie de notre période, en partie grâce à leur capacité à écrire. Ainsi, ils occupèrent la plupart des postes clés de la communauté : dès les années 1810, Augustin Gill fut nommé procureur au nom des Abénakis<sup>434</sup>, puis, dans les années 1830, avec la création du poste de Syndic, ce fut encore un Gill, Louis, qui obtint le poste<sup>435</sup>. Chefs, syndics, procureurs, la famille occupait l'avant-scène de la communauté, cumulant les fonctions de décision et de communication : ils étaient des intermédiaires obligés pour les Abénakis. Cette situation privilégiée fut d'ailleurs la cause de nombreux conflits de pouvoir à partir du moment où le bassin des habitants de Saint-François lettrés s'élargit : beaucoup cherchèrent à les évincer en envoyant des pétitions remettant en cause la légitimité de leur appartenance à la communauté. Cette position controversée mais puissante transparaît d'ailleurs clairement dans une lettre qu'Augustin Gill et ses frères adressèrent à Matthew Lord Aylmer en 1833, en réponse à une demande d'expulsion de la part d'une faction adverse d'Abénakis. Ils y retraçaient leurs origines et leur intégration au groupe :

Que le grand grand père et grand père de Vos Pétitionnaires alors agés de douze ans et leur grand grand mère et grand mère alors agé de sept ans, tous deux de naissance angloise auroient été faits prisonniers en mil six cent quatre vingt dix sept par la dite nation et amenés au dit Village et adoptés par la dite Nation, Que les parens des dits enfans mineurs seroient venus les réclamer mais que la nation n'ayant pas voulu y consentir ni livrer les dits enfans qui auroient été élevés dans le dit village et auroient ensuite contracté mariage ensemble suivant la coutume des sauvages Que les ayeuls de vos Pétitionnaires, ses fils et petits fils et descendans auroient été honorés des différens grades ordinaires parmi les sauvages depuis celui de grand chef, chef de guerre et autres grades inférieurs, et se sont toujours conduits avec loyauté honneur et

---

<sup>433</sup> Colonel Prevost, Capitaine Clany, John Martheithe, 2 septembre 1771, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/D3/10/5, Simon Obomsawine et al. à Matthew Aylmer, 1<sup>er</sup> mars 1833, BAC, RG10, vol. 87, p. 34461-34462, bob. C-11466.

<sup>434</sup> Acte notarié de J.L. Dumoulin, Nomination d'Augustin Guill, 28 octobre 1811, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C1/27/2.

<sup>435</sup> William Mc Culloch à Duncan C. Napier, 3 août 1833, BAC, RG10, vol. 87, p. 34455-34459, bob. C-11466.

intégrité dans toutes les affaires, plusieurs d'entre eux ayant même été chargés du trésor de la nation à la satisfaction de la dite nation<sup>436</sup>.

Les membres de cette famille faisaient donc partie intégrante de l'élite politique et sociale du village en dépit des doutes émis sur leurs origines par ceux qui voulaient briser leur monopole des pouvoirs<sup>437</sup>. En vérité, ces pétitions étaient le fait d'une partie de la population qui se refusait à considérer leur famille comme appartenant à la communauté et donc à leur distribuer des présents annuels ou des terres<sup>438</sup>. Ce point est intéressant car si le métissage physique n'était pas, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, aussi fréquent que pour les Hurons de Lorette, les Gill étaient entrés dans la communauté par voie d'adoption ou de mariage. Autrement dit, ils avaient été intégrés à la communauté des années avant le premier esclandre et une partie de la population aurait voulu leur retirer ce droit issu de leur adoption parce qu'ils occupaient trop le devant de la scène sociale. Pour être tout à fait exacte, ce n'était pas tant les Gill adoptés que les opposants auraient voulu voir rayer de la liste des présents et déménager du village mais plutôt leur descendance<sup>439</sup>. Les Gill, en effet, furent une famille particulièrement prolifique et leurs parts collectives aux présents annuels ou au partage des terres excédaient de beaucoup celle de n'importe-quel autre réseau de parenté à l'intérieur de la communauté<sup>440</sup>. Les mentions pour expulser les Gill des terres des Abénakis furent plutôt sporadiques, cependant, jusqu'au deuxième tiers du XIX<sup>e</sup> siècle où il fut alors clairement demandé qu'ils soient rayés de la liste des présents et chassés du territoire<sup>441</sup> : or, cette

---

<sup>436</sup> Augustin Gill et al. à Matthew Lord Aylmer, 16 mars 1833, BAC, RG10, vol. 86, p. 34110-34112, bob. C-11031.

<sup>437</sup> Simon Obomsawine et al. à Matthew Aylmer, 1 mars 1833, BAC, RG10, vol. 87, p. 34461-34462, bob. C-11466.

<sup>438</sup> Augustin Gill et al. à Matthew Lord Aylmer, 16 mars 1833, BAC, RG10, vol. 86, p. 34110-34112, bob. C-11031; Peter Paul Osunkhirhine à William McCulloch, 26 juillet 1833, BAC, RG10, vol. 87, p. 34408-34409, bob. C-11466.

<sup>439</sup> James Hugues à Duncan C. Napier, 20 novembre 1833, BAC, RG10, vol. 87, p. 34742-34743, bob. C-11466.

<sup>440</sup> Voir, notamment, l'appendice A, p. 356.

<sup>441</sup> Peter Paul Osunkhirhine à William McCulloch, 26 juillet 1833, BAC, RG10, vol. 87, p. 34408-34409, bob. C-11466.

requête formelle intervenait à une époque où leur place en tant qu'élite de la société, largement affirmée, était contestée par les nouveaux lettrés en puissance.

#### 4-1-4. *Les Gill contre le pasteur*

Attachés au pouvoir et à l'influence qu'ils avaient sur leurs pairs, ils furent l'un des groupes les plus farouchement opposés à Peter Paul Osunkhirhine et à sa mission d'alphabétisation générale<sup>442</sup>. Ainsi, par exemple, en 1832, Augustin Gill, alors procureur de la nation abénakise, rédigea une pétition avec d'autres membres du conseil pour signaler que le pasteur désirait s'octroyer le pouvoir de diriger la communauté, au détriment de l'autorité des chefs en place, des Gill également<sup>443</sup>. Du fait de cette opposition, d'ailleurs, cette famille constituait un appui précieux pour le missionnaire de l'époque, Bellanger, qui pouvait ainsi compter sur leurs « témoignages » et leurs conflits survenus au village pour se plaindre du pasteur protestant auprès des autorités coloniales. Ainsi, régulièrement, des pétitions contenant au moins un ou deux Gill parvenaient aux Affaires Indiennes dans le but de décharger Osunkhirhine de sa mission d'éducation protestante, voire de l'expulser du village comme l'affirmait le pasteur : « they held a council to see how they could send me off by using an old custom of the former chiefs of punishing every disobedient person by expelling and banishing from the Tribe<sup>444</sup> ».

Il faut dire que l'instruction diffusée par le pasteur permettait de développer plus rapidement le nombre d'instruits et le caractère dynastique des Gill s'en trouvait menacé, de même que l'influence du missionnaire Bellanger sur ses ouailles d'ailleurs. Selon le ministre protestant, le prêtre et les Gill, présentés comme étant des chefs catholiques, ne voulaient pas alphabétiser les jeunes Autochtones car ils préféraient les laisser dans l'ignorance afin de

---

<sup>442</sup> William Mc Culloch à Duncan C. Napier, 3 août 1833, BAC, RG10, vol. 87, p. 34455-34459, bob. C-11466.

<sup>443</sup> Augustin Gill et al. à William McKay, 7 juillet 1832, BAC, RG10, vol. 93, p. 37798-37799, bob. C-11468.

<sup>444</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 24 octobre 1834, UCCA, F 3387, doc. n°77, bob. D2.110.

mieux les manipuler<sup>445</sup> : si les propos d'Osunkhirhine étaient clairement subjectifs, ils soulignaient tout de même un point établi précédemment, selon lequel l'Église se montrait très pointilleuse sur les enseignements à fournir à ses fidèles. En s'alliant aux Gill, le missionnaire Bellanger défendait aussi son influence religieuse parmi les Abénakis et participait à l'exacerbation des tensions entre les différentes parties des élites intellectuelles du village. De la même manière, les membres de la puissante famille légitimaient leurs réclamations en se posant comme les défenseurs de la religion catholique, héritée des Français. En vérité, chacun des protagonistes cherchaient surtout à conserver ou à accroître son influence sur les masses abénakises illettrées. Ce phénomène fut d'ailleurs mis en évidence par William Mc Culloch dans la lettre qu'il adressa à Duncan C. Napier en 1833 :

There are two distinct parties in the Village, strongly opposed to each other. The one composed of Louis Degonzaque, & Simon Obomsawine, Chiefs, P.P. Osumkherkine, Pierre Joseph Wanolouet, Captain, and Louis Osumkherkine, and their followers. The other, of Ignace Portneuf & Augustin Guille, Chiefs, Thomas Guille, Treasurer, Louis Guille, Senior Secretary, & Louis Guille Agent to the Tribe. Joseph Marie Guille, Simon Guille, Joseph Guille Junr, Ignace Guille, Augustin Guille Junr David Guille, & Felix Guille, with the younger branches of their families, & several Indians, attached to their party. [...] P.P. Osumkherkine, being altogether the Indian, if his party, (for he writes for & seems to dictate to, them) succeeds, in excluding the Guilles, &ca would become the principal leader, and dictator of the Affairs of the Abenquois Tribe at St Francis<sup>446</sup>.

L'aspect selon lequel Osunkhirhine écrivait pour les siens est également important dans ce passage. Il implique, en effet, qu'il imposait son point de vue à ses pairs dans le but ultime de devenir l'unique point de référence de la communauté, en cas d'expulsion des Gill. Ces derniers, en étant tous ou presque alphabétisés, constituaient un contre-pouvoir de taille face aux vellétés hégémoniques du pasteur protestant et *vice et versa*. Dans ce contexte, l'écriture apparaît ici comme une donnée essentielle dans la perception du pouvoir : celui qui écrivait avait le dessus sur les autres, grâce notamment à ses réseaux de parenté ou à son influence. L'instrument de communication permettait donc à celui qui en usait d'être

---

<sup>445</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 21 novembre 1836, UCCA, F 3387, doc. n°186, bob. D2.110.

<sup>446</sup> William Mc Culloch à Duncan C. Napier, 3 août 1833, BAC, RG10, vol. 87, p. 34455-34459, bob. C-11466.

l'intermédiaire obligatoire de ses pairs, que ce soit en politique, pour des questions sociales ou encore pour des litiges judiciaires. En tant qu'outil incontournable dans le nouveau contexte de la société dominante, il était de la toute première importance d'être capable de le maîtriser pour pouvoir contrôler les choix de la communauté, plus encore que les guider. De fait, la présence des Gill s'opposant au parti d'Osunkhirhine permettait de maintenir un certain équilibre politique au sein du village de Saint-François, quand bien même elle multipliait les conflits de pouvoirs.

Il est à noter que cette opposition des Gill ne s'était pas manifestée immédiatement à l'endroit du pasteur et ils furent quelques-uns, en 1830, à signer une pétition pour qu'il réintègre son poste de maître d'école dans le village<sup>447</sup>. De fait, il est permis de se demander quel événement déclencheur fut à la source de ce conflit qui n'eut de cesse de s'envenimer les années suivantes. L'une des hypothèses les plus évidentes, à priori, concerne l'intérêt individuel et la quête de pouvoir en elle-même. Dans les années, 1830, Osunkhirhine venait tout juste de rentrer au village. Quoiqu'il fût alors déjà animé par des intentions libérales, il ne prenait pas encore sa place au sein de l'élite intellectuelle locale. Il était, certes, instruit mais les Gill pouvaient imaginer qu'il rejoindrait leur dynamique et s'avérerait donc un nouveau pion intéressant. En effet, s'ils pouvaient à la fois imposer leur dictat sur la partie catholique et protestante du village, leur suprématie serait complète. La radicalisation des positions d'Osunkhirhine, cependant, ne permit pas d'en faire un allié : trop polémique et cherchant également à accroître son influence sur la population de Saint-François, le pasteur protestant devenait plus un concurrent dans cette quête de pouvoir qu'un atout. D'où un changement de ton dès 1832, qui visait ouvertement la déchéance d'Osunkhirhine de ces positions importantes.

#### *4-1-4. Tensions internes entre deux camps*

Les Gill, avec l'appui du missionnaire, disposaient d'un parti élitiste composé dans sa large majorité, pour ne pas dire sa totalité, des différentes branches de la famille, instruite mais appartenant au même réseau de parenté, ce qui facilitait d'autant la production de

---

<sup>447</sup> Augustin Gill et al. à Matthew Aylmer, 1<sup>er</sup> novembre 1830, BAC, RG10, vol. 25, p. 26512-26514, bob. C-11006.

pétitions. Il faut dire que les prétextes ne manquaient pas pour se plaindre du pasteur: outre sa mission d'évangélisation des Catholiques, source de nombreux reproches, Osunkhirhine était financé par sa congrégation, sise à Boston. En cette fin des années 1830, alors que les partis patriotiques canadiens-français demandaient plus d'indépendance<sup>448</sup>, fréquenter des groupes installés aux États-Unis pouvait être mal perçu. Les soupçons d'une alliance entre les Américains et le pasteur furent suggérés aux autorités coloniales par ses détracteurs qui y voyaient le moyen de se débarrasser de ce personnage aux ambitions gênantes. Ainsi, en 1836, alors qu'Osunkhirhine continuait de faire l'école en dépit de l'interdiction qui lui en avait été faite par le gouvernement<sup>449</sup>, suite à des plaintes pour prosélytisme posées par le missionnaire et quelques Catholiques, Augustin Gill et le prêtre Béland écrivirent au Département des Affaires Indiennes:

Que depuis le retrait de l'allouance précédé et la signification dûment faite par le Gouvernement au dit Pierre Osunkinkrine de ne plus faire l'école aux enfans sauvage, il auroit, en opposition de l'école actuellement existante sous le contrôle du Gouvernement, établi sans autorité quelconque, une autre école dans le village, pour l'instruction des enfans de la Tribu, étant être salarié à cette fin par une société des Etats-Unis. Au moyen de cette école il s'établit prédicant et enseigne aux enfans sauvages des principes religieux entièrement opposés a leur croyance et en même tems les Requéants sont portés à croire qu'il peut également inspirer plus d'attachement pour le gouvernement d'ou sortent les argens qui le soudoient, que pour celui sous lequel ils ont le bonheur de vivre.

6. Qu'entravé par l'impunité de ses démarches perverses envers la nation Abénaquise, le dit Pierre Osumkinkrine toujours soudoyé par des argens étrangers, auroit formé le projet de construire dans leur village tout catholique une chapelle, pour prêcher sa doctrine perturbatrice, malgré la défense que lui ont faites les Chefs qui seuls ont le droit de construire des édifices publics sur le terrain de la communauté, et que cette œuvre tend à subvertir leurs droits<sup>450</sup>.

L'un des points à mettre en évidence dans cette accusation est sans aucun doute l'affirmation selon laquelle le pasteur serait plus fidèle aux États-Unis qu'à la couronne britannique parce que la source de son financement s'y trouvait. Ses détracteurs prétendaient

<sup>448</sup> Gilles Laporte, *Patriotes et Loyaux*, Sillery, Septentrion, 2004, p. 17-21.

<sup>449</sup> James Huges à Peter Paul Osunkhirhine, 10 mars 1835, UCCA, F 3387, doc. n°173, bob. D2.110.

<sup>450</sup> Pierre Béland et al. à [Duncan C. Napier?], 19 décembre 1836, BAC, RG10, vol. 93, p. 37786-37793, bob. C-11468.

même qu'il promouvait des valeurs totalement étrangères aux Abénakis et ce, au détriment de l'harmonie qui régnait jusqu'alors dans le village. La réclamation, appuyée par d'autres chefs, est signée principalement par Augustin Gill et le missionnaire, ce qui met en évidence son caractère hautement politique et remet en question, surtout, la supposée « harmonie » précédant le retour du pasteur. Le ministre protestant dérangeait et tous les prétextes étaient bons pour tenter de lui retirer ses outils de pouvoir. La dimension de l'influence recherchée par les lettrés sur le reste du groupe est ici tangible et les opposants au changement proposé par Osunkhirhine n'hésitaient pas à jouer sur la corde sensible des anciennes alliances et des sentiments nationalistes de l'époque pour parvenir à leurs fins. Par le fait même, les auteurs, membres d'un peuple aux nombreuses attaches aux États-Unis, démontraient qu'ils tentaient plus de préserver leur propre ascendant sur leurs pairs que de manifester une quelconque inquiétude crédible de la fidélité du pasteur aux Canadiens.

En 1836, il était toutefois vrai qu'une minorité protestante s'était faite jour à Saint-François. Or, selon les Gill, elle se faisait elle aussi dissidente à sa propre nation, sous l'influence d'Osunkhirhine : cette accusation alarmiste marque, une fois encore, plus une inquiétude vis-à-vis d'une perte de pouvoir de l'influente famille que d'un réel rejet de la communauté à l'égard de ces nouveaux croyants. L'exemple donné, à savoir la volonté du pasteur de construire son église dans le village, est éloquent de cette crainte : Osunkhirhine, en effet, passait outre le refus du conseil pour faire bâtir son établissement. Or, en agissant de la sorte, il contestait l'autorité des chefs, donc des dirigeants traditionnels de son peuple, et s'affirmait comme une élite indépendante derrière laquelle une partie de la population se rangeait. C'est à ce titre que les « chefs catholiques » pouvaient parler de protestants dissidents. À compter de ce désaveu des élites déjà en place par ces derniers, qui impliquait une remise en question plus profonde de l'organisation sociale que le seul rejet des intermédiaires blancs, ce furent des divisions internes, cristallisées autour des croyances religieuses, qui modelèrent la société<sup>451</sup>.

---

<sup>451</sup> Augustin Gill et al. à William McKay, 7 juillet 1832, BAC, RG10, vol. 93, p. 37798-37799, bob. C-11468.

Ce désir de pouvoir personnel manifesté notamment par les Gill, afin de monopoliser les postes clé, tranche radicalement, en apparence tout au moins, avec les vœux des premières élites qui prétendaient aspirer à un savoir pratique pour la communauté, afin de se défaire des intermédiaires blancs. Cela remet d'ailleurs en question les véritables motivations des Annance et Gill de l'époque. En vérité, l'importante famille s'attachait à ses acquis et s'opposait ouvertement à la démocratisation de l'écriture proposée par Osunkhirhine car elle aurait constitué la fin de leur prééminence. Cette vision transparait d'ailleurs lorsque quelques-uns de ses premières élites « catholiques » demandèrent que le pasteur soit remplacé dans son école par un dénommé Basilide Desfossés, alors que celui-ci était présenté par Napier comme étant « wholly unacquainted with the English Language<sup>452</sup> ».

L'homme proposé était clairement incompetent pour la mission que les chefs voulaient lui confier. Les divisions internes pour s'accaparer le contrôle des masses paraissent donc avoir remplacé l'ancien monopole des Européens. En lieu et place, les médiateurs autochtones du second tiers du XIX<sup>e</sup> siècle engendrèrent une situation pour le moins conflictuelle entre différents groupes au sein de la communauté. Ainsi, Saint-François était divisé entre les alphabétisés et les autres, les premiers retirant un pouvoir personnel de leur avantage sur les seconds. Conscientes de leur importance et généralement plus préoccupées par leur intérêt propre que par le bien commun, ces élites laissèrent les traces de leur guerre de clocher mais elles mirent également en évidence qu'elles n'étaient pas toujours à l'image de la pensée populaire.

#### *4-1-5. Une guerre de clocher entre lettrés*

Ce glissement vers le pouvoir individuel permis par l'écriture, qui avait pris le pas sur le seul désir d'une certaine autonomie « politique » du groupe, tel que cela avait été souhaité initialement par les premiers lettrés, s'avéra donc largement source de tensions - au même titre que les questions religieuses furent prétextes à des différends politiques. La place des Gill (et des Annance) en tant qu'élites intellectuelles et personnes ressources pour la communauté s'était imposée d'elle-même dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle en raison de leur

---

<sup>452</sup> Augustin Gill et al. à Matthew Lord Aylmer, 31 mai 1834, BAC, RG10, vol. 88, p. 35224-35227, bob. C-11466.

parcours scolaire encore très particulier pour l'époque, ainsi que du manque de concurrence dans ces domaines à l'interne. Aux yeux de Mc Culloch, leur capacité à écrire leur octroyait un statut à part dans la société et ils ne ressemblaient pas au reste de la population de Saint-François :

Next, the manners & appearance of the Guilles, (particulary the Children) and the look of the Houses, Fields, &ca is certainly very different to that of the generality of the Indians in the village, which I attribute, to their different, and more industrious, habits, and to their having all receive some education. Augustin Guille Senr was for many years Agent to the Tribe, without fee or [reward?] & has prepared, & sent to this Office all the Return required by the Department. His son, Louis, is Agent at Present, and is well qualified to make up accounts, & carry on the [?] correspondence, whilst the other party (with the exception of the Schoolmaster, & two or three others) cannot sign their names<sup>453</sup>.

Monopolisant les savoirs et les compétences durant plus de trente ans, les Gill attirèrent, dans le même temps, l'animosité et les conflits avec d'autres lettrés, également animés par ce désir de guider leurs pairs, mais selon des motivations différentes. Dans ce contexte, les requêtes sporadiques concernant l'expulsion des Gill prennent tout leur sens : la position de la famille était une gêne pour beaucoup d'Abénakis et l'arrivée du pasteur protestant constitua, pour certains, une solution à cette situation inégale. Ces tensions aboutirent, finalement, à une guerre de clocher, avec des fidèles de part et d'autre, facilement influençables en raison de leur illettrisme, voire instrumentalisés. Ainsi, par exemple, McCulloch, abordant les cosignataires de la pétition d'Osunkhirhine, mentionnait qu'à part deux ou trois exceptions, aucun n'était capable de signer son nom. Or, cette lettre adressée à Napier fut écrite en 1833, soit quatre ans après le retour d'Osunkhirhine du Dartmouth College et sa prise en charge de l'instruction des jeunes du village, voire même plus de trente

---

<sup>453</sup> William Mc Culloch, 3 août 1833, BAC, RG10, vol. 87, p. 34455-34459, bob. C-11466.

ans après l'implantation de l'école de Francis Annance<sup>454</sup>. Ainsi, il est particulièrement éloquent que son parti ne regroupât, dans sa majorité, que des analphabètes : cela souligne, outre leur caractère aisément manipulables puisqu'ils ne pouvaient pas lire ce qu'ils signaient, la stratégie populiste du pasteur. Il visait à se présenter comme le contre-pouvoir du monopole des Gill, certes, mais aussi comme celui qui allait les guider vers la connaissance. L'illettrisme des membres de son parti démontrait, il est vrai, la piètre situation de l'alphabétisation à Saint-François au moment de son retour. Cela explique, en partie tout au moins, comment quelques privilégiés alphabétisés avaient pu s'accaparer les pouvoirs et s'affirmer politiquement sur le reste de la communauté en tant que médiateurs avec les autorités coloniales. Ce statut de lettré, de la première importance dans une situation de domination, était à la source de leur pouvoir, ce qui rendait inéluctables les conflits entre les instruits, de la même manière que les autres habitants du village étaient contraints de recourir à leurs talents dans leur quotidien.

La prolifique famille des Gill et Osunkhirhine illustraient, par leur position au sein de la société abénakise, tous les avantages de l'alphabétisation pour asseoir une élite intellectuelle et sociale au sein d'une population traditionnellement aux antipodes de ces savoirs. Encore relativement rares dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, ces détenteurs de l'écrit étaient au centre de leur société. Les autorités coloniales eurent d'ailleurs recours, très tôt après son retour au village, à Osunkhirhine comme interprète, en 1835<sup>455</sup>, soulignant ainsi qu'une large partie de ses pairs ne parlaient pas anglais et donc, à fortiori, ne l'écrivaient pas non plus. Encore en 1857, le pasteur abénakis était, à la demande des siens, l'auteur de la plupart des pétitions et des courriers des habitants de Saint-François: « I also write all

---

<sup>454</sup> Francis Annance mourut en 1826 et quoique son neveu, Simon Annance, ait manifesté son désir de reprendre l'école, elle resta sans professeur jusqu'en 1829 (retour d'Osunkhirhine) car les chefs « catholiques » et le missionnaire avaient soutenu au Département des Affaires indiennes que Simon Annance était un incompétent. Il est d'ailleurs éloquent que l'agent Joseph Boucher de Niverville prétende qu'une école n'était pas nécessaire à Saint-François. (N.L. Amiot à Joseph-Maurice Lamothe, 27 avril 1827, BAC, RG10, vol. 18, p. 133354-13356, bob. C-11003 ; Joseph Boucher de Niverville à Duncan C. Napier, 27 avril 1826, BAC, RG8, vol. 266, p. 95-96, bob. C-2855 ; Henry C. Darling à John Johnson, 29 mai 1826, BAC, RG10, vol. 18, p. 13403-13405, bob. C-11003).

<sup>455</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 1<sup>er</sup> mai 1835, UCCA, F 3387, doc. n°173, bob. D2.110.

petitions and letters for the tribe to the Governor and to other officers in the Indian Department from time to time on different subjects<sup>456</sup> ». En dépit des tensions et des conflits de pouvoir qui parsemèrent sa présence dans sa communauté, il était même l'intermédiaire préféré de certains des chefs en cas de problème avec les Britanniques ou Canadiens français voisins :

The chiefs seeing that these people will ruin the Indian property in a short time if they be not stopped, they brought an action against them at law, and as they have no one who has an interest for the affairs of the Tribe to help the chiefs in the work and as none of them can do any themselves, they came to me to help them as far as I can. I consented to do what I can for I think the tribe ought to be helped [...]<sup>457</sup>.

Il en était de même pour les Gill qui cherchèrent à s'interposer dans toutes les démarches de leurs pairs grâce à leurs fonctions de référence. En définitive, tant par leur propre discours que par les événements relatés par les autorités coloniales ou par leurs compagnons, ils étaient des personnages indispensables pour les leurs - situation qui favorisait leur pouvoir et le maintien d'une situation inégale de reproduction sociale.

Prétextes ou raisons, selon les protagonistes impliqués, à des conflits de pouvoir, les tensions religieuses attisées par Osunkhirhine constituèrent également le point de départ des questionnements identitaires de la communauté de Saint-François au XIX<sup>e</sup> siècle. Les élites lettrées du village, en choisissant l'argument des religions pour justifier leurs conflits internes, causèrent une séparation culturelle entre les membres de la nation. Si les habitants du village, alphabétisés ou non, se présentaient tous comme des Abénakis et ne semblaient pas afficher une différence d'ordre culturel entre les Blancs et les leurs dans les deux premiers tiers du siècle, à l'exception des Gill, les références identitaires se posèrent surtout en termes d'appartenance religieuse et de convictions personnelles à compter des années 1830. À quelques reprises, en effet, que ce soit dans la correspondance de ses opposants ou dans ses propres courriers, Osunkhirhine paraissait afficher un sentiment d'appartenance plus

---

<sup>456</sup> Peter Paul Osunkhirhine à S.B. Treat, 10 septembre 1857, UCCA, F 3387, doc. n° 50, bob. D2.110.

<sup>457</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 19 février 1844, UCCA, F 3387, doc. n°236, bob. D2.110.

grand envers ceux qui partageaient ses croyances qu'envers son propre peuple : le pasteur ne se définissait pas, lorsqu'il écrivait ses courriers personnels, comme un Autochtone en premier mais bien comme un Protestant<sup>458</sup>. À ses yeux, le protestantisme de même que les valeurs libérales étaient de véritables « illuminations<sup>459</sup> », c'est-à-dire des améliorations culturelles à défendre et c'était dans cette optique qu'il se montrait aussi prosélyte et soucieux d'alphabétiser les siens.

D'ailleurs, le pasteur mentionna dans un de ses courriers sa tristesse et son sentiment de solitude, après le départ de familles américaines voisines, qui venaient jusqu'alors écouter ses prêches à Saint-François<sup>460</sup>. Il enseignait à leurs enfants au même titre qu'à ceux de son peuple : « Therefore, we, few Indians and those American families who are with us here, have subscribe to the amount of fifty dollars towards supporting a female pious teacher to take the charge of a school consisting English and Indian children to be taught in English<sup>461</sup> ». Ainsi, le questionnement identitaire inhérent à toute population soumise à des transferts culturels plus ou moins volontaires, en l'occurrence par l'alphabétisation et les transformations sociales qu'elle engendrait, se mêlait aux repères religieux. Alors qu'il écrivait ses dernières lettres à sa congrégation de Boston, à la fin des années 1850, le pasteur n'hésitait pas à déclarer qu'il ne pensait plus rien pouvoir faire pour les siens, trop influencés par les Catholiques qui n'avaient de cesse de se multiplier sur leurs terres. Le ton peut apparaître, d'ailleurs, un peu aigri par le constat d'un échec :

I think I can never do much good by continuing in St Francis, I may spend all my life time there, and not many be changed from their usual habits and from the love of sin to become good Christians. I wish a way can be opened that I may continue to do

---

<sup>458</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 6 décembre 1842, UCCA, F 3387, doc. n°231, bob. D2.110.

<sup>459</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 20 mars 1845, UCCA, F 3387, doc. n° 3, bob. D2.110.

<sup>460</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 6 décembre 1842, UCCA, F 3387, doc. n°231, bob. D2.110; Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 30 octobre 1838, UCCA, F 3387, doc. n°215, bob. D2.110.

<sup>461</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 30 octobre 1838, UCCA, F 3387, doc. n°215, bob. D2.110.

good to my poor fellow Indians of my own tribe if possible, for I cannot but pity them in thinking that I must leave them to see me no more and that they will always be like sheep moving no Sheppard and their children will of course be in lost condition<sup>462</sup>.

Ce jugement était sans ambiguïté : Osunkhirhine ne croyait plus que son peuple serait capable de suivre la voie protestante en abandonnant ses anciennes pratiques au profit de la connaissance offerte par l'idéologie protestante, qu'il estimait indispensable pour retrouver le droit chemin. Bien entendu, ce commentaire pouvait aussi être inspiré par sa situation, au moment où il écrivait : en fin de mission, il savait qu'il ne disposerait plus de l'aide que sa congrégation lui versait jusqu'alors, du fait de ses résultats trop faibles en matière de conversion. Le pasteur tentait, ici, de lui soutirer une dernière somme d'argent, prétextant un déménagement de ses fidèles vers d'autres terres qu'il jugeait propres à une nouvelle mission : il se devait donc de convaincre les membres de son organisation de ses compétences en imputant son succès très mitigé à la mauvaise volonté de ses pairs.

Autre détail utile à la remise en contexte de ce passage de lettre de 1858 : il venait de se dérouler au village de Saint-François une élection pour la nomination de l'agent local. Par une requête rédigée par un notaire et adressée au Département des Affaires Indiennes, une partie des membres de la communauté prévoyant ne pas être présents pendant le déroulement de l'élection avait demandé à ce que n'importe qui soit nommé au poste d'agent, à l'exception de Peter Paul Osunkhirhine<sup>463</sup>. Or, cette requête n'était signée par aucun Gill, rendant d'autant plus vif ce rejet pour un populiste tel que le pasteur. Si ce dernier n'avait jamais fait l'unanimité, en effet, ses compétences avaient jusque-là toujours été suffisamment reconnues pour qu'il occupe les emplois d'agent, de chef ou de conseiller particulier de la communauté, en dépit de tous ses opposants. Cette requête d'une partie de la population impliquait que le pasteur avait perdu un peu de son prestige et son statut d'élite pour les siens - quoique cela restât une défaite dans un conflit de pouvoir entamé de longue date. De fait, cet échec pourrait avoir été une blessure à son orgueil lui inspirant ses paroles à sa

---

<sup>462</sup> Peter Paul Osunkhirhine à S. B. Treat, 29 juillet 1858, UCCA, F 3387, doc. 56, bob. D2.110; Peter Paul Osunkhirhine à S.B. Treat, 16 juin 1856, UCCA, F 3387, doc. n° 45, bob. D2.110.

<sup>463</sup> William Pitt pour Thomas Mesadokis et autres, 21 juin 1858, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/D3/11/1.

congrégation et son désir de quitter Saint-François, alors qu'il y était, quelques mois auparavant, farouchement opposé<sup>464</sup>. Une certitude demeure : les conflits de pouvoir entre lettrés s'élargirent à un plus grand nombre de personnes mais restèrent d'actualité jusqu'au moins 1870. Seuls, les prétextes au cœur des réclamations changèrent.

### *Conclusion*

En définitive, ce qui présida à la création d'une élite alphabétisée fut la volonté de mettre en place un groupe de meneurs au sein des communautés autochtones. Ces guides se devaient de maîtriser suffisamment l'écriture pour pouvoir servir les intérêts de la population et jouer le rôle d'intermédiaire entre les leurs et le gouvernement. Les Abénakis virent alors s'installer des systèmes élitistes dynastiques, dans un processus de reproduction sociale, qui ne laissaient que peu de place aux autres membres et qui aboutirent à des monopoles de pouvoir. L'arrivée d'Osunkhirhine modifia quelque peu la situation en introduisant une notion religieuse et libérale dans l'alphabétisation des masses. De là, une recrudescence de guerres de clochers entre Autochtones instruits pour le contrôle des illettrés de la communauté et l'accaparement des postes de pouvoir. Ainsi, une véritable fracture sociale se créa à Saint-François, tant à la verticale, entre les élites alphabétisées et le reste des Abénakis, qu'à l'horizontale, entre membres de cette classe à part, qui n'étaient d'accord ni sur leur rôle ni sur la manière de gérer leur situation privilégiée pour le groupe. La cohabitation des religions catholique et protestante perdura tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle et les élites de chacune de ces branches de la chrétienté permirent malgré tout de conserver un certain équilibre des pouvoirs à Saint-François.

Ces conflits incessants, cependant, soulèvent le problème de la pensée populaire tout au long du siècle. Guidée par les uns et les autres dans des guerres entre élites lettrées, il paraît souvent difficile de déterminer quelle était sa position dans cette quête de l'alphabétisation à tout crin. Si certains y percevaient la solution pour reconquérir une indépendance politique de la communauté, dans leur discours tout au moins, l'usage qui en était fait par les lettrés pouvait laisser des doutes quant à la validité de cette pensée. En

---

<sup>464</sup> Peter Paul Osunkhirhine à S.L. Pomroy, 24 juin 1857, UCCA, F 3387, doc. n° 49, bob. D2.110.

réalité, la fracture sociale verticale sembla se creuser largement au XIX<sup>e</sup> siècle entre les lettrés et les autres.

#### **4-2. Écart entre les revendications des élites et le comportement des parents**

Dans ce contexte d'une alphabétisation et d'un usage de l'écriture source de conflits de pouvoir, les premiers détenteurs autochtones de ces savoirs ne perdirent pas pour autant leur volonté de transformer eux-mêmes leur communauté. Le glissement observé chez les Abénakis d'une élite « bienveillante » vers celle plus attirée par son intérêt personnel constituait simplement un remplacement des intermédiaires par d'autres. La situation pouvait donc paraître meilleure à la communauté, au sens où c'était des Autochtones qui occupaient désormais des places de première importance pour leur nation, mais également plus mauvaise, puisqu'elle introduisait une dimension de reproduction sociale qui encourageait le monopole des savoirs, richesses et pouvoirs par une minorité, lettrée. De fait, si quelques Autochtones, comme Osunkhirhine, se lancèrent dans un processus d'alphabétisation plus général, luttant largement contre les Gill pour s'accaparer les postes de pouvoir, que pensait la population de cet engouement soudain et des changements socioculturels engagés par une maîtrise croissante de l'écriture par certains de ses membres?

Dans les faits, la réponse à cette interrogation ne peut être que partielle, voire partielle. Les archives en notre possession aujourd'hui, en effet, sont le fait d'une certaine catégorie de population donc il est difficile de vraiment percevoir l'opinion générale des communautés sur la question sans tomber dans la subjectivité de celui qui a rédigé les documents conservés. Des remarques, indices ou comptes rendus d'action, dans les témoignages autochtones ou dans les sources officielles, permettent toutefois d'en avoir une assez bonne idée grâce à la répétition de l'information ou à sa concordance. Or, ce qui ressort de cette analyse d'archives est que la fracture sociale au sein même de la communauté évoquée précédemment paraît bel et bien réelle. Ainsi, dans cette course à l'alphabétisation apparaissent deux sortes de population : celle composant l'élite lettrée, détentrice du pouvoir en général, et les autres, formant une masse obscure qui, sans témoignages écrits, demeurait silencieuse ou témoin instrumentalisé dans les conflits qui opposaient les premiers. Les membres de ce dernier groupe signaient parfois les pétitions avec des croix mais ils se montraient versatiles, pouvant à la fois être pour et contre un même personnage selon le

document qu'ils appuyaient : ainsi, par exemple, Simon Obomsawin, chef illettré du village, soutint le pasteur contre les Gill alors même qu'il avait signé avec ces derniers une pétition visant la déchéance d'Osunkhirhine<sup>465</sup>. Quelques années plus tard, d'ailleurs, il témoigna même de cette manipulation de la part des Catholiques tout en mettant en évidence les enjeux qui entouraient sa prise de position pour l'un ou l'autre camp : « I have talked to the chiefs, one at time, on the subject of the truth. [...] Simon [Obomsawine] said, we catholics are blind of the truths because our priest don't explain the Bible in the way. Still Simon appears to think it would be hard for a chief to change his faith because he would lose all his influence as a chief [...]»<sup>466</sup>. Dans l'ensemble, toutefois, les masses populaires se montraient, la plupart du temps, assez désintéressées de la question comme leur comportement le démontre.

#### *4-2-1. Une alphabétisation peu plébiscitée*

Les premières élites autochtones alphabétisées qui tentèrent de guider les transformations de leur société agirent parfois contre le gré du reste de la population, voire dans l'indifférence générale. Ainsi, par exemple, Francis Annance qui se montra si enthousiaste vis-à-vis de l'alphabétisation ne semblait pas refléter la pensée de ses pairs en la matière. Il a été précisé précédemment que le chef cherchait surtout à fournir un bagage conséquent à certains jeunes de sa communauté en leur permettant de profiter des outils au centre de la société dominante. Or, les avantages qu'il décrivait avec tant de verve dans ses lettres à Wheelock ou à Milnes paraissaient bien flous pour les masses populaires : l'écart entre la pensée de ces dernières et celle des élites éclairées transparait d'ailleurs dès cette première approche de l'alphabétisation par ceux que Francis Annance avait envoyé étudier. La fugue que Joseph Taukerman et Louis Annance tentèrent<sup>467</sup> démontre que les deux garçons ne considéraient pas leurs études comme une opportunité aussi extraordinaire que le chef abénakis voulait bien le laisser entendre. Dans le fameux courrier que Francis Annance

---

<sup>465</sup> Peter Paul Osunkhirhine à Duncan C. Napier, 28 décembre 1846, BAC, RG10, vol. 602, p. 49077-49078, bob. C-13381; Notaire Public Boucher, 25 février 1847, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/F5/6/9; Augustin Gill et al. À William McKay, 7 juillet 1832, BAC, RG10, vol. 93, p. 37798-37799, bob. C-11468.

<sup>466</sup> Peter Paul Osunkhirhine à S.B. Treat, 2 février 1853, UCCA, F 3387, doc. n° 32, bob. D2.110.

<sup>467</sup> Francis Annance à John Wheelock, 14 juillet 1805, DCA n°805414.2.

adressa à son fils en guise de réprimandes, l'écart entre la pensée des élites et le reste de la population était tangible :

I preferred [SIC] your advantage than my pleasure and I could not give more convincing proof of my love for you than to send you to so great a distance for your own good, I sacrificed my fondness to duty I entreat you and the rest of the boys to persevere in your learning, tho you do not discern what you will reap thereby, youths do not know what is good and commendable and therefore thought to submit to the mature judgment of their parents, who are daily striding for their welfare and interest, you must remember that time lost never can be recalled and therefore if you neglect to improve your mind in your early days, you will in vain lament it when you enter into the world to fend for yourself, if you consider you will see how much the ignorant to be pitied, because either they had not the same advantage as you now have, or disobedient to their parents, when they had in it their power to improve their minds in useful knowledge, you might to be thankful to him who is giving that treasure that cannot be taken away from you<sup>468</sup>.

Francis Annance encourageait son fils, ainsi que tous les garçons du village présents dans l'école à poursuivre leurs études car elles étaient leur seule solution d'avenir. Il insista sur le fait que leur ancienne vie était désormais révolue et que si les jeunes se refusaient à apprendre, ils n'auraient, pour toute perspective, qu'une vie de dépendance et de regrets devant eux. Il souligna également dans sa lettre combien l'éducation était la seule voie qu'il leur restait pour conserver une certaine liberté. L'écriture et la lecture étaient ici perçues comme des fondements essentiels à la survie dans la nouvelle société : elles permettaient, certes, aux membres de la nation d'avoir à nouveau voix au chapitre par ses lettrés, mais elles offraient aussi la possibilité à l'individu de se les réapproprier pour s'adapter au contexte sociopolitique de l'époque. L'idéologie libérale, mettant en avant la personne et sa réussite sociale, transparait dans ce discours mais d'un point de vue purement élitiste. Annance était nettement moins révolutionnaire qu'Osunkhirhine, par exemple : le chef, en triant les élèves qu'il envoyait au New Hampshire sur le volet, cherchait moins à déstabiliser l'ordre en place, dans lequel il occupait une fonction clé, qu'à permettre à sa communauté d'avoir une élite érudite, capable de s'exprimer en son nom, et dont devaient faire partie des membres de son réseau de parenté.

---

<sup>468</sup> Francis Annance à Louis Annance, 14 juillet 1805, DCA No805414.1.

En l'occurrence, le discours de Francis Annance était avant tout celui d'un père à son fils, indéniablement, mais il était aussi celui de cette classe à part dans une société en pleine transformation à des Abénakis qui avaient parfois du mal à saisir l'intérêt de la démarche d'écrire pour eux-mêmes. Il tentait de convaincre son peuple, au-delà de son enfant, du bien-fondé de cette alphabétisation d'une élite pour conserver une identité propre et une certaine indépendance vis-à-vis de la société dominante. En ce sens, Francis Annance se positionnait réellement comme un guide pour les siens, cherchant à les entraîner dans une direction qui, de prime abord, ne semblait pas les intéresser. Sa pensée, au reste, si elle fit école, dût toutefois attendre que la situation devienne pressante pour les Autochtones pour que d'autres, plus nombreux, la partagent et la développent : en 1829<sup>469</sup>, une partie des chefs abénakis écrivirent à Napier afin de le remercier d'avoir affecté un maître d'école permanent dans leur village de Saint-François. Il s'agissait de Peter Paul Osunkhirhine, récemment revenu du New Hampshire, qui était entré en fonction en juillet de la même année, suite à quelques pétitions de la part des membres de son village. Dans le courrier que les chefs adressèrent à Napier, un véritable éloge de l'alphabétisation est fait :

They conjointly rejoice with gratitude for having a schoolmaster appointed by His Exy's wisdom and benevolence according as they have humbly requested; which they consider as an act of a filial affection, from which not only an individual will derive the beneficiary of the school, but also whole tribe [...]. And furthermore, that since their schoolmaster is qualified not only to instruct their children, but also to do those things which their national affairs require, as it is extremely useful and indispensably necessary that they should have such a person who understands the English and French and [inducts] in abenaquis tongue. And as he is always in conjunction with those who have a strong desire to promote the good order and welfare of the tribe [...]<sup>470</sup>.

Il est à noter, cependant, que c'était encore des élites qui prenaient la parole pour défendre l'alphabétisation et les écoles. Souvent des chefs ou des lettrés, ces privilégiés de

---

<sup>469</sup> Sabial Benedict, Charles Annance, Louis Annance, Thomas Benedict, Thomas Lewis, Louis Sagosak à Duncan C. Napier, 1<sup>er</sup> octobre 1829, BAC, RG10, vol. 23, p. 25354-25356, bob. C-11005.

<sup>470</sup> Sabial Benedict, Charles Annance, Louis Annance, Thomas Benedict, Thomas Lewis, Louis Sagosak à Duncan C. Napier, 1<sup>er</sup> octobre 1829, BAC, RG10, vol. 23, p. 25354-25356, bob. C-11005.

l'écrit donnaient leur opinion en tant que tels et il est difficile de déterminer si elle reflétait le sentiment du reste de la population ou non. Au vu des comportements parentaux, notamment des absences périodiques et du manque d'implication rapportés dans les correspondances postérieures, le caractère consensuel de ces affirmations peut être remis en question. Les archives utilisées dans cette étude démontrent, en effet, qu'il existait, au moins durant la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, un écart tangible entre les revendications des élites et le comportement des parents. Outre les discours qui ne trouvaient que peu d'écho dans la population, un manque d'intérêt criant de la part des familles transparaît tout au long de la période examinée, au travers des plaintes et témoignages de la plupart des maîtres d'école, puis, à partir des années 1840, des inspecteurs. Tous s'accordaient sur l'assistance irrégulière des enfants en classe<sup>471</sup>. Plusieurs raisons expliquaient cet absentéisme régulier, selon eux : parmi elles, la pauvreté régnant dans les villages et les habitudes traditionnelles profondément ancrées dans les communautés étaient les causes le plus souvent évoquées. La précarité économique permanente au sein du village contraignait les parents à partir durant quelques mois à la chasse en emmenant leurs enfants avec eux<sup>472</sup>. Cette situation tranche drastiquement avec les discours des élites qui se voulaient les porte-parole d'une nation en quête d'alphabétisation et qui aspirait à sortir de son ignorance. L'analyse, en creux, du comportement de la population démontre que celle-ci ne suivait pas forcément le même cheminement de pensée que celui présenté par leurs intermédiaires.

Ce fut surtout dans les deux premiers tiers du XIX<sup>e</sup> siècle que les instituteurs, agents et missionnaires se plaindront régulièrement du manque d'implication des familles dans l'alphabétisation de leurs progénitures : les expéditions de chasse annuelles paraissaient être plus importantes à leurs yeux que leur capacité à écrire<sup>473</sup>. À Lorette, c'est le missionnaire Boucher qui se désolait de cette démission parentale : « Les enfants feraient de plus grands

---

<sup>471</sup> Vincent Ferrier à Duncan C. Napier, 30 septembre 1840, BAC, RG10, vol. 100, p. 41708-41709, bob. C-11471.

<sup>472</sup> Peter Paul Osunkhirhine à S.B. Treat, février 1854, UCCA, F 3387, doc. n° 36, bob. D2.110.

<sup>473</sup> Vincent Ferrier à Duncan C. Napier, 30 septembre 1840, BAC, RG10, vol. 100, p. 41708-41709, bob. C-11471.

progrès s'ils étaient plus assidus à l'école. C'est un malheur que les parents de ces enfants n'apprécient pas assez le prix de l'éducation<sup>474</sup> ». Mais ce constat se vérifiait tout autant à Saint-François. Ainsi, dans la plupart de ses courriers, Osunkhirhine incriminait l'irrégulière présence des Abénakis au village pour justifier le faible succès de ses efforts pour les alphabétiser. Tant au niveau de l'école qu'au niveau des conversions protestantes, les trop longues périodes où la population devait partir pour chercher du travail ailleurs ou bien pour chasser, faute de moyens de subsistance suffisants sur place, annihilaient les effets de ses enseignements. Ainsi, en 1837, le pasteur écrivait au Révérend Greene que les familles n'étaient présentes au village que quelques mois durant l'été, ne permettant pas aux enfants de bien assimiler ses enseignements: « I had fifteen scholars for some time in July, and at other times I had only six, and at present I keep no school for few days my business is such I cannot keep it and at the same most of my scholars are away. My scholars do improve some, but not great-deal, because they are not able to attend the school constantly [...]»<sup>475</sup> ».

Cette propension aux déplacements réguliers avait déjà contraint les premiers missionnaires catholiques à suivre leurs ouailles lors de leurs expéditions saisonnières de chasse. Au XIX<sup>e</sup> siècle, la suprématie européenne ayant pris le dessus dans presque toutes les sphères du quotidien, l'heure n'était plus à l'émissaire religieux mobile mais bien à une politique de sédentarisation dans laquelle l'éducation primait. Le cas des Abénakis de Saint-François et, dans une moindre mesure, celui des habitants de Lorette démontrent pourtant un certain écart entre le discours officiel et le désir des populations amérindiennes étudiées. En ce qui concerne les Hurons, il semblerait que cette non-implication des parents dans l'alphabétisation était plus due à un désintérêt de leur part pour cette forme d'instruction, de même qu'à une excessive précarité économique empêchant les enfants d'avoir le matériel nécessaire au suivi des cours, qu'à une véritable opposition à cet apprentissage<sup>476</sup>. Selon cette

---

<sup>474</sup> François Boucher à Duncan C. Napier, 28 février 1849, BAC, RG10, vol. 606, p. 50873, bob. C.13383.

<sup>475</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 24 octobre 1837, UCCA, F 3387, doc. n°212, bob. D2.110.

<sup>476</sup> Vincent Ferrier à Duncan C. Napier, 31 décembre 1840, BAC, RG10, vol. 100, p. 41902-41905, bob. C-11471.

perspective, si quelques élites avaient pris conscience de l'utilité et de la fonction opératoire de l'écriture dans la nouvelle réalité sociale, la majeure partie des habitants n'en avaient cure. Les Hurons, en effet, s'adonnaient, surtout au début du siècle, à la chasse et à la pêche afin de compléter leurs besoins alimentaires et s'ils n'accordaient que peu d'importance aux travaux agricoles qu'on tentait de leur imposer, c'était en partie à cause de terres peu fertiles<sup>477</sup> : leur économie toute entière était de subsistance et même avec le développement de l'artisanat, à compter de la moitié du siècle, enrichissant les classes alphabétisées de Lorette, l'écriture ne sembla pas être plus considérée comme une nécessité par les masses, suscitant de fait un certain désintérêt des parents pour les systèmes éducatifs.

Les Abénakis, quant à eux, paraissent avoir eu beaucoup plus de difficultés à abandonner leurs longues expéditions de chasse, par habitude plus encore que par précarité économique, mais ils rencontraient les mêmes difficultés quant à l'agriculture. Plusieurs raisons pouvaient expliquer cet attachement aux anciennes activités plutôt qu'à celles qui étaient encouragées par le gouvernement: non seulement les terres de la réserve étaient, elles aussi, souvent infertiles mais, en plus, les Autochtones du village de Saint-François estimaient que les travaux agricoles étaient une activité trop difficile : « It is very hard to convince them that it for better to work on land to get living, for they think that is too hard and too slow<sup>478</sup> ». Au travers des courriers d'Osunkhirhine, l'aversion de la communauté pour des tâches jugées ingrates et fort peu honorables est tangible : « They follow both farming & hunting now & then for they cannot have crops enough to live by, because the land is poor, and because they are not industrious as they ought to be, so they are poor in general<sup>479</sup> ». Ainsi, même après la baisse croissante des activités de chasse et de pêche, faute de prises suffisantes et en raison de la colonisation expansive, les hommes abénakis préféreraient souvent s'exiler pour trouver un emploi en dehors du village plutôt que de se lancer dans les

---

<sup>477</sup> Jocelyn Tehatarongnantase Paul, « Le territoire de chasse des Hurons de Lorette » dans *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXX, no 3, 2000, p. 3-18.

<sup>478</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 10 juillet 1848, UCCA, F 3387, doc. n° 16, bob. D2.110

<sup>479</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 15 décembre 1833, UCCA, F 3387, doc. n°177, bob. D2.110.

activités agricoles : cette situation ne facilitait pas la sédentarisation<sup>480</sup>. La nécessité d'aller travailler ailleurs, en revanche, qui se développa surtout à compter des années 1850, pourrait expliquer en partie le succès croissant de l'alphabétisation auprès des masses à partir de cette date<sup>481</sup>. Pour certains, en effet, la voie du succès passait par des métiers en contact avec les populations blanches, en dehors de la réserve<sup>482</sup>. Ces emplois demandaient souvent une instruction fondamentale, avec l'usage de l'écriture et des langues française ou anglaise : ce constat fait par les Autochtones illettrés offrit de nouvelles perspectives aux systèmes éducatifs.

#### *4-2-2. Utilisation des masses dans les conflits entre lettrés*

En définitive, Osunkhirhine, en s'opposant aux autres élites alphabétisées du village dans une logique de pouvoir et en promouvant des valeurs libérales, ne pouvait que refléter partiellement la volonté de la population. Ainsi, il paraît logique que son désir très marqué de sortir les Abénakis de l'ignorance n'ait pas été partagé par tous, en tout cas pas selon ses conditions ni selon l'idéologie qu'il prônait. D'où l'importante fracture sociale qui se créa entre lui et les chefs catholiques, en particulier les Gill, et d'autres groupes de la population de Saint-François. Or, véritable objet des luttes de pouvoir entre les élites de la communauté, la question religieuse et éducative qui divisait les lettrés entraîna dans le même temps une réification des autres habitants par les différentes parties en conflit. Chaque camp, en s'appuyant sur les masses illettrées de leur village, cherchait stratégiquement à légitimer sa position par leur soutien, en les encourageant à « signer » les requêtes. Tous ceux qui mettaient leur marque, cependant, ne comprenaient pas pour autant la teneur des idéologies qui s'affrontaient et les élites en profitaient parfois pour tromper leur destinataire, comme en témoigne un rapport d'avocat envoyé en 1857 à Ignace Portneuf : ce document faisait état de malversations rencontrées dans une pétition soumise par le chef de la communauté: « [...] il était en effet parlé de ' Louis Portneuf & 23 autres'. Mais j'ai vérifié la chose sur la copie

---

<sup>480</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 10 juillet 1848, UCCA, F 3387, doc. n° 16, bob. D2.110.

<sup>481</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, février 1854, UCCA, F 3387, doc. n° 36, bob. D2.110.

<sup>482</sup> Peter Paul Osunkhirhine à S.B. Treat, 7 juin 1849, UCCA, F 3387, doc. n° 18, bob. D2.110.

même envoyée par le secrétaire provincial, et il ne s'en trouve que 21, votre propre nom & celui d'un autre individu dont le nom est illisible & qui certifiait que tous les guerriers avaient signé ou fait leur croix<sup>483</sup> ».

En outre, les réseaux de parenté avaient également une grande part de responsabilité dans le choix des masses autochtones : le cas de Simon Obomsawin évoqué précédemment en est un bon exemple. Puissant chef de Saint-François, il inscrivit sa marque sur une pétition de 1832 demandant l'expulsion du pasteur<sup>484</sup>. Or, il fut présenté par Mc Culloch comme un allié du ministre l'année suivante, peu après que sa fille ait épousé ce dernier<sup>485</sup>. D'ailleurs, il devint également la cible des ennemis d'Osunkhirhine quelques années plus tard, signe qu'il partageait le même camp que lui<sup>486</sup> : « They are suspecting not only what I and Simon Obomsawine said and done in the affairs of the Tribe, but they also suspect your doings and writings, they think and say that you and us are all one in the matter to carry on some secret thing to bring the Tribe into some thing [SIC] which will not be pleasing, perhaps, Government School be established in the Tribe which the Priests would not have<sup>487</sup> ».

Il transparaît de cet apparent revirement de situation que le chef analphabète avait soit suivi le mouvement des Gill en signant la première pétition, soit préféré valoriser ses réseaux de parenté après le mariage de sa fille – les deux hypothèses démontrant toutefois une participation assez passive au débat idéologique de fond. Ainsi, les opposants du pasteur combattaient son influence en tant que Protestant lettré, afin de conserver leur propre ascendant sur leurs pairs, tandis que lui, maintenait son désir d'alphabétiser les siens afin

---

<sup>483</sup> Hector Langevin à Ignace Portneuf, 9 juillet 1857, ASN, Fond Henri Vassal, F249/K7/1/11.

<sup>484</sup> Augustin Gill et al. à Duncan C. Napier, 7 juillet 1832, BAC, RG10, vol. 93, p. 37798-37799, bob. C-11468.

<sup>485</sup> James Hugues à Duncan C. Napier, 26 juin 1837, BAC, RG10, vol. 94, p. 38496-38498, bob. C-11469.

<sup>486</sup> William Mc Culloch à Duncan C. Napier, 3 août 1833, BAC, RG10, vol. 87, p. 34455-34459, bob. C-11466.

<sup>487</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 28 décembre 1846, BAC, RG10, vol. 602, p. 49077-49078, bob. C-13381.

qu'ils le rejoignent dans sa religion et dans sa vision progressiste de l'avenir de la communauté. Le fait qu'il ait conservé des fidèles jusqu'à son départ officiel de Saint-François, en dépit de toutes les tentatives de ses détracteurs pour le discréditer, démontre d'ailleurs qu'il disposa, au moins jusqu'à la toute fin des années 1850, d'un statut particulier au sein du village, peut-être en lien avec ses convictions. D'une manière générale, cependant, le reste de la population apparaît plutôt comme un enjeu que quelques privilégiés lettrés cherchaient à gagner plutôt que comme des parties prenantes aux débats idéologiques.

Ceci étant dit, les habitants de Saint-François, quoique toujours guidés par quelques élites alphabétisées, étaient plus ou moins conscients de ces conflits de pouvoir entre lettrés et de leur instrumentalisation dans ces guerres de clocher sans fin. En effet, lorsqu'une partie de la population écrivit à Napier en 1830 pour demander la nomination d'Osunkhirhine au poste de maître d'école, elle spécifia que cette affectation devait être effective en dépit de toutes les personnes «who may attempt to enact an expulsion by presenting accusations to impede the progress of the school<sup>488</sup> ». Selon les auteurs, ce ne serait, si protestation future il y avait, que manipulation de la part du prêtre catholique qui s'opposait farouchement à l'établissement d'une école dans le village. Cette opposition du missionnaire n'était sûrement pas mentionnée sans raison : l'influence religieuse était telle dans le domaine de l'instruction des jeunes que les Abénakis favorables à l'alphabétisation de leurs pairs se doutaient de la réaction du prêtre. Cette précision démontre surtout que, face à cette tendance naissante d'opposition entre différentes parties pour le contrôle des masses illettrées, les pétitionnaires tentaient de protéger leurs décisions. En l'occurrence, les signataires, même si certains appartenaient déjà à l'élite lettrée, avaient pour principal point commun, leur adhésion au protestantisme. S'ils ne pouvaient de ce fait parler au nom de tous, comme ils prétendaient le faire, ils marquaient tout de même une conscience établie des polémiques que la religion pouvait engendrer en matière d'alphabétisation et l'importance de la communauté comme enjeu de ces conflits au sommet.

---

<sup>488</sup> Sabial Benedict, Charles Annance, Louis Annance, Thomas Benedict, Thonas Lewis, Louis Sagosak à Duncan C. Napier, 1<sup>er</sup> octobre 1829, BAC, RG10, vol. 23, p.25354-25356, bob. C-11005.

#### 4-2-3. Influence de l'État dans les conflits internes

La précision des signataires de la pétition n'était pas sans fondement : Peter Paul Osunkhirhine n'eut de cesse, en effet, de lutter contre l'influence des prêtres successifs du village, qui voyaient d'un mauvais œil le pasteur enseigner aux jeunes enfants et occuper une place aussi importante dans le village. Accusé de tous les maux, il dut même faire face, en 1835<sup>489</sup>, à une injonction officielle lui enjoignant de cesser de tenir toute forme de classe. James Hughes, du Département des Affaires Indiennes, protestant lui-même, lui avait adressé une lettre dans laquelle il transmettait les ordres du gouverneur et s'insurgeait que le pasteur cherchât à convertir des Abénakis catholiques. Osunkhirhine cessa donc d'exercer, un temps au moins, comme maître d'école officiel mais il contourna le problème en se rendant chez ses fidèles pour diffuser son enseignement et maintenir une alphabétisation générale, de façon informelle<sup>490</sup>. Plusieurs Abénakis, soutenus par le prêtre catholique, pétitionnèrent afin de dénoncer ces pratiques<sup>491</sup>, ce qui lui valut quelques avertissements mais sans grande conséquence car, dès 1836, il tenait à nouveau une école<sup>492</sup> sans pour autant y avoir été officiellement autorisé<sup>493</sup>. Cette même année, il demanda la construction d'un établissement spécialement dédié à l'instruction et à l'exercice de la Foi à sa congrégation<sup>494</sup>, signe qu'il avait repris le dessus dans sa lutte perpétuelle contre les Catholiques. Il précisait, d'ailleurs, que ses détracteurs, influencés par les Gill et le missionnaire, étaient beaucoup moins vindicatifs à son endroit car, selon lui, ils avaient compris le bien-fondé de ses

---

<sup>489</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 1<sup>er</sup> mai 1835, UCCA, F 3387, doc. n°173, bob. D2.110; James Hughes à Peter Paul Osunkhirhine, 10 mars 1835, UCCA, F 3387, doc. n°173, bob. D2.110.

<sup>490</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 24 juin 1835, UCCA, F 3387, doc. n°174, bob. D2.110.

<sup>491</sup> Pierre Béland à James H. Craig, 14 juillet 1835, BAC, RG10, vol. 90, p. 36203-36206, bob. C-11467.

<sup>492</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 27 avril 1836, UCCA, F 3387, doc. n°181, bob. D2.110.

<sup>493</sup> Pierre Béland, Ignace Portneuf et autres chefs abénakis à Duncan C. Napier, 19 décembre 1836, BAC, RG10, vol. 93, p. 37786-37793, bob. C-11468.

<sup>494</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 4 juillet 1836, UCCA, F 3387, doc. n°180, bob. D2.110.

positions : « My former enemies are not so terrible now against my doings, some of them seem to think that the priest and the chiefs are unable to stop my works nor to remove me from this place because my cause is good<sup>495</sup> ». Ce dernier constat met en évidence que la question des influences demeurait au cœur de l’alphabétisation du reste de la communauté dans le second tiers du XIX<sup>e</sup> siècle.

En vérité, en destituant officiellement le maître d’école protestant, le gouvernement visait surtout à calmer les tensions exacerbées par cette lutte entre lettrés, sous des prétextes religieux, au cœur d’une communauté dont la principale préoccupation demeurait le travail et les expéditions de chasse. Ce point est d’ailleurs mis en lumière par Duncan C. Napier qui soutenait que, en dépit de toutes les pétitions envoyées par ses détracteurs, les connaissances du pasteur n’étaient pas à mettre en doute. S’il ne pouvait rester maître d’école, selon lui, c’était surtout parce qu’il cristallisait beaucoup trop d’animosité dans le camp des Catholiques, notamment à cause du prêtre qui l’accusait de vouloir endoctriner les Abénakis dans sa religion<sup>496</sup>. Selon cette perspective, la punition d’Osunkhirhine était plutôt destinée à refroidir les ardeurs, dans cette quête de pouvoir interne qui creusait le fossé entre les élites et le reste de la population, tout en rappelant aux principaux protagonistes qu’ils étaient, avant tout, soumis aux autorités coloniales. D’ailleurs, Duncan C. Napier réitéra fermement à Louis Gill en 1846, alors que celui-ci était l’agent de la communauté, cette précision par rapport à une question territoriale : « I am surprised to hear that you entertain an opinion that the Indian Property at St Francis is not under the guardianship of the Crown, as the fact of your being appointed by the Governor General to act as Agent to the Abenakis Tribe ought to have removed any doubt from your mind on that point<sup>497</sup> ». Ironiquement, si le remplacement des intermédiaires blancs avait donc bel et bien fonctionné, les Abénakis alphabétisés jouant désormais ce rôle, l’État continuait d’intervenir dans l’organisation et la gestion de la communauté en tant que juge et médiateur de dernière instance: l’impact des apparentes

---

<sup>495</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 22 août 1836, UCCA, F 3387, doc. n°188, bob. D2.110.

<sup>496</sup> Duncan C. Napier, mars 1835, BAC, RG10, vol. 93, p. 37794-37797, bob. C-11468.

<sup>497</sup> Duncan C. Napier à Louis Gill, 3 novembre 1846, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C2/5/3.

améliorations sociales des Abénakis en matière d'influence politique de la communauté s'en trouvait ainsi limitée. En revanche, les élites alphabétisées avaient compris comment utiliser leurs fonctions importantes à leur avantage.

#### *4-2-4. Conséquences d'une alphabétisation qui se démocratise sur fond de quête de pouvoir*

Cette petite catégorie de personnes détentrices d'un certain savoir fit des émules à Saint-François, sous l'influence du pasteur notamment. Moins de dix ans après le retour de ce dernier au village, des Abénakis désireux de partager les avantages de l'alphabétisation émergèrent, tranchant avec la situation globale d'apparente inertie des parents vis-à-vis de l'éducation. À quelques reprises, en effet, Osunkhirhine mentionna lui-même que sa participation aux changements profonds de sa société n'était pas unique. Il ne faisait pas allusion à l'influence des Gill ou des autres premiers lettrés mais bien à de jeunes Abénakis qui avaient perçu dans les conflits de pouvoir incessants une preuve de l'influence et de la puissance du « savoir lire et écrire ». Ainsi, le ministre protestant évoqua dans ses lettres l'existence de personnages éduqués, animés par diverses intentions, qui prenaient une part active dans leur société afin de la guider dans son adaptation au contexte politico-social. Par exemple, alors qu'il rencontrait des difficultés avec ses enseignants d'école, Osunkhirhine eut recours à des professeurs remplaçants autochtones, éduqués et polyglottes, capables de prendre en charge l'alphabétisation des jeunes du village<sup>498</sup>. L'un d'entre eux, affirmait le pasteur, parlait l'anglais, le français, l'abénaquis et connaissait le latin et le grec<sup>499</sup>. Cette tendance à s'instruire de la part des habitants de Saint-François, quoiqu'elle demeurât encore, avant 1850, trop marginale pour être le reflet d'une volonté commune populaire, nuance la vision traditionnelle selon laquelle les Autochtones se comportaient en victimes passives de leur histoire dans le processus de transfert culturel lié à la colonisation. Le relatif engouement d'un petit groupe d'Abénakis démontre que savoir écrire, dans ce contexte, était une connaissance clé pour l'« indépendance sociale » du groupe dans la société dominante mais aussi dans l'affirmation des individus en tant que tels.

---

<sup>498</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 26 octobre 1846, UCCA, F 3387, doc. n° 9, bob. D2.110.

<sup>499</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 17 novembre 1839, UCCA, F 3387, doc. n°218, bob. D2.110.

Osunkhirhine, cependant, qui n'avait de cesse de se plaindre des malversations et des persécutions qu'il subissait de la part des Catholiques, eut des différends religieux avec d'autres groupes de Saint-François. Les habitants du village étaient, certes, influencés par les menaces du prêtre, mais une partie d'entre eux semblèrent avoir également perçu le pasteur, au fur et à mesure que celui-ci implantait ses croyances parmi eux, comme un fanatique. Ainsi, en dépit de tout ce que le ministre protestant présenta, il n'avait jamais véritablement fait l'unanimité dans son village, même au niveau des masses. Si la plupart des pétitions visant son expulsion ou, tout au moins, sa destitution lorsqu'il occupait des postes importants étaient l'œuvre d'autres élites alphabétisées<sup>500</sup>, il n'en reste pas moins que plusieurs lettres mentionnaient que certains Abénakis avaient quitté les rangs de l'Église protestante car Osunkhirhine se montrait trop tyrannique ou trop zélé dans ses enseignements<sup>501</sup>. En examinant l'origine de la plupart de ces accusations, il apparaît qu'elles étaient souvent portées par un certain John Stanislas, Abénakis du village de Saint-François<sup>502</sup> : ce personnage écrivit moult lettres au Département des affaires indiennes en 1849 et il alla jusqu'à écrire à l'organisation religieuse<sup>503</sup> à laquelle appartenait Osunkhirhine, à Boston afin de dénoncer les agissements du pasteur. Ce personnage, éduqué à la Moor's Charity School dans les années 1830, faisait certainement partie des quelques jeunes qu'Osunkhirhine envoya étudier au New Hampshire dans le but de créer une jeunesse éclairée.

Selon Stanislas, le ministre protestant était un mauvais chrétien qui abusait de son autorité pour tirer des avantages personnels et qui ne respectait pas les enseignements de son Église. Une enquête fut menée suite à ces accusations et plusieurs fidèles d'Osunkhirhine se portèrent à sa défense, soulignant que Stanislas avait été exclu de l'Église protestante

---

<sup>500</sup> Augustin Gill, Simon Obomsawin, Louis Degonzague à William Mckay, 7 juillet 1832, BAC, RG10, vol. 93, p. 37798-37799, bob. C-11468.

<sup>501</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 4 juillet 1840, UCCA, F 3387, doc. 221, bob. D2.110; John Stanislas et al. à David Greene, 14 février 1849, UCCA, F 3387, doc. n° 67, bob. D2.110 ; John Stanislas à Rufus Anderson, 22 février 1849, UCCA, F 3387, doc. n° 69, bob. D2.110.

<sup>502</sup> Kelly, « The Dartmouth Indians », p. 122-125.

<sup>503</sup> John Stanislas aux Révérends Anderson et Greene, 21 Juillet 1848. UCCA, F3387, doc. n°66, bob. D2.110.

Évangélique pour mauvaise conduite<sup>504</sup>. Il fut établi par l'enquête que les affirmations du délateur étaient infondées. Parmi les raisons pouvant justifier le comportement de Stanislas, la rancœur pourrait être un élément d'explication. Son exclusion de l'Église protestante pour mauvaise conduite, c'est-à-dire qu'il était tombé dans les travers de la jeunesse et qu'il ne suivait pas les préceptes de sa Foi, le jeune Abénakis perdait toute crédibilité pour trouver un poste important parmi les siens. Selon cette perspective, s'il jetait le discrédit sur le pasteur qui l'avait renvoyé, les reproches qui lui étaient faits n'auraient plus de valeur. Il est toutefois possible que John Stanislas cherchait également à prendre la place du pasteur, ce qui met en lumière une brèche dans l'autorité d'Osunkhirhine vers la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle : il était remis en question par la jeunesse protestante montante et nous pouvons nous demander si les paroles de Stanislas, appuyées par les signatures d'une partie du village, ne reflétaient pas l'opinion changeante des habitants vis-à-vis du pasteur. Ses méthodes autant que sa vision des choix de sa société auraient pu miner, contrairement à ce qu'il écrivait à sa congrégation, sa popularité. Il serait plus vraisemblable, toutefois, que ces accusations portées à l'encontre du pasteur pour le discréditer et s'accaparer sa place soient un indice d'un changement dans la communauté qui s'opéra à compter des années 1850.

Il se remarque, en effet, une augmentation du nombre de personnes lettrées à compter de cette date<sup>505</sup>. Ce plus grand nombre d'instruits entraîna donc une forme de pénurie de postes de pouvoir au sein de la communauté. Les correspondances de personnages désireux d'obtenir une position importante se multiplièrent et, à ce titre, l'opposition plus grande que rencontra le pasteur<sup>506</sup> n'était, certainement, qu'un indice de ce développement des lettrés : si plus de personnes étaient capables d'écrire, il leur était également plus aisé de s'exprimer. Or, la démocratisation de l'écriture entraîna par la même occasion une âpre confrontation entre

---

<sup>504</sup> Parker et Dakerly au Révérend S.B. Treat, 20 janvier 1849, UCCA, F 3387, doc. n° 71, bob. D2.110.

<sup>505</sup> Comme nous l'avons remarqué précédemment, le nombre de personnes qui signent au bas des documents (sans faire de croix) sont plus nombreux en 1848 qu'au cours des 50 années précédentes. Par exemple, Louis Annance et al. à James Bruce Elgin, 19 janvier 1848, BAC, RG10, vol. 123, p. 6439-6442, bob. C-11481.

<sup>506</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 1 mai 1835, UCCA, F 3387, doc. n°173, bob. D2.110.

toutes ces nouvelles élites pour occuper le devant de la scène. Selon cette perspective, les jeunes Protestants, instruits au Dartmouth College, tel que John Stanislas, cherchaient simplement à prendre la place de celles déjà en place en prétextant divers arguments pour les discréditer. Cela transparaît clairement dans les accusations que portèrent deux autres de ces nouveaux lettrés à l'endroit du pasteur. Selon eux, le ministre était un imposteur car il ne disposait pas de la bonne version de la Bible. Le véritable discours de l'idéologie protestante, affirmaient-ils, se trouvait dans la version grecque du Livre sacré. Or, Peter Paul Osunkhirhine ne comprenant pas cette langue, il ne pouvait être en mesure de diffuser la Vérité. Cette accusation démontre l'effective manipulation des masses derrière les critiques à l'endroit du pasteur : entre la version grecque de la Bible ou la latine, peu d'Abénakis pouvaient percevoir les différences, ne comprenant aucune des deux langues, et ils étaient donc incapables de trancher. De ce fait, il s'agissait, surtout, d'un combat d'élites intellectuelles de plus grande envergure qui visait à les légitimer dans leur quête de pouvoir. Selon cette perspective, il paraît évident que le but premier des nouveaux opposants protestants du pasteur était de le dévaloriser pour asseoir leur influence à ses dépens.

Face à cette situation, nouvelle pour la communauté puisqu'elle n'avait jamais eu autant de lettrés avant les années 1850, certains de ces nouveaux alphabétisés tentaient de prendre leur place dans la société en s'appuyant sur leurs nouvelles connaissances. Dans le même temps, ils marquaient la fin d'une époque où les pouvoirs n'étaient que le fait d'une poignée qui se les accaparait pour son propre profit. Les différentes convictions des élites qu'elles défendaient dans leurs lettres n'étaient, certes, pas nécessairement le reflet de celle de l'ensemble de la communauté mais elles pouvaient, en tous les cas, illustrer les changements intervenant dans la société avec l'accroissement du nombre d'alphabétisés à compter de la moitié du siècle.

#### *4-2-5. Le cas des Hurons de Lorette*

Le cas des Hurons de Lorette évolua de façon très différente de celui des Abénakis, leurs difficultés ayant une toute autre origine. L'absence de tensions liées à la cohabitation de plusieurs religions aurait pu laisser penser, en effet, que la volonté des élites serait plus homogène ou, tout au moins, plus en conformité avec le reste de la population. Or, au contraire, ce qui transparaît le plus souvent des écrits de ces guides autoproclamés hurons

démontre l'existence d'un fossé entre certains membres de la communauté alphabétisés et les autres, voire des tensions entre élites du village, lettrées ou non. Cet écart entre la partie instruite et le reste de la population n'est pas simple à quantifier pour les mêmes raisons que pour les Abénakis : la majorité des Autochtones lettrés occupaient les postes importants et étaient à l'origine des écrits parvenus jusqu'à nous. Maîtres d'école, chefs, notaires, entrepreneurs, ils étaient les intermédiaires clé du gouvernement dans le nouveau contexte sociopolitique et ils se démarquaient, par le fait même, de leurs pairs. Même si certains présentaient cet écart comme le moyen d'améliorer leur situation de l'intérieur, la principale différence creusant le fossé entre eux et les leurs résidait dans cette alphabétisation qui leur avait offert la possibilité d'occuper ces places privilégiées dès le début du siècle. Ce que les archives révèlent, en effet, c'est une tendance qui était beaucoup moins tangible à Saint-François, à l'exception du cas d'Osunkhirhine : à Lorette, en effet, se posa rapidement un problème de réadaptation des alphabétisés à leur environnement, au sortir de leur éducation à l'européenne, qui se traduisit notamment par une quête identitaire houleuse entre le monde des Blancs et celui des Autochtones. Il s'agit des mêmes conséquences remarquées notamment chez Paul-Joseph Gill qui étaient issues de la position en entre-deux des premiers instruits, sauf que le questionnement identitaire se posa parfois de façon drastique chez les Hurons, déjà éprouvés par un métissage physique et culturel de longue date.

Ainsi, l'exemple de Vincent Ferrier, dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, est assez éloquent de cette situation précaire qui creusait un fossé entre élite lettrée et le reste de la population. Successeur de Louis Vincent en 1824, il fut le maître d'école durant près de trente ans, jusqu'à sa mort en 1854<sup>507</sup>. Son passage en tant qu'instituteur fut marqué par divers conflits ou litiges révélateurs d'une évolution dans la perception de l'intérêt individuel sur le groupe, en lien avec les Blancs ou des avantages économiques. Dans les années 1840, le maître d'école se fit le porte-parole d'une faction dissidente de Lorette qui s'opposait à l'autorité des chefs et à un règlement de son village. Les dits chefs avaient pétitionné en 1845 pour demander l'expulsion des Blancs de Lorette, conformément à leur réglementation

---

<sup>507</sup> Duncan C.Napier à Lawrence Oliphant, 11 Octobre 1854, RG10, vol. 212, p. 125875, bob. C-11524. Vincent Ferrier Vincent, comme il est parfois nommé, est un membre de la famille Vincent.

interne, entre autres afin de les empêcher de profiter des avantages des Autochtones, tels que les présents, reçus annuellement<sup>508</sup>. Or, pour justifier cette demande, les pétitionnaires s'appuyaient sur la règle admise dans leurs pratiques traditionnelles mais officialisée par les autorités coloniales qui voulait que la femme huronne épousant un Blanc soit exclue du village avec ce dernier. En s'opposant à l'application de cette requête, Vincent Ferrier, appuyés par quelques autres tels qu'Isaac et Baptiste Bastien, tous anciens élèves de Charles Forest, se positionnaient clairement en faveur des Blancs<sup>509</sup>. L'une des raisons les plus simples expliquant cette insubordination aux chefs est l'avantage financier que ces Hurons pouvaient retirer de la présence des non-Autochtones en leur louant des biens mobiliers ou immobiliers sur la réserve. À cette explication pragmatique, cependant, s'ajoutait également une dimension plus identitaire : les relations particulières qui liaient les opposants, lettrés, aux Blancs. De par leur éducation à l'europpéenne, en effet, les Hurons alphabétisés pouvaient aussi disposer d'affinités avec ce groupe d'individus en disgrâce pour le reste de leur communauté. C'est, en tout cas, le propos de Vincent Ferrier et de ses partisans lorsqu'ils s'adressèrent au Surintendant des Affaires Indiennes<sup>510</sup>. Cette lettre de défense était rédigée en réponse aux plaintes répétées des chefs et du missionnaire du village qui leur avaient confisqué leurs présents en guise de représailles et qui avaient écrit aux autorités coloniales pour qu'elles interviennent. Ferrier se fit donc le porte-parole de ces dissidents de Lorette :

On nous a systématiquement exclus et refusé sans aucune raison plausible mais sous le [rature] simple et ridicule prétexte que nous fessons société avec les blancs que nous leur donnions l'hospitalité et que nous leur louons nos maisons. Car ce n'est pas pour cause de mauvaise conduite, d'Ivrognerie ou de moeurs dépravées qu'on nous réproouve {notre conduite est à l'abris de tous reproches de ce côté} mais simplement à cause de notre sympathie pour les blancs. Or comment pourrions-nous ne pas aimer les blancs? Notre race est maintenant mêlée avec la leurs. Nous avons épousé des femmes blanches et les hommes blancs ont épousé des Sauvagesses. Plus des trois quarts du village sont habités par les enfants issus de ces Mariages entre mêlés et à

---

<sup>508</sup> Jeunes Hurons de Lorette, 26 septembre 1845, BAC, RG10, vol. 601, p. 48355-48357, bob. C-13380.

<sup>509</sup> Jeunes hurons de Lorette, 26 septembre 1849, BAC, RG10, vol. 601, p. 48355-48357, bob. C-13380.

<sup>510</sup> Vincent Ferrier et al. à Théophilus Metcalf, 18 octobre 1845, BAC, RG10, vol. 122, p. 5677-5683, bob. C-11480.

peine y-a-t-il un sauvage de pur-sang dans tout le village. Quand les blancs sont venus s'établir dans ce pays, ils y-ont cultivé l'amitié de nos pères par tous les moyens possibles, et les Missionnaires n'ont cessé de leur dire, aimez les blancs ils sont vos frères, ils vous apporteront la connaissance du vrai Dieu et la science des arts utiles. Depuis, on nous a toujours répété la même chose. Et nos Missionnaires jusqu'à cette année n'ont cessé de faire leurs efforts pour nous faire connaître et aimer tous les avantages de la civilisation<sup>511</sup>.

La pétition de Vincent Ferrier est éloquente quant au problème identitaire que l'instruction et la création d'une élite alphabétisée pouvaient causer en matière de réintégration de ces lettrés dans leur communauté. Certes, une fois de plus, il se peut que les arguments avancés n'aient été que simple manipulation pour conserver leurs avantages financiers, mais ils pouvaient aussi comporter quelques éléments de vérité. En outre, que cela ait été ou non entièrement sincère, il n'en demeure pas moins que le maître d'école n'hésitait pas à prendre le parti des Blancs, installés au village, contre l'avis des chefs et les règles de sa communauté. Il prenait même à témoin l'État-médiateur pour justifier son geste. Ferrier insistait, d'ailleurs, sur le fait que ce n'était que la conséquence logique des politiques coloniales s'il se montrait aussi attaché à ces hommes blancs, au point de ne pas se conformer aux directives des chefs. Il met ainsi en évidence l'une des grandes difficultés rencontrées par une partie des élites alphabétisées : une remise en question de leur identité et du sentiment d'appartenance à un groupe spécifique. Marginaux par rapport aux valeurs anciennes de leur peuple, certains Hurons éduqués revenaient dans leur communauté avec un bagage de blancs qui devrait leur permettre de transmettre de nouveaux repères de vie, plus propres à la société dominante, en conformité avec les valeurs libérales. Mais cela aboutissait surtout à un entre-deux inconfortable où chacun demeurait, ainsi que le démontrèrent certains chefs, ou bien encore où d'autres choisissaient le camp des Blancs, comme l'illustrèrent les Bastien et le maître d'école. Chacune des parties creusait par là même un peu plus l'écart avec le reste de la population illettrée.

Dans ce contexte, l'alphabétisation des opposants selon un modèle européen tendrait à faire de ces élites détentrices de l'écrit des êtres charnières entre deux mondes. C'était le

---

<sup>511</sup> Duncan C. Napier à James Higginson, 30 septembre 1845, BAC, RG10, vol. 152, p. 87773-87774, bob. C-11495.

cas pour certains Abénakis mais cette situation aboutit plutôt à un sentiment identitaire hybride chez les Hurons : les lettrés n'appartenaient à aucune des deux cultures. Instruites, ces nouvelles élites intellectuelles ne se démarquaient d'ailleurs pas simplement des leurs par leur adhésion au modèle européen en termes d'alphabétisation et de valeurs individualistes. Elles formaient aussi, dans la logique des choses, une classe à part en matière de richesses. Ceux qui occupaient les postes clé de la communauté, en effet, étaient également ceux qui avaient le meilleur niveau de vie. Ainsi, Vincent Ferrier appartenait, lui aussi, à cette catégorie de personnes : sans être riche dans l'absolu, il disposait d'un meilleur niveau de vie que celui de la plupart des habitants du village. D'ailleurs, en 1839, alors qu'une grande famine sévit à Lorette, Louis Thomas Fortier, missionnaire du village, écrivait à Duncan C. Napier en faisant état d'un grand écart de richesse chez les Hurons :

40 familles à Lorette : 6(Paul Picard, Philippe Vincent, André Romain, Jacob Picard, Michel Sioui, Vincent Ferrier) n'ont pas besoin de secours, 11 ont de la terre pour semer des céréales(Nicolas Vincent, Pierre Gros Louis, Augustin Picard, Pierre Picard, Joachim Picard, Laurent Picard, Jean Baptiste Basquin, Isaac Basquin, Stanislas Koska, Veuve Laurent Picard, Conquet Basquin), les 23 autres familles (Pierre Verret, Joseph Lineaut, Jean Audet, Jean Baptiste Gros Louis, Veuve Gros Louis, Noël Zacharie, Victoire Thomas, Pierre Verre, François GrosLouis, Simon Romain, Michel Montagnais, Petit Etienne, Martin Robigo, Elie Sioui, André Romain, Charles Picard, Veuve Damas Vincent, Paul Zacharie, Veuve Ignace Picard, Veuve Picard, Thomas Abénaquis, François GrosLouisFils) ne peuvent semer que des patates, fèves et blé d'inde<sup>512</sup>.

Les dix-sept premières familles mentionnées comptaient au moins une personne alphabétisée en leur sein, si ce n'était le groupe au complet. Elles appartenaient à l'élite locale, contrairement aux vingt-trois autres qui ne pouvaient semer « que des patates, fèves et blé d'inde ». Cet écart entre l'élite et le reste de la population apparaît comme la marque de réussite sociale liée à l'alphabétisation : les Autochtones éduqués soulignaient ainsi tacitement l'utilité de savoir écrire, outil fondamental du nouveau contexte sociétal. Le fait même que ceux qui disposaient de suffisamment de terrain pour cultiver des céréales ou n'avaient tout simplement pas besoin d'assistance appartenaient dans leur majorité à l'élite dite intellectuelle du village est un indice des avantages que pouvait procurer

---

<sup>512</sup> Louis Thomas Fortier à Duncan C. Napier, 26 mai 1839, BAC, RG10, vol. 96, p. 39384-41417, bob. C-11470.

l'alphabétisation : c'était les familles les mieux nanties qui étaient les plus alphabétisées et *vice et versa*, marquant, du même coup, l'important phénomène de reproduction sociale qui entourait cet accès à l'écriture, au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>513</sup>. Dans le même temps, cependant, elles se distinguaient de leurs pairs en privilégiant, dans la seconde moitié de la période examinée, leur propre intérêt à celui du groupe, auquel elles ne s'identifiaient que partiellement. Dans ce contexte, il paraît difficile que le reste de la population ait pu percevoir ces élites aux repères identitaires flous comme représentant réellement leurs intérêts et leurs préoccupations par leur possession de l'écrit ou leurs productions. En revanche, les lettrés disposaient de postes de pouvoir aux yeux de la société dominante, affirmant du même coup leur position à l'interne de leur communauté. Ainsi, la vision de l'alphabétisation et l'écrit en tant qu'outils de pouvoir se vérifie dans le cas des Hurons mais les élites instruites semblèrent oublier l'intérêt du groupe au profit d'un accroissement du pouvoir individuel lié au mode de communication scriptural et aux situations auxquelles il donne accès.

Selon cette perspective, l'apprentissage de l'écriture et de la lecture dans le cadre d'un processus de colonisation et de domination était au cœur des luttes de pouvoir et créa des questionnements identitaires parmi les lettrés. L'émergence d'une élite alphabétisée se caractérisa par une double action de ses membres qui s'éloignaient de leur communauté dans le même temps qu'ils la servaient. Le processus de reproduction sociale, en effet, intrinsèque à tout changement culturel par un apport extérieur, aboutit à la mise en place de systèmes dynastiques plus ou moins volontaires, dont l'une des caractéristiques principales était, ici, la possession de l'écrit. Cet aspect n'est pas sans rappeler ce que Hawkins a démontré concernant l'instauration par les autorités coloniales au Ghana d'un système éducatif destiné

---

<sup>513</sup> Paul Picard était un grand Chef de Lorette dont les enfants étaient tous alphabétisés, Philippe Vincent était également un chef et il envoya sa progéniture étudier au Séminaire de Québec ou chez les Ursulines: dans les lettres de Prosper Vincent, son fils, il est présenté comme un amoureux de l'éducation. Jacob Picard était un maître d'école, tout comme Vincent Ferrier. Nicolas Vincent est l'héritier de Louis Vincent et un grand chef de sa communauté. Les Basquin ou Bastien ont été à l'école de Charles Forest et ont été dans le Grand Conseil. Les Picard sont les époux des sœurs de Paul Picard fils. (François Boucher à Duncan C. Napier, 29 janvier 1850, BAC, RG10, vol. 607, p.51583, bob. C-13383; Prosper Vincent à Marie Vincent, 12 avril 1867, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance; John Neilson, janvier-février 1833, Appendice du XLIIe volume des journaux de la Chambre d'assemblée de la province du Bas-Canada, session 1832-3, Appendice (I.I.)).

uniquement aux élites d'une société en particulier, l' « Indirect Rule »<sup>514</sup>, à la différence près qu'il s'agissait cette fois d'un choix fait par les membres eux-mêmes de cette classe à part.

Une situation similaire à celle énoncée par Hawkins se créa à Lorette, par le biais de ces générations de lettrés qui transmettaient pouvoir et richesses à leurs descendants, également alphabétisés : le caractère volontaire de cette reproduction sociale, toutefois, discréditait la position d'élites intellectuelles que ces personnages voulaient jouer. Ils apparaissaient, en effet, moins comme des guides pour les leurs que comme des privilégiés qui valorisaient leur propre intérêt sur celui du groupe. Cette vision de leur statut n'est d'ailleurs pas sans rappeler la vision conservatrice catholique du XVIII<sup>e</sup> siècle qui considérait les savoirs comme un attribut des puissants. Cette situation à Lorette fut la source de quelques conflits mais ils restèrent, somme toute, assez peu nombreux car c'était toujours les mêmes familles qui se partageaient les postes de pouvoir et le savoir tout au long de notre période: les Picard, Vincent et Bastien sont au centre de toutes les archives en notre possession pour le XIX<sup>e</sup> siècle. D'autres familles, moins importantes, telles que les Gros-Louis ou les Sioui, tournaient autour de ce cercle fermé mais elles le pénétrèrent relativement peu avant la fin du siècle. Cette élite auto-suffisante et animée par des motivations différentes, accordait ses actions afin de privilégier l'intérêt de ses membres au détriment, parfois de celui de la communauté.

C'est dans cette optique que Vincent Ferrier tenta de créer sa propre dynastie de maître d'école, en 1839, en demandant à John Colborne de lui retirer sa charge car il s'estimait trop âgé pour l'assumer et de la transmettre à son fils, Gonzague Vincent<sup>515</sup>. Son courrier est d'ailleurs éloquent d'une reproduction sociale volontaire : vantant les mérites de son fils, en effet, il précisa qu'il avait obtenu, entre autres, une certification pour enseigner au Québec. Or, un tel diplôme pour un instituteur était assez rare dans le second tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, comme en témoignent les commentaires sur l'incompétence professorale évoqués

---

<sup>514</sup> Sean Hawkins, *Writing and Colonialism*, p. 35.

<sup>515</sup> Vincent Ferrier à John Colborne, 9 juillet 1839, BAC, RG10, bob. C-11470, vol. 97, p. 40276-40277.

précédemment<sup>516</sup> : le fait que Gonzague Vincent en ait été doté démontre assez clairement que le père destinait son fils à l'enseignement, voire qu'il visait à lui laisser sa place dans le village. En outre, ce diplôme souligne son appartenance à une élite notable d'un nouveau genre qui s'appuyait plutôt sur l'éducation pour obtenir des places d'envergure que sur l'élection collective. Ainsi, à travers les agissements de Vincent Ferrier vis-à-vis de son fils, se retrouve un type de comportement élitiste et un rapport au pouvoir et à sa conservation caractéristiques de cette forme d'élite intellectuelle. Clairement, l'instruction et l'usage de l'écriture s'avéraient des conditions *sine qua none* pour parvenir à maintenir un certain statut social parmi ses pairs dans le contexte sociopolitique britannique et cette nouvelle classe influente cherchait à prendre le pas sur celle, plus traditionnelle, encore présente au siècle précédent. Dans le même temps, le glissement de l'intérêt communautaire à l'intérêt individuel, qui se manifesta au fur et à mesure que le rôle de l'écriture s'affirmait dans l'organisation de la communauté, transparait. De fait, si les nouvelles élites huronnes n'avaient pas toutes suivi les mêmes voies ni même eu les mêmes motivations, elles avaient en commun d'avoir perçu l'alphabétisation comme un outil indispensable au contexte socio-économique et politique, pour le groupe, certes, mais d'abord et avant tout pour elles-mêmes.

### *Conclusion*

Ce fossé des idées entre l'élite et le reste de la population, se creusa de plus en plus au cours de la période examinée ici et ce d'autant que, dans les deux derniers tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, l'apprentissage de l'écriture se généralisant, ceux qui se refusaient encore à l'apprendre ou à en user, posaient un geste presque politique. De fait, au fur et à mesure que l'instruction se démocratisait, ceux qui se présentaient comme l'élite pour leur peuple l'étaient grâce à deux caractéristiques : tout d'abord, par une reconnaissance sociale quelconque, tirée de leur place économique ou politique dans leur communauté et, ensuite, grâce à leur capacité à bien écrire qui leur permettait de stigmatiser ceux qui ne disposaient pas de ce talent. Ironiquement, en effet, cette classe à part de population, si elle se transforma, conserva dans le même temps un double discours : d'une part, elle encourageait la reproduction sociale des mêmes puissantes familles par la maîtrise de l'écriture au sens

---

<sup>516</sup> André Labarrère-Paulé, *Les instituteurs laïques au Canada Français, 1836-1900*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1972, p. 97.

propre et, d'autre part, elle prétendait vanter les mérites de l'alphabétisation générale. Or les deux n'étaient pas compatibles puisque les élites tiraient leur pouvoir de leur monopole d'une écriture plutôt soutenue. Ce discours met donc en évidence un comportement inspiré par l'élargissement du nombre des personnes alphabétisées, au fur et à mesure que les Hurons envoyèrent leurs enfants dans les écoles, qui contraignait les familles au pouvoir à accéder à un autre niveau de maîtrise de l'écriture pour continuer à en tirer avantage. Cet accès plus large à l'écriture qui se produisit dans le dernier tiers du siècle eut pour conséquence la recherche par les élites d'une qualité scripturale et d'une éducation complète à la mode européenne pour maintenir une certaine différenciation entre elles et le reste du groupe. Désormais, l'usage personnel de l'écriture était de mise, tout comme Osunkhirhine s'y était adonné des années plus tôt. Dans les années 1860, il n'était pas rare de trouver des correspondances entre lettrés autochtones ou des journaux, soulignant une réappropriation complète de l'écriture et de ses fonctions par leurs auteurs. Le fossé qui demeurait entre les élites intellectuelles ou sociales et le reste de la population à la fin du siècle était plutôt le fruit de la hiérarchie sociale instaurée les années précédentes entre ceux qui s'affirmaient comme les élites alphabétisées des Hurons et ceux qui étaient moins intéressés, ou moins impliqués, dans la formation de cette classe bourgeoise locale.

Ce glissement des élites qui entraîna une transformation des enjeux présidant à leur contrôle des masses est assez éloquent de la symbolique de l'outil scriptural. S'il demeura quelques anciennes générations analphabètes à Lorette ou à Saint-François, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les jeunes générations avaient apprivoisé ce savoir en l'utilisant parfois pour leur propre compte au détriment du groupe. Le fossé se creusait donc entre les élites conservatrices catholiques, attachées à leurs privilèges, et les individus plus méfiants vis-à-vis d'une société dominante dans laquelle ils ne trouvaient que peu de référents culturels et identitaires. Ainsi, il ne suffisait plus simplement d'être alphabétisé pour avoir accès aux postes d'envergure : les intermédiaires autochtones conservèrent leur place plutôt selon la même perspective de reproduction sociale du début du siècle, qui avait entraîné un accroissement de pouvoir et de richesses pour les mêmes familles, que par l'usage d'un savoir indispensable dans l'intérêt de tous. Les familles plus pauvres, quant à elles, plus ou moins bien représentées par ces privilégiés, avaient des notions d'écriture d'un point de vue

pratique, par leurs enfants par exemple : « les écoles se trouvent dans le meilleur état possible. Les parents des enfants déploient le plus grand zèle pour l'instruction de leurs enfants, et les enfants sont des plus zélés à fréquenter l'école<sup>517</sup> ». Il semble donc évident que les familles avaient pris conscience de la nécessité de s'alphabétiser mais sans toutefois partager nécessairement l'idéal bourgeois de leurs élites.

### 4-3. Affirmation d'une élite alphabétisée chez les Hurons

#### 4-3-1. Louis Vincent, premier d'une dynastie d'alphabétisés

Il est donc indéniable que l'élite locale de Lorette évolua de façon très différente de celle de Saint-François. Les premières élites lettrées affichaient un rapport surtout pratique de leur savoir pour le groupe, tout comme Francis Annance pour les Abénakis. Louis Vincent, par exemple, revendiquait déjà le droit à l'éducation pour les siens dès les premières années du XIX<sup>e</sup> siècle car il comprenait l'importance de savoir lire et écrire dans le nouveau contexte sociopolitique<sup>518</sup>. Il illustre en cela la vision exprimée par Olive Patricia Dickason<sup>519</sup>, dans son ouvrage sur les Premières Nations : l'auteur affirme que les Autochtones ne percevaient pas l'instruction comme un simple outil de « civilisation » mais bien comme un moyen d'adaptation au nouveau contexte sociétal. Il s'agissait donc d'une forme de transfert culturel choisi et non imposé.

Louis Vincent occupa d'ailleurs les fonctions d'intermédiaire entre son peuple et les Blancs, jouant même parfois le rôle d'interprète et de traducteur pour les autorités coloniales durant les deux premières décennies du siècle. Ainsi, en 1818<sup>520</sup>, il traduisit une plainte des Sept Nations, adressée au gouverneur, et il signa de son nom la traduction, mentionnant son état de maître d'école de Lorette. Louis Vincent, en ce sens, était un précurseur dans ce

---

<sup>517</sup> François Boucher, 9 février 1869, BAC, RG10, bob. C-12683, vol. 312, p. 210341; François Boucher à H. Langevin, 10 mai 1869, BAC, RG10, bob. C-12684, vol. 314, p. 211680-211681.

<sup>518</sup> Louis Vincent à Robert Prescott, 30 mars 1799, BAC, RG8, vol. 252, p. 74-75, bob. C-2850.

<sup>519</sup> Dickason, *Les Premières Nations du Canada*, p. 232-233.

<sup>520</sup> Louis Vincent pour les Sept-Nations à Gordon Drummond, 29 juillet 1818, BAC, RG10, vol. 13, p. 11205-11208, bob. C-11001.

domaine et il acquit une importance notable dans son village mais également auprès du gouvernement grâce à ses seules capacités. Il constituait, en quelque sorte, la première élite « bienveillante » huronne, c'est-à-dire qui aspirait à être un guide pour le groupe dans les transformations inéluctables qu'il rencontrait, plus encore qu'à accroître son pouvoir personnel sur ses pairs : cette pensée tranche avec le phénomène observé par la suite.

#### 4-3-2. *L'élite lettrée en rupture avec l'élite politique ancienne*

L'élite huronne qui se définissait par sa pratique de l'écriture avait initialement pour principal objectif, à l'instar de la tendance démontrée chez les Abénakis, de favoriser une plus grande « indépendance sociale » du groupe en remplaçant les intermédiaires blancs par des Autochtones. Or, l'acquisition de valeurs plus individualistes qui accompagnait généralement leur éducation entraîna parfois, comme nous l'avons signalé précédemment, des crises identitaires et un écart entre ces nouvelles élites et leurs pairs. À cela s'ajoutèrent les tensions entre les différents types de guides au sein d'une même société : s'il se créa relativement naturellement une élite dominante, l'État préférant, le plus souvent, traiter avec les lettrés qu'avec les autres, cela n'impliquait pas nécessairement une reconnaissance de la part des autres élites huronnes et *vice-et-versa*. L'écriture était, en cette première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, l'apanage d'une classe montante qui, comme le cas de Vincent Ferrier a pu le démontrer, remettait en question les structures traditionnelles du groupe. De fait, les tensions qui en découlèrent à Lorette opposaient moins les lettrés entre eux que ceux-ci aux anciens guides de la communauté.

Les différentes élites de la communauté, en effet, affichaient des opinions très différentes, selon bien souvent leur propre intérêt, en ce qui concernait l'organisation et les acquis de leurs sociétés. Les tensions dans le village entre les principaux intéressés s'avéraient palpables : ainsi, si Vincent Ferrier et les Bastien ont pris le parti des Blancs, dans l'affaire des locations de maison, ils s'opposaient, en fait, aux représentants de l'autorité, c'est-à-dire à l'élite politique de leur communauté, qui cherchait elle-même à s'affirmer sur cette nouvelle classe montante. Leurs intérêts différents, entre le maintien de règles anciennes et l'avantage économique que les logeurs tiraient de la location, influençaient chacun des groupes, qui se positionnaient en marge de leur propre communauté. Celle-ci ne prenait, en effet, qu'accessoirement part à ces conflits. S'il y avait une guerre de clocher, tout comme à Saint-

François, la principale nuance était que les deux types d'élites impliquées se disputaient moins une position de pouvoir personnel que la réalisation de leurs intérêts politiques et économiques immédiats.

Ce phénomène tend à démontrer une certaine rupture vis-à-vis des référents culturels hérités de leurs ancêtres. Surtout, il met en évidence une distanciation volontaire par rapport aux élites politiques en place, anciennes sources de pouvoir. L'usage de l'écriture, en effet, court-circuitait un certain nombre de pratiques comme le recours systématique au Grand Conseil en cas de problème ou la suprématie de la vision unanime et consensuelle du groupe sur l'opinion individuelle<sup>521</sup>. Ce changement en profondeur se remarquait notamment par le développement d'un type d'écrit personnel<sup>522</sup> qui, sans être de l'ordre du privé encore, au sens où le destinataire principal demeurait les instances coloniales, met en évidence l'un des points majeurs apportés par ce nouveau mode de communication : ces sociétés, anciennement de tradition orale, se désolidarisaient, au sens où leurs demandes répondaient plus au besoin de l'individu qu'à la décision unanime d'un conseil. Cette utilisation de l'écrit donnait par la même occasion plus de pouvoir et d'influence aux Blancs, qui imposaient leurs façons de faire au travers de ces élites instruites capables de réclamer au nom du groupe. Ce constat implique, cependant, un autre élément, lié à l'écriture : le fait de revendiquer de manière individuelle conduisait, nécessairement, à voir dans cet outil scriptural le moyen de défendre son point de vue, sans l'aide des autres ou d'un écrivain désigné pour le groupe. Cela revenait donc à obtenir plus d'indépendance vis-à-vis de la communauté en tant qu'individu. De fait, si la plupart des Autochtones avaient, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, recours à une tierce personne pour transmettre leurs doléances, il semble qu'ils aient été tout aussi nombreux à prendre conscience dans les années 1840 de l'intérêt de savoir écrire pour acquérir une certaine

---

<sup>521</sup> Havard et Vidal, *Histoire de l'Amérique française*, p. 266.

<sup>522</sup> Ce phénomène se retrouve également au sein des populations blanches, au XIX<sup>e</sup> siècle, pour les pétitions. Initialement une action de groupe, (surtout sous le Régime français), de plus en plus d'individus revendiquent leurs intérêts propres par ce recours. Ce constat, cependant, chez les autochtones, est d'autant plus frappant qu'il brise l'organisation et le mode de fonctionnement plus traditionnels, fondés sur le groupe, au profit de l'intérêt individuel (Dickason, *Les premières nations du Canada*, p. 246-248).

autonomie en tant que personne, voire même obtenir une influence notable sur l'ensemble de la population huronne.

#### 4-3-3. *Un usage plus personnel de l'écriture*

Ainsi, la requête d'un ancien maître d'école huron devenu interprète, Jacob Picard, met en évidence l'aspect individuel de l'usage écrit, issu de la démocratisation de ce savoir. En 1845, ce personnage revendiqua par écrit son droit à une terre et une pension, en récompense de ses services :

That Memorialist is an Indian of the Huron Tribe [...].That in the year 1835, Petitioner was appointed to the charge of an Elementary school for Indian Children at Caughnawaga.

That in the year 1838, Petitioner was nominated to the situation of Interpreter, and attached to Col: Napier, Secretary Superintendent Indians Affairs in Lower Canada, under whose orders he is now serving.

That Petitioner being included in the general reductions of the Indians Department about to take place, and having a wife and five children to provide for, prays your Lordship to grant him a retired allowance, and such proportion of the Waste Lands of the Crown, as he may be deemed Entitled to for the services above mentioned [...]<sup>523</sup>.

La requête de Jacob Picard illustre ce phénomène de réappropriation de l'écrit pour l'individu lui-même : il avait rédigé sa demande lui-même et il ne l'avait pas soumise à l'approbation du missionnaire, comme la plupart des demandes devaient l'être auparavant. En faisant valoir tous ses services et en mentionnant son rôle majeur dans l'instruction des Autochtones, il posait sa réclamation en véritable revendication écrite. D'ailleurs, il demandait une terre sur laquelle il aurait pu s'installer avec sa famille, en récompense de son travail, tant dans sa communauté qu'auprès du Département des Affaires indiennes. Cette demande n'est pas anodine : le fait que l'ancien maître d'école, désormais fonctionnaire du gouvernement, réclamât une terre, seul, alors que nombre de pétitions avaient été envoyées par son peuple pour réclamer la Seigneurie de Sillery au nom du groupe, souligne, là encore, l'émergence de l'intérêt propre sur celui de la communauté. Plutôt que de se servir de son statut au nom de ses pairs, il préférait tirer avantage de la position sociale que ses acquis scolaires lui avaient permis d'obtenir. Ainsi, la réclamation écrite de cet interprète témoigne

---

<sup>523</sup> Jacob Picard à Charles Théophilus Metcalfe, 10 mai 1845, BAC, RG10, vol. 121, p. 5358-5359, bob. C-11480.

d'un usage personnel de l'écriture qui met en évidence les failles et les transformations de l'ancien système sociopolitique huron. L'usage de l'écriture personnelle s'avérait donc, dans une certaine mesure, comme un outil indispensable pour faire valoir son opinion, défendre ses intérêts et, finalement, interagir avec les autorités coloniales, sources de pouvoir. Cette utilisation, du point de vue strictement social, engendra, comme nous venons de le démontrer, des divisions au sein même de la communauté qui laissa une plus grande place à l'individu. En donnant cette liberté de communication aux Autochtones, l'écriture modifia radicalement son image et, dès le second tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, elle devint, aux yeux des Hurons en général, moins un outil des Blancs qu'un moyen de prendre position par eux-mêmes dans une société en transformation.

Cette réappropriation de l'écriture par et pour les autochtones eux-mêmes développa un nouvel usage de celle-ci. Désormais, dès les années 1830 mais surtout à compter de la fin des années 1840, nous disposons de nouvelles archives relevant de la correspondance personnelle entre les individus<sup>524</sup>. S'il demeure une part de l'éloquence traditionnelle dans leur manière d'écrire, les sujets abordés se diversifièrent. Les Hurons lettrés usèrent de l'outil scriptural pour évoquer autant leur quotidien que leurs propres réflexions sur des thèmes qui leur étaient contemporains. De fait, leurs correspondants n'étaient plus seulement les autorités coloniales, comme au tout début de l'emploi de ce savoir : l'usage de l'écriture devint, surtout à compter de 1850, une norme de communication<sup>525</sup>. Certains alphabétisés

---

<sup>524</sup> Ainsi par exemple, la correspondance de Peter Paul Osunkhirhine à sa congrégation ou encore, plus tard, Prosper Vincent à sa famille.

<sup>525</sup> En 1850, est mis en place un système d'instruction publique dont les autochtones ne pouvaient bénéficier, du fait de leur statut distinct. Cette politique qui visait le développement de l'éducation parmi les masses populaires a donc eu des conséquences parfois contraires chez les communautés autochtones, comme le démontre Olive Patricia Dickason, dans son ouvrage sur les Premières Nations. L'auteur pointe du doigt le caractère très contrôlant de la société canadienne qui veut assimiler les populations selon ses propres conditions. Dans ce contexte, les autochtones n'ont pas eu d'autre choix que de défendre leurs intérêts en multipliant les pétitions, les recours en justice en s'appuyant sur des documents écrits ou encore les requêtes plus personnelles. (Dickason, *Les premières nations du Canada*, p. 249).

allèrent même jusqu'à publier d'importants écrits dans leur langue maternelle<sup>526</sup>. La réappropriation de l'écriture à des fins personnelles était alors complète et entraîna une transformation des élites huronnes. Les guides marginaux des premiers temps laissèrent place à des personnages métissés et influents, pour lesquels la possession de l'outil scriptural était une prémisses obligatoire mais non plus unique.

#### 4-3-4. *L'élitisme de Prosper Vincent*

C'est dans ce nouveau contexte que s'inscrit l'élitisme de Prosper Vincent. Fils du chef Philippe Vincent, aîné d'une famille de sept enfants, il marqua son époque en devenant le premier prêtre huron. Le religieux est fameux pour avoir produit quelques réflexions sur sa religion, le catholicisme, tant en français que dans sa langue maternelle ainsi qu'une abondante correspondance familiale où il dessinait, en creux, l'écart entre sa position d'élite sociale et le reste de la population. Étudiant du Séminaire de Québec, il encouragea vivement ses frères et sœurs à poursuivre leurs études, mettant sur le compte de l'« ignorance crasse » propre à leur état d'Autochtone, les échecs que chacun rencontrait. Il semblait reproduire en cela le schéma de son père qui mettait un point d'honneur à voir ses enfants éduqués, d'après les dires du prêtre : « Rien au monde ne lui aurait fait plus plaisir que de voir toute sa famille bien instruite<sup>527</sup> ». Prosper Vincent avait à cœur, dans son discours tout au moins, l'élévation de son peuple par l'instruction et il fustigeait, régulièrement, la mauvaise volonté de certains membres de sa communauté à changer<sup>528</sup>. Issu d'une famille aisée du village, il avait acquis une forme de prestige en accédant à la prêtrise et il s'était senti investi d'une mission civilisatrice envers ses pairs. Très attaché à une vision personnelle de la société huronne métissée, il mentionnait souvent à ses correspondants combien ils avaient de la chance de pouvoir être alphabétisés et, ainsi, profiter d'une certaine indépendance « sociale »

---

<sup>526</sup> Peter-Paul Osunkhirhine publia en 1830 *Wobonaki Kimzowi Awikhigan*, Boston, Crocker and Brewster editions, 90p. (Boudreau, *Histoire de la littérature*, p. 89) ; La plupart des écrits en huron de Prosper Vincent ont été publiés par Marius Barbeau. (Marius Barbeau, *Mythologie huronne et wyandotte*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1994, 439p.).

<sup>527</sup> Prosper Vincent à Eliza Vincent, 24 mars 1868, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance.

<sup>528</sup> Prosper Vincent à Marie Vincent, 21 avril 1868, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance.

personnelle, en accord avec les valeurs individualistes de l'époque mais selon un point de vue encore conservateur. Ainsi, il fit un jour valoir à sa sœur Eliza les avantages d'une jeune-fille instruite, en comparaison des limites de l'ignorante :

Celle qui est instruite pourra passer dans toutes les sociétés, s'entretenir agréablement sur divers sujets, elle pourra avoir des correspondances avec ses amies et c'est une grande chose que de n'être pas obligée de faire écrire les autres à qui l'on ne voudrait pas toujours faire connaître ses secrets ; enfin, elle saura travailler, elle saura conduire un ménage ; elle ne sera pas exposée à faire des gaucheries dans ses entretiens et dans ses conversations<sup>529</sup>.

Aux yeux de Prosper Vincent, l'alphabétisation apparaissait donc littéralement comme une valeur ajoutée pour la personne qui en bénéficiait. Il soulignait le confort que l'écriture pouvait procurer lorsqu'elle était maîtrisée. En étant capable d'écrire soi-même avec un très bon style, sans recourir à un écrivain public, on était plus libre, selon lui. Il précisait également que c'était « une grande chose ». De fait, se retrouve ici l'aspiration à une plus grande « indépendance sociale » qui avait présidé aux premières manifestations de l'intérêt des communautés pour le savoir scriptural, sauf qu'elle était plutôt pour l'individu au détriment du groupe. Prosper Vincent démontre le changement de mentalité et l'évolution du rapport à l'écrit que son peuple connut tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle : d'un outil qui devait être pratique pour la communauté, la libérant de l'entremise des Blancs, l'écriture était devenue un élément de pouvoir sur le groupe, puis, avec sa généralisation, un atout personnel pour se libérer de son propre peuple et entretenir sa position sociale. La réappropriation complète de l'écriture par les membres des communautés dans une perspective avant tout individuelle se vérifie donc autant par le fonds que par la forme, à la fin du siècle.

#### *4-3-5. Un écart entre les élites héréditaires et la population huronne*

Le discours du prêtre reflétait, toutefois, la vision d'une certaine élite déjà instruite mais elle n'était pas forcément à l'image du reste de la population. Cela transparaissait notamment lorsqu'il parlait de son frère, Louis Vincent, considéré littéralement comme le mouton noir de la famille car il avait abandonné ses études et s'adonnait à des activités

---

<sup>529</sup> Prosper Vincent à Eliza Vincent, 25 septembre 1867, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance.

répréhensibles : il refusait de s'intégrer dans la nouvelle société huronne, telle que les privilégiés la concevaient. Louis Vincent constituait l'expression la plus éloquente du fossé entre les élites et la population moins encline à partager une réussite sociale selon les critères conservateurs du catholicisme. Même s'il savait écrire, en effet, il n'adhérait pas à l'image de l'Autochtone instruit cherchant, dans son discours tout au moins, à guider les siens vers une société métissée par l'occupation d'un poste de prestige, qui servirait en fait ses intérêts personnels. Pour Prosper Vincent, le principal handicap de son frère, outre ses problèmes d'alcool, était son absence d'instruction poussée : il faut entendre par là son manque d'éducation bourgeoise. À bien des reprises dans ses lettres, l'aspirant à la prêtrise lui fit miroiter tout ce qui l'attendrait s'il voulait bien abandonner ses anciennes habitudes et reprendre son éducation, mais surtout il lui présentait les dangers qu'il courait en s'obstinant dans la « mauvaise voie » :

[...] je pensais en moi-même combien Louis aurait été plus heureux si au lieu de s'abandonner au vice, il avait su profiter de ses talents; [...] lui qui avait de si grandes dispositions pour les études [...]. Que de crimes cela lui aurait épargnés! Aujourd'hui au moins s'il n'était pas un des plus dévots du Séminaire, il ne serait pas un ivrogne dégradé, un désobéissant; il ne volerait pas comme il le fait sans cesse des souliers mous et autre chose pour payer pour ses belles et sa boisson maudite. [...] De grâce arrête et réfléchis, ne marche pas comme un aveugle, un fou et un étourdi, parce que tu arrives à l'abîme sans le voir<sup>530</sup>.

Le frère du prêtre n'était pas le seul des habitants de Lorette à sortir du cadre et à être inférieur par les puissants : quoiqu'huron, et se revendiquant comme tel, puisqu'il ne voulut jamais renoncer à son statut, même lorsqu'il en eut la possibilité après 1857, Prosper Vincent n'avait de cesse d'avoir un discours condescendant à l'égard de ses pairs. Il alla même jusqu'à demander à sa sœur, de retour des Ursulines, de ne pas se montrer trop méprisante pour ses « petites amies » qui étaient encore ignorantes : « Au commencement de la vacance, tu vas te rencontrer avec toutes tes petites amies de Lorette : montre toi noble et bien polie envers elle, point de feinte ni de hauteur, aux yeux de Dieu, nous sommes tous

---

<sup>530</sup> Prosper Vincent à Louis Vincent, 30 janvier 1866, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance.

égaux. Ainsi sois affable envers tout le monde<sup>531</sup> ». Ici, l'écart n'était pas seulement tangible dans le discours des élites encourageant l'éducation : il transparait également quant à l'opinion des Hurons éduqués sur leurs pairs, non ou peu instruits. Se retrouve ici le même syndrome d'orgueil mis en avant avec Paul-Joseph Gill, à la différence près que l'Abénakis avait un parcours encore original pour le début du XIX<sup>e</sup> siècle et qu'il était donc le marginal dans le groupe. Pour Prosper Vincent, en encourageant une image du « pauvre sauvage » déjà véhiculée par le gouvernement, il ne faisait aucun doute que ceux qui se refusaient à être alphabétisés ou, en tout cas, à suivre des enseignements, faisaient le mauvais choix. Toutes leurs difficultés venaient de cette décision, selon lui. Il écrit en ce sens, d'ailleurs, à l'une de ses sœurs, évoquant les dérives de ses pairs : « C'est bien malheureux de voir comme le monde est dégradé. Ce n'est pas étonnant que le Bon Dieu leur envoie des punitions de temps à autre<sup>532</sup> ».

Prosper Vincent se démarquait donc volontairement de ses pairs qui ne suivaient pas le même chemin que lui et s'obstinaient à demeurer dans une situation d'ignorance et de pêchés, selon ses critères. Elite sociale, économique et intellectuelle, il demeura pourtant populaire parmi les siens car il symbolisait la consécration de la réussite individuelle en ayant atteint les hautes sphères de la religion catholique. Ses lettres laissent à penser qu'il était devenu une personne-ressource pour sa famille et son village, en occupant, notamment, le poste de porte-parole. C'est d'ailleurs en tant que personnage de référence qu'il insista beaucoup pour convaincre chaque membre de sa famille de suivre une instruction poussée. Le prêtre, tout au long de sa correspondance, eut à cœur de souligner les écarts profonds séparant la frange de population peu encline aux changements et les autres, mettant en évidence la suprématie de la dernière catégorie. Dans son discours, il semblait s'impliquer avec force afin de convaincre les récalcitrants du bien-fondé de l'alphabétisation comme premier pas vers une transformation sociétale positive, ou, tout au moins, contrôlée et son

---

<sup>531</sup> [06/1868] Prosper Vincent à Eliza Vincent, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance. Ce document n'a pas de date mais, au vu du reste de la correspondance, il est possible de le situer à la fin de l'année scolaire de 1868, étant donné qu'il s'agit de la première année d'Eliza Vincent chez les Ursulines.

<sup>532</sup> Prosper Vincent à Marie Vincent, 21 avril 1868, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance.

arme favorite pour mener à bien ses tentatives demeurait l'écrit. En ce sens, il démontrait une forte réappropriation de l'outil scriptural dans son quotidien pour asseoir ses idées mais surtout pour communiquer des idées qui favorisaient sa situation personnelle, en comparaison de celle qu'il décrivait pour les Hurons en général.

#### 4-3-6. *L'élite lettrée héréditaire s'embourgeoise*

La position de Prosper Vincent rejoint, dans le même temps, le rôle que Hawkins prêtait à l'écrit dans le processus de colonisation Britannique. Symbole même de la société dominante, sa maîtrise était assimilée à une forme de réussite sociale et donc, de fait, son ignorance était stigmatisée. L'exemple le plus probant de cette réalité est certainement celui de la relation entre le prêtre et son frère. Si l'opinion de Prosper Vincent par rapport à son peuple en général était dictée par le prestige qu'il en tirait, il se montrait beaucoup plus virulent à l'égard de Louis – indice d'une certaine frustration de la part de l'aîné de la famille. L'aspirant à la prêtrise, en effet, ne lésinait pas sur son jugement à l'égard du dissident de la famille, qu'il lui adressât directement une lettre ou qu'il évoquât son cas avec ses sœurs. Il usait de l'écriture comme d'un outil de stigmatisation : il définissait, par son entremise, grâce à des images religieuses hautes en couleur et moralisatrices, le bien et le mal. Classant les agissements de son frère dans la seconde catégorie, il les taxait de tous les vocables liés au Démon ou à l'Enfer possibles. Ainsi, en 1865, alors que Louis Vincent venait de l'informer qu'il désirait cesser de boire, Prosper lui répondit en ces termes :

La malheureuse boisson a été pour toi la cause de crimes énormes que je ne veux pas te rappeler ici-vols, jurements abominables, colère, gourmandise, &c &c &c. Je t'avoue, mon cher Louis, que je crains bien que tu ne puisses persister, car il reviendra mille démons pour te faire revenir à la boisson; [...] Ce qu'il faut surtout fuir, ce sont les mauvaises compagnies. Ah! Combien sont en Enfer pour avoir fréquenté les mauvaises compagnies!!! [...] Encore une fois, je te dis qu'il est presque impossible que tu ne retombes pas; mais ce n'est rien car presque tous les pêcheurs retombent mais par exemple il ne faut jamais perdre courage [...]<sup>533</sup>.

Son discours fustigeait la boisson et les mauvaises compagnies de son frère repentant : il condamnait un mode de vie qui ne correspondait en rien à ses critères et sur

---

<sup>533</sup> Prosper Vincent à Louis Vincent, 16 décembre 1865, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, correspondance.

lequel, « que de larmes » leurs parents « ont répandues<sup>534</sup> ». Il n'y avait, cependant, que peu de traces de la compassion, pourtant hautement proclamée par Prosper Vincent, dans ses lettres : pour l'essentiel, il condamnait, blâmait, réprouvait et finissait par voir dans les difficultés rencontrées par son frère à l'occasion, le moyen de le ramener sur le « droit chemin ». Il faut entendre par là celui de l'instruction et d'une réussite sociale à l'europpéenne dans un poste de prestige, à l'instar du reste de la famille. Il écrivait en 1867 à sa sœur, Eliza

J'ai appris avec peine que ce pauvre Louis est encore dans l'inaction et peut-être à se débaucher, car enfin, la paresse est la mère de tous les vices, et surtout pour celui qui n'est pas accoutumé à se vaincre. Quoiqu'il en soi il a envoyé une lettre vraiment insignifiante et qui prouve assez qu'il est un ingrat, tant il est vrai de dire que les passions aveuglent et endureissent les cœurs les plus sensibles et les plus généreux. [...] d'ailleurs Louis, quand même il aurait un peu de misère, ce sera pour son plus grand bien. Tant qu'il aura toutes les aises, il ne pourra pas vaincre ses brutales passions et d'ailleurs aussi, comme tu le lui fais remarquer, c'est une punition de sa conduite passée. Tout homme a besoin de faire pénitence en ce monde<sup>535</sup>.

Ainsi, Prosper Vincent avait choisi son camp. S'il encourageait ses autres frères et sœurs à être instruits et à poursuivre dans la voie de l'adaptation au nouveau contexte socio-économique, il n'avait pas de mots assez durs pour condamner la résistance de Louis qui faisait de l'ombre à leur famille. Il paraît, toujours à travers les lettres du prêtre, que le rebelle de la famille était l'un des rares à pratiquer encore la chasse alors que ses proches se flattaient de leurs liens avec les sommités politiques blanches<sup>536</sup>, mettant en évidence le contraste entre les deux visions de réussite sociale. Louis Vincent arborait ainsi un style de vie à l'opposé de celui de sa famille qui le présentait, en permanence, comme le canard boiteux. Cette vision, au reste, était donnée par Prosper Vincent dans ses écrits, mais ne peut être contrebalancée par celle de l'intéressé car aucune de ses lettres n'a été conservée. Chose certaine, l'écriture dans sa forme fondamentale n'était pas, à Lorette, considérée comme l'apanage de l'élite, puisque même Louis en disposait, mais son influence dépendait de son usage et surtout du

---

<sup>534</sup> Prosper Vincent à Eliza Vincent, 12 avril 1867, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance.

<sup>535</sup> Prosper Vincent à Eliza Vincent, 15 octobre 1867, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance.

<sup>536</sup> Prosper Vincent à Marie Vincent, 21 avril 1868, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance.

niveau de maîtrise de l'usager. En l'occurrence, le prêtre l'utilisait comme un moyen de stigmatiser le non-conformisme de son frère dans un style très recherché qui le mettait d'autant plus en valeur qu'il dévalorisait le comportement de Louis.

La position de Prosper Vincent est édifiante quant à la transformation de l'élite intellectuelle en cette fin de XIX<sup>e</sup> siècle: cette classe de population ne cherchait plus, dans les faits, à inciter une majorité de Hurons à apprivoiser un savoir qui n'était pas le leur afin de leur assurer une voix au chapitre, mais bien à dénigrer dans leurs discours ceux qui ne s'appliquaient pas à se conformer au modèle bourgeois de leur société. Elle tirait de cette stigmatisation son propre prestige. Selon cette perspective, la culture traditionnelle orale huronne, présentée par les classes aisées du village, devenait presque une « sous-culture » propre à des « sauvages » qu'il fallait éclairer. Elle se transformait alors en souvenir folklorique d'un peuple qui s'était adapté au contexte sociopolitique, selon le modèle européen qui l'entourait.

Cette analyse se vérifie, d'ailleurs, à bien des reprises à travers le discours de Prosper Vincent : le vocabulaire appartenant au champ lexical de l'obscurité, de la noirceur, semblait être le propre du discours sur l'ignorance, au sens de l'analphabétisme. En revanche, la lumière et la paix, ainsi que tous leurs dérivés, définissaient l'heureux Huron alphabétisé qui sortait alors de l'obscurité. Ces vocables, sans aucun doute issus de l'enseignement religieux, en l'occurrence catholique, étaient redondants dans la correspondance du prêtre. Ils témoignaient de la démarcation que Prosper Vincent voulait instaurer, implicitement, entre les ignorants et les lettrés, alors même qu'il tirait une partie de son prestige de l'analphabétisme des premiers. Prosper Vincent répétait, inlassablement, ces termes afin de guider les membres de sa famille vers une instruction complète, nécessaire pour occuper une place importante dans la hiérarchie sociale. Ainsi, en 1867, alors qu'il encourageait sa sœur à la veille de son entrée chez les Ursulines, le prêtre écrivit : « Prie le Bon Dieu et la Bonne Vierge de te donner le courage et les lumières nécessaires pour avoir du succès dans une entreprise aussi importante. Ton avenir et peut-être ton salut éternel

dépendront du bon succès des études que tu dois commencer<sup>537</sup> ». Dans ce contexte, ce qui définissait l'élite à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, c'était, certes, l'écriture, mais également une éducation complète à l'européenne qui permettait, en tant qu'individu, de bénéficier d'une « indépendance sociale », non pas vis-à-vis des Blancs mais bien de sa propre communauté, tout en côtoyant les bourgeois et la haute société britannique ou canadienne-française, voire en l'intégrant.

Prosper Vincent excellait dans cette nouvelle élite intellectuelle, très attachée au mélange des cultures. Selon lui, cet échange favorisait le peuple huron dans le contexte sociopolitique qui l'entourait. Cette position entraîna une certaine « folklorisation » de ses racines et de son village à travers ses écrits et son comportement : ainsi, par exemple, jouant sur le caractère original de son village de naissance, il envoyait souvent ses compagnons blancs du Séminaire en visite à Lorette et il demandait régulièrement à ses sœurs ou à sa mère de leur confectionner des mocassins, des mitaines, des chaussettes ou autres souvenirs artisanaux<sup>538</sup>. En mettant l'accent sur le côté faussement « exotique » et touristique des siens, il séduisait les Canadiens français ou les Britanniques aisés voisins. De cette manière, il entretenait cette fameuse image du « pauvre sauvage » tout en montrant, dans le même temps, un visage de Lorette qui se modernisait pour s'intégrer dans la société dominante : jouant sur la confection des objets artisanaux par les Hurons, par exemple, il soulignait la transformation du mode de vie de ses pairs, qui avaient désormais une activité économique prospère, mais il maintenait, également, un aspect touristique dépaysant au village de Lorette<sup>539</sup> : « Mes amis que j'ai emmenés avec moi sont aussi contents qu'on peut l'être de leur beau voyage à Lorette. J'ai dit à Monsieur Laliberté que tu lui ferais garnir une paire de pantoufle en drap ou en orignal. Il est bien content. Tâche de la faire faire à présent que je lui

---

<sup>537</sup> Prosper Vincent à Eliza Vincent, 31 octobre 1867, ASQ au Musée de la civilisation, Fonds Prosper Vincent, correspondance.

<sup>538</sup> Prosper Vincent à Marie Vincent, 14 septembre 1863, ASQ au musée de la civilisation, Fonds Prosper Vincent, correspondance.

<sup>539</sup> Prosper Vincent à [Marie] Vincent, 22 janvier 1864, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance.

ai dit<sup>540</sup> ». L'année suivante, il écrivait encore : « Je n'ai pas beaucoup parlé de notre voyage du jour de l'an mais il va s'en dire que mes bons amis en ont été très satisfaits, ils ont été très contents de la manière cordiale et généreuse avec laquelle ils ont été reçus. Ils en parlent souvent et n'ont que des louanges à donner aux généreux gens de Lorette. [...]»<sup>541</sup> ». Il renvoyait ainsi, par les récits qu'il en faisait, une image d'une communauté métissée, guidée sur la voie du changement par des élites inspirées dont il faisait partie. Le parcours de ces dernières était d'autant plus extraordinaire qu'elles étaient issues de cette « pauvre communauté » présentée dans son discours.

Cette façon de voir les choses était d'ailleurs symptomatique de cette classe à part de la fin du siècle : les traces qu'elle laissa donnent un aperçu biaisé de la société<sup>542</sup>. Elle usait de l'écriture pour renvoyer une image de la communauté qui correspondait à ses nouvelles valeurs mais qui n'était pas forcément le reflet de la réalité. En l'occurrence, en encourageant le tourisme et l'artisanat des siens, le prêtre mettait en évidence les points les plus positifs ou les plus valorisants, selon lui, de l'adaptation des siens au contexte socioéconomique. Dans cette réalité, les Hurons s'étaient pleinement réappropriés les outils fondamentaux des Blancs voisins, tel que l'écriture. D'un autre côté, Prosper Vincent, démontra à plusieurs reprises qu'il tirait avantage des anciennes pratiques, issues de ses traditions ou du folklore, que ce soit pour lui-même ou dans le cadre de relations sociales avec ses compagnons blancs du Séminaire. Ainsi, il lui arrivait de parler des méthodes traditionnelles pour soigner ses problèmes de santé ou encore pour gagner quelques sous. En 1864, par exemple, il demanda à ce que son frère, qu'il dénigrait pourtant à profusion pour son manque d'éducation, lui « ramasse [r] encore un bon petit paquet de morceau de caribou ou d'original quand même il ne serait pas très mince. Je fais quelque argent avec ces petits morceaux et je le trouve bien au

---

<sup>540</sup> Prosper Vincent à [Marie] Vincent, 10 janvier 1863, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance.

<sup>541</sup> Prosper Vincent à [Marie] Vincent, 22 janvier 1864, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance.

<sup>542</sup> Voir notamment le journal de François-Xavier Picard, ACNHW.

besoin<sup>543</sup> » : il marquait ainsi le caractère « touristique » de l'image qu'il renvoyait de sa société<sup>544</sup>. Dans le même temps, il évoquait, en 1867, une crème de soins à base de plantes qui l'avait soulagé<sup>545</sup>, ce qui témoigne d'une certaine ambiguïté dans la vision qu'il avait de sa propre société. Également, il manifestait son attachement à sa vie d'antan, notamment lorsqu'il s'adressa à sa famille, se souvenant avec nostalgie de son enfance et du « bonheur simple », écrivait-il, de sa vie à Lorette.

Ensuite je me figurais le moment où je commençai à aller à l'école avec mes jeunes compagnons de la tribu des Hurons; le souvenir des amusements que nous avions alors, la douce indépendance de l'enfance, la tendresse d'une mère si bonne, la générosité d'un père si complaisant, l'amour de frères et de sœurs qui sympatisaient si bien ensemble, ensuite ajoutant le beau jour où il me fut donné de recevoir pour la première fois le pain des Anges, tous ces souvenirs que je repassais dans ma mémoire était comme un beau rêve qui s'évanouit comme la fumée<sup>546</sup>.

Cet apparent double discours souligne sa position affirmée d'entre-deux qui s'avérait d'autant plus facile à tenir qu'elle définissait tous, ou presque, les Hurons ayant été alphabétisés durant les trois quarts du siècle - à la différence près que le prêtre jouait sur l'image romantique du « Sauvage » pour accroître son prestige. S'il faisait montre, parfois, de nostalgie à l'égard de sa vie d'antan, cependant, il ne faisait état d'aucun regret. Au contraire, il présentait même comme une chance inespérée, vu sa condition d'Autochtone, d'avoir pu atteindre l'élite catholique, soulevant encore l'image du « pauvre sauvage ». Dans l'une de ses lettres, il écrivit à ses parents afin de les informer de son passage d'écolier à ecclésiaste : « Je suis content de mon nouvel état ; quoique j'en sois bien indigne, j'espère que le seigneur acceptera le sacrifice de l'enfant des bois qui va se vouer à

---

<sup>543</sup> Prosper Vincent à Marie Vincent, 22 janvier 1864, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance.

<sup>544</sup> Prosper Vincent à Marie Vincent, 22 janvier 1864, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance.

<sup>545</sup> Prosper Vincent à Marie Vincent, 22 janvier 1867, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance.

<sup>546</sup> Prosper Vincent à Henriette Vincent, 13 septembre 1864, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance.

son service<sup>547</sup>». La dialectique entre le « bon sauvage » et le personnage éduqué était ici assez clairement rendue. Il s'agissait, aux yeux du prêtre, d'une véritable avancée sociale et d'une chance inestimable d'avoir pu être instruit et ainsi accéder à une position de prestige.

Au fur et à mesure qu'il faisait sa place dans l'élite bourgeoise blanche et autochtone, cependant, un changement transparaissait dans ses écrits. Dès la fin des années 1860, en effet, quoiqu'il continuât à entretenir une correspondance nourrie avec sa famille, ses lettres lui servaient principalement à transmettre ses messages de morale et de philosophie religieuse. D'ailleurs, son discours à l'égard de son frère se durcit également et se truffa de nombreuses références et images menaçantes, si propres au Christianisme :

Réfléchis et tu verras si je pensais bien. Un bon soir, quand le poël chauffera bien, mets-toi donc les pieds dans la braise pendant 2 minutes. Si tu peux endurer sans te plaindre, tu serais assez dur au mal mais si ce n'est pas assez, mets les mains et les pieds et essaie d'y passer la nuit. Pauvre malheureux, ce n'est qu'une rosée rafraîchissante en comparaison du feu de l'Enfer que tu atise tous les jours pour te consumer & te pénétrer jusqu'à l'âme pendant toute l'éternité<sup>548</sup>.

Ce fossé des idées qui séparait encore les élites intellectuelles des masses ne s'articulait donc plus simplement autour de l'apprentissage de l'écriture mais bien autour des idéologies que l'instrument européen permettait de véhiculer, voire autour de ses usages. Ce qui transparaît de l'évolution de la perception de l'écriture au XIX<sup>e</sup> siècle, c'est la prise de conscience de son rôle au niveau personnel par certains Hurons, selon des valeurs libérales limitées par la pensée conservatrice des premières familles de lettrés. Tout comme le prouve l'exemple de Prosper Vincent qui posait la maîtrise de cet outil comme un élément essentiel à une plus grande liberté de tout un chacun, en tout cas dans son discours, l'étude de ses usages démontre une dimension nettement plus dépendante de l'intérêt individuel et plus proche de la qualité de l'écrit que du savoir en lui-même. Ainsi, cette manière de concevoir et d'utiliser l'écriture marque la principale différence entre l'élite huronne et le reste de la population :

---

<sup>547</sup> Prosper Vincent à ses parents, 11 août 1867, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance.

<sup>548</sup> Prosper Vincent à Louis Vincent, 30 janvier 1866, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance.

dans ce contexte, l'aspect personnel de savoir bien écrire prit, dans le dernier tiers du siècle, le pas sur les premiers usages ou la question de l'apprentissage.

Le but poursuivi par la maîtrise de l'écriture se retrouva dans presque tous les parcours des Autochtones alphabétisés mais la réception par les peuples ne fut pas la même pour tous. Il faut souligner que l'aspect identitaire joua pour beaucoup dans le succès et la popularité de cette élite en perpétuelle construction. Si Prosper Vincent se positionnait clairement entre nostalgie et société blanche, voire entre tradition et modernité, il avait conservé un certain respect de la part des Hurons pour avoir atteint les hautes sphères de la religion catholique. Pour ceux qui étaient convertis, majoritaires parmi les Hurons, cela symbolisait une réussite sociale sans précédent. Écouté et respecté, le prêtre demeurait un personnage important dans sa communauté comme le démontre cette lettre de son ami et notaire Paul Picard : le fils du chef François-Xavier Picard proposait à Prosper Vincent de fêter son vingt-cinquième anniversaire d'accession à la prêtrise à Lorette car il symbolisait beaucoup de choses pour ses pairs.

Je me suis rappelé avec plaisir & bonheur que le 2 oct. Prochain était le grand jour dans lequel tu avais été consacré le 1<sup>er</sup> prêtre de la Nation huronne : aussi ai-je fait part de ma joie aux chefs, aux guerriers, aux femmes et aux enfants de notre village, qui ont, tous ensemble, avec moi, partagé cette joie [...]. La nation huronne, notre race, mon cher Prosper, s'est toujours affirmée par son amour de l'ordre, par son attachement à ses traditions, par sa foi au Christ, par son dévouement à l'Église<sup>549</sup>.

D'un autre côté, et notamment par le biais de son frère Louis, il est aisé de remarquer que Prosper Vincent, élite bourgeoise de son village, n'était pas entièrement à l'image des siens : une partie de ces derniers ne paraissait n'avoir que faire de savoir bien écrire et des valeurs du nouvel État dominant - tout au moins, elle s'en trouvait déconnectée par une réalité sociale plus pragmatique. Il est malaisé, cependant, de mesurer cette proportion des Hurons moins attirés par le changement proposé par leurs élites, faute de traces. Ainsi, si au

---

<sup>549</sup> Paul Picard à Prosper Vincent, 11 septembre 1895, ACNHW, S2-A1-B-1-4.

milieu des années 1870<sup>550</sup>, beaucoup d'habitants de Lorette étaient alphabétisés, l'usage qu'ils faisaient de l'écriture différait de celui qu'ils espéraient les premiers temps. L'instrument européen jouait moins les outils de liberté pour tous que prévu. Parmi ceux qui appartenaient au monde des élites de la génération de Prosper Vincent, la plupart étaient les héritiers d'une idéologie teintée de libéralisme, prônant la réussite individuelle, mais surtout empreinte d'une vision conservatrice de leur communauté puisqu'ils monopolisaient les pouvoirs grâce à leur statut social et leur maîtrise du « bien écrire ». Ils devinrent la voix et les yeux de la population de Lorette, s'accaparant les postes de pouvoir, sans offrir de contrepoids à leur hégémonie, à la différence de la situation observée à Saint-François.

Parmi ces élites omnipotentes, d'ailleurs, Prosper Vincent n'était pas le seul à mériter notre attention : le fameux Paul Picard<sup>551</sup> effectua, lui aussi, une partie de ses études au Séminaire de Québec et traduisit les mêmes comportements élitistes que son ami prêtre. Issu d'une famille aisée, fondatrice de la première grande fabrique artisanale<sup>552</sup>, il laissa, à l'instar du prêtre, de nombreux écrits où il n'avait de cesse de se démarquer du reste de ses pairs. Son propre père, François-Xavier Picard, qui était à l'origine d'une partie de son éducation, n'était pas en reste dans ce comportement quelque peu bourgeois au sein de Lorette. Il a d'ailleurs laissé un journal dans lequel il commentait et prenait en note tous les événements importants de sa nation mais également des hautes sphères de ce monde : ainsi, il mentionnait les naissances de princes ou les mariages de la noblesse en Europe. François-Xavier Picard

---

<sup>550</sup> Dans son ouvrage sur l'alphabétisation au Québec, 1660-1900, Michel Verrette établit plusieurs tableaux statistiques montrant le pourcentage d'alphabétisation des anglo-protestants, franco-protestants, anglo-catholiques et franco-catholiques. Pour chacune de ces catégories, il a inséré une entrée « autres » destinée à établir l'état d'alphabétisation des « sauvages » catholiques et protestants au Québec entre 1660 et 1900. Ses données sont moins complètes que celles qu'il présente pour les sociétés blanches mais elles établissent clairement que dès 1870-1880, les « sauvages » de la province de Québec ont un taux d'alphabétisation de 100%. (Verrette, *L'Alphabétisation au Québec*, p. 127-129).

<sup>551</sup> Véritable élite familiale, le grand-père, Paul Picard Honda8onhon, fut le premier à avoir lancé une fabrique artisanale avec sa femme, Marguerite Vincent. Son fils, François-Xavier Picard, dit « Paul » Picard Tahourenche, fut un grand chef de la communauté de Lorette. Son propre fils, Paul Picard, fut un camarade de Prosper Vincent et étudia au Séminaire de Québec. Voir le Fonds Paul Picard aux ACNHW.

<sup>552</sup> Rozon, « Un dialogue identitaire : les Hurons de Lorette et les autres au XIX<sup>e</sup> siècle », p. 126.

laissait ainsi une image personnelle de son peuple sur lui-même. Il démontre également le caractère élitiste de la lignée des Picard : membre de cette classe à part, il cherchait à occuper une place importante au sein de sa communauté, mais aussi au cœur de la bourgeoisie libérale blanche environnante. La création d'une catégorie de population aux talents plus proches de la société dominante que de sa propre culture aboutit, certes, à une meilleure appréhension des affaires qui la concernait et qui touchait à sa communauté, mais elle causa également une certaine fragilisation des liens entre ses membres. En étant le fait de quelques-uns dans un groupe de plus grande envergure, les usages de l'écriture cristallisèrent les tensions autour des utilisateurs.

### *Conclusion*

Ainsi, l'alphabétisation chez les Abénakis et les Hurons se déroula avec beaucoup plus d'efficacité et de succès que chez les Canadiens français à la même époque - quoique certains y aient opposé plus de résistance que d'autres. En formant leur propre élite intellectuelle les habitants de Lorette et de Saint-François insufflèrent à leur communauté les fondements d'un changement en profondeur de leur organisation. L'aspect fondamental qui ressort des deux analyses demeure une conscience de l'écriture différente de celle des classes populaires et illettrées blanches : élément nouveau dans leur propre culture, le savoir scriptural devint d'autant plus essentiel pour les Autochtones que les possibilités de poursuivre leur ancien mode de vie s'amenuisaient. Minoritaires au cœur d'une société définie par l'écrit, les Hurons et les Abénakis virent émerger un système élitiste construit autour de cette science qui lui conférait pouvoir et influence. Le développement de l'écriture à l'échelle des communautés toutes entières permit une nouvelle approche de cet outil par les Amérindiens eux-mêmes : ils se le réapproprièrent pour défendre leurs points de vue et leurs convictions.

Cela ne se fit pas en un jour et il est important de souligner le rôle de la religion dans cette approche par les deux communautés. Le fait que la démocratisation de l'écriture ait été plus régulière et plus éloquente chez les Abénakis que chez les Hurons démontre que le processus d'émulation entre Protestants et Catholiques favorisait l'alphabétisation des masses. D'ailleurs, il est frappant de constater le succès que les documents écrits en abénakis remportèrent auprès des masses populaires avec l'exemple d'Osunkhirhine. Les guides des

communautés surent tirer parti de leurs connaissances en matière d'écriture pour obtenir une large influence sur leurs pairs. Grâce à l'émulation scolaire de Saint-François, les détenteurs de ces savoirs essentiels dans le contexte d'une société de Droit britannique purent se renouveler et se partager ces positions importantes. En revanche, la persistance d'une pensée conservatrice catholique à Lorette, qui plaçait tous les savoirs et pouvoirs dans les mains d'une élite-guide, aboutit à la création d'une classe de population bourgeoise qui jouait sur l'image romantique de son peuple pour accroître son prestige. Cette dernière élite intellectuelle ne fit que creuser l'écart avec les masses populaires plus pauvres et moins alphabétisées qui ne laissèrent aucune trace de leur opinion ou perception de l'instruction. Si plus d'Hurons savaient écrire à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le processus avait été beaucoup plus long et moins régulier que celui observé à Saint-François et cela ne bouleversa par l'ordre social établi.

Ceci nous amène donc à nous interroger sur les conséquences de cette introduction de l'écriture pour les pratiques ou héritages plus traditionnels qui avaient survécu jusqu'à la toute fin du XVIII<sup>e</sup> siècle : la langue ou la place des colliers de wampum, par exemple. En outre, l'étude de l'évolution des écrits démontre également d'autres changements en profondeur à Lorette et à Saint-François : l'écriture du XIX<sup>e</sup> siècle paraissait être plus qu'un simple moyen de conservation et de communication. Elle était devenue, aux yeux de certains Autochtones, une marque identitaire selon la langue employée, une manière de se définir par rapport à l'autre et surtout un outil indispensable pour présenter une image de leur histoire. C'est dans cette perspective que s'inscrit la création d'une conscience historique pour quelques Hurons ou Abénakis appartenant à l'élite de leur communauté.

## CHAPITRE V

### DEVELOPPEMENT D'UNE CONSCIENCE HISTORIQUE ET TRANSFORMATION DES REFERENTS IDENTITAIRES

Avec la généralisation de l'alphabétisation dans les deux derniers tiers du XIX<sup>e</sup> siècle à Lorette et à Saint-François, en partie grâce aux politiques gouvernementales, la question de l'écriture pour et par les Autochtones se modifia quelque peu. Comme nous avons pu le remarquer précédemment, elle se posait moins en termes de possession parmi les populations examinées : quoiqu'elle n'ait pas été maîtrisée par tout le monde, à priori, même à la toute fin du siècle, son apprentissage intensif rejoignait les besoins des Amérindiens, soumis à un contexte sociopolitique lui accordant une place privilégiée. Selon cette perspective, la question est moins de savoir qui la possédait que d'analyser comment elle était utilisée par ceux qui la maîtrisaient. Nous avons souligné, en effet, qu'elle joua longtemps le rôle d'un marqueur d'élite : tous ceux qui en connaissaient les rudiments devenaient les représentants de leur peuple, que ce soit pour régler des problèmes personnels ou communautaires avec les Blancs, voire avec les autres populations autochtones. L'élargissement de son apprentissage à un public plus important soulève plutôt des questions concernant son utilisation par ces usagers plus nombreux, tout au moins à Saint-François. Leurs buts et leur philosophie derrière leur pratique de l'écriture, de même que les transformations en profondeur que son introduction a pu susciter en matière d'organisation plus traditionnelle, constituent certainement une partie des réponses à analyser.

Ce déplacement dans l'étude de l'apprentissage de l'écrit vers ses usages plus ou moins généralisés n'est pas original en lui-même. Il rappelle, en effet, la conception évoquée par M. Meggit dans son étude sur l'écriture en Nouvelle-Guinée et en Malaisie, alors que celle-ci était, là aussi, une nouvelle composante de société<sup>553</sup> : l'anthropologue met en évidence le rôle de la pression exercée par une civilisation extérieure pour introduire l'outil scriptural au sein de populations de tradition orale, aboutissant à sa maîtrise par ces-dernières, mais également à un changement de perception du rôle du savoir en question. D'après lui, les

---

<sup>553</sup> M. Meggit, « Literacy in New Guinea and Melanesia » dans Goody dir., *Literacy in Traditional Societies*, p. 304.

premiers contacts des civilisations orales avec l'écriture ont été faussés du fait de l'image mystique qui entourait ce savoir pour des personnes analphabètes. Cette idée selon laquelle l'outil scriptural disposait de pouvoirs magiques bienveillants ou néfastes joua sur le succès ou l'échec de l'alphabétisation, affirme Meggit. Transparaît, ici, le même raisonnement évoqué précédemment quant à l'imaginaire entourant l'art d'écrire pour tous ceux qui ne le maîtrisaient pas, un siècle avant notre période. La suite de l'analyse de Meggit, cependant, apporte un éclairage nouveau quant à l'évolution de la perception de l'instrument européen par ces populations : quoiqu'elles aient parfois appris l'écriture à leur corps-défendant, plus influencées par la pression et le nouveau contexte sociopolitique que par un réel besoin, son utilisation plus générale, voire même plus maîtrisée au sens propre, bouleversa les fondements mêmes des sociétés dans lesquelles elle était importée<sup>554</sup>. Ainsi, en l'occurrence, quoique l'écriture inculquée aux Hurons ou aux Abénakis de la vallée du Saint-Laurent n'ait pas été acquise de façon aussi générale par tous les membres des deux communautés, son usage à l'interne dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle précipita la fin des outils plus traditionnels de ces peuples, notamment en matière de conservation et de diffusion des idées à grande échelle.

L'étude de Meggit permet de comprendre les motivations qui ont présidé à cette modification dans les pratiques culturelles des anciennes populations de l'oral, dont les Abénakis et les Hurons faisaient partie. Ces modes de communication plus traditionnels qui forgeaient en partie l'identité de la communauté en constituant un repère culturel intégral, dans le même temps, le fruit du processus de transfert culturel entre deux peuples dans un contexte de colonisation. Fascinés par les possibilités de conservation des informations, des peuples culturellement oraux mais soumis à l'influence de l'écrit depuis plus d'un siècle se laissèrent plus facilement convaincre de la validité du procédé qui permettait la diffusion de données les plus exactes possibles aux générations futures :

[...] a different attitude appears towards literacy; now writing is appreciated as an everyday technique of recording important decisions and events so that information will not be lost or distorted but can be more or less reliably communicated among scattered supporters or preserved for posterity. Such a change is well brought out in the detailed account that Schwartz (1962) gives of the Paliu Movement among the

---

<sup>554</sup> *Ibid*, p. 304-305.

Manus of the Admiralty Islands. [...] Thus, some men of his party not only recorded the laws that Paliau had devised for social action, but also wrote in exercise-books the history (as distinct from a mythology) of the Movement as that their sons « would know what they had done in the Movement ». This is a far cry from treasuring a pas [a written paper] because of its putative inherent power<sup>555</sup>.

Cette volonté de conservation n'est pas sans rappeler le recours aux colliers de wampums dans les sociétés amérindiennes de la vallée du Saint-Laurent. Or, Jonathan Lainey a démontré dans son ouvrage sur la question combien le rôle de ces colliers de perles s'était transformé au contact des sociétés européennes et de leur outil scriptural<sup>556</sup>. Nous avons également pu constater comment la perception de l'écriture évoluait au fur et à mesure que la place des communautés changeait dans les relations inter-sociétales. Ainsi, entre le moment où les Autochtones considéraient cet outil comme propre aux Blancs et aux communications qu'ils pouvaient avoir avec eux et celui où certains d'entre eux se le réapproprièrent pour eux-mêmes, dans un but de conservation notamment, un changement d'envergure s'était opéré dans l'essence même de la culture orale de ces peuples. La spécificité de l'oralité avait disparu pour laisser une place plus importante et plus marquée à l'écrit, considéré comme plus fiable et plus permanent que n'importe quelle interprétation de support mémoriel habituel. Ce passage n'était pas sans conséquence, comme cela a été évoqué précédemment : en écrivant un conte ou un mythe oral, on assurait à la fois sa pérennité mais on risquait, du même coup, de forger sa désuétude. Pour le cas particulier des Hurons et des Abénakis, ce point permet de montrer à quel point l'introduction de l'outil scriptural a joué un rôle de taille dans la mise en place de ces sociétés autochtones aux élites plus ou moins puissantes au sein de la population blanche dominante.

Meggit va même plus loin que ce simple constat pour son objet d'étude et il démontre les conséquences que la réappropriation de l'écriture par certains anciens adeptes de l'oralité avait pu avoir sur leur mode d'organisation plus traditionnel, axé sur la mémoire des Anciens. Tant que l'outil scriptural était demeuré le propre des Blancs, en effet, ceux qui

---

<sup>555</sup> *Ibid.*, p. 304-305. Le terme « pas » est mis en italique dans le texte original. Il s'agit d'un écrit auquel les communautés de Nouvelle-Guinée prêtaient des pouvoirs magiques et la capacité de leur apporter la richesse.

<sup>556</sup> Lainey, *La « monnaie des Sauvages »*, p. 80-81.

le maîtrisaient n'avaient pas cherché à l'imposer à leurs pairs comme *modus operandi* de leur organisation sociale. En revanche, une fois que cette technique commença à être connue par une proportion croissante de personnes influentes, qui l'estimaient supérieure aux méthodes anciennes, la volonté de remplacer celles-ci par l'instrument européen se manifesta largement. Ce changement volontaire met en évidence l'une des raisons pour lesquelles l'oralité et l'écriture ne peuvent pas cohabiter dans un même domaine d'attribution : lorsque la seconde s'impose, la première s'efface, largement aidée par les adeptes de l'écriture. Meggit évoque cette tendance dans son étude du Mouvement de Paliau :

Paliau said of the cult leaders, « Whatever I say, they distort », and it is significant that throughout this contest he and his lieutenants made the secular use of literacy one of their most effective weapons, especially in exposing and combating the inherently ambiguous traditional forms of communication and of rabble-rousing through seances and dream interpretation<sup>557</sup>.

À travers son exemple, l'anthropologue insiste sur l'opposition forte, voire inégale, entre les farouches militants de l'écriture et ceux, plus traditionnalistes, qui conservaient un attachement aux croyances anciennes et à l'oralité. Son analyse peut être appliquée au cas des deux communautés autochtones étudiées ici : les changements qu'impliquait l'adhésion au système écrit par des élites d'un peuple traditionnellement oral eurent des répercussions tant à l'intérieur, en créant des divisions entre les membres d'une même communauté, que dans leurs rapports avec le monde extérieur puisque leur histoire et leurs communications passaient désormais par le papier. Cela amène d'ailleurs une autre question, relative à la langue utilisée par ces deux peuples pour conserver et diffuser leurs informations. Dialectes oraux, le huron ou l'abénakis étaient l'une des caractéristiques principales de la spécificité identitaire de leurs locuteurs. De fait, avec l'introduction de l'écriture dans différentes sphères du quotidien autochtone par les élites, qui en faisaient un instrument de mémoire et un véhicule de la pensée, la question de l'écriture se posait plus en termes de particularités : les écrits étaient-ils adaptés à la langue « traditionnelle » ? En outre, quels changements d'envergure l'instrument européen a pu entraîner dans son développement et quelles en ont été les conséquences pour la culture identitaire des communautés ? Comment se positionnèrent les fervents usagers de

---

<sup>557</sup> M. Meggit, « Literacy in New Guinea and Melanesia », p. 305.

l'écrit dans ces bouleversements de leurs traditions et pratiques anciennes? C'est à ces questions que ce chapitre se propose de répondre.

### **5-1. Écriture et langue dans le processus d'alphabétisation**

En tout premier lieu, la question de la langue apparaît être un des baromètres majeurs de l'impact de l'écrit dans ces sociétés anciennement orales. En effet, comme nous l'avons évoqué à quelques reprises dans ce travail de recherche, la problématique de l'alphabétisation se posait différemment selon qu'elle était présentée en langue autochtone, française ou anglaise. L'écriture en huron ou en abénakis datait des premiers missionnaires sous le Régime français qui avaient mis en place ce système pour faciliter, justement, les contacts de leurs nouveaux fidèles avec ce qu'ils leur enseignaient, en particulier lors des expéditions de chasse qui renaient les Amérindiens de longs mois loin des missions. De fait, les jésuites, si peu enclins à alphabétiser en français (ou en anglais) éprouvaient beaucoup moins de réticence à inculquer aux Autochtones les fondements mêmes d'un système d'écriture adapté à leur langue<sup>558</sup>. La première fois que ces dialectes furent mis sur papier, ce fut donc le fait de personnages extérieurs au groupe des Hurons ou des Abénakis. L'utilisation de ces langues dans leur forme écrite, d'ailleurs, demeura dans le domaine spirituel.

Plusieurs autres écritures de dialectes oraux furent créées entre le XVII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle, comme l'exemple micmaque le prouve<sup>559</sup>. En revanche, peu de ces techniques furent inventées par un Amérindien lui-même. À ce titre, l'exemple d'une communauté Cherokee des États-Unis au XIX<sup>e</sup> siècle mérite d'être mentionné: l'un des chefs, connu sous le nom de Sequoyah, créa en 1821 un alphabet afin d'écrire sa propre langue - soutenu dans sa démarche par les missionnaires. Mise en place et introduite à l'interne par l'un des personnages influents des Cherokee de l'Arkansas, dans un contexte de domination totale de la population par les Américains, cette forme d'écrit remporta un grand succès auprès des membres de sa communauté, alors même qu'elle ne pouvait être considéré comme un

---

<sup>558</sup> Ainsi le père Aubéry qui compila un dictionnaire de Français-Abénakis. (Smith & Nash, « La linguistique liturgique du père Aubéry », p. 13).

<sup>559</sup> Déléage, *La croix et les Hyéroglyphes*, p. 45.

instrument de pouvoir<sup>560</sup>. Il faut rappeler que dans les sociétés traditionnellement orales, en général, la langue était d'autant plus importante qu'elle était au centre de leur mode d'organisation et de leurs pratiques rituelles, avec l'éloquence et les supports mnémoniques. Certes, à l'époque où Sequoyah créa son alphabet, son peuple avait déjà subi de nombreuses transformations liées à la colonisation. Toutefois le fait qu'il ait réussi là où les premiers missionnaires n'avaient remporté qu'un succès mitigé au Canada est un phénomène notable en lui-même, qui souligne une différence dans les mentalités vis-à-vis de l'écrit. Dans le même temps, cette introduction réussie de l'écriture pour un dialecte traditionnellement oral fournit peut-être quelques éléments d'explication pour comprendre pourquoi Osunkhirhine fut si populaire avec ses écrits en abénakis : le fait que l'initiative ait été interne à la population et non imposé par la société dominante, tout comme le nouveau contexte sociopolitique qui visait leur intégration culturelle, sont autant de raisons qui durent jouer un rôle important dans les différentes perceptions de la part des masses autochtones, selon les époques.

Ceci nous amène à examiner les façons de procéder de ces quelques Hurons ou Abénakis alphabétisés qui tentèrent de rallier leurs pairs, dans le second tiers du siècle, à ce système écrit si peu populaire jusque-là, en s'appuyant sur leur propre langue. La première remarque à faire concernant les écrits dans le dialecte huron ou abénakis est que, tout comme pour les Cherokee, ils semblent avoir remporté un grand succès auprès des masses. De nombreuses élites lettrées, en effet, s'échinèrent à traduire leurs textes religieux dans leur dialecte maternel. Désormais dominés par un monde de l'écrit et métissés à bien des égards dans leur culture, les Abénakis et les Hurons ne concevaient plus le support écrit comme extravagant et inutile, surtout s'il leur était proposé dans une perspective religieuse par un membre de leur communauté. Ainsi, Le fait que Peter Paul Osunkhirhine ait tablé sur la traduction et la publication d'exemplaires du Nouveau-Testament en abénakis pour s'attirer et conserver de nouveaux fidèles était, surtout, un signe éloquent des transformations sociétales qui s'étaient opérées depuis le XVII<sup>e</sup> siècle et qui avaient imposé l'écriture dans de nombreuses sphères du quotidien des populations. Il faut rappeler, toutefois, que les Abénakis

---

<sup>560</sup> Bernd C. Peyer, *The Tutor'd Mind, Indian Missionary-Writers in Antebellum America*, The University Of Massachussets Press, 1997, p. 176.

n'avaient pas été parmi les plus farouches opposants au phénomène de l'écrit dans leur langue apporté par les missionnaires : cela rendait d'autant plus facile, à priori, la démarche du ministre protestant au XIX<sup>e</sup> siècle.

#### *5-1-1. Des écrits en langue autochtone*

L'importance de cette question de la langue dans l'écrit apparaît, tout d'abord, dans la correspondance du pasteur de Saint-François qui, cherchant à obtenir du financement pour son projet de traduction, en vantait les avantages à ses correspondants de Boston. D'après lui, son objectif était essentiel à la réussite de sa mission religieuse car il répondait à une demande locale : « I have another object in view at present, that is, my people are very much in want of some things to read in their own language. They want the whole New Testament should be translated and printed<sup>561</sup> ». Quoiqu'Osunkhirhine prêchât ici pour sa paroisse, dans la mesure où il désirait que sa congrégation assume les frais d'impression de cet ouvrage traduit, il n'est pas impossible qu'il y ait eu, en effet, quelques adeptes d'un support écrit dans leur langue maternelle. Nous en voulons pour preuve les nombreuses mentions que le pasteur fit de la nécessité de cette traduction pour conserver ses fidèles ainsi que les pressions que la population exerça sur les autres maîtres d'école pour qu'ils enseignassent dans la langue maternelle de la communauté. En outre, à quelques reprises, Peter Paul Osunkhirhine joua le rôle d'interprète<sup>562</sup> pour les siens, soulignant par le fait même que nombre de ses pairs ne maîtrisaient pas la langue de Shakespeare. Il s'était d'ailleurs tourné vers ce projet de traduction des livres religieux après qu'il ait déclaré que quelques Abénakis ne comprenaient aucune des deux langues européennes<sup>563</sup>. Dans ce contexte, il ne serait pas surprenant qu'il y ait eu une demande pour des textes religieux en langue abénakise et que l'approche de l'écrit dans leur dialecte maternel ait remporté un plus grand succès que lors des premières tentatives d'alphabétisation dans cette langue.

---

<sup>561</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 17 septembre 1839, UCCA, F 3387, doc. n°218, bob. D2.110.

<sup>562</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 30 octobre 1838, UCCA, F 3387, doc. n°215, bob. D2.110.

<sup>563</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 30 octobre 1838, UCCA, F 3387, doc. n°215, bob. D2.110.

En vérité, si en apparence cette pratique de l'écrit en abénakis s'était rapidement essoufflée après la disparition des jésuites, l'engouement autour des productions d'Osunkhirhine semble prouver le contraire. La traduction des textes qui permettait de véhiculer des idées en Abénakis paraissait pertinente aux différents volontaires de cette démarche, très certainement parce qu'un certain nombre des habitants de Saint-François étaient au moins capables de lire dans leur dialecte, encore à cette époque. Cela se remarque d'ailleurs lorsque l'un des traducteurs que le pasteur employait mentionna que celui-ci lui avait demandé « to write two or three chapters first for his inspection to see whether my alphabet corresponded with the one in use among the tribe<sup>564</sup> ». Ainsi donc, les acquis religieux issus des jésuites, enseignant les prières en abénakis, avaient permis d'assurer une certaine pérennité à ce savoir de lecture, transmis de génération en génération, qui facilita la transmission d'informations durables de la part des auteurs de textes dans les langues autochtones. En dépit du faible engouement apparent pour la pratique de cet écrit dans leur dialecte maternel, qui n'apportait aucune position de pouvoir ou d'influence dans le contexte sociopolitique d'alors, une forme d'attachement spirituel de la part des Autochtones à sa pratique lui avait assuré sa pérennité jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle.

#### *5-1-2. Concurrence entre lettrés pour l'écrit en langue autochtone*

En vérité, le pasteur n'était pas le seul à s'intéresser à la question des écrits dans ce dialecte. Que ce soit parmi ses élèves ou bien par d'autres anciens disciples du Dartmouth College, des témoignages relatifs aux tentatives de traduction d'ouvrages importants du protestantisme par quelques initiés se retrouvent dans les archives de Saint-François. Ainsi, par exemple, lorsque Peter Paul Osunkhirhine parlait de réaliser son projet de Nouveau Testament en abénakis, il songeait à confier cette tâche à un candidat bien particulier :

---

<sup>564</sup> Noël Annance à Duncan C. Napier, 26 mars 1842, BAC, RG10, vol. 597, p. 46159-46162, bob. C-13379 – Alice Nash et Nicholas N. Smith évoquent cette question d'une langue abénakise écrite avec différents alphabets. Selon eux, il existait deux formes de ce dialecte: en [r] et en [l]. Chacun d'eux correspondant à une branche de la famille des Abénakis. Du temps du missionnaire Aubéry, il compila ses dictionnaires et prières selon la langue en [r] et même si l'immigration de ceux qui parlaient avec la forme en [l] finit par dépasser les locuteurs de celle en [r], les Catholiques continuèrent de s'accrocher à cette dernière. Osunkhirhine fut l'un des premiers à publier avec le dialecte en [l] majoritairement parlé dans le village et il provoqua ainsi « une véritable guerre des dialectes ». (Nash & Smith, « La linguistique liturgique du père Aubéry », p. 13).

[...] there is a well-educated man of this tribe, who has studied the Greek, Latin, French and the English language and the Indian Language being his mother tongue, he is well and better qualified than any one [SIC] I know of. He was educated at Hannover, and he is now a member of the church here, and very useful indeed since he has experienced the change, and whatever he undertakes to do, he makes thorough work of it. There is no least doubt but that he would make a good translation; he will do better than I can because he knows the language which I know not<sup>565</sup>.

Cet érudit aux talents multiples démontre l'émergence d'une certaine élite instruite dans le village de Saint-François à la fin des années 1830 mais surtout l'importance des langues dans l'apprentissage de ces nouveaux lettrés. Le dialecte abénakis était un atout de la toute première importance dans un contexte de transmission des savoirs : la maîtrise des différents langages par ce personnage tend à démontrer ses capacités en matière de linguistique. Le comportement de ce lettré polyglotte, cependant, témoigne également des âpres tensions qui régnaient entre les habitants, à la même époque, pour le partage des postes de pouvoir : ainsi, en 1840, Osunkhirhine informa son correspondant de Boston que son traducteur abénakis avait finalement décidé de rejoindre les rangs de ses ennemis, au retour d'une expédition de chasse, et avait donc abandonné le projet de traduction qu'il lui avait confié<sup>566</sup>. Or, il semble évident que c'était avant tout pour des questions d'intérêt personnel que le savant personnage avait fait faux bond au pasteur. Quoique celui-ci ne mentionnât jamais le nom de ce jeune homme versatile, en effet, il s'agissait, vraisemblablement, de Noël Annance qui, deux ans plus tard, écrivait à Duncan C. Napier pour lui demander les moyens financiers pour terminer la traduction de l'ouvrage en question. L'Abénakis accusait le pasteur protestant, en charge du dossier, de ne pas s'en occuper du tout. Il en profita également pour raconter sa version des faits concernant son rôle dans la traduction des textes :

Some three or four years ago, the religious part of our tribe desired me to translate the new Testaments into our language; and as I could not afford to undertake the work without some assistance, it was agreed that a contribution should be raised to enable to go on with the translation. But unfortunately our plan was opposed by Peter the

---

<sup>565</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 17 novembre 1839, UCCA, F 3387, doc. n°218, bob. D2.110.

<sup>566</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 9 septembre 1840, UCCA, F 3387, doc. n°222, bob. D2.110.

methodist preacher of our village, who threw cold water upon it. However we succeeded in drawing the attention of some memoirs [by?] a certain religious association to our object, who expence; and Peter received orders from his superiors to begin the work without delay at the end of fifteen months after [...], he gave it up, on the reason of too much occupation on pastoral duties<sup>567</sup>.

Quoique l'analyse de la situation soit différente de celle présentée par le pasteur, l'ordre chronologique des événements correspond. Ainsi, il est permis de penser que, désireux d'obtenir une somme d'argent pour cette tâche, Noël Annance chercha à prendre la place de Peter Paul Osunkhirhine en tant que traducteur officiel engagé par le gouvernement, puisqu'il n'appartenait pas à l'organisation qui finançait le pasteur. Ce dernier, au reste, ne paraissait, effectivement, pas accorder trop de temps à la tâche, déléguant celle-ci à d'autres Abénakis : « [...] an educated Indian will keep up the school, who will also employ his time in translating part of the Testament. We have now the Gospel of St Mark translated by another Indian of our tribe and we are now correcting it for the press [...]»<sup>568</sup>.

La requête de Noël Annance ne fut visiblement pas acceptée cependant car, en 1851, le pasteur protestant parlait toujours de son travail de traduction du livre et de sa possible publication : cela tend donc à confirmer que l'État n'était pas intervenu dans le financement de la traduction en langue abénakise. Il faut dire que la problématique pour le gouvernement était très différente de celle des supérieurs du pasteur. Intrinsèquement liée à l'identité culturelle des populations, comme nous l'avons souligné à quelques reprises, la langue maternelle des communautés était au centre de bien des débats pour les autorités coloniales. Il n'est pas rare, d'ailleurs, de constater que certains membres du gouvernement percevaient le maintien des dialectes autochtones comme le lien principal retenant les nations dans leur spécificité culturelle. Dès les années 1830, George Murray songeait que l'école devait jouer un rôle de premier plan dans la transformation des Autochtones en Canadiens en leur

---

<sup>567</sup> Noël Annance à Duncan C. Napier, 26 mars 1842, BAC, RG10, vol. 597, p. 46159-46162, bob. C-13379.

<sup>568</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 1<sup>er</sup> novembre 1841, UCCA, F 3387, doc. n°226, bob. D2.110.

inculquant une autre langue au détriment de leur dialecte<sup>569</sup>. À ses yeux, l'éducation en anglais était une prémisses indispensable pour les « civiliser » et leur apprendre les nouvelles valeurs, propres à la société qui les dominait. Dans ce contexte, il semble même surprenant que Noël Annance ait cru pouvoir obtenir une indemnité de la part des autorités coloniales pour traduire de l'anglais vers sa langue maternelle un ouvrage biblique. Il n'y avait visiblement aucun intérêt pour le gouvernement britannique de financer ces traductions.

Le comportement des deux protagonistes abénakis, cependant, appuie l'idée que la traduction des textes religieux dans leur langue maternelle correspondait à une demande, tout au moins de l'organisation religieuse protestante – ce qui démontre toute l'importance de la problématique des langues au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. De là, le questionnement relatif aux motivations de cet engouement de la part des supérieurs d'Osunkhirhine qui finançaient en partie le travail pour lequel les lettrés autochtones se disputaient. Ces conflits internes, entre membres alphabétisés de la communauté protestante, mettaient en évidence les bénéfices que ces derniers tiraient de cette popularité de l'écrit dans leur dialecte maternel. Ces divisions intestines s'articulaient autour de la maîtrise des langues écrites qui permettait d'obtenir des avantages matériels et sociaux vis-à-vis du groupe pour quiconque démontrait ses talents en la matière. Au vu des versions de Noël Annance et du pasteur protestant, il paraît évident que le premier se montrait désireux de traduire le Nouveau Testament afin d'en obtenir le salaire tandis que le second, quémandant une forme de rémunération à son organisation pour cette tâche, y voyait le moyen d'obtenir certes plus de fidèles mais également plus de revenus et d'influence dans la durée. En ce sens, la maîtrise des langues européennes et l'art d'écrire apparaissaient comme des avantages non négligeables pour s'assurer une meilleure place au sein de la communauté de Saint-François mais elle ne démontrait pas directement que cet engouement des traducteurs était une réponse à l'enthousiasme des masses. D'ailleurs, pour appuyer leur candidature, les lettrés intéressés par le poste de traducteur se tournèrent toujours vers une entité puissante mais extérieure à leur peuple : le gouvernement ou l'organisation religieuse. Ils cherchèrent à les convaincre de leur propre compétence et ainsi

---

<sup>569</sup> George Murray à James Kempt, 27 février 1830, BAC, MG24-A18, vol. 5, p. 90, bob. H-1830.

obtenir le travail, sans pour autant fournir de témoignages ou de pétitions communes des autres habitants de Saint-François qui auraient pu appuyer leurs prétentions en la matière.

*5-1-3. La traduction écrite : demande interne ou appât du gain?*

Ces intérêts particuliers intervenant dans la traduction de texte en abénakis pourraient donc remettre en question le prétendu engouement des Autochtones pour le support écrit dans leur dialecte, alors même que c'était cette idée qui était l'argument fondamental dans le discours des lettrés. Si l'organisation protestante se montrait intéressée à appuyer ce processus d'écriture en langue autochtone, c'était avant tout parce qu'elle espérait convertir ainsi un plus grand nombre d'Abénakis. Cet objectif laissait donc supposer qu'une partie conséquente de ces derniers avait manifesté ce désir d'un support écrit dans leur langue du Nouveau Testament. Or, en l'occurrence, les deux personnages impliqués dans la traduction des ouvrages religieux donnent plutôt l'impression qu'ils écrivaient ce que bon leur semblait à leurs interlocuteurs, pour justifier leur requête. Que ce soit celle de Noël Annance auprès du Département des Affaires Indiennes ou bien celle d'Osunkhirhine auprès de sa congrégation, l'objectivité de leur histoire est sujette à débats. Portion congrue de la population, lettrés et ambitieux, les deux principaux personnages présentant les intérêts d'une traduction en abénakis y trouvaient eux-mêmes un avantage personnel : à ce titre, l'engouement de la population, s'il n'était pas inexistant, devait en tout cas être moindre que celui énoncé par les deux volontaires pour réaliser cette tâche.

Ceci étant dit, il est indéniable qu'il existait réellement un désir populaire pour un enseignement religieux et pratique dans le dialecte local. Parmi les sources officielles extérieures au conflit entre lettrés qui l'établissent, les comptes rendus du fonctionnement des écoles à Saint-François occupent une place de choix. Selon Joseph Anselme Maurault, c'était les prêches en langue autochtone qui avaient attiré et conservé ses fidèles à Peter Paul Osunkhirhine au début des années 1830, entraînant les premières défections dans les rangs catholiques<sup>570</sup>. Cet atout se confirma, quelques années plus tard, alors que le pasteur conta la déroute des deux autres écoles du village abénakis :

---

<sup>570</sup> Maurault, *Histoire des Abénakis*, p. 618.

Perhaps before great while I will have better change to have more scholars when there will be no other school but mine in the tribe, for the Government Schools in this province are broken up, and since that time our French teacher has no encouragement and the Irish Indian Department schoolmaster will not, I think, continue great while, for he has no scholars since he had difficulties with the chiefs, who will not have him on the account of his being unacquainted with the French and the Indian languages, and he is already told by the superintending officer of Indian affairs of Montreal, that it is not worthwhile to have schoolmaster who can have no scholars [...]<sup>571</sup>.

Dans ce passage, le pasteur protestant insistait sur le fait que ce qui nuisait le plus à son concurrent irlandais, c'était les chefs qui mettaient sur le compte de son ignorance des langues française et autochtone, leur animosité à son endroit. Dans le même temps, cependant, Osunkhirhine précisait que l'école du Canadien français était sur le point de fermer faute de soutien financier de la part du gouvernement. Le ministre protestant dénonçait donc que la langue servait de prétexte aux chefs qui se montraient hermétiques à la démocratisation des écoles pour faire fermer les écoles. En parallèle, il soulignait que ces établissements ne disposaient de toute façon pas de revenus suffisants pour durer. Ainsi, selon cette interprétation, si les professeurs des écoles parlaient la langue maternelle des Abénakis, ils rendaient leurs établissements populaires et désamorçaient, du même coup, les chefs qui s'opposaient à l'alphabétisation. Spectateur de ces mésaventures intervenant dans les deux écoles catholiques, le pasteur protestant espérait voir augmenter son nombre d'élèves grâce au fait que son école enseignait les langues européennes et locale, mais surtout parce que sa source principale de financement était indépendante des chefs du village. Ainsi, il échappait à leur emprise et il encourageait l'instruction dans sa langue maternelle. D'ailleurs, tous les professeurs qu'il employa, peu importe leurs origines, maîtrisaient tous le dialecte abénakis. Il s'agissait même d'une condition *sine qua none* à leur exercice. Ainsi, lorsque le pasteur embaucha l'enseignante anglaise, Caroline Rankins, en 1839, il s'assura de ses compétences dans la langue autochtone, alors qu'il l'engageait spécifiquement pour qu'elle apprenne la langue de Shakespeare aux jeunes Autochtones :

We have school conducted by Miss Caroline Rankins a pious school mistress of Melbourne. She teaches our children well and fast; children improve very fast in what

---

<sup>571</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 21 novembre 1836, UCCA, F 3387, doc. n°186, bob. D2.110.

they learn. School is conducted in goodly manner. Our children learn how to sing also in the school in their own language as well as the English, for the teacher has learned so much of the Indian language she is well able to sing the Indian hymns which I have composed & printed for my congregation<sup>572</sup>.

En vérité, ce n'est pas le seul exemple de l'importance de cette maîtrise de la langue maternelle autochtone dans le processus d'instruction des jeunes à Saint-François. Tous les professeurs remplaçants qui se succédèrent dans l'école du pasteur, après le départ de Caroline Rankins, étaient généralement abénakis et maîtrisaient plusieurs langues dont la leur. Ces Autochtones polyglottes avaient souvent effectué leur formation à la Moor's Indian Charity School, ce qui leur permettait d'offrir une certaine polyvalence aux élèves de l'école protestante de Saint-François<sup>573</sup>. Toutes ces précisions données par le pasteur à l'endroit de ses remplaçants, au reste, démontraient l'importance de la langue à ses yeux dans le processus d'apprentissage. Il nuancait lui-même, du même coup, le simple rôle de « prétexte à la fermeture des écoles » qu'il avait pu reprocher aux discours de certains chefs : si les capacités des enseignants en langue étaient régulièrement mentionnées par les instances coloniales, par le pasteur et les autres instituteurs, c'est qu'elle devait jouer un rôle de premier plan dans la popularité des écoles. Au-delà même de la seule excuse politique utilisée par les adversaires du pasteur pour court-circuiter l'avancée de l'alphabétisation, le support écrit en abénakis permettait aux fidèles protestants d'appivoiser les idées et les valeurs que leur ministre cherchait à leur transmettre. Osunkhirhine s'en servait donc comme d'une langue-outil qui lui offrait la possibilité de rejoindre plus de personnes avec ses idées nouvelles, qui auraient pu paraître hermétiques autrement. Le dialecte abénakis permettait aux élèves de l'école protestante de se réapproprier plus facilement ces concepts, pourtant étrangers à leur culture traditionnelle.

Ainsi, si Osunkhirhine attachait autant d'importance à l'écrit dans sa langue maternelle, il semble que ce soit effectivement parce que ce procédé lui offrait la possibilité

---

<sup>572</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 9 avril 1839, UCCA, F 3387, doc. n°216, bob. D2.110.

<sup>573</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 10 septembre 1844, UCCA, F 3387, doc. n° 1, bob. D2.110; Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 30 décembre 1844, UCCA, F 3387, doc. n° 2, bob. D2.110.

de toucher un plus grand nombre de personnes au cœur de sa communauté, conformément à ce que laissait deviner le comportement de l'organisation protestante en matière de financement des traductions. Le pasteur présentait même les avantages de ses travaux écrits en langue abénakise pour les autres populations autochtones qui parlaient une langue de la même famille. Il espérait ainsi convaincre ses responsables de la validité de son projet:

Indian Testaments will do much good not only to this tribe, but will also be read by other Indians living East of this place, all about below Quebec. I saw some of these Indians when I went to Quebec, I went where they camped about mile and half from the city, I talked to on religion and they understood me all I said to them, speaking in my own language, they understood all I read to them in my little Indian books, and I gave them few copies which thankfully received. I am told that the little books I have circulated in this village, have found this way among the Mushquash, Passamaquoddy and Penobscot tribes, and they read them with under standing, because the languages or dialects do not differ so much as not to understand one another though they may not in some things<sup>574</sup>.

Cet atout, quoiqu'il ait surtout eu pour objectif de séduire ceux qui étaient appelés à financer la traduction, démontre que la question des dialectes lus constituait un argument de poids dans le processus de transmission de valeurs protestantes aux minorités culturelles amérindiennes. À ce titre, la pratique et l'instruction en langue autochtone relevaient de deux logiques : d'une part, elles permettaient un meilleur transfert culturel, en usant de la langue écrite, et d'autre part, elles répondaient au besoin des populations elles-mêmes de mieux appréhender les connaissances qui leur étaient transmises, afin de pouvoir les utiliser à bon escient. Pour les supérieurs d'Osunkhirhine, cependant, c'était surtout les résultats qu'il était capable d'obtenir par son action comme ministre protestant, en termes de quantité de convertis, qui les préoccupaient. C'est d'ailleurs cet objectif qu'ils visaient lorsqu'ils lui demandèrent d'étendre son projet aux nations ojibwas. Ils démontraient ainsi le caractère pratique qu'ils percevaient dans les traductions en langue autochtone du pasteur. Le ministre protestant répondit, toutefois, que les deux langues n'étaient pas similaires et qu'ils ne pouvaient donc écrire un Nouveau Testament pour ces populations :

---

<sup>574</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 17 novembre 1839, UCCA, F 3387, doc. n°218, bob. D2.110.

Though we never heard ojobwas speak, but we have seen some of their books, and could do nothing with them for understanding. I have also examined Eliot's bible to see whether it can be any use to my people and I was very much disappointed, for I could not read it with understanding, it is true that some words are like mine, but only few similar words will not go far towards helping for the translation of the New Testament into my language. The best way is to take the English Bible and translate it into the Abenakis tongue [...] <sup>575</sup>.

Ceci étant dit, cet argument d'un plus large bassin de potentiels intéressés à la publication d'un texte religieux dans la langue abénakise, utilisé par Osunkhirhine, n'était peut-être pas uniquement le reflet d'une politique de séduction à l'endroit de ses supérieurs. Il pouvait également relever d'une dimension plus personnelle, en soulignant l'importance que le pasteur accordait à l'échange à grande échelle dans sa propre langue : cette pratique lui assurait, en effet, une certaine influence parmi les siens, tout en lui permettant d'espérer transmettre les vertus de l'alphabétisation à un plus grand nombre. L'utilisation de ces écrits en abénakis jouait un rôle important dans sa popularité puisqu'il rejoignait plus de personnes au cœur de sa communauté.

À ce titre, le dialecte eut également sa part de responsabilité dans la diffusion du savoir écrit au cœur de la communauté abénakise. Moins utile que l'écriture en français ou en anglais, puisqu'il ne permettait pas de demander quoi que ce soit aux autorités coloniales, il répondait à une aspiration populaire. Il leur offrait la possibilité de mieux connaître les concepts véhiculés, notamment, par le pasteur protestant mais, également, de conserver un lien avec leur culture traditionnelle dans le cadre même de l'école. D'ailleurs, le choix des professeurs des différents établissements, exclusivement autochtones dès les années 1840, pour au moins une, sinon les deux écoles du village, tend à démontrer l'engouement de la communauté pour les enseignements dans leur langue maternelle, le cas échéant, ainsi que pour la réappropriation du processus d'éducation en général – quand bien même elle ne

---

<sup>575</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 24 décembre 1839, UCCA, F 3387, doc. n°219, bob. D2,110.

contrôlait pas les programmes<sup>576</sup>. Cette situation, au reste, se retrouvait également à Lorette où la constance du professeur huron ne s'est jamais démentie. Ainsi, depuis Louis Vincent, tous les maîtres d'école qui se succédèrent appartenaient à la population huronne<sup>577</sup>.

#### *5-1-4. La langue d'enseignement et les écrits : des objectifs différents*

Une nuance s'impose, toutefois, lorsque nous abordons le problème de la langue d'enseignement dans les établissements scolaires de Saint-François ou de Lorette : il ne faut pas confondre l'étude et son truchement. Ce n'était pas, en effet, parce que les leçons étaient données dans l'idiome autochtone que le contenu concernait la langue elle-même - ce qui en aurait assuré la pérennité, certes, mais surtout la transformation par voie scripturale<sup>578</sup>. En ce sens, la démarche de traduction financée par les Protestants à Saint-François visait principalement à introduire un moyen durable de transmettre leurs idées dans une langue liée à l'identité des communautés ciblées. Ainsi, les écrits en abénakis ou hurons servaient d'abord et avant tout de point de départ pour le partage et l'apprentissage de valeurs religieuses, catholiques ou protestantes, comme l'illustrent les objectifs de la traduction du Nouveau Testament. Ces textes ne permettaient pas réellement un véritable processus d'apprentissage de l'écriture en tant que telle dans ces dialectes. Au cœur des établissements scolaires, particulièrement à Saint-François, il s'agissait plutôt d'assurer la transmission de

---

<sup>576</sup> Dans les faits, Lorette n'a toujours eu que des enseignants autochtones et Saint-François a eu sa première école tenue par Francis Annance, Abénakis, mais la situation s'est avérée plus ambiguë pour ce dernier village : entre la création des écoles catholiques et celle d'Osunkhirhine, de 1829 à 1840, les professeurs à la tête des différentes écoles étaient plutôt anglais, irlandais ou canadien français. De fait, ce n'est qu'après les années 1840 que les enseignants furent, en permanence, des autochtones, peu importe la confession de l'établissement.

<sup>577</sup> Louis Vincent fut le premier Huron à assumer la charge de maître d'école. Il est remplacé en 1824 par Vincent Ferrier qui resta 30 ans en poste. C'est son fils, Gonzague Vincent, qui prend sa suite en 1854. (Henry C. Darling à J. Harvey, 21 avril 1824, BAC, RG10, vol. 16, p. 12578-12580, bob. C-11003; Louis Vincent à Joseph Paquet, 30 mars 1799, BAC, RG8, vol. 252, p. 76-77, bob. C-2850; Joseph Gonzague Vincent à Edmund Walker Head, 3 juillet 1858, BAC, RG10, vol. 243, p. 144359-144360, bob. C-12638).

<sup>578</sup> Les premiers rapports d'école, d'ailleurs, établissent que ce sont les langues française et anglaise qui sont enseignées. (Louis-Juschereau Duchesnay à Duncan C. Napier, 4 mai 1829, BAC, RG10, vol. 22, p. 24900-24901, bob. C-11005).

valeurs libérales<sup>579</sup> ou religieuses, tout dépendant de l'instituteur, *via* la langue maternelle des élèves. Cela facilitait leur assimilation par les jeunes qui pouvaient ensuite les transmettre à leur famille<sup>580</sup>. D'ailleurs les écoles subventionnées par les autorités coloniales n'utilisaient pas de support écrit en langue autochtone, laissant cette spécificité à l'établissement d'Osunkhirhine. Cette subtilité entre langue d'étude et langue étudiée est ce qui permet d'affirmer, dans un même temps, que le dialecte était déjà en danger au XIX<sup>e</sup> siècle alors même que les écoles étaient tenues, tout au moins à Saint-François, par des Autochtones parlant leur propre dialecte, jusqu'à la toute fin du siècle.

Cette utilisation du huron ou de l'abénakis comme truchement des enseignements par les professeurs autochtones, à l'oral mais aussi, comme Osunkhirhine le démontre, à l'écrit, révèle les différents rôles occupés par chacune des langues dans le processus d'instruction. Ainsi, si l'abénakis utilisé par les professeurs permettait plutôt de maintenir une pratique et une compréhension cognitive des concepts dans cette langue, il n'en était pas de même pour les langues anglaise et française : ces deux derniers idiomes faisaient l'objet d'un enseignement de leur forme écrite comme outil usuel de communication. D'ailleurs, quoique l'un des reproches les plus constants de cette période concernât l'apparente nonchalance des parents quant à l'instruction de leurs enfants, les archives démontrent que certains d'entre eux percevaient l'apprentissage des langues anglaise et française comme indispensable<sup>581</sup>. Elles étaient considérées comme des conditions préalables pour trouver un travail en dehors de la réserve, voire, selon la conception libérale du pasteur de Saint-François, à une réussite sociale plus éloquente<sup>582</sup>. Ainsi, certains parents écrivirent une pétition pour demander un professeur capable « to instruct our children both the English and the French languages, so that the

---

<sup>579</sup> George Murray à James Kempt, 27 février 1830, BAC, MG24-A18, vol. 5, p. 90, bob. H-1830; George Ramsay Dalhousie à Duncan C. Napier, 9 février 1827, BAC, RG10, vol. 20, p. 13916-13918, bob. C-11004.

<sup>580</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 15 décembre 1833, UCCA, F 3387, doc. n°177, bob. D2.110.

<sup>581</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 26 octobre 1846, UCCA, F 3387, doc. n° 9, bob. D2.110.

<sup>582</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 26 octobre 1846, UCCA, F 3387, doc. n° 9, bob. D2.110.

children may be trained up in such a manner as to exercise and improve their intellectual powers to examine and prove all things without prejudice, and hold first that which is good<sup>583</sup> ». De fait, quoiqu'attachés à cet élément hautement identitaire qu'était l'usage de leur propre langue, les Abénakis, tout comme les Hurons d'ailleurs, étaient parfaitement conscients des changements sociopolitiques qui les entouraient et ils connaissaient l'importance de l'apprentissage de ces langues européennes, désormais dominantes. D'ailleurs, en 1832, Vincent Ferrier, Jean-Baptiste et Louise Bastien, Henriette et Laurent Picard ainsi que Charlotte Koska, tous membres de l'élite sociale ou politique de Lorette, firent parvenir une pétition à Matthew Lord Aylmer, déclarant qu'ils étaient: « desirous of procuring for their children the benefit of education, and of having them instructed in the French and English languages<sup>584</sup> » : cette requête de l'élite témoigne de cette prise de conscience du caractère usuel des langues européennes.

Les considérations pratiques peuvent donc expliquer pourquoi l'écrit en anglais ou en français remporta autant de succès, alors même que dans le domaine religieux, les représentants privilégièrent l'approche dans le dialecte maternel des fidèles. Cette dualité des langues, entre réalité économique et identité culturelle, atteste du rôle fondamental que les professeurs, enseignant dans leur langue maternelle, jouaient dans le maintien de l'identité des communautés. Un certain paradoxe semble, ainsi, apparaître dans le comportement des parents des villages abénakis et hurons de la vallée du Saint-Laurent à partir des années 1830 : conscients de la suprématie des langues européennes dans le contexte sociopolitique, ils cherchèrent à alphabétiser dans ces langues leurs enfants, facilitant l'introduction de l'écrit dans un but pratique<sup>585</sup>. En revanche, ils estimaient plus aisé de passer par une phase intermédiaire, l'école locale, qui était tenue par un maître parlant leur propre idiome et qui entretenait, du même coup, un lien avec leur identité culturelle orale. Selon cette perspective,

---

<sup>583</sup> Ignace Portneuf et al. à James Kempt, 18 juin 1829, BAC, RG8, vol. 268, p. 343, bob. C-2856.

<sup>584</sup> Vincent Ferrier et al. à Matthew Lord Aylmer, à la Législature et à la Chambre du Canada, 29 novembre 1832, BAC, RG10, bob. C-11031, vol. 85, pp. 33625-33627.

<sup>585</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 22 août 1836, UCCA, F 3387, doc. n°180, bob. D2.110.

la seule écriture enseignée au XIX<sup>e</sup> siècle était anglaise ou française, tandis que les langues autochtones étaient utilisées comme des outils pour faciliter cet apprentissage - même si les supports écrits en abénakis et hurons se retrouvaient encore dans le domaine religieux.

#### *5-1-5. Les Hurons et la langue française*

Cette approche de la part des deux communautés domiciliées soulève la question du rapport identitaire rattaché à l'usage des langues, notamment dans un cadre scolaire. Le cas des Hurons donne un bon aperçu de cette problématique en montrant un attachement parfois plus important au français, oral comme écrit, qu'à l'anglais, voire à leur propre dialecte, très tôt dans le second tiers du XIX<sup>e</sup> siècle. L'une des raisons de ce phénomène peut être leurs liens avec le catholicisme, très forts et sans concurrence : nous avons pu remarquer, en effet, que celui qui utilisait et encourageait la langue autochtone et l'anglais, à Saint-François, à l'écrit était le pasteur protestant. Assez ironiquement, alors que les jésuites étaient, un siècle plus tôt, farouchement opposés à la pratique du français, le contexte de domination des Britanniques incita les prêtres à préférer encourager leurs adeptes à se tourner vers la langue de Molière, au détriment de celle du colonisateur dominant. Ici encore, cependant, la principale motivation derrière ces conflits autour de l'idiome d'apprentissage restait la question de pouvoir et l'influence que pouvaient en tirer les différents protagonistes : les religieux des villages s'opposèrent régulièrement aux différentes écoles échappant à leur contrôle.

L'exemple le plus probant de cette opposition est celui donné par Charles Forest à Duncan C. Napier en 1834 : une Huronne dont il instruisait le fils lui demanda de prendre le second, essentiellement pour des raisons financières, « thro' the impossibility of supporting him<sup>586</sup> », afin que ses deux enfants soient alphabétisés. Dans le même temps, elle alla s'installer à Kahnawake, village Mohawk où le prêtre s'opposait fortement à l'école de Charles Forest, sous prétexte qu'elle était en anglais et que le professeur, quoiqu'il se

---

<sup>586</sup> Charles Forest (citant la pétitionnaire) à Duncan C. Napier, 30 juin 1834, BAC, RG10, vol. 88, p. 35271-35274, bob. C-11466.

prétendît neutre, était protestant<sup>587</sup>. Quelques mois plus tard, sous la pression du religieux, elle retira ses deux enfants de l'établissement de Chateauguay<sup>588</sup>. Dans ce litige, l'argument central, même s'il n'était clairement qu'une excuse pour un conflit de pouvoir, était la langue. Cette fois, cependant, c'était le français qui était recherché au détriment de l'anglais, et il n'y eut aucune mention du dialecte huron. Ainsi, le fait que les habitants de Lorette parlaient le français depuis le début du XVIII<sup>e</sup> siècle semblait avoir généré un sentiment d'attachement à cette langue, au même titre que leur idiome maternel s'avérait un marqueur identitaire d'envergure au siècle précédent. Par cet exemple, il apparaît clairement que la question des langues occupait une place centrale dans les litiges dès que l'alphabétisation entrait en ligne de compte. Cet attachement au français de la part des Hurons peut également être perçu comme la mise en place d'une nouvelle échelle de valeurs et de référents identitaires : alors que le dialecte maternel était de moins en moins parlé au profit de la langue de Molière, cette dernière était devenue le point de repère de la communauté métissée. Ainsi, en 1850, quelques Hurons évoquaient, dans une lettre à l'archevêque de Québec, ce remplacement de leur langue par une autre. Le ton y apparaît un peu nostalgique :

[...] notre langue est presque éteinte, nous nous plaignons nous autres jeunes gens que nos pères ne nous l'aient pas montré, et aussi de ce que nous n'avons pas eu un missionnaire (comme les autres villages) qui aurait pu l'apprendre, et nous la faire apprendre ; il a fallu [SIC] apprendre tout en français ; et les prières et le catéchisme; apprendre tout en français ; cela a bien aidé à la perdre<sup>589</sup>.

Quelqu'en ait été la raison, les Hurons, particulièrement d'ailleurs ceux qui appartenaient à l'élite bourgeoise, préféraient se concentrer sur une parfaite maîtrise du français. Elle permettait aux privilégiés de Lorette d'entretenir leurs liens avec la haute

---

<sup>587</sup> Charles Forest à Duncan C. Napier, 30 juin 1834, BAC, RG10, vol. 88, p. 35271-35274, bob. C-11466.

<sup>588</sup> Charles Forest à Duncan C. Napier, 1<sup>er</sup> avril 1835, BAC, RG10, vol. 90, p. 36846-36848, bob. C-11467. Finalement, elle regrette sa décision lors de sa réinstallation à Lorette et elle renvoie ses enfants à l'école. Il est à noter que l'un des arguments avancés par la Huronne en question était qu'elle ne pouvait pas « les supporter », au sens économique du terme. Il est donc possible de supposer que, la pression du missionnaire opposant atténuée, elle s'est empressée de renvoyer ses enfants là où ils ne lui coûtaient rien.

<sup>589</sup> Les Hurons de Lorette à l'Archevêque de Québec, 8 juin 1850, Archives de l'Archevêché de Québec (AAQ), 62 CD, Village Huron, I : 4. (ACNHW, dossier H-3-8).

société de Québec, manifestant du même coup leur préférence identitaire : les Picard et les Vincent, puissantes familles du village, constituent des exemples de choix pour observer ce phénomène<sup>590</sup>. La question de la langue comme facteur de définition culturelle n'est pas nouvelle et elle s'est posée pour toutes les communautés autochtones de la vallée du Saint-Laurent, selon des paramètres divers. Elle aboutit d'ailleurs à une approche différente de l'écriture, selon le choix fait par les membres de ces populations. Les Hurons, plus proches des Canadiens français que des Britanniques, favorisèrent donc une alphabétisation en français, essentiellement, au sein de la réserve. Ce ne fut qu'avec l'école de Charles Forest que certains suivirent des enseignements en anglais - les Hurons n'allant plus à la Moor's Indian Charity School depuis le début des années 1800<sup>591</sup>. D'ailleurs, Prosper Vincent, probablement parmi les mieux instruits de son village de Lorette, fit part de ses lacunes dans la langue de Shakespeare à son archevêque en 1871 qui s'empessa de lui conseiller d'y pallier<sup>592</sup>.

Ainsi, s'il est difficile de savoir si l'alphabétisation en français ou en anglais fut plus efficace chez les Hurons que chez les Abénakis pour l'usage quotidien des masses, les productions écrites en français et en huron demeurent nombreuses à Lorette. Les deux langues n'étaient toutefois pas utilisées dans les mêmes domaines. Les chants et les hymnes religieux, par exemple, étaient toujours chantés en huron en 1883<sup>593</sup>. Prosper Vincent donna le ton lors d'une cérémonie tenue au village de Lorette en l'honneur de l'intronisation religieuse du nouveau chef, Maurice Bastien : le prêtre récita les prières dans son idiome maternel. Cette pratique montre combien le huron jouait un rôle important dans l'image que les élites de Lorette voulaient renvoyer d'elles-mêmes, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, participant au

---

<sup>590</sup> Prosper Vincent à Eliza Vincent, 25 septembre 1867, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance ; François-Xavier Picard, 1852, Archives du Conseil de la Nation huronne-wendat, Fonds Paul Picard, cartable E 3-8.

<sup>591</sup> Le dernier Huron recensé est Sebastian Vincent, en 1807. (Kelly, « The Dartmouth Indians », p. 122-125).

<sup>592</sup> L'archevêque de Québec à Prosper Vincent, 8 mars 1871, ASQ au Musée de la civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance.

<sup>593</sup> « Une Fête unique : la consécration du grand chef de la tribu huronne » dans le journal *L'Événement*, 23 août 1883, ACNHW, coupures de journaux.

mythe du « bon sauvage » si populaire à l'époque. Au quotidien, cependant, c'était en français que les Hurons communiquaient, comme le prêtre le démontra lui-même dans sa correspondance.

*5-1-6. Une « folklorisation » du « bon sauvage » par l'élite bourgeoise huronne*

L'alphabétisation dans les écoles autochtones se faisait donc en français ou en anglais, marquant ainsi une rupture avec les repères culturels identitaires des siècles précédents et ne laissant qu'à certains professeurs le luxe de parler encore la langue maternelle des Autochtones. Ce n'était plus, en 1860, par la tradition orale que se transmettaient les repères identitaires des communautés mais bien par les textes écrits des lettrés. Prosper Vincent mélangeait sans arrêt ses référents traditionnels à ceux hérités des Blancs et du catholicisme dans ses lettres et autres productions : il manifestait ainsi son appartenance à une classe à part. Quoiqu'il se montrât insistant dans son désir de faire évoluer ses proches sur le chemin de la religion et de la société bourgeoise, il affichait un attachement presque trop ostentatoire aux anciennes traditions de son peuple, dans ses relations ou lors d'événements publics. C'est d'ailleurs ce qui amena le journaliste de *l'Événement* à parler de lui comme d'un « membre distingué de l'archidiocèse [...] qui a, lui surtout, le respect des anciennes traditions de la tribu et qui en fait presque un culte<sup>594</sup> ». Or, s'il semble indéniable que le prêtre exagérait son côté « autochtone » dans les festivités de ce genre, étant donné que c'était ce qui lui assurait cette place si particulière dans la société, il illustre également un changement dans les repères identitaires des élites de la communauté huronne : son usage de la langue ancestrale lors de prestations publiques, en effet, alors même qu'il était un maître dans l'utilisation de l'écrit français au style fleuri, s'inscrivait dans un processus de « folklorisation » de l'Amérindien.

Cette maîtrise de la langue de Molière, en contraste avec sa pratique de l'idiome huron lors d'événements, se dénote, d'ailleurs, dans les retours du prêtre sur ses anciennes traditions, notamment dans la forme et l'expression : ses échanges avec son ami Paul Picard ou même, parfois, avec ses sœurs démontrent qu'il était le symbole d'une bourgeoisie

---

<sup>594</sup> « Une Fête unique : la consécration du grand chef de la tribu huronne » dans le journal *L'Événement*, 23 août 1883, ACNHW, coupures de journaux.

huronne qui avait lentement fait glisser le principal repère identitaire qu'était la langue vers celui de la spécificité langagière. Il faut entendre par là que cette classe à part de personnages autochtones avait remplacé la langue en elle-même par la transmission par écrit et en français des références à ses anciennes traditions, desquelles elle tirait prestige et importance. La chose n'est pas anodine : d'un système oral, il ne restait finalement que des bribes de référents culturels traditionnels, des vocables plus que des croyances, qui se substituaient à ceux couramment employés en français et se transmettaient par écrit à leur destinataire, en ce dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle. Ainsi, par exemple, alors qu'il correspondait avec Jean-Baptiste Dorion dans les années 1880, le prêtre usa à profusion de cette éloquence écrite qui lui était si personnelle, en multipliant les allusions folkloriques :

Je ne viens pas aujourd'hui fumer avec vous le calumet de la paix car il y a longtemps que le tomahawk de guerre a été enseveli; ce n'est pas non plus le grain de maïs que je viens vous offrir pour assister aux grands festins de la nation, mais je viens vous offrir l'expression la plus profonde de ma reconnaissance et de ma gratitude pour l'intérêt toujours croissant que vous portez aux infortunés débris d'une nation jadis puissante et nombreuse. [...] L'enfant de Kondiaronk pourrait-il ne pas se sentir ému au récit des malheurs de sa nation? [...] J'ai l'espoir que le Grand Esprit vous dédommagera amplement des veilles que vous avez pu consacrer au charmant discours sur les « Reliques du Canada<sup>595</sup> ».

Bref, il apparaît clairement qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les notables hurons, en particulier, avaient abandonné la langue dans son oralité, préférant adapter le contenu d'un discours fait en français pour exprimer leur spécificité et en tirer leur prestige. Dans ce contexte, les écrits dans leur dialecte maternel qui étaient encore produits dans cette période s'apparentaient plus au Latin : langue presque morte, elle était le vestige d'une grandeur passée qui s'exprimait uniquement à travers le religieux, le spectacle et non dans le relationnel. La langue huronne, si elle existait toujours à la fin du siècle, voire si elle s'écrivait comme Prosper Vincent le démontra en transcrivant des prières ou en rédigeant des poèmes, il s'agissait principalement d'un accessoire rituel dans le cadre d'un spectacle public: elle n'intervenait que, ou presque, dans le domaine du religieux ou du cérémoniel. Dans les années 1870 plus que jamais auparavant, l'écrit autochtone à Lorette n'était que la

---

<sup>595</sup> Prosper Vincent à Jean-Baptiste Dorion, [1880?], ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, correspondance.

transcription de textes ou d'hymnes catholiques. Le métissage culturel des voies de communication ne s'exprimait plus par la langue traditionnellement orale, écrite, mais bien par l'usage de référents culturels anciens dans un idiome français, lui aussi transcrit. En ce sens, la désignation par Prosper Vincent de son propre peuple comme des « débris d'une nation jadis puissante et nombreuse » était lourde de sens : condescendante, elle illustrait cette rupture entre l'ancien monde et le nouveau, dans lequel les repères et les modes de référence étaient, sinon opposés, du moins très différents. Même s'il s'agissait d'un procédé pour entretenir l'image stéréotypée du Huron pauvre et « marginal », la tournure de phrase convenait parfaitement à l'état et au rôle de la langue à la toute fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

Plus orientée vers les langues française et huronne, la communauté de Lorette le devait donc, en partie, à ses élites en quête de reconnaissance. Même le journaliste qui rendait compte avec tant d'enthousiasme de la cérémonie d'intronisation de Maurice Bastien ne cachait pas ses sentiments quant à l'aspect folklorique de la chose : « La messe, nous l'avons déjà dit, est chantée en langue huronne. Nous avons pu nous en procurer le texte et nous la publions ici, à titre de curiosité. Bon nombre de nos lecteurs tiendront sans doute à conserver précieusement ce qui reste d'un idiome harmonieux, parlé autrefois par des milliers d'aborigènes, les meilleurs amis de nos ancêtres<sup>596</sup> ». Ainsi, alors qu'à Saint-François la langue maternelle était un outil de l'oralité qui permettait l'enseignement d'autres idiomes, plus couramment employés dans le contexte sociopolitique, à Lorette, elle était surtout employée pour entretenir une image stéréotypée de ses habitants. Prosper Vincent et sa famille, au reste, l'illustraient clairement : de toute leur correspondance, pas une lettre ne fut rédigée en huron, marquant du même coup le caractère folklorique de cette langue. Ce constat nous ramène au peu de succès que l'introduction d'une écriture dans une langue, initialement employée à l'oral et partagée par un (trop) petit nombre de personnes, remporte lorsqu'elle est, en outre, soumise à la domination de deux autres idiomes bien plus couramment utilisés par la majorité des populations entourant la communauté.

---

<sup>596</sup> « Une Fête unique : la consécration du grand chef de la tribu huronne » dans le journal *L'Événement*, 23 août 1883, ACNHW, coupures de journaux.

5-1-7. *Permanence d'un lien plus grand entre les Abénakis et leur idiome maternel*

Ainsi, la question de la langue demeure entière à la fin de notre période : elle était, et resta, le symbole d'une spécificité culturelle que le gouvernement colonial cherchait à atténuer en encourageant l'enseignement des jeunes dans l'une des langues européennes dominantes. Aux yeux de la communauté de Saint-François, pourtant, quoique l'oralité de cette langue ait été transposée en écriture, adaptation qui n'avait été ramenée que par le courant protestant, son existence même maintenait leurs différences et leur spécificité. Sa survie assurait la permanence de l'un des référents identitaires les plus évidents pour un peuple en général, à fortiori encore plus lorsqu'il était issu de la tradition orale. Ainsi, le succès des professeurs protestants enseignant dans leur langue maternelle ne se démentit pas, dans le village abénakis, jusqu'à la fin de notre période.

Dans les années 1880, les deux écoles, protestante et catholique, étaient tenues par des Abénakis et les langues enseignées étaient largement l'anglais et le français, avec les livres fournis par le gouvernement. Pourtant, celle fondée par Osunkhirhine, héritière de sa philosophie, continuait de se démarquer de l'établissement catholique par la langue d'enseignement<sup>597</sup>. Dans son évaluation comparative des deux écoles, Henri Vassal, agent local et fils de Stanislas Vassal, mentionna qu'Henri Lorne Masta, instituteur de l'établissement protestant, demeurait le plus populaire, alors même qu'il était un alcoolique avéré<sup>598</sup>. Certes, la protestante tout comme la catholique devait encore essuyer des revers liés au bon-vouloir des parents et à celui, non moins irrégulier, des enseignants<sup>599</sup> mais la première école remportait de meilleurs résultats que la seconde en termes de fréquentation. Selon les dires de l'agent, la source de son succès résidait dans le fait que Masta enseignât dans la langue ancestrale car les familles percevaient sa démarche comme une transmission de valeurs dans lesquelles elles pouvaient se retrouver, *via* leur dialecte. Il faut dire que la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle vit une radicalisation des politiques du Canada en termes de

---

<sup>597</sup> Henri Vassal à David Laird, 28 janvier 1875, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C2/33/1.

<sup>598</sup> Henri Vassal à [L. Vankougmet], 02/1884, ASN, Fond Henri Vassal, F249/C2/35/7.

<sup>599</sup> Henri Vassal à [L. Vankougmet], 19 novembre 1880, ASN, Fond Henri Vassal, F249/C3/33/3.

« civilisation » des Autochtones qui devaient être intégrés au reste de la population. Le gouvernement se montrait notamment beaucoup moins enclin à assurer la protection des terres des Abénakis, comme l'illustre la pétition d'une partie de ces derniers voulant faire nommer, en 1866, Peter Paul Osunkhirhine, agent des Terres, pour les défendre :

Trespases have always been made and are now taking place every day in different parts of our land by different persons, who take and convey away great quantity of timber and wood and they do it without fear knowing that none of us is legally authorized to defend the common property of the tribe, they all believe that the Government will never do any thing for us nor appoint any one to defend our right. [...] Helpless as we are, and as the commissioner of Indian Lands cannot be expected to be here to collect the rents and to resist trespases, it is absolutely necessary that a trustee or local agent be appointed immediately, who will commence as soon as possible to stop those who are trespassing daily upon our property that our loss may not increasingly continue<sup>600</sup>.

Confronté à un besoin croissant de terres, le gouvernement tentait d'encourager les Autochtones à vendre ou céder les leurs. Ainsi, *l'Acte relatif aux terres des Sauvages dans le Township de Durham* de 1860, qui concernait principalement des territoires réclamés par les Abénakis au début du siècle, révoquait celui établi en 1857. Il y était précisé, en effet, les procédures à suivre pour se procurer des territoires qui avaient été cédés par lettres patentes aux Amérindiens et ceux dits libres de droits<sup>601</sup>. Dans ce contexte de quête de terres à vendre et de colonisation à encourager, les mesures prises pour intégrer les Abénakis au reste de la population se multiplièrent et leur langue maternelle retardait ce processus. Henri Vassal attesta de cette pression politique, d'ailleurs, en 1886 lorsqu'il écrivit au Surintendant des Affaires Indiennes :

En obtenant l'alliance ou le croisement de leur race par des mariages avec les blancs, on ferait peut-être disparaître plus tôt leur langue & ce qui leur reste de leurs mœurs mais ce serait sauver la race au point de vue de leur existence numérique. Or un des moyens les plus propres à leur faire obtenir ces alliances serait de faire le partage de

---

<sup>600</sup> Ignace Portneuf et al. à [Duncan C. Napier?], 9 janvier 1855, BAC, RG10, vol. 611, p. 53656-53658, bob. C-13385.

<sup>601</sup> « Acte relatif aux terres des Sauvages dans le Township de Durham, comté de Drummond », 19 mai 1860, 23 Vic., chap. 82, dans *Actes des Législatures des provinces formant aujourd'hui parties de la puissance et actes du Canada*, Ottawa, Brown Chamberlain, 1187, p. 330-333.

toutes les terres de la réserve entre eux de manière à assurer à chacun un patrimoine qui lui permit de fonder un foyer de famille sur une base solide & durable, ce qui inclinait des blancs à rechercher ces alliances<sup>602</sup>.

Dans ce contexte où tout était mis en œuvre pour les départir de ce vestige de leur passé, il était logique que les familles abénakises perçoivent dans l'usage de leur langue par Henri Lorne Masta, un lien avec leur histoire et leur identité. Tous les enseignements transmis par ce dernier étaient pourtant normalisés avec ceux de l'école catholique et avec celles du gouvernement : Masta, comme les autres professeurs, s'appuyaient principalement sur les ouvrages fournis par l'État, en anglais et en français. En 1886, le succès d'une école à Saint-François dépendait donc de la popularité d'un professeur auprès des parents, qui, elle-même, découlait du lien que le dit professeur avait tissé avec la culture et l'identité de son peuple. Masta, tout comme Osunkhirhine avait su le faire cinquante ans plus tôt, avait reconnu l'importance de la langue dans le maintien d'une position influente au cœur de la société et dans la transmission de valeurs ou d'intérêts qui lui étaient personnels.

### *Conclusion*

L'importance de l'apprentissage des langues européennes dans un environnement familial, c'est-à-dire par le maintien d'un usage oral de l'idiome maternel, était d'autant plus efficace que ces dialectes locaux étaient également entretenus dans le domaine religieux, par les lectures et les traductions. Le fait que les enseignements en abénakis perdurent jusqu'à la fin de la période confirme leur attrait aux yeux des habitants de Saint-François. À ce titre, il paraît évident que si la question de la langue locale n'entraîne pas directement dans l'apprentissage de l'écriture, elle demeure malgré tout au cœur de la quête d'influence menée par les lettrés du village. Afin d'asseoir leur légitimité, il était important que les alphabétisés diffusent leurs idées dans la langue maternelle de leurs pairs tout en usant du support qu'ils jugeaient le plus fiable : cette méthode, surtout employée par les Protestants, tranche drastiquement, une fois de plus, avec la situation observée à Lorette, où le dialecte maternel devint une caractéristique folklorique d'un peuple déchu, selon les usages qu'en faisait la classe bourgeoise du village. Bien entendu, une fois encore, ce changement ne

---

<sup>602</sup> Henri Vassal au Surintendant des Affaires Indiennes, 2 octobre 1886, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C2/33/8.

s'observait qu'auprès de ceux qui s'étaient déjà intéressés à l'écriture auparavant : ces élites qui laissèrent leur vision de leur société tandis que les masses demeuraient silencieuses. Ce n'est donc que leur propre évolution dans leur rapport à l'écriture et à la langue qui démontrait cette transformation de l'utilité de l'idiome maternel. Plus attachés au français littéraire qui leur assurait leur place au cœur de la société, les bourgeois hurons se démarquèrent de leur référent identitaire initial pour se tourner vers une langue de l'écrit qu'ils maîtrisaient et employaient au quotidien.

Ainsi, si les usages réguliers des dialectes autochtones disparurent au début du XX<sup>e</sup> siècle, c'était donc en partie à cause de l'écriture qui, faute de lecteurs en nombre suffisant, n'était jamais parvenue à véritablement trouver sa place dans des langues maternelles de peuples de l'oral. Cette disparition était aussi due à l'important métissage des cultures entamé de longue date, qui posa le français, par exemple, comme un référent linguistique des Hurons ou l'anglais comme un idiome indispensable pour l'avenir professionnel des Abénakis. La langue évolua tant à l'oral qu'à l'écrit mais elle s'inscrivit dans un changement des voies de communication plus global et une quête de puissance pour certains. Si les intermédiaires demeurèrent les mêmes chez les Hurons durant plus de cinquante ans, les deux nations autochtones changèrent leur façon de concevoir et d'utiliser l'écriture. Au XIX<sup>e</sup> siècle, en effet, surtout dans la seconde moitié, l'instrument européen n'était plus simplement un outil des Blancs pour communiquer avec les instances officielles : il faisait partie intégrante du quotidien des Hurons et des Abénakis de la vallée du Saint-Laurent. Ainsi, ils tentèrent d'intervenir par voie de pétition, comme cela a été démontré précédemment, dans la nomination ou la destitution de titulaires de postes clés pour leur communautés, de même que pour la question des présents. Dès le second tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, certains Amérindiens s'organisèrent et se réunirent pour se réapproprier l'art de l'écrit et défendre leurs intérêts en usant des mêmes moyens que les Blancs. En recourant à ce point à l'écriture dans de nombreuses sphères de leur quotidien, les Hurons et les Abénakis lettrés provoquèrent des bouleversements en profondeur dans leur mode d'organisation sociétal, entraînant, du même coup la transformation des symboliques identitaires telle que la langue, certes, mais aussi le mode de fonctionnement politique et social.

## **5-2. Transformation des symboliques identitaires par l'introduction de l'écriture**

Ce glissement de la position de la langue ancestrale au sein de l'élite huronne de même que la suprématie des langues écrites européennes au cœur des deux communautés ne furent pas sans conséquence sur l'organisation sociétale traditionnelle ou sur le rôle des symboliques culturelles identitaires, tels que l'oralité, l'éloquence ou les colliers de wampum. Par « symboliques identitaires », nous entendons tous les éléments d'ordre culturel qui permettent de définir une société par sa différence et sa spécificité. Cela revient donc à analyser les domaines traditionnellement oraux dans lesquels s'est introduite l'écriture et à déterminer ce qu'elle a remplacé ou transformé par rapport au mode d'organisation antérieur : ainsi, par exemple, le phénomène d'affirmation des langues européennes qui vient d'être observé et qui provoqua la diminution des usages des dialectes locaux. Dans le contexte d'une Histoire de ces populations, racontée par les écrits de quelques privilégiés autochtones maîtres en la matière, afin d'en tirer prestige et avantages personnels, il apparaît évident que l'écriture joua un rôle majeur dans la transformation des symboliques identitaires de ces communautés : la preuve la plus tangible demeure que ceux qui transmettaient les règles ou les traditions, au XIX<sup>e</sup> siècle, n'étaient plus soumis à des conditions tacites d'âge ou d'expérience mais bien de connaissances scripturales.

### *5-2-1. Une diversification des contestataires*

L'écriture s'étant plus largement démocratisé à Saint-François qu'à Lorette, il était logique de s'attendre à une transformation plus marquée chez les Abénakis que chez les Hurons. Or, les bouleversements de l'organisation traditionnelle se vérifièrent tout autant dans les deux communautés. Pour la majeure partie des Abénakis, tout d'abord, l'écriture, en tant que voie de communication privilégiée, avait largement pris la place du système fondé sur l'oral, tant à l'interne que dans les relations extérieures, dès avant les années 1860 : cela se remarque notamment avec l'abondance du recours pétitionnaire, comme nous l'avons remarqué précédemment, mais aussi par la diversification et l'augmentation du nombre de contestations par écrit de toute procédure à l'interne. Ainsi, lorsqu'en 1858 une partie des Abénakis se liguèrent pour envoyer une requête auprès du secrétaire des Affaires indiennes, les signataires déclaraient :

[...] qu'ils sont informés qu'il doit avoir prochainement une nomination d'agent local pour les sauvages Abénakis du dit lieu [Saint-François] pour régler leurs affaires et comme les ci-dessus nommés sont pour s'absenter du dit village sous peu et qu'ils ne seront pas à l'Élection du dit Agent. En conséquence ils ont nommé et nomment par ces présentes pour leur Agent local la personne de Louis Gill [...] ou toute autre personne que la nation Abénakise désirera de nommer comme Agent en suivant la majorité, pourvu que ce ne soit pas la personne de Sr Pierre-Paul Osunkhirhine du dit lieu ci-devant leur agent<sup>603</sup>.

Outre le recours officiel utilisé pour appuyer leur requête, ces opposants à la seconde nomination d'Osunkhirhine comme agent suggéraient un Gill pour le remplacer ou « toute autre personne » élue à la majorité, pourvu que ce ne soit pas le pasteur protestant. Les signataires aspiraient ici à influencer le résultat final des élections, en dépit de leur absence au processus de nomination, par la production écrite de leur souhait. Plus encore, ils faisaient de leur document un véritable veto sur le potentiel renouvellement de l'agent actuel, sans donner d'autres formes de raison que leur opposition brute. Ainsi, ce qui transparait de ce document est une véritable remise en question du processus d'élection : si les signataires émettaient un écrit destiné à influencer, voire à contrer le choix de la majorité des Abénakis, ils s'inscrivaient, de fait, en faux contre leur propre système électif fondé sur la décision majoritaire. En ce sens, l'écriture joua un rôle primordial dans ce changement de perception de la part de certains Abénakis puisqu'elle était à la source de cette opposition, tout en lui donnant les moyens de se concrétiser en l'absence des principaux intéressés. Les auteurs du document marquaient donc, en cela, leur réappropriation de l'outil scriptural en l'utilisant pour faire entendre leur opinion, même si cela constituait une entrave au fonctionnement traditionnel de l'élection : ils remplaçaient leur vote en personne, leur voix donc, par une forme d'équivalence écrite, soulignant la transformation des voies de communication à l'interne de la communauté.

---

<sup>603</sup> William Pitt, 21 juin 1858, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/D3/11/1 Louis Gill, qui avait déjà été agent dans les années 1840, sera nommé à la place de Joseph Amstrong en 1871 mais il démissionnera moins d'un an plus tard, en 1872, sous prétexte qu'il est trop vieux pour occuper ce poste. Il recommandera alors Henri Vassal, fils de Stanislas Vassal et de Félicité Gill, pour le remplacer. (Joseph Mowe à Louis Gill, 29 novembre 1871, ASN, Fond Henri Vassal, F249/C2/5/1 et Louis Gill [au département des Affaires Indiennes?], mai 1872, ASN, Fond Henri Vassal, F249/C2/5/8).

Les opposants à la nomination d'Osunkhirhine n'étaient, cependant, pas complètement indépendants des importants conflits sociopolitiques de Saint-François qui sévirent jusque dans les années 1880. Ils appartenaient aux nouvelles figures montantes de la communauté : les Tahamont et les Mesadokis, notamment, étaient régulièrement mentionnés dans les plaintes et les correspondances officielles dès le second tiers du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>604</sup>. En outre, ils appuyaient la candidature d'un Gill pour qu'il soit nommé en lieu et place d'Osunkhirhine : si la question de pouvoir était certainement au centre de ce conflit, une fois de plus, il est important de remarquer que ces Abénakis recourraient désormais par eux-mêmes au processus écrit alors qu'au cours des vingt années précédentes, le principal signataire avait été un membre de la prolifique famille des Gill elle-même. De fait, ce constat nous amène à considérer les changements à l'interne que la démocratisation de l'écrit engendra dès les années 1860 au sein même des anciens groupuscules dominants : si les Gill demeuraient une puissante famille, en effet, ils ne semblaient plus monopoliser le pouvoir. Au contraire, il transparaît de la requête des Abénakis contestataires de 1858 que ceux qui avaient cumulé les pouvoirs au début du siècle devaient désormais compter avec la concurrence d'autres familles qui avaient à cœur d'avoir leur mot à dire dans les nominations ou destitutions : ils devaient donc s'allier pour espérer conserver une certaine influence sur la communauté. Selon cette perspective, les habitants de Saint-François n'étaient plus simplement instrumentalisés pour servir deux idéologies différentes et asseoir le pouvoir de quelques-uns mais ils pouvaient, à leur tour, espérer faire entendre leur voix. L'écriture, notamment lorsqu'elle prenait la voie officielle, leur permettait de décider par eux-mêmes, mais cette plus grande autonomie individuelle posait également un certain nombre de problèmes au niveau de la légitimité du conseil de la nation, expression parmi les plus évidentes de l'organisation traditionnelle des Autochtones.

#### *5-2-2. Une remise en question du Conseil de la nation par l'écrit*

En effet, quoique cet organe important de la communauté demeura au centre des nominations, en théorie, le fait que certains s'exprimaient et s'opposaient ouvertement par écrit à une possible décision de ses membres, le discréditait, dans une certaine mesure tout au

---

<sup>604</sup> Nathan Lord à John Codman, 21 octobre 1844, DCA, n<sup>o</sup>844571; William Pitt, 19 décembre 1838, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C2/10/2.

moins, et lui retirait du pouvoir au cœur du groupe. Ce changement au sein même de l'organisation sociétale était la conséquence directe d'un accès plus large à l'écrit qui permettait à tout un chacun, ou presque, de s'exprimer en son nom sans avoir à se plier à la majorité. Cette remise en question du conseil, d'ailleurs, avait déjà été pointé du doigt par certains lorsqu'Osunkhirhine s'y était opposé à travers ses multiples conflits avec les chefs. Le pasteur, en effet, n'avait pas hésité à contester des décisions du Conseil pour contrer des pétitions collectives qui visaient à le discréditer. Ainsi, par exemple, le pasteur écrivait en 1832:

I write this letter because I understand that the Priest and Chiefs have written another complaint, and that they will explain this matter in different light, making up a story to that it may appear that the schoolmaster has taken the authority of the Chiefs to himself by refusing to give up the key of the school house, which they don't wish to be called school house, but a council house<sup>605</sup>.

Or, cette forme de contre-pétition est particulièrement importante quant à la remise en question des symboliques identitaires, plus particulièrement du système du Conseil qui prend les décisions au nom de la communauté. Précurseur dans cette transformation qu'il souhaitait lui-même insuffler, le pasteur démontrait à travers son opposition écrite aux chefs que les règles orales de fonctionnement traditionnel étaient rendues, sinon obsolètes, du moins impuissantes à faire respecter l'ordre et l'autorité. Le comportement d'Osunkhirhine appuie l'idée que même si un haut personnage du village était désavoué par les dirigeants, il n'avait plus l'obligation morale de quitter ses fonctions au profit d'un autre : il s'agissait donc d'une rupture avec les anciennes façons de faire. Cette situation, majeure en 1832 car le Conseil conservait encore un ascendant important sur la population, était annonciatrice de la faiblesse du rôle de cet organe politique à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Il s'agissait là d'une transformation importante de l'une des symboliques identitaires de Saint-François, quoique le Conseil demeurât officiellement dépositaire de l'autorité au cœur de la communauté abénakise même si les membres de celle-ci contestaient son mode de fonctionnement de façon individuelle.

---

<sup>605</sup> Peter Paul Osunkhirhine à Duncan C. Napier, 5 septembre 1832, BAC, RG10, vol. 85, p. 33534-33535, bob. C-11031.

Le pasteur s'était opposé le premier à son autorité car il l'estimait partiale et peu à l'écoute de son peuple. Ainsi, il mentionna à quelques reprises que les chefs tentaient de s'appuyer sur d'anciennes règles<sup>606</sup> pour le faire déchoir de ses fonctions, instrumentalisant leurs propres règles de fonctionnement. Face à ces tentatives, le pasteur persista à adopter un comportement résolument tourné vers l'avenir, en s'appuyant sur la loi des Blancs : « [...] they were as much unsuccessful in that, as in any other way, because the law would not allow them to do it. Being defeated in their endeavours, they stated much of their noise against my religious instructions [...]»<sup>607</sup>. S'il serait, toutefois, exagéré de prétendre que cette rupture dans les rapports de pouvoirs au sein des communautés autochtones était dû exclusivement à l'usage de l'écriture par les Amérindiens eux-mêmes, il apparaît évident que l'outil scriptural facilita ce changement. En possédant le pouvoir de « faire entendre leur voix » directement au gouverneur ou au Surintendant des Affaires indiennes, sans intermédiaire et sans conciliabule, les Abénakis valorisèrent leur intérêt propre sur celui du groupe, suivant le courant libéral que le pasteur protestant avait cherché si ardemment à encourager parmi eux. Cette transformation, cependant, ne signifiait pas pour autant la disparition de l'action collective<sup>608</sup> ni même la perte totale de contrôle du Conseil. Celui-ci demeura une instance spécifique aux communautés autochtones, quoique de plus en plus symbolique, jusqu'à la toute fin du XIX<sup>e</sup> siècle où il fut alors remplacé par les Conseil de bandes. À partir de ce moment-là, il devint clairement un outil du gouvernement à l'intérieur des villages amérindiens<sup>609</sup>.

---

<sup>606</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 24 octobre 1834, UCCA, F 3387, doc. n°77, bob. D2.110.

<sup>607</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 24 octobre 1834, UCCA, F 3387, doc. n°77, bob. D2.110.

<sup>608</sup> Ce type de pétition est caractérisé par la voix unique qu'elle présente : ce sont Les Hurons ou Les Abénakis, sans autre distinction d'idée. Louis Vincent et al. à Louis de Salaberry, 22 juin 1810, ACNHW, doc. 771, cartable D-4-59.

<sup>609</sup> Stéphanie Béreau, « Minorités autochtones du Québec et expression politique : vers une lente reconnaissance. », communication dans le cadre du colloque de l'Association Française des Études Canadiennes, tenu à Avignon en juin 2010. Les Conseils de Bande, mis officiellement en place en 1869, ne seront effectifs au Québec, du fait de la résistance autochtone, qu'en 1890.

Cette résistance aux décisions du Grand Conseil par voie écrite était donc un indice de l'affirmation de l'individu sur le groupe. Or, comme cela a été présenté auparavant, la communauté en tant que groupe était un des éléments de définition culturelle les plus importants des populations autochtones, même après la mise en réserve, et l'Assemblée du Conseil en était l'expression la plus formelle. À Saint-François, les premières tensions entre les quelques familles qui guidaient leur société avaient déjà déstabilisé les bases de cette organisation en introduisant la dimension personnelle dans l'accaparement du pouvoir mais c'est par la possession de l'écriture par un plus grand nombre de personnes que les premières failles dans l'autorité de cet organe politique se firent véritablement jour. En effet, c'est l'accès croissant à l'outil scriptural par certains membres jadis silencieux de la communauté qui acheva de briser l'organisation sociétale ancienne en matière de grandes décisions. Ainsi, les signataires de 1858 illustraient la fragilisation du sentiment d'appartenance à la société abénakise, dans sa forme traditionnelle, en recourant à un instrument européen pour manifester leur opinion, voire s'opposer à la décision qui serait prise par le Conseil.

Ce chamboulement profond du mode d'organisation politique autochtone par l'introduction de l'écriture témoigne de changements plus profonds au cœur de Saint-François. Tous les membres abénakis durent s'adapter à la transition de leur culture identitaire entre la tradition orale et l'histoire écrite. Si ceux qui étaient imprégnés des valeurs libérales accordaient, en théorie, les mêmes droits et capacités à chacun, la situation était moins harmonieuse dans la réalité. Ces nouveaux lettrés étaient malgré tout au centre d'une communauté divisée par les intérêts individuels qui ne leur facilitait pas l'accès au pouvoir et ils tentaient de s'exprimer par l'outil écrit pour s'affirmer par rapport aux élites en place. Dans le même temps, ils manifestaient également leur volonté de résister à l'influence des autorités coloniales qui les réduisaient à des peuples d'enfants irresponsables, issus d'un monde à part, « atypique et curieux », dont il faudrait prendre soin. De fait, le bouleversement des repères symboliques identitaires se retrouva également dans le processus de « folklorisation » mené par l'État, d'une part, mais appuyé par certains Autochtones, comme Prosper Vincent, qui y trouvaient leur avantage.

### 5-2-3. Une écriture éloquente, instrument de prestige

Cette image était entretenue presque exclusivement par les productions des bourgeois hurons qui traduisaient leur parfaite maîtrise de l'écriture en français. C'est grâce au style et au vocabulaire employé dans les discours écrits, notamment, les lettres et les interventions orales, que l'aspect « exotique » des habitants de Lorette demeurait dans l'imaginaire blanc, alors même qu'ils constituaient un peuple parfaitement adapté à la société dans la réalité de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est ainsi que l'éloquence, traditionnellement au centre des communications des Autochtones, fut transposée par les élites huronnes en une rédaction riche en images et en concepts, qui donnaient d'autant plus de poids au discours dans son ensemble. Par exemple, en 1886, Prosper Vincent rédigea une lettre destinée au Cardinal Taschereau afin de le féliciter de sa nomination<sup>610</sup>. Le ton est éloquent et le choix du vocabulaire n'est pas anodin :

Il y a deux fois vingt-quatre heures, Sawatawin lisait sur une belle feuille de bouleau blanc que la poétique cité de Stadaconé était dans la plus vive allégresse. Son chef spirituel vient en effet de recevoir d'Ari8a8ahi dont le beau wigwam est à Rome, une précieuse écorce par laquelle le St Père lui donne droit de siéger désormais au Grand Conseil de la Nation.

Béni soit le Grand Esprit d'avoir inspiré à son serviteur Léon XIII cet illustre Saganus, l'heureuse idée de créer un cardinal au pays de mes ancêtres ! Quel bonheur et quel honneur pour tous les catholiques de la jeune Puissance du Canada ! Non fecit talisen &c.

Mais cette gloire, cet honneur, à qui sont-ils dus tous spécialement : à vous mon vénéré père, à vous Eminence sérénissime Seigneur. Prêtez donc avec satisfaction une oreille bienveillante à ces voix harmonieuses qui ont entonné à votre honneur l'hymne de la reconnaissance de tous les points de cette terre privilégiée de la nouvelle France. Et moi aussi, pauvre Huron, moi le plus humble mais non le moins dévoué de vos serviteurs désire prêter mon concours à ce concert de louanges si bien méritées ; et en ce moment si mémorable pour tous je viens présenter à votre Eminence mes plus profonds hommages unis à mes plus sincères félicitations. J'aurais voulu, en même temps, vous offrir un riche collier selon la coutume des tribus de l'Amérique du Nord mais je suis pauvre et je n'ai qu'un grain de wampum à vous envoyer comme petit souvenir. C'est peu mais c'est de tout cœur que je le donne comme la veuve offrant son obole [...] <sup>611</sup>.

<sup>610</sup> Prosper Vincent au Cardinal Taschereau, 26 mai 1890, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, polygraphie 190, feuillet 17. (Document disponible en appendice B, p. 357.

<sup>611</sup> Prosper Vincent au Cardinal Taschereau, 26 mai 1890, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, polygraphie 190, feuillet 17.

Parmi les tournures « typiques » que le prêtre employait, le choix notamment d’user de son nom autochtone, Sawatawin, et de parler de lui à la troisième personne du singulier est hautement symbolique : cela donnait d’autant plus de profondeur à la distance artificielle que Prosper Vincent cherchait à créer entre son peuple et celui du Cardinal, alors que, dans les faits, elle était loin d’être aussi criante. Plus aucun Huron, notamment, ne lisait ou n’écrivait sur des écorces de bouleau, mais cette mention donnait le sentiment d’assister à un véritable éloge traditionnel de la nomination du Cardinal Taschereau par les habitants de Lorette. Cette lettre marquait donc une transformation en profondeur de la culture ancestrale, anciennement repère identitaire fort du groupe : elle apparaît ici proprement et simplement folklorique. Ce point est d’autant plus marquant que cette lettre ne s’inscrivait pas dans le rôle de porte-parole de Prosper Vincent pour sa nation, c’est-à-dire que celui-ci ne s’apprêtait pas à user de l’ancienne tradition de son peuple en public pour faire valoir ses différences. En l’occurrence, il ne s’exprimait qu’en son nom lorsqu’il utilisa son identité nominale huronne ou qu’il se présenta comme un « pauvre Huron ». De fait, il démontre par ce choix qu’il usait de l’aspect folklorique de son peuple au-delà du spectacle public de sa nation : il retirait d’autant plus de prestige de son appartenance à ce groupe qu’il le présentait comme étant « à civiliser », selon l’imaginaire de l’époque. Il utilisait donc l’écriture en lieu et place des longs discours et des délégations traditionnelles de son peuple, remplaçant clairement la réalité culturelle ancestrale par un art d’écrire stylisé dont il se servait à son avantage pour « folkloriser » son héritage identitaire.

Prosper Vincent, en usant de ce vocabulaire si particulier à sa culture ancestrale et en faisant référence à sa pauvreté, faisait donc écho à l’imaginaire populaire de l’époque. Dans les faits, pourtant, un Huron qui se permettait d’écrire personnellement une lettre pareille au Cardinal Taschereau démontrait sa position dans la hiérarchie sociale, de même que son art de la rhétorique, en contradiction totale avec ce qu’il affirmait dans ce courrier. Il maniait l’écriture comme autrefois les Hurons usaient de l’éloquence : les deux servaient, à qui les maîtrisaient, d’atout de pouvoir pour affirmer leur vision des choses et leur conception de l’histoire. En l’occurrence, Prosper Vincent récrivait, dans le présent, une histoire de son village conforme à celle qui lui assurait le plus de pouvoir et de prestige possible. En ce sens, l’écriture continuait de jouer un rôle primordial dans la position sociale de l’élite huronne, au

détriment de l'organisation sociale en tant que telle, puisqu'elle était l'instrument qui permettait de concrétiser sa propre vision des faits et de la transmettre à la postérité. Ainsi, elle s'immisçait dans le domaine de l'oralité et la remplaçait, en cette seconde moitié du XIX<sup>e</sup>, siècle puisque ce n'était plus par le discours que les liens étaient créés et entretenus, mais bien par le biais de lettres au ton riche en allusions. Si les fameux discours éloquents autochtones n'avaient pas complètement disparu à la fin de la période examinée ici, ils étaient essentiellement une composante du spectacle de la nation huronne, plus encore que la véritable expression d'une culture à part qui se distinguait et s'exprimait par cette antithèse de l'écriture. En vérité, ceux qui ne s'exprimaient pas par la voie scripturale, à cette époque, étaient rares. En ce sens, il est possible de dire que l'oralité, symbolique identitaire autochtone par excellence, avait largement disparu, dans ses fonctions les plus officielles, dans les années 1880, remplacée par l'écriture.

Ainsi, en s'adaptant à cet art d'écrire, l'éloquence orale cédait largement sa place à l'instrument européen, privilégiant les compétences dans ce domaine plus encore que les qualités de rhétorique à haute voix anciennes. De fait, ce qui avait longtemps fait la gloire des orateurs autochtones, de même que le succès des jésuites, s'en trouva, du même coup, désuet : il était désormais plus utile de savoir bien rédiger ses lettres que de maîtriser les techniques mnémoniques permettant aux élus de clamer de longs discours. Le rôle protocolaire du collier de wampum, déjà mis en lumière à quelques reprises à partir, surtout, des années 1830, se vérifiait d'autant plus dans ce courrier de Prosper Vincent au Cardinal Taschereau, lorsqu'il parla d'« un riche collier selon la coutume des tribus de l'Amérique du Nord ». Par son allusion, le prêtre soulignait la transformation de la symbolique culturelle rattachée à cette pré-écriture amérindienne puisqu'il l'utilisait en marque de respect, certes, mais surtout en parallèle de sa lettre, élément principal de l'hommage que le prêtre rendait au Cardinal. Là encore, ce recours au collier de wampum, ou plus exactement à la perle dont il était question ici, était avant tout folklorique et allait dans le sens des autres référents culturels qui foisonnaient dans le courrier de Prosper Vincent. Il s'agissait, une fois de plus, d'accentuer l'image du « pauvre Huron ». Selon cette perspective, il est indéniable que l'écriture avait transformé les symboliques identitaires puisque les éléments culturels traditionnels n'étaient plus que poudre aux yeux afin de valoriser ceux qui occupaient le

devant de la société huronne. Si ces souvenirs du passé intervenaient dans les relations d'importance, c'était avant tout dans un but de spectacle plus encore qu'en tant que référents culturels identitaires.

#### *5-2-4. Revendications écrites de groupe*

La transformation de ces symboliques était donc largement liée à la réappropriation de l'outil scriptural par certains membres de la communauté. Les Autochtones profitèrent ainsi des avantages de l'écriture, en termes de diffusion et d'impact, sans pour autant abandonner complètement leurs référents traditionnels qui leur servaient plutôt de faire-valoir que de véritables points de repères. Il s'agit, cependant, de la perception qui ressort de l'analyse du comportement des élites, largement influencée par leur subjectivité. L'usage du dialecte maternel écrit se limitait à certains domaines internes aux villages autochtones, tels que les rites religieux, voire les spectacles publics. Pour tout ce qui relevait des démarches quotidiennes ou relationnelles, l'écriture en français et en anglais était devenue l'outil-référence le plus couramment utilisé pour revendiquer son indianité, son identité et ses positions par l'individu autochtone lui-même.

Dans cet ordre d'idée, la majeure partie des revendications sociales ou politiques du derniers tiers du siècle se firent par voie écrite, en langue française ou anglaise. Ainsi, par exemple, à Saint-François, les Abénakis choisirent de s'appuyer sur l'écriture pour faire entendre leur voix et revendiquer leur droit à décider pour eux-mêmes, c'est-à-dire à s'autogérer dans des domaines aussi litigieux que l'octroi des postes d'intermédiaires. En 1888, les chefs de la communauté écrivirent en ces termes à leur agent, à propos d'une nomination d'avocat controversée, décidée par le département des Affaires indiennes afin de défendre leur cause : « Nous croyons bien comprendre nos intérêts ayant été les chefs de la Bande depuis dix ans et les secrétaires du Conseil de la tribu depuis plus longtemps, ayant même été les Instituteurs pendant nombre d'années, que nous croyons aussi avoir une certaine compétence pour pouvoir quelques fois faire des suggestions aux affaires du gouvernement dans ce qui nous concerne<sup>612</sup> ». Cette remarque, véritable remise en cause des politiques infantilisantes du gouvernement à leur endroit, marquait clairement la

<sup>612</sup> Les Chefs abénakis à Henri Vassal, 2 avril 1888, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/F5/8/2.

réappropriation de l'écriture par les auteurs de la requête. Quoique les chefs et les lettrés de Saint-François se fussent longtemps déchirés pour contrôler les masses dans un sens conforme à leurs intérêts personnels, les années 1880 virent plutôt l'émergence d'une certaine union, relative mais tout de même remarquable par rapport aux années précédentes, des dirigeants afin d'obtenir plus de pouvoir dans les affaires qui les concernaient.

En l'occurrence, les principaux arguments des pétitionnaires visant à convaincre les Affaires indiennes de la pertinence de leur réclamation écrite renvoyaient aux transformations des symboliques identitaires : l'argument qu'ils mettaient en avant pour appuyer leur droit à décider de la nomination de l'avocat, en effet, reposait principalement sur leur expérience dans des fonctions qui leur avaient été accessibles presque exclusivement grâce à leur alphabétisation. Ils présentaient, donc, leurs compétences à décider pour eux-mêmes comme étant issue de l'instruction dont ils avaient pu profiter au cours du siècle et non par rapport aux méthodes plus traditionnelles de leur légitimité gouvernementale. De fait, les chefs reconnaissaient implicitement que ce qui leur assurait le pouvoir dans le contexte sociopolitique canadien, c'était leur alphabétisation qui leur avait donné la possibilité de s'informer et de s'exprimer. Cette quête d'une autogestion permise par l'écriture, en effet, était le fruit du processus d'instruction antérieur, à Saint-François. Quoique l'État conservât son rôle de « père » et de « juge médiateur », occupant toujours le poste de dernière instance en cas de litige, la volonté des Autochtones de s'autogérer s'affirmait grâce aux acquis que l'instruction scolaire leur avait permis d'obtenir. En ce sens, l'écriture avait largement remplacé les pratiques plus traditionnelles des rencontres et des ententes orales, dont la copie papier servait principalement dans le cas de litiges avec des Blancs. Ici, les Abénakis démontrent qu'ils s'étaient réapproprié le recours au papier officiel, surtout dans le but de légitimer leur requête : ils savaient que c'était avant tout les productions rédigées qui étaient prises en compte dans leurs échanges avec les organes du gouvernement.

#### *5-2-5. Une infantilisation à double tranchant*

Dans ces recours de groupe, il est aisé de remarquer un certain écart entre les Abénakis, soucieux de faire entendre leur opinion en se conformant au *modus operandi* des Blancs, et l'attitude de ces derniers qui continuaient de promouvoir une image irresponsable et infantilisante de leur société à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Le fait que cet échange de lettres à

propos de la nomination d'un avocat pour le village ne se déroula pas directement entre les Autochtones et le département des Affaires indiennes, mais bien par l'intermédiaire de l'agent Henri Vassal, chargé de transmettre les messages de part et d'autre, en est un assez bon indice. Ainsi, si l'écriture avait permis à certains amérindiens de faire entendre leur opinion, l'État cherchait malgré tout à affirmer sa suprématie politique en refusant de traiter directement avec la masse contestataire. Or, cette situation tranche drastiquement avec les aspirations, et les acquis, du second tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, où les privilégiés alphabétisés du village pouvaient communiquer directement avec le département des Affaires indiennes ou le gouverneur, même si leurs dires étaient parfois soumis à des vérifications. Quoiqu'ils aient déjà utilisé eux-mêmes, parfois, l'attitude infantilisante du gouvernement pour servir leurs propres intérêts<sup>613</sup>, les Abénakis disposaient alors d'un accès plus ou moins direct aux hautes instances britanniques par le biais de l'écrit.

En revanche, passer inéluctablement par leur agent dans toutes leurs démarches limitait d'autant le pouvoir que les habitants de Saint-François pouvaient retirer de leurs écrits et, surtout, ramenait le problème des intermédiaires. Henri Vassal, en effet, quoique d'ascendance autochtone par son père, Stanislas Vassal, et sa mère, Félicité Gill, ne se définissait jamais comme issu de la communauté abénakise, parlant toujours de façon neutre et détaché : « Comme je n'ai rien recueilli qui se rapporte particulièrement à aucune des questions accompagnant votre circulaire, sous le N<sup>o</sup>30807, je me bornerai à vous faire part des quelques informations que j'ai pu obtenir des Abénakis de St François de Sales<sup>614</sup> ». Quoiqu'il prît généralement le parti des Abénakis, notamment dans cette affaire qui va le conduire à démissionner, il n'était pas anodin qu'il se posa plutôt en intermédiaire entre deux autorités qui cherchaient, chacune, à gérer la même communauté qu'en partie prenante pour la population qu'il représentait et de laquelle il était issu. En l'occurrence, son statut ambigu rend d'autant plus complexe la question des intermédiaires et de leur identité culturelle. Si sa

---

<sup>613</sup> Peter Paul Osunkhirhine et al. à Duncan C. Napier, 15 mars 1854, BAC, RG10, vol. 81, p. 45136-45139, bob. C-11029; Noël Annance à Louis Sicotte, 9 avril 1863, BAC, RG10, vol.273, p. 184537-184538, bob. C-12657.

<sup>614</sup> Henri Vassal à L. Vankougmet, 6 août 1881, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C2/31/1.

médiation semblait inévitable pour la communauté, elle n'aurait pas eu, en effet, la même portée selon si Henri Vassal était perçu comme un Blanc ou comme un Autochtone.

Le caractère infantilisant perçu dans l'intervention d'un agent intermédiaire n'est, en vérité, guère surprenant car il se retrouvait fréquemment dans les années 1850 et culmina en 1876 avec la célèbre phrase de David Laird, ministre de l'intérieur : « Il faut traiter les Sauvages comme des mineurs ou comme des Blancs<sup>615</sup> ». Le missionnaire catholique de Saint-François, Joseph-Anselme Maurault, avait lui-même recours à ce procédé, lorsque cela l'avantageait, pour dénigrer les Abénakis. Ainsi, en guise de réponse à des accusations portées contre lui par les Autochtones, il écrivait en 1854 : « [...] Que j'ai abandonné mon caractère de missionnaire, voilà une véritable diffamation dont je pourrais demander réparation devant un tribunal compétant, mais non J'ai pitié de ces pauvres gens [les Abénakis] ce sont des enfants qui insultent leur père parce qu'il veut les corriger<sup>616</sup> ». Il faut savoir que l'essentiel des plaintes contre lesquelles Maurault devait se défendre concernait des malversations dans la gestion des terres abénakises et la présence de familles blanches dans l'école de la réserve. Or, en accusant ses détracteurs de n'être que des « enfants », le missionnaire discréditait la validité des accusations tout en jouant sur l'idée entretenue par le gouvernement que les Amérindiens ne constituaient pas des intermédiaires fiables du fait de leur irresponsabilité sociale et politique. Ce procédé, contribuant à créer une image stéréotypée de l'Autochtone, « exotique mais inconséquent », passait donc en partie par l'écriture et les productions de leurs contemporains blancs qui continuaient de diffuser ce cliché<sup>617</sup>. De fait, si ce n'était pas directement à l'interne que cette vision des Amérindiens fragilisait l'organisation sociale, elle participait largement à discréditer les responsables des communautés, limitant d'emblée leurs prétentions d'être des interlocuteurs viables pour le gouvernement.

---

<sup>615</sup> Renée Dupuis, *Quel Canada pour les autochtones? La fin de l'exclusion*, Montréal, Boréal, 2001, p. 51.

<sup>616</sup> Joseph Anselme Maurault à Duncan C. Napier, 31 juillet 1854, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C3/9/2.

<sup>617</sup> Iankova, *Le tourisme indigène*, p. 103.

En vérité, l'infantilisation des Autochtones permettait à la société blanche de conserver un pouvoir sur les membres des communautés tout en limitant grandement la portée de leur maîtrise de l'écriture, lorsqu'elle était utilisée contre les intérêts de l'État notamment. Dans le même temps, ce comportement discréditait à l'interne les façons de faire traditionnelles qui n'avaient plus de portée sociale ou politique et, par la même occasion, l'importante symbolique identitaire qui entourait ces pratiques était remise en cause. Les autorités blanches en s'affirmant comme tutrices légales, finalement, des habitants amérindiens des villages de la vallée du Saint-Laurent, contrôlaient non seulement les populations mais elles limitaient grandement le pouvoir des instances plus traditionnelles sur place. Elles aspiraient d'ailleurs à les remplacer par leurs propres organisations. Ainsi, les communautés, sans avoir été « vaincues » militairement, donc sans se considérer comme appartenant à la société blanche<sup>618</sup>, se retrouvèrent, par la force des choses, sous sa tutelle car leurs propres représentants n'avaient d'autorité que s'ils étaient reconnus par son gouvernement. La portée identitaire liée au fonctionnement traditionnel en fut donc d'autant plus réduite.

#### *5-2-6. Impact de la Loi sur les Indiens*

Ce dernier point nous amène à l'un des événements politiques qui a certainement contribué à modifier radicalement les référents et symboliques culturels des communautés dans le dernier tiers du siècle. La Loi sur les Indiens de 1876, qui correspond à la mise en commun de plusieurs règlements précédents, imposa clairement un cadre législatif au statut autochtone : elle « définit les règles de vie des individus et des communautés autochtones, précise les limites de l'autorité locale et énonce les pouvoirs que le gouvernement conserve<sup>619</sup> ». C'était notamment dans cette loi que la mesure visant à enlever le statut d'« Indien » aux Amérindiennes épousant des Blancs, pourtant plus ancienne, prit tout son

---

<sup>618</sup> Patrick Brunelle, « Les Hurons et l'émancipation : le maintien d'une identité distincte à Lorette au début du XX<sup>e</sup> siècle », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXX, n<sup>o</sup>3, 2000, p. 79-88.

<sup>619</sup> Bernard Roy, « Sang sucré, pouvoirs codés et médecines amères », Thèse présentée comme exigence partielle du Doctorat en Anthropologie, Université Laval, Québec, 2002, p. 50.

sens pour les habitants de Saint-François en particulier<sup>620</sup>. Quoique cette question ne datât pas de 1876, comme nous avons pu le remarquer avec la question des locations de maison dans le second tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, ce n'est réellement qu'à la fin des années 1870 qu'elle fut massivement utilisée dans l'organisation interne des villages. Ainsi, par exemple, Henri Vassal mentionna que plusieurs familles, anciennement considérées comme autochtones, étaient désormais présentées comme blanches en 1880 : « It would appear from the census that there is a decrease of 28 in the population but this is explained by the fact that 29 persons not entitled to be entered in the census such as white men married with Indian women, &c &c, had been included in the previous census, who are excluded from that of the present year; if they were counted in this last mentioned census, it would show an increase of one soul for this year<sup>621</sup> ». Cette forme de tri de population s'appuyant sur des critères définissant l'identité amérindienne, dictée par les Blancs mais entérinée par les communautés des années avant leur refonte en une seule loi, joua donc, elle aussi, dans le bouleversement de l'organisation sociale - notamment parce-que les exclus en question étaient souvent les plus alphabétisés du village. En l'occurrence, par exemple, les Gill, déjà fragilisés par la démocratisation de l'écrit, avaient eu à pâtir de l'application de cette mesure au cours des décennies précédant sa refonte dans la Loi de 1876 et certains de ses membres avaient quitté la communauté<sup>622</sup>. Cela favorisa le changement dans les familles lettrées à la source des écrits dans le village.

### *Conclusion*

Face à sa démocratisation et à l'application des mesures légales, l'écriture prit le pas sur les pratiques traditionnelles dans les procédures officielles, surtout, mais aussi dans la majorité des domaines, personnel ou autres. Il est alors indéniable que les référents symboliques identitaires eurent à souffrir et à s'adapter à ce nouvel outil. Ainsi, ce qui

---

<sup>620</sup> <http://www.ainc-inac.gc.ca/ai/arp/lis/pubs/1876c18/1876c18-fra.asp>.

<sup>621</sup> Henri Vassal à [L. Vankougmet], 10 novembre 1880, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C3/33/3.

<sup>622</sup> Louis Gill, agent pour les Abénakis en 1846 puis syndic et trésorier de Saint-François, est présenté en 1858 comme étant un « cultivateur de St Thomas de Pierreville ». (William Pitt, 21 janvier 1858, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/D3/11/1).

participait à entretenir la spécificité des communautés autochtones en tant que telles devint essentiellement la caractéristique d'un certain type de discours, visant à préserver une image plus exotique de ces populations, plutôt qu'une réalité. En ce sens, l'écriture par les Autochtones était un instrument déterminant dans la transformation profonde de certains peuples au XIX<sup>e</sup> siècle car elle s'imposa, grâce au contexte sociopolitique, dans toutes, ou presque, les sphères de leur quotidien. À ce titre, d'ailleurs, même la langue, à laquelle certains démontraient un grand attachement à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, s'inscrivit dans un processus de maintien presque artificiel d'une culture traditionnelle qui, dans les faits, guidée par des élites aux ambitions établies, était largement imprégnée des idéologies ou façons de faire européennes. Dans ce contexte, certains tentèrent d'utiliser à leur avantage leurs compétences scripturales, en cherchant à déformer leur réalité contemporaine ou passée dans le but de rendre une image des événements conforme à leur propre vision. C'est ainsi que quelques Autochtones de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle développèrent une conscience historique.

### **5-3. Utilisation de l'écriture dans une perspective historique**

Parmi les différentes façons d'écrire l'histoire pour en donner sa vision, en effet, il y a celle qui permet de la présenter à ses contemporains mais il y a aussi celle qui se destine à un public futur, dans laquelle il est aisé de glisser sa subjectivité. Or, si certains Autochtones manifestèrent une réelle conscience historique, la plupart d'entre eux appartenaient, indéniablement, à la communauté de Lorette. Saint-François, en effet, ne disposait pas, comme nous l'avons déjà suggéré à quelques reprises, de la même position sociale au sein de la société blanche, ce qui rendait ses élites, en général, plus enclines à régler des problèmes d'ordre pratique avec l'écriture, tels que leurs conflits de pouvoir ou des questions concernant l'actualité de la communauté, plutôt que de songer à laisser une trace de leur vision de l'histoire à la postérité. Peter Paul Osunkhirhine, de loin le plus avant-gardiste des siens, n'eut pas, non plus, à priori, ce besoin d'exprimer son opinion et son histoire pour une lecture future quelconque. À la différence de certains riches Hurons, en effet, il ne laissa pas, par exemple, de journaux à consulter et ses lettres, quoique très personnelles, visaient un but immédiat, à savoir convaincre ses supérieurs de ses compétences en tant que pasteur du village abénakis - c'est-à-dire rendre compte de sa vision de l'histoire contemporaine. De fait, si conscience historique il y eut à Saint-François, elle concernait moins le contenu écrit que la forme : en d'autres termes, si Osunkhirhine s'était malgré tout projeté dans l'avenir et avait

fait montre de perspicacité quant à l'intérêt de l'apprentissage de l'écriture par tous, il n'en avait pas profité pour autant pour écrire sa version des événements dans un but de collection historique, cherchant plutôt à transformer son peuple dans sa réalité immédiate. En ce sens, son usage de l'écrit était avant tout pratique et sa vision de l'histoire était destinée à convaincre ses contemporains, quels qu'ils soient d'ailleurs, de la légitimité de son point de vue.

### *5-3-1. Les Abénakis et l'histoire*

Pour le pasteur abénakis, en effet, l'acquisition de l'écriture s'inscrivait surtout dans une perspective libérale, comme cela a été démontré précédemment, c'est-à-dire dans cette veine idéologique qui prônait l'égalitarisme et le succès personnel de l'individu sur le groupe. De fait, en tout état de cause, sa vision et son usage de l'écrit pouvaient se définir, dans une certaine mesure, selon une perspective historique, au sens où Osunkhirhine les percevait comme une évolution révolutionnaire pour son peuple, conformément avec le courant de pensée en vogue à l'époque. Le fait qu'il se présentât lui-même comme un agent du changement, d'ailleurs, lorsqu'il déclarait, par exemple, qu'il «has industriously endeavoured to meliorate the condition of his nation by infusing knowledge and virtue to all with whom he is connected to effect the general good for the society to which he belongs<sup>623</sup>» est un assez bon indice de son rapport à l'histoire contemporaine : il cherchait à transformer son peuple dans un but de changement immédiat par l'usage de l'écrit généralisé. Il faut dire que la polémique qui entourait le moindre de ses gestes ou de ses décisions donnait d'autant plus de poids à ceux-ci et le pasteur ne pouvait que se sentir révolutionnaire face aux réticences des élites catholiques de sa propre communauté. À la différence d'un Louis Vincent à Lorette ou d'un Francis Annance à Saint-François, en effet, le pasteur ne s'inscrivait pas dans une lignée plus conservatrice de l'usage de l'écrit qui le réservait, plus ou moins consciemment, à une certaine catégorie de population : sa volonté marquée de le démocratiser, au contraire, entraîna les conflits et les difficultés qu'il rencontra et il se montrait très lucide à ce sujet. Ainsi, en 1850, il écrivait au Révérend Treat : « It is well known that any people as long as they have not the scripture in their own tongue not much good can be done to them, their

<sup>623</sup> Peter Paul Osunkhirhine à Matthew Lord Aylmer, 11 février 1831, BAC, RG10, vol. 83, p. 32124-32128, bob. C-11030.

ideas will always be indistinct of everything that is said to them, and know not which way to go, and will rather leave to that path which has been marked out to them by those in whom they trust, the way they are accustomed to<sup>624</sup>». Cette conscience des difficultés qu'engendrait le changement qu'il demandait peut être la preuve d'un rapport à l'histoire plus actif et réfléchi que celui des tous premiers lettrés de son village qui, quoique visionnaires, avaient simplement suivi, pour la plupart, les traces d'une transformation inéluctable dans laquelle ils avaient plus ou moins trouvé un intérêt.

Peter Paul Osunkhirhine ne faisait cependant pas partie de ceux qui cherchèrent à écrire eux-mêmes, littéralement, leur Histoire et qui n'hésitaient pas à la déformer pour se donner un beau rôle. S'il avait voulu l'écrire, en effet, c'était essentiellement au sens figuré, par sa position d'élément perturbateur dans l'ordre établi et par ses compétences qu'il désirait mettre à disposition de tous les individus. C'est, d'ailleurs, dans cette optique qu'il accordait autant d'importance aux valeurs du protestantisme : il espérait que, avec cette adhésion, il se produirait un changement au sein de son peuple dont l'instrument européen constituerait le principal outil. Selon lui, «If the Indians of the tribe could always be under to influence of the Gospel great changes would soon take place, but great difficulty is that they are always going and coming in flowing their different occupations, such as hunting and otherwise. If they could be made to cultivate the ground, more would be far better<sup>625</sup>». Ainsi, l'élément qui devait provoquer la transformation en profondeur de sa communauté, selon lui, était avant tout le protestantisme car il était porteur de l'idéologie libérale favorisant l'égalitarisme entre les individus. Dans le même temps, le pasteur avait conscience que ces changements ne se feraient pas sans mal, étant donné qu'ils constituaient, comme nous avons pu le voir à plusieurs reprises dans cette thèse, une rupture drastique avec le modèle traditionnel, fortement soumis à l'influence catholique, en vogue au début du siècle et encouragé par le cumul des pouvoirs de quelques-uns. Cette position contribua donc à faire d'Osunkhirhine un être conscient de l'importance de l'écrit et de sa maîtrise dans une perspective historique

---

<sup>624</sup> Peter Paul Osunkhirhine à S.B. Treat, 1 août 1850, UCCA, F 3387, doc. n° 21, bob. D2.110.

<sup>625</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 10 septembre 1844, UCCA, F 3387, doc. n° 1, bob. D2.110.

mais à la nuance près que les traces qu'il désirait laisser n'avaient rien d'une vision déformée volontairement de ses contemporains, destinée à la postérité.

Ses opposants directs, ou ceux qui poursuivirent la lutte après la disparition du pasteur jusqu'en 1880, ne pouvaient guère plus se targuer d'user de l'écrit dans une perspective historique, au sens de traces pour les générations futures. Il est indéniable, en revanche, qu'ils cherchèrent eux aussi à écrire leur réalité contemporaine afin de conserver leur statut particulier. En ce sens, les luttes de pouvoir qui demeurèrent encore présentes sporadiquement jusqu'à la toute fin du siècle ne furent pas sans conséquences sur les écrits que les divers protagonistes laissèrent derrière eux. S'il n'est pas vraiment possible de parler de conscience historique, puisque leur but premier consistait plus à convaincre les Blancs au pouvoir de leur crédibilité par rapport à l'autre parti, il est indéniable que leur habilité à écrire s'inscrivait dans une perspective de « réécriture » de la réalité, au sens de reformulation à leur avantage. Par exemple, avec la refonte des lois sur les Autochtones à la fin des années 1870, un grand nombre de débats publics intervinrent dans les différents courriers des lettrés abénakis pour définir qui était blanc et qui ne l'était pas : il s'agissait, en fait, de discréditer le plus d'opposants possibles tout en s'accaparant ses pouvoirs. En ce sens, l'écriture ne constituait pas une manifestation de la conscience historique mais bien un outil de définition de l'Histoire présente d'un peuple, puisque c'était par son entremise qu'on décidait de l'appartenance au groupe de membres particuliers de la population, peu importe depuis combien de temps ils y étaient intégrés. Le cas d'Henri Lorne Masta est d'ailleurs assez éloquent de ce phénomène : il écrivit en 1882 une pétition se plaignant du fait que des Catholiques « blancs » disposaient de privilèges indiscutés alors que les Protestants en étaient privés<sup>626</sup>. Cinq ans plus tard, il était lui-même l'objet d'une enquête, demandée par certains des Abénakis qu'il avait présentés comme « blancs », visant à déterminer son droit à recevoir des présents, donc son indianité<sup>627</sup>. Par leurs requêtes, les protagonistes de cette affaire réécrivaient l'histoire et les origines des membres de leur peuple pour qu'elles s'inscrivent

---

<sup>626</sup> Henri Lorne Masta [au Département des Affaires Indiennes?], 20 juin 1882, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C2/35/3.

<sup>627</sup> William Watsa et al., Mars 1887, ASN, Fond Henri Vassal, F249/C2/35/11.

dans leur propre intérêt. Il apparaît donc indéniable que dans le cas des Abénakis de Saint-François, l'écriture était avant tout apparue comme une arme de pouvoir et de « réécriture » de l'histoire présente autochtone, dans un but immédiat d'assouvissement d'intérêt personnel. Aucun visionnaire de l'outil scriptural à Saint-François ne sembla avoir perçu l'utilité de laisser sa marque dans l'Histoire future.

### 5-3-2. *Les Hurons et l'Histoire : Prosper Vincent*

Ce point s'avère d'ailleurs avoir été l'une des principales différences avec les élites bourgeoises de Lorette de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, qui, quant à elles, y virent le moyen d'assurer leur position sociale dans la durée. Occupant une place privilégiée dans la société dominante, ce village aux mains de quelques familles importantes avait permis, comme l'exemple de François-Xavier Picard et de Prosper Vincent l'ont démontré, l'émergence d'une classe aisée parfaitement intégrée à la bourgeoisie blanche. Le statut particulier de ses membres autochtones conférait, en outre, à cette classe d'autant plus de prestige que son état s'opposait à l'image véhiculée par la collectivité d'un « pauvre sauvage ». Ces personnages hors normes tant pour leur propre communauté que pour les peuples amérindiens en général dans la vallée du Saint-Laurent, avaient donc su monopoliser, un temps tout au moins, l'art d'écrire, améliorant d'autant leur statut social au cœur de Lorette. Leur approche, cependant, différait de celles des puissants de Saint-François puisqu'ils s'étaient également largement réapproprié l'outil scriptural par une maîtrise complète et assidue : ils ne se contentaient pas d'écrire, ils écrivaient bien. Grâce à ce talent, notamment, ils purent côtoyer aussi bien l'archevêque que les Salaberry ou les Panet, membres de l'élite militaire ou politique blanche, sans commettre d'impairs.

Ainsi, en 1866, Prosper Vincent conseillait sa sœur Delphine : « Je te recommande de ne pas être trop timide dans tes rapports avec les personnes du dehors [des Ursulines] mais en même temps sois retenue et surtout ne montre aucun dédain pour personne<sup>628</sup> ». Il soulignait dans cette simple phrase la position élevée que l'alphabétisation et la qualité de l'éducation reçue par les membres de sa famille leur avaient permis d'atteindre, notamment

---

<sup>628</sup> Prosper Vincent à Delphine Vincent, 2 juillet 1866, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance.

par rapport aux classes huronnes plus populaires à qui il ne fallait pas montrer de « dédain » par charité chrétienne. Ce n'était d'ailleurs pas simplement dans leurs relations avec les grands de la société blanche que l'élite huronne s'attachait à user de son talent littéraire dans ses lettres. Entre membres de cette classe à part de Lorette, ils usaient également de cette façon édulcorée de communiquer. Ainsi, lorsque Prosper Vincent s'adressait à son ami de plus de trente ans, Paul Picard, en 1895, il y mettait les formes :

Mon cher Paul,  
 J'ai lu et relu avec plaisir et beaucoup d'intérêt ta missive du 11 du courant.  
 Ta gracieuse proposition m'a vivement ému et profondément touché mon cœur de prêtre et d'ami. [...]  
 Je sens le besoin de rendre au Grand Esprit de ferventes actions de grâces pour les insignes bienfaits dont il n'a cessé de me combler depuis ce jour à jamais mémorable [son ordination] et pour témoigner dignement ma reconnaissance à ce Dieu d'amour, il me faudrait le bienveillant concours de tous mes frères et mes sœurs bien aimés, les Hurons et les Huronnes, [...] <sup>629</sup>.

De ce discours écrit appliqué, marquant la considération de chacun pour sa position dans la société, transparaît toujours la pointe de condescendance pour leur propre peuple, à travers une image conforme à celle du « bon sauvage » entretenue par le gouvernement de l'époque. De la même manière, la lettre de Paul Picard à propos du jubilé de Prosper Vincent exprimait le même sentiment: « J'ai cru de faire plaisir en proposant à la nation huronne de célébrer tes noces d'argent le 2 oct. Prochain; car si ce spectacle est beau, grand, divin pour une paroisse de nos frères les blancs, combien ne le serait-il pas pour la nation huronne toute entière <sup>630</sup> ». Une fois encore, il apparaît clairement que les élites huronnes elles-mêmes participaient à l'image stéréotypée de leur propre société dans leurs écrits pour en retirer plus de prestige en comparaison. En outre, ce discours pouvait également leur permettre de s'affirmer sur le long terme en dévalorisant indirectement la position de leurs pairs dans la société en général. Or, ce message était d'autant plus aisé à faire passer que les écrits étaient de qualité et offraient au lecteur l'image d'une classe de population cultivée et lettrée, en marge de son propre peuple alors même qu'elle en demeurait la voix exclusive.

---

<sup>629</sup> Prosper Vincent à Paul Picard, le 14 septembre 1895, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance.

<sup>630</sup> Paul Picard à Prosper Vincent, 11 septembre 1895, ACNHW, Fonds Paul Picard.

L'élite huronne de Lorette, largement conservatrice, au sens où elle se réservait le droit de maîtriser l'outil scriptural et de guider les siens, valorisait son propre succès social sur celui du reste de la communauté.

### 5-3-3. *Le journal de François-Xavier Picard*

Dans ce contexte, cette subtilité de la qualité de l'écrit, doublée de leur position particulière dans la société du fait de leurs origines, permirent donc à ces personnages autochtones de considérer l'écriture, non seulement comme un outil de pouvoir ou de relations sociales mais aussi de construction historique. Ainsi, cette vision que certains donnèrent de leur communauté correspond à une image qu'eux-mêmes souhaitaient laisser à la postérité car ils y trouvaient leur compte. Cette remarque se vérifie notamment avec le père de Paul Picard, François-Xavier Picard, et les informations qu'il transcrivit consciencieusement dans son journal. Le ton y était parfois tout aussi pédant, voire condescendant à l'égard des Hurons plus modestes, que celui de Prosper Vincent ou de Paul Picard, dans le dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, sauf que le support qu'il avait choisi pour transmettre sa vision de la société était, en apparence tout au moins, beaucoup plus personnel. En éprouvant le besoin de consigner dans un journal tous les événements de sa communauté, le chef Picard accordait une toute nouvelle importance à certains habitants de Lorette et aux événements qui s'y produisaient, selon ses propres critères : il était celui qui choisissait qui ou quoi méritait d'être enregistré et transmis aux générations futures par un procédé dont l'impact et l'influence n'étaient plus à prouver. L'écriture dans un journal était un moyen d'assurer la pérennité de l'information tout en conservant une forme en apparence sans prétention du support de conservation.

En rédigeant ses écrits ainsi, en effet, François-Xavier Picard donnait l'impression de rendre un témoignage sincère et personnel d'une situation donnée, puisque la fonction première d'un tel ouvrage n'était généralement pas destinée à un grand public. Pourtant, tout dans la quantité d'informations compilées, la façon de les présenter et le type de données enregistrées laisse à penser à une écriture engagée visant à donner un certain témoignage aux générations futures d'une histoire en conformité avec les opinions de l'auteur. De fait, si certains Abénakis *réécrivaient* l'histoire dans leur correspondance pour s'avantager aux yeux de leurs contemporains, les bourgeois hurons se montrèrent plus préoccupés par

l'image future qu'ils laisseraient dans leurs productions rédigées. Ainsi, par exemple, évoquant la nomination de deux chefs de guerre à Lorette, François-Xavier Picard ne se contenta pas de l'information brute mais il détailla et explicita :

Le jour que les deux chefs de guerre cy-dessus nommé ont été reçu, le Captaint Daniel a ~~pris un~~ eu un nom de guerre, que les chefs lui ont donné, ce nom est Anien Couton, qui signifie (plusieurs rangées de guerriers), ensuite le 25 février 1840, le Captain Wilbraham a aussi eu un nom qui est Salochiai, en Français (Il détruit) en présence des chefs, guerriers et des Femmes de la nation, et aussi de plusieurs officiers de son régiment comme le Colonel Shaw, sa dame, [...] Lord Paulett et plusieurs autres, ainsi que beaucoup de dame<sup>631</sup>.

Cette abondance de détails mais surtout cette volonté de traduire les noms en français indique assez clairement que l'auteur ne comptait pas simplement prendre des notes pour lui-même. D'ailleurs, il intitula son journal « Mémoires », ce qui n'était pas anodin dans un contexte d'utilisation de l'écriture informative. Comme nous l'avons rapidement évoqué précédemment, ses productions avaient un rôle plus grand que celui du seul compte-rendu de la pensée. En ce sens, François-Xavier Picard jouait clairement et littéralement le rôle de la Mémoire de son peuple, consignait tout ce que lui jugeait important à retenir dans ces pages : par ce simple geste, il attribuait un rôle majeur de témoin du présent et du passé à l'écriture. Celle-ci, en l'occurrence, marquait ici la profonde évolution des Hurons depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle, où Nicolas Vincent entamait la folklorisation de son peuple pour en marquer la spécificité, en martelant le fait que toutes ses connaissances venaient de la tradition orale. Vingt à trente années plus tard, la mémoire s'était muée en papier sur lequel quelques érudits consignaient les hauts faits de la société, qu'ils se fussent déroulés à Lorette ou en Russie. Contrairement aux Abénakis, François-Xavier Picard cherchait à écrire une Histoire conforme à sa perception pour les générations futures. Ce souci de la postérité marque le profond écart entre la classe bourgeoise à laquelle il appartenait et celle, beaucoup moins bien intégrée aux hautes sphères de la société blanche, des Abénakis. Quoique les deux catégories de population aient aspiré à écrire pour rendre leur vision ou leur position sociale importante

---

<sup>631</sup> François-Xavier Picard, 1840, Archives du Conseil de la Nation huronne-wendat, Fonds Paul Picard, cartable E 3-8.

et solide, seule l'élite de Lorette se pensait suffisamment importante pour devoir laisser une trace de son passage parmi des Hurons qui la mettait en valeur.

Ce dernier point montre une autre étape de la réappropriation de l'écriture qui apparaît donc totale et assumée, dans le cas de la bourgeoisie huronne de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. L'instrument européen avait ainsi largement pris le pas sur les modes de communication plus traditionnels de la communauté de Lorette. Les écrits de cette classe à part de la population prirent la forme d'un usage personnel tout en étant l'expression publique d'une vision de la société. Les auteurs démontraient, par le fait même, qu'ils disposaient d'une conscience historique présidant, certes, à la rédaction de leurs mémoires, mais plutôt dans le but de rendre une certaine image de la bourgeoisie aux générations futures de son village que dans celui d'acquérir globalement et universellement un outil indispensable au contexte sociopolitique. Ils en avaient de toute façon déjà le monopole. Ainsi, lorsque François-Xavier Picard prenait la peine de tout expliciter et de bien détailler des événements tels que la nomination de chef, il rendait, à la fois, une version idéalisée des siens, tout en mettant l'accent sur sa différence à lui, lettré et érudit parmi les Hurons. D'ailleurs, ce fossé qu'il entretenait avec les membres de son propre peuple, en tant qu'élite, se percevait aussi dans le choix des événements qu'il relatait, tel que le mariage de la Reine d'Angleterre, le 11 février 1840 ou encore la mort du Duc de Sussex, le 22 avril 1843<sup>632</sup>. Toutes ces considérations ne devaient trouver que peu d'écho parmi les classes moins aisées de la société huronne. En revanche, les glisser dans un journal au même titre que les événements internes à la communauté, c'était donner l'illusion que ceux-ci étaient à l'égal des premiers, en termes d'importance. En d'autres termes, en folklorisant leur village, les élites huronnes accentuaient et entretenaient leurs spécificités dans leurs écrits, ce qui leur octroyaient, du même coup, une importance particulière sur la scène sociale et politique.

#### *5-3-4. Une Histoire écrite par les élites huronnes*

Il est à noter que ce fut ceux qui appartenaient à la petite bourgeoisie de Lorette qui firent état d'une conscience historique et d'un désir d'utiliser l'écriture pour renvoyer une

---

<sup>632</sup> François-Xavier Picard, 1840, Archives du Conseil de la Nation huronne-wendat, Fonds Paul Picard, cartable E 3-8.

image de leur histoire conforme à leur perception. Ce n'est pas sans rappeler l'écart que nous avons démontré entre les classes plus pauvres, qui n'avaient que très peu voix au chapitre, et ceux qui monopolisaient les savoirs et les pouvoirs, alors même qu'ils affirmaient vouloir les démocratiser : dans les deux cas, ce sont toujours les mêmes qui étaient la source de l'information. À ce titre, la situation chez les Abénakis était plus éloquente car il ne régnait pas une harmonie consensuelle entre les élites qui se disputaient le droit d'instruire leurs pairs selon leur vision des choses, permettant au moins d'avoir des points de vue différents sur la situation au village. Au contraire, Lorette offrait, en apparence, le visage d'un village modèle autochtone où les élites jouaient à la fois sur leur identité particulière et sur leur monopole des pouvoirs pour occuper une place de premier choix au cœur de la société blanche, en harmonie les unes avec les autres, ce qui ne permettait donc pas de contrebalancer les informations qu'elles donnaient.

Selon cette perspective, l'image stéréotypée que les auteurs hurons renvoyaient de leur société s'inscrivait, tout simplement, dans un processus de valorisation individuelle et du maintien d'un statut à part de leur communauté, dont ils tiraient pouvoirs et prestige personnels. Par exemple, lorsque François-Xavier Picard citait, sans autre forme de commentaire, un article du Journal de Québec de 1853 qui exposait que l'île aux Coudres avait été concédée au Séminaire pour « y faire un établissement pour l'éducation et la conversion des sauvages, et [...] les membres seuls devaient y demeurer de peur que les désordres des laïques ne missent obstacle à la conversion des sauvages<sup>633</sup> », il jouait le jeu de l'imaginaire d'alors en parlant de sauvages à éduquer et à convertir au catholicisme, tandis qu'il était lui-même peut-être plus instruit que la plupart des Canadiens français voisins. Il ne fit aucun commentaire pour démentir ou justifier l'information diffusée dans le journal, laissant entendre aux lecteurs qu'il ne désapprouvait pas, à tout le moins, la vision dépréciative de son peuple qui transparaissait dans l'article. L'élite huronne, par son comportement et ses écrits à propos des siens, s'en dissociait et s'en démarquait par ses compétences et savoirs mais elle en tirait pouvoir et prestige dans ses relations avec les Blancs. De fait, laisser des écrits allant dans le sens de la vision qu'eux-mêmes contribuaient

---

<sup>633</sup> François-Xavier Picard, 1852, Archives du Conseil de la Nation huronne-wendat, Fonds Paul Picard, cartable E3-8.

à donner des leurs revenait à assurer une certaine pérennité à leur situation sociale privilégiée et à leur descendance. En ce sens, il est permis de parler d'une écriture réalisée dans une perspective historique.

Dans ce contexte, l'écriture jouait un rôle majeur dans la position de ces élites soucieuses de laisser une version de l'histoire conforme à celle qui leur octroyait autant d'avantages. Cela revient, notamment, à cette recherche de la qualité dans l'écrit remarquée chez Prosper Vincent qui incitait fortement ses frères et sœurs à peaufiner leur style. C'est en effet grâce à leurs talents littéraires que les membres de cette classe à part de Lorette avait entretenu d'aussi bonnes relations avec les hautes sphères de la société blanche comme les Elgin ou les Panet : en rédigeant leurs missives avec style et respect, à une époque où l'essentiel des communications était épistolaire, ils entretenaient et conservaient ces liens particuliers avec la bourgeoisie blanche et ils en tiraient profit. D'ailleurs, ces relations privilégiées étaient également un indice des avantages que ces élites tiraient de l'imaginaire entourant la particularité culturelle de Lorette, qu'elles entretenaient elles-mêmes : dans le journal de François-Xavier Picard, par exemple, l'auteur indiquait que le 24 juin 1852, « *jour de la St Jean Baptiste* », il avait reçu dans sa « *demeure* » la visite de « Lord et Lady Elgin, Colonel Bruce, sa dame, Capt Hamilton, [...] Lord et Lady Warncliff<sup>634</sup> », suggérant une certaine intimité avec ces réputés personnages qui venaient ainsi chez lui. Ces dignitaires blancs ne s'étaient pas rendus chez les élites abénakises, considérées encore comme des couches populaires de la population autochtone, sans prestige ni grande richesse. Or, en dépit de cette proximité sociale avec les grands de la société blanche, le même François-Xavier Picard, lors de la visite officielle des chefs au même gouverneur Elgin le 13 janvier 1852, usa du ton cérémoniel et riche en allusions au folklore huron que les élites adoptaient en public pour se mettre en valeur :

Onontio, Grand Maître,  
 Mon père, les chefs, les guerriers, les femmes, et les enfants de notre tribu vous saluent, et vous souhaitent une bonne et heureuse année, accompagné de bien d'autres, et une bonne santé [...]. Aussi ils saluent en même temps, en votre personne,

---

<sup>634</sup> François-Xavier Picard, 1852, Archives du Conseil de la Nation huronne-wendat, Fonds Paul Picard, cartable E3-8.

leur Grande Mère qui est l'autre bord du grand Lac; [...]. Mon père, les chefs, les guerriers, les femmes et les enfants vous demandent de les avoir toujours sous vos ailes, de penser à eux de temps en temps et d'en prendre soin : (vous êtes leur père et ils sont vos enfants, eux qui ont été, qui sont et qui serons toujours nous l'espérons) prêt aussitôt que vos intérêts et votre défense en tout tems et en tout lieux. [...] To Ahia8enk. Ainsi soit-il<sup>635</sup>.

Or, les deux événements n'avaient que quelques mois de différence, ce qui met en lumière l'aspect presque artificiel de la rencontre annuelle avec discours de soumission et de dépendance sociale, puisque, dans les faits, le gouverneur était suffisamment proche des Picard pour venir dîner dans leur « demeure ». De fait, les propos de la nouvelle année relevaient donc plus d'une coutume traditionnelle que les chefs conservaient parce qu'elle entretenait une image du « bon sauvage ». Ce point, en outre, est également un indice clair de ce que le journal de François-Xavier Picard visait à laisser comme souvenir de son peuple. Certes, passer du mariage de Napoléon III à la visite respectueuse des chefs au gouverneur rehaussait l'importance du dernier événement, mais la transcription même du discours tendait à prouver le désir de pérennité de l'auteur quant à ses propres productions et quant à son rôle à Lorette. En ce sens, l'écriture constituait un outil pour contrôler et écrire l'Histoire, de telle sorte que l'auteur avait conscience de l'importance de ses écrits sur le long terme et faisait montre d'une réelle réappropriation de l'instrument dans son propre intérêt. Les productions des Picard et des Vincent, dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, étaient toutes aussi subjectives et partiales que celles des observateurs blancs de l'époque, à la différence près que les auteurs hurons usaient de cette image « touristique » de l'Autochtone à leur avantage. En ce sens, leurs écrits étaient une manifestation de cette conscience de leur importance dans l'histoire de leur communauté, qu'elle fût contemporaine ou future.

Ce dernier point, d'ailleurs, est également marqué par un comportement assez paradoxal de la part des membres de la classe bourgeoise de Lorette : s'ils faisaient montre de condescendance lorsqu'ils s'adressaient à leur famille à propos des autres habitants du village, plus pauvres ou moins instruits, comme le cas de Prosper Vincent l'a démontré, ils se dissociaient également complètement d'eux lorsqu'ils écrivaient dans toutes les circonstances

---

<sup>635</sup> François-Xavier Picard, 1852, Archives du Conseil de la Nation huronne-wendat, Fonds Paul Picard, cartable E 3-8.

autres que les discours officiels traditionnels. Ainsi, si dans le propos de François-Xavier Picard à Elgin, il s'intégrait dans les Hurons qui s'adressaient au gouverneur, cela ne se retrouve plus du tout dans les transcriptions moins publiques de ses mémoires. Par exemple, lorsqu'il évoquait l'histoire de l'église de Lorette et des envois de colliers de wampum votif par son peuple, il usait du même type de discours qu'aurait pu utiliser le missionnaire ou autre observateur externe sur ces événements : « Vœu à la Ste Vierge de la nation des Hurons en langue huronne, envoyé au chapitre de Chartres en 1678 » ou encore « l'Église de la mission de la Jeune Lorette a brûlé le 10 juin 1862<sup>636</sup> ». Cette façon d'écrire, qui s'inscrivait indéniablement dans une perspective de lecture future de ce document par des personnes qui ne connaîtraient éventuellement pas les dessous de la société huronne, était également la preuve incontestée que Picard s'estimait au-dessus des siens, auxquels il ne s'associait presque exclusivement que dans un but pratique de relations publiques avec des hauts personnages de la population blanche voisine. Dans ce contexte, il n'est pas étonnant qu'il ait été le premier à manifester un grand désir de laisser une trace à la postérité par ses écrits : au contraire, cette aspiration participait à la quête de prestige et de puissance personnels de cette élite bourgeoise autochtone de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

### 5-3-5. *Le style dans les écrits*

Si François-Xavier Picard écrivait pour être lu et pour laisser une trace conforme à sa vision des choses de l'histoire de Lorette, il n'était pas le seul de sa communauté. Prosper Vincent avait, lui aussi, parfaitement intégré les avantages de sa situation à mi-chemin entre Autochtone et bourgeoisie blanche. À l'instar du chef, il joua grandement sur l'aspect folklorique de son village, comme cela a été remarqué dans ses relations avec ses camarades de Séminaire, mais aussi dans ses prestations publiques. En recourant à cette pratique, il rejoignait cette catégorie de population qui usait de l'écriture pour « réécrire » une certaine réalité contemporaine de son peuple à son avantage, tout en laissant des traces pour la postérité par son rôle hautement symbolique de premier prêtre catholique autochtone. Ainsi, par exemple, lors d'un discours officiel adressé au Prince Albert Édouard, en visite à Lorette

---

<sup>636</sup> François-Xavier Picard, 1862, Archives du Conseil de la Nation huronne-wendat, Fonds Paul Picard, cartable E 3-8.

en 1860, il tint un langage presque servile conforme aux façons de faire traditionnelles huronnes, qui lui valut cette fameuse réputation d'attachement inaliénable à ses racines :

Grand Prince,

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

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

Puisse le Grand Esprit vous conduire en sûreté à travers les dangers du grand Lac que vous avez traversé pour venir visiter vos enfants futurs<sup>637</sup>.

De fait, le fait que les familles aisées de Lorette, pourtant parmi les plus intégrées à la société blanche, aient toujours été celles qui entretenaient cette spécificité culturelle dans le discours public transparait encore ici. Prosper Vincent conservait l'image d'un Huron qui se situait entre modernité et traditionalisme, mais il en était le principal édificateur. Il écrivait dans une perspective historique essentiellement parce qu'il savait qu'il occupait une place importante dans la société, du fait de sa réussite sociale, certes, mais aussi de son éducation au sens large qui s'opposait à l'image stéréotypée de sa population. En ce sens, il est permis de dire que son utilisation de l'outil scriptural était réfléchi et cherchait à définir un présent en conformité avec son rang dans la société. Il écrivait selon ses principes mais surtout selon ce qui lui assurerait, ainsi qu'à sa famille, un prestige inégalé sur le long terme. C'était à ce titre que ses frères et sœurs devaient s'appliquer à mériter le rang social que le prêtre s'efforçait de défendre. Le prêtre encourageait ses sœurs à bien écrire dans cette optique et vantait la pratique d'activités bourgeoises, telles que, par exemple, les cours de musique donnés à Delphine et Eliza<sup>638</sup>. Il insistait, également, beaucoup sur les qualités de ses parents, qui se seraient sacrifiés pour leur permettre d'étudier<sup>639</sup>. Toutes ces considérations étaient

---

<sup>637</sup> Prosper Vincent au prince Albert-Edouard, 1860, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, Adresse au Prince.

<sup>638</sup> Prosper Vincent à Marie Vincent, 22 janvier 1867, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance.

<sup>639</sup> Prosper Vincent à Marie Vincent, 12 avril 1867, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance.

bien loin de celles animant la majorité de la population, plus encline à chercher à obtenir des pensions pour tel ou tel service ou à maintenir quelques activités liées à la chasse. L'écriture joua ici le rôle de contrôleur social au sens où son usager principal, porte-parole de la nation, tenait un double-discours entre la réalité contemporaine de ses pairs, à des lieux de la sienne, et celle qui lui permettait de faire valoir les qualités de cette élite à laquelle il appartenait. Ses productions écrites étaient donc une « réécriture » contemporaine de l'Histoire huronne, conformément aux intérêts de quelques-uns.

Ainsi donc, cette élite huronne disposait d'une conscience historique présidant à ses écrits, certes, mais qui visait principalement à privilégier sa situation à elle en dévalorisant, subtilement, la situation de ses semblables. Lorsque Prosper Vincent souhaitait que ses lettres fussent lues à sa famille, il faisait montre d'une certaine fierté à l'égard de ses productions et il est permis de se demander dans quelle mesure il ne leur assurait pas déjà un avenir plus public que celui qu'il y attribuait à priori. En effet, parfaitement conscient du caractère original de son parcours et de la célébrité qui en découlait, il mentionna à plusieurs reprises, qu'il profitait d'un statut particulier au séminaire qui lui permettait, notamment, de s'adresser directement à l'archevêque de Québec en cas de problème personnel : il avait donc conscience de cet état de fait<sup>640</sup>. De là, la supposition que toutes ces lettres étaient un complément de son propre journal dans lequel il rendait, lui aussi, une image choisie de sa communauté et de lui-même, selon ses critères. D'ailleurs, si toutes ses productions furent conservées aux archives du Séminaire de Québec, il n'en fut pas de même pour les correspondances du reste de sa famille, presque inexistantes dans les sources. Pourtant, son frère Louis Vincent, par exemple, avait lui aussi étudié au Séminaire de Québec sans qu'aucune de ses lettres n'ait été gardées. En revanche, Philippe Vincent fils compte une ou deux lettres destinées à ses parents dans le fonds de son frère, alors même qu'il n'avait aucun lien direct avec le séminaire. De fait, il est permis de penser qu'il y a eu un choix dans le

---

<sup>640</sup> Voir par exemple la réponse de l'archevêque de Québec à Prosper Vincent, le 8 mars 1871, ASQ au musée de la civilisation, Fond Prosper Vincent, correspondance. L'archevêque répond au prêtre huron à propos des craintes de celui-ci quant à son niveau d'anglais : Taschereau le rassure et lui fait part de son expérience personnelle en tant que directeur du Séminaire de Québec. Une nouvelle fois, la lettre est marquée par la mention toute spéciale à l'égard du peuple huron de Lorette.

processus de conservation de certains documents, choix conforme au comportement de ces élites huronnes aux commandes de leur société et de l'image qu'elles en renvoyaient.

### *Conclusion*

En définitive, il s'avère indéniable que certains détenteurs de l'outil scriptural en usèrent dans une perspective historique, au sens de réécriture d'une réalité passé ou présente, qui leur permettait de défendre leurs positions, quelles qu'elles aient été. Cette façon de procéder invite à la plus grande prudence quant aux informations fournies mais il faut cependant nuancer la portée que les auteurs y voyaient, selon qu'ils visaient une échelle de pouvoir plus ou moins élevée. Ainsi, les élites divisées des Abénakis aspiraient plus à exercer cette déformation de la réalité dans une perspective immédiate de contrôle social et politique que dans un but de laisser une trace particulière à la postérité. Même Peter Paul Osunkhirhine, pourtant conscient de son rôle de déclencheur d'un changement en profondeur dans sa société, n'usait de l'écrit que pour rendre une réalité plus propice à le laisser exercer son influence auprès des siens et ainsi parvenir à ses fins idéologiques. En ce sens, leur perspective historique était plus orientée vers une redéfinition du passé et une rupture, avec des questions identitaires ou des remises en question de pouvoir, que vers l'avenir et l'image qu'ils auraient pu laisser d'eux-mêmes.

En revanche, le désir d'écrire sa propre version de l'histoire de son peuple et l'instrumentalisation qui est faite de sa spécificité est assez symptomatique d'un orgueil inhérent à la bourgeoisie huronne, qui se démarquait tant économiquement que socialement de ses pairs. Instruite, elle maniait l'écriture comme une arme afin de se valoriser socialement, non seulement auprès des siens, mais également, voire surtout, auprès des puissants Blancs voisins et ainsi améliorer sa propre situation. C'est dans leurs écrits en particulier que se fit jour une véritable conscience historique, surtout chez les Picard, qui découlait directement de leur position importante dans la bourgeoisie en général. Familles aisées aux places privilégiées, ces élites aspiraient à laisser une trace de leur passage dans le siècle qui leur aurait permis de conserver le prestige acquis de leur vivant sur le long terme. Ce phénomène ne se retrouve dans aucune autre communauté autochtone de la vallée du Saint-Laurent, leur situation économique et leur place dans la société, notamment, n'étant en

rien semblables à celles de Lorette. De fait, la conscience historique manifestée par ces élites huronnes ne se retrouve nulle part ailleurs sous cette forme.

Ainsi donc, l'écriture n'apparaissait plus, dans ce contexte, comme un simple contrôleur social destiné à assurer le pouvoir présent des intéressés mais bien comme un outil d'affirmation et de revendication de sa spécificité personnelle, dont l'auteur tirait pouvoir et importance, dans la durée. L'outil scriptural était devenu l'instrument qui permettait aux Autochtones soucieux de leur image de conserver le pouvoir et l'influence dont ils disposaient en déformant quelque peu la réalité selon une perspective historique. De fait, ces élites étaient l'illustration même de la transformation sociale en profondeur par l'écriture des deux communautés, car cet outil était au centre des changements intervenus dans les symboliques identitaires traditionnelles des communautés amérindiennes de la vallée du Saint-Laurent. Lorette et Saint-François présentaient donc deux façons d'aborder l'art de l'écrit de manière très différente, la seconde étant plus influencée par l'idéologie libérale que la première, mais les deux se rejoignaient pour mettre en évidence le caractère hautement recherché de cette science par ceux qui avaient le pouvoir sur le reste de la population. Les rapports de société se trouvèrent bouleversés par son entrée et son affirmation sur les anciennes pratiques, dans bien des domaines traditionnellement oraux. La fin du XIX<sup>e</sup> siècle démontre, cependant, les lacunes et les avantages de cette maîtrise de l'outil scriptural sur le long terme, selon comment elle avait été abordée au début de notre période.

## CHAPITRE VI

### L'ÉCRITURE, UN OUTIL DE POUVOIR INCOMPLET

L'écriture dans un contexte d'idéologie libérale s'avéra donc un outil fondamental pour la mise en place d'une nouvelle forme de société autochtone, plus axée sur la réussite individuelle et le remplacement des anciennes structures sociopolitiques au sein des communautés. Ce processus, relativement rapide, a favorisé l'émergence de visionnaires, parmi les Abénakis et les Hurons, qui participèrent, de façon plus ou moins volontaire, au développement d'une certaine démocratisation de l'outil scriptural, dans une perspective de changement drastique des référents et repères identitaires traditionnels des populations. Si en 1824, Nicolas Vincent commençait tout juste le processus de folklorisation de son peuple en évoquant son attachement à l'oralité, l'élite de Lorette des années 1870 fit de cette stratégie une habitude afin de séduire les sommités blanches voisines au détriment de leur propre communauté. Proche de Québec, le village comptait parmi les plus intégrés à la nouvelle réalité sociale et il n'est pas surprenant que Lorette ait été le foyer des principales réussites autochtones, tel que l'accession à la prêtrise par Prosper Vincent ou au notariat par son ami Paul Picard. Cette élite locale, qui se définissait autant par sa maîtrise et son utilisation de l'écriture que par son statut social parmi les siens, se démarquait clairement du reste de la communauté et des autres populations amérindiennes, comme cela a été démontré précédemment. Appartenant à une classe bourgeoise éprise de sa réussite personnelle, ses membres profitaient également de leur statut de Hurons qui leur octroyait une place particulière, fruit de leur attachement à la Foi catholique et de leur longue histoire de métissage culturel et biologique plus marqué, peut-être, qu'ailleurs.

Ce particularisme transparaissait notamment dans leur correspondance. Ainsi, lorsque Prosper Vincent écrivit à l'Archevêque de Québec afin de lui demander de venir conduire les funérailles de son père, en 1871, il exprima clairement sa position originale dans la société. Celle-ci lui permettait non seulement d'écrire au pontife mais également de lui demander un service au nom des siens : « Monsieur le Supérieur, comme premier prêtre Huron, peut-être ai-je des droits particuliers à vous demander non seulement d'assister mais

de vouloir bien chanter vous-même le service de mon père<sup>641</sup> ». Ce à quoi, l'intéressé s'empressa de répondre en ces termes, appuyant le statut particulier énoncé par Prosper Vincent lui-même : « A moins de quelque chose d'extraordinaire, j'irai lundi au service de votre bon père et m'estime heureux de pouvoir donner cette marque de sympathie à votre famille et à la tribu qui a donné à la religion tant de saints et de martyrs depuis le commencement de l'établissement du pays<sup>642</sup> ». Or, ce particularisme ne se retrouvait pas dans les mêmes termes chez les Abénakis de Saint-François, quoiqu'ils disposassent eux aussi de leur classe moyenne qui se voulait guide et référence pour le reste de la communauté. Leurs privilégiés n'étaient jamais qu'une élite locale dont l'influence et la portée se limitaient aux habitants du village. Divisée, la communauté voyait ses conflits intestins s'inscrire d'abord et avant tout dans une réalité sociale présente et interne. Dans ce contexte, les écrits produits par l'une et l'autre de ces élites n'avaient pas la même portée sociale ou historique.

Parmi les sources partiales autochtones utilisées pour donner un aperçu de la communauté huronne et abénakise au XIX<sup>e</sup> siècle, les productions personnelles laissaient parfois deviner une volonté d'être lu de la part de leur auteur, indice notable d'une « conscience historique », tel que François-Xavier Picard vient de l'illustrer. Cette conscience est particulièrement importante à signaler car elle rendait d'autant plus subjective la production rédigée en elle-même. De fait, cette utilisation pourrait constituer à certains égards l'apogée du processus de réappropriation de l'écriture puisqu'elle ne serait plus simplement un outil pratique, pour les autres ou pour soi-même, mais bel et bien un moyen de renvoyer une vision de son Histoire selon son point de vue, dans la durée et l'espace. Pourtant, d'autres usages de l'écriture par les Abénakis et les Hurons montrèrent que l'instrument européen avait été pleinement apprivoisé par ses utilisateurs, certes, mais aussi par les masses. Ceux qui écrivaient adoptèrent une approche complètement différente des usages de l'écrit, tout dépendant s'ils étaient en position de pouvoir ou en quête de puissance,

---

<sup>641</sup> Prosper Vincent à l'Archevêque de Québec, 30 mars 1871, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, correspondance.

<sup>642</sup> L'archevêque de Québec à Prosper Vincent, 31 mars 1871, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, correspondance.

tandis que les illettrés ou ceux à l'alphabétisation plus rudimentaire du village apprenaient à utiliser les supports écrits par eux-mêmes. Ainsi, ce qui ressort avec le plus d'évidence de la situation dans le dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est, d'une part, un écart assez éloquent entre les lettrés de Lorette, nettement plus conservateurs et en position de pouvoir affirmé, et ceux de Saint-François, dont la concurrence d'un plus grand nombre d'alphabétisés entraîna une reconsidération de l'élite en profondeur. Les rapports d'école, en effet, soulignaient qu'un nombre croissant d'élèves assistaient aux cours d'alphabétisation et que même l'école catholique s'attachait à enseigner la lecture et l'écriture : à ce titre, les anciens guides durent faire face à un usage plus important et plus efficace de ces outils par leurs pairs, essentiellement parmi les Abénakis, qui remettaient en question leur légitimité. D'autre part, il apparaît que les masses elles-mêmes, à Saint-François tout au moins, apprivoisèrent l'instrument européen en s'appuyant sur quelques productions.

Ainsi, il serait utile de s'interroger sur la part de responsabilité de l'écriture dans cette importante remise en cause sociétale. Pour ce faire, ce chapitre se propose d'analyser le rôle de vecteur idéologique de l'écriture pour les représentants de courants religieux, ainsi que celui plus officiel d'une écriture « publique », ayant force de Loi, par laquelle les habitants entendaient régler leurs différends. Il convient également d'analyser le cheminement des deux communautés, qui adoptèrent une philosophie privilégiant soit la démocratisation de l'écriture à tous, soit le monopole par certains - le choix fait par leurs élites ayant abouti à une réappropriation inégale de l'outil scriptural. Ce chapitre démontre, ainsi, que l'écrit s'avère un vecteur idéologique de taille et un atout aux multiples facettes pour s'affirmer en tant qu'individu, ou groupe, sur les autres, mais qu'il demeure incomplet comme outil de pouvoir, à la fin de notre période.

### **6-1. Une écriture « publique » omnipotente**

Comme cela a été remarqué à plusieurs reprises dans cette thèse, l'outil scriptural demeura, pour la plupart des Hurons et des Abénakis, le fait d'une petite catégorie de personnes une bonne partie du XIX<sup>e</sup> siècle. Ces privilégiés détenaient les postes les plus importants de la communauté et jouaient le rôle d'intermédiaires avec les Blancs. Ce point, qui a permis de mettre en lumière l'importance de l'écriture dans une perspective de pouvoir, souligne également une forme de réappropriation de ce savoir par quelques-uns qui y

trouvèrent leur propre intérêt autant qu'un moyen d'influencer l'avenir de leurs pairs. En ce sens, il est possible de prétendre que pour ces alphabétisés en particulier, la fonction opératoire immédiate de l'écriture prit toute sa signification. Par « fonction opératoire », en effet, nous entendons une utilité active, comme un texte public à force de Loi ou l'écriture d'un règlement. Autrement dit, il s'agit de donner à l'outil scriptural un pouvoir d'action immédiat dans le quotidien des Autochtones et l'écriture « publique », ou légale, en est l'expression la plus évidente. Ce phénomène s'observait donc clairement avec les usages de cette technique par les élites, qu'elles aient été abénakises ou huronnes, mais également par tout Autochtone s'appuyant sur les Actes notariés.

#### *6-1-1. Les écrits notariés*

Parmi les utilisations de l'écriture, les travaux de notaires au nom des Autochtones occupèrent une place particulière : l'acte légal était, par définition, un écrit dont l'impact et la portée avaient une fonction opératoire immédiate, au sens d'efficace. Littéralement, le notaire est un « officiel public et ministériel qui reçoit et rédige les actes, contrats, etc. pour leur conférer un caractère authentique, obligatoire dans certains cas<sup>643</sup> ». Très tôt dans le XIX<sup>e</sup> siècle, d'ailleurs, des notaires se chargèrent de rédiger certaines requêtes ou même d'officialiser des échanges, des nominations ou des destitutions au nom des Amérindiens. Ce phénomène laisse donc supposer que les protagonistes de ces ententes reconnaissaient à l'accord écrit légalement un pouvoir effectif immédiat. Bien entendu, des actes notariés avaient été signés plus tôt encore avec les communautés de la vallée du Saint-Laurent, principalement, sinon exclusivement, lors de transactions territoriales entre elles et des Blancs en quête de territoire. Les documents évoquant les modalités de ces accords et l'emplacement des morceaux de terres cédés sont d'ailleurs les plus nombreux dans les sources notariales, concernant les Abénakis tout au moins, tout au long de notre période. Les

---

<sup>643</sup> Définition du notaire dans le Larousse 2011.

Hurons, quant à eux, ne comptent que deux documents notariés parmi les 128 répertoriés<sup>644</sup>. Quoiqu'il en soit, ces Actes légaux renvoient plutôt l'image d'une politique de colonisation expansive qui visait à gagner toujours plus de terres en passant par des ententes officielles avec les occupants autochtones.

Avant les années 1810, ces documents ne semblaient pas révéler une réelle prise de conscience de leur pouvoir effectif par les communautés qui les contractaient. Il fallut surtout attendre 1830, d'ailleurs, pour que les Abénakis, en particulier, réclament des travaux notariés pour régler certains aspects de leur organisation interne ou des problèmes entre groupes : à compter de ce moment, il est permis de penser qu'ils attribuaient, du même coup, une importance nouvelle à l'écrit dans ce contexte officiel bien précis, puisqu'ils l'utilisèrent en dehors même de leurs relations extérieures. L'une des particularités de cette époque, qui marque certainement la prise de conscience d'un écrit puissant, au sens littéral, résidait justement dans l'élargissement des attributions données par certains Autochtones aux notaires publics. Les sujets impliquant l'écriture publique ne se contentaient pas seulement des transactions territoriales mais ils concernaient également, dès le premiers tiers du siècle, d'autres domaines, souvent personnels d'ailleurs. Il faut entendre par « personnel », toutes les affaires n'impliquant qu'un seul requérant, hors les cessions de territoires, et pour lesquelles la communauté en tant que groupe n'avait aucun intérêt. Cette diversification du champ d'utilisation de l'acte notarié souligne que les membres des communautés reconnaissaient à cette forme d'écrit une fonction opératoire immédiate dont le pouvoir était intrinsèquement plus puissant pour les Blancs, tout au moins, que beaucoup d'autres recours – en particulier plus que leurs méthodes traditionnelles. S'y adonner à l'interne dans un contexte de domination par les Britanniques revenait à protéger ses acquis en cas d'intervention de l'État dans un litige.

---

<sup>644</sup> Voir figure 4 p. 298. Les 128 documents servant de points de référence ont été relevés parmi les archives de la BAC et des ASN pour la période allant de 1780 à 1880. Les Hurons comptent plus de documents dans les archives notariales de la BANQ : ce sont surtout des actes de vente ou d'achat mais il y a également quelques documents personnels. Le tout est, cependant, disséminés dans divers fonds notariés. Cette recherche dans ces fonds demandant beaucoup de temps et de minutie à elle-seule pour des résultats incertains, elle n'a pas été réalisée pour cette thèse.

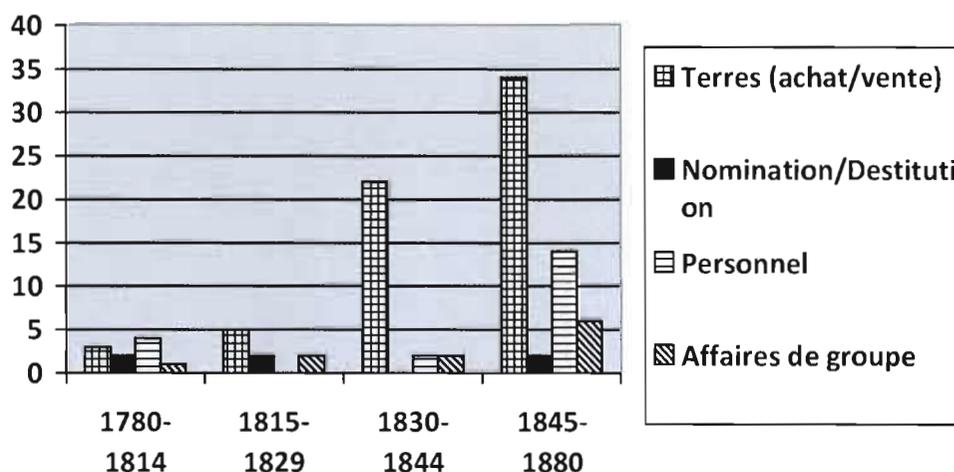


Figure 4: Nombre des actes notariés dans le temps par sujet (total de 128).

De la même manière, l'usage de l'écriture « publique » en matière de politique ou d'économie modifia, surtout à compter de 1830, les référents des membres des communautés autochtones qui, même analphabètes, reconnaissaient que la plupart des mésententes ou des affaires courantes nécessitaient une médiation écrite. Les notaires jouèrent, en cela, un rôle clé dans l'introduction d'une écriture utile qui pouvait attirer ceux qui cherchaient à évoluer dans le nouveau contexte socioéconomique qui les entourait. Autrement dit, après avoir passé tout un siècle à ne s'intéresser que, pour ainsi dire, aux échanges et transactions territoriales entre Blancs et Autochtones, les hommes de loi virent leur champ d'activité s'élargir auprès des habitants de Saint-François en s'attaquant à des problèmes internes.

#### 6-1-2. Les actes notariés chez les Abénakis

Sans surprise, ce furent surtout les alphabétisés de la communauté abénakise qui usèrent des compétences des notaires pour établir des documents écrits attestant de tel ou tel changement interne, en fonction de leurs intérêts. Ainsi, dès 1806, le notaire public J.L. Dumoulin prit en note l'opinion d'un résident de Brompton concernant des travaux que Francis Annance avait fait sur une terre pour laquelle il réclamait un bail et il attesta de sa véracité<sup>645</sup>. En d'autres termes, et c'est là toute l'originalité de la démarche de l'Abénakis, le

<sup>645</sup> L. Dumoulin, 21 mai 1806, BAC, RG1-L3L, vol. 32, p. 16701-16702, bob. C-2505.

notaire ne se contenta pas d'officialiser un accord commercial demandé par des Blancs, comme au siècle précédent, il utilisa l'écriture omnipotente liée à sa fonction pour valider le bien-fondé de la requête d'un Autochtone, à sa demande. Dans ce contexte, Francis Annance démontrait sa compréhension d'une écriture publique puissante, en choisissant un intermédiaire professionnel de la Loi écrite. Il marquait, par ce recours, qu'il reconnaissait la supériorité d'un témoignage rédigé et attesté par un représentant officiel de l'écriture légale sur son équivalent oral, comme la tradition ancienne l'aurait voulu, par exemple, ou encore sur la contre-vérification de son correspondant auprès de l'agent.

Il n'était pas anodin, en 1806, de demander un écrit dont le pouvoir était supérieur à la parole : sans nécessairement signifier un désaveu pour les méthodes traditionnelles, étant donné que Francis Annance, finalement, ne faisait que se conformer aux façons de faire de la nouvelle société dominante, l'Abénakis témoignait de sa préférence pour un outil éloquent, dont le pouvoir provenait de la fonction même de son auteur, dans le cadre d'affaires internes. Le cas du chef de Saint-François mérite une attention particulière car il démontre que son usage de l'écriture publique ne se situait plus dans la perspective de l'Autochtone ignorant qui signait un acte de vente sans même en connaître les tenants et aboutissants. En l'occurrence, cet Abénakis prouvait que non seulement il avait parfaitement conscience des implications de sa requête mais qu'en plus, il reconnaissait le pouvoir et la suprématie d'un écrit notarial sur le simple témoignage oral, sans valeur devant un tribunal ou autres instances légales des Britanniques. En ayant recours à cette écriture publique, il s'assurait donc de la suprématie de sa demande sur celle usant de méthodes plus floues, telles que les ententes orales, voire même peut-être les pétitions aux signatures invérifiables.

Le chef ne fut cependant pas le plus prolifique en la matière. Ce sont les Gill qui eurent le plus souvent recours à cette pratique : sur les 128 documents notariés répertoriés dans les archives, 52 furent produits à leur initiative ou bien les concernaient<sup>646</sup>. Dès 1810, tout d'abord, alors que les membres de la famille désiraient être retirés de la liste des milices

---

<sup>646</sup> Seuls les documents faisant clairement référence à un Gill ont été retenus dans ce calcul. Il était, en effet, complexe de déterminer l'implication de ces familles à partir des années 1860 car beaucoup semblaient s'être installées à Saint-Thomas de Pierreville et ne se présentaient plus comme « sauvages ».

canadiennes sous prétexte qu'ils étaient inscrits sur celle des Autochtones résidant à Saint-François, ils préférèrent adopter le document du notaire plutôt que la pétition ordinaire<sup>647</sup>. La démarche met en évidence la volonté marquée des auteurs de donner plus de force à leur demande, en s'écartant un peu de la simple pratique pétitionnaire qui se fondait principalement sur la fiabilité du requérant, permettant d'éventuelles manipulations comme cela été remarqué précédemment. Avec le notaire, ce genre d'écart n'était théoriquement plus possible.

Autre indice que les frères Gill cherchaient avant tout un écrit à fonction opératoire plus encore qu'une réclamation : leur alphabétisation. Tout comme pour Francis Annance, ils n'auraient pas eu besoin de recourir à un intermédiaire si l'unique but de leur démarche avait été d'écrire une lettre : ainsi, leur recours à un notaire pour rédiger leur requête visait vraisemblablement à lui donner plus d'impact et de pouvoir aux yeux de leur destinataire, d'une part, mais aussi de leurs propres contemporains, d'autre part, puisque l'homme de loi était celui qui officialisait la requête. Le notaire, en étant celui par qui tout accord prenait une valeur effective du simple fait qu'il le rédigeait et en attestait la véracité du contenu, semblait rendre plus objectives toutes les demandes et requêtes. Il paraissait même y attribuer de la crédibilité. En l'occurrence, les Gill tiraient la légitimité de leur réclamation du fait même qu'elle était écrite par un représentant de l'« écriture publique ». Cette démarche, à l'instar de celle de Francis Annance, marquait l'élargissement des fonctions notariales et de l'écriture publique aux affaires internes de la communauté des Abénakis. Dans le même temps, elle dénotait une dimension plus « légale » de la recherche de pouvoir de la part des élites. Le recours aux notaires par les élites du village prouve que ces dernières n'avaient pas simplement compris la dimension personnelle et essentielle de l'alphabétisation dans le contexte sociopolitique mais qu'elles en avaient également appris les usages légaux afin de défendre leurs droits ou leurs acquis, en prévision d'éventuelles contestations.

Cette reconnaissance de la supériorité de l'« écriture publique » s'inscrivait pleinement dans la quête de pouvoir des élites locales de Saint-François : elle fut utilisée par

---

<sup>647</sup> L. Dumoulin pour Thomas Gill et al. à George Prevost, 10 janvier 1810, BAC, RG10, vol. 87, p. 34467-34469, bob. C-11466.

chacune d'entre elles afin d'imposer ses choix et sa position au cœur même de son groupe. Les deux derniers tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, notamment, témoignèrent d'une multiplication des conflits par voie notariale interposée, souvent pour des motifs politiques. Ce phénomène rend compte, en définitive, d'une véritable utilisation, sinon manipulation, de l'image immuable de l'écrit officiel pour imposer les vues et les intérêts de personnes en particulier, puisque chaque parti avait recours au notaire pour faire entendre sa voix<sup>648</sup>. Ainsi, les conflits qui se déroulèrent par actes notariaux interposés n'étaient qu'une manifestation supplémentaire du rôle de l'écriture dans la quête de pouvoir par certains et dans les tentatives par toutes les élites d'imposer leur suprématie.

Que ce soit Francis Annance ou les Gill, en effet, les destinataires de ces actes notariés, personnels, économiques ou autres, étaient en dernier ressort les Blancs, voire plus particulièrement les hauts responsables du gouvernement. De fait, même si la démarche visait à reconnaître une certaine hiérarchisation des formes d'écriture et l'existence d'un outil scriptural public, neutre et à force de loi, il n'en reste pas moins que son usage s'inscrivait toujours dans une perspective de relations avec la société dominante - à la nuance près qu'il s'agissait surtout d'influencer cette dernière pour qu'elle suive les choix des requérants. Ainsi, si, les premiers temps, utiliser l'écriture dans le cadre de communication avec la population blanche était un indice de la suprématie des Européens sur les Autochtones, contraignant ces derniers à se plier aux méthodes des colonisateurs, la situation s'était modifiée au fil du siècle. Clairement, les élites locales abénakises avaient ici su reprendre à leur compte l'écriture publique afin d'en tirer avantage. Selon cette perspective, donc, il est impossible de réduire la relation des Autochtones du XIX<sup>e</sup> siècle avec l'outil scriptural à la seule force d'un transfert culturel inégal. Le fait que les privilégiés des communautés amérindiennes de la vallée du Saint-Laurent aient eu recours à cette pratique « officielle » de l'écriture pour asseoir leur propre légitimité et assouvir leurs intérêts personnels démontre indéniablement qu'ils avaient su se la réapproprier. Or, dans une perspective de quête de

---

<sup>648</sup> William Pitt, 25 février 1837, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C2/12/1; William Pitt, 19 décembre 1838, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C2/10/2; William Pitt, 21 juin 1858, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/D3/11/1; William Pitt, 30 novembre 1861, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C2/17/2.

pouvoir, les premiers alphabétisés semblèrent avoir éprouvé le besoin d'assurer plus encore la légitimité de leurs propos alors même qu'ils étaient capables de transmettre leurs opinions par courriers ou pétitions - procédés auxquels ils avaient toujours recours, d'ailleurs. Cela dénote, outre l'envie de donner une apparence plus crédible à la demande, la concurrence et les tensions dans le village entre différentes parties qui posaient chacune des requêtes et contre-argumentation sur un pied d'égalité face au gouvernement qui devait trancher. Le notaire, dans ce contexte, permettait de donner plus de valeur aux documents des adversaires qui s'y prêtaient.

### *6-1-3. Nommer ou destituer par l'écriture publique*

Parmi les recours à l'interne de cette « écriture publique », la nomination des procureurs occupait une place de choix. Ces-derniers étaient des personnes, autochtones ou blanches, désignées par la communauté et approuvées par le gouvernement, qui parlaient, écrivaient et agissaient au nom de tous lors de litiges ou d'ententes avec d'autres partis – que ces affaires aient été entre des habitants de Saint-François ou avec des Blancs. Littéralement, nommer un procureur, c'est lui donner le « pouvoir de pour et au nom de la dite nation demander, retirer, et percevoir de toutes personnes qu'il appartiendra toutes sommes d'argent qui sont ou pourront être dues par la suite à la dite nation soit pour cens et ventes Lods et ventes arrerages [...], [pouvoir de ]donner toute quittance et décharges valables aura le dit procureur, pouvoir de concéder à toutes personnes qu'il appartiendra telle partie des terres non concédés appartenant à la dite nation sur les seigneuries de St François et de Pierreville aux mêmes prix, clauses et conditions portés aux contrats de concessions accordés par les cidevant procureurs de la dite nation [...]»<sup>649</sup>. Les procureurs étaient donc les intermédiaires obligés de leur nation dans toutes les affaires économiques d'importance de la nation : leur pouvoir était loin d'être négligeable.

---

<sup>649</sup> L. Dumoulin, 28 octobre 1811, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C1/27/2.

Or, en 1811, Augustin Gill fut nommé à ce poste à Saint-François, en même temps qu'à celui d'agent pour les Abénakis<sup>650</sup>. L'acte pour officialiser sa nomination fut rédigé par un notaire : L. Dumoulin, le même qui s'était occupé des documents de Francis Annance ou des Gill quelques années plus tôt. Le contenu du texte, obéissant aux normes officielles, mentionne la présence d'un Blanc, Gambin, qui traduisait les modalités de l'entente en abénakis pour les signataires parmi lesquels était le nouveau procureur, Augustin Gill : cela sous-entendait donc que parmi ceux qui signaient, tous n'étaient pas capables de lire le contenu du document. Au vu des signatures, il apparaît que le procureur et agent fut nommé par quelques-unes des premières élites alphabétisées du village, parmi lesquelles étaient Francis Annance, lié aux Gill par sa mère, Joseph et Thomas Gill. À ces lettrés, s'ajoutaient quelques illettrés, probablement guidés par les premiers<sup>651</sup>. Ainsi, les Abénakis signataires avaient choisi de se tourner vers un notaire public pour valider et légitimer l'un des leurs comme porte-parole, par un acte écrit et « signé ». Ce recours à l'interne de l'écriture publique qui visait certainement à rendre crédible la position d'Augustin Gill aux yeux du gouvernement, certes, mais surtout à l'officialiser pour tous les membres de la communauté - alors même que plusieurs des signataires étaient des chefs - est assez éloquent de la perception de cet outil légal par les Abénakis. Trois ans plus tard, Augustin Gill fut également nommé procureur pour les habitants de Bécancour, faisant de lui l'intermédiaire privilégié dans toutes les affaires de ventes ou de cession de terres pour les deux communautés<sup>652</sup>.

Il n'était, cependant, pas extravagant que les habitants de Saint-François aient cherché à officialiser une nomination à un poste clé aux yeux des autorités coloniales : en tant que peuple soumis aux Britanniques, ces derniers avaient un droit de regard sur toutes les affectations d'importance. De fait, le recours au notaire pour mandater l'un des leurs au poste

---

<sup>650</sup> L. Dumoulin, 28 octobre 1811, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C1/27/2- le 4 juillet 1814, il est également nommé procureur pour les Abénakis de Bécancour, par le même notaire. (ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C1/27/1).

<sup>651</sup> L'Acte est signé par trente noms, incluant le témoin Gambin, le notaire et Augustin Gill. Parmi ces noms, seuls trois font une croix en guise de signature et deux écrivent leur nom en Abénakis. (L. Dumoulin, 28 octobre 1811, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C1/27/2).

<sup>652</sup> L. Dumoulin, 4 juillet 1814, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C1/27/1.

de procureur visait, certainement, à donner plus de poids à leur choix et à officialiser par un acte écrit le rôle d'Augustin Gill aux yeux des administrateurs blancs. Il est même très probable que ce procédé ait été encouragé, sinon exigé, par l'État colonial. Le rôle à l'interne de ce papier légal, en revanche, est beaucoup plus original : il permettait d'affirmer et d'asseoir le pouvoir de l'élu aux yeux des différentes parties de la population. L'acte, dans ce contexte, pouvait prémunir les partisans du nouvel agent et procureur de toute contestation des parties adverses en officialisant sa position. En recourant à un notaire qui transcrivait de manière officielle et publique le choix du procureur au nom des Abénakis, ceux qui l'avaient nommé cherchaient à se protéger d'éventuelles dissensions futures à propos de cette nomination tout en tentant de la rendre légitime.

Cette volonté d'utiliser le notaire et son écriture publique illustre peut-être la désuétude des façons de faire anciennes, où les discussions et le consensus primaient sur toute autre forme d'autorité. En tous les cas, elle assurait tout au moins la suprématie pour certains Abénakis de moyens reconnus par la société dominante pour attribuer les postes de pouvoir à des membres de leur communauté<sup>653</sup>. En l'occurrence, si les lettrés influents pouvaient donner leur version des faits, négocier et discuter avec les Blancs, Augustin Gill avait encore plus d'importance car il était celui qui traitait au nom de la nation toute entière. Le procureur, par ses attributions, était un élément fondamental de la nouvelle organisation sociétale interne de la communauté, fondée autour des premiers alphabétisés : la nomination d'un Gill à ce poste accroissait donc d'autant plus l'influence de la famille sur les Abénakis. C'était d'ailleurs probablement en partie en raison de cette position litigieuse des Gill, cumulant tous les pouvoirs, que les requérants avaient souhaité officialiser par un « écrit public » la nomination d'Augustin Gill comme procureur général des Abénakis de Saint-François en 1811.

La suite des événements, au reste, prouva de manière incontestable que les tensions entre élites n'avaient pas attendu le retour du pasteur pour se manifester et que les Gill avaient eu raison de vouloir légitimer leur nomination. L'attribution du poste d'Augustin Gill s'avéra très controversée et des plaintes qui intervinrent quelques années après son élection

---

<sup>653</sup> Sawaya, *La Fédération des Sept-Feux*, p. 63-66.

témoignent du mécontentement de plusieurs Abénakis quant à la mainmise des Gill sur la communauté. En analysant ces documents, il apparaît que celui qui menait les opposants à la puissante famille n'était autre que le missionnaire Amiot. Ainsi, alors que son successeur, le père Bellanger, serait un farouche allié de ce clan dès le retour du pasteur protestant à Saint-François en 1829, le père Amiot mit tout en œuvre pour briser l'hégémonie des Gill. Le 15 novembre 1824, soutenus par le missionnaire, les opposants à Augustin Gill nommèrent un nouveau procureur, Hugh Henry, marchand blanc de la ville voisine, en faisant rédiger l'acte de nomination par William Pitt, notaire public<sup>654</sup>. Ces contestataires aspiraient ainsi contrer la montée en puissance d'Augustin Gill qu'ils jugeaient trop entreprenant et trop indépendant de l'autorité traditionnelle et de l'influence missionnaire.

Or, le lendemain, 16 novembre, le dit Augustin Gill fit rédiger un autre acte par le notaire Pitt, au domicile du prêtre, dans lequel il accusait ce dernier d'avoir « prit et retenu » les livres de comptes afin de l'empêcher de se présenter devant le Conseil de la nation ainsi que devant les autorités coloniales, comme il le devait<sup>655</sup>. Sa plainte fut transmise au département des Affaires indiennes le 26 novembre par le notaire public Badeaux, qui précisa bien connaître Augustin Gill et que celui-ci était victime d'une tentative d'usurpation de pouvoir de la part du missionnaire<sup>656</sup>. Le 2 décembre de la même année, le procureur et agent en question faisait rédiger une quittance de ses comptes par le même notaire William Pitt qui avait nommé Hugh Henry à sa place, devant une assemblée composée d'une partie du Conseil<sup>657</sup>. Deux jours plus tard, les opposants d'Augustin Gill firent venir le notaire Charles Bazin afin de destituer officiellement le procureur de ses fonctions pour faute<sup>658</sup>. Le détenteur de l'écriture publique et tous les opposants du procureur se rendirent au domicile de l'agent et procureur de la nation, où l'homme de loi lui

---

<sup>654</sup> William Pitt, 15 novembre 1824, BAC, RG10, vol. 16, p. 12859-12863, bob. C-11003.

<sup>655</sup> William Pitt, 16 novembre 1824, BAC, RG10, vol. 16, p. 12864-12867, bob. C-11003.

<sup>656</sup> J. Badeaux à John Johnson, 26 novembre 1824, BAC, RG10, vol. 16, p. 12834-12835, bob. C-11003.

<sup>657</sup> Quittance entre Augustin Gill et les Abénakis de Saint-François, 2 décembre 1824, BAC, RG10, vol. 16, p. 12868-12874, bob. C-11003.

<sup>658</sup> Charles Bazin, 4 décembre 1824, BAC, RG10, vol. 16, p. 12845-12848, bob. C-11003.

signifia les griefs portés contre lui avant de consigner le tout sur papier. Selon les protestataires, Augustin Gill « auroit convoqué une assemblée ou conseil de la dite Nation d'une manière illégale pour y rendre les comptes afin d'éviter de les rendre devant une assemblée légale tel qu'il y est tenu par sa procuration [...], [incitant] à détruire la subordination des jeunes gens envers leurs chefs à qui seuls appartient le droit de convoquer des assemblées pour y déterminer les affaires de la dite nation<sup>659</sup> ». En recourant au notaire, les opposants d'Augustin Gill voulaient accorder la même importance officielle à leur destitution que les soutiens du procureur en avaient donnée à sa nomination, afin de légitimer leur propre candidat.

Cette opposition du religieux et des quelques Abénakis qui le soutinrent démontre surtout que c'était avant tout une question d'influence qui était en jeu dans ce conflit par voie notariale. Le prêtre désirait conserver sa mainmise sur les Autochtones et, pour ce faire, il cherchait à nommer un procureur qui serait, sinon fidèle, tout au moins suffisamment peu ambitieux pour ne pas s'accaparer le pouvoir. Et pour preuve de ces intentions, le missionnaire Amiot fut accusé, plus tard, de malversations à l'interne, mettant en évidence qu'il usait lui-même de son influence sur les Abénakis dans son propre intérêt - d'où son opposition à la montée en puissance des Gill<sup>660</sup>. Si les accusations, portées contre le religieux, devaient aussi être fortement influencées par le parti pris de ces derniers, il ne serait pas étonnant qu'elles aient une part de vérité. Quoiqu'il en soit, les arguments avancés par chacune des parties dans ce conflit illustraient clairement que le problème résidait principalement dans l'ambition d'Augustin Gill qui s'arrangeait pour conserver le pouvoir et en tirer avantage, notamment en matière d'achat et de vente de terres. Le missionnaire Amiot, accusé d'avoir voulu faire la même chose un mois plus tard, devait aspirer à prendre sa place en tant qu'intermédiaire privilégié dans les affaires de la communauté. Dans ce contexte, leurs recours aux écrits notariés étaient autant de tentatives de légitimation de leur position par rapport à celle de leurs adversaires. D'ailleurs, la réaction des partisans d'Augustin Gill

---

<sup>659</sup> Charles Bazin, 4 décembre 1824, BAC, RG10, vol. 16, p. 12845-12848, bob. C-11003.

<sup>660</sup> Bernard Saint-Germain, 14 décembre 1824, BAC, RG10, vol. 16, p. 12879-12880, bob. C-11003.

aux tentatives de prise de pouvoir par les opposant du procureur et agent nommé appuie cette idée : ils rédigèrent une pétition destinée aux autorités coloniales où ils accusèrent Amiot d'outrepasser ses droits en se mêlant des affaires temporelles du village et de tromper une partie des Abénakis pour qu'ils le suivent dans ses contestations<sup>661</sup>. Les Affaires indiennes demandèrent à l'interprète du village, Bernard Saint-Germain, de signifier au missionnaire qu'il abusait de ses fonctions<sup>662</sup>. Ainsi, l'écrit « public » qui permettait initialement d'officialiser les nominations locales se transforma en arme de guerre entre deux partis qui se voulaient être, en apparence, les représentants de droit des Abénakis. Dans les faits, ils se préoccupaient plus de leurs propres avantages.

Parmi les points importants à relever dans cette anecdote quant au rôle et aux usages d'un certain type d'écrit, il y a, tout d'abord, le comportement des habitants de Saint-François, qu'ils aient été guidés par le missionnaire ou par l'élite lettrée du village. La nomination du procureur et agent par voie légale témoigne de leur perception positive, en tant que groupe mené par des alphabétisés, de l'écriture « publique », qu'ils semblaient juger nettement plus effective et *puissante* que leurs méthodes traditionnelles, sujettes à interprétation. Dans cet ordre d'idée, le rôle fondamental joué par ce type d'outil dans une perspective de pouvoir de la part de ses commanditaires paraît évident : les tensions dans le village à propos des postes occupés par Augustin Gill relevaient d'une guerre des élites entre les premiers alphabétisés et le missionnaire. D'ailleurs, les opposants au procureur n'étaient que peu ou pas évoqués dans la contestation envoyée par les partisans d'Augustin Gill et dans la décision rendue par les autorités coloniales, à l'exception de la position de deux chefs. Louis Amable et Charles Annance, en effet, même si la plupart des autres soutiens d'Amiot s'étaient rétractés en prétendant s'être faits dupés, une fois la décision du gouvernement rendue en faveur des Gill, persistèrent à défendre leur position. Répondant aux injonctions du gouvernement, Charles Annance affirma, notamment, que le prêtre « avoit le droit comme Missionnaire d'agir et se mêler dans les affaires de la dite nation et disant qu'il [Charles

---

<sup>661</sup> Stanislas Vassal et al. à John Johnson, 14 décembre 1824, BAC, RG10, vol. 16, p. 12886-12891, bob. C-11003.

<sup>662</sup> Bernard Saint-Germain, 14 décembre 1824, BAC, RG10, vol. 16, p. 12879-12880, bob. C-11003.

Annance] ne s'en rapportoit pas à la Communication qui lui étoit donnée, mais iroit plus loin<sup>663</sup> ». Annance et Amable furent destitués par les autres membres du Conseil, qui appartenaient pour la plupart au réseau de parenté des Gill, pour avoir persisté dans leur opposition.

Leur tentative de remplacement d'un procureur par un autre souligne, toutefois, que ce poste était primordial dans l'organisation de la société mais surtout dans le monopole du pouvoir, que ce soit par un parti ou l'autre : comme celui qui l'occupait était responsable de la plupart des transactions territoriales, l'avoir dans son camp était un atout non négligeable pour les différents lettrés de la société. Ainsi, « l'écriture publique » des notaires revêtait un rôle de la toute première importance dans ce contexte de quête de pouvoir : les décisions prises par le conseil ou les échanges verbaux pouvaient être contestés grâce aux écrits publics, officiels, qui avaient force de loi. En ce sens, les transformations à l'interne du fonctionnement politique des Abénakis est indéniable. Le bilan de l'anecdote précédente rappelle celui observé après le retour d'Osunkhirhine, quelques années plus tard : deux factions se disputaient le pouvoir sur le reste de la communauté. En l'occurrence, cependant, ils usaient de l'« écrit public » pour légitimer leurs choix. À ce jeu, et jusqu'à l'arrivée du pasteur, les Gill semblèrent avoir eu l'avantage grâce notamment à leur réseau de parenté et à leur influence au sein de leur communauté, qui s'avéraient supérieures à l'ascendant du missionnaire Amiot.

Principal accusé dans cette affaire, celui-ci fut présenté comme un manipulateur qui aurait convaincu quelques Abénakis, pour la plupart illettrés, de le suivre simplement pour pouvoir remplacer le procureur par celui que lui avait choisi<sup>664</sup>. De leur côté, Augustin Gill et ses partisans appartenaient à une catégorie de population lettrée qui s'accaparaient les pouvoirs depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle : Simon et Thomas Gill, Francis Annance, Louis Degonzague fils, tous signataires des documents soutenant Augustin, étaient autant

---

<sup>663</sup> Bernard Saint-Germain, 14 décembre 1824, BAC, RG10, vol. 16, p. 12879-12880, bob. C 11003.

<sup>664</sup> Bernard Saint-Germain, 14 décembre 1824, BAC, RG10, vol. 16, p. 12879-12880, bob. C-11003.

d'Autochtones alphabétisés qui voulaient guider les leurs dans le processus de transfert culturel déjà entamé de telle sorte que leur propre intérêt aurait été avantagé. Les Gill ne constituaient donc pas plus une bonne référence de la pensée populaire que le prêtre. En l'occurrence, ce conflit quant à la nomination d'un intermédiaire presque'omnipotent à Saint-François était une illustration des tensions élitistes liées à l'instruction : ceux qui maîtrisaient l'écrit savaient quels avantages ils pourraient retirer de cette position et les différents protagonistes se réfugiaient derrière un usage de l'écrit « public » et officiel pour pouvoir conserver leur influence sur la communauté. L'abondance du recours notarial en lieu et place des procédures plus traditionnelles, en effet, témoigne de l'émergence d'une conscience globale parmi les lettrés de la suprématie du support écrit dans le cadre de choix politiques ou économiques, à fortiori plus encore lorsqu'elle était l'expression de la Loi britannique. L'outil scriptural pénétra les sphères stratégiques de la communauté et ce n'est pas sans rappeler les demandes de règlements internes écrits, dans les années 1850, afin de pallier les abus des partisans de l'oralité.

Les Notaires et leur écriture publique jouèrent donc un rôle assez important au sein de la communauté de Saint-François, notamment dans les conflits entre élites. Ce fut également un outil populaire pour les illettrés du village qui, même s'ils paraissaient instrumentalisés par les deux parties, se prêtaient au jeu de la nomination/destitution par voie notariale. La procédure en elle-même pouvait certainement être un élément d'explication de cette popularité : elle rappelait, en effet, la méthode traditionnelle, tout en se fondant sur l'écriture pour légitimer son action. En se déplaçant au domicile de l'intéressé, accompagné de tous les opposants, l'homme de Loi informait oralement le destinataire des accusations portées contre lui, attendait sa réponse et finissait par dresser un procès-verbal de la rencontre qui était contresigné par les détracteurs : en procédant de la sorte, le notaire se situait à mi-chemin entre l'oral et l'écrit et alliait autant l'éloquence orale que la toute-puissance d'un écrit officiel. Ce mélange des genres fut probablement en partie cause du succès de l'homme de Loi dans les affaires internes de la communauté, car si son recours constituait un pas de plus dans le monde de l'écriture, il accordait une place importante à la parole qui était retranscrite par la suite.

#### 6-1-4. Une dimension personnelle à l'écriture publique

Outre les nominations et destitutions, les notaires se virent également confier des tâches aussi nouvelles pour les populations amérindiennes que la rédaction d'un acte de donation de son vivant, la vérification de comptes ou encore l'écriture de pétition pour quelques illettrés<sup>665</sup>. L'un des premiers à avoir recours à l'acte de donation fut, une fois de plus, Francis Annance qui, dès 1810, rédigea avec le notaire Dumoulin un accord par lequel il céda une terre à son fils, Noël, ainsi que plusieurs autres objets, soumis à une clause de vente<sup>666</sup>. Il n'est pas très étonnant que l'un des premiers élèves de Wheelock ait été l'un des premiers, parmi les Hurons et les Abénakis, à se lancer dans pareille démarche : ayant déjà démontré son attachement à l'écrit comme outil utile et efficace, il semble logique qu'il ait été un précurseur de la donation par voie légale avec son fils. Dans les faits, il s'agissait, principalement, d'un accord selon lequel le père donnait à Noël Annance une terre sur laquelle des bâtiments étaient construits et pour lesquels il achetait divers objets en sus : ce n'était donc pas très différent des nombreuses transactions foncières que les notaires réalisaient depuis plus d'un siècle pour les Autochtones, à la différence près que celle-ci se déroulait à l'interne, entre membres d'une même famille. En outre, le fait que le document ait été réalisé sous le couvert d'une donation démontre que les Annance voulaient donner une dimension légalement reconnue par tous, Blancs et autochtones, à leur démarche afin qu'un véritable titre de propriété puisse être émis et utilisé en cas de litiges. Là encore, l'« écriture publique » du notaire fait office d'assurance et de légitimation d'un acte qui, avant la colonisation, n'aurait pas eu raison d'être, la propriété foncière étant une notion assez floue.

Ainsi, une « écriture publique » s'avéra très présente et recherchée dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle mais les Abénakis faisaient toujours appel à un Blanc, extérieur à leur nation, pour rédiger ces actes qui régulaient beaucoup d'activités clé de leur politique ou de leur économie : leur réappropriation de cette forme d'écrit demeura donc incomplète car indirecte.

---

<sup>665</sup> William Pitt au nom des Abénakis à George Ramsay Dalhousie, 18 février 1826, BAC, RG8, vol. 266, p. 51, bob. C-2855.

<sup>666</sup> L. Dumoulin, 24 janvier 1814, BAC, RG10, vol. 602, p. 48759-48761, bob. C-13381.

#### 6-1-5. *L'écriture publique chez les Hurons*

Assez paradoxalement, alors que ce sont les Abénakis qui recoururent le plus à l'écriture notariale entre 1780 et 1880, d'après les 128 documents examinés, ce furent les Hurons qui, les premiers, démontrèrent leur réappropriation de l'activité notariale en tant que telle. Lorette disposa, en effet, de son premier notaire local à la fin des années 1860 avec Paul Picard. Le fils de François-Xavier Picard et ami de Prosper Vincent fut instruit à l'école de Lorette au début des années 1850<sup>667</sup>, puis au Séminaire de Québec, avant de devenir notaire en 1870<sup>668</sup>. Fils de chef, Paul Picard avait parfaitement conscience de la situation particulière que lui octroyait sa fonction : il baignait dans l'écriture depuis de nombreuses années, grâce à son propre père, notamment, et du milieu bourgeois dans lequel il avait grandi. Au centre des relations avec les Blancs, du fait de sa profession et de son statut social, Paul Picard était également renommé pour être un fabuleux orateur. Marguerite Vincent, historienne, vantait ainsi ses mérites :

On le surnommait le prince huron, nom qui le caractérise bien, pouvant être aisément comparé à la noblesse française pour son maintien élégant et ses manières fières et dignes. Il fut remarqué pour sa chaude hospitalité et ses réceptions princières. Il savait accueillir, régaler le corps et l'esprit de ses hôtes. Comme son père, il reçut les plus hauts dignitaires du temps, de passage diplomatique à Québec. Paul Picard savait écrire avec un art consommé et était doué d'une grande finesse d'esprit. Ses harangues, habiles et imagées dans l'esprit huron, faisaient reconnaître en lui une éloquence, digne des grands harangueurs de sa race, qui lui permettait de rivaliser avec les plus fiers orateurs de son temps<sup>669</sup>.

Les principales qualités qui lui étaient reconnues méritent une attention particulière : il écrivait « avec un art consommé » et il discourait comme les « grands harangueurs de sa race ». Ainsi donc, cet homme de loi alliait les deux cultures, européenne et huronne, en un seul être et il en tirait une position de prestige parmi les siens. Son parcours, au reste, n'était pas sans rappeler celui de Prosper Vincent, lui aussi pionnier dans son domaine et également

---

<sup>667</sup> François Boucher à Duncan C. Napier, 29 janvier 1850, BAC, RG10, vol. 607, p. 51583, bob. C-13383.

<sup>668</sup> Lainey, *La « monnaie des Sauvages »*, p. 122.

<sup>669</sup> Marguerite Vincent, *La nation huronne, son histoire, sa culture, son esprit*, Québec, 1984, p. 166-167 et 83-84.

présenté comme un excellent orateur. Ces deux hommes, dans le dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, illustraient à merveille le métissage culturel des voies de communication et d'organisation de la société huronne. Désormais, ceux qui détenaient le pouvoir parmi les leurs étaient ceux qui pouvaient à la fois maîtriser l'outil scriptural et le verbe afin de maintenir leur position sociale - l'un ne pouvant se séparer de l'autre. À travers le personnage de Paul Picard, transparait donc une bourgeoisie huronne axée à la fois sur des valeurs traditionnelles, l'art du discours, qui lui assurait sa position, et sur celles héritées des Européens, l'art d'écrire. Une fois de plus, le rôle de l'écriture dans une perspective de pouvoir apparaît indéniable. Face à l'accroissement des alphabétisés, ce n'était plus seulement celui qui écrivait qui dominait mais bel et bien celui qui savait en tirer le meilleur parti. Or, Paul Picard pouvait user d'une forme d'écriture qui, en elle-même, possédait plus de pouvoir que tout autre système dans la société britannique. À ce titre, l'« écriture publique » du notaire huron, doublée de son talent d'orateur, faisait de lui l'un des intermédiaires clé pour les siens autant que pour les Blancs, introduisant une dimension effective immédiate à l'acte même d'écrire. De là, une position de pouvoir indéniable au sein de la communauté huronne de Lorette pour l'héritier de la famille Picard.

Le notaire était, en effet, une référence primordiale pour les Autochtones en matière d'informations légales en cas de litiges<sup>670</sup>. Par ce statut, autant que par ses origines, Paul Picard avait, au sein même de la communauté, le pouvoir et l'influence temporels dont le prêtre disposait pour les choses spirituelles. Sa popularité auprès des siens soulignait combien ses compétences étaient reconnues et donc, par la même occasion, combien les relations sociales et les référents identitaires avaient évolué depuis le début du siècle. Si alors ceux qui s'intéressaient à l'écrit étaient marginaux parmi les Hurons et le recours au notaire, très rare, comme les sources semblent le démontrer, il n'en était pas de même dans le dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle : Paul Picard joua un rôle central pour les siens, notamment dans ses tentatives pour conserver les documents et les terres des Hurons<sup>671</sup>. Avoir un notaire au sein de

---

<sup>670</sup> Lainey, *La « monnaie des Sauvages »*, p. 122 et 127-129.

<sup>671</sup> Jonathan C. Lainey, « Le fonds Famille Picard : un patrimoine documentaire d'exception. » dans la *Revue de Bibliothèques et Archives nationales du Québec*, n<sup>o</sup>2, 2010, p. 94-105.

l'une des familles les plus aisées du village témoigne d'une mainmise sur les affaires de la communauté par ses élites, selon un procédé largement européen – l'écriture légale.

La position de Picard illustre également un entre-deux entre l'histoire traditionnelle de son peuple, de laquelle il tirait une partie de son prestige, et la modernité de ses fonctions, qui justifiait sa position sociale, notamment parmi les Blancs. Paul Picard, en effet, usait de sa profession pour faire valoir ses droits et s'appuyait donc principalement sur des Lois et des textes écrits dans toutes ses démarches officielles. Ainsi, par exemple, lorsqu'il s'opposa, après la mort de son père, à ses sœurs mariées à des Blancs qui voulaient vendre des terres de la réserve, Paul Picard leur intenta un procès sous prétexte, entre autres, que, mariées à des Blancs, elles n'étaient pas « indiennes » selon la loi sur les Indiens<sup>672</sup>. Le notaire huron utilisa, donc, des textes écrits et officiels pour défendre son point de vue. Lui-même détenteur de l'écriture publique, il préférait user de cet outil pour revendiquer ses terres et il eut recours, dans le cadre de ce conflit familial, à la justice blanche pour trancher puisque les pétitions groupées étaient restées lettres mortes<sup>673</sup>. Une fois encore, il semble évident que l'écriture était fondamentale dans les rapports sociaux à l'intérieur même de la communauté, étant donné qu'elle servait de référent dans le règlement de litiges.

### *Conclusion*

Enfant de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, Paul Picard illustre, en définitive, l'important cheminement depuis les années 1780. Si l'écriture n'était alors que le fait de quelques rares alphabétisés pour occuper des postes importants, elle devint, à la fin des années 1880 à Lorette, un outil d'affirmation sociale pour une classe de privilégiés. Le métier de notaire occupa une place importante pour les communautés autochtones de la vallée du St Laurent, quand bien même ces dernières n'y recouraient pas avec la même intensité, d'un village à l'autre. Pour les Abénakis, par exemple, ces personnages assermentés servirent de point de

---

<sup>672</sup> Lainey, *La « monnaie des Sauvages »*, p. 124; *Lorette Agency, Correspondance regarding dispute over land left by Chief Paul Picard who died intestate*, BANQ, n<sup>o</sup>2080191.

<sup>673</sup> *Lorette Agency, Correspondance regarding dispute over land left by Chief Paul Picard who died intestate*, BANQ, n<sup>o</sup>2080191.

départ à toute procédure légale et à tout règlement de litiges, à l'intérieur de la communauté comme dans leurs relations avec les Britanniques. Ils témoignaient du caractère premier de l'écriture dans leurs affaires internes car c'est par ces écrits qu'ils scellaient des états de fait, que ce soit des litiges territoriaux ou des revendications de tout ordre. Les travaux des notaires étaient l'archétype de la maîtrise de l'écriture et de ses fonctions opératoires. Les hommes de loi conféraient à l'instrument européen un caractère, sinon sacré, du moins définitif : instrumentalisée pour des besoins pratiques, l'écriture revêtait, dans le même temps, une haute fonction symbolique. L'acte notarié avait autorité sur une situation donnée. Si les Hurons et les Abénakis reconnaissaient à l'écrit public une force que l'entente orale n'avait pas, ce ne fut véritablement qu'avec Paul Picard que les premiers marquèrent une réappropriation du phénomène et de l'influence de ce type d'écrit en matière de gestion des communautés.

Étape clé vers une indépendance sociétale, en théorie, la maîtrise ou l'usage de l'écriture notariale soulignait la volonté marquée des Hurons et des Abénakis pour apprivoiser cet élément fondamental de la société dominante. Très liés économiquement et politiquement aux autorités canadiennes, les Autochtones profitaient, par l'écriture publique, d'un moyen pour défendre leurs revendications par eux-mêmes et nommer ou destituer des procureurs, chefs ou autres personnages-clés, ce qui constituait une avancée vers l'autogestion sociale, tout au moins. Cette volonté de se réapproprier les modalités de leur fonctionnement interne, quoique celui-ci soit irrémédiablement modifié, passait inéluctablement par l'écriture – conséquence du caractère même de la société dans laquelle elle s'inscrivait<sup>674</sup>. Définie par l'outil scriptural, la société blanche imposait ses normes aux communautés qui s'y adaptaient, reprenant à leur compte cet élément si central pour défendre leurs droits. Or, cette recherche d'indépendance communautaire se trouvait limitée par la possession de l'activité notariale à l'intérieur même de l'élite huronne, qui l'utilisait en priorité pour assurer sa place au cœur de l'élite canadienne-française ou britannique et préserver ses avantages économiques. Dans ce processus de transfert culturel choisi par quelques privilégiés en fonction de leurs avantages, l'art d'écrire complétait les talents

---

<sup>674</sup> Olive Patricia Dickason, « Associer les Amérindiens à l'histoire du Canada » dans Turgeon, Ouellet et Delâge, *Transfert culturel et métissages*, p. 105-107.

d'orateur dont ils faisaient état, pour affirmer une identité et une particularité culturelles en opposition, en apparence, à celle des Blancs, mais dont ils tiraient leur propre prestige. L'indépendance et la volonté d'autogestion politique et sociétale étaient donc intrinsèques aux choix professionnels orientés de l'élite, qui encadrait ainsi la portée de leur maîtrise d'une écriture puissante à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Ainsi, si l'évolution de l'appropriation de l'écrit fut différente entre les deux villages, il n'en demeure pas moins que la fonction opératoire immédiate de l'écrit notarial faisait partie intégrante de la société, huronne ou abénakise, à la toute fin du siècle.

Cette place importante d'une écriture publique dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle amène donc à s'interroger sur les impacts que les autres formes d'écriture avaient pu avoir sur les masses populaires des deux communautés. Lorette, en effet, avec son élite plus enracinée se démarquait de Saint-François, où les conflits et l'éloignement des grands centres urbains ralentissaient l'influence de la bourgeoisie blanche, entre autres. De fait, il n'est pas étonnant que les transformations des usages et des utilisateurs de l'outil scriptural aient été largement différentes d'une communauté à l'autre dans la seconde moitié du siècle. Ces divergences, qui se remarquaient notamment par la sur-utilisation de l'écriture publique comme arme dans les litiges entre élites à Saint-François, alors que Lorette n'en usait, pour ainsi dire, presque jamais, ne se vérifient pourtant pas dans tous les domaines d'utilisation de l'instrument européen. Il semble émerger, en effet, un usage commun de cette technique par les deux représentants religieux qui marquèrent, chacun à leur manière, leur époque et leur population. Confrontés à un monde de l'écrit par leurs croyances autant que par leurs convictions, Osunkhirhine et Prosper Vincent abordèrent l'outil scriptural selon une nouvelle perspective, liée à leur quête de pouvoir par la diffusion plus large de leurs pensées : vecteur idéologique à grande échelle et sur le long terme, l'écrit religieux permet aux deux Autochtones de partager une vision commune de l'outil scriptural dans les deux derniers tiers du XIX<sup>e</sup> siècle.

## **6-2. L'écriture comme vecteur idéologique**

Les premiers partisans de l'écriture au sein de Lorette et Saint-François avaient, comme cela a été souligné précédemment, surtout profité de cet outil pour asseoir leur influence auprès de leurs pairs en occupant des postes clés qui les posaient en intermédiaires

obligatoires dans toutes les relations extérieures : l'écriture était donc un instrument pratique. Après le tournant politique des années 1830 et l'accroissement du nombre d'alphabétisés dans les deux villages, certains Hurons ou Abénakis poussèrent leur pratique de l'outil scriptural plus loin encore que son seul apprentissage : adeptes de religion de l'écrit, ils avaient rapidement compris la portée que pouvait avoir l'écriture en termes de diffusion ou de vecteur idéologique. Ces pionniers de l'écrit religieux l'abordèrent donc non seulement dans leur correspondance officielle mais également comme un outil de construction de la pensée, parfois de la réflexion, avec lequel ils pouvaient forger les consciences de leurs lecteurs. C'est, d'ailleurs, dans cette optique que ces précurseurs allèrent jusqu'à publier certains de leurs travaux, sous prétexte de les rendre plus accessibles à leurs pairs. Ces ouvrages, dans les faits, faisaient office de véhicule de leur pensée et transmettaient le dogme des écrivains sous un format en apparence neutre, donnant ainsi plus d'impact encore à leurs opinions.

#### *6-2-1. L'idéologue Peter Paul Osunkhirhine*

Peter Paul Osunkhirhine fut l'un des premiers, sinon le premier, Autochtone à s'intéresser à l'imprimé pour diffuser et conserver son message à plus grande échelle. En dehors de ses tracts, vantant et valorisant sa religion, il fut également l'auteur de deux ouvrages, au moins, dont au moins un fut publié. Parmi eux, en 1835, il envoya à sa congrégation un manuscrit du Nouveau-Testament dans sa langue maternelle, afin qu'il soit imprimé à plus grande échelle. Dans une lettre à son correspondant de Boston quelques semaines plus tard, il demanda si le document avait été accepté pour publication car, affirmait-t-il, « whether it will be printed or not, if any part of it is printed, I shall be glad, for I & my friends think, its arguments will be useful in this place; but if there is no prospect of printing it at all please to send it to E.L. Hayden Esq. Postmaster at William Henry in Lower Canada, which will be free of postage to him from the line, & so i twill be free to me also, for he is particular friend of mine<sup>675</sup> ». Le fait que le pasteur considérât que pouvoir posséder une version imprimée de sa traduction du Nouveau Testament constituait un avantage pour lui et

---

<sup>675</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 1<sup>er</sup> mai 1835, UCCA, F 3387, doc. n°173, bob. D2.110.

ses adeptes, appuie plus encore l'idée déjà démontrée qu'il considérait que ses écrits étaient complémentaires, sinon supérieurs, à ses enseignements oraux car ils étaient des traces durables de ses paroles. Il faut se rappeler qu'en 1835, il s'était tourné vers le démarchage au porte-à-porte pour tenter de rallier un grand nombre de fidèles<sup>676</sup> : en ce sens, il aurait pu accorder plus d'importance à ses paroles qu'à son support écrit. Pourtant, il semble que le ministre protestant conserva cette idée que l'écrit était un meilleur moyen de convaincre les Abénakis du bien-fondé de son idéologie car il lui assurait une plus grande pérennité et touchait un plus large bassin de personnes. Le rôle de vecteur idéologique qu'il accordait à son travail en voie de publication apparaît pleinement dans cette approche de la transmission d'idées.

Par ailleurs, il se remarque une certaine incertitude dans le ton de la lettre d'Osunkhirhine, concernant la publication ou l'intérêt de sa congrégation pour ses réalisations écrites. Lorsqu'il demandait si ses supérieurs songeaient à imprimer ou non ses travaux, l'Abénakis soulignait, tout d'abord, que sa démarche d'écrire un Nouveau-Testament dans sa propre langue et de le faire publier pour pouvoir en avoir un plus grand nombre était une initiative personnelle dans le cadre de sa pratique missionnaire, et non une commande de ses supérieurs. D'autre part, il mettait également en évidence sa dépendance économique vis-à-vis de son ordre, puisqu'il cherchait à se défaire de l'influence dans ce domaine de ceux qui dirigeaient la communauté et s'opposaient à lui. Or, le fait qu'il ait choisi de demander à sa congrégation s'ils voulaient le publier témoigne de la précarité économique qui pesait sur son rapport à l'écriture imprimée : le pasteur ne pouvait élargir le champ de transmission de ses idées par l'écrit que si son organisation veillait à l'impression de ses productions. Lui-même n'avait donc pas les moyens de mener à bien son projet et, de fait, cela sous-entend qu'il devait faire des compromis avec ses supérieurs pour parvenir à ses fins. D'un autre côté, ce comportement d'Osunkhirhine témoigne, une fois de plus, à quel point il considérait que l'écriture était la solution pour accroître son influence parmi les siens et s'accaparer une partie des pouvoirs monopolisés par ses opposants. Ainsi, il était prêt à

---

<sup>676</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 1<sup>er</sup> mai 1835, UCCA, F 3387, doc. n°173, bob. D2.110; Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 24 juin 1835, UCCA, F 3387, doc. n°174, bob. D2.110.

négociant avec sa congrégation de Boston pour faire imprimer ses projets, qu'il considérait comme étant de la première importance dans la conquête de son peuple. S'il ne rencontrait pas souvent des refus de la part de ses supérieurs, pourvu que le sujet traité ait un lien avec la religion, passer par leur intermédiaire lui faisait perdre du temps et de son autonomie dans sa quête révolutionnaire de démocratisation de l'écrit.

C'est d'ailleurs dans ce contexte que le pasteur décida, moins d'un an plus tard, de se procurer une presse aux États-Unis, alors même qu'il était ordonné officiellement pasteur, comme nous l'avons déjà mentionné. Il fut d'ailleurs aidé dans cette démarche par des membres de son organisation qui lui fournirent une partie du montant : « [...] I was advised to be about here visiting the ministers that I may receive some assistance to procure some types and press to print religious tracts in the Indian language at St Francis village. I did as I was directed and received thirty-three dollars, and after I was ordained by the Pres. of Champlain at Clintonville N.Y.<sup>677</sup> ». Indice de plus de l'importance que les représentants protestants de l'organisation, Osunkhirhine y compris, accordaient à la production écrite et à sa diffusion, cela rejoint le point évoqué concernant la traduction en langue autochtone de textes religieux. Avec cet achat de presse, rare encore au Canada dans les années 1830, l'Abénakis s'avéra être un pionnier de l'imprimerie dans la province du Québec<sup>678</sup>. Le fait que ce soit un adepte du protestantisme qui conçut, le premier, l'utilité de cet instrument en matière de diffusion de ses écrits, n'est pas étonnant : il appuie l'idée que l'idéologie libérale et les valeurs protestantes étaient au fondement même des transformations culturelles qu'il tentait lui-même d'insuffler à son peuple. Roger Magnuson, dans son ouvrage sur l'éducation en Nouvelle-France, explique pourquoi l'alphabétisation était favorisée par le protestantisme :

---

<sup>677</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 4 juillet 1836, UCCA, F 3387, doc. n°180, bob. D2.110.

<sup>678</sup> Cornélius Jaenen ou encore Eric Leroux établirent que le véritable essor de l'imprimerie au Bas-Canada n'eut lieu qu'à compter de 1850 et qu'il ne s'agissait, majoritairement, que de publications de journaux. Ce serait même en 1870 que les imprimeurs diversifièrent leurs impressions. (Eric Leroux, « Les imprimeurs de l'atelier à l'industrie » dans Yvan Lamonde, Patricia Fleming et Fiona A. Black, *Histoire du Livre et de l'imprimé au Canada, 1840-1915*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2005, p. 77-81 et Cornélius J. Jaenen, « Les communautés amérindiennes » dans *Ibid*, p. 35-43).

The explanation for this difference [between catholic and protestant churches] lies in conflicting systems of theology. While the two churches both strove to lead man toward salvation, they differed sharply as to how it could be achieved. Roman Catholicism insisted that man could not be saved except through the church, the priesthood, and the sacramental system. In contrast, Protestantism, holding to a more pristine theology, downgraded the role of the institutional church, holding that no church, rite, or formal theology should intervene between man and God. In keeping with this theology, the Protestant scrapped the priesthood of Catholicism and substituted in its place the Scriptures as the emissary between the faithful and the Creator. The elevation of the Scriptures to the priesthood of Protestantism imposed on each believer the duty of acquiring a measure of literacy, for without knowledge of letters there could be no Bible reading, and without scriptural communication there could be no salvation<sup>679</sup>.

Ce rapport différent à l'écriture des courants religieux fut donc la source des divergences par rapport à son apprentissage, indéniablement, mais il influença également les méthodes de transmission de ces deux pensées religieuses : pour les Protestants, l'écriture était l'instrument principal de sa transmission. À ce titre, il est d'autant plus aisé d'analyser les écrits et les méthodes de Peter Paul Osunkhirhine qu'il laissa de nombreuses traces de son passage en tant que pasteur de Saint-François, en dehors même de ses lettres à sa congrégation. Ses publications, quoiqu'elles n'aient été, dans les faits, que des traductions religieuses, témoignent de son rôle dans la diffusion de l'écriture parmi les habitants de Saint-François. De la même manière, sa presse illustre son désir d'être lu par le plus grand nombre: avec son nouvel outil, il imprima de nombreux tracts sur lesquels il présentait la philosophie de ses croyances et il les distribua aux Abénakis qui se trouvaient, de fait, en position avantageuse pour apprivoiser l'écrit<sup>680</sup>. Le rôle de transmission de l'information par l'écriture apparaît, ainsi, clairement tangible. Il tranchait également drastiquement avec les façons de faire catholiques, nettement plus conservatrices.

Quoique le pasteur ait commencé son travail de sape contre l'influence catholique bien avant, l'achat de la presse coïncidait avec la fin de sa mission officielle d'enseignement, ordonnée en 1835 par le gouverneur. À ce titre, l'initiative d'Osunkhirhine démontre qu'il

---

<sup>679</sup> Magnuson, *Education in New France*, p. 110.

<sup>680</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 4 juillet 1836, UCCA, F 3387, doc. n°180, bob. D2.110.

espérait ainsi contrer sa perte d'impact auprès des siens en récupérant une partie de l'influence dont il disposait en tant qu'enseignant. Le fait qu'il réclamât, en effet, dans la même lettre où il évoquait son achat de presse, une maison d'école pour y reprendre son travail semble mettre en évidence qu'il désirait ouvrir un établissement à vocation protestante dont le revenu lui serait fourni, principalement, par sa congrégation et dont les écrits seraient issus de sa propre presse. Le pasteur cherchait donc à contourner l'interdiction qui lui avait été faite d'enseigner en créant une institution indépendante de l'État canadien et de l'autorité des chefs. Il s'assurait, par la même occasion, une certaine liberté vis-à-vis de ses opposants qui cherchaient à limiter ses actions au sein même du village. La démarche n'était pas sans intérêt car elle témoigne du caractère révolutionnaire d'Osunkhirhine qui usa de toutes les stratégies à sa portée pour conserver sa place au cœur de Saint-François : son influence était sa seule garantie de constituer un contre-pouvoir aux Gill dominants et de parvenir à ses fins de démocratisation de l'écriture. Du même coup, en dépendant financièrement de son organisation religieuse de Boston, Osunkhirhine s'émancipait de l'autorité catholique ou gouvernementale, notamment au niveau du choix de ses enseignements et de ses supports d'étude. Cette situation facilitait d'autant plus son processus d'alphabétisation générale et la transmission idéologique par ses écrits imprimés<sup>681</sup>.

#### *6-2-2. Les écrits d'un électron libre du protestantisme*

Ses méthodes n'étaient pas simplement décriées par les Catholiques ou les Protestants ambitieux de son village. Quoique ses supérieurs directs l'aient aidé à s'acheter une presse, ceux plus haut placés dans leur courant de religion ne semblaient pas être tous d'accord avec les façons de faire du pasteur abénakis. Ainsi, celui-ci dut faire face à quelques mésententes avec sa haute hiérarchie, en raison de ses pratiques peu orthodoxes d'utiliser les écrits. Ces désaccords, d'ailleurs, soulignaient les limites floues entre les pouvoirs temporels et spirituels qui transparaissaient dans la réprobation de ses méthodes de travail par sa hiérarchie. Il est à remarquer, également, que ce désaveu des supérieurs du pasteur à son endroit ne reflétait pas le comportement des masses populaires abénakis qui continuèrent d'appuyer Osunkhirhine, même si elles n'étaient pas unanimes. Ce décalage entre la pensée

---

<sup>681</sup> James Hugues à Peter Paul Osunkhirhine, 10 mars 1835, UCCA, F 3387, doc. n°173, bob. D2.110.

autochtone et l'analyse des religieux est une illustration de la position ambiguë du pasteur dans le second tiers du XIX<sup>e</sup> siècle. Cet écart apparaît clairement dans une lettre d'Osunkhirhine où il relatait sa rencontre, en 1844, avec un membre éminent de l'Église protestante Méthodiste, la *Free Church of Scotland*, qui l'interrogea sur ses méthodes de travail et son parcours personnel.

Again he asked me what did Nicodemus teach [...]. I told him I suppose he taught the word of God; but he wanted to know exactly what things he taught. I told I know not, and he said "how can you then teach the Indians if you cannot explain the Bible". I told him I teach and explain the subject and meaning of our Lord's discourse here that is the necessity of new birth and what is to be born again, without telling what things Nicodemus did teach. Then he went on to explain and comment and said I should do the same if I know the Bible as ought. I told him I know that. I know the Bible but little and I also know the English language very little, it cannot therefore be expected I can do as much as learned men who are the masters of the language. I cannot explain a text so well which put to me all at once unexpectedly as I may do or can do with a text that I take myself and study for the subject of my discourse. This gentleman I think expects too much in expecting that I can explain as well and as largely as he can. Scott and Barnes, the expositors satisfied themselves in calling Nicodemus a teacher without explaining what things in particular he taught. [...] After this he read my certificates, certificate of President N. Lord, of [?], of my license, of ordination, of my call and installation and he found some fault in every one of them. He also told me that my field of labor cannot required much time to all what I have to do, you must keep up the school at the same time, said he, I will go to Boston and see Mr Greene to speak to him on the subject<sup>682</sup>.

Aux yeux du prélat, Osunkhirhine n'était pas véritablement converti et ne pouvait diffuser correctement le message de Dieu puisqu'il ne comprenait pas et ne connaissait pas la Bible dans ses moindres détails. Autrement dit, l'envoyé de l'Église d'Écosse estimait que le pasteur abénakis conservait trop d'éléments de sa culture traditionnelle pour occuper une place aussi importante que la sienne au sein de sa communauté. L'enjeu étant de favoriser l'emprise protestante sur les Autochtones au détriment du catholicisme et des croyances traditionnelles, il s'avérait incongru, pour le religieux, qu'un Abénakis instruit, certes, mais si indépendant dans ses façons d'interpréter ses croyances, soit aussi influent. Pour Osunkhirhine, pourtant, les difficultés perçues par l'ecclésiaste n'étaient que détails: il

---

<sup>682</sup> Peter Paul Osunkhirhine au Révérend Greene. 4 mai 1844. UCCA F3387, doc. n°238, bob. D.2.110.

parvenait à accomplir son devoir car il avait foi en Dieu, peu importe sa forme, et il voulait partager ses connaissances avec ses pairs, car il était pétri des valeurs plus libérales de son courant religieux. L'aspect le plus important dans cette mésentente réside certainement dans les différences d'interprétation entre les deux parties. Le pasteur n'hésitait pas à débattre des arguments avancés par le religieux quant à sa méconnaissance des choses divines, exprimant clairement l'écart entre ce qui était important pour lui, la sincérité de la Foi, et pour son interlocuteur, la connaissance parfaite des textes :

He also looked upon my ignorant of Christian doctrine because I don't believe the doctrine he holds, that is restricted atonement, that Christ died specially, particularly or only atonement is opening the door of a prison, suppose, said I, two persons be cast into it for some crime and cannot be pardoned, called to come out not before a sum of money be paid to open the door of the prison; and after it is opened they may come out if they choose. Now if any be good enough to pay the sum required with a sincere desire to save both of them, and one of them come out and the other remains by his own choice, can it be said with truth that the sum paid only for one. In answer to this, he said the comparison is wrong<sup>683</sup>.

Cette divergence de points de vue entre les deux hommes illustre le fossé entre leurs deux sociétés et leurs motivations respectives: le prélat, en effet, analysait la théorie et l'application rigide des préceptes religieux pour prendre le pas sur les autres religions dans l'esprit de la communauté, estimant que celui qui était en charge d'une pareille mission devait tenir ce statut de ses compétences spirituelles et non de ses savoirs temporels. Il s'agissait ici de l'une des principales limites du protestantisme, qui n'appréciait pas les différentes formes de syncrétisme qu'acceptait le pasteur abénakis<sup>684</sup>. Celui-ci, pour sa part, réfléchissait en termes pratiques et réflexifs.

Ceci étant dit, l'aspect le plus frappant dans cette rencontre entre le pontife de la *Free Church of Scotland* et Peter Paul Osunkhirhine est sans aucun doute leurs désaccords sur l'interprétation fondamentale de points clés de leur croyance commune, tel que le fonctionnement de l'expiation. Nous avons déjà remarqué que les accusations de

---

<sup>683</sup> Peter Paul Osunkhirhine au Révérend David Greene. 4 mai 1844. UCCA F3387, doc. n°238, bob. D.2.110.

<sup>684</sup> K. Burridge, « Évangélisation » dans Bonte et Izard dir., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, p. 266.

radicalisation portées contre le pasteur, au fil des ans, avaient tout de stratégies politiques pour le faire déchoir de ses fonctions influentes, mais le discours qu'il tint au représentant de sa hiérarchie appuie également cette dernière hypothèse. Dans le même temps, ses réponses au prélat démontraient à quel point l'Abénakis était un électron libre, dans son idéologie. En effet, cette confrontation avec l'ecclésiaste laisse supposer que les enseignements d'Osunkhirhine ne correspondaient pas nécessairement à l'idéologie protestante initiale qu'il prétendait diffuser. De fait, il est alors possible de percevoir dans son comportement, sa position de pasteur et dans son alphabétisation, autant de facteurs utiles au personnage pour acquérir et conserver un certain pouvoir dans la société afin qu'il puisse mener à bien ses vellétés de transformation. Sans remettre en doute son adhésion au protestantisme, sa vision syncrétique de la chose témoignait de son statut à part, tant de ses pairs que des Blancs : les valeurs et les enseignements auxquels il tentait de rallier les Abénakis n'étant pas la reproduction exacte de ceux qu'on avait cherché à lui inculquer mais plutôt le fruit de ses propres réflexions, il était l'illustration d'une culture entre tradition et modernité. Le pasteur donne ainsi l'impression que ses motivations étaient avant tout personnelles, construites à partir de l'idéologie libérale et de son interprétation des valeurs protestantes. En ce sens, son usage de l'écrit dans un but dogmatique prend tout son sens et laisse entrevoir une utilisation plus poussée de l'instrument que la seule diffusion d'idées au grand public : il suscitait une réflexion des individus sur ses propres pensées, présentées sous forme écrite.

Ce point transparaît d'ailleurs dans le comportement même du pasteur : Peter Paul Osunkhirhine, à l'instar de tous ces précurseurs de l'écriture, poussa sa pratique de l'écriture comme vecteur idéologique, au-delà même de la seule transmission de convictions, en élaborant lui-même sa réflexion par écrit. Par exemple, à quelques reprises, les courriers du pasteur présentaient des idées en rapport avec sa vision de la religion, dont il partageait les fruits avec sa congrégation. Or, en posant sur papier sa pensée et sa perception du protestantisme, le pasteur reconnaissait à l'écrit un rôle de traducteur de pensées, proche de la *catharsis*. Il réalisait, en définitive, ce que la méthode traditionnelle faisait par le biais des Grands Conseils ou des récits oraux : il nettoyait son esprit par écrit, y donnant, un corps et un sens par la même occasion. Ainsi, en 1857, alors qu'il était sur le point de rompre avec sa congrégation, il écrivit en ces termes à son correspondant :

While I was away from home the last time I fell among those who hold that no man can nightly understand the Scriptures without scientific knowledge, and in order to have such knowledge it is necessary to know Geology, zootomy and Combe's constitution of man to understand that man in all his actions he acts from his organic constitution as he was designed by his maker. From this, they hold that when Adam fell from holiness to evil there was no change, because he acted according to the principles inherent in him, organically constituted and implanted in him when he was created. I was not just that moment prepared to answer these assertions, and to prepare myself I took a walk into the woods near by [SIC] where I was, and wrote my answer with a pencil on a paper as follows<sup>685</sup>.

Cet épisode démontre la réappropriation complète de l'écriture par le pasteur. Face à une idée subversive, il ne réagit pas immédiatement par le débat et la discussion, qui auraient pu caractériser un système plus traditionnel par exemple. À ce comportement, il préféra la réflexion en solitaire et la transcription de ses pensées sur papier, pour les mettre au clair et être, ainsi, « prepared to answer ». Par ce recours, le pasteur témoignait d'un usage de l'écrit tout à fait personnel, en tant que support de la pensée, dans un but de transmission cohérente à l'égard des personnes qui lui avaient soumis la problématique de départ. En écrivant, Osunkhirhine épurait son esprit pour parfaire son argumentation. L'écriture, en ce sens, prenait le pas sur la seule discussion, reléguée au rôle de voie de communication immédiate. Pour preuve, d'ailleurs, le résultat, qu'Osunkhirhine relata dans sa lettre, où il avait repris les principaux éléments de sa réflexion sur la question du sens des Saintes-Ecritures : il raisonnait de façon ordonnée selon sa vision du protestantisme et sa réponse, faite à ses détracteurs, sembla, sinon efficace, du moins cohérente car, selon ses propres dires, « no one said an word, neither for nor against what I have written to answer their assertions<sup>686</sup> », à la lecture de son papier. De fait, l'écriture avait occupé toute l'avant-scène de la conversation puisque, face à une « attaque orale », le pasteur avait réagi en *réfléchissant par écrit* et en lisant le fruit de sa réflexion, afin de transmettre sa vision dogmatique de ses croyances à ses opposants philosophiques.

---

<sup>685</sup> Peter Paul Osunkhirhine au Révérend S.B. Treat, 24 décembre 1857, UCCA, F 3387, doc. n° 52, bob. D2.110.

<sup>686</sup> Peter Paul Osunkhirhine au Révérend S.B. Treat, 24 décembre 1857, UCCA, F 3387, doc. n° 52, bob. D2.110.

Par ailleurs, Peter Paul Osunkhirhine, en réfléchissant sur les valeurs et les fondements de sa religion par écrit, faisait montre d'un esprit critique vis-à-vis de ses convictions, par le fond de ses productions, tout en utilisant l'écriture réflexive. Ainsi, il apparaît indéniable que, tant dans son usage de cette dernière que dans sa façon de comprendre la philosophie de sa religion, le pasteur restait une figure syncrétique des Autochtones de Saint-François, qui n'hésitait pas à allier des éléments plus traditionnels à son désir progressiste lié au protestantisme. De fait, ce qui semblait le plus l'animer dans sa quête de pouvoir interne reposait presque exclusivement sur une vision mixte de l'avenir de sa communauté, dans lequel les avantages d'une alphabétisation générale des Abénakis, selon l'idéologie libérale, jouerait un rôle central pour permettre à chacun de développer sa réflexion et d'occuper sa place. Ce point, que nous avons déjà démontré, est utile à rappeler ici car il met d'autant plus en évidence le caractère particulier de ces usagers de l'écrit autochtones, pionniers parmi leurs peuples, aux idées, en l'occurrence, novatrices vis-à-vis des usages admis de l'outil scriptural au début du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est également cet aspect qui dérangeait tant les prélats de la Scotland Church, puisqu'il impliquait une adhésion aux textes plutôt fondée sur les réflexions et les interprétations personnelles que sur leur connaissance parfaite.

Or, si le pasteur protestant s'avéra un émissaire mitigé pour sa congrégation, il bouleversait également sa communauté car il montrait un visage ambigu face aux changements qu'il cherchait à insuffler, obéissant à des motivations à la fois progressistes et personnelles. Osunkhirhine s'était pleinement réapproprié l'écriture qu'il utilisait largement dans la transmission et la diffusion de son idéologie propre, selon son interprétation, que ce soit dans ses courriers ou dans ses publications. Le tout obéissait à un but précis, à savoir la démocratisation de l'écrit qui rendrait les textes (religieux) accessibles à tous. Peter Paul Osunkhirhine publiait principalement dans un but de diffusion et de conservation de ses idées. Il était, en cela également, un pionnier car nombre de ses pairs qui bénéficièrent, eux aussi, d'une alphabétisation complète montrèrent moins d'enthousiasme à l'égard des possibilités que l'outil scriptural permettait en la matière. Pour la plupart, en effet, il s'agissait principalement d'un outil professionnel et d'un moyen d'affirmer sa place et son statut au sein de la communauté. Pour preuve, les archives des correspondances personnelles,

c'est-à-dire autre que politiques, qui demeurèrent très rares, en dépit de l'élargissement de l'alphabétisation à Saint-François. La plupart des initiés, lorsqu'ils écrivaient eux-mêmes, se présentaient comme les porte-paroles d'une communauté, qui ne s'avérait pas toujours, d'ailleurs, être la totalité du village, et pour laquelle ils revendiquaient telle ou telle chose, sans véritablement entrer dans les détails émotionnels ou personnels. Leur usage de l'écriture était donc purement pratique et pragmatique. C'est donc en contraste avec ces usages plus « diplomatiques » de l'écriture qu'Osunkhirhine apparaît comme un précurseur de la diversification et de la réappropriation de l'outil scriptural à Saint-François.

Les diverses utilisations de l'écrit n'apparurent donc pas en même temps, dès l'alphabétisation des communautés amorcée. La place de l'écriture parmi les populations autochtones se normalisa au fil des ans mais ses usages demeurèrent longtemps largement empreints des mêmes thématiques : le religieux, le politique et l'économie étaient les sujets les plus récurrents tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. La fonction de vecteur idéologique, dont Peter Paul Osunkhirhine usait, demeure sans contredit l'une des plus intéressantes à analyser mais l'une des plus rares, dans la première moitié du siècle. De fait, ses écrits religieux, qui se voulaient porteurs de la Vérité de Dieu mais qui ne correspondaient pas toujours à ceux auxquels sa hiérarchie semblait s'attendre, étaient originaux dans tous les sens du terme<sup>687</sup>. L'idéologie que l'Abénakis transmettait correspondant à une interprétation des fondements du protestantisme, sa rédaction sous le même format que la Bible (sur papier) lui octroyait pourtant une apparence de vérité indubitable. Le pasteur, cependant, usait de ces supports écrits officiellement pour répandre le « *word of God* » comme lui-même l'avait compris ou bien pour faire part à ses correspondants de Boston de ses propres réflexions théologiques. Dans les faits, il semblait plutôt se préoccuper de diffuser de l'écrit pour encourager la découverte de sa religion et de son idéologie parmi les Abénakis. Il faut donc attendre la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, lorsque l'écriture devint, sinon courante, du moins en voie de l'être, pour avoir une version plus affirmée d'une écriture qui influencerait ses pairs selon un principe de valorisation sociale, recherchée par les auteurs.

---

<sup>687</sup> Peter Paul Osunkhirhine à David Greene, 4 mai 1844, UCCA, F 3387, doc. n°238, bob. D2.110.

### 6-2-3. Prosper Vincent, idéologue chez les Hurons

Sans trop de surprise, c'est à Lorette que ce phénomène se développa le plus parmi les détenteurs de l'écrit qui affichaient un comportement nettement plus conservateur en matière de gestion des connaissances. Le cas de Prosper Vincent en est, d'ailleurs, l'exemple le plus probant : auteur de nombreuses lettres à sa famille, il remplissait des pages de théorie religieuse qu'il transmettait aux siens, en leur demandant d'en faire une lecture à haute voix pour tous les autres : « J'aimerais que toute la famille prit connaissance de cette lettre, toutes mes sœurs, Henriette aussi, et mes frères si tu le juges à propos, bien entendu je n'oublie pas mon père et ma mère<sup>688</sup> ». Ou simplement pour sa mère : « Tu sais comme maman aime à entendre lire une lettre. S'il te plaît, tu lui liras<sup>689</sup> ». Pourtant, le prêtre huron s'inscrivait dans une toute autre perspective que Peter Paul Osunkhirhine, quelques années plus tôt. À la différence du pasteur, en effet, il a été démontré que Prosper Vincent n'agissait pas dans un contexte de conflit et d'opposition violente vis-à-vis de sa famille ou de son village. Au contraire, sa position privilégiée socialement et politiquement expliquait, au moins en partie, la très grande liberté que prenait l'auteur des courriers dans leur écriture : il n'hésitait pas à décrire et dépeindre ses idéologies comme des vérités absolues et non comme des arguments dans le cadre d'un débat d'idées, c'est-à-dire qu'il n'adoptait pas un ton défensif dans ses lettres, contrairement à Osunkhirhine. Il jugeait et intervenait dans le quotidien de ses proches à l'aide de l'outil scriptural qui devait être, selon l'occasion, lu à haute voix ou bien conservé pour entretenir la réflexion du destinataire<sup>690</sup>. Son usage de l'écriture était donc également dogmatique, puisqu'elle visait à diffuser et transmettre une pensée en particulier, mais il en usait avec beaucoup plus d'assurance et d'impact que le pasteur abénakis, du fait de sa situation nettement plus favorable parmi les Hurons.

---

<sup>688</sup> Prosper Vincent à Marie Vincent, 22 avril 1867, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance.

<sup>689</sup> Prosper Vincent à Henriette Vincent, 13 septembre 1864, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance.

<sup>690</sup> Il mentionne à quelques reprises, en effet, dans le bas de ses lettres, que ses réflexions doivent être lues à toute la famille ou bien méditées par son destinataire. (Par exemple, Prosper Vincent à Marie Vincent, 19 février 1868, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance).

Ainsi, par exemple, le prêtre catholique n'hésitait pas à insister sur son interprétation de la religion en présentant à ses sœurs les vertus de la piété catholique, en dépit des souffrances et maladies qu'elles enduraient. Celles-ci n'étaient, selon lui, que la preuve de l'amour de Dieu : « J'ai appris avec peine que vous aviez tous été malades, chacun votre tour; mes chers parents, comme je vous l'ai répété bien souvent, c'est là une marque que Dieu vous aime, à vous d'en profiter; cela vaut mieux que tous les plaisirs du monde qui ne laissent après eux que remords<sup>691</sup> ». Quoique son discours n'ait pas été, somme toute, très différent de celui de tout ecclésiaste, Prosper Vincent faisait jouer, ici encore, un rôle de transmetteur idéologique flagrant à l'écriture. Ces écrits étaient plus qu'une correspondance personnelle d'un élève à sa famille : pour le coup, et contrairement à Osunkhirhine, les supérieurs du prêtre se montraient parfaitement enthousiastes à l'égard de sa maîtrise des principales idées du catholicisme et de ses valeurs<sup>692</sup>. De fait, Prosper Vincent usait clairement de ses lettres pour transmettre ses idées et leur assurer une meilleure diffusion. Plus encore, il transformait l'écriture en outil de réflexion principal, en son absence, puisque toutes les décisions ou les difficultés de la famille passaient par son intermédiaire - comme le cas de son frère Louis l'a démontré. Il imposait ses avis par le biais de ses lettres. En ce sens, le rôle de vecteur idéologique de ses productions apparaît indéniable.

Parmi ses écrits, quelques lettres méritent particulièrement d'être analysées. Jusqu'ici, en effet, deux types d'écriture aux fonctions très différentes avaient été utilisés par le prêtre: tout d'abord, celle qui pourrait être qualifiée de « privée » au sens où elle était destinée aux membres de sa famille et qui se caractérisait par un ton condescendant pour les Hurons en général, voire par la transmission d'idées préétablies visant à juger les erreurs ou mésaventures de chacun. Également, une littérature plus « publique », nettement plus orientée vers les clichés et le folklore du « sauvage », qui lui permettaient de revendiquer et d'utiliser un statut à part, différent des autres membres des communautés autochtones, tout en étant en

---

<sup>691</sup> Prosper Vincent à Marie Vincent, 28 janvier 1868, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance.

<sup>692</sup> Ses relevés de note, notamment, font état d'un élève appliqué et intelligent dont le seul défaut est d'avoir une santé trop fragile. (Relevés de notes du Séminaire de Québec, 1859-1865, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, scolarité).

marge des autres élèves du séminaire<sup>693</sup>. À ces deux types d'écriture utilisés par le prêtre, il faut en ajouter une troisième, très proche de ses usages personnels : il l'employait pour inonder ses proches, qui lui étaient visiblement acquis, d'une philosophie chrétienne catholique qu'on lui avait inculquée au fil de son apprentissage et dont il tirait un grand prestige, sinon son influence parmi les siens. Vecteur idéologique, certes, cette écriture apparaissait également être une réflexion personnelle : Prosper Vincent semblait philosopher sur ses propres paroles, établissant des liens plus ou moins clairs avec des faits de son quotidien au Séminaire. Sa façon d'introduire ses pensées au sein de ses courriers était d'ailleurs très particulière et relevait presque, tout comme pour Osunkhirhine, de l'écriture automatique. Ainsi, par exemple, en 1866, il commença une lettre adressée à sa sœur en ces termes :

Chère Marie,

De quoi parlerai-je, je ne sais pas trop car je n'ai aucun sujet présent qui puisse remplir le cadre de ma petite lettre. Je vais laisser faire ma plume, elle tracera ce qu'elle pourra.

Pauvre cœur humain que tu es aveuglé parfois! Pourquoi demeures-tu froid et glacé à l'aspect de la nature entière qui se réveille pour saluer son Créateur? Tous les éléments se reforment en concerts pour chanter l'Éternel qui leur a donné l'Être. Pourquoi donc l'homme qui a reçu plus que tout autre créature resterait-il insensible et pousserait-il l'ingratitude jusqu'à offenser celui qui lui a donné le jour<sup>694</sup> !

L'usage de l'outil scriptural en tant que réflexion sur sa propre religion est ici clairement tangible, voire même annoncé par la mention d'une écriture naturelle, causant parfois des liens abrupts avec la suite du texte. Au centre de sa pensée, le point, selon lequel l'Homme est un être faible et ingrat qui ne sait reconnaître naturellement la bonté de Dieu, transparait. Cette idée, fondement même du catholicisme, imprégna toute sa correspondance avec sa famille, que ce soit pour remercier ses parents de lui avoir permis d'étudier au

---

<sup>693</sup> Ainsi, par exemple, la faveur qu'il demande à l'Archevêque de Québec pour les funérailles de son père : tant la demande de Prosper Vincent que la réponse du chef de l'Église catholique du Bas-Canada est éloquentes quant à ce statut à part du prêtre. (Prosper Vincent à l'Archevêque Hamel, 30 mars 1871, ASQ au Musée de la civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance et l'Archevêque de Québec à Prosper Vincent, 31 mars 1871, ASQ au Musée de la civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance).

<sup>694</sup> Prosper Vincent à Marie Vincent, 3 avril 1866, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, correspondance.

Séminaire, pour encourager ses sœurs à se montrer toujours plus pieuses ou pour reprocher son comportement à son frère, Louis. Ces lettres déresponsabilisaient, dans une certaine mesure, l'être humain dans ses actes pour remettre, en apparence, le pouvoir de décision entre les mains de Dieu. Cette pensée, d'ailleurs, illustre l'un des plus profonds paradoxes de l'idéologie catholique promue par le prêtre huron: être soumis naturellement aux passions, l'homme se devait de prier et de s'imposer une vie droite afin de plaire à son Seigneur, tout en sachant pertinemment qu'il n'y parviendrait pas. De cette guerre perdue d'avance découlaient naturellement toutes les difficultés et épreuves du quotidien, que ce soit l'épidémie de choléra ou les maux dont souffraient, apparemment, tous les membres de la famille Vincent<sup>695</sup>: aux yeux du prêtre, le moindre péché véniel méritait une vie de douleurs<sup>696</sup>, de fait il se lamentait régulièrement sur la persistance des travers de certains Hurons, qu'il percevait comme autant de marques d'ingratitude envers son Dieu. Le fait de réfléchir sur la bonté sans limite de celui-ci et sur l'importance du sacrifice de Jésus dans tous ses courriers envoyés à sa famille démontre qu'il utilisait le papier comme un support pour faire le tri dans ses pensées, en même temps qu'il « instruisait » sa famille sur les choses religieuses. En ce sens, l'écriture s'avérait doublement personnelle puisqu'elle lui servait autant de journal que de vecteur idéologique.

Dans les années 1860, époque où Prosper Vincent se montra le plus prolifique en écrits de toute sorte, l'écriture était tout de même bien plus répandue qu'à l'époque d'Osunkhirhine, quoique l'étude des archives chez les Hurons semble souligner que seul un même groupe d'élites y avait recours abondamment : il n'était donc, somme toute, pas très surprenant que le prêtre catholique en use pour développer et entretenir sa réflexion sur la religion. Ce qui est particulièrement intéressant dans son cas, cependant, c'est cette pratique de trois styles d'écriture, selon son public ou l'objet de sa demande. Il pouvait ainsi écrire des pages entières à ses sœurs sur l'ingratitude de l'humanité et sur la menace du Démon, puis enchaîner sur un ton beaucoup plus badin pour demander que son frère lui envoie des poils

---

<sup>695</sup> Prosper Vincent à Marie Vincent, 9 mars 1863, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, correspondance.

<sup>696</sup> Prosper Vincent à Marie Vincent, 11 octobre 1864, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, correspondance.

d'originaux, qu'il revendait un bon prix à Québec, ou encore pour présenter les dernières péripéties de sa vie au Séminaire<sup>697</sup>. Les transitions entre les deux parties de texte se limitaient à un retour à la ligne, alors même que le ton, très différent, faisait ressortir l'incongruité de la présentation. En outre, cette tendance démontre que ses productions s'inscrivaient dans un processus de plus grande envergure visant à transmettre une image particulière de sa société et de sa réalité contemporaine, rejoignant du même coup le rôle de vecteur idéologique présenté précédemment mais dans un sens plus large, puisque ce dogme touchait tous les aspects du quotidien des Autochtones. Du strict point de vue de l'écriture en tant que telle, cependant, cette tendance à en user sous diverses formes, avec différents tons, souligne que le prêtre avait pleinement intégré la spécificité de l'outil et se l'était réappropriée, faisant montre d'une éloquence écrite indéniable, au même titre que les grands orateurs étaient reconnus dans le système traditionnel de la communauté.

N'ayant pas accès aux réponses de ses sœurs, il est difficile de déterminer l'impact de ces sermons à l'intérieur de lettres plutôt banales. Au vu des réponses du prêtre, cependant, quelques suppositions peuvent être faites : il semble, d'une part, que tous les membres de sa famille aient manifesté une foi inébranlable dans le catholicisme et une confiance sans commune mesure dans leur frère et fils. Cela se dénote notamment lorsque Prosper Vincent mentionna que Marie l'avait informé d'un malheur ou d'un scandale en lien avec la famille, en 1864, afin de lui demander conseil<sup>698</sup>, ou encore lorsque sa sœur lui envoya une copie d'une lettre qu'elle avait adressé au frère dissident afin d'obtenir l'avis du prêtre : « J'ai appris avec peine que ce pauvre Louis est encore dans l'inaction et peut être à se débaucher [...]. Je suis très satisfait de la lettre que tu lui as écrite; elle contient d'excellents sentiments exprimés avec clarté et précision<sup>699</sup> ». D'autre part, à deux reprises au moins, Prosper Vincent s'excusa presque de parler autant de religion dans ses courriers, se justifiant en affirmant que

---

<sup>697</sup> Par exemple, Prosper Vincent à Delphine Vincent, 21 avril 1868, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance.

<sup>698</sup> Prosper Vincent à Marie Vincent, 11 octobre 1864, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, correspondance.

<sup>699</sup> Prosper Vincent à l'une de ses sœurs [Marie?], 15 octobre 1867, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, correspondance.

« c'est là toute la vie de l'homme, nous ne sommes sur la terre que pour servir Dieu et faire notre salut<sup>700</sup> ». Ces tournures de phrase laissent donc supposer que ses correspondantes ne se plaignaient pas de la teneur des lettres de leur frère mais qu'elles-mêmes devaient surtout parler des choses temporelles dans les leurs. La philosophie réflexive en lien avec la religion était laissée au seul membre de la famille qui avait eu accès aux hautes sphères de ce milieu si particulier. D'ailleurs, les réponses de Prosper Vincent correspondaient toujours à des questions temporelles : ses paragraphes spirituels ne semblaient jamais répondre à un quelconque débat entretenu par ses sœurs ou sa famille. Ce constat nous amène à supposer que les membres de celle-ci usait surtout de l'outil scriptural dans un but simple de communication quotidienne et d'information, de même que pour entretenir des liens avec la haute société blanche, généralement encouragée dans cette dernière entreprise par Prosper Vincent.

L'idée personnelle et réflexive à travers l'écriture était, pourtant, probablement l'aspect le plus évident de l'outil scriptural pour des sociétés littéraires : en fixant sur le papier un raisonnement oral, il était possible de construire une argumentation cohérente et solide, facile à suivre et donc à transmettre. Les débats oraux, s'ils permettaient le développement des idées, n'avaient pas le même impact sur le long terme et se partageaient moins bien avec les autres en raison de leur absence de conservation, justement. En effet, à partir du moment où des paroles étaient répétées par une tierce personne, il était presque certain que des modifications y étaient apportées. En revanche, lorsque Prosper Vincent demanda à ses sœurs de lire à haute voix et pour toute la famille les contenus de ses lettres à portée religieuse, il s'assurait que son raisonnement serait transmis en l'état à ses auditeurs, même si l'interprétation pouvait toujours différer pour celui qui le recevait. Véritable support de son idéologie, l'outil scriptural apparaissait pour Prosper Vincent, tout comme pour Peter Paul Osunkhirhine avant lui, comme un vecteur de transmission de son idéologie, selon sa propre perception. D'ailleurs, ces retours sur la religion apparurent et se multiplièrent au fur et à mesure que Prosper Vincent progressait dans ses études : ses premières lettres portaient beaucoup plus sur son quotidien et ses sentiments que sur des questions théologiques.

---

<sup>700</sup> Prosper Vincent à Marie Vincent, 11 octobre 1864, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, correspondance.

Auteur de poèmes et de chansons, le prêtre diversifiait son activité littéraire afin de transmettre ses pensées sous différentes formes<sup>701</sup>. Mieux encore, il était l'un des derniers à écrire la langue huronne, quoique ce fût clairement dans un but de « folklorisation » de ses racines<sup>702</sup>. La démarche est d'autant plus intéressante qu'elle prenait place à la fin des années 1860, c'est-à-dire à une époque où les Hurons n'avaient conservé que des bribes de leur culture passée, notamment de leur dialecte, et où la plupart d'entre eux, s'ils n'étaient pas forcément très instruits, parlaient plus facilement le français. En prenant le temps de transcrire des textes religieux en Huron, Prosper Vincent concrétisait le passage d'un système fondé sur l'oralité vers l'écriture et donnait, par la même occasion, une certaine légitimité à sa langue, alors même qu'il faisait montre d'une condescendance assumée à l'égard de ceux qui ne s'appliquaient pas à adopter le monde des Blancs. L'analyse de ces écrits, tout comme celle de sa correspondance, témoigne d'une évolution dans le rôle et les usages de l'écriture au cœur même de la bourgeoisie de Lorette: depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle, l'outil des Blancs avait su faire sa place dans le quotidien des Autochtones et avait même été normalisé, voire adapté à une culture entre tradition et modernité.

Ainsi, l'outil scriptural demeurait un objet de pouvoir, au sens où, à Lorette, les mêmes familles dominaient toujours la scène politique, mais ces quelques privilégiés avaient dû parfaire leur maîtrise de cet atout afin d'en faire, entre autres, le support de leurs réflexions et un vecteur idéologique de premier ordre. L'écriture, cependant, comme l'exemple de Louis Vincent, le frère peu fidèle au culte catholique et à l'état bourgeois de sa famille, le démontre, pouvait également être maîtrisée par quelques rares réfractaires au modèle plutôt conservateur bourgeois, sans qu'ils en tirassent eux-mêmes du pouvoir<sup>703</sup>. Ceux

---

<sup>701</sup> Voir notamment ses poèmes et poésies, en langue française et huronne, parfois les deux ensemble, écrits entre 1763 et 1780, environ, conservés dans le Fonds Prosper Vincent aux ASQ du Musée de la civilisation.

<sup>702</sup> Voir notamment ses traductions de chants religieux, Fonds Prosper Vincent, ASQ au Musée de la Civilisation, poèmes.

<sup>703</sup> À plusieurs reprises, Prosper Vincent évoque des courriers envoyés par son frère et dans son Fond d'archives, il lui adresse trois lettres, dont deux au moins sont des réponses à des courriers préalables, qui n'ont toutefois pas été conservés. (Prosper Vincent à Louis Vincent, le 16 décembre 1865, le 30 janvier 1866 et le 31 mars 1868, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, correspondance).

appartenant à cette dernière catégorie faisaient un choix politique en contradiction avec les familles puissantes de leur village<sup>704</sup>. D'une manière générale, cependant, s'il restait des illettrés dans les années 1870 à Lorette, ils se trouvaient dépendants de ceux plus instruits, auxquels ils devaient demander d'écrire en leur nom car tous passaient par la voie scripturale pour communiquer, à cette époque. Selon cette perspective, l'écriture, dès la fin des années 1860, n'était plus un enjeu de pouvoir à elle seule, au sens où chacun reconnaissait plus ou moins son utilité, mais elle demeurait un important instrument à maîtriser parfaitement pour assurer sa place sociale et transmettre ses pensées, voire les ériger en vérité absolue. C'est d'ailleurs, entre autres, dans ce but que s'inscrivaient les écrits de Prosper Vincent.

### *Conclusion*

Ainsi, il apparaît que ce furent avant tout les représentants catholique et protestant qui usèrent à profusion du rôle de vecteur idéologique qu'offrait l'écriture. Ce point commun entre Osunkhirhine et Vincent, qui ne s'inscrivaient pourtant pas dans la même démarche, dénote la place croissante de l'outil scriptural dans leur quotidien. Les deux étant les porte-paroles d'une religion du livre, lui-même vecteur de pensées par définition, il est probable que ce rapport à l'écrit ait été celui qui les incita à profiter eux-mêmes de cette opportunité pour diffuser leurs idées. En revanche, le cas de Peter Paul Osunkhirhine était d'autant plus remarquable qu'il se situait, quant à lui, en position défensive et révolutionnaire par rapport à son peuple tout entier. Or, c'est sans aucun doute à Saint-François que ce travail de sensibilisation à l'utilité de l'écriture connut le plus de succès, notamment par le développement, dans toutes les couches de population, du recours à l'écrit pour défendre ses intérêts. Dans un contexte de divisions et de quête perpétuelle du pouvoir, le développement de l'alphabétisation permit l'émergence d'une plus grande classe de personnes lettrées, pétries de valeurs libérales, contrairement à Lorette, ce qui entraîna un changement radical dans l'élite de la fin du siècle. Au début des années 1880, alors que le rapport à l'écriture n'est plus le même, la question de la possession de l'écriture devint plus secondaire dans les débats publics : il est indéniable que ce n'était plus tellement son apprentissage qui était un

---

<sup>704</sup> C'est en tout cas ce que l'on peut conclure du cas particulier de Louis Vincent et de ses compagnons, d'après les lettres de Prosper Vincent. Ces individus ont étudié à la même école et sont alphabétisés mais n'adhèrent pas aux principes du catholicisme et d'un mode de vie plus européen.

enjeu pour les populations autochtones mais bien ses usages. Son recours dans le dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle met en évidence les différentes conditions à réunir pour les élites afin de conserver leur influence sur leurs pairs. L'écart de l'évolution entre les Abénakis et les Hurons s'avéra alors assez éloquent de la forme et de l'importance de l'écriture en cette fin de siècle.

### **6-3. L'écriture autochtone dans les années 1880**

Les années 1880, en effet, constituèrent une rupture dans l'histoire de la réappropriation de l'écriture par les Abénakis et les Hurons sous plusieurs aspects. La démocratisation de l'instrument européen, notamment, qui remit en cause l'autorité de certains privilégiés qui s'étaient jusqu'alors accaparé les postes de pouvoir, fut assez déterminante. Cette situation se vérifia surtout parmi les Abénakis qui affichaient, dès les années 1860, un plus grand nombre de familles, autres que les traditionnels Annance ou Gill, à la tête du village<sup>705</sup>. L'accès plus large à l'écriture avait donc permis à plus de personnes de revendiquer et d'occuper les positions clé du village, ce qui entraîna, par la même occasion, une reconsidération des critères définissant l'élite de cette nation : en effet, comme cela a été démontré précédemment, si une majorité d'Abénakis étaient alphabétisés, les guides de Saint-François ne pouvaient se contenter de leurs connaissances de l'écriture pour conserver leur influence sur leur pairs. Ce phénomène, en revanche, ne se présenta pas sous la même forme à Lorette où les mêmes clans, avec la présence de quelques nouveaux, demeurèrent à la tête du village : ils démontraient alors plutôt une amélioration de leur maîtrise de l'écriture qu'une inquiétude quelconque vis-à-vis d'un élargissement de l'alphabétisation à la masse. C'est, d'ailleurs à ce titre que l'émergence d'une bourgeoisie huronne, maîtresse dans l'art de la rhétorique écrite et soucieuse de conserver son image prestigieuse sur le long terme, par ses productions scripturales, a pu être démontrée dans la présente étude.

Le renouvellement des lettrés constaté à Saint-François, en revanche, entraîna par la même occasion un élargissement des motifs de conflit entre eux, dans les années 1880 : afin

---

<sup>705</sup> Les Laurent, Mesodaquis, Wawanolette et Nagajoa, par exemple, font partie des personnages polémiques de la fin du siècle. (Lazar et Louis Wawanolette au Surintendant des Affaires indiennes, 15 mars 1883, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C3/9/3; Henri Vassal au Surintendant des affaires indiennes, 28 août 1882, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C2/35/5).

de s'accaparer le pouvoir ou de conserver leur influence, les lettrés et les quelques illettrés qui demeuraient usèrent de la question identitaire comme principal argument des litiges entre eux. Cette dimension raciale, puisqu'il s'agissait de définir la position d'une personne et son droit à occuper des postes d'importance au sein d'un groupe en fonction des différents critères de la Loi sur les Indiens, était déjà présente depuis les années 1830 à Saint-François mais elle s'imposa massivement dans les années 1880 dans les luttes d'influence<sup>706</sup>. De fait, l'élite ne se définissait plus simplement par son alphabétisation mais bien par sa place au sein de la société blanche, pour les Hurons, et par son indianité pour les Abénakis. À ce titre, il est donc possible de parler de la fin d'un processus d'alphabétisation au cœur des luttes de pouvoir et d'une relative maîtrise de l'écriture par les deux communautés étudiées en 1880.

### *6-3-1. Une élite lettrée en mouvement à Saint-François*

Ainsi, si la loi sur les Indiens n'était qu'une refonte d'anciennes règles, son application faussa un peu la donne en matière d'étude des lettrés à la fin du siècle. En effet, comme Henri Vassal l'avait remarqué dans l'un de ses courriers, la mise en place de nouveaux critères d'identité autochtone a eu pour conséquence un recul démographique dans le recensement de Saint-François<sup>707</sup>. Par ailleurs, toujours grâce à un témoignage de l'agent Vassal, il apparaît que beaucoup de Gill avaient abandonné leur statut d'Autochtone, que ce soit en raison de leur déménagement du village ou bien par l'application d'avis d'expulsion. Quelle qu'en ait été la raison, en 1882, « La famille Gill très nombreuse dans les paroisses de St François et de Pierreville ne fait pas partie de la tribu et ne jouit d'aucun de ses privilèges, [...] à l'exception de deux qui portent ce nom, et qui sont considérés comme étant Abénakis<sup>708</sup> ». À cet élément, s'ajoutait la forte proportion de nouveaux noms dans les

<sup>706</sup> Le cas des Gill est certainement le premier et le plus long conflit à dimension raciale dans le village de Saint-François. (Simon Obomsawin et al. à Matthew Lord Aylmer, 1 mars 1833, BAC, RG10, vol. 87, p. 34461-34462, bob. C-11466).

<sup>707</sup> Henri Vassal à L. Vankougmet, 28 août 1882, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C2/35/5.

<sup>708</sup> Henri Vassal à L. Vankougmet, 28 août 1882, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C2/35/5. Au vu des archives, il semble que cet exil ait commencé avant la promulgation de la Loi refondue puisque des Gill étaient présents en grand nombre dès la fin des années 1860 dans les paroisses avoisinantes. Il est donc possible que ce dont parle Henri Vassal soit plus une régulation de situation, au sens que ces familles installées en dehors du village demeuraient, jusqu'à l'application de la loi, sur les listes de recensement.

signatures effectives des documents écrits : Joseph Laurent, Lazar et Louis Wawanolette ou encore les Nagajoa sont autant d'Abénakis qui n'apparaissent que dans le dernier tiers du siècle, au bas des réclamations ou des témoignages, alors que la mention des Gill diminuait grandement<sup>709</sup>. Ces « nouveaux » personnages symbolisent l'élargissement de la possession de l'écriture et le remplacement des élites par de nouvelles familles lettrées. Cette situation avait, d'ailleurs, déjà été sous-entendue lorsque certains Abénakis, dont aucun Gill, avaient laissé une lettre demandant qu'un membre de cette famille soit nommé à la place d'Osunkhirhine, en 1858. Pareille démarche, en effet, soulignait que, déjà, les Gill devaient faire des compromis pour conserver leur place à la tête de la communauté avec d'autres familles alphabétisées, en quête de leur place dans la société<sup>710</sup>. Ainsi, la situation examinée à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle n'était pas semblable à celle qui avait permis la suprématie des premiers Abénakis alphabétisés durant au moins trente ans, où ils avaient été presque les seuls à pouvoir occuper le devant de la scène politique et sociale. À ce titre, les années 1880 constituèrent une rupture avec l'organisation de la société des deux premiers tiers du siècle.

La fin du monopole des pouvoirs par une seule famille et son réseau de parenté apparaît donc comme un indice notable du degré de réappropriation de l'outil scriptural au sein de la communauté de Saint-François : il démontre que les anciens puissants durent développer d'autres atouts, en complément de l'écriture, pour conserver ou regagner leur place au cœur de leur village car ils n'étaient plus indispensables. C'est dans ce contexte de grande concurrence entre lettrés que la plupart des conflits prirent une teinte identitaire, au détriment de la volonté d'alphabétiser et d'éduquer les masses abénakises avancée au début du siècle. De la même manière, celles-ci pouvaient mieux surveiller ses élites et leur manifester leurs désaccords, le cas échéant. Profitant eux aussi de la Loi sur les Indiens et confrontés à une pénurie de postes importants au cœur de la communauté, les nouveaux

---

<sup>709</sup> Lazar et Louis Wawanolette au Surintendant des Affaires indiennes, 15 mars, 1883, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C3/9/3; Joseph Laurent et Henri Lorne Masta, 23 octobre 1886, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C3/2/9; Joseph Laurent au Surintendant des Affaires indiennes, 25 janvier 1889, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C3/9/1.

<sup>710</sup> William Pitt, 21 juin 1858, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/D3/11/1. Auparavant, comme la nomination d'Augustin Gill l'a démontré en 1811, les Gill n'avaient besoin de personne d'autre que leur réseau de parenté pour s'accaparer les postes de pouvoir.

lettrés et les autres s'appuyèrent sur des critères raciaux pour tenter d'expulser les héritiers des anciennes élites qui ne leur convenaient plus. Ainsi, par exemple, en 1887, Joseph Portneuf témoigna dans l'affaire concernant la remise en question de l'appartenance d'Henri Lorne Masta à la communauté de Saint-François :

D'après ma déclaration solennelle, je n'ai aucune haine ni idée de vengeance contre H.L. Masta, il y a bien des années que j'entends exprimés des doutes sur son droit de faire partie de la bande. Depuis cette époque, je n'ai jamais travaillé pour le faire exclure à part de la présente demande. J'ai travaillé contre H.L. Masta parce qu'il ne faisait pas son devoir et puis parce que je me suis refermé dans cette idée qu'il n'avait pas le droit de faire partie de la bande. [...] J'étais un des candidats à la dernière élection de chef<sup>711</sup>.

Ce témoignage démontre les changements intervenus dans les conflits entre les habitants de Saint-François. Du temps d'Osunkhirhine et des Gill, en dépit de toutes les accusations que ces derniers pouvaient porter contre le premier afin de le faire déchoir de ses fonctions, aucune ne remettait en cause son appartenance à la société abénakise. Or, dans les années 1880, si la question religieuse était moins prétexte, ou toile de fond, à conflits politiques qu'elle ne l'était dans le second tiers du siècle, les différents partis s'appuyèrent sur des questions identitaires pour parvenir à leurs fins. Joseph Portneuf l'exprimait d'ailleurs clairement lorsqu'il déclara qu'il cherchait à faire exclure Masta parce qu'il jugeait qu'il ne remplissait pas bien ses fonctions et qu'il voulait donc utiliser la loi de 1880 pour parvenir à le faire exclure : « Je me suis rafermi dans cette idée [faire exclure Masta] en me faisant interprété l'acte des sauvages de 1880. J'avois cette idée depuis longtemps mais lorsque j'ai vu qu'il n'exécutoit pas son devoir comme chef, j'ai pris ce moyen pour l'empêcher d'être élu chef et l'exclure de la bande<sup>712</sup> ». Ici, outre le fait qu'il apparaît que l'écriture, à travers l'usage de la Loi écrite et la requête transcrite de Portneuf, était pleinement admise même par ceux qui ne la maîtrisaient pas complètement - le requérant ayant dû se faire interpréter le texte de 1880 - il ressort que la question identitaire était un prétexte à l'exclusion de Masta. Il apparaît clairement, en effet, que les origines du chef protestant étaient pleinement connues et

---

<sup>711</sup> Témoignage de Joseph Portneuf, le 4 mars 1887, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C2/35/11.

<sup>712</sup> Témoignage de Joseph Portneuf, le 4 mars 1887, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C2/35/11.

reconnues, depuis longtemps, au sein de la communauté. Elles n'avaient jamais posé problème tant que la population n'avait aucun intérêt à destituer Henri Lorne Masta de son poste de dirigeant. Lorsque certains se montrèrent insatisfaits de son travail, ils optèrent pour le recours aux plaintes écrites, reposant sur des lois, et aux accusations d'incompétence. Le comportement de Joseph Portneuf témoigne de la place de l'outil scriptural et du document dans la réalité sociopolitique des Abénakis. Dans le même temps, le requérant démontrait par son action que même sans pleinement la maîtriser, l'écriture était devenue une référence et un moyen d'action pour les Abénakis dans les années 1880.

Cet usage plus important des critères identitaires entre membres d'une même communauté pour exclure ou non leurs élites constitue peut-être la trace la plus exacte de la position des illettrés du village vis-à-vis de l'écriture. Ce témoignage qui n'apparaît qu'à la toute fin du siècle démontre que si la question de l'alphabétisation n'était pas au cœur des revendications des analphabètes, cela ne constituait pas pour autant un désaveu de l'instrument européen puisqu'ils y recouraient eux-mêmes – de façon indirecte. À ce titre, il est possible de penser que les Abénakis qui ne savaient pas écrire reconnaissaient tout de même l'importance de l'outil pour se manifester et cherchaient eux aussi à faire entendre leurs voix plutôt que de se laisser guider aveuglément par des élites. Ceci expliquerait pourquoi Portneuf ne se manifesta que lorsque Masta ne remplissait pas ses fonctions comme chef, selon ses propres critères. Ainsi, en s'appuyant sur une loi écrite, les illettrés pouvaient empêcher le monopole des pouvoirs par les lettrés, qui avait été tellement décrié par les partisans d'Osunkhirhine, et ce, d'autant qu'un plus grand nombre d'Abénakis avaient rejoint cette dernière catégorie<sup>713</sup>. Ces changements en profondeur des compétences et des recours individuels par les lettrés et les illettrés soulèvent plusieurs questions par rapport au choix des élites en place dans les années 1880 et à leur influence sur leur peuple. En effet, à l'époque des Gill et des Osunkhirhine, leur principale qualité résidait dans leur rôle d'intermédiaire obligé pour les Autochtones avec les Blancs voisins. Avec le plus grand accès à l'écriture par les foules et la question identitaire qui s'imposa comme argument dans les conflits dans le dernier tiers du siècle, quels étaient les critères qui permettaient aux dirigeants d'assurer leur

---

<sup>713</sup> Ignace Portneuf et al. à Archibald Gosford, 27 février 1837, BAC, RG10, vol. 93, p. 38134-38139, bob. C-11468.

influence et de répondre aux attentes des masses ? Est-ce que l'utilisation des lois écrites par les illettrés de Saint-François constituait une menace à leur position dans la mesure où ils étaient remplaçables par d'autres nouveaux lettrés?

### 6-3-2. *Quels critères pour quelles élites?*

L'affaire Henri Lorne Masta contient, certainement, quelques éléments de réponse à ces questions concernant la place de l'écriture dans la conservation du pouvoir par les (nouvelles) élites. En effet, comme nous l'avons remarqué précédemment, en dépit de ses problèmes d'alcool, la population dans son ensemble tenait à maintenir l'instituteur à son poste, qu'il occupait en parallèle de ses fonctions de chef, car il enseignait dans le dialecte maternel à ses élèves. Or, dans le même temps, certains souhaitaient l'éconduire de sa position de dirigeant car, officiellement, ses origines blanches dans la partie paternelle de sa famille étant avérées, elles constituaient un motif suffisant, selon la Loi sur les Indiens. Or, outre le fait que cette raison officielle ait été un prétexte à l'exclusion de Masta, comme cela vient d'être montré, une autre raison pourrait avoir justifié le témoignage de Portneuf. Le témoin désireux de voir Henri Lorne Masta quitter son poste de chef avait également reconnu avoir été candidat à cette même fonction lors de la précédente élection, remportée par Masta<sup>714</sup> : il est donc permis de penser que peut-être que Portneuf espérait aussi récupérer sa place. Il ne faut pas oublier que les années 1880 voient un phénomène de migration des Abénakis en quête de travail : « The stagnation of business here has caused a greater number of Indians to go abroad than what they do generally. And their absence from the village has been for a longer time than usual. That holing emigration-if I may call it so takes it course towards the United States for the trade of Indian wares [...]»<sup>715</sup>. Ainsi, ceux qui occupaient des postes importants à Saint-François pouvaient faire l'objet de jalousies. De fait, l'enjeu, dans les années 1880, n'était plus tant l'alphabétisation des masses que l'obtention d'un travail pour lequel l'écriture constituait souvent un atout et avantageait ceux qui la possédaient au détriment des autres. La question identitaire qui s'imposa comme argument principal de ces litiges internes pouvait donc simplement être un indice de la précarité

<sup>714</sup> Témoignage de Joseph Portneuf, le 4 mars 1887, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C2/35/11.

<sup>715</sup> Henri Vassal à David Laird, 16 janvier 1876, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C2/33/2.

économique et sociale de la communauté qui poussait ses membres à chercher à s'accaparer les emplois importants.

Dans le même ordre d'idée, la religion apparaît avoir été bien moins utilisée comme argument dans les débats qui intervinrent dans les années 1880 à Saint-François. L'alphabétisation largement répandue, même si toute la population n'était pas lettrée pour autant, avait placé sur un pied d'égalité, ou presque, les deux courants religieux dont dépendaient les deux écoles du village. Toutes deux suivaient le même parcours, si ce n'était la langue d'enseignement, dicté par les autorités canadiennes. Ainsi, dans les rapports d'école, particulièrement fréquents à compter des années 1880, les inspecteurs s'accordaient pour mentionner la progression de l'apprentissage de l'écriture par les enfants. En 1881, l'inspecteur scolaire écrivait au Département des Affaires indiennes à ce sujet :

Dernièrement, cette école [catholique] a été pourvue de livres expédiés de votre Département, et je crois que c'est là, un des moyens les plus efficaces d'obtenir que les enfants assistent plus régulièrement à l'école, en leur fournissant les livres dont ils ont besoin. A part les livres fournis par votre Département, je vois qu'on y emploie encore la grammaire par F. Bonneau et les exercices orthographiques adaptés à cette grammaire. Généralement, je puis dire qu'on y enseigne la Lecture, l'Écriture, la Grammaire française et anglaise, la Géographie et l'Arithmétique. [...] Cette école [protestante] est tenue dans un excellent local et très bien pourvue de tables et de bancs. Les livres qu'on y emploie sont ceux fournis par le Département. [...] On y enseigne la Lecture anglaise et française, l'Écriture, l'Arithmétique, la Grammaire anglaise, l'Histoire sainte et l'Histoire du Canada<sup>716</sup>.

À ce titre, l'alphabétisation à la toute fin du XIX<sup>e</sup> siècle n'était plus source de tensions entre les élites abénakises. D'ailleurs, les quelques rares conflits entre Catholiques et Protestants qui émaillèrent les dernières décennies avant 1880 faisaient plutôt référence à des injustices d'ordre matériel plutôt qu'aux exactions de leurs représentants : il s'agissait plus de s'entendre sur les droits de chacun d'avoir leur part dans les présents, les terres ou encore les fonctions prisées de la communauté. C'est, en tout cas, ce qui ressort des accusations du chef et maître d'école Henri Lorne Masta, en 1882, alors qu'il se plaignait que quelques grandes familles catholiques s'accaparaient trop de ces avantages réservés aux Autochtones alors que

---

<sup>716</sup> [L'inspecteur Belcourt?] au Département des Affaires Indiennes, 15 avril 1881, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C3/2/2.

les Protestants ne pouvaient prétendre aux mêmes avantages. Le protestataire écrivait que « Hanness or Hans [Annance], Obomsawin & Gill were made prisoners by the Abenakis Indians, their descendants who are quite numerous and all professing the Roman Catholic faith are allowed to participate on the annuities, milerest moneys, rents and Councils of the Band. The descendants of Paquette who are exactly in the same circumstances as regards parentage, but professing the Protestant faith are refused the same privileges<sup>717</sup> ». Henri Lorne Masta estimait donc que cette distribution qui aurait dû dépendre avant tout d'une question identitaire était en fait soumise à de la discrimination en fonction de l'appartenance religieuse. Or, Henri Vassal, commentant les accusations du chef protestant, affirmait quant à lui que ce qui présidait à ces apparentes injustices était plutôt lié aux conflits de pouvoir inhérents à la communauté qu'à d'éventuelles discriminations religieuses :

A la suite des difficultés survenues dans ce village à propos des accusations portées contre les Chefs, l'excitation étant devenue très forte, une division s'est établie parmi la bande, il s'y est formé deux partis et Paquette, tout en restant modéré, a dû manifester ses sympathies pour l'un ou l'autre de ces partis, et c'est là ce qui a provoqué l'information qui lui a fait perdre ce qui ne lui était pas contesté auparavant. [...] En somme, il est de fait que sur quatre chefs, deux sont protestants H. L. Masta et Salomon Benedict. Je n'ai entendu ici aucune plainte de la part des Protestants contre les catholiques et le chef H.L. Masta lui-même ne s'est jamais plaint ici qu'il y eut des distinctions entre les catholiques et les Protestants dans les distributions d'argent.

La division des partis n'est pas ici entre catholiques et protestants mais entre les partisans du chef H.L. Masta et ceux des chefs Salomon Benedict et Joseph Laurent et Louis Nigajoa, et il se trouve des catholiques et des protestants dans les deux partis. Cette division tend à disparaître et il serait malheureux que le chef H.L. Masta réussît à la faire revivre en excitant les préjugés des protestants contre les catholiques<sup>718</sup>.

À travers cette contre-argumentation, l'agent de Saint-François témoignait que les conflits de pouvoir qui avaient parsemé l'histoire des Abénakis au XIX<sup>e</sup> siècle n'avaient pas complètement disparu dans les années 1880 mais qu'ils s'étaient transformés. Désormais, ce n'était plus seulement les élites lettrées qui s'opposaient entre elles sous couvert de proposer l'alphabétisation au reste de leur communauté, comme nous l'avons déjà remarqué, mais bien

---

<sup>717</sup> Henri Lorne Masta au Département des Affaires Indiennes, 20 juin 1882, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C2/35/3.

<sup>718</sup> Henri Vassal à L. Vankougmet, 28 août 1882, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C2/35/5.

tout un chacun qui revendiquait pour lui-même les mêmes droits que les autres. Cela n'empêchait pas des personnages de sortir du lot pour guider leur parti, comme Masta le démontre, mais ces guides étaient soumis au contrôle étroit de leurs partisans – lettrés ou non. Le fait que Pâquette ait été privé de son dû à cause de ses choix politiques n'est d'ailleurs pas sans rappeler une situation similaire qui s'était présentée à Lorette, dans les années 1840, avec Vincent Ferrier qui s'opposait aux chefs. À Saint-François, la problématique était d'autant plus complexe qu'il ne s'agissait pas d'une rébellion de lettrés face à l'autorité traditionnelle mais bien de deux partis, chacun guidé par un chef et rassemblant des fidèles protestants ou catholiques sans discernement, qui s'opposaient à des fins personnelles. En effet, la question derrière tous ces conflits, à l'instar de ce que nous avons remarqué avec Joseph Portneuf en 1887, était d'ordre pragmatique : qui devait accéder aux positions de pouvoir et bénéficier du meilleur partage des avantages monétaires et territoriaux de la bande ? Cette quête, semblable à celle des premiers lettrés, différait par sa forme : les guides alphabétisés étaient eux-mêmes soumis à la surveillance du reste de la communauté dont les membres pouvaient remettre en question l'appartenance au groupe de ces privilégiés s'ils n'étaient pas satisfaits ou s'ils aspiraient à prendre leur place. Dans ce contexte, il paraît évident que l'apprentissage de l'écriture, acquis, n'était plus le fer de lance des élites qui souhaitaient conserver leur influence sur les masses, puisque ces dernières usaient elles-mêmes, quoiqu'indirectement, de l'écrit en grand nombre pour s'exprimer auprès de l'État médiateur - nuancé par l'opinion de l'agent.

Ainsi, l'affaire Henri Lorne Masta illustre l'utilisation indirecte de l'écrit par les masses abénakises puisque les témoins s'appuyaient sur des écrits pour le faire exclure car « il ne remplit pas ses devoirs<sup>719</sup> ». Cette accusation aboutit à des plaintes et des contestations concernant le droit du chef protestant de se présenter aux élections, étant donné ses origines blanches mais aucun de ses détracteurs ne cachèrent qu'ils utilisaient ce critère pour parvenir à leurs fins et signifier au chef leur insatisfaction. La question de l'identité jouait donc ici le même rôle de prétexte aux conflits de pouvoir que la religion jouait au temps d'Osunkhirhine

---

<sup>719</sup> Témoignages d'Angélique Annance, de Thomas Wawanolet père, de Louis Hanness [Annance?], de Joseph Portneuf, le 4 mars 1887, et ceux de Thomas Wawanolet fils, Pierre-Joseph Wawanolet, le 5 mars 1887, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C2/35/11.

et des Gill, pour justifier la fermeture des écoles. En vérité, ce qui semblait être reproché au chef Masta concernait plutôt son problème d'alcool et, plus généralement, le fait qu'il occupait une place de pouvoir sans apporter pleinement satisfaction à sa communauté. Peut-être, également, était-ce une réponse aux accusations que le chef avait portées en 1882 et 1883<sup>720</sup>. De fait, ce qui ressort de l'étude de cette nouvelle élite, est l'aspect purement pratique relié à sa définition. Ce n'est plus parce qu'elle monopolisait un savoir qu'elle était au cœur de la société mais bien parce qu'elle occupait, par le biais d'élections plus ou moins légitimes, des hautes fonctions, qui lui étaient jalouées et surveillées par d'autres familles montantes du village et elle devait leur rendre des compte. Tous, par contre, usaient de l'écriture pour justifier leur position dans ce conflit de pouvoir.

Cette surveillance des élites par d'autres lettrés, ou illettrés, de la communauté ne se limitait d'ailleurs pas simplement à celle des chefs. D'autres conflits éclatèrent entre les Abénakis pour savoir qui occuperait des postes tels que celui du maître d'école. Autant, en effet, la position d'Henri Lorne Masta semblait assurée dans l'établissement protestant du fait de sa langue d'enseignement, autant l'autre poste, occupée par une Blanche catholique, était convoité par l'un des deux chefs qui s'était opposé à Masta : Joseph Laurent. Ainsi, en 1883, une rumeur courut concernant la volonté de celui-ci d'occuper le poste de maître d'école dans l'établissement catholique. Face à cette potentielle « menace », une partie des Abénakis manifesta une fois de plus leur volonté de contrôler leurs élites en écrivant au Département des affaires Indiennes afin de s'opposer à un tel échange : « Mais s'il s'agit de Joseph Laurent lui-même, nous devons dire que plusieurs d'entre nous menacent de ne pas envoyer leurs enfants à son école, s'il la reprend; alléguant plusieurs griefs que nous nous abstenons de mentionner aujourd'hui<sup>721</sup> ». Cette candidature, au reste, n'était peut-être que rumeur car Henri Vassal informa le Département qu'il n'était pas au courant<sup>722</sup>. Quoiqu'il en soit, la

---

<sup>720</sup> Lazar Wawanolett et Louis Wawanolett à L. Vankougmet, 15 mars 1883, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C3/9/3; Henri Lorne Masta au Département des Affaires Indiennes, 20 juin 1882, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C2/35/3.

<sup>721</sup> Abénakis de Saint-François au Département des Affaires indiennes, 26 avril 1883, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C3/2/3.

<sup>722</sup> Abénakis de Saint-François au Département des Affaires Indiennes, 26 avril 1883, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C3/2/3.

réaction des Abénakis, même s'ils étaient partisans de Masta, témoignent de leur implication dans la vie sociale et politique de leur communauté – qu'ils aient su écrire ou non. Dans ce contexte d'étroite surveillance par leurs pairs et d'un plus grand nombre de lettrés susceptibles d'écrire les plaintes, les élites étaient beaucoup moins libres et puissantes que dans les deux premiers tiers du siècle.

### *6-3-3. Continuité de l'élite bourgeoise à Lorette*

À Lorette, en revanche, la situation était très différente dans les années 1880. Il est, d'ailleurs, particulièrement éloquent de voir que les écarts dans le développement de l'alphabétisation dans les deux communautés joua en faveur du changement ou du maintien des mêmes puissantes familles au pouvoir. Ainsi, dans le dernier tiers du siècle, les Vincent et les Picard avaient la mainmise sur leurs pairs, avec d'autres familles comme les Bastien, qui étaient déjà de puissants lettrés comme l'avait démontré leur alliance avec Vincent Ferrier dans l'affaire des locations de maison, ou encore les Gros-Louis. Ces élites sociales, intellectuelles et politiques jouaient sur une image « exotique » des leurs pour s'attirer plus de prestige mais elles n'entrèrent pas dans la logique de conflits qui n'eut de cesse à Saint-François. À ce titre, les masses huronnes n'eurent pas la possibilité d'exercer cette forme de contrôle sur leur propre classe de privilégiés. De là, la propension de ces élites à gagner en prestige et à accroître leur influence, creusant toujours plus le fossé les séparant du reste du groupe, qui aboutit à la position enviée des Prosper Vincent, Philippe Vincent ou encore Paul Picard et Maurice Bastien. Quoiqu'il serait légitime de penser que, du même coup, le rapport à l'écriture de ces populations restât le même, l'analyse des documents de l'époque démontre que les bourgeois de Lorette se transformèrent en profondeur, ce qui aboutit à une modification des critères élitistes. En fait, plus clairement, il apparaît que l'apprentissage de l'écriture n'était plus la seule condition à l'accession au statut envié d'élite. Dès les années 1860, ce qui comptait le plus pour affirmer l'autorité des alphabétisés sur le reste de la communauté était, paradoxalement, l'intégration de ceux-ci dans la bourgeoisie blanche. Or, comme nous l'avons remarqué précédemment, les quelques puissantes familles à la tête de Lorette s'échinèrent à créer cette situation, favorable à leur position sociale, en s'appuyant largement sur leurs qualités littéraires.

Dans les faits, quatre ou cinq familles s'accaparaient toutes les hautes fonctions de la société, symboles de la réussite sociale : les Vincent et les Picard, donc, mais aussi les Bastien, les Gros-Louis et les Sioui. Les différents clans avaient, entre eux, les mêmes relations amicales qu'ils entretenaient avec les bourgeois de la société blanche voisine. Ainsi, par exemple, lorsqu'en août 1883 les Hurons intronisèrent Maurice Bastien comme Grand Chef, le journaliste de l'Événement raconta que « le Grand Chef recevait de la famille Vincent un splendide bouquet de fleurs, surmonté de l'inscription suivante : D'un côté, 'Présenté au Grand Chef Maurice Agnioulen, par la famille de feu Ph. Vincent Theon8athastha', et de l'autre, 'I thrust in God at all times'<sup>723</sup> ». Jouant sur l'avantage que leur donnait leur situation d'Autochtones lettrés, les membres de la famille Vincent soulignaient leur appartenance à cette classe supérieure de leur communauté en honorant le nouveau Grand Chef par des marques de respect écrites. Or, ce don s'inscrivait dans une plus grande cérémonie que le journaliste qualifia de « renaissance des grandes fêtes de la tribu Huronne, spectacle unique, spectacle des plus intéressants, et que nous ne connaissions que pour en avoir parcouru plus d'une fois la remarquable narration dans les immortelles pages de l'histoire du Canada de Ferland<sup>724</sup> ». Les grands de la communauté huronne avaient, ainsi, mis en place une cérémonie intégrant à la fois des éléments folkloriques de leurs traditions, destinés à leur conserver leurs spécificités, mais aussi des acquis hérités de transferts culturels antérieurs, tels que l'écriture ou la religion catholique. Ce mélange des genres était particulièrement révélateur du phénomène observé précédemment au sein de cette communauté, à savoir l'entretien par les élites mêmes de Lorette de cette image exotique de l'Autochtone presque « sous-développé ».

Ce comportement de la part des privilégiés de Lorette n'est pas très surprenant. Ils s'étaient institués guides des leurs et, s'ils vantaient les mérites d'une bonne instruction, dans les faits, ils la promouvaient d'abord et avant tout pour leur famille, n'hésitant pas à décrier ceux de leur peuple qui ne rentraient pas dans le moule de la nouvelle société qu'ils tentaient

---

<sup>723</sup> « Une fête unique. La Consécration du Grand Chef de la tribu Huronne. » dans *L'Événement*, 23 août 1883, ACNHW, journaux.

<sup>724</sup> « Une fête unique. La Consécration du Grand Chef de la tribu Huronne. » dans *L'Événement*, 23 août 1883, ACNHW, journaux.

de créer. De là, leur double discours, marquant, d'une part, leurs efforts pour se démarquer, se distinguer de leur communauté, en arborant par exemple, comme le fait Prosper Vincent lors de cette cérémonie d'intronisation, « la seule, l'unique médaille que l'on doit peut-être ici, aux rois de France [...], cadeau fait aux aïeux de la famille Vincent par Louis XV », alors même que, d'autre part, ils affirmaient perpétuellement la particularité et l'« exotisme » des leurs. De fait, face à cette élite autoproclamée, le reste de la population huronne sembla adopter le même comportement que les classes populaires blanches adoptaient vis-à-vis de leurs dirigeants, se laissant guider sans manifester leur propre opinion, à la différence des Abénakis de Saint-François.

Dans ce contexte, l'écriture continua de jouer un rôle de pouvoir, au cœur de la société huronne, mais elle ne pouvait plus en être la seule condition. Comme le cas de Louis Vincent a pu le démontrer, certains possédaient l'écriture mais n'appartenaient pas au monde aisé des élites bourgeoises car ils ne savaient pas se tenir « correctement », selon les critères de la haute société blanche. Plus clairement, parce qu'ils avaient des problèmes d'alcool ou encore un attachement un peu trop ancré aux pratiques traditionnelles, ils étaient exclus de cette classe à part de Hurons. Le prêtre huron se contentait de tirer le maximum de profit de ses origines pour son prestige personnel ou pour vendre des produits « typiques » tels que des morceaux d'originaux mais il était beaucoup plus proche de l'élite blanche. Cet état de fait, d'ailleurs, apparaît clairement lorsqu'il réclamait à ses sœurs, dans ses correspondances, des objets artisanaux, des bouts de viande séchée ou encore des plantes médicinales pour ses camarades d'étude au Séminaire de Québec. Ainsi, par exemple, en 1863, Prosper écrivit à Marie Vincent en ces termes : « Tâche de dire à maman qu'elle aie la bonté de tailler 2 paires de mitaines d'hommes, une pair pour Mr. Savoie et l'autre pair pour Mr Constantin. [...] Que maman tâche de trouver un moment pour les tailler et elle pourra les faire faire par ma tante Christine<sup>725</sup> ». Allié à sa maîtrise de l'écriture, ce statut particulier contribuait à la position de pouvoir occupée par les Vincent depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>725</sup> Prosper Vincent à Marie Vincent, 14 novembre 1863, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance.

Cette situation permit donc l'émergence d'une nouvelle forme d'écriture, plus axée sur la séduction des destinataires et l'entretien des liens amicaux entre membres d'une certaine classe de la société qui élargit les différents usages de l'outil scriptural jusqu'alors. Le caractère pratique, s'il ne disparut pas, au sens où il se retrouvait dans l'histoire écrite par les élites pour les avantager, se trouva donc subordonné au style employé dans toutes les correspondances. D'ailleurs, c'est vers cet objectif que Prosper Vincent dirigeait ses efforts lorsqu'il vantait les mérites du couvent des Ursulines à ses sœurs : cherchant à les encourager dans leur éducation, il leur dépeignit combien il était bon de savoir écrire sans fautes d'orthographe et avec style. Il alla même, en 1875, jusqu'à rédiger un brouillon pour une lettre que sa sœur, Eliza, devait envoyer à une connaissance d'Ottawa. Dans cette esquisse, tout l'apprêt et le factice de ces correspondances de relations apparaissent d'autant plus clairement qu'il écrivait en lieu et place de sa sœur.

Je commençais à me laisser entraîner à ces premiers élans des joies pures de la famille lorsqu'un profond soupir s'échappant tout à coup du fond de mon cœur me rappela qu'il y avait là-bas, sur les rives de l'Ottawa, des cœurs qui auraient voulu partager ma joie, alors je compris plus que jamais qu'il n'y a pas de médaille sans revers. [...] Depuis mon arrivée à Lorette, je me suis joliment amusée mais je pensais à Ottawa souvent. [...] Vous dirais-je un mot de vos chemises, elles ont visité Lorette devant vous-elles viennent ici pour se faire blanchir, on n'a pourtant pas coutume d'aller parmi les sauvages pour se faire blanchir, c'est pour cela aussi que je crains fort qu'elles ne soient plus jaunes à leur retour qu'à leur départ; mais dans tous les cas, je ferais ce que je pourrons<sup>726</sup>.

Le fait que ce soit Prosper Vincent qui ait écrit le brouillon d'une lettre normalement adressée par sa sœur démontre quelle place le « bien écrire » occupait dans ce type de correspondance. Cette idée est d'ailleurs confirmée par l'analyse du contenu : l'écriture y apparaît comme un outil moderne dans les relations sociales de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Se retrouvaient dans la lettre, en effet, autant le style précieux et respectueux de la bourgeoisie locale que le ton un brin condescendant qui permettait aux membres de l'élite huronne de se faire valoir par rapport au reste de leurs pairs. Ainsi, par exemple, le passage des chemises du destinataire, envoyées à Lorette pour être nettoyées, est particulièrement révélateur de cette

---

<sup>726</sup> Prosper Vincent pour Eliza Vincent, 9 août 1875, ASQ au Musée de la civilisation, Fonds Prosper Vincent, Correspondance.

ambiguïté si chère aux puissants du village autochtone : outre la mention de « sauvages » qui tendait à dissocier l'auteur de ce groupe, il était sous-entendu que ces-derniers étaient sales et incapables de laver leur linge. Face à cela, l'auteur, qui cherchait toujours à se démarquer, mettait en évidence son pouvoir en mentionnant qu'il allait essayer, quant à lui, d'offrir un résultat convenable dans la blanchisserie des dites chemises. Ainsi, dans cette courte allusion étaient réunies à la fois la recherche de prestige de celui qui écrivait, courtisant, dans le même temps, son correspondant. L'écriture et le style occupaient ici une place de premier ordre dans les relations entre les différents protagonistes. Il est donc permis de voir dans sa maîtrise un outil de pouvoir évolué par rapport aux premiers temps, où il s'agissait surtout de remplacer les intermédiaires blancs par des Autochtones. À la fin des années 1870, ce qui assurait l'influence des élites huronnes était sans aucun doute leur place sociale au sein de la société blanche.

### *Conclusion*

Ainsi donc, les années 1870, mais surtout 1880, voit un changement dans l'édification des élites locales qui ne se définissaient plus simplement par l'alphabétisation. Il est particulièrement intéressant de remarquer que l'évolution ne prit pas la même forme selon qu'elle se déroula à Saint-François ou à Lorette, conformément à l'influence religieuse, certes, mais aussi à l'enracinement d'une répartition des pouvoirs sans opposition. De fait, il n'est pas très surprenant que les Abénakis aient été les premiers à utiliser l'écriture de façon beaucoup plus générale pour affirmer leur position dans les conflits politiques et l'hégémonie de leurs élites. Lettrés ou non, ils usèrent tous de l'outil écrit, en s'appuyant sur une loi écrite ou en rédigeant eux-mêmes leurs pétitions, ce qui contraignit leurs guides à leur rendre des comptes. Dans ce contexte, la question identitaire devint un argument pour contrôler cette classe à part de population et, éventuellement, s'accaparer leurs postes. L'écriture demeura donc un outil important pour tous les Abénakis mais la question de son introduction n'était plus de mise depuis les années 1870, comme le témoignage d'Henri Vassal le démontra<sup>727</sup>. En effet, l'émulation scolaire a eu pour principale conséquence un élargissement du bassin de lettrés, provoquant un surnombre de candidats pour le nombre d'emplois disponibles.

---

<sup>727</sup> Henri Vassal à David Laird, 28 janvier 1875, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/C2/33/1.

Cette situation tranchait avec le phénomène observé à Lorette dans le même temps. Ce dernier village, aucunement soumis à l'émulation idéologique entre deux religions, conservait un fonctionnement plus conservateur, accordant à l'élite créée au début du XIX<sup>e</sup> siècle, une suprématie sur le long terme, sans grande concurrence. Elle put ainsi s'affirmer grâce à sa maîtrise complète de l'écriture et de l'imaginaire collectif relatif à leurs origines, dont ils tiraient prestige et pouvoir. Cette tendance, au reste, s'était manifestée relativement tôt, dès les années 1860, avec notamment le développement d'une forme d'écriture historique future, destinée à influencer la vision de potentiels lecteurs sur l'histoire de la communauté huronne. Détentrices de l'outil scriptural maîtrisé, les élites avaient à cœur de laisser derrière elles une image de leur réalité qui serait conforme à leurs aspirations et pourraient leur assurer leur position sur le long terme. Afin de développer cette forme d'écriture, il a fallu que leur position sociale soit d'autant plus importante qu'elles jugeaient de ce qui devait être conservé pour la postérité et ce qui n'avait pas d'intérêt. De là, une vision de leur histoire somme toute très subjective et très stéréotypée, alors même que ces lettrés appartenaient à cette population qu'ils présentaient comme « sauvage » même à la toute fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Pour ces privilégiés, il s'agissait surtout d'utiliser l'écriture comme une arme dans leur quête de prestige et de puissance sociale, au cœur même de la société blanche.

Ainsi, Prosper Vincent, pourtant prêtre et vantant les mérites de la générosité chrétienne, usa de tous les stratagèmes possibles pour améliorer son niveau de vie au Séminaire de Québec, que ce soit en demandant à ses sœurs des gâteries sucrées ou bien à ses frères des morceaux d'originaux à revendre, ou encore en recyclant ses anciennes affaires : « Envoyez-moi au plus vite mon vieux câpot qui est à la maison, c'est pour le vendre à un petit écolier pauvre<sup>728</sup> ». En d'autres termes, l'intérêt individuel lié au prestige mais aussi à l'aisance financière présidait à la mise en place de toutes les relations d'importances des élites sociales de Lorette. À ce titre, l'écriture apparaît comme le moyen le plus évident pour entretenir et développer les liens indispensables au maintien de la place d'envergure occupée depuis des générations par les membres de ces familles et qui se devait d'être transmise aux descendants. Selon cette perspective, les bourgeois hurons étaient passés maîtres dans l'art

---

<sup>728</sup> Prosper Vincent à Marie Vincent, 12 mars 1867, ASQ au Musée de la Civilisation, Fonds Prosper Vincent, correspondance.

d'écrire pour renforcer les liens que leurs ancêtres tissaient et conservaient à l'aide de colliers de wampum et de rencontres régulières. En revanche, ils marquaient la transformation des premières élites lettrés en une forme de classe sociale héréditaire de privilégiés, qui se devaient d'allier leurs compétences écrites à une éducation poussée pour conserver leur place.

Face au développement de l'alphabétisation dans les deux communautés, l'écriture s'immisça dans bon nombre de procédures, remplaçant parfois des pratiques plus traditionnelles, liées à l'oralité. C'est ainsi que, par exemple, les colliers de wampum revêtirent un rôle simplement protocolaire au XIX<sup>e</sup> siècle mais également que le Grand Conseil perdit de son emprise sur les populations qui préféraient, lorsque faire se pouvait, adresser directement leurs requêtes et leurs revendications à l'État médiateur. Ainsi, l'outil scriptural en tant que moyen et but ultime incarne la rupture avec le monde ancien. Ceux qui se vantaient, autrefois, d'être issus d'un monde de l'oral s'accordaient pour s'organiser autour d'un système écrit qui leur assurait fiabilité et écoute de la part de la société dominante. C'est d'ailleurs dans ce contexte que la légitimité des chefs au cœur des communautés se trouva, dès le premier tiers du siècle, régulièrement contestée et que les membres lettrés s'arrangèrent pour faire entendre leur voix ou leur intérêt individuel, parfois au détriment du groupe. Ainsi, en permettant à tout un chacun de gagner en autonomie personnelle, l'outil scriptural avait également fragilisé l'organisation sociale interne des populations autochtones, huronne et abénakise, précipitant du même coup les transformations profondes observées tout au long du siècle.

## CONCLUSION GÉNÉRALE

Finalement, quel rôle et quelle importance l'introduction de l'écriture a-t-elle eu au sein des communautés autochtones, huronne et abénakise, dans la vallée du Saint-Laurent? Dans quelle mesure son influence a-t-elle pu bouleverser les modes de fonctionnement traditionnels, déjà soumis à l'aura des colons européens depuis plus de deux siècles, au début de notre période? Plus encore, est-il possible de prêter à l'outil scriptural une responsabilité dans la mise en place des sociétés autochtones telles qu'elles apparaissaient à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle?

Le premier point central à la réponse de toutes ces interrogations réside dans le constat que le rapport entre les Autochtones et l'écriture était intrinsèquement lié avec le contexte politique en Amérique du Nord. Ainsi, il apparaît clairement que tant que les communautés huronnes et abénakises furent traitées en alliées, c'est-à-dire qu'elles n'étaient pas brimées dans leur libertés de déplacement, de chasse, bref dans leur mode de vie, l'écriture ne présenta que peu, sinon aucun, intérêt pour elles. Au mieux, elles le considéraient comme un outil des Blancs, qui pouvait être pratique dans leurs relations avec eux, mais aucunement comme un atout utile dans leur propre organisation interne. Ce point est important à souligner car il explique pourquoi, en dépit de leur longue relation avec les Européens et du métissage entamé de longue date, l'écriture autochtone n'en était encore qu'à ses balbutiements au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Selon cette perspective, les communautés ne se tournèrent finalement vers l'outil scriptural que lorsqu'elles furent confrontées à un changement dans les politiques à leur endroit, de même que dans leur représentation numérique par rapport à l'occupation expansive des colons : ces transformations dans leurs relations et dans la situation sociopolitique les contraignirent à se munir de nouveaux moyens de communications pour demeurer des interlocuteurs viables.

Ainsi, quoique les premiers missionnaires se fussent heurtés à un échec presque complet en matière d'alphabétisation, qu'ils aient essayé ou non de réellement les guider dans cette voie, leur système d'apprentissage en langue autochtone permit malgré tout d'insuffler des connaissances fondamentales en lien avec le processus d'alphabétisation - connaissances qui se transmirent, d'ailleurs, jusque tard au XIX<sup>e</sup> siècle. De fait, les Abénakis, surtout, se

montrèrent très attachés à la conservation de leur dialecte et à son usage dans le processus d'instruction mené par les autochtones eux-mêmes, dès les années 1830. Il s'avère donc indéniable que les premiers efforts des religieux, quoiqu'ils n'aient pas permis aux communautés de se réapproprier l'outil scriptural dans ses fonctions les plus pragmatiques, étant donné que seules quelques populations étaient capables de lire une même langue locale créée par les Blancs, avaient malgré tout développé une pré-connaissance des fondements de l'alphabétisation. Ces prémisses avaient pu faciliter le travail et le choix des premiers visionnaires hurons et abénakis qui se rendirent au New Hampshire pour apprendre à user de l'écriture en langue européenne.

Jusque dans les années 1830, cependant, ces savoirs demeurèrent très marginaux et largement orientés vers les relations extérieures, ce qui démontre le faible engouement de la majorité des membres des communautés pour un outil dont ils n'avaient encore jamais eu l'utilité. Seuls quelques-uns entreprirent de se familiariser avec ce savoir scriptural et cette situation a donc permis l'émergence d'une petite catégorie de lettrés au sein même des deux villages amérindiens de la vallée du Saint-Laurent examinés, qui a su tirer avantage de la connaissance de l'outil scriptural. Dominés par un peuple de l'écrit, les Britanniques, ces premiers alphabétisés occupaient une place de choix dans leurs relations avec eux et ils pouvaient, par la même occasion, revendiquer des postes de pouvoir au cœur même de leur communauté. À ce titre, il semble évident que l'introduction de l'écriture a joué un rôle de premier plan dans l'élaboration d'une nouvelle forme d'organisation sociale dans laquelle l'élite alphabétisée a su s'accaparer les places de choix. En octroyant les positions de pouvoir aux lettrés, à l'intérieur du village, les communautés et le gouvernement reconnaissaient, plus ou moins implicitement, la suprématie de l'outil scriptural sur les modes de fonctionnement traditionnels et remplaçaient donc les anciennes pratiques par de nouvelles, fondées ou articulées autour du « savoir écrire » en langue européenne.

Cette transformation de l'organisation sociétale autochtone ne s'est, cependant, pas déroulée de manière uniforme et homogène, selon l'idéologie présidant à sa mise en place. De fait, les recherches que nous avons menées sur les usages et leurs impacts de l'écrit par les lettrés a démontré une perception radicalement différente à Lorette et à Saint-François, avec comme principal élément de dissensions, la pensée libérale contre le conservatisme hérité du

catholicisme. Ainsi, à Lorette, nous assistons à l'émergence puis à l'affirmation sur plusieurs générations d'une élite familiale et dynastique qui usait de ses connaissances en matière d'écriture pour, tout d'abord, imposer son autorité sur les membres de sa communauté, puis, par la suite, se forger une place au cœur même de la bourgeoisie blanche, en entretenant elle-même un imaginaire particulier sur ses origines. Elle fut, sans aucun doute, celle qui démontra avec le plus d'évidence sa réappropriation de l'outil scriptural dans un but personnel et ambitieux, puisque elle misait sur sa maîtrise pour s'assurer le prestige et le pouvoir qu'elle construisait dans ses textes. *A contrario*, à Saint-François, les Abénakis ont connu, par le pasteur Peter Paul Osunkhirhine, une influence libérale très forte qui a mis à mal l'accaparement des pouvoirs par une seule et même famille. Ainsi, si la réappropriation de l'écriture, au sens de maîtrise complète dans une démarche stylistique et constructive, s'est avérée pour les élites de Lorette, celles du village abénakis l'ont utilisé dans un but essentiellement pragmatique, de quête de pouvoir et de tentative de contrôle des masses dans un contexte de démocratisation des savoirs. Seul Osunkhirhine a pu faire montre d'une utilisation plus réflexive de ses connaissances scripturales mais elle demeurait, malgré tout, très relative comparativement à celle de la classe bourgeoise huronne.

En définitive, si l'écriture a joué un rôle dans les transformations sociales des deux communautés, son importance et sa forme ont varié selon l'idéologie dominante dans les villages. En ce sens, Lorette et Saint-François constituent deux exemples parfaits des évolutions engendrées par l'apprentissage et les usages de l'écriture à l'interne, selon les motivations présidant à son enseignement et selon la proximité géographique des réserves. Il est possible, en effet, de penser que les sociétés promiscues développent plus facilement des comportements communs, ce qui peut expliquer, en partie tout au moins, pourquoi Lorette était guidée par une élite lettrée bourgeoise, à l'instar de la situation à Québec, ville voisine. De même, cela peut également être l'une des raisons des relations privilégiées que les deux classes entretenaient l'une avec l'autre, et qui ont empêché l'influence libérale d'avoir autant d'impact parmi les masses huronnes qu'elle a pu en avoir au cœur de la communauté de Saint-François. À l'inverse, l'éloignement de ce dernier village, voulu par les premiers missionnaires pour « protéger » les Autochtones de l'influence française, a permis à ses habitants d'être moins soumis à l'influence des élites blanches et a donc favorisé, dans une

certaine mesure, l'introduction de l'idéologie libérale dans leur quotidien. À cette raison d'ordre géopolitique, s'ajoute, bien entendu, la dimension confessionnelle qui y est, au reste, très liée, puisque le maintien du catholicisme omnipotent et conservateur parmi les Hurons de Lorette peut également trouver ses racines dans les relations anciennes et solides que ces derniers ont entretenu avec les Français, notamment. En revanche, les Abénakis n'avaient établi que des liens relativement fragiles avec cette pensée religieuse et ils avaient conservé des attaches dans les colonies anglaises qui les rendaient plus ouverts aux autres philosophies.

Ainsi donc, l'écriture en tant que voie de communication, mais aussi, voire surtout, objet de pouvoir, a largement fait sa place au cœur des deux communautés, de Lorette et de Saint-François, sans suivre le même chemin, ce qui met d'autant plus en évidence son importance dans un contexte de transformation sociétale, peu importe l'idéologie à ses prémisses. Dans le même temps, nous pouvons remarquer que la manière dont elle est utilisée par ses usagers eux-mêmes dépendait de données extérieures au processus d'alphabétisation en tant que tel, comme la religion, l'idéologie en vogue, les motivations et l'influence des puissants alentours, etc. De fait, l'écriture s'avéra, indéniablement, un élément important dans les transformations des pratiques et mode d'organisation traditionnel, puisqu'elle s'est immiscée dans tous, ou presque, les domaines de l'oralité afin de remplacer cette dernière. Or, en modifiant les référents oraux d'un peuple construit sur la tradition, l'outil scriptural a contribué à forger la société moderne autochtone, définie par son élite qui écrit et présente l'Histoire selon son point de vue. Cette situation, si elle n'offrait pas toujours la même vision que celle des observateurs blancs contemporains, nous donnant l'illusion d'un point de vue plus objectif, entraîna, malgré tout, des abus et des erreurs : comme nous l'avons démontré, en effet, un grand nombre d'habitants demeurèrent silencieux. Ce constat s'avère d'ailleurs surtout à Lorette où le conservatisme dominait encore, à la toute fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Ce qui apparaît clairement, en définitive, c'est que l'écriture a bel et bien constitué un objet de pouvoir qui a transformé l'organisation sociétale des Hurons et des Abénakis, selon des principes et des méthodes différents mais dont elle était toujours l'axe central.

L'outil scriptural fut donc le moyen plutôt que l'aboutissement d'une quête de pouvoir sans fin, dont les formes varièrent selon d'autres paramètres, mais, étant donné qu'il

s'inscrivait dans un contexte d'ignorance quasi-totale en matière d'alphabétisation en langue européenne, il devint très vite un enjeu en lui-même. De fait, il est à remarquer que ce n'est que lorsque quelques Autochtones, poussés par le contexte politique, décidèrent par eux-mêmes de se pencher sur le mode d'écriture des Blancs pour tenter de se le réapproprier, selon leurs propres convictions, que l'engouement pour celui-ci se développa de façon durable. Ainsi, il a fallu que le système de l'écrit soit apprivoisé et présenté à l'interne des communautés pour que les principales transformations dans le mode de fonctionnement interviennent. Ce point met en évidence que, certes, l'écriture n'est pas la seule responsable des modifications culturelles rencontrées par les populations de la vallée du Saint-Laurent mais qu'elle y a grandement contribué, en tant que moyen ou en tant que finalité. Il est, donc, indéniable qu'elle fut un outil central dans le passage des sociétés traditionnelles aux populations modernes de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, au même titre que le métissage biologique ou que la proximité géographique.

D'une manière générale, les cas des Abénakis et des Hurons étaient certainement ceux qui illustraient le mieux les aspirations et les enjeux entourant l'alphabétisation dans une époque aussi charnière que les années 1830, pour leur histoire sociopolitique. Le personnage de Peter Paul Osunkhirhine, pour les Abénakis, incarnait une idéologie libérale en plein développement mais dont l'application rencontra bon nombre de difficultés à l'échelle du village, alors même qu'elle était au cœur de presque toutes les sociétés occidentales à la même époque. Les élites huronnes, quant à elles, soulignèrent combien elles utilisaient à leur avantage propre la philosophie conservatrice du catholicisme, qui encourageait les fractures sociales par le savoir. Ces différences démontrent à quel point les villages autochtones constituaient des enclaves au cœur même des colonies anglaises, au XIX<sup>e</sup> siècle, formant des microcosmes à l'intérieur desquels les règles et les politiques ne s'expliquaient pas de la même façon que partout ailleurs. Ainsi, par exemple, là où les curés perdaient de l'influence, le missionnaire du village amérindien conservait une emprise presque totale sur ses masses de fidèles entre deux mondes. De la même manière, les nombreuses lois sur l'éducation et les écoles ne rencontraient pas toujours le succès escompté, ou plutôt laissaient le champ libre à toute forme d'interprétation de la part des maîtres d'écoles locaux. Nous pouvons nous rappeler, notamment, les presque traditionnelles remarques de l'instituteur huron, Vincent

Ferrier, à chaque envoi de rapport annuel de son établissement : « Le retour de l'École qui a été demandé [...] ma fort surpris car depuis 16ans que je suis appointé par la libéralité du gouvernement [ça] na [SIC] jamais été exigé de moi<sup>729</sup> ». Rapport qui, d'ailleurs, ne semblait pas être envoyé très régulièrement au département des Affaires indiennes. De fait, les communautés autochtones faisaient office de petits royaumes sur lesquels planait la haute autorité coloniale, certes, mais avec beaucoup plus de flexibilité que pour le reste de la population blanche, ce qui laissait donc la voie libre pour les quelques ambitieux qui réunissaient les compétences voulues. C'est d'ailleurs dans cette optique que les premiers alphabétisés de Lorette et Saint-François utilisèrent l'écriture, s'apercevant rapidement que la maîtrise de cet outil leur assurait, certes, l'oreille du gouvernement au nom de la communauté, mais aussi une forme de pouvoir : ils devenaient, *de facto*, les intermédiaires obligés de la nouvelle organisation sociétale, c'est-à-dire les personnages les plus influents du groupe.

En soi, cette approche de l'écrit par des peuples qui en étaient traditionnellement dépourvus n'est pas unique aux communautés de la vallée du Saint-Laurent, au sens où se retrouvent dans d'autres populations des phénomènes similaires. Ainsi, nous avons rapidement évoqué le cas de Sequoyah chez les Cherokee de l'Arkansas, mais d'autres encore ont connu un développement de leur système de proto-écriture vers la technique européenne, comme le démontre, notamment, Emmanuel Désveaux dans son ouvrage sur *Les Spectres de l'Anthropologie*<sup>730</sup>. De la même manière, il serait certainement pertinent de transposer le sujet de cette étude aux autres communautés de domiciliés de la vallée du Saint-Laurent qui avaient, sinon exactement le même, au moins une grande partie de leur passé en commun avec les Hurons et les Abénakis. En vérité, la question de l'introduction de l'écriture dans ces villages touche beaucoup de domaines, tels que celui de la pratique pétitionnaire ou du rapport de ces populations déjà fortement influencées par les Européens avec l'éducation, qui gagneraient, chacun, à faire l'objet de recherches plus poussées. En

---

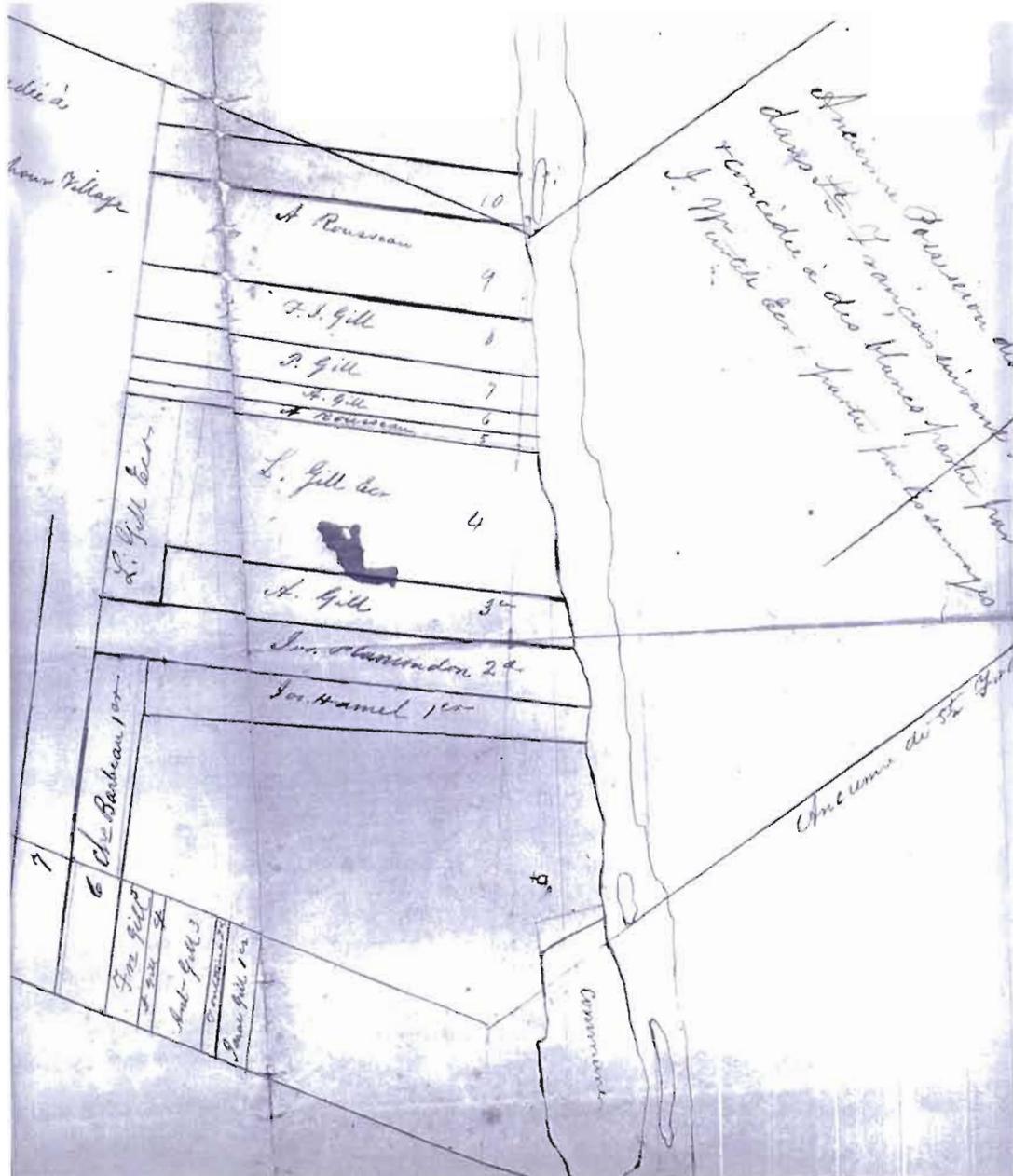
<sup>729</sup> Vincent Ferrier au Département des Affaires Indiennes, Septembre 1840, BAC, RG10, vol. 102, p. 41708, bob. C-11472.

<sup>730</sup> Désveaux, *Spectres de l'anthropologie*, 2007.

lien avec l'écrit, ces sujets ouvriraient la porte à une meilleure connaissance du rapport des autochtones avec les instruments européens, à une époque de transformations profondes de la Société en général - le XIX<sup>e</sup> siècle industriel.

## Appendice A

Extrait de la carte des Terres dans la Seigneurie de Saint-François, ASN, Fonds Henri Vassal, F249/M7/3/17



Toutes les terres à l'entour, à l'exception des terrains 7, 8 et 9 (en bas à gauche) sont indiquées comme ayant été concédées aux Blancs: titres 1700, 1701, 1707, 1710 et 1712. Le plan n'est pas daté mais au vu des noms des possesseurs, il est possible de le situer dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Il souligne l'hégémonie de la famille Gill à cette époque.

Appendice B

Lettre de Prosper Vincent au Cardinal Taschereau, 26 mai 1886, ASQ au Musée de la Civilisation de Québec, Fonds Prosper Vincent, Correspondance.

Et moi aussi pauvre Huron, moi le plus humble est non le moins devant de vos révérends devoirs je n'en conçois à ce comest de louange ni bien mérités; et en ce moment si mémorable pour tous je viens présenter à Votre Éminence mes plus profonds hommages unis à mes plus sincères félicitations.

J'aurais voulu en même temps vous offrir un robe catholique selon la coutume des tribus de l'Amérique du Nord mais je suis pauvre et je n'ai qu'un grain de wampum à vous envoyer comme petit souvenir. C'est peu mais c'est de tout cœur que je le donne comme la venue offrande au shela Ad multos annos

J'ai l'honneur d'être  
De Votre Éminence,

Le très humble et très dévoué



Prosper Vincent  
Sagabaniem -

S. N. 1  
Séminaire de Québec 26 Mai 1886  
POLYGRAPHIE 190 No 100

A Son Éminence le Cardinal Taschereau  
Éminence -

Il y a deux fois vingt quatre heures Sagabaniem était sur une table faite de bœufs blancs que la justice de Stadoconé était dans la plus vive allégresse. Son Chef Spirituel avait eu effet de recevoir d'Osababaniem dont le <sup>beau</sup> wigwam est à Rome, une précieuse robe par laquelle le St Père lui donne droit de siéger désormais au grand conseil de la nation.

Voilà c'est le grand espoir d'avoir inspiré à <sup>servir</sup> les <sup>XXX</sup> cet illustre Sagabaniem l'honneur d'être de voir un Cardinal du pays de mes ancêtres! Quel bonheur et quel honneur pour tous les catholiques de la jeune Perse du Canada! Non pas taliter &

Mais cette gloire, cet honneur a qui sont ils liés tous spécialement à vous <sup>ARCH</sup> <sup>Provincie</sup> <sup>Per</sup> à vous <sup>Reignee</sup> <sup>Pisto</sup> donc avec satisfaction <sup>une</sup> <sup>ville</sup> <sup>bravillants</sup> à ces <sup>ceux</sup> <sup>l'homme</sup> <sup>meux</sup> qui ont eu l'honneur à votre honneur l'honneur de la reconnaissance de tous les jours de cette terre privilégiée de la nouvelle France



Lettre-exemple des techniques de « folklorisation » adoptée par le prêtre huron dans sa correspondance personnelle avec l'élite blanche.

## Appendice C

**Tableau des Abénakis et Hurons s'étant rendus à la Moor's Indian Charity School et au Dartmouth College entre 1772 et 1850**

Fréquentation des écoles du New-Hampshire (années)	Hurons	Abénakis
1772-1781	Louis Vincent	
1772	Sébastien Vincent	
1774-1780		Francis Annance (dit Gill)
1774-1777		Francis Gill Secundus
1774-1777		François Gill
1774-1777		Benedict Gill
1774-1777		Anthony Gill
1774-1777		Montuit Gill
1803-1809		Louis Annance (fils de Francis)
1803-1804		John Taubausanda
1803-1805		Joseph Taukerman(t)
1803-1810		Paul-Joseph Gill
1804-1807		Stanislas Joseph
1806-1808		William Gill
1807	Fils de Sébastien Vincent	
1808-1814		Noël Annance
1815-1816		Simon Annance
1816		(Jacques Joseph) Annance
1822-1823 et 1826-1828		Peter-Paul Osunkhirhine (Masta)
1827-1830		Joseph Masta
1826-1833		Pierre Annance (aussi appelé James Joseph Annance)
1830		Cartnache Annance
1832-1847		John Stanislaus Jr
1832-1835		John Stanislaus
1835-1847		Louis Benedict
1839-1845 et 1847-1850		John (Baptiste) Masta
1841-1844		Archie Annance
1843-1848		Elijah Tahamont

Liste établie à partir des articles d'Eric P. Kelly et Léon B. Richardson, ainsi qu'avec les informations fournies par le centre d'archives de Saint-François. (Kelly, « The Dartmouth Indians », p. 122-125 et Richardson, « The Dartmouth Indians, 1800-1893 », p.525-527).

## **BIBLIOGRAPHIE**

### **I. SOURCES**

#### **i. Sources manuscrites.**

Ottawa - Bibliothèques et Archives du Canada (BAC)

Fonds RG10 –Archives officielles du Département des Affaires Indiennes.

Fonds RG8 –Archives militaires et navales britanniques, série « C ».

Fonds RG1-L3L -Archives du Conseil Exécutif de la province du Bas Canada.

Fonds MG24-A18 –Fonds James Kempt

Montréal - Bibliothèques et Archives Nationales du Québec (BANQ)

L'opinion publique 1870-1883 – Numérisation 52327

Relations des Jésuites 1642-1672 – Numérisées.

L'agence de Lorette – Correspondance à propos de la succession du Chef Paul Picard  
– Numérisation 2080191.

Toronto – United Church of Canada Archives (UCCA)

Fonds F3387 – Correspondance personnelle de Peter Paul Osunkhirhine.

Nicolet – Archives du Séminaire de Nicolet (ASN)

Fonds F249 - Henri Vassal (Archives sur l'agence de Saint-François du Lac)

Québec – Archives du Séminaire de Québec (ASQ)

Fonds P20 – Correspondance et journaux de Prosper Vincent.

Lorette – Archives du Conseil de la Nation Huronne Wendat (ACNHW)

Fonds P882 – Famille Picard

Dartmouth (NH) – Archives du Dartmouth College (DCA)

Fonds des Hurons et des Abénakis de la Moor's Charity School et du Dartmouth College entre 1772 et 1883.

## ii. Sources imprimées

MARTIN, Félix, 1885. *Un missionnaire des Hurons. Autobiographie du Père Chaumonot de la Compagnie de Jésus et son complément*, Paris, H. Oudin, 291p.

MAURAUULT, Joseph Anselme, 1866. *Histoire des Abénakis, depuis 1605 jusqu'à nos jours*, Gazette de Sorel, 631p.

*Relations des Jésuites*, 1972, Tome 2 à 6, de 1637 à 1642, Montréal, Éditions du Jour.

*Relations par lettres de L'Amérique Septentrionale (années 1709 et 1710)*, 1992, éditée et annotée par Camille de Rochemonteix, Paris, Editions du Pot de Fer, Réédition de la version éditée par Letouzey et Ané Editeurs, Paris, 1904.

RICHAUDEAU, Pierre-François (abbé), 1876. *Lettres de la révérende mère Marie de l'Incarnation*, volume 2, Paris, 560p.

SAGARD, Gabriel, 2007. *Le grand voyage en pays des Hurons, 1632*, Bibliothèque Québécoise, 403p. (Édition revue par Réal Ouellet)

WHEELOCK, Eleazar, *A plain Faithful narrative of the original design, rise progress and present state of the Indian charity School at Lebanonm Connecticut, 1763*, paperback, 60p.

## iii. Références

BONTE, Pierre et IZARD Michel dir., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Paris, 2000

HAMELINE, Daniel « Education/Instruction » dans *Encyclopédie Universalis : Notions*, Paris, 2004

## II. ÉTUDES

### i. Études générales

BIRDWHISTELL, R.L., 1970. *Kinesics and context. Essays on Body Motion Communication*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 338p.

- BOURDIEU, Pierre, 2000. *Propos sur le champs politique*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 110p.
- DESVEAUX, Emmanuel, 2007. *Spectres de l'anthropologie*, Paris, Aux lieux d'être, 332p.
- DIAMOND, Jared, 2001. *De l'inégalité parmi les sociétés*, Gallimard, 695p.
- FLORI, Jean, 2010. *La Croix, la Tiare et l'épée : la croisade confisquée*, Paris, Payot, 350p.
- HAVARD, Gilles, 2007. *Empire et métissages : Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, Sillery, Septentrion, 858p.
- HAVARD, Gilles et VIDAL, Cécile, 2008. *Histoire de l'Amérique Française*, Paris, Champs Histoire, 863p.
- LAFLECHE, Guy, 1979. *La vie du Père Paul Ragueneau de Jacques Bigot*, édition critique, Montréal, VLB éditeur, 265p.
- LAMONDE, Yvan, 2000. *Histoire sociale des Idées au Québec : 1760-1896*, Montréal, Fidès, 895p.
- LAPORTE, Gilles, 2004. *Patriotes et Loyaux*, Sillery, Septentrion, 414p.
- TURGEON, Laurier, OUELLET, Réal, DELAGE, Denys, 1996, *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe XVIe-XXe siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 586p.
- RANCIERE, Jacques, 1998. *La chair des mots : politiques de l'écriture*, Paris, Éditions Galilée, 224p.
- ROUSTANG, François, 1960. *Jésuites de la Nouvelle France*, textes choisis, Editions Desclée de Brouwer, 433p.
- VAN VOSS, Lex Heerma éd., 2002. *Petitions in Social History*, Cambridge/Amsterdam, Cambridge University Press for the Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis, 234p.
- YARDENI, Myriam, 2007. « Religion et Sentiment national en France aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles » dans Alain Tallon dir., *Sentiment national dans l'Europe méridionale aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Madrid, Casa de Velsquez, p. 323-338
- ZARET, David, 2000. *Origins of Democratic Culture. Printings, Petitions, and the Public Sphere in Early-Modern England*, Princeton, Princeton University Press, 291p.

## ii. Études sur les communautés autochtones

- BARBEAU, Marius, 1994. *Mythologie huronne et wyandotte*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 439p.

- BEAULIEU, Alain, 1994. *Convertir les fils de Caïn*, Nuit Blanche Editeur, Québec, 177p.
- 2000. *Les Autochtones du Québec*, Montréal, Musée de la Civilisation et Edition Fidès, 183p.
- BERKHOFFER, Robert F. Jr, 1978. *The White man's Indian : Images of the American Indian from Columbus to the Present*, Vintage, New York, 261p.
- BOUDREAU, Diane, 1993. *Histoire de la littérature amérindienne au Québec*, Montréal, Hexagone, 201p.
- BOURQUE, Bruce J., 2004. *Twelve thousand years: American Indians in Maine*, University of Nebraska Press, 388p.
- CALLOWAY, Colin, 1990, *The Western Abenakis of Vermont, 1600-1800*, Norman, University of Oklahoma Press, 330p.
- CHARLAND, Thomas M., 1964, *Histoire des Abénakis d'Odanak (1675-1937)*, Montréal, Editions du Lévrier, 342p.
- DELAGE, Denys, 1993. *Le Pays Renversé : Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est 1600-1664*, Montréal, Boréal, 399p.
- DELEAGE, Pierre, 2009, *La croix et les hiéroglyphes : écritures et objets rituels chez les Amérindiens de Nouvelle France, XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 154p.
- DICKASON, Olive Patricia, 1996. *Les Premières Nations. Depuis les temps les plus lointains jusqu'à nos jours*, Sillery, Septentrion, 511p.
- FENTON, William N., 1985 « Structure, Continuity and Change in the Process of Iroquois Treaty Making » dans Francis Jennings dir., *The History and Culture of Iroquois Diplomacy. An Interdisciplinary Guide to the Treaties of the Six Nations and Their League*, New-York, Syracuse University Press, p. 3-36.
- GOHIER, Maxime, 2008. *Onontio le médiateur. La gestion des conflits amérindiens en Nouvelle-France 1603-1717*, Sillery, Septentrion, 246p.
- IANKOVA, Katia, 2008. *Le tourisme indigène en Amérique du Nord*, Paris, L'Harmattan, 150p.
- JAENEN, Cornélius J., 2004. « Discours autochtone, oral et inscrit » dans Patricia Fleming, Gilles Gallichan, Yvan Lamonde dir., *Histoire du livre et de l'imprimé au Canada. Des débuts à 1840*, vol. 1, Montréal, Les presses de l'Université de Montréal, p. 13-19.
- JETTEN, Marc, 1994. *Enclaves amérindiennes : Les Réductions du Canada, 1637-1701*, Sillery, Septentrion, 158p.

LAINÉY, Jonathan C., 2004. *La "Monnaie des Sauvages": Les colliers de wampum d'hier à aujourd'hui*, Sillery, QC, Septentrion, 283p.

LAVOIE, Michel, 2009. « De la pupillarité à la victimisation : l'émergence, le développement et les effets refondateurs de l'identité victime des Indiens du Canada (1946-1998) » dans Anne Trépanier dir., *La rénovation de l'héritage démocratique : entre fondation et refondation*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, p. 243-264.

LI, Shenwen, 2001. *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVII<sup>e</sup> siècle*, L'Harmattan-Les Presses de l'Université Laval, 379p.

PEYER, Bernd C., 1997. *The Tutor'd Mind, Indian Missionary-Writers in Antebellum America*, The University Of Massachussets Press, 420p.

PHILIPPS Ruth B., 1998. *Trading identities : the souvenir in Native North American art from the Northeast, 1700-1900*, Washington, University of Washington Press, 334p.

SAWAYA, Jean Pierre, 1998. *La Fédération des Sept-Feux de la vallée du Saint-Laurent, XVIIe-XIXe siècle*, Sillery, Septentrion, 217p.

SIOUI, Georges E., 1994. *Pour une histoire amérindienne et Wendat, une civilisation méconnue*, Québec, Presses de l'Université Laval, 157p.

TRIGGER, Bruce G., 1991. *Les enfants d'Aataensic : l'histoire du peuple Huron*, Montréal, Libre Expression, 972p.

----- dir., 1978. *Handbook of North American Indians*, vol. 15: *Northeast*, 100p.

TURGEON, Laurier, OUELLET, Réal et DELAGE Denys dir., 1996. *Transferts culturels et métissage Amérique/Europe, XV<sup>e</sup> XX<sup>e</sup> siècles*, Les Presses de l'Université Laval, 580p.

VAUGEUIS, Denis dir., 1996, *Les Hurons de Lorette*, Sillery, Septentrion, 346p.

WIGET, Andrew, 1985. *Critical essay on Native American Litterature*, Boston, Twayne-Publisher, 266p.

WISEMAN, Frédérick Matthew, 2001. *The Voice of the Dawn*, London, University Press of New England, 305p.

### iii. Études générales sur l'écriture

AUDET, Louis-Philippe, 1971. *Histoire de l'enseignement au Québec*, T.2 1840-1971, Holt, Montréal, 928p.

DE COURCELLES, Dominique, 1998. *Le pouvoir des livres à la Renaissance*, Études et rencontres à l'École des Chartres, 156p.

DELPECH, François, 1998. « Grimoires et Savoirs souterrains : éléments pour une archéomythologie du « livre magique » » Dominique de Courcelles dir., *Le pouvoir des livres à la Renaissance*, Paris, École des Chartes, p. 23-46.

DUFOUR, Andrée, 1996. *Tous à l'école. État, communautés rurales et scolarisation au Québec de 1826 à 1859*, Hurtubise HMH, Montréal, p. 271p.

GAGNON, Serge, 1992. « L'école élémentaire québécoise au XIXe siècle » dans Pierre Lanthier et Guildo Rousseau, *La culture inventée, les stratégies culturelles aux 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles*, IQRC, Québec, p. 135-154.

GOODY, Jack et WATT, Ian, 1968. « The consequences of Literacy » dans Jack Goody ed., *Literacy in traditional societies*, Cambridge University Press, p. 27-68.

GOODY, Jack, 1979. *La raison graphique : la domestication de la pensée sauvage*, Éditions de minuit, 274p.

-----, 2007, *Pouvoirs et Savoirs de l'Écrit*, La dispute, Paris, 269p.

HAWKINS, Sean, 2002, *Writing and Colonialism in Northern Ghana*, University of Toronto Press, 468p.

LEROUX, Eric, 2005, « Les imprimeurs: de l'atelier à l'industrie. » dans Yvan Lamonde, Patricia Flemmings et Fiona A. Black, *Histoire du livre et de l'imprimé au Canada : de 1840 à 1918*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p.77-90.

LAICHTER, Frantisek, 1985. *Péguy et ses cahiers de la quinzaine*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 329p.

MEGGIT, M., 1968. « Literacy in New Guinea and Melanesia » dans Jack Goody dir., *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 298-310

VAL JULIAN, Carmen, 1998. « Surveiller et punir le livre en Nouvelle-Espagne au XVIe siècle » dans Dominique de Courcelles dir., *Le pouvoir des livres à la Renaissance*, Paris, École des Chartes, p. 93-114.

VERRETTE, Michel, 2002. *L'Alphabétisation au Québec, 1660-1900 : en marche vers la modernité culturelle*, Montréal, Septentrion, 192p.

#### **iv. Mémoires, rapports et thèses non publiés.**

FRASER, Mathieu, 2008. « La « pratique pétitionnaire » à la chambre d'assemblée du Bas-Canada, 1792-1795. », Rapport présenté à la Fondation Bonenfant, 42p.

GARDETTE, Joëlle, 2008. « Le processus de revendication huron pour le recouvrement de la Seigneurie de Sillery, 1651-1934 », mémoire présenté comme exigence partielle du Doctorat en Sociologie, Université Laval, Québec, 434f.

LEVASSEUR, Gisèle, 2009. « S'allier pour survivre : les épidémies chez les Hurons et les Iroquois entre 1634 et 1700, une étude ethnohistorique », thèse présentée comme exigence partielle du Doctorat en Anthropologie, Québec, Université Laval, 437f.

ROY, Bernard « Sang sucré, pouvoirs codés et médecines amères », Thèse présentée comme exigence partielle du Doctorat en Anthropologie, Université Laval, Québec, 2002, 421f.

ROZON, Véronique, 2005. « Un dialogue identitaire : les Hurons de Lorette et les autres au XIX<sup>e</sup> siècle », mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en Histoire, Montréal, Université du Québec à Montréal, 199f.

WATT, Steven, 2006. « « Duty bound and ever praying » : collective petitioning to Governors and Legislatures in Selected Regions of Maine and Lower Canada, 1820-1838 », Thèse présentée comme exigence partielle du Doctorat en Histoire, Université du Québec à Montréal, Montréal, 268f.

### **III. ARTICLES**

#### **i. Articles sur les communautés autochtones**

ANTAYA, François, 2009. « Chasser en échange d'un salaire. Les engagés amérindiens dans la traite des fourrures du Saint-Maurice, 1798-1831, » *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 63, no. 1, p. 5-32

BARRY, Gwen, 2003. « La « piste Bécancour » : des campements abénaquis dans l'arrière-pays.» dans *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXXIII, n<sup>o</sup> 2, p. 93-100.

BRUNELLE, Patrick, 2000. « Les Hurons et l'émancipation : le maintien d'une identité distincte à Lorette au début du XX<sup>e</sup> siècle », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXX, n<sup>o</sup>3, p. 79-87

KELLY, Eric P. « The Dartmouth Indians » dans *The Dartmouth Alumni Magazine*, vol. 22 n<sup>o</sup> 2, p. 122-125.

LAINÉY, Jonathan C., 2010. « Le fonds Famille Picard : un patrimoine documentaire d'exception. » dans la *Revue de Bibliothèques et Archives nationales du Québec*, n<sup>o</sup>2.

LESLIE, John F. « Indian Act: an historical perspective » dans *Canadian Parliamentary Review*, vol. 25 n<sup>o</sup> 2, mars 2002, p. 23-27

MCKAY, Ian, 2000. « The Liberal order framework : A prospectus for a reconnaissance of Canadian history » dans *The Canadian Historical Review*, University of Toronto Press, p. 617-645.

RICHARDSON, Léon B., 1930. « The Dartmouth Indians : 1800-1893 » dans *Dartmouth Alumni Magazine*, vol. 22 n<sup>o</sup> 8, p. 524-527.

SAVOIE, Sylvie, 2003. « Les Abénaquis au Québec : des grands espaces aux luttes actuelles. », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXXIII, n<sup>o</sup> 2, p. 3-7

SAWAYA, Jean-Pierre et DELAGE, Denys, 2001. « Les origines de la Fédération des Sept-Feux » dans *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXXI, n<sup>o</sup> 2, p. 43-54.

SAWAYA, Jean Pierre, 2010. « Les Amérindiens domiciliés et le protestantisme au XVIII<sup>e</sup> siècle : Eleazar Wheelock et le Dartmouth College » dans la *Revue d'Histoire de l'Education*, volume 22, n<sup>o</sup> 2, p. 19-38

SMITH, Nicolas N. et NASH, Alice, 2003. « La linguistique liturgique du père Aubery » dans *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXXIII, n<sup>o</sup> 2, p. 7-17

STONE, Helen, 2000. « Les Indiens et le système judiciaire criminel de la province de Québec : les politiques de l'administration sous le régime Britannique. », dans *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXX, n<sup>o</sup> 3, Montréal, p. 65-78

## ii. Articles sur l'écriture

AXTELL, James, 1995. « *Columbian Encounters, 1492-1995* », *William and Mary Quaterly*, 3e série, vol. LII, n<sup>o</sup> 4, p. 685-690.

DESVEAUX, Emmanuel, 2009. « Une autobiographie meskwaki anonyme ou La captation de l'écriture » dans *L'Homme*, vol. 190 n<sup>o</sup> 2, p. 181-190.

GLARNEAU, Claude, 1960. « La mentalité paysanne en France sous l'Ancien Régime », dans la *Revue de l'Amérique Française*, vol. 14, No 1, p. 16-24.

HEAP, Ruby, 1986. « Les relations Eglise-Etat dans le domaine de l'enseignement primaire public au Québec : 1867-1899 », *Société Canadienne d'histoire de l'Eglise catholique*, sessions d'études, vol. 1, p. 183-199.

PERRET, Xavier, 1995. « Il y a longtemps à Summer... » Dans *Le Courrier de l'UNESCO*, Avril, p. 8-11

## IV. INTERNET

Archives de Saint-François, Ne-Do-Ba : <http://www.nedoba.org/>

BEAULIEU, Alain. *Les Abénaquis de la vallée du Saint-Laurent*, article paru sur [www.thecanadianencyclopedia.com](http://www.thecanadianencyclopedia.com)

CARDINAL, Eric. Communiqué de Presse du CEPN, 16 novembre 2010, [www.reseaujeunessepn.com/.../nouvelles/Communique%20de%20presse%20du%20CEPN\\_29.doc](http://www.reseaujeunessepn.com/.../nouvelles/Communique%20de%20presse%20du%20CEPN_29.doc)

CHARLAND, Thomas « Jacques Bigot », dans le *Dictionnaire biographique du Canada en ligne*, <http://www.biographi.ca/index-f.html>

DE LA CROIX RIOUX, Jean, « Gabriel Sagard », <http://www.biographi.ca>

JOHNSON, Micheline D. « Joseph Aubery » dans le *Dictionnaire biographique du Canada en ligne*, <http://www.biographi.ca/index-f.html>

POULIOT, Léon S.J., « Jean Baptiste Loyard » dans le *Dictionnaire biographique du Canada en ligne*, <http://www.biographi.ca/index-f.html>

Acte pour amender « L'Acte relatif aux Sauvages, 1880 », <http://www.ainc-inac.gc.ca/ai/arp/lp/pubs/d81c17/d81c17-fra.asp>

Statistiques Canada- Recensement de 1871 : <http://www.statcan.gc.ca/pub/98-187-x/4151278-fra.htm#sec3>