

DÉPARTEMENT DES LETTRES ET COMMUNICATIONS  
Faculté des lettres et sciences humaines  
Université de Sherbrooke

**Les enjeux de la traduction d'ouvrages de sciences sociales sur les Autochtones au Québec,  
et traduction critique commentée d'un extrait de *The White Man's Gonna Getcha : The  
Colonial Challenge to the Crees in Quebec* par Toby Morantz.**

par

PATRICIA RAYNAULT-DESGAGNÉ

Mémoire présenté pour l'obtention de la

Maîtrise ès arts (littérature canadienne comparée)

*Cette recherche a été financée par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.*



Social Sciences and Humanities  
Research Council of Canada

Conseil de recherches en  
sciences humaines du Canada

Canada 

Sherbrooke  
Août 2017

Composition du jury

**Les enjeux de la traduction d'ouvrages de sciences sociales sur les Autochtones au Québec, et traduction critique commentée d'un extrait de *The White Man's Gonna Getcha : The Colonial Challenge to the Crees in Quebec* par Toby Morantz.**

PATRICIA RAYNAULT-DESGAGNÉ

Ce mémoire a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

PATRICIA GODBOUT, directrice  
Lettres et communications, Université de Sherbrooke

NICOLE CÔTÉ, examinatrice  
Lettres et communications, Université de Sherbrooke

MARC ANDRÉ FORTIN, examinateur  
Lettres et communication, Université de Sherbrooke

## TABLE DES MATIÈRES

|  |    |
|--|----|
| <u>Remerciements</u>   | i  |
| <u>Introduction</u>  |    |
| 0.1 Problématique et enjeux  | 1  |
| 0.2 Présentation de l'œuvre traduite, de l'auteure et de la traductrice  | 2  |
| 0.3 Organisation du mémoire  | 3  |
| <u>Chapitre 1</u> : Publication et traduction des textes anthropologiques sur les Autochtones au Québec : état de la situation | 4  |
| 1.1 Recensement des textes anthropologiques en traduction portant sur les Autochtones  | 4  |
| 1.2 Qui traduit-on, que traduit-on et dans quelle langue?  | 7  |
| 1.2.1 Le contexte éditorial  | 7  |
| 1.2.2 La notion bourdieusienne de capital symbolique appliquée à la traduction   | 8  |
| 1.3 Langues de publication et directionnalité des traductions  | 10 |
| 1.3.1 Langues dominantes vs langues dominées   | 10 |
| 1.3.2 Le contexte de « chasses gardées » académiques   | 11 |
| <u>Chapitre 2</u> : Comment traduire la culture de l'autre?  | 14 |
| 2.1 Éthique et agentivité de la traductrice  | 14 |
| 2.2 Diffusion des cultures autochtones et décloisonnement académique par la traduction   | 20 |
| <u>Chapitre 3</u> : Le processus de traduction de <i>The White Man's Gonna Getcha</i>  | 24 |
| 3.1 Sources consultées   | 24 |
| 3.2 Application de la méthode de travail et du processus de traduction   | 25 |
| 3.2.1 <i>Orthographe des mots cris</i>   | 25 |

|  |     |
|--|-----|
| 3.2.2 <i>Orthographe de noms de peuples</i>  | 26  |
| 3.2.3 <i>Articles échangés au poste de la CBH</i>  | 27  |
| 3.2.4 <i>Règle adoptée pour les déclinaisons du mot « Inuit »</i>  | 29  |
| 3.2.5 <i>Sources muséologiques et d'archives pour des objets particuliers</i>  | 30  |
| 3.2.6 <i>Textes juridiques et officiels : exemple de la cession des Terres de Rupert par<br/>la Compagnie de la Baie d'Hudson au gouvernement canadien</i> | 31  |
| 3.2.7 <i>Les textes de référence écrits en français</i>  | 32  |
| 3.2.8 <i>Les toponymes</i>   | 34  |
| 3.2.9 <i>Traductions de Native, Indian, Aboriginal et Indigenous</i>   | 35  |
| 3.2.10 <i>Le titre</i>   | 35  |
| <u>Conclusion</u>  | 37  |
| <u>Bibliographie</u>   | 38  |
| <u>Annexe 1</u> : Traduction   | 47  |
| Note de la traductrice   | 47  |
| Chapitre un : Introduction : baliser les pistes  | 49  |
| Chapitre deux : La Baie-James à la fin du XIXe siècle  | 78  |
| Chapitre trois : Les pouvoirs de la religion : le christianisme se répand  | 135 |
| Notes de fond  | 168 |
| Notes bibliographiques   | 185 |
| Bibliographie – sources manuscrites  | 201 |
| Bibliographie – sources secondaires  | 203 |

## Remerciements

Je tiens à remercier Patricia Godbout pour sa direction éclairée tout au long du processus ayant mené à la production de ce mémoire, et pour avoir si bien su communiquer et partager sa passion pour la traduction littéraire. Merci aussi à Nicole Côté et Marc André Fortin pour leurs pertinents commentaires qui m'ont permis de pousser plus loin ma réflexion. Un énorme merci à Toby Morantz pour son encourageant enthousiasme à l'égard de ma traduction de son ouvrage, pour sa relecture minutieuse et pour sa collaboration et son ouverture face à mes choix de traduction. Je veux aussi remercier Kevin Brousseau pour ses conseils et ses références sur la lexicographie et l'orthographe des mots cris, et Christian Roy pour ses lumières quant à la traduction appropriée des articles échangés dans les postes de la Compagnie de la Baie d'Hudson (CBH) au XIX<sup>e</sup> siècle : ses connaissances encyclopédiques m'auront épargné des jours de recherche. Un merci tout spécial à l'anthropologue Rémi Savard qui a été mon professeur et directeur de mémoire lors de mes études en anthropologie à l'Université de Montréal et qui, par ses talents de conteur, m'a le premier laissé entrevoir les trésors cachés sur le chemin des études autochtones qui m'aura, deux décennies plus tard, menée jusqu'ici. Enfin, je remercie le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada pour l'octroi d'une bourse de fin d'études qui m'aura permis de me concentrer sur la réalisation de ce mémoire au cours de la dernière année.

## INTRODUCTION

### 0.1 Problématique et enjeux

Ce mémoire porte sur les enjeux traductologiques qui se posent dans le contexte de la traduction d'un texte sur les Cris de la Baie-James paru en 2002 à la McGill-Queen's University Press et écrit par une ethnohistorienne de l'Université McGill, Toby Morantz. Les défis de traduction rencontrés lors de la traduction de cet ouvrage et les réflexions qu'ils ont provoquées m'ont amenée à me questionner de façon plus large sur les enjeux associés à la traduction et à la publication d'ouvrages anthropologiques portant sur les Autochtones au Québec. J'ai en effet pu constater, au cours de mes études et de ma carrière en anthropologie, qu'il existait, au Québec, une forme de « chasse gardée » académique entre les universités quant aux nations étudiées. Un recensement des œuvres sur le sujet en traduction démontre également qu'un nombre famélique de traductions ont été produites de ce genre d'ouvrages au cours des cinquante dernières années, que ce soit du français vers l'anglais ou l'inverse. Ce mémoire porte donc, dans un premier temps, sur l'identification de certains éléments contextuels, notamment le contexte éditorial, qui permettraient d'expliquer la faible quantité de traductions d'ouvrages portant sur les Premières Nations, mettant en perspective le capital symbolique relatif des différents acteurs impliqués dans ce genre de publications ainsi que du sujet d'étude. Dans un deuxième temps, je me pencherai sur les enjeux associés à la traduction en soi d'une œuvre anthropologique en cette ère postcoloniale. Je me suis en effet posé la question, tout comme l'auteure se l'était posée lors de l'écriture de l'ouvrage dont il est question ici, à savoir s'il était possible et souhaitable, pour les anthropologues eurocanadiennes que nous sommes, de participer à la « décolonisation » de l'histoire au moyen de la traduction d'un texte ethnohistorique, dans le contexte éditorial actuel au Québec. Enfin, je ferai état des étapes du processus de traduction qui entrent en jeu lors de la traduction d'un ouvrage de ce genre, afin de mettre en contexte les différentes solutions de traduction choisies.

## 0.2 Présentation de l'œuvre traduite, de l'auteure et de la traductrice

L'ouvrage qui fait l'objet de la traduction présentée dans le cadre de ce mémoire a été écrit par Toby Morantz, anthropologue et professeure émérite au Département d'anthropologie de l'Université McGill. Celui-ci a reçu un accueil très favorable lors de sa publication en 2002 chez McGill-Queens University Press et s'est mérité le prix Raymond-Klibansky, en 2003, de la Fédération canadienne des sciences humaines, décerné chaque année aux meilleurs livres savants dans les humanités. Intitulé *The White Man's Gonna Getcha : The Colonial Challenge to the Crees in Quebec*<sup>1</sup>, cet ouvrage représente la synthèse d'une vie de recherche consacrée aux Cris. On y traite de l'histoire et de la colonisation des Cris du Québec au cours des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Toby Morantz fait figure de référence en la matière lorsqu'il est question de l'histoire et de l'évolution de la société crie de la côte est de la baie James. Ses écrits sont incontournables pour quiconque s'intéresse aux Cris; elle est régulièrement appelée à se prononcer en tant qu'experte sur le sujet auprès de diverses instances, gouvernementales ou non, ainsi que du Grand Conseil des Cris. Outre cet ouvrage, elle a publié plusieurs articles ainsi que d'autres livres sur l'histoire des peuples autochtones nordiques : *Relations on Southeastern Hudson Bay. An Illustrated History of Inuit, Cree and Eurocanadian Interaction, 1740-1970*<sup>2</sup>, *Relations on Ungava Bay. An Illustrated History of Inuit, Naskapi and Eurocanadian Interaction, 1800-1970*<sup>3</sup> et, écrit en collaboration avec Daniel Francis, *Partners in Furs. A History of the Fur Trade in Eastern James Bay, 1600-1870*<sup>4</sup>, également publié par McGill-Queen's UP (1983). Morantz est une ethnohistorienne qui a obtenu son doctorat de l'Université de Toronto en 1981.

Si j'ai choisi ce livre dans le cadre de mon mémoire, c'est que je crois être en mesure de traduire des concepts anthropologiques relatifs à la culture crie, de l'anglais vers le français, de façon adéquate, en appuyant mes choix de traduction sur des références pertinentes. Je suis en effet riche d'une formation et d'une expérience doubles d'anthropologue et de traductrice, ayant, au cours des

---

<sup>1</sup> T. Morantz. *The White Man's Gonna Getcha : The Colonial Challenge to the Crees in Quebec*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2002, 370 p.

<sup>2</sup> T. Morantz. *Relations on Southeastern Hudson Bay. An Illustrated History of Inuit, Cree and Eurocanadian Interaction, 1740-1970*, Westmount, Publications Nunavik, 2010, 350 p.

<sup>3</sup> T. Morantz. *Relations on Ungava Bay. An Illustrated History of Inuit, Naskapi and Eurocanadian Interaction, 1800-1970*, Westmount, Publications Nunavik, 2016, 512 p.

<sup>4</sup> D. Francis et T. Morantz. *Partners in Furs. A History of the Fur Trade in Eastern James Bay, 1600-1870*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1983, 224 p.

15 dernières années, travaillé régulièrement auprès des Cris dans le cadre, notamment, d'études d'impact sur l'utilisation du territoire réalisées dans la foulée de projets de développement exécutés en territoire cri. L'extrait du livre qui fera l'objet de mon mémoire est composé des trois premiers chapitres et des annexes, notes de fond, notes bibliographiques, et bibliographies (sources manuscrites et secondaires) qui y sont rattachées. J'ai travaillé en étroite collaboration avec l'auteure qui a tenu à relire minutieusement ma traduction, et avec qui j'ai pu échanger sur mes choix, auxquels elle a donné son approbation. À noter que la traduction de l'ouvrage dont est tiré l'extrait qui fait l'objet de ce mémoire devrait être publié aux Presses de l'Université Laval au courant de l'année, ce qui m'a permis d'alimenter ma discussion à propos des idées échangées avec l'éditeur concernant certains choix de traduction que j'ai dû mesurer à la réalité du monde de l'édition, notamment en ce qui a trait à ma réflexion sur le titre, dont il sera question plus loin.

### 0.3 Organisation du mémoire

Je me propose, dans un premier temps, au chapitre deux, de dresser un état de la situation de la traduction des textes anthropologiques sur les Autochtones au Québec et au Canada au cours des cinq dernières décennies, par un recensement sommaire, pour en faire une analyse basée sur leur nombre, la direction de la traduction et les acteurs impliqués dans ces ouvrages. Au chapitre trois, je tenterai d'expliquer cet état des choses en répondant aux questions : qui traduit-on, que traduit-on et dans quelle langue? par une analyse du contexte éditorial des ouvrages en traduction. Le chapitre quatre est une réflexion sur les questions éthiques associées à la traduction de textes (et de cultures) portant sur les Autochtones, par des traducteurs non autochtones dans un contexte post-colonial. Enfin, le chapitre cinq sera consacré au processus qui s'est opéré lors de la traduction de l'œuvre choisie et sur les réflexions et le processus cognitif à l'œuvre pour arriver aux différentes solutions de traduction présentées. La traduction en tant que telle se retrouve à l'annexe 1 et consiste en ma version française des trois premiers chapitres de l'ouvrage de Morantz suivie des notes de fond, des notes de référence, ainsi que des bibliographies (sources manuscrites et secondaires).



## CHAPITRE 1

PUBLICATION ET TRADUCTION DES TEXTES ANTHROPOLOGIQUES SUR LES  
AUTOCHTONES AU QUÉBEC : ÉTAT DE LA SITUATION

## 1.1 Recensement des textes anthropologiques en traduction portant sur les Autochtones

Un recensement sommaire des textes anthropologiques en traduction portant sur la question des peuples autochtones publiés au Québec et au Canada au cours des cinq dernières décennies met rapidement en évidence leur rareté relative, qu'il s'agisse des traductions vers le français ou vers l'anglais de telles publications. Si l'on s'en tient aux publications d'anthropologues ou d'ethnohistoriens issus des universités canadiennes et québécoises, on note que les ouvrages en traduction recensés ne concernent que sept auteurs (et dix ouvrages), quatre auteurs ayant été traduits de l'anglais vers le français et les trois autres du français vers l'anglais. Des dix ouvrages, quatre ont fait l'objet d'une traduction vers l'anglais et six vers le français. Il s'agit de Bernard Saladin d'Anglure (FR>EN, 1 ouvrage)<sup>5</sup>, de Denys Delage (FR>EN, 1 ouvrage)<sup>6</sup> et de Frédéric Laugrand (EN>FR, 1 ouvrage)<sup>7</sup> de l'Université Laval, de Bruce Trigger (EN>FR, 2 ouvrages)<sup>8</sup> et <sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> B. Saladin d'Anglure. *Traditional Social Organization among the Inuit of Kangiqsujuaq, Nunavik*. Traduit par Robyn Bryant, Inukjuak, Publications Nunavik, 2013, 223 p. Traduction de *L'organisation sociale traditionnelle des Inuit de Kangiqsujuaq, Nunavik*, Mémoire de maîtrise en anthropologie présenté en 1964 à l'Université de Montréal.

<sup>6</sup> D. Delage. *Bitter Feast: Amerindians and Europeans in Northeastern North America 1600-1664*. Traduit par Jane Brierley, Vancouver, University of British Columbia Press, 1993, 410 p. Traduction de *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*, Montréal, Boréal Express, 1984, 416 p.

<sup>7</sup> F. Laugrand. et J. Oosten, *La femme de la mer : Sedna dans le chamanisme et l'art inuits de l'Arctique de l'Est*, Traduit par Anne-Hélène Kerbirou, Montréal, Éditions Liber, coll. « Carrefours anthropologiques », 2011, 180 p. Traduction de *The Sea Woman: Sedna in Inuit Shamanism and Art in the Eastern Arctic*, Fairbanks, University of Alaska Press, 2008, 152 p.

<sup>8</sup> B. G. Trigger. *Les Indiens, la fourrure et les Blancs : Français et Amérindiens en Amérique du Nord*. Traduction de George Khal, Montréal/Paris, Boréal/Seuil, 1990 et 1992, 554 p. Traduction de *Natives and Newcomers*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1985, 448 p.

<sup>9</sup> B. G. Trigger. *Les enfants d'Aataentsic : l'histoire du peuple huron*. Traduction de Jean-Paul Sainte-Marie et Brigitte Chabert Hacikyan, Montréal, Libre Expression, 1991, 972 p. Traduction de *The Children of Aataentsic : A History of the Huron People to 1660*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1976, 960 p.

de l'Université McGill, de Georges Sioui (FR>EN, 2 ouvrages)<sup>10</sup> et <sup>11</sup> de l'Université d'Ottawa, d'Olive Patricia Dickason (EN>FR, 2 ouvrages)<sup>12</sup> et <sup>13</sup> de l'Université de l'Alberta et de James Daschuk (EN>FR, 1 ouvrage)<sup>14</sup> de l'Université du Manitoba. En élargissant le corpus à des juristes, politicologues et autres spécialistes ayant écrit sur la question des droits des peuples autochtones et leur histoire, on retrouve un ouvrage de la juriste Renée Dupuis (FR>EN)<sup>15</sup>, deux ouvrages du politicologue de l'Université de Calgary Tom Flanagan en collaboration avec d'autres auteurs (EN>FR)<sup>16</sup> et <sup>17</sup>, un ouvrage du prêtre oblat René Fumoleau (EN>FR)<sup>18</sup>, qui a passé une grande partie de sa vie chez les Dénés, et un ouvrage sur l'histoire des Mohawks de Kanehsatake écrit par Brenda K. Gabriel-Doxtater et Arlette K. Van den Hende (EN>FR)<sup>19</sup>, deux membres de cette communauté. J'ai exclu de mon corpus des ouvrages d'autres genres tels que les autobiographies et romans ethnographiques ou historiques.

---

<sup>10</sup> G. Sioui. *For an Amerindian Autohistory*. Traduit par Sheila Fishman. Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1992, 125 p. Traduction de *Pour une autohistoire amérindienne*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1991, 157 p.

<sup>11</sup> G. Sioui. *Huron-Wendat. The Heritage of the Circle*. Traduit par Jane Brierley, Vancouver: British Columbia University Press, 1999, 258 p. Traduction de *Les Hurons-Wendats. Une civilisation méconnue*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1997, 390 p.

<sup>12</sup> O. P. Dickason. *Le mythe du sauvage*, traduit par Jude Des Chênes, Québec, Éditions du Septentrion, 1993, 454 p. Traduction de *The myth of the savage*, Edmonton, University of Alberta Press, 1984, 372 p.

<sup>13</sup> O. P. Dickason. *Les Premières Nations du Canada : depuis les temps les plus lointains jusqu'à nos jours*, traduit par Jude Des Chênes, Québec, Éditions du Septentrion, 1996, 512 p. Traduction de *Canada First Nations. A History of Founding Peoples from Earliest Times*, Toronto, McClelland & Stewart Ltd., 1992, 590 p.

<sup>14</sup> J. Daschuk. *La destruction des Indiens des Plaines. Maladies, famines organisées, disparition du mode de vie autochtone*, traduit par Catherine Ego, Québec, Presses de l'Université Laval, 2015, 366 p. Traduction de *Clearing the Plains: Disease, Politics of Starvation, and the Loss of Aboriginal Life*, Regina, University of Regina Press, 2013, 334 p.

<sup>15</sup> R. Dupuis. *Justice for Canada's Aboriginal Peoples*, traduit par Robert Chodos et Susan Joanis, Toronto, James Lorimer & Company Publishers, 2002, 158 p. Traduction de *Quel Canada pour les Autochtones? La fin de l'exclusion*, Montréal : Boréal, 2001, 176 p.

<sup>16</sup> T. Flanagan. *Premières Nations ? Seconds regards*, traduit par Pierre Desrosiers, Québec, Éditions du Septentrion, 2002, 304 p. Traduction de *First Nations? Second Thoughts*, Montréal et Kingston : McGill Queen's University Press, 2000, 245 p.

<sup>17</sup> C. Alcantara, T. Flanagan et A. Le Dressay. *Au-delà de la Loi sur les Indiens. Rétablir les droits de propriété autochtone au Canada*, traduit par Hélène Lévesque et Sarah Laberge-Mustad, Québec : Éditions du Septentrion, 2012, 252 p. Traduction de *Beyond the Indian Act : Restoring aboriginal property rights*, Montréal et Kingston : McGill-Queen's University Press, 2010, 248 p.

<sup>18</sup> R. Fumoleau. *Aussi longtemps que le fleuve coulera : la nation dènèe et le Canada*, traduit par Anne Moreau, Québec, Éditions du Septentrion, 1994, 528 p. Traduction de *As Long As This Land Shall Last*, Toronto, McClelland & Stewart, 1975, 586 p.

<sup>19</sup> B. K. Gabriel-Doxtater et A. K. van den Hende. *À l'orée des bois : une anthologie de l'histoire du peuple de Kanehsata:ke*, traduit par Francine Lemay, Kaneshatake, Québec, Tsi Ronterihwanónhna Ne Kanien'kéha Language and Cultural Center, 2010, 278 p. Traduction de *At the woods' edge : an anthology of the history of the people of Kanehsata:ke*, 1995, 394 p.

On observe, depuis une décennie environ, une nette augmentation du nombre de chercheurs s'intéressant aux sociétés et cultures autochtones dans divers domaines. J'étais donc curieuse de découvrir, par l'analyse du corpus de textes en traduction défini plus haut, si cette situation se reflétait par le nombre de traductions effectuées au cours des 50 dernières années qui aurait dû augmenter dans la dernière décennie. À la suite d'une analyse des dates de publication des traductions qui composent ce corpus, on notera qu'il faut attendre l'année 1990 pour voir paraître la première traduction de ce genre d'ouvrages, celle du livre de Trigger qui avait paru en version originale anglaise en 1985 sous le titre *Natives and Newcomers*. La traduction de George Khal, *Les Indiens, la fourrure et les Blancs : Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, sera rééditée en 1992. Entre les deux, en 1991, la traduction d'un autre ouvrage de Trigger datant de 1976, *The Children of Aataentsic : A History of the Huron People to 1660*, paraîtra chez Libre Expression sous le titre *Les enfants d'Aataentsic : l'histoire du peuple huron* puis, entre 1992 et 1999, il y aura trois ouvrages traduits du français vers l'anglais : *For an Amerindian Autohistory*, de Georges Sioui, en 1992, *Bitter Feast: Amerindians and Europeans in Northeastern North America 1600-1664*, de Denys Delage, en 1993, et *Huron-Wendat. The Heritage of the Circle*, de Georges Sioui, en 1999. Le même nombre d'ouvrages (3) a été traduit de l'anglais vers le français entre 1993 et 1996. Il s'agit de deux ouvrages de Olive Patricia Dickason en 1993 et 1996 respectivement, *Le mythe du sauvage*, puis *Les Premières Nations du Canada : depuis les temps les plus lointains jusqu'à nos jours*, et de *Aussi longtemps que le fleuve coulera : la nation dènèe et le Canada*, de René Fumoleau en 1994. Puis, entre 2002 et aujourd'hui, deux ouvrages seront traduits du français vers l'anglais et cinq de l'anglais vers le français. Il s'agit de *Justice for Canada's Aboriginal Peoples*, de Renée Dupuis, en 2002, *Premières Nations ? Seconds regards*, de Tom Flanagan, également en 2002, *À l'orée des bois : une anthologie de l'histoire du peuple de Kanehsatà:ke*, de Gabriel-Doxtater et Van den Hende, en 2010, *La femme de la mer : Sedna dans le chamanisme et l'art inuits de l'Arctique de l'Est*, de Laugrand et Oosten, en 2011, *Au-delà de la Loi sur les Indiens. Rétablir les droits de propriété autochtone au Canada*, de Christopher Alcantara et al., en 2012, en 2013, *Traditional Social Organization among the Inuit of Kangiqsujuaq, Nunavik*, qui est le mémoire de maîtrise de Saladin d'Anglure datant de 1964 et finalement, *La destruction des Indiens des Plaines* de James Daschuk en 2015. Mentionnons également, bien que sa parution en traduction ne soit prévue qu'en novembre 2017, et sans l'inclure dans notre analyse, l'ouvrage

*Nta'tugwaqanminen. Our Story: Evolution of the Gespe'gewa'gi Mi'gmaq*, écrit en collaboration entre les *Gespe'gewa'gi Mi'gmawei Mawiomi* et un groupe de chercheurs. Le titre en français sera *Notre histoire. Nta'tugwaqanminen*<sup>20</sup>.

Nous constatons qu'il y a eu 8 ouvrages publiés en traduction dans la décennie 1990 (3 vers l'anglais et 5 vers le français), contre 7 ouvrages publiés entre 2002 et 2015 (2 vers l'anglais et 5 vers le français). Il est toutefois intéressant de noter que bien que le nombre d'ouvrages en traduction n'ait pas augmenté depuis le début du troisième millénaire, 5 sur 7 ont été publiés entre 2011 et 2015. Nous tenterons donc d'expliquer cet état des choses dans le prochain chapitre.

## 1.2 Qui traduit-on, que traduit-on et dans quelle langue?

### 1.2.1 Le contexte éditorial

Le Québec et le Canada n'étant pas des États totalitaires, la production d'ouvrages littéraires et savants si analysée selon l'axe de la dynamique des échanges tel que décrit par Heilbron et Sapiro dans « Outline for a sociology of translation. Current issues and future prospects »<sup>21</sup>, devrait pencher davantage du côté de la commercialisation que de la politisation. Il faut donc analyser le potentiel de vente des ouvrages traduits pour chercher la motivation d'une maison d'édition à publier la traduction d'un ouvrage donné. On peut penser que le capital symbolique des auteurs et des traducteurs devrait avoir une influence sur le potentiel de commercialisation d'un livre, mais également le capital symbolique relatif associé au champ d'étude.

Je me propose donc d'expliquer partiellement le portrait des ouvrages en traduction élaboré à la section précédente par une analyse des acteurs impliqués dans ces différentes traductions (auteurs, traducteurs, nation étudiée, langue), en relation avec le capital symbolique attribué à ces acteurs. Je m'appuierai, pour ce faire, sur des bases théoriques élaborées par Pascale Casanova dans *La République mondiale des lettres*<sup>22</sup> notamment, à propos de la directionnalité des traductions par rapport à la position de domination relative qu'occupent les langues entre elles, sur celles élaborées

---

<sup>20</sup> Gespe'gewa'gi Mi'gmawei Mawiomi. *Notre histoire. Nta'tugwaqanminen*, traduction de *Nta'tugwaqanminen. Our Story: Evolution of the Gespe'gewa'gi Mi'gmaq*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, à paraître en novembre 2017, 444 p.

<sup>21</sup> J. Heilbron et G. Sapiro. « Outline for a sociology of translation. Current issues and future prospects », *Constructing a Sociology of Translation*, sous la direction de Michaela Wolf et Alexandra Fukari, Amsterdam et Philadelphie, John Benjamins Publishing, 2007, p. 93-107.

<sup>22</sup> P. Casanova. *La République mondiale des lettres*, Paris, Seuil, 1999, 493 p.

par Hélène Buzelin<sup>23</sup> sur les motivations qui poussent les éditeurs à publier certains textes en traduction plutôt que d'autres, et enfin, je compte m'appuyer sur les réflexions de Sherry Simon<sup>24</sup> sur l'état des traductions et l'intérêt (ou le désintérêt) observé pour les écrits de « l'autre solitude » au Canada, pour y inclure l'existence d'une « troisième solitude<sup>25</sup> » qui est le sujet des ouvrages qui nous occupent ici, c'est-à-dire les peuples autochtones.

### 1.2.2 La notion bourdieusienne de capital symbolique appliquée à la traduction

La notion bourdieusienne de « capital symbolique » appliquée à la traductologie par Buzelin, Casanova et Heilbron et Sapiro peut aider à comprendre pourquoi ce sont certains ouvrages plutôt que d'autres qui ont fait l'objet d'une traduction, qu'il s'agisse du capital symbolique associé à l'auteur, au traducteur, au sujet de l'ouvrage ou encore au statut des langues d'écriture et de traduction. On peut en effet constater que plusieurs des auteurs traduits bénéficient d'un capital symbolique non négligeable. Bruce Trigger, par exemple, de l'Université McGill, est une sommité bénéficiant d'un très fort capital symbolique : en font foi les multiples honneurs reçus au cours de sa carrière dont la bourse Killam, d'une valeur de 100 000 \$, en 1971 et 1989, les Prix Victor-Barbeau et Léon-Gérin en 1991, le titre d'Officier de l'Ordre national du Québec en 2001 et celui d'Officier de l'Ordre du Canada en 2005. Quant à Frédéric Laugrand, bien qu'il soit Français et rattaché à une université francophone (Université Laval), il publie davantage en anglais que ses prédécesseurs, ce qui peut contribuer à augmenter son capital symbolique dans le monde universitaire au niveau international (sans compter qu'il publie en collaboration avec Jarich Oosten de l'Université de Leide au Pays-Bas, ce qui lui donne une dimension internationale). En outre, James Daschuk, auteur de *Clearing the Plains*, s'est vu décerner le Prix du Gouverneur général en histoire (Prix Sir John A. Macdonald) pour son ouvrage, ce qui s'ajoute au fait qu'il a pu profiter, à la lumière des dates de traduction récentes de ses livres, de l'intérêt croissant pour les cultures autochtones auquel on semble assister au Québec depuis une décennie environ.

---

<sup>23</sup> H. Buzelin. « Translations “in the making” », *Constructing a Sociology of Translation*, sous la direction de Michaela Wolf et Alexandra Fukari, Amsterdam et Philadelphie, John Benjamins Publishing, 2007, p. 135-170.

<sup>24</sup> S. Simon. « Translation and the Making of Canadian Culture », *Traduire depuis les marges/Translating from the Margins*, sous la direction de D. Merkle, J. Koustas et S. Simon, Québec, Éditions Nota Bene, 2008, p. 11-23.

<sup>25</sup> Pour reprendre l'expression employée par Michael Greenstein dans son livre intitulé *Third Solitudes* (McGill-Queens UP, 1989), portant sur la littérature des Juifs du Canada.

Du plus, si le capital symbolique attribué au traducteur y est pour quelque chose dans la production des traductions dont il est question ici, mentionnons que plusieurs d'entre elles ont valu à ce dernier un prix d'excellence. Mentionnons le Prix du Gouverneur général en traduction décerné à J.-P. Sainte-Marie et B. Chabert-Hacikyan en 1991 pour *Les enfants d'Aataentsic : L'histoire du peuple huron* de Trigger, et à Jude Deschênes en 1994 pour sa traduction du *Mythe du sauvage* de Dickason. Catherine Ego a également reçu le Prix du Gouverneur général, en 2016, pour sa traduction de *La destruction des Indiens des Plaines* de Daschuk. *For an Amerindian Autohistory*, de Georges Sioui, a été traduit par Sheila Fishman, l'une des traductrices de langue anglaise les plus reconnues au Canada, récipiendaire à plusieurs reprises du Prix du Gouverneur général, tout comme Jane Brierly, traductrice d'un livre de Denys Delage<sup>26</sup> et d'un autre de Sioui<sup>27</sup>.

Sherry Simon, dans son texte « Translation and the Making of Canadian Culture », explique qu'on a dû attendre les années 1990 avant de voir naître un intérêt pour la littérature canadienne-anglaise chez les francophones au Québec<sup>28</sup>. Jusque-là, malgré les efforts de traduction réalisés notamment par la collection des « Deux Solitudes » du Cercle du Livre de France dirigé par Pierre Tisseyre depuis les années 1970 pour rapprocher les « deux solitudes » par le biais de la littérature, les livres traduits se vendaient et se lisaient peu. Il faut ajouter à cela cette « troisième solitude », dont il est question ici, celle des Autochtones, qui bénéficiaient jusqu'à tout récemment d'un capital symbolique à peu près nul, pour expliquer la rareté des traductions sur le sujet.

On observe toutefois au Québec, depuis quelques années, un intérêt nouveau vis-à-vis des Autochtones de la part des non-Autochtones, ainsi qu'une présence accrue de différentes figures autochtones dans l'espace médiatique. En font foi, à titre d'exemple, le nombre important de sujets de maîtrise et de doctorat sur les Autochtones ailleurs que dans les départements d'anthropologie, comme en littérature, la publication d'ouvrages cherchant à rétablir le dialogue entre Autochtones et Allochtones tels que *Kuei, je te salue. Conversation sur le racisme*<sup>29</sup>, qui rassemble les échanges épistolaires entre Natasha Kanapé Fontaine<sup>30</sup>, une Innue, et Deni Ellis Béchard, un Américano-

---

<sup>26</sup> D. Delage. *Bitter Feast* [...].

<sup>27</sup> G. Sioui. *Huron-Wendat* [...].

<sup>28</sup> S. Simon. « Translation and the Making of Canadian Culture », p. 16.

<sup>29</sup> D. Ellis-Béchard et N. Kanapé-Fontaine. *Kuei, je te salue. Conversation sur le racisme*, Montréal, Les Éditions Écosociété, 2016, 156 p.

<sup>30</sup> Natasha Kanapé Fontaine a été l'invitée d'honneur du Salon du livre de l'Estrie en 2016.

Québécois, les documentaires *Québécoisie*<sup>31</sup> ou *L’empreinte*<sup>32</sup>, le succès des productions issues du studio d’enregistrement ambulant du Wapikoni mobile<sup>33</sup>, ou encore la présence de plus en plus importante, en général, d’Autochtones sur la scène artistique, médiatique, politique et militante. Ceci pourrait être un élément évoqué afin d’expliquer le fait que la majorité des ouvrages en traduction (encore rares toutefois) portant sur les Autochtones publiés depuis le début des années 2000, l’aient été au cours des cinq dernières années.

### 1.3 Langues de publication et directionnalité des traductions

#### 1.3.1 Langues dominantes vs langues dominées

À première vue, bien que nous disposions d’un corpus limité, on compte deux fois plus d’ouvrages traitant des Autochtones traduits vers le français par rapport à ceux traduits vers l’anglais, c’est-à-dire 10 contre 5. Ceci pourrait laisser croire que le flux des traductions correspondrait au système de partage des pouvoirs et à la relation de domination entre les langues décrit en ces termes par Heilbron et Sapiro : « the dominated languages are those endowed with little literary capital and low international recognition. The dominant languages possess much literary capital »<sup>34</sup>. De ce fait, les langues dominantes exportent davantage leur littérature, la majorité des traductions se produisant nécessairement vers les langues dominées. Or, même si au niveau international, le français est plutôt considéré comme une langue dominante, elle demeure une langue dominée lorsque mise en relation avec l’anglais. De plus, la situation particulière du Québec au sein du Canada et de l’Amérique du Nord anglophone amène à ranger le français dans la catégorie des langues dominées, la direction des traductions concordant avec cette analyse de Heilbron et Sapiro : « Crudely speaking, since half the books translated worldwide are translations from English, English occupies the most central position<sup>35</sup>. » Il n’est donc pas surprenant de constater, dans ce contexte, la direction que prennent les traductions des ouvrages qui nous intéressent. Ce portrait de la

<sup>31</sup> *Québécoisie*, Réalisateur, Mélanie Carrier et Olivier Higgins, Québec, Producteurs Mélanie Carrier et Olivier Higgins, Office national du film du Canada, 2014, film numérique (81 minutes).

<sup>32</sup> *Empreinte (L’)*, Réalisateur, Carole Poliquin et Yvan Dubuc, Montréal, Productions ISCA, 2014, film numérique (86 minutes).

<sup>33</sup> *Wapikoni mobile*, studio ambulant de formation et de création audiovisuelle, [En ligne], 2013-2016, <http://www.wapikoni.ca/>, (Page consultée le 25 octobre 2016).

<sup>34</sup> J. Heilbron et G. Sapiro. « Outline for a sociology of translation [...] », p. 96.

<sup>35</sup> J. Heilbron et G. Sapiro. « Outline for a sociology of translation [...] », p. 95.

directionnalité des traductions d'ouvrages pragmatiques au Québec et au Canada (qui se produit majoritairement vers le français) ne correspond toutefois pas aux constats de Sherry Simon<sup>36</sup> et de Philip Stratford<sup>37</sup> pour les œuvres littéraires qui obéissent à une logique différente. Sherry Simon affirme, comme l'avait observé Stratford quarante ans plus tôt, que très peu d'œuvres littéraires produites au Canada anglais ont été traduites en français au Québec en comparaison des œuvres québécoises traduites en anglais, et que de plus, ces traductions étaient peu lues. Elle attribue le désintérêt pour la tradition littéraire des uns par les autres, aux tensions historiques, sociales et culturelles existantes entre ces deux groupes linguistiques dans la société plus large. Elle se réfère aux écrits de Patricia Godbout<sup>38</sup> quand elle écrit : « ...prevailing ideological antagonisms in the 1960s made real literary contact between Anglophones and Francophones ineffective. Whether translation was in fact carried out, whether English texts were made available in French, could not change the embattled state of relations between Anglophones and Francophones in Quebec<sup>39</sup>. » De la même manière, le désintérêt généralisé dans la société canadienne pour les questions autochtones au cours des dernières décennies peut expliquer la rareté des traductions des quelques textes publiés. Ainsi, le changement qui est peut-être en train de s'opérer dans les relations de la société canadienne et des nations autochtones qui occupent le territoire pourrait se traduire par une augmentation des publications de ce genre d'ouvrages en traduction dans les prochaines années.

### 1.3.2 Le contexte de « chasses gardées » académiques au Québec

Daniel Simeoni, dans son article intitulé « Between Sociology and History. Method in Context and in Practice »<sup>40</sup>, évoque la notion de *scholarly localisms* qu'il observe entre les universités à travers le monde quant à certains sujets et approches d'études, terme qui pourrait se traduire par « cloisonnements académiques », et qui est une notion qui pourrait s'appliquer aux universités québécoises où l'on retrouve des spécialistes sur les questions autochtones.

---

<sup>36</sup> S. Simon. « Translation and the Making of Canadian Culture ».

<sup>37</sup> P. Stratford. « French-Canadian Literature in Translation », *Meta : journal des traducteurs / Meta: Translators' Journal*, vol. 13, n° 4, 1968, p. 180-187.

<sup>38</sup> P. Godbout. *Traduction littéraire et sociabilité interculturelle au Canada (1950-1960)*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2004, 276 p.

<sup>39</sup> S. Simon. « Translation and the Making of Canadian Culture », p. 22.

<sup>40</sup> D. Simeoni. « Between Sociology and History. Method in Context and in Practice », *Constructing a Sociology of Translation*, sous la direction de Michaela Wolf et Alexandra Fukari, 2007, p. 171-183.



Une analyse partielle de la situation des publications universitaires sur les Autochtones au Québec au cours des 50 dernières années, selon la Première Nation étudiée, l'université d'appartenance des anthropologues et la langue de publication, indique effectivement qu'il existe une situation de *scholarly localism* et *Homo academicus* (pour reprendre les termes de Simeoni<sup>41</sup>) particulière à petite échelle entre les universités et les Premières Nations du Québec : les Innus et les Algonquins, par exemple, ont tendance à être « réservés » à l'Université de Montréal, les Cris et les Hurons à l'Université McGill et les Inuits à l'Université Laval.

On note en particulier une division linguistique entre la langue de publication des monographies qui correspond, à quelques exceptions près, à la division linguistique des Premières Nations en ce qui a trait à la langue colonisatrice. Ainsi, les études sur les Cris (majoritairement anglophones) ont été surtout produites par des anthropologues de l'Université McGill. On se réfère ici à Toby Morantz, qui a publié deux ouvrages sur les Cris chez McGill-Queen's UP entre 1983 et 2002, à Colin Scott, avec un ouvrage sur les Autochtones du nord du Québec et du Labrador paru à la UBC Press en 2001<sup>42</sup> et, ailleurs au Canada, Adrian Tanner de la Memorial University de Terre-Neuve, avec un ouvrage sur les Cris paru en 1979 chez Hurst Publishers à Londres et réédité par l'Institute of Social and Economic Research Books, de Saint-Jean-de-Terre-Neuve, en 2014<sup>43</sup>.

Quant aux études sur les Innus (Montagnais) et les Anichinabés (Algonquins, majoritairement francophones au Québec), elles ont été produites en français par des chercheurs d'universités francophones. Nous faisons référence notamment à Rémi Savard de l'Université de Montréal, avec sept ouvrages portant principalement sur les Innus publiés entre 1971 et 2016, à Claude Gélinas, de l'Université de Sherbrooke, qui a publié en français des ouvrages sur les Innus et les systèmes religieux autochtones, et à Jacques Leroux et Marie-Pierre Bousquet, de l'Université de Montréal, spécialistes des Algonquins. L'ethnolinguiste José Mailhot et l'ethnohistorienne Sylvie Vincent, issues de l'Université de Montréal, ont également publié en français sur les Innus. Entorses à la corrélation entre la langue coloniale majoritairement parlée par la nation étudiée et la langue de

---

<sup>41</sup> D. Simeoni. « Between Sociology and History [...] », p.188.

<sup>42</sup> C. Scott. *Aboriginal Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador*, Vancouver, UBC Press, 2001, 436 p.

<sup>43</sup> A. Tanner. *Bringing Home Animals: Mistissini Hunters of Northern Quebec*, préface de Kevin Brousseau, deuxième édition, Saint-Jean de Terre-Neuve, ISER Books, 2014.

publication : au Québec, c'est un anthropologue de l'Université de Montréal, Roland Viau, qui a le plus écrit à propos des Mohawks (majoritairement anglophones), en français; les monographies sur cette nation majoritairement anglophone étant le plus souvent produites par des chercheurs d'universités américaines. En ce qui a trait aux Inuits, bien qu'ils soient en majorité anglophones, il n'est pas surprenant de constater qu'ils sont « réservés », en tant que sujets d'étude, à l'Université Laval sur la carte du « *scholarly localism* » québécois, puisque c'est là que se trouve le siège du CIÉRA, le Centre universitaire d'études et de recherches autochtones, héritier d'une longue tradition de recherche et d'enseignement au sujet du Nord et des Autochtones commencée à l'Université Laval au début des années 1960 avec la fondation du Centre d'études nordiques (CÉN) par Louis-Edmond Hamelin, qui donnera naissance au GÉTIC (Groupe d'études inuit et circumpolaires), lequel deviendra plus tard le CIÉRA. Ce dernier élargira les horizons du groupe à d'autres régions du monde. Toutefois, la langue de publication des ouvrages sur les Inuits respecte en général le schéma esquissé ici, ceux-ci étant publiés principalement en anglais. Font exception à cette règle les écrits de Bernard Saladin d'Anglure.

Il existe aussi des ouvrages bilingues sur les Autochtones, mais il s'agit presque toujours de collectifs comportant certains articles en anglais et d'autres en français, non traduits (souvent des actes de colloque). On constate que la division linguistique analysée précédemment (Première Nation étudiée vs langue d'écriture) se reflète également dans les différents articles composant ces ouvrages collectifs.

## CHAPITRE 2

### COMMENT TRADUIRE LA CULTURE DE L'AUTRE?

#### 2.1 Éthique et agentivité de la traductrice

En tant que traductrice non autochtone, est-il possible pour moi de contribuer, par la traduction, à la diffusion des cultures autochtones et à l'enrichissement de la culture d'arrivée par l'accueil de « l'étranger » en évitant de m'empêtrer dans une dynamique colonialiste? En ce sens, la traduction d'un ouvrage tel que *The White Man's Gonna Getcha* soulève irrémédiablement une série de questionnements d'ordre anthropologique, linguistique et éthique. D'entrée de jeu, Morantz reconnaît, dès la première phrase du livre, qu'il lui sera impossible de raconter une histoire qui prendra pleinement en considération le point de vue des Cris. Elle écrit :

[Traduction]

Voici une histoire tressée de la région de la côte est de la baie James. Les tresses sont généralement composées de trois mèches, mais cette histoire n'en comprend que deux. Une mèche consiste en ma compréhension de la perception qu'ont les Cris de leur propre histoire au cours de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. L'autre raconte l'histoire de la mise en place graduelle des institutions et principes canadiens et de l'usurpation des institutions et principes cris, bref, de ce que l'on appelle traditionnellement le « colonialisme ». La troisième mèche manquante de la tresse est une histoire qu'il m'est impossible de raconter. Il s'agit de l'histoire propre aux Cris, composée de ce qu'ils considèrent important de se rappeler en tant que peuple, et qui s'exprime à travers une tradition orale symbolique difficilement traduisible dans notre langue ou dans notre système culturel et idéologique occidental. Les deux premières mèches forment la substance de ce récit. L'explication de l'absence de la troisième forme la substance de la présente introduction<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> T. Morantz. *The White Man's Gonna Getcha* [...], p. 3. Voir annexe p. 49.

Comme plusieurs anthropologues et historiens l'ont reconnu avant elle, les versions de l'histoire des peuples autochtones « traduites » par des passeurs non autochtones reflètent irrémédiablement les rapports d'altérité existant entre les différents acteurs impliqués dans l'écriture et la traduction de ces histoires; au bout du compte, on finit toujours par parler de soi en choisissant les éléments, dans l'histoire de l'autre, qui ont un sens pour la compréhension de sa propre histoire. Morantz résume la situation ainsi :

[*Traduction*]

Il est inutile d'insister sur le fait qu'une histoire écrite par des historiens formés à l'occidentale déformerait et détruirait la représentation des relations, du symbolisme, de la modélisation et de l'intégrité de la tradition orale des Cris ou de tout autre peuple. Au bout du compte, plutôt que de déposer métaphoriquement mon crayon, j'ai cru qu'une histoire imparfaite et unidimensionnelle serait tout de même utile, bien que plus significative pour la société canadienne en général que pour les Cris. [...] Cependant, je ne suis pas certaine que des historiens puissent faire beaucoup plus que de "les scruter [les souvenirs du passé] pour en retirer des faits utiles, comme des raisins secs dans un gâteau". Je crois que nous continuerons, comme pour d'autres éléments de notre société coloniale, de modeler les perspectives historiques autochtones en fonction de notre propre vision historique.

Que le pillage commence!<sup>45</sup>

Cette idée de choisir les éléments qui nous parlent et nous rejoignent dans la tradition de l'« autre », comme des raisins secs dans un gâteau, rejoint l'idée exprimée par Carrie Dyck, dans son article « Should Translation Work Take Place? Ethical Questions Concerning the Translation of First Nations Languages »<sup>46</sup>, dans lequel elle expose les avantages et les inconvénients de la transposition de la tradition orale vers l'écrit. Parmi les inconvénients d'un tel exercice, elle mentionne : « Learners (and outsiders) can gain a false or surface impression of the nature of

---

<sup>45</sup> T. Morantz. *The White Man's Gonna Getcha* [...], p. 17. Voir annexe, p. 66.

<sup>46</sup> C. Dyck. « Should Translation Work Take Place? Ethical Questions Concerning the Translation of First Nations Languages », dans *Born in the Blood. On Native American Translation*, sous la direction de Brian Swann, Lincoln, University of Nebraska Press, 2011, p. 36-37.

speeches [...]. They might pay attention to the translation without knowing the depth of meaning in the original language; they might think of the text as fixed, because it is written down [...]. Such concerns arise when an oral tradition becomes accessible in print, because it is possible to pick and choose what one reads<sup>47</sup>. »

Cela dit, est-ce une raison suffisante pour abandonner l'entreprise et « déposer métaphoriquement son crayon », pour reprendre l'expression de Morantz? « Une histoire imparfaite et unidimensionnelle serait tout de même utile, bien que plus significative pour la société canadienne en général que pour les Cris », peut-on lire dans l'extrait précédent tiré de Morantz. Parmi les avantages qu'elle observe dans le fait « d'écrire » la tradition orale, Carrie Dyck mentionne également qu'il peut s'agir du seul moyen de transmettre une langue et une culture si les derniers détenteurs de ces savoirs étaient sur le point de disparaître<sup>48</sup>. C'est d'ailleurs cette même préoccupation qui habite les trois aînées autochtones du Yukon qui ont confié leurs histoires de vie à Julie Cruikshank et qui sont à l'origine du livre *Life Lived Like a Story: Life Stories of Three Yukon Native Elders*<sup>49</sup>.

Le fait de prendre conscience des limites auxquelles nous sommes confrontées en tant qu'anthropologues et traductrices en abordant la tâche de traduire une culture et une langue « autres », nous pousse vers l'exécution de ce que Kwame Anthony Appiah appelle « thick translation », une traduction qui, avec ses annotations et ses glossaires de référence, chercherait à situer un texte dans toute la richesse de son contexte culturel et linguistique<sup>50</sup>; c'est ce que Richard Preston appelle « deep translation » et qui, comme l'explique Brian Swann dans l'introduction à son ouvrage *Born in the Blood. On Native American Translation* : « Translators nowadays [...] include these epistemological elements, incorporating elements in their translations that might have once been regarded as not that important [...] as well as including notes and detailed introductions that locate and help create context, [...] with the aim of making total translation, or what Richard

---

<sup>47</sup> C. Dyck. « Should Translation Work Take Place? [...] », 37.

<sup>48</sup> C. Dyck. « Should Translation Work Take Place? [...] », p. 36.

<sup>49</sup> J. Cruikshank. *Life lived like a Story: Life Stories of Three Yukon Native Elders*. En collaboration avec Angela Sidney, Kitty Smith et Annie Ned, Lincoln et Londres : University of Nebraska Press, 1990, 428 p.

<sup>50</sup> K. A. Appiah. *Thick Translation*, dans *The Translation Studies Reader*, troisième édition, sous la direction de Lawrence Venuti, Abingdon, Routledge, 2012, p. 341.

Preston in his essay terms “deep translation”<sup>51</sup>. » Dans le même ordre d’idée, Arnold Krupat a introduit la notion de traduction anti-impérialiste, une traduction (culturelle et linguistique) qui inciterait le « traducteur » à se laisser pénétrer par la langue et la culture de l’« autre », par des valeurs et des attitudes définies comme « autres », sans chercher la domestication de ces éléments à tout prix, la domestication étant, pour cet auteur, le reflet d’une traduction « impérialiste »<sup>52</sup>. Cette idée rejoint, selon moi, la notion de « traduction ethnocentrique » d’Antoine Berman qui, selon lui, teinte la traditionnelle traduction occidentale depuis toujours, alors que lui prône plutôt la traduction « de la lettre » et donc l’accentuation de « l’étrangeté » du texte de départ, condamnant aussi la domestication et la recherche d’équivalence à tout prix. Selon Berman, la traduction occidentale ethnocentrique « classique » « ramène tout à sa propre culture, à ses normes et valeurs, et considère ce qui est situé en dehors de celle-ci – l’Étranger – comme négatif ou tout juste bon à être annexé, adapté, pour accroître la richesse de cette culture<sup>53</sup> ». Edwin Gentzler, dans son ouvrage *Translation and Identity in the Americas: New Directions in Translation Theory*<sup>54</sup>, souligne le lien étroit qui existe entre cette conception de traduction anti-impérialiste de Krupat et les idées de Walter Benjamin (puis de Berman), qui encourage également l’importation de l’étranger dans le texte cible, permettant ainsi d’enrichir la langue (et j’ajouterais la culture) d’arrivée.

S’il est vrai que la traduction « parfaite » d’une manifestation culturelle, d’un texte (oral ou écrit) d’un contexte culturel à un autre ou d’une langue à une autre est impossible, la traduction est tout de même indispensable et se produit nécessairement, qu’on le veuille ou non, dans nos rapports avec nos pairs et avec les « autres ». Comme le constate Swann, « the need of cultural translation is, of course, the result of the history of the Americas. From the time of discovery and conquest, the European “bore the weight of his culture” and interpreted Native American realities in his own terms, within his own cultural framework of interpenetrating “cultural-theological, literary-

---

<sup>51</sup> B. Swann. « Introduction », dans *Born in the Blood. On Native American Translation*, sous la direction de Brian Swann, University of Nebraska Press, 2011, p. 5.

<sup>52</sup> A. Krupat. *Ethnocriticism : Ethnography, History, Literature*. Berkeley, University of California Press, 1992, p. 38.

<sup>53</sup> A. Berman. *La traduction et la lettre ou l’Auberge du lointain*, Paris, Seuil, 1999, p.29.

<sup>54</sup> E. Gentzler. *Translation and Identity in the Americas: New Directions in Translation Theory*, préface de Susan Bassnett, Londres et New York, Routledge, 2008, 214 p.

rhetorical, and practical-institutional contingencies”.<sup>55</sup> » Ce processus incontournable de traduction linguistique et culturel peut toutefois, selon Dyck, représenter des avantages tant pour la culture « de départ » que pour celle « d’arrivée », puisque les lecteurs « étrangers » confrontés à une autre culture par le biais de la lecture peuvent ainsi apprendre à valoriser la culture et les idéaux représentés dans ce qu’ils lisent, la traduction en venant à faire partie de la littérature d’une culture et d’une langue hégémoniques. La traduction peut aussi permettre aux membres de la communauté de départ, notamment pour ceux qui ne maîtrisent plus la langue, d’en apprendre sur leur propre culture et de la valoriser<sup>56</sup>.

Swann, dans son introduction à *Born in the Blood*, rappelle le rôle que la traduction a joué dans l’histoire de l’Amérique en tant qu’acte central de la colonisation européenne et de l’impérialisme, et ajoute que dans un contexte postcolonial, la traduction de la littérature amérindienne sera toujours davantage qu’une entreprise purement linguistique. Il illustre cette affirmation par la citation suivante de William Clements : « The transformation from oral expression to text is much more than the process that provides the focus for translation studies; it is also the anthropologist’s task of “cultural translation” »<sup>57</sup>.

C’est donc avec tous ces constats en tête que j’ai eu envie, dans ma traduction de l’œuvre de Morantz, de tenter notamment d’en « décoloniser » le titre. En effet, j’en suis venue à trouver que la première partie du titre anglais, « The White Man’s Gonna Getcha », qui se voulait la traduction d’une menace utilisée par les parents cris envers les enfants indisciplinés, était un bon exemple de réduction d’un concept cri complexe pour n’en faire ressortir que l’aspect qui allait servir « notre histoire », dans ce cas-ci la colonisation des Cris par « l’homme blanc ». L’expression utilisée à Waskaganish, en cri, était la figure de *Kuchipweu*, un personnage complexe qui a subi des transformations de sens à travers le temps, mais qui peut être associé à un croque-mitaine, maraudeur et pilleur qui *pouvait* avoir la figure d’un Blanc. Je trouvais donc réducteur, de la part de l’auteure, d’utiliser *White Man* pour traduire *Kuchipweu*, et je trouvais que la figure du croque-mitaine ou bonhomme Sept-Heures, maraudeur et pilleur, fonctionnait très bien avec le thème de l’ouvrage, et bien que l’œuvre traite en effet de la colonisation des Cris, elle la dénonce d’un même

---

<sup>55</sup> B. Swann. « Introduction », dans *Born in the Blood* [...], p. 2.

<sup>56</sup> C. Dyck. « Should Translation Work Take Place? [...] », p. 36.

<sup>57</sup> B. Swann. « Introduction », dans *Born in the Blood* [...], p. 2.

souffle en en faisant état, en plus de reconnaître une bonne dose d'agentivité de la part des Cris au cours de l'histoire coloniale.

J'aimais aussi l'idée d'introduire un mot cri dans le titre, et ainsi « d'imposer » un concept cri dans la littérature de la société dominante. J'ai donc soumis cette proposition à l'auteure, qui était bien d'accord avec cette transformation impliquant une légère modification du texte de départ quant à l'explication du titre.

J'ai aussi entrepris, dans ma traduction, de modifier la graphie des mots cris dans le texte afin que celle-ci reflète le travail de standardisation effectué par la Commission scolaire crie au cours des dernières années dans l'écriture de la langue. J'ai donc utilisé la graphie préconisée pour le dialecte côtier du Sud (notamment parlé à Waskaganish) du *Eastern James Bay Cree Dictionary (Southern Dialect)*<sup>58</sup>, un lexique pour lequel un important travail de standardisation a été effectué depuis le début des années 2000 et qui est disponible, pour consultation, depuis la publication de l'édition de 2004 du dictionnaire, et auquel l'auteure n'avait pas accès lors de la publication de son livre en 2002. Dans ce lexique, l'orthographe des mots a été modifiée afin de mieux représenter la façon de parler des aînés ainsi que pour se rapprocher de la procédure utilisée pour d'autres dialectes cris<sup>59</sup>. Pour les mots absents du dictionnaire, j'ai fait appel aux précieux conseils du linguiste cri Kevin Brousseau<sup>60</sup>.

Je me suis donc permis, en tant que traductrice et anthropologue, d'intervenir dans le texte, afin d'en « rectifier », en quelque sorte, certains éléments, dans un souci de refléter et de respecter, dans les limites de ma compréhension, la culture crie.

Cette agentivité du traducteur survient d'ailleurs irrémédiablement dans toute traduction, mais de façon plus ou moins consciente et est, selon moi, d'autant plus possible selon le degré d'identification que le traducteur partage avec l'auteure et avec l'œuvre traduite. Pour Gayatri Spivak, plus qu'une question de synonymes, de syntaxe et de domestication d'un texte, la traduction reflète le degré d'intimité ressenti par le traducteur face au texte à traduire. Spivak

---

<sup>58</sup> Commission scolaire crie. *Southern East Cree Dictionary*, version électronique, sous la direction de Ella Neeposh et al., Lexique Pro, SIL International, [En ligne], mai 2010.

<sup>59</sup> E. Neeposh et al. *Eastern James Bay Cree Dictionary (Southern Dialect)*, deuxième édition, Chisasibi (Québec), Commission scolaire crie (Québec), 2004, p. xxix.

<sup>60</sup> K. Brousseau. *Cree orthography*, communications personnelles, 21 décembre 2015, 2 mars 2016, 3 mars 2016, 4 mars 2016, 7 mars 2016, 20 mai 2016, et 26 mai 2016.



affirme que les traducteurs doivent se couler, se lover dans un texte pour lire entre les lignes et en traduire la rhétorique, qu'il faut s'identifier à un texte, à son auteur et ainsi traduire ce qui n'est pas écrit. « The translation is the most intimate act of reading [...]. We have to turn the other into something like the self in order to be ethical<sup>61</sup>. » La position d'anthropologue et d'ethnohistorienne occidentale de Toby Morantz lui aura donc permis de bien comprendre et d'analyser de façon intelligente la rhétorique derrière les archives, journaux et correspondances qu'elle a dépouillés et d'où elle tire la majeure partie de son information. Quant à moi, je me suis étroitement identifiée à l'auteure : en tant qu'anthropologue québécoise ayant côtoyé les Cris depuis plus de quinze ans et m'étant intéressée, tout comme Morantz, à leur histoire et à leur réalité, je me sentais à mon tour en mesure de saisir la rhétorique de ce texte, de comprendre ce qui s'était passé dans la tête de l'auteure pour en arriver à produire l'œuvre que j'avais sous les yeux. Ainsi, à l'instar de Morantz, plutôt que de déposer mon crayon devant une tâche qui pourrait paraître impossible et de me refuser à traduire un récit qui servira davantage les francophones issus de la société colonisatrice, j'ai choisi de percevoir l'importance de rendre de tels textes qui, en plus de participer à un décloisonnement entre les chercheurs anglophones et francophones s'intéressant aux Cris au Québec, permettront peut-être aux Cris francophones et autres nations autochtones du Québec d'y puiser des éléments de leur histoire.

## 2.2 Diffusion des cultures autochtones et décloisonnement académique par la traduction

On peut se demander quel pourrait être l'effet d'un accroissement du nombre de traductions de monographies sur les Autochtones au Québec. Dans son livre *La république mondiale des lettres*, Casanova affirme que la traduction est la grande instance de consécration spécifique de l'univers littéraire et qu'elle est la voie d'accès principale à cet univers pour tous les écrivains « excentriques », pour qui elle est une forme de reconnaissance littéraire. Casanova estime aussi que « pour les langues “cibles” les plus démunies spécifiquement, la traduction – qui est alors une “intraduction” –, est une façon de rassembler des ressources littéraires, d'importer en quelque sorte de grands textes universels dans une langue dominée »<sup>62</sup>. Si l'on transpose cette idée aux textes

---

<sup>61</sup> G. C. Spivak. « The Politics of Translation », *The Translation Studies Reader*. Troisième édition, sous la direction de Lawrence Venuti, Londres et New York : Routledge Taylor & Francis Group, 2012, p. 315.

<sup>62</sup> P. Casanova. *La République mondiale des lettres*, p. 189.

anthropologiques traduits de l'anglais vers le français, ou l'inverse, leur traduction enrichit la culture cible de ces savoirs, ce qui pourrait finir par encourager le décloisonnement des *scholarly localisms* universitaires, encourageant ainsi les étudiants des universités francophones à s'intéresser à des sociétés traditionnellement réservées aux universités anglophones et vice versa. Pour les communautés autochtones qui fonctionnent malheureusement désormais majoritairement dans l'une des deux langues colonisatrices au Québec, et ce souvent à l'intérieur d'une même nation (les aléas de l'histoire ayant fait en sorte que certaines communautés innues, inuites, crie ou anichinabées par exemple, ont adopté le français en majorité, alors que pour d'autres, c'est l'anglais), l'accès à ces textes savants traitant de leurs sociétés et de leur histoire est un des moyens de se réappropriier ces savoirs. Natasha Kanapé-Fontaine écrit à ce propos, dans son échange épistolaire avec Deni Ellis Béchard : « Tu sais, ce n'est qu'en 2014 que j'ai lu pour la première fois certains de nos contes ancestraux [...]. Lorsque j'ai pris connaissance de nos contes et légendes grâce au livre de Rémi Savard, *La forêt vive*, dans lequel il étudie les paraboles Innu, j'ai beaucoup appris sur moi-même et sur ma personnalité.<sup>63</sup> » Même les ouvrages écrits dans une langue autochtone, comme les poèmes de l'écrivaine innue Joséphine Bacon<sup>64</sup>, sont publiés (et récités) en version bilingue, en innu et en français, par souci, j'imagine, de faire entendre sa langue et sa voix tant aux allochtones qu'aux Innus, y compris à ceux qui ne parlent plus leur langue. C'est cette même Joséphine Bacon qui affirmait, lors de son passage à l'émission « Dessine-moi un dimanche » animée par Franco Nuovo à la radio de Radio-Canada, qui recevait la poétesse à la suite de l'obtention d'un doctorat honorifique de l'Université Laval le 4 décembre 2016 : « Rémi Savard m'a redonné mes mythes fondateurs, José Mailhot m'a réappris ma langue et Sylvie Vincent m'a redonné mon histoire. Ce sont trois personnes très importantes dans ma vie<sup>65</sup>. » Ces trois anthropologues (respectivement ethnologue, ethnohistorienne et ethnolinguiste) sont tous non autochtones. De façon similaire, dans l'ouvrage *Life Lived Like a Story*, de Julie Cruikshank, écrit en collaboration avec trois aînées autochtones du Yukon<sup>66</sup>, ces dernières tiennent à utiliser l'anglais

---

<sup>63</sup> D. Ellis-Béchard et N. Kanapé-Fontaine. *Kuei, je te salue*. [...], p. 69.

<sup>64</sup> J. Bacon. *Un thé dans la toundra / Nipishapui nete mushuat*. Montréal : Mémoire d'Encrier, 2013, 99 p.

<sup>65</sup> « Joséphine Bacon, la force des mots d'une poète innue », *Dessine-moi un dimanche*, radio de Radio-Canada, archives de Radio-Canada, émission du dimanche 4 décembre 2016.

<sup>66</sup> J. Cruikshank. *Life lived like a Story* [...].

dans le but de transmettre leurs récits à leur descendance, puisque peu de jeunes parlent leur langue d'origine.

À la lumière du sens des traductions de notre petit corpus, on observe toutefois un nombre famélique de traductions vers l'anglais (à titre d'exemple, le seul ouvrage de Rémi Savard (*et al.*) sur les Innus qui a fait l'objet d'une traduction vers l'anglais est *Le premier printemps du monde*<sup>67</sup>, un livre pour enfants). Ainsi donc, pour les Premières Nations les moins bien connues sur le plan international (car traditionnellement reléguées aux études publiées en français), comme les Innus et les Algonquins, une augmentation du nombre de traductions du français vers l'anglais est d'autant plus nécessaire pour espérer une interpénétration des sujets d'études et une transformation de l'*homo academicus* québécois dans le domaine de l'anthropologie. Le changement pourrait venir aussi du fait qu'un nombre croissant d'étudiants à la maîtrise ou au doctorat s'intéressent à la littérature ou à la culture des peuples autochtones, jumelé à un intérêt croissant de la population en général pour les ouvrages traitant de la question autochtone au cours de la dernière décennie. Conséquemment, le capital symbolique de ce sujet d'étude serait en hausse, ce qui devrait se refléter sur le nombre d'ouvrages étant appelés à faire l'objet d'une traduction dans un sens ou dans l'autre. Sans compter qu'au Québec et au Canada, les ouvrages qui nous concernent ici sont tout à fait recevables pour profiter des fonds d'aide à la traduction du Conseil des arts du Canada, bien que des éditeurs puissent être tentés d'interpréter la clause portant sur les ouvrages inadmissibles apparaissant dans le formulaire 2016-2017 de demande d'aide à la traduction du Conseil des arts du Canada, au détriment des monographies écrites par des universitaires, car on peut y lire que les « ouvrages académiques ou destinés d'abord à un public scolaire ou universitaire » font partie des « titres inadmissibles ». De plus, bien qu'un traducteur, dans une optique de décolonisation de sa traduction, propose de modifier le titre d'un ouvrage pour mettre à l'avant-plan un mot dans une langue autochtone, il faudra que cette préoccupation pénètre le monde éditorial traditionnellement guidé par une conception ethnocentrique de la traduction et donc principalement préoccupé par la vente du livre à son public-cible majoritaire, c'est-à-dire, dans le cas présent, les lecteurs francophones non autochtones. Selon cette logique, le lectorat se sentirait davantage interpellé par

---

<sup>67</sup> R. Savard, C. Germain et G. Côté. *First Spring: An Innu Tale of North America*, traduit par Donald Kellough, Vancouver, Simply Read Books, 2006, 44 p. Traduction de *Le premier printemps du monde*, Montréal, Les 400 coups, 2002, 43 p.

un titre qui, encore une fois, le mettrait à l'avant-plan, en parlant de lui en tant que *White Man*, *l'homme blanc*, plutôt que *Kuchipweu*. Je suis d'avis toutefois que l'introduction, dans un titre, d'un mot étranger pourrait au contraire avoir comme effet de piquer la curiosité d'un lecteur intéressé par le sujet d'un tel ouvrage et qui chercherait, par sa lecture, à en découvrir le sens.

## CHAPITRE 3

LE PROCESSUS DE TRADUCTION DE *THE WHITE MAN'S GONNA GETCHA*

## 3.1 Sources consultées

La traduction d'un tel ouvrage requiert la consultation de sources très variées. Je me suis notamment appuyée sur d'autres écrits de Morantz et sur ceux d'autres anthropologues ayant également travaillé chez les Cris, où il est question des concepts étudiés dans l'ouvrage faisant l'objet de la traduction, afin de bien cerner ces derniers. J'ai notamment vérifié dans des articles écrits en français (notamment ceux de Pierre Trudel<sup>68</sup> sur les Cris de Poste-de-la-Baleine ou de Sylvie Vincent<sup>69</sup> sur la tradition orale innue) la correspondance lexicale de certains de ces concepts.

Le recours à des spécialistes du sujet d'étude tel qu'un archéologue spécialisé dans les fouilles des postes de traite à la Baie-James, Christian Roy<sup>70</sup>, m'a aidée à traduire adéquatement, par exemple, des listes de biens échangés dans ces postes de traite au XIX<sup>e</sup> siècle, certains articles étant bien spécifiques à l'époque et au contexte. La consultation du linguiste cri Kevin Brousseau<sup>71</sup> m'a également permis d'orienter ma réflexion et les choix de graphie à adopter pour l'écriture des mots en cri, afin que celle-ci reflète les efforts de standardisation d'écriture de la langue crie (le cri de l'Est) entrepris par les linguistes de la Commission scolaire crie et qui ont mené à la publication de la dernière version (2012) du *Eastern James Bay Cree Dictionary (Southern Dialect)*<sup>72</sup>.

De plus, la consultation de sites d'archives comme celui des Archives de la Compagnie de la Baie d'Hudson, de l'Encyclopédie canadienne ou du Musée McCord, m'aura permis de traduire adéquatement des notions faisant référence à des réalités historiques et culturelles particulières.

---

<sup>68</sup> P. Trudel. « On découvre toujours l'Amérique : l'arrivée des Européens selon des récits cris recueillis à Whapmagoostui. », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 22, n<sup>os</sup> 2-3, 1992, p. 63-72.

<sup>69</sup> S. Vincent. « L'arrivée des chercheurs de terres », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 22, n<sup>os</sup> 2-3, 1992, p. 19-29.

<sup>70</sup> C. Roy. *Traduction en français de termes désignant des articles échangés dans les postes de traite de la CBH au XIX<sup>e</sup> siècle*, communications personnelles, courriers électroniques à Patricia Raynault-Desgagné, 24 et 25 janvier 2016.

<sup>71</sup> K. Brousseau. *Cree orthography*.

<sup>72</sup> Commission scolaire crie. *Eastern James Bay Cree Dictionary on the Web*, [En ligne], [s. d.], <http://dictionary.eastcree.org/> (Page consultée le 4 août 2016).

Enfin, j'ai consulté certains manuscrits originalement écrits en français et des textes officiels comme des textes de loi qui existaient dans leur version française, pour m'assurer de ne pas retraduire ces textes. Il en a été ainsi par exemple du manuscrit de Sœur Paul-Émile<sup>73</sup> qui est abondamment cité dans l'ouvrage de Morantz (davantage dans les chapitres suivant l'extrait présenté dans le cadre de ce mémoire toutefois), qui était disponible en consultation à la Grande Bibliothèque, ainsi que les textes français des différents décrets en conseil et des lois. Enfin, j'ai abondamment consulté le site de la Commission de toponymie du Québec pour la traduction des toponymes actuels et historiques, et pour en noter les équivalences d'hier à aujourd'hui.

Je présenterai donc, dans ce chapitre, le processus m'ayant menée à faire certains choix qui me paraissaient propres à la traduction d'un ouvrage ethnohistorique sur les Autochtones.

### 3.2 Application de la méthode de travail et du processus de traduction

#### 3.2.1 *Orthographe des mots cri*

Dans le livre de Morantz, certains concepts propres à la vision du monde et à la mythologie crie sont désignés par le mot cri. Toutefois, comme un travail important de standardisation de l'écriture de la langue a été réalisé par la Commission scolaire crie depuis la publication du livre, il m'a paru essentiel d'en tenir compte au moment de retranscrire ces mots. J'ai donc opté pour la graphie préconisée par l'*Eastern James Bay Cree Dictionary (Southern Dialect)*<sup>74</sup> produit par la Commission scolaire crie pour le dialecte des communautés côtières du Sud, puisqu'une partie importante des archives consultées proviennent de la communauté de Waskaganish.

Ainsi, l'orthographe que j'ai choisi d'utiliser emploie l'accent circonflexe pour les voyelles longues afin de se conformer à la note suivante du dictionnaire : « This lexicon uses the circumflex accent (î, û, â) to represent vowel length in the roman spelling [...]. Some users commonly represent vowel length by doubling the vowel a “short-a”, aa “long-a”. However a more widespread system used by other Cree dialects has been the use of a macron or circumflex accent: a “short-a”, â “long-a”. This publication uses the latter system of circumflex accents to represent vowel length<sup>75</sup>. » On y explique également la différence entre le dialecte du Sud et celui du Nord, et les objectifs

---

<sup>73</sup> Sœur Paul-Émile. *Amiskwashi : La Baie James. Trois cents ans*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1952.

<sup>74</sup> Commission scolaire crie. *Southern East Cree Dictionary*.

<sup>75</sup> E. Neeposh et al. *Eastern James Bay Cree Dictionary (Southern Dialect)*.

recherchés par cette réforme de l'orthographe qui adoptée par la Commission scolaire crie. On voulait, notamment, mieux représenter la façon de parler des aînés.

On notera toutefois, dans ma traduction, des variantes dans l'orthographe de certains mots puisque j'ai conservé l'orthographe originale dans les citations textuelles. Les résultats de traduction se présentent donc ainsi :

|   |
|---|
| Pwaat : pwât (p. 3*)  |
| Pwaatich : pwâtach (p. 3)   |
| Tchickabash : Chahkâpesh (p. 4)   |
| Atiukan : âtayûhkân (p. 11). (Toutefois, ce même mot à la page 13 est laissé tel quel puisqu'il se trouve dans une citation.)                                     |
| Tipachiman : tipâchimuwin (p. 11) (Toutefois, ce même mot à la page 13 est laissé tel quel puisqu'il se trouve dans une citation.)                                |
| Powatakan : ce mot aurait été orthographié « pawâtâkan » selon les nouvelles normes, mais a été laissé tel quel car il apparaît, à la page 12, dans une citation. |

\* La pagination correspond aux pages du texte d'origine.

### 3.2.2 Orthographe de noms de peuples

Dans le même ordre d'idée, Morantz cite un ouvrage de Robin Ridington sur les Dane-zaas<sup>76</sup>, un peuple autochtone de l'Ouest canadien. Ce dernier utilise Dunne-za, ce qui constitue une des multiples façons d'écrire le nom de ce peuple. J'ai choisi de me conformer à la graphie adoptée dans un rapport qui emploierait celle utilisée par les autorités linguistiques dane-zaas, en laissant toutefois les citations de Ridington telles quelles, stratégie d'ailleurs adoptée dans ce même rapport et qui est expliquée dans la note suivante : « In this Report, the spelling “Dane-zaa” is typically used for “the Real People” (this is the spelling used by the Dane-zaa Language Authority [...])

<sup>76</sup> T. Morantz. *The White Man's Gonna Getcha* [...], p. 12.

Different T8FNs<sup>77</sup> use different spellings [...]. Where other spellings are used in citations, such as Dunne-Za (e.g., Ridington 1988), they are kept intact and are synonymous with Dane-zaa<sup>78</sup>. »

### 3.2.3 Articles échangés au poste de la Compagnie de la Baie d'Hudson

Pour donner un exemple des défis de traduction liés au contexte et au lexique, je donnerai celui du tableau de biens échangés au poste de Fort George en 1870, à la page 34 (chapitre 2) du texte original. Celui-ci représentait en effet un beau défi par l'absence de mise en contexte (on a extrait certains termes d'un livre de comptes plus complet) et le fait que certains termes désignent des articles appartenant à un contexte et à une réalité révolus. J'ai donc fait appel aux connaissances de l'archéologue Christian Roy, spécialiste des postes de traite de la Baie-James, avec lequel j'ai échangé par courriel<sup>79</sup>. Ce dernier est retourné consulter le journal de la CBH en question (qu'il avait dans sa bibliothèque personnelle!) afin de remettre la liste des articles dans son contexte. Ainsi, il m'a éclairée pour la traduction des certains termes plus problématiques, dont les suivants :

#### Flint : Pierre à fusil

J'avais spontanément traduit « flint » par « pierre à briquet », mais Christian Roy est plutôt d'avis qu'on fait ici référence à « gunflint » puisqu'on utilisait généralement les vieilles pierres à fusil trop émoussées pour en faire des pierres à briquet. De plus, il a rarement rencontré des références dans les documents de la CBH selon lesquelles des pierres à briquet étaient échangées, d'autant plus que des allumettes étaient disponibles dans ses magasins à cette époque. Enfin, à la lecture du livre de comptes original correspondant à cette entrée, il est évident qu'il s'agit de pierre à fusil, accessoire indispensable à tout chasseur utilisant un fusil à silex, car elle figure parmi les armes à feu, dont « Gun, common NW flint » (Fusil à silex de type North West).

<sup>77</sup> T8FN désigne les Premières Nations régies par le Traité n° 8.

<sup>78</sup> Treaty 8 first nations (t8fns) community assessment team and the firelight group research cooperative. *Telling a Story of Change the Dane-zaa Way: A Baseline Community Profile of Four Treaty 8 First Nations*, Rapport déposé à BC Hydro pour l'évaluation environnementale du site C, 27 novembre 2012, [En ligne], [http://a100.gov.bc.ca/appsdata/epic/documents/p371/d35995/1377281743660\\_cfff53268beb4b1510174543f58cdf7611a4861269c501c35e1c5b2dfd931b06.pdf](http://a100.gov.bc.ca/appsdata/epic/documents/p371/d35995/1377281743660_cfff53268beb4b1510174543f58cdf7611a4861269c501c35e1c5b2dfd931b06.pdf), (Page consultée le 4 août 2016).

<sup>79</sup> C. Roy. *Traduction en français de termes désignant des articles échangés* [...].



### Gun caps : Amorces fulminantes

J'avais initialement traduit « Gun caps » par « capucines », terme trouvé dans un dictionnaire historique, qui désigne un anneau de métal servant à retenir le canon en bois d'un fusil. Selon Christian Roy toutefois, comme la capucine était une pièce présente seulement sur quelques modèles de fusils à silex militaires, « gun caps » désignerait plutôt ici les amorces (ou amorces fulminantes) nécessaires au fonctionnement des fusils à percussion, arme introduite dans les magasins de la CBH à partir de 1870. L'amorce fulminante était un petit embout placé devant le chien de fusil et qui servait à allumer la poudre (que l'on retrouve d'ailleurs sur les sites archéologiques des anciens postes). En outre, comme le livre de comptes de Fort George fait état de fusil à percussion directement au-dessus de l'entrée « Gun caps », la traduction juste ne faisait plus de doute (à noter que le bon terme en anglais serait « percussion cap »).

### « Blue buck beads » : Perles de verre bleues

À la page 34, dans le paragraphe suivant le tableau des biens manufacturés échangés à Fort George, l'auteure fait état de quelques articles plus exotiques échangés par certains Cris. Parmi ceux-ci, nous trouvons « blue buck beads ». S'il était évident que l'on traitait ici de perles décoratives, comment traduire « blue buck »? On ne faisait clairement pas référence ici à une espèce éteinte d'antilope africaine appelée « blue buck »... J'ai trouvé la définition suivante, pour l'entrée « buck-bead » dans le *Dictionary of Caribbean English Usage* : « *Crabs Eyes or Buck Beads (Abrus Precatorius)* is a common climbing plant in bushy places on sandy ground all over the tropics [...]. From the wide use formerly of these seeds as “beads” or body ornaments by Amerindians or “Buck” men and women in Guyn : “The men wind long strings of seeds, now more often beads, red, white or blue, evenly round and round their ankles and their wrists”<sup>80</sup>. »

C'est donc à partir de cet article que j'ai fait le lien entre « buck bead » et « *Abrus Precatorius* », plante décrite dans les termes suivants sur le site du Gouvernement du Canada, *Système canadien d'information sur la biodiversité, Système canadien d'information sur les plantes toxiques*<sup>81</sup> : « Ces

---

<sup>80</sup> R. Allsopp (sous la direction de). « Buck-bead », *Dictionary of Caribbean English Usage*, Kingston, University of the West Indies Press, 2003, p. 119.

<sup>81</sup> Gouvernement du Canada, « *Abrus precatorius* (Nom scientifique) », *Système canadien d'information sur la biodiversité, Système canadien d'information sur les plantes toxiques*. [En ligne], 8 juillet 2014,

graines sont importées au Canada sous forme de colliers et peut-être d'autres objets décoratifs. Ce sont de jolies graines brillantes de couleur rouge et noir et d'une longueur de 5 à 8 mm environ. » Toutefois, selon l'archéologue Christian Roy, il est peu probable que la CBH ait importé ces graines des Antilles au XIX<sup>e</sup> siècle, leurs articles provenant généralement directement d'Angleterre. Il croit plutôt qu'il s'agit ici de perles de verre d'un bleu particulier, puisque les perles de verre (que l'on retrouve d'ailleurs souvent dans les sites archéologiques) sont souvent affublées de noms exotiques pour en décrire la couleur. J'ai donc simplement traduit par « perles de verre bleues ».

### 3.2.4 Règle adoptée pour les déclinaisons du mot « Inuit »

Depuis l'introduction du mot « Inuit », au cours des années 1980, en remplacement du terme « Esquimau » dans la francophonie, les différents auteurs ont préconisé des règles variées d'écriture de ce mot, et ce, pour diverses raisons. Des anthropologues, surtout, préfèrent toujours l'emploi du mot *Inuk* au singulier, et *Inuit* au pluriel, sans « s », puisque *Inuit* porte déjà la marque du pluriel en inuktitut, règle qui était préconisée jusqu'à récemment par le Bureau de la traduction du gouvernement fédéral. Toutefois, comme ce mot, au fil du temps, a été intégré à la langue française par l'usage, comme bien d'autres (un *Targui*, des *Touareg* devenu avec le temps un *Touareg*, des *Touaregs* par exemple), on préconise maintenant de l'accorder en genre et en nombre lorsqu'employé comme nom ou comme adjectif, nouvelle directive qui correspond à l'usage actuel et à l'évolution du processus d'intégration<sup>82</sup>. Après avoir consulté une étude exhaustive réalisée par Denise Cyr et Fanny Vittecoq portant sur l'emploi du mot « inuit » au cours des dernières décennies, intitulée « *Inuit*, un mot qui ne fait plus exception »<sup>83</sup> (étude que l'on peut consulter sur le site du Bureau de la traduction), j'ai choisi de suivre leurs recommandations et d'intégrer le mot « inuit » aux règles de la langue française dans ma traduction. On peut notamment y lire :

---

<http://www.cbif.gc.ca/fra/banque-d-especes/systeme-canadien-d-information-sur-les-plantes-toxiques/toutes-les-plantes-nom-scientifique/abrus-precatorius/?id=1370403266739> (Page consultée le 2 août 2016).

<sup>82</sup> Ains, dans la récente traduction du livre de Laugrand et Oosten, *La femme de la mer : Sedna dans le chamanisme et l'art inuits de l'Arctique de l'Est*, on utilise la nouvelle norme d'accord préconisée par le Bureau de la traduction et on intègre donc le mot « inuit » aux règles de la langue française.

<sup>83</sup> D. Cyr et F. Vittecoq. « *Inuit*, un mot qui ne fait plus exception », *L'Actualité langagière*, vol. 5, n° 2, 2008, p. 9. [En ligne], 15 octobre 2015, [http://www.btb.termiumplus.gc.ca/tpv2guides/guides/chroniq/index-fra.html?lang=fra&lettr=indx\\_autr8hiVhrxl0SEI&page=908h3POeARMA.html#zz8hiVhrxl0SEI](http://www.btb.termiumplus.gc.ca/tpv2guides/guides/chroniq/index-fra.html?lang=fra&lettr=indx_autr8hiVhrxl0SEI&page=908h3POeARMA.html#zz8hiVhrxl0SEI) (Page consultée le 5 août 2016).

La question de la variabilité ou de l'invariabilité du mot *inuit* fait l'objet de débats depuis environ trente ans. Dans les années 80, le Bureau de la traduction recommandait à ses traducteurs d'écrire un *Inuk/des Inuit* et de garder l'adjectif invariable (*culture inuit*). L'usage ayant évolué depuis, le Bureau, compte tenu de son mandat de normalisation à l'échelle de l'administration fédérale, se doit de rectifier le tir. Il publie donc une nouvelle recommandation qui s'inspire de l'analyse de différentes sources, de l'usage actuel et de l'évolution du processus d'intégration au français des mots empruntés aux langues étrangères<sup>84</sup>.

### 3.2.5 Sources muséologiques et d'archives pour des objets particuliers

J'ai aussi eu à consulter différentes sources d'archives afin de bien traduire certains termes faisant référence à des réalités historiques que j'ai eu besoin de « visualiser » afin de mieux les comprendre.

À la page 69, par exemple, Morantz rapporte la réponse de Norman Ross, directeur de poste à Poste-de-la-Baleine, à Bryce Merrill, un employé en charge de l'avant-poste des îles Belcher. Ce dernier lui écrivait qu'il aimerait revoir des arbres, ce à quoi Ross a répondu que plutôt que de s'en faire avec les arbres, il devrait plutôt « worry about when he gets the first sight of the M. K. Fort Churchill and runs for the hills with the shock of civilized contact »<sup>85</sup>. C'est en consultant les archives *Engracia de Jesus Matias* de l'Université Algoma<sup>86</sup> que j'ai su que le M. K. Fort Churchill était un bateau de livraison de marchandises dans le Grand Nord et sur les côtes de la baie James à l'époque.



*M. K. Fort Churchill*

<sup>84</sup> D. Cyr et F. Vittecoq. « *Inuit*, un mot qui ne fait plus exception ».

<sup>85</sup> T. Morantz. *The White Man's Gonna Getcha* [...], p. 69.

<sup>86</sup> Engracia de Jesus Matias (archives et collections spéciales), « Photograph of M. K. Fort Churchill », *Ruth A. Cox-Ingle fonds, Residential School document and photograph series*, n° 2010-016-002 (008), [En ligne], 2016, <http://archives.algoma.ca/main/node/21687> (Page consultée le 4 août 2016).

De façon similaire, j'avais du mal à visualiser ce que Morantz entendait par « sealskin slippers » dans la phrase suivante de la page 55 : « The Leiths [...] noted they were inadequate for walking over rugged terrain unless they also wore several pairs of duffle socks and a pair of sealskin slippers<sup>87</sup>. »

C'est dans les archives du Musée McCord<sup>88</sup> que j'ai trouvé une description du processus de fabrication accompagnant une photo de bottes en peau de phoque confectionnées par les Inuits à l'époque, ce qui m'a appris que celles-ci étaient portées avec plusieurs doublures ainsi que des chaussons en peau de phoque à l'intérieur ou à l'extérieur. J'ai ainsi été en mesure de traduire la phrase de la page 55 portant sur les « husky boots » comme suit : « Les frères Leith [...] faisaient remarquer qu'elles n'étaient pas adaptées pour marcher sur des terrains accidentés à moins de porter aussi plusieurs épaisseurs de doublures de botte et une paire de chaussons en peau de phoque. »



### 3.2.6 Textes juridiques et officiels : exemple de la cession des Terres de Rupert par la Compagnie de la Baie d'Hudson au gouvernement canadien.

Dans le chapitre cinq du livre notamment, à la section intitulée « Le territoire en otage », on retrouve différents extraits de textes de lois et de décrets en conseil qui ont eu un impact sur le statut juridique des Autochtones. Comme il existe souvent une version française officielle de ces textes, je m'y suis référée pour la traduction plutôt que de traduire moi-même ces extraits. De plus, dans un cas en particulier dont je ferai état ici, je me suis permis de compléter l'extrait qui me

<sup>87</sup> T. Morantz. *The White Man's Gonna Getcha* [...], p. 55.

<sup>88</sup> Musée McCord, « Bottes », *Collections et recherche, Dons et prêts d'objets*, n° M2000.28.1.1-2, [En ligne], 2016, <http://www.musee-mccord.qc.ca/fr/collection/artefacts/M2000.28.1.1-2?Lang=2&accessnumber=M2000.28.1.1-2> (Page consultée le 2 août 2016).

paraissait omettre une information importante. Il s'agit d'un extrait du décret en conseil de 1870 qui stipulait les conditions de transfert de l'immense territoire de la Terre de Rupert au gouvernement canadien par la Compagnie de la Baie d'Hudson. L'extrait apparaît comme suit dans la version anglaise : « Any claims of Indians to compensation for lands required for purpose of Settlement shall be disposed of by the Canadian government in communication with the Imperial Government<sup>89</sup>. » J'ai toutefois trouvé étrange, après avoir consulté le texte officiel, que l'auteure ait décidé de tronquer la fin du passage, qui précise que la Compagnie de la Baie d'Hudson « était dégagée de toute responsabilité à cet égard », puisque les changements dans les relations entre les Cris et la compagnie est au cœur du sujet. J'ai donc décidé d'ajouter la dernière partie de ce passage à la traduction, ce qu'a remarqué l'auteure lors d'une relecture, et elle m'en a remerciée. Le passage traduit se lit donc comme suit : « Le Gouvernement du Canada, en concertation avec le gouvernement impérial, procède au règlement des demandes d'indemnisation présentées par les Indiens au sujet des terres affectées à la colonisation, la compagnie étant dégagée de toute responsabilité à cet égard<sup>90</sup>. »

### 3.2.7 *Les textes de référence écrits en français*

La majorité des passages cités dans le livre proviennent de journaux des postes ou de correspondances entre les directeurs et dirigeants de la Compagnie de la Baie d'Hudson, et n'existent donc qu'en anglais. J'ai donc traduit librement ces passages. Toutefois, un manuscrit en particulier, écrit en français, celui de sœur Paul-Émile<sup>91</sup>, est cité à plusieurs reprises dans le livre. J'ai donc décidé de me rendre à la Grande Bibliothèque afin de vérifier la traduction des passages tirés de ce texte pour utiliser les mots qu'avait employés sœur Paul-Émile. Par exemple, à la note de référence XXIX du chapitre 2, Morantz rapporte le témoignage du père Maurice Grenon en visite dans un camp cri « who described his stay in a goose camp located between Eastmain and Old Factory. He was told by his host that in entering the wigwam one should not remain standing

<sup>89</sup> T. Morantz. *The White Man's Gonna Getcha* [...], p. 133.

<sup>90</sup> Gouvernement du Canada, « Terre de Rupert et Territoire du Nord-Ouest – Texte no 3 : Décret en conseil portant sur l'adhésion à l'Union de la terre de Rupert et du Territoire du Nord-Ouest, daté du 23 juin 1870 », *Ministère de la Justice, Rapports et Publications, Le système de justice du Canada*. [En ligne], 7 janvier 2015, <http://www.justice.gc.ca/fra/pr-rp/sjc-csj/constitution/loireg-lawreg/p1t31.html> (Page consultée le 13 octobre 2016).

<sup>91</sup> Sœur Paul-Émile. *Amiskwashi : La Baie James. Trois cents ans*.

“like a white man” as the smoke would bother his eyes<sup>92</sup>. » Cette description provient du récit de sœur Paul-Émile qui va comme suit : « En entrant dans un wigwam, il ne faut pas rester debout comme un blanc... »<sup>93</sup>. J’ai donc modifié ma traduction initiale pour employer le terme « wigwam » plutôt que « tipi » et j’ai repris l’expression « rester debout comme un blanc » plutôt que « comme un homme blanc ». De manière plus significative, Morantz cite (en traduction) un autre passage tiré du livre de sœur Paul-Émile quand, pour parler de l’ambiance anticatholique qui régnait à Fort George, rapporte le commentaire de celle-ci à propos du contexte entourant le décès du père Boisseau : « He died in Montreal the following year, according to Sister Paul-Emile the victim of seven years of “stupid espionage” and slander “invented by ultra-fanatic brains aimed at the impressionable minds of the Indians”<sup>94</sup>. » Ainsi, la traduction qui reprend les mots de sœur Paul-Émile va comme suit : « Il est mort à Montréal l’année suivante, selon sœur Paul-Émile, victime “de sept années de stupide espionnage et d’insidieuses calomnies inventées par des cerveaux ultra-fanatiques à l’intention d’esprits impressionnables comme le sont les Indiens en général”<sup>95</sup> ».

Outre cet ouvrage de sœur Paul-Émile, Morantz cite à l’occasion les *Relations des Jésuites* traduites en anglais par Thwaites. Elle cite notamment le jésuite Paul Le Jeune dont la citation paraît dans l’édition critique de la *Relation de 1634 de Paul Lejeune*, publiée en 1973 par Guy Laflèche. Voici le passage de la page 23 du livre de Morantz : « Note the words of a Montagnais man quoted by Father Le Jeune in 1634 : “The beaver does everything perfectly well, it makes kettles, hatchets, swords, knives, bread; and, in short, it makes everything. The English have no sense; they give us twenty knives like this for one Beaver skin.” » Celui-ci a pu être traduit comme suit : « Voici les paroles d’un Montagnais rapportées par le père Le Jeune en 1634 : “Le castor fait toutes choses parfaitement bien, il nous fait des chaudières, des haches, des espées, des cousteaux, du pain, bref il fait tout. [...] Les Anglois n’ont point d’esprit, ils nous donnent vingt cousteaux comme celui là pour une peau de castor<sup>96</sup>.” »

---

<sup>92</sup> T. Morantz. *The White Man’s Gonna Getcha* [...], p. 286.

<sup>93</sup> S. Paul-Émile. *Amiskwashi* [...], p. 213.

<sup>94</sup> T. Morantz. *The White Man’s Gonna Getcha* [...], p. 155.

<sup>95</sup> S. Paul-Émile. *Amiskwashi* [...], p. 188.

<sup>96</sup> G. Laflèche, *Relation de 1634 de Paul Lejeune. Le missionnaire, l’apostat, le sorcier*, édition critique, Montréal, les presses de l’Université de Montréal, 1973, p. 90.

Un autre ouvrage écrit originalement en français et qui m'a été très utile est celui de Jean-Pierre Ducruc *et al.* à partir duquel le tableau de la page 30 du texte de Morantz sur les zones écologiques de la Baie-James avait été créé<sup>97</sup>. J'ai donc repris les termes de l'original pour la traduction de ce tableau et des passages y faisant référence. Ainsi, par exemple, « barren lands » se traduit par « domaine des landes arctiques, « lichen barren grounds » par « domaine des landes à lichens » et « closed crown-forest » par « domaine des forêts claires », etc.

### 3.2.8 Les toponymes

Je me suis référée au site de la Commission de toponymie du Québec<sup>98</sup> pour la traduction des toponymes en français. Toutefois, j'ai conservé les toponymes en vigueur à l'époque pour les noms des postes de traite notamment. Pour certains éléments qui ont repris leur nom autochtone ultérieurement, j'ai parfois indiqué entre parenthèses les anciens toponymes français et anglais afin que le lecteur puisse faire le lien. Il en a été ainsi par exemple du *Richmond Gulf*, devenu *lac Guillaume-Delisle*, puis qui a repris son nom inuit de *lac Tasiujaq*. J'ai utilisé *Richmond Gulf* pour parler du poste de traite, mais pour désigner le golfe, j'ai ajouté le nom français et inuit entre parenthèses à la suite de *Richmond Gulf*.

À noter qu'au début du livre, une note de l'auteure établit les correspondances entre les noms des postes de la Compagnie de la Baie d'Hudson et les noms actuels des villages cris<sup>99</sup>. Dans la traduction, j'ai ajouté les noms français entre parenthèses.

On pourra donc lire, par exemple :

Rupert House (Fort-Rupert) – Waskaganish

Great Whale River (Poste-de-la-Baleine) – Whapmagoostui

Old Factory/Paint Hills (Vieux-Comptoir/Nouveau-Comptoir) – Wemindji

<sup>97</sup> J.-P. Ducruc *et al.*. « Les régions écologiques du territoire de la Baie de James : Caractéristiques dominantes de leur couvert végétal », *Cahiers de Géographie du Québec*, vol. 20, n° 50, septembre 1976, p. 372-376.

<sup>98</sup> Commission de toponymie du Québec, *Banque de noms de lieux du Québec*, [En ligne], juillet 2016, <http://www.toponymie.gouv.qc.ca/ct/accueil.aspx>

<sup>99</sup> T. Morantz. *The White Man's Gonna Getcha* [...], note de l'auteure, n. p.

### 3.2.9 Traductions de Native, Indian, Aboriginal et Indigenous

Dans les ouvrages écrits en anglais sur les Autochtones, on retrouve les différents termes *Native*, *Indian*, *Aboriginal* et *Indigenous* pour les désigner; on remarque en outre, dans les ouvrages écrits en français, que les auteurs ou traducteurs sentent régulièrement le besoin de justifier les termes qu'ils emploient. Pour ma part, j'ai utilisé ces termes à la manière de René Boudreau dans son ouvrage *Sur la piste des symboles et des spiritualités autochtones du Québec et d'ailleurs. Mestushiwin, Onderha, Sedna, Okis et Windigo*, où il précise qu'il utilise le terme « "Autochtones" pour désigner les peuples autochtones d'Amérique ou au sens de l'article 35 de la Constitution du Canada, c'est-à-dire les Indiens, les Métis et les Inuit. Le terme "Amérindiens" est couramment utilisé en exclusion des Métis et des Inuits. Le terme "Indien" est utilisé par des auteurs dans les citations ou au sens de la loi fédérale sur les Indiens<sup>100</sup>. » J'ai donc conservé le mot « Indien » pour la traduction des propos des gens de l'époque, qui utilisaient ce terme pour désigner les Autochtones, pas nécessairement au sens de la Loi sur les Indiens, mais j'ai modulé les désignations dans la narration de l'auteure, selon le propos. De plus, comme une connotation négative peut être attachée au mot « indigène », j'ai évité d'utiliser ce terme. Quant au mot « Aborigène », il est habituellement réservé pour parler des Aborigènes australiens.

### 3.2.10 Le titre

Le titre original se lit comme suit : *The White Man's Gonna Getcha: The Colonial Challenge to the Crees in Quebec*. D'entrée de jeu, l'auteure explique l'origine de ce titre, dont la première partie, « The White Man's Gonna Getcha », se voulait la traduction, comme il a été mentionné précédemment, d'une menace utilisée par les parents cris envers les enfants indisciplinés. La note de fond qui accompagne cette explication fait toutefois état de différentes expressions utilisées dans le même sens selon les communautés, ainsi que de plusieurs traductions possibles de cette expression. L'association de cette expression à la figure de *Kuchipweu*, à Waskaganish, a été établie après consultation auprès d'un linguiste et d'aînés cris. Après avoir fait des vérifications de son côté, l'auteure était bien d'accord pour introduire un mot cri dans le titre. Toutefois, une telle

---

<sup>100</sup> R. Boudreau. *Sur la piste des symboles et des spiritualités autochtones du Québec et d'ailleurs. Mestushiwin, Onderha, Sedna, Okis et Windigo*. Brossard : Éditions pour tous, collection « Monde autochtones pour tous », 2014, 279 p.



transformation impliquait une légère modification de la phrase d'explication du titre dans l'ouvrage. Ainsi, la phrase qui se lisait en anglais comme suit : « The title, “The White Man’s Gonna Getcha,” is derived from a widely used threat Cree parents for long have held over their children : “Stop! The white man will come and get you.” Such an expression conveys the alienation and intimidation they feel from the strange individuals and agencies that have been imposed upon them<sup>101</sup>. »

Par suite de la traduction du titre par *Kuchipweu va venir te chercher*, l'explication du titre a donc été modifiée comme suit : « Le titre, “*Kuchipweu va venir te chercher*”, est inspiré d'une menace souvent utilisée depuis longtemps par les parents cris envers leurs enfants : “Arrête! Sinon *Kuchipweu va venir te chercher*”. *Kuchipweu* pourrait se traduire par un croque-mitaine, maraudeur et pilleur, qui pouvait avoir la figure d'un Blanc. Une telle expression traduit l'aliénation et l'intimidation ressenties face aux étrangers individus et institutions qui leur ont été imposés. »<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> T. Morantz. *The White Man’s Gonna Getcha* [...], p. 3.

<sup>102</sup> Voir la discussion à propos de la décolonisation et la diffusion des cultures autochtones par la traduction au chapitre 4.

## CONCLUSION

C'est donc dans un tel contexte et dans l'espoir de participer à un décloisonnement des sujets d'études entre les universités québécoises ainsi qu'à une diffusion plus grande au Québec des ouvrages traitant des sociétés autochtones, que j'ai entrepris une traduction commentée de l'ouvrage de Morantz. Je suis d'avis que la traduction de cet ouvrage, accompagnée d'une réflexion sur la traduction de concepts et de termes historiques et anthropologiques, favorisera l'accès à ce matériel qu'ont notamment les étudiants francophones en anthropologie, ainsi que les autres personnes, Autochtones et Allochtones, intéressées par la question, en plus de fournir certains outils et pistes de réflexion à d'autres traducteurs engagés dans la traduction de ce genre d'ouvrages.

De plus, j'ai réalisé, au cours du processus de traduction de ce titre, que la traductrice jouait un rôle central dans l'entreprise de « décolonisation » ou de tentative de remise en question de la traditionnelle « traduction ethnocentrique » qui guide le monde éditorial en général. Bien que cela s'effectue par la modification de quelques éléments qui pourraient, de prime abord, sembler secondaires, comme la graphie des mots cris ou le fait de repenser le titre, il appert que c'est le rôle du traducteur de proposer à l'éditeur des choix de traduction mettant à l'avant-plan la culture de l'autre, bien que la décision finale revienne à ce dernier. J'ai donc espoir que ce mémoire contribuera à alimenter la réflexion à ce sujet de certains éditeurs soucieux de se pencher sur la question de la décolonisation des ouvrages publiés en traduction.

Enfin, au terme d'une telle traduction, je suis d'autant plus convaincue que l'expertise et les expériences vécues par le traducteur, outre la formation et l'expérience même en traduction, sont essentielles à la réalisation d'une « deep translation » ou « thick translation », pour reprendre les termes de Preston et d'Appiah. Combien de fois n'ai-je pris conscience, au cours de cette traduction, de ma compréhension intime que j'éprouvais envers le texte à traduire, et ce grâce à mon expérience de travail auprès des Cris et à ma formation en anthropologie? En effet, le degré d'intimité ressenti face à l'auteure à laquelle je me suis grandement identifiée, m'a certainement permis, comme le dit Spivak, de produire une traduction éthique de la rhétorique du texte. Pour terminer, cette traduction est sans contredit le résultat d'un travail collectif auquel ont participé activement, outre l'auteure, différents spécialistes de la culture et de la langue cris, ainsi que des Cris eux-mêmes. Je les en remercie.

## BIBLIOGRAPHIE

- ALCANTARA, Christopher, Thomas FLANAGAN et André LE DRESSAY. *Au-delà de la Loi sur les Indiens. Rétablir les droits de propriété autochtone au Canada*, traduit par Hélène Lévesque et Sarah Laberge-Mustad, Québec : Éditions du Septentrion, 2012, 252 p. Traduction de *Beyond the Indian Act : restoring aboriginal property rights*, Montréal et Kingston : McGill-Queen's University Press, 2010, 248 p.
- ALLSOPP, Richard (sous la direction de). « Buck-bead », *Dictionary of Caribbean English Usage*, Kingston, University of the West Indies Press, 2003, p. 119.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Thick Translation*, dans *The Translation Studies Reader*, troisième édition, sous la direction de Lawrence Venuti, Abingdon, Routledge, 2012, p. 331-343.
- ASSINIWI, Bernard. *The Beothuk Saga*, traduit par Wayne Grady. Toronto, McClelland & Stewart, 2001, 352 p. Traduction de *La Saga des Béothuks*, Montréal : Éditions Leméac, 1999, 520 p.
- BACON, Joséphine. *Un thé dans la toundra / Nipishapui nete mushuat*. Montréal, Mémoire d'Encrier, 2013, 99 p.
- BERMAN, Antoine. *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Paris, Seuil, 1999, 141 p.
- BIBLIOTHÈQUE ET ARCHIVES CANADA. « Gigue de la rivière Rouge », *MIKAN*, n° 4081301 (*illustration*), [En ligne], 4 août 2016, [http://collectionsCanada.gc.ca/pam\\_archives/index.php?fuseaction=genitem.displayEcopies&lang=fr&rec\\_nbr=4081301&title=Gigue+de+la+rivi%C3%A8re+Rouge++&ecopy=e010835251-v8](http://collectionsCanada.gc.ca/pam_archives/index.php?fuseaction=genitem.displayEcopies&lang=fr&rec_nbr=4081301&title=Gigue+de+la+rivi%C3%A8re+Rouge++&ecopy=e010835251-v8) (Page consultée le 4 août 2016)
- BOUDREAU, René. *Sur la piste des symboles et des spiritualités autochtones du Québec et d'ailleurs. Mestushiwini, Onderha, Sedna, Okis et Windigo*, Brossard, Éditions pour tous, collection Monde autochtones pour tous, 2014, 279 p.
- BROUSSEAU, Kevin. *Cree orthography*, communications personnelles, courriers électroniques à Patricia Raynault-Desgagné, adresse du destinataire : [patricia.desgagne@videotron.ca](mailto:patricia.desgagne@videotron.ca), 21 décembre 2015, 2 mars 2016, 3 mars 2016, 4 mars 2016, 7 mars 2016, 20 mai 2016 et 26 mai 2016.
- BROUSSEAU, Kevin. *The Practical Iynu Dictionary*, Montréal, Nikan Publishing, 2007, 221 p.

- BROWN, Jennifer S.H. « Plue », *Encyclopédie canadienne*, [En ligne], 4 mars 2015, <http://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/plue/> (Page consultée le 2 août 2016).
- BUZELIN, Hélène. « Translations “in the making” », *Constructing a Sociology of Translation*, sous la direction de Michaela Wolf et Alexandra Fukari, Amsterdam et Philadelphie, John Benjamins Publishing, 2007, p. 135-170.
- CASANOVA, Pascale, *La République mondiale des lettres*, Paris, Seuil, 1999, 493 p.
- COMMISSION DE TOPONYMIE DU QUÉBEC, *Banque de noms de lieux du Québec*, [En ligne], juillet 2016, <http://www.toponymie.gouv.qc.ca/ct/accueil.aspx>.
- COMMISSION SCOLAIRE CRIE. *Eastern James Bay Cree Dictionary on the Web*, [En ligne], [s. d.], <http://dictionary.eastcree.org/> (Page consultée le 4 août 2016).
- COMMISSION SCOLAIRE CRIE. *Southern East Cree Dictionary*, version électronique, sous la direction de Ella Neeosh *et al.*, Lexique Pro, SIL International, [En ligne], mai 2010.
- COMPAGNIE DE LA BAIE D’HUDSON, *Notre histoire*, [En ligne], 2016, <http://www2.hbc.com/hbcf/history/> (Page consultée le 2 août 2016).
- CRUIKSHANK, Julie. *Life lived like a Story: Life Stories of Three Yukon Native Elders*. En collaboration avec Angela Sidney, Kitty Smith et Annie Ned, Lincoln, University of Nebraska Press, 1990, 428 p.
- CYR, Denise et Fanny VITTECOQ. « Inuit, un mot qui ne fait plus exception », *L’Actualité langagière*, vol. 5, n° 2, 2008, p. 9. [En ligne], 15 octobre 2015, [http://www.btb.termiumplus.gc.ca/tpv2guides/guides/chroniq/index-fra.html?lang=fra&lettr=indx\\_autr8hiVhrx10SEI&page=908h3POeARMA.html#zz8hiVhrx10SEI](http://www.btb.termiumplus.gc.ca/tpv2guides/guides/chroniq/index-fra.html?lang=fra&lettr=indx_autr8hiVhrx10SEI&page=908h3POeARMA.html#zz8hiVhrx10SEI) (Page consultée le 5 août 2016).
- DASCHUK, James. *La destruction des Indiens des Plaines. Maladies, famines organisées, disparition du mode de vie autochtone*, traduit par Catherine Ego, Québec, Presses de l’Université Laval, 2015, 366 p. Traduction de *Clearing the Plains: Disease, Politics of Starvation, and the Loss of Aboriginal Life*, Regina, University of Regina Press, 2013, 334 p.
- DELAGE, Denys. *Bitter Feast: Amerindians and Europeans in Northeastern North America 1600-1664*, traduit par Jane Brierley, Vancouver, University of British Columbia Press, 1993, 410 p. Traduction de *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*, Montréal, Boréal Express, 1984, 416 p.
- DICKASON, Olive Patricia. *Le mythe du sauvage*, traduit par Jude Des Chênes, Québec, Éditions du Septentrion, 1993, 454 p. Traduction de *The myth of the savage*, Edmonton, University of Alberta Press, 1984, 372 p.

- DICKASON, Olive Patricia. *Les Premières Nations du Canada : depuis les temps les plus lointains jusqu'à nos jours*, traduit par Jude Des Chênes, Québec, Éditions du Septentrion, 1996, 512 p. Traduction de *Canada First Nations. A History of Founding Peoples from Earliest Times*, Toronto, McClelland & Stewart Ltd., 1992, 590 p.
- DUCRUC, Jean-Pierre *et al.*. « Les régions écologiques du territoire de la Baie de James : Caractéristiques dominantes de leur couvert végétal », *Cahiers de Géographie du Québec*, vol. 20, n° 50, septembre 1976, p. 365-392.
- DUPUIS, Renée. *Justice for Canada's Aboriginal Peoples*, traduit par Robert Chodos et Susan Joanis, Toronto, James Lorimer & Company Publishers, 2002, 158 p. Traduction de *Quel Canada pour les Autochtones? La fin de l'exclusion*, Montréal : Boréal, 2001, 176 p.
- DYCK, Carrie. « Should Translation Work Take Place? Ethical Questions Concerning the Translation of First Nations Languages », dans *Born in the Blood. On Native American Translation*, sous la direction de Brian Swann, Lincoln, University of Nebraska Press, 2011, p. 17-42.
- ELLIS-BÉCHARD, Deni et Natasha KANAPÉ-FONTAINE. *Kuei, je te salue. Conversation sur le racisme*, Montréal, Les Éditions Écosociété, 2016, 156 p.
- Empreinte (L')*, Réalisateur, Carole Poliquin et Yvan Dubuc, Montréal, Productions ISCA, 2014, film numérique (86 minutes).
- ENGRACIA DE JESUS MATIAS (archives et collections spéciales), « Photograph of M. K. Fort Churchill », *Ruth A. Cox-Ingle fonds, Residential School document and photograph series*, n° 2010-016-002 (008), [En ligne], 2016, <http://archives.algomau.ca/main/node/21687> (Page consultée le 4 août 2016).
- FLANAGAN, Tom. *Premières Nations ? Seconds regards*, traduit par Pierre Desrosiers, Québec : Éditions du Septentrion, 2002, 304 p. Traduction de *First Nations? Second Thoughts*, Montréal et Kingston : McGill-Queen's University Press, 2000, 245 p.
- FONDATION DE LA COMPAGNIE DE LA BAIE D'HUDSON, *La Fondation HBC dévoile son 10<sup>e</sup> ourson du patrimoine en l'honneur de Maud Watt : communiqué de presse*, Toronto, 6 novembre 2014. [En ligne], 2016, <http://www.newswire.ca/fr/news-releases/la-fondation-hbc-devoile-son-10e-ourson-du-patrimoine-en-lhonneur-de-maud-watt-516324201.html> (Page consultée le 2 août 2016).
- FRANCIS, Daniel et Toby MORANTZ. *Partners in Furs. A History of the Fur Trade in Eastern James Bay, 1600-1870*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1983, 224 p.

FRENETTE, Jacques. « Les lois de l'extension des frontières du Québec de 1898 et de 1912, la Convention de la Baie James et du Nord québécois et la Première Nation Abitibiwinni », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 43, n° 1, 2013, p. 87-104.  
[<https://www.erudit.org/revue/raq/2013/v43/n1/1024476ar.pdf>]

FUMOLEAU, René. *Aussi longtemps que le fleuve coulera : la nation dènèe et le Canada*, traduit par Anne Moreau, Québec, Éditions du Septentrion, 1994, 528 p. Traduction de *As Long As This Land Shall Last*, Toronto, McClelland & Stewart, 1975, 586 p.

GABRIEL-DOXTATER, Brenda Katlatont et Arlette Kawanatatie VAN DEN HENDE. *À l'orée des bois : une anthologie de l'histoire du peuple de Kanehsatà:ke*, traduit par Francine Lemay, Kanesatake, Québec : Tsi Ronterihwanónhha Ne Kanien'kéha Language and Cultural Center, 2010, 278 p. Traduction de *At the woods' edge : an anthology of the history of the people of Kanehsatà:ke*, Québec : Kanesatake Education Center, 1995, 394 p.

GENTZLER, Edwin. *Translation and Identity in the Americas: New Directions in Translation Theory*, préface de Susan Bassnett, Londres et New York, Routledge, 2008, 214 p.

GODBOUT, Patricia. *Traduction littéraire et sociabilité interculturelle au Canada (1950-1960)*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2004, 276 p.

GOVERNEMENT DU CANADA, « Abrus precatorius (Nom scientifique) », *Système canadien d'information sur la biodiversité, Système canadien d'information sur les plantes toxiques*. [En ligne], 8 juillet 2014, <http://www.cbif.gc.ca/fra/banque-d-especes/systeme-canadien-d-information-sur-les-plantes-toxiques/toutes-les-plantes-nom-scientifique/abrus-precatorius/?id=1370403266739> (Page consultée le 2 août 2016).

GOVERNEMENT DU CANADA, « Terre de Rupert et Territoire du Nord-Ouest – Texte n° 3 : Décret en conseil portant sur l'adhésion à l'Union de la terre de Rupert et du Territoire du Nord-Ouest, daté du 23 juin 1870 », *Ministère de la Justice. Rapports et Publications. Le système de justice du Canada*. [En ligne], 7 janvier 2015, <http://www.justice.gc.ca/fra/pr-rp/sjc-csj/constitution/loireg-lawreg/plt31.html> (Page consultée le 13 octobre 2016).

GOVERNEMENT DU CANADA, « ANNEXE B : La vie quotidienne des soldats et des officiers : Les soldats », *Passerelle pour l'histoire militaire canadienne*. [En ligne], 29 mars 2011, <http://cmhg-phmc.gc.ca/cmh/page-515-fra.asp?flash=1> (Page consultée le 2 août 2016).

GOVERNEMENT DU MANITOBA. « Fiche d'information sur les ACBH : Glossaire », *Archives du Manitoba*, [En ligne], [s. d.]  
[https://www.gov.mb.ca/chc/archives/hbca/info\\_sheets/glossary\\_of\\_terms.fr.pdf](https://www.gov.mb.ca/chc/archives/hbca/info_sheets/glossary_of_terms.fr.pdf) (Page consultée le 2 août 2016)

- GROS-LOUIS, Max. *First among the Hurons*, traduit par Sheila Fischman. Montréal: Harvest House, 1974, 151 p. Traduction de *Le Premier des Hurons*. Montréal: Éditions du Jour, 1973, 245 p.
- HEILBRON, Johan et Gisèle SAPIRO, « Outline for a sociology of translation. Current issues and future prospects », *Constructing a Sociology of Translation*, sous la direction de Michaela Wolf et Alexandra Fukari, Amsterdam et Philadelphie, John Benjamins Publishing, 2007, p. 93-107.
- HOEG, Peter. *Smilla et l'amour de la neige*, traduit du danois par Alain Gnaedig et Martine Selvadjian, Paris, Seuil, 1995, 459 p. Traduction de *Frøken Smillas fornemmelse for sne*. Copenhague, Rosinante&Co., 1992, 459 p.
- INTER.CANADA – *Quebec Boundary Extension Act – 1912 - Loi de l'extension des frontières de Québec, 1912*, [En ligne], 1996, <http://www3.sympatico.ca/rd.fournier/inter.canada/doc/qb-1912.htm#f> (Page consultée le 13 octobre 2016).
- KRUPAT, Arnold. *Ethnocriticism : Ethnography, History, Literature*. Berkeley : University of California Press, 1992, 274 p. [En ligne], <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft9m3nb6fh/>. Page consultée le 24 novembre 2016.
- LAFLÈCHE, Guy. *Relation de 1634 de Paul Lejeune. Le missionnaire, l'apostat, le sorcier*, édition critique, Montréal, les presses de l'Université de Montréal, 1973, 261 p.
- LAFOND René, Christian PILON et Yves LEBLANC, *Bilan du plan d'inventaire aérien des colonies de castors au Québec (1989-1994)*, Québec, Société de la faune et des parcs du Québec, Direction du développement de la faune, mars 2003. Manuscrit (89 p).
- LAUGRAND, Frédéric et Jarich OOSTEN, *La femme de la mer : Sedna dans le chamanisme et l'art inuits de l'Arctique de l'Est*, traduit par Anne-Hélène Kerbiriou, Montréal, Éditions Liber, coll. « Carrefours anthropologiques », 2011, 180 p. Traduction of *The Sea Woman: Sedna in Inuit Shamanism and Art in the Eastern Arctic*, Fairbanks, University of Alaska Press, 2008, 152 p.
- MANTELLIER, M. P. « Mémoire sur la valeur des principales denrées et marchandises qui se vendaient ou se consumaient en la ville d'Orléans, au cours des XIV<sup>e</sup>, XV<sup>e</sup>, XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup>, et XVIII<sup>e</sup> siècles », Mémoires, Tome cinquième, Société archéologique de l'Orléanais, 1862, p. 103-500. [En ligne], <https://books.google.ca/books?id=WockAQAIAAJ&pg=PA385&lpg=PA385&dq=couverture+3+aunes&source=bl&ots=2gXkbjIt-Z&sig=oxOl0xUu-DjLnvSt8ycQmHWQ4Q&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKEwjYzdGN2rbKAhVLHD4KHea1DoYQ6AEILjAF#v=onepage&q=aunes&f=false> (Page consultée le 5 août 2016).
- MINISTÈRE DE L'AGRICULTURE, DU COMMERCE ET DES TRAVAUX PUBLICS et CONSEIL SUPÉRIEUR DU COMMERCE, DE L'AGRICULTURE ET DE L'INDUSTRIE.



*Enquête : Traité de commerce avec l'Angleterre : Actes et documents*, Paris, Imprimerie impériale, 1861, 302 p.

MORANTZ, Toby. « Northern Algonquian Concepts of Status and Leadership Reviewed. A Case Study of the Eighteenth Century Trading Captain System », *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, vol. 19, n° 4, 1982, p. 482-501.

MORANTZ, Toby. « The Fur Trade and the Crees of James Bay », dans *Old Trails and New Directions*, Cahiers de la *Third North American Fur Trade Conference*, sous la direction de Carol Judd et Arthur Ray, Toronto, University of Toronto Press, 1980, p. 38-58.

MORANTZ, Toby. *The White Man's Gonna Getcha : The Colonial Challenge to the Crees in Quebec*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2002, 370 p.

MORANTZ, Toby. *Traduction de The White Man's Gonna Getcha (2002)*, communications personnelles, courriers électroniques à Patricia Raynault-Desgagné, [En ligne], Adresse du destinataire : [patricia.desgagne@videotron.ca](mailto:patricia.desgagne@videotron.ca), 16 juillet 2016, 5 décembre 2016, 17 février 2017, 20 février 2017.

MORANTZ, Toby. *Relations on Southeastern Hudson Bay. An Illustrated History of Inuit, Cree and Eurocanadian Interaction, 1740-1970*, Westmount, Publications Nunavik, 2010, 350 p.

MORANTZ, Toby. *Relations on Ungava Bay. An Illustrated History of Inuit, Naskapi and Eurocanadian Interaction, 1800-1970*, Westmount, Publications Nunavik, 2016, 512 p.

MUSÉE McCORD, « Bottes », *Collections et recherche, Dons et prêts d'objets*, n°M2000.28.1.1-2, [En ligne], 2016, <http://www.musee-mccord.qc.ca/fr/collection/artefacts/M2000.28.1.1-2?Lang=2&accessnumber=M2000.28.1.1-2> (Page consultée le 2 août 2016).

NAPPAALUK, Mitiarjuk. *Sanaaq*. Translittéré et traduit de l'inuktitut par Bernard Saladin d'Anglure, Montréal : Éditions Stanké, 2002, 301 p. Traduction de *Sanaaq*, Paris : s.n., 1969.

NEEPOSH, Ella, Daisy MOAR, Ruth SALT, Marguerite MACKENZIE et Bill JANCEWICZ, sous la direction de. *Eastern James Bay Cree Dictionary (Southern Dialect)*, deuxième et troisième éditions, avec la collaboration de Marie-Odile Junker, Chisasibi (Québec), Commission scolaire crie (Québec), 2004 et 2012.

PARCS CANADA. *Lieu historique national du Canada York Factory*, [En ligne], 22 juin 2009, <http://www.pc.gc.ca/fra/lhn-nhs/mb/yorkfactory/natcul/histo.aspx> (Page consultée le 4 août 2016).

PARCS CANADA. *Lieu historique national du Canada Rocky Mountain House : Trésors culturels : Couvertures à points*, [En ligne], 8 octobre 2010, <http://www.pc.gc.ca/fra/lhn-nhs/ab/rockymountain/natcul/natcul2/07.aspx> (Page consultée le 5 août 2016).



PATRIMOINE DE LA COMPAGNIE DE LA BAIE D'HUDSON (HBC), *Collections d'entreprise : Art : L'art inuit*, [En ligne], [s.d.], <http://www.patrimoinehbc.ca/hbcheritage/collections/art/inuitart/accueil> (Page consultée le 4 août 2016).

PATRIMOINE DE LA COMPAGNIE DE LA BAIE D'HUDSON (HBC), *Notre histoire : Gens : Associés : James Watt*, [En ligne], [s.d.], <http://www.patrimoinehbc.ca/hbcheritage/history/people/associates/james-watt> (Page consultée le 2 août 2016).

PATRIMOINE DE LA COMPAGNIE DE LA BAIE D'HUDSON (HBC), *Notre histoire : Lieux : Forts et postes : Troops at Upper Fort Garry, 1846-48*, [En ligne], [s.d.], <http://www.patrimoinehbc.ca/hbcheritage/history/places/forts/troops-at-upper-fort-garry-1846-48> (Page consultée le 2 août 2016).

PAUL-ÉMILE, Sœur. *Amiskwashi : La Baie James. Trois cents ans*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1952.

PROULX, Jean-Baptiste. *En route pour la baie d'Hudson*. Tours, Alfred Mame et Fils éditeurs, 1891, 157 p.

*Québécoisie*, Réalisateur, Mélanie Carrier et Olivier Higgins, Québec, Producteurs Mélanie Carrier et Olivier Higgins, Office national du film du Canada, 2014, film numérique (81 minutes).

RAY, Arthur J. « Compagnie de la Baie d'Hudson », *Encyclopédie canadienne*, [En ligne], 22 juin 2015, <http://encyclopediecanadienne.ca/fr/article/compagnie-de-la-baie-dhudson/> (Page consultée le 2 août 2016).

ROY, Christian. *Traduction en français de termes désignant des articles échangés dans les postes de traite de la CBH au XIXe siècle*, communications personnelles, courriers électroniques à Patricia Raynault-Desgagné, adresse du destinataire : [patricia.desgagne@videotron.ca](mailto:patricia.desgagne@videotron.ca), 24 et 25 janvier 2016.

SALADIN D'ANGLURE, Bernard. *Traditional Social Organization among the Inuit Of Kangiqsujuaq, Nunavik*, traduit par Robyn Bryant, Inukjuak, Publications Nunavik, 2013, 223 p. Traduction de *L'organisation sociale traditionnelle des Inuit de Kangiqsujuaq, Nunavik*, Mémoire de maîtrise en anthropologie présenté en 1964 à l'Université de Montréal.

SAVARD, Rémi, Catherine GERMAIN et Geneviève CÔTÉ. *First Spring: An Innu Tale of North America*, traduit par Donald Kellough, Vancouver, Simply Read Books, 2006, 44 p. Traduction de *Le premier printemps du monde*, Montréal, Les 400 coups, 2002, 43 p.

- SCOTT, Colin. *Aboriginal Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador*, Vancouver, UBC Press, 2001, 436 p.
- SCOTT, Colin. « La rencontre avec les Blancs d'après les récits historiques et mythiques des Cris de la baie James », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 22, n<sup>os</sup> 2-3, 1992, p. 47-62.
- SIMEONI, Daniel. « Between Sociology and History. Method in Context and in Practice », *Constructing a Sociology of Translation*, sous la direction de Michaela Wolf et Alexandra Fukari, 2007, p. 171-183.
- SIMON, Sherry, « Translation and the Making of Canadian Culture », *Traduire depuis les marges/Translating from the Margins*, sous la direction de D. Merkle, J. Koustas et S. Simon, Québec, Éditions Nota Bene, 2008, p. 11-23.
- SIOUI, Georges. *For an Amerindian Autohistory*, traduit par Sheila Fishman, Montréal et Kingston, McGill-Queen's UP, 1992, 125 p. Traduction de *Pour une autohistoire amérindienne. Essai sur les fondements d'une morale sociale*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1989, 157 p.
- SIOUI, Georges. *Huron-Wendat. The Heritage of the Circle*, traduit par Jane Brierley. Vancouver, British Columbia University Press, 1999, 258 p. Traduction de *Les Hurons-Wendats. Une civilisation méconnue*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1997, 390 p.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. « The Politics of Translation », *The Translation Studies Reader*, Troisième édition, sous la direction de Lawrence Venuti, Londres et New York : Routledge Taylor & Francis Group, 2012, p. 312-330.
- STRATFORD, Philip. « French-Canadian Literature in Translation », *Meta : journal des traducteurs / Meta: Translators' Journal*, vol. 13, n<sup>o</sup> 4, 1968, p. 180-187.
- SWANN, Brian. « Introduction », dans *Born in the Blood. On Native American Translation*, sous la direction de Brian Swann, Lincoln, University of Nebraska Press, 2011, p. 1-14.
- TANNER, Adrian. *Bringing Home Animals: Mistissini Hunters of Northern Quebec*, préface de Kevin Brousseau, deuxième édition, Saint-Jean de Terre-Neuve, ISER Books, 2014, 368 p.
- TREATY 8 FIRST NATIONS (T8FNs) COMMUNITY ASSESSMENT TEAM and THE FIRELIGHT GROUP RESEARCH COOPERATIVE. *Telling a Story of Change the Dane-zaa Way: A Baseline Community Profile of Four Treaty 8 First Nations*, Rapport déposé à BC Hydro pour l'évaluation environnementale du site C, 27 novembre 2012, [En ligne], [http://a100.gov.bc.ca/appsdata/epic/documents/p371/d35995/1377281743660\\_cfff53268beb4b1510174543f58cdf7611a4861269c501c35e1c5b2dfd931b06.pdf](http://a100.gov.bc.ca/appsdata/epic/documents/p371/d35995/1377281743660_cfff53268beb4b1510174543f58cdf7611a4861269c501c35e1c5b2dfd931b06.pdf), (Page consultée le 4 août 2016).

TRIGGER, Bruce G. *Les Indiens, la fourrure et les Blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, traduit par George Khal, Montréal/Paris, Boréal/Seuil, 1990 et 1992, 554 p. Traduction de *Natives and Newcomers*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1985, 448 p.

TRIGGER, Bruce G. *Les enfants d'Aataentsic : l'histoire du peuple huron*, traduit par Jean-Paul Sainte-Marie et Brigitte Chabert Hacikyan, Montréal, Libre Expression, 1991, 972 p. Traduction de *The Children of Aataentsic : A History of the Huron People to 1660*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1976, 960 p.

TRUDEL, Pierre. « On découvre toujours l'Amérique : l'arrivée des Européens selon des récits crûs recueillis à Whapmagoostui. », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 22, n<sup>os</sup> 2-3, 1992, p. 63-72.

VINCENT, Sylvie. « L'arrivée des chercheurs de terres », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 22, n<sup>os</sup> 2-3, 1992, p. 19-29.

*Wapikoni mobile*, studio ambulant de formation et de création audiovisuelle, [En ligne], 2013-2016, <http://www.wapikoni.ca/>, (Page consultée le 25 octobre 2016).

ANNEXE 1  
TRADUCTION

*Note de la traductrice*

Le lecteur remarquera certains choix particuliers de traduction que je tiens à justifier d'entrée de jeu. Tout d'abord, certains concepts propres à la vision du monde et à la mythologie crie sont désignés dans le livre par le mot cri. Toutefois, comme un travail important de standardisation de l'écriture de la langue a été réalisé par la Commission scolaire crie depuis la publication du livre, il m'est apparu essentiel d'en tenir compte au moment de retranscrire ces mots. J'ai donc opté pour la graphie préconisée par le *Eastern James Bay Cree Dictionary (Southern Dialect)* produit par la Commission scolaire crie pour le dialecte du cri de l'Est attribué aux communautés du Sud, puisqu'une partie importante des archives consultées proviennent de la communauté de Waskaganish. À noter que lorsque ces mots apparaissent dans une citation, leur orthographe n'a alors pas été standardisée.

Un autre aspect sur lequel tout traducteur appelé à traduire un texte sur les Autochtones doit statuer, concerne la règle adoptée pour les déclinaisons du mot « Inuit ». Depuis l'introduction du mot « Inuit », au cours des années 1980, en remplacement du terme « Esquimau » dans la francophonie, les différents auteurs ont préconisé des règles variées d'écriture de ce mot. Des anthropologues, surtout, préfèrent toujours l'emploi du mot *Inuk* au singulier, et *Inuit* au pluriel, sans « s », puisque *Inuit* porte déjà la marque du pluriel en inuktitut, règle qui était mise de l'avant jusqu'à récemment par le Bureau de la traduction. Toutefois, comme ce mot, au fil du temps, a été intégré à la langue française par l'usage, comme bien d'autres, on préconise maintenant de l'accorder en genre et en nombre lorsqu'employé comme nom ou comme adjectif, nouvelle directive qui correspond à l'usage actuel dans la majorité des publications. J'ai donc choisi d'intégrer le mot « inuit » aux règles de la langue française dans ma traduction.

Dans les ouvrages écrits en anglais sur les Autochtones, on retrouve invariablement les différents termes *Native*, *Indian*, *Aboriginal* et *Indigenous* pour les désigner et on remarque, dans les ouvrages écrits en français, que les auteurs ou traducteurs sentent régulièrement le besoin de justifier les termes qu'ils emploient. J'ai donc utilisé le terme « Autochtones » pour désigner les peuples

autochtones au sens de la Constitution du Canada, c'est-à-dire les Métis, les Indiens et les Inuits. Quant au terme « Amérindiens », il est utilisé en exclusion des Métis et des Inuits. J'ai utilisé le mot « Indien » pour la traduction des propos des gens de l'époque, qui utilisaient ce terme pour désigner les Autochtones, ou encore au sens de la Loi sur les Indiens, mais j'ai modulé ces désignations dans la narration de l'auteure, selon le ou les sujets du propos.

Toutes les citations ont fait l'objet d'une traduction libre de ma part, à l'exception des citations originellement en français pour lesquelles je suis retournée vers l'ouvrage source, lorsque disponible, afin de les retranscrire fidèlement.

Pour la traduction des toponymes, je me suis référée au site de la Commission de toponymie du Québec. Toutefois, j'ai conservé les toponymes en vigueur à l'époque pour les noms des postes de traite notamment; pour certains lieux qui ont repris leurs noms autochtones ultérieurement, j'ai parfois indiqué entre parenthèse les anciens toponymes français et anglais afin que le lecteur puisse faire le lien. À noter qu'au début du livre, une note de l'auteure établit les correspondances entre les noms des postes de la Compagnie de la Baie d'Hudson et les noms actuels des villages cris. J'ai ajouté, pour la traduction, les noms français correspondants entre parenthèse.

Enfin, concernant la modification du titre, d'entrée de jeu, l'auteure explique l'origine de ce titre, dont la première partie (en anglais), « The White Man's Gonna Getcha », se voulait la traduction d'une menace utilisée par les parents cris envers les enfants indisciplinés. La note de fond qui accompagne cette explication fait toutefois état de différentes expressions utilisées dans le même sens selon les communautés, ainsi que d'une variété de traductions possibles de cette expression. Après vérification, j'ai appris que l'expression utilisée à Waskaganish, en cri, serait la figure de *Kuchipweu*, un personnage complexe qui a subi des transformations de sens à travers le temps, mais qui peut être associé à un croque-mitaine, maraudeur et pilleur qui *pouvait* avoir la figure d'un Blanc. L'idée de ramener le mot cri dans le titre (et de l'expliquer dans le premier chapitre), me paraissait un moyen de redonner son sens à cette expression en évitant de la réduire simplement à l'« homme blanc ».

## CHAPITRE UN

*Introduction : baliser les pistes*

Voici une histoire tressée de la région de la côte est de la baie James. Les tresses sont généralement composées de trois mèches, mais cette histoire n'en comprend que deux. Une mèche consiste en ma compréhension de la perception qu'ont les Cris de leur propre histoire au cours de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. L'autre raconte l'histoire de la mise en place graduelle des institutions et principes canadiens, et de l'usurpation des institutions et principes cris, bref, de ce que l'on appelle traditionnellement le « colonialisme ». La troisième mèche, la manquante de la tresse, est une histoire qu'il m'est impossible de raconter. Il s'agit de l'histoire propre aux Cris, composée de ce qu'ils considèrent important de se rappeler en tant que peuple, et qui s'exprime à travers une tradition orale symbolique difficilement traduisible dans notre langue ou dans notre système culturel et idéologique occidental. Les deux premières mèches forment la substance de ce récit. L'explication de l'absence de la troisième forme la substance de la présente introduction. Le concept d'une histoire tressée a été introduit par Natalie Davis pour illustrer l'idée que l'histoire se doit d'accorder une importance égale aux récits de tous les acteurs en présence; c'est un concept que nous reconnaissons ici, mais qu'il est impossible de réaliser.

Le titre, « *Kuchipweu* va venir te chercher », est inspiré d'une menace souvent utilisée depuis longtemps par les parents cris envers leurs enfants : « Arrête! Sinon *Kuchipweu* va venir te chercher<sup>1</sup> ». *Kuchipweu* pourrait se traduire par un croque-mitaine, maraudeur et pilleur, qui pouvait avoir la figure d'un Blanc. Une telle expression traduit l'aliénation et l'intimidation ressenties face aux étranges individus et institutions qui leur ont été imposés. Les Cris avaient un moyen de diaboliser les étrangers ou les ennemis, ou de s'en distancer. Ils le faisaient à travers le récit de mythes dont le personnage central utilisé sur la côte était appelé *pwât* ou *pwâtach* au pluriel<sup>1</sup>. Les *pwâtach* sont des pseudo-humains qui vivent en marge de la société et qui défient ses normes. Ils sont donc la représentation de comportements considérés antisociaux. Les *pwâtach* pouvaient représenter d'autres Autochtones<sup>2</sup>, mais Colin Scott les associe plutôt aux Européens ou aux Blancs, et considère contradictoire l'image des Blancs dans les récits. Dans les descriptions positives, ils sont des partenaires d'échange et on les situe au poste de traite ou le long de la côte,

alors que dans les descriptions négatives, ils sont dépeints comme des exploiters et on les situe en forêt<sup>3</sup>.

Cependant, les Blancs en tant que *bêtes noires* des Cris ne constituent pas le thème dominant de leurs récits, lesquels traitent plutôt du thème cri de la conservation. Contrairement à la période du XVIII<sup>e</sup> siècle où la forte concurrence qui régissait le commerce des fourrures et le phénomène du capitaine de traite pouvaient laisser croire que les Cris dominaient la traite, il s'agit ici d'une toute autre histoire. Une histoire qui parle de survie pendant des périodes de déclin important des populations animales et de famine, d'une perte croissante d'autonomie politique et économique, et du démantèlement de leur vision du monde et de leur mode de vie.

Il aurait été malaisé de communiquer ces deux thèmes en un seul titre. Nous avons choisi la mèche du colonialisme pour rappeler au lecteur la prise de contrôle progressive, pas toujours apparente il va sans dire, par les autorités canadiennes, des institutions criées. Le fait de s'appuyer uniquement sur les récits de vie des Cris ou sur les données consignées dans les journaux ne fournit le portrait que d'une certaine période qui couvre un laps de temps assez restreint et qui ne donne pas une vue d'ensemble. Il est manifeste, à l'étude de l'histoire des relations entre les Autochtones et les Blancs au Canada<sup>II</sup>, que le gouvernement canadien avait entrepris une marche inexorable vers une domination quasi-totale des peuples autochtones, ce qui est assez évident pour la Baie-James dans la correspondance du ministère des Affaires indiennes. Le titre dramatique de l'ouvrage nous remet cette marche en mémoire en nous rappelant la méfiance qu'éprouvaient les Cris face aux Blancs, surtout face aux figures d'autorité<sup>III</sup>.

### POURQUOI LE THÈME DE LA SURVIVANCE ?

J'aurais pu choisir un thème plus ésotérique pour la présente étude, parmi les thèmes représentatifs des intérêts des Cris, comme par exemple la métaphore du joueur de tours, *Chahkâpesh*, tellement présente dans leurs récits. Mais lorsqu'ils racontent leurs histoires de survie<sup>IV</sup>, les Cris n'emploient pas de procédés littéraires comme ils le font ailleurs. Ils racontent sans détour des faits déjà assez terribles sans qu'il ne soit nécessaire d'y ajouter quelque artifice. Bien que les Cris soient entrés dans le XX<sup>e</sup> siècle en luttant pour leur survie, la première moitié de ce siècle n'a pas fait seulement l'objet de privations. La concurrence entre la Compagnie de la Baie d'Hudson et la firme Révillon

Frères, nouvellement entrée dans l'achat de fourrures brutes en 1903, a déclenché une explosion des dépenses par ces compagnies pendant une vingtaine d'années, ce qui a créé une économie d'abondance pour les Cris et pour d'autres chasseurs du nord. Malgré la grande quantité d'argent dépensé en fourrures et en crédit, les deux compagnies ont pris des mesures pour réduire les dépenses dans des secteurs requérant beaucoup de main-d'œuvre tels que le transport, décision qui a eu pour effet de limiter considérablement les possibilités d'emploi pour les Cris. Lorsque la bulle économique a éclaté, en 1929, les Cris sont restés avec un système de traite des fourrures beaucoup moins paternaliste; pire encore, ils se sont retrouvés sans aucune protection économique à un moment où toutes les sources de gibier se trouvaient dans le creux d'un cycle. On ne sait combien d'entre eux en sont morts, mais pour la majorité, ces années de privation se sont gravées à jamais dans la conscience individuelle et collective. Trente ans plus tard, quand on leur demande de raconter leur vie, c'est ce thème qui revient le plus souvent dans les récits.

Je n'arrive pas à m'imaginer ce que cela représente d'être affamé pendant une période prolongée, mais je peux concevoir à quel point la recherche de nourriture peut alors devenir primordiale dans la vie d'un individu, et qu'une fois la période de grande famine révolue, cette obsession envers la nourriture va continuer de dominer les pensées des gens, là où les marges de survie sont étroites. Dans un roman danois intitulé *Smilla et l'amour de la neige*, l'auteur, Peter Høeg, fait conclure à une vieille Groenlandaise de quatre-vingt-cinq ans que la vie d'aujourd'hui est « meilleure. Les Inuits meurent de plus en plus rarement de faim<sup>4</sup>. » C'est ce même sentiment qui teinte certains récits de la tradition orale crie. La vie était si sombre pour les Cris dans les années 1930 et 1940 qu'il est compréhensible que leur soif de survie les ait rendus plus accueillants envers les étrangers venus usurper leur pouvoir décisionnel et prendre en charge leur société. L'histoire racontée ici se termine autour des années 1960, mais l'épilogue tend à démontrer que, s'ils en avaient l'occasion, les Cris des années 1970 seraient en mesure de reprendre les commandes, comme leurs ancêtres l'avaient fait deux siècles auparavant.

## LE THÈME DU COLONIALISME

Le consentement des Cris, volontaire ou non, à l'autorité extérieure, est l'histoire du développement progressif du colonialisme sur leur territoire. Nous entendons rarement le mot



« colonialisme » dans l'histoire du Canada. Il n'est apparu que récemment dans la conscience canadienne, avec le développement des études postcoloniales dans les cours de littérature canadienne, en référence au passé du Canada en tant que colonie de la Grande-Bretagne. Mais qu'en est-il de nos propres études coloniales sur nos colonies internes ? Il est étrange que l'on puisse compter sur les doigts d'une seule main le nombre d'anthropologues ou d'historiens canadiens ou américains qui traitent des relations entre Autochtones et Blancs en ces termes. Un recensement des périodiques et des livres montre que très peu d'entre eux sont orientés vers une réflexion sur le colonialisme, bien que ce nombre ait augmenté dans les années 1990. Palmer Patterson et Harold Hickerson ont été pendant longtemps parmi les seuls chercheurs à écrire sur les relations entre Autochtones et Blancs au Canada dans le but d'établir un contexte colonial comme base de cette histoire. Patterson établit des comparaisons avec des formes de colonialisme en Afrique et Hickerson parle de « prolétariat de la forêt »<sup>5</sup>. Plus récemment, plusieurs chercheurs ont utilisé la notion de colonialisme interne pour décrire les conditions contemporaines des peuples autochtones du Canada<sup>6</sup>. Mais comment se fait-il que tant d'autres aient passé sous silence ce paradigme si évident ? Nous savons tous que les Amérindiens d'Amérique du Nord et les Inuits de l'Arctique ont été colonisés. S'ils n'ont pas toujours été directement amenés à travailler pour les colons européens dominants, ils ont néanmoins été asservis. Leurs sociétés ont été démantelées et remodelées dans l'espoir de faire d'eux des Européens. Ils ont été privés du territoire et des ressources qui constituaient l'énorme richesse sur laquelle notre pays s'est édifié. Pour une raison ou pour une autre, les anthropologues et historiens canadiens ont choisi de ne pas établir de parallèles avec d'autres situations coloniales. Pourtant, le modèle canadien présente des recoupements évidents avec des exemples classiques de sociétés coloniales.

Au cours de mes recherches, j'ai également pu constater qu'il n'existe qu'une poignée d'histoires nordiques du XX<sup>e</sup> siècle qui traitent des effets des événements historiques sur les peuples autochtones au Canada. J'ai trouvé que ce manque d'études comparées représentait un inconvénient important pour le développement de ma propre base théorique. J'ai identifié trois histoires régionales similaires. Les trois, toutefois, concernent des régions où des intérêts miniers, suivis par le gouvernement, ont eu tôt fait de s'approprier les ressources et le territoire, ce qui n'a pas eu lieu à la Baie-James. Dans une de ces histoires sur le Yukon, par Kenneth Coates<sup>7</sup>, il est question de discrimination systématique pour définir les pressions exercées sur les Dénés. Il s'agit

d'un propos général qui n'est pas très révélateur de la dynamique des interactions. Coates évite de conceptualiser les relations entre Blancs et Autochtones dans un cadre comparatif. Je fais toutefois une critique différente d'une autre histoire portant, cette fois, sur le nord du Manitoba. Ici, le cadre comparatif de Frank Tough est trop universaliste et nous informe davantage sur l'économie industrielle que sur les Cris et les Ojibwés. Nous apprenons très peu de choses sur la façon dont ils ont fait face à la mainmise sur leurs terres et leurs ressources, et se sont adaptés à ces changements radicaux. La troisième histoire, par Kerry Abel<sup>8</sup>, qui porte sur le système de drainage du Mackenzie et l'expropriation des ressources et des terres des Dénés, met l'accent, tout comme Coates, non pas sur la marginalisation des Dénés mais sur leur faculté d'adaptation. Cette vue d'ensemble ressemble à la position que j'avais moi-même adoptée concernant le commerce des fourrures d'avant 1870 à la Baie-James. Je voue une grande admiration aux peuples autochtones pour avoir su résister jusqu'à ce point aux tentatives importantes de les absorber. Cependant, mes recherches sur le XX<sup>e</sup> siècle identifient des différences considérables quant à la capacité des Cris à conserver leur autonomie politique et économique. C'est pourquoi je me suis tournée vers les écrits sur le colonialisme pour m'aider à conceptualiser leur perte d'autodétermination.

Les études coloniales actuelles reconnaissent qu'il convient de se concentrer sur des histoires coloniales locales plutôt que globales, puisque chaque société a eu sa propre façon de composer avec cette usurpation<sup>9</sup>. Les structures coloniales et leurs discours rationalisants ont pris différentes formes à la Baie-James, en Inde, aux Îles Fidji ou en Afrique de l'Ouest. Ainsi, il est impossible de faire état de relations coloniales façonnées « par un système économique nécessitant de la main-d'œuvre agricole bon marché », comme a pu le faire Warren à propos de la colonisation des Autochtones du Guatemala<sup>10</sup>. Indubitablement, les événements technologiques et socioéconomiques du XX<sup>e</sup> siècle qui ont si radicalement transformé la société à l'échelle mondiale ont aussi touché la région isolée de la côte est de la baie James. Il s'agit toutefois d'une région où les habitants n'ont pas eu accès aux moyens de communication modernes tels que les routes, le téléphone, l'électricité et la télévision jusque dans les années 1970. L'absence de ces services jusqu'à une date si tardive est emblématique de l'absence de l'établissement de colonies eurocanadiennes tout comme, d'ailleurs, d'une économie industrielle. La Baie-James du XX<sup>e</sup> siècle, et ce jusque dans les années 1960, n'était donc pas un cas classique de prise de possession par l'économie industrielle.

Les Comaroff distinguent trois modèles de colonialisme : étatique, de colonisation et civilisateur, c'est-à-dire missionnaire<sup>11</sup>. On retrouve ces trois modèles au Canada, et les divisions entre les trois ne sont pas nettes. Le colonialisme étatique<sup>V</sup>, avec certains aspects du modèle civilisateur, est ce qui caractérise plus spécifiquement la région de la Baie-James. Parmi les caractéristiques du modèle de colonisation identifiées par les Comaroff, il y a la domination par la force, l'appropriation graduelle des terres tribales, l'émasculatation des chefs et l'assistance militaire du pouvoir colonial par l'approvisionnement en effectifs autochtones. Les sociétés amérindiennes du sud du Canada ont été particulièrement sujettes à ces forces, bien qu'à une plus grande échelle, toutes les sociétés autochtones aient fini par être victimes de la façon dont les colons canadiens ont établi les règlements et procédures dans le but de dominer leurs voisins autochtones. Comme la Baie-James n'était pas une colonie de peuplement, ce ne sont pas tous les aspects de ce modèle qui s'appliquent directement ici. Cependant, les Cris ont été soumis à ces règles bien avant que celles-ci ne s'appliquent à l'appropriation de leurs terres. Le modèle civilisateur ou missionnaire dont traitent les Comaroff est décrit comme ayant pour objectif « de reconstruire *totalemment* la société et la culture africaine »<sup>12</sup>. Les missionnaires auraient souhaité atteindre cet objectif au sujet des Cris de la Baie-James, mais ils en ont vite compris l'impossibilité. Les Cris étaient des chasseurs : l'idéal des missionnaires était une société agricole impliquant la réorganisation de l'espace domestique, de la division du travail, de la famille et de l'individualisme. Le prêtre anglican E. A. Watkins, envoyé par la Church Missionary Society à Fort George en 1853, se plaignait qu'un établissement permanent au poste était impossible car « si je devais inciter les Indiens à s'établir ici, ils dépendraient entièrement de la Société pour le grain, ce qui représenterait une très lourde dépense »<sup>13</sup>. Ce n'était pas non plus dans l'intérêt de la Compagnie de la Baie d'Hudson d'encourager ses chasseurs à s'établir au poste. Il va sans dire que tous reconnaissaient la futilité de considérer l'implantation d'une agriculture de subsistance dans cette région de forêt boréale septentrionale. Ainsi, au cours du siècle suivant, les missionnaires ont dû se contenter de remanier uniquement le cadre idéologique des Cris sans s'occuper de leurs institutions familiales et économiques communautaires.

Le colonialisme étatique est celui, parmi les trois modèles, qui correspond le mieux à la situation, mais il faut aussi garder à l'esprit les forces colonisatrices significatives, quoique limitées, des missionnaires. Selon les Comaroff, le modèle étatique se définit par un système

d'administration indirecte du territoire, mis en place par le gouvernement colonial dans le but de maintenir la paix à travers les échanges commerciaux et les alliances, sans considérer « la civilisation des indigènes » comme faisant partie de son mandat. Au fil du temps, le colonialisme étatique s'est modifié dans le but de limiter l'autorité des chefs et d'imposer des formes de réglementations juridiques et punitives. Ces aspects ont été renforcés de façon similaire à la Baie-James<sup>14</sup>.

La gouvernance a été l'un des principaux moyens utilisés par la société du sud pour marquer sa domination sur les Cris et à travers laquelle elle a exercé sa mainmise. Conjointement avec l'Église, les agents gouvernementaux ont eux aussi joué un rôle dans l'impression, sur les Cris, des marques de leur subordination : l'impuissance, le racisme et la dégradation culturelle. Je désigne ce type de colonialisme, c'est-à-dire celui des conséquences sans la présence des colons, comme « colonialisme bureaucratique », lequel est une variante du modèle étatique<sup>VI</sup>. Il s'agit peut-être, en définitive, d'une forme plus insidieuse de colonialisme puisqu'on ne perçoit pas de colonisateur unique (comme le Tswana percevait le colon boer en Afrique du Sud), mais plusieurs colonisateurs, se réclamant d'un « chef » supérieur et invisible. Selon l'analyse des Comaroff, on pourrait considérer le colonialisme au Canada, tout comme en Afrique du Sud, non pas sous une forme unique, mais plutôt sous des formes plurielles<sup>15</sup>.

Le colonialisme bureaucratique n'est pas traité par la recherche, mais c'est un concept qui, selon moi, mérite d'être analysé. Il décrit en effet parfaitement l'histoire des relations entre Autochtones et Blancs au Canada. Il suffit de lire un texte d'histoire tel que *Les Premières Nations du Canada* d'Olive Dickason, ou encore *Skycrapers Hide the Heavens* de J. R. Miller, pour être stupéfiés par la quantité incroyable d'obstacles que les autorités canadiennes ont dressés en travers du chemin des Autochtones, même lorsque ceux-ci tentaient de se conformer aux attentes assimilationnistes du gouvernement et de l'Église. Comme l'ont bien signifié les Comaroff, il existe, à l'intérieur du colonialisme, « les contradictions du colonialisme », provoquées par les différences entre ses exécutants<sup>16</sup>. J'ajouterais à cela les contradictions causées par l'approche désordonnée des différentes agences gouvernementales quant à l'ingénierie sociale. Une telle situation est décrite par Sarah Carter, qui raconte que dans les années 1890, alors que les Amérindiens des Prairies tentaient de devenir des agriculteurs, Hayter Reed, le surintendant général des affaires indiennes, décréta qu'afin de protéger les Indiens des vices de l'économie de marché, on ne leur fournirait

qu'une charrue et une vache. Leurs voisins blancs, quant à eux, utilisaient de la machinerie permettant de faciliter le travail.

Comme nous le verrons, la Baie-James a connu son lot de tristes histoires similaires, tel que la catégorisation automatique en « Blancs » des hommes salariés pendant plus de trois mois, ce qui les rendait inéligibles à chasser, même pour leur subsistance. Paradoxalement, le gouvernement s'attendait à ce que les Cris soient autosuffisants et qu'ils abandonnent la chasse en faveur du travail salarié, lequel était une denrée plus rare que le castor. De plus, pour ajouter à ces contradictions, le ministère des Affaires indiennes était toujours très prompt à confier certaines fonctions à d'autres institutions et comptait sur plusieurs autres ministères tels que celui de la Santé et du Bien-être social pour développer et offrir des services. N'ayant pas de ministère fédéral de l'Éducation à qui faire appel, les affaires indiennes se sont tournées vers les diverses Églises qui avaient pris racine dans les communautés. Au sein même du ministère des Affaires indiennes, il y avait plusieurs services, chacun avec son propre fief, et il semble qu'aucune action concertée n'ait été entreprise. En outre, nous apprenons aujourd'hui quelles atrocités ont été commises dans les écoles, en plus du plan de destruction culturelle imposé aux enfants<sup>17</sup>. Bien que nous condamnions ces politiques gouvernementales rétrospectivement, les conséquences de ces actes sont toujours présentes aujourd'hui et doivent être reconnues.

Une autre erreur du gouvernement a été son paternalisme. Il savait ce qu'il fallait faire pour le bien des peuples autochtones, sans les consulter. Ainsi, des Inuits de l'est de la baie d'Hudson ont été relocalisés dans l'Extrême-Arctique, et bien que des consultations aient eu lieu, les promesses faites par le gouvernement fédéral pour les convaincre de déménager ne se sont jamais concrétisées<sup>18</sup>. Un fait moins grave mais qui démontre tout autant l'insensibilité du gouvernement est celui de la fusion de la bande d'Oujé-Bougoumou à celle de Mistassini. Ce n'est que des années plus tard qu'elle en a été détachée, à sa demande, après un long processus de négociation<sup>19</sup>.

On retrouve sans doute le pire côté du colonialisme bureaucratique dans l'ineptie et la frugalité du gouvernement qui a gardé les Autochtones dans les limbes, sans ressources pour se développer selon des voies qu'ils jugeaient possibles et désirables. Le seul rôle tenu par un gouvernement fédéral qui est censé avoir une responsabilité fiduciaire envers les peuples autochtones du Canada semble avoir été le maintien du statu quo. Là où les provinces ont empiété sur les droits des Autochtones, le gouvernement fédéral s'est fait discret, et dans le cas des droits de chasse et de

pêche, il a laissé à la Compagnie de la Baie d'Hudson le soin de croiser le fer avec le gouvernement du Québec<sup>20</sup>. Les Cris, quant à eux, n'ont pas pris part au combat. Ils étaient peut-être reconnaissants de toute aide reçue dans une période où ils luttaienent pour leur survie. Cette affirmation souligne une autre particularité du colonialisme tel que nous l'entendons aujourd'hui. La forme qu'il prend dans chaque contexte est modelée tant par les conflits politiques, sociaux et idéologiques existants parmi les colonisateurs que par la rencontre avec les colonisés<sup>21</sup>.

Telles sont donc les grandes lignes des structures coloniales auxquelles les Cris ont dû faire face et auxquelles ils ont réagi. Dans mon esprit, je conçois le colonialisme comme une pieuvre enveloppant inexorablement tous les aspects de la société crie. Le présent livre raconte l'histoire de cette pieuvre particulière qu'est le colonialisme.

Certains diront qu'une autre histoire, celle des femmes cries, devrait faire partie d'une étude sur le colonialisme, mais je n'ai pas été en mesure de considérer les femmes en tant que sujet d'étude à part entière. Dans les registres des compagnies de traite, les documents gouvernementaux et les écrits missionnaires sur lesquels je me suis basée en grande partie, les femmes sont relativement invisibles. Quant à la tradition orale, bien que provenant souvent des femmes, elle parle des intérêts communautaires sans faire grand cas de la distinction entre les hommes et les femmes, ou ne rapporte pas de préoccupations relatives à la question du genre. Il y a toutefois assez de matière dans ces traditions orales pour me permettre de m'exprimer sur la question d'égalité des femmes soulevée par Eleanor Leacock et d'autres, assez du moins pour laisser entendre que l'intérêt pour cette question tel que traité dans les études des années 1970 n'est pas approprié ici et ne semble pas pertinent à une société traditionnelle basée sur la chasse familiale.

## LA MÈCHE MANQUANTE<sup>VII</sup>

Il y a bien évidemment une histoire crie à raconter, une histoire qui ne serait pas une reprise du récit de l'histoire occidentale. L'histoire, selon Edmund Leach, « traite du passé, et la suite d'événements qu'elle documente est censée s'être vraiment passée. On distingue donc l'histoire

des légendes ou des mythes<sup>22</sup>. » A. J. Kerr, toutefois, un ethnographe qui se trouvait à Fort-Rupert en 1948, a affirmé que « les Cris ne vénéraient pas leur passé »<sup>23</sup>.

Les Cris ne vénèrent peut-être pas leur passé, mais ils le racontent. Puisqu'il s'agit d'une société qui, pendant la plus grande partie de son existence, s'est répartie en petits groupes isolés de chasse hivernale, on ne s'attend pas à ce que les Cris d'aujourd'hui partagent un récit commun, une conscience historique. Leur passé historique est plutôt transmis à travers un nombre important d'histoires locales relatant des épisodes précis. Bien que les Cris aient vécu en petits groupes, les thèmes de cette histoire du XX<sup>e</sup> siècle sont étonnamment similaires, sans doute parce que leurs histoires locales ont été nourries par les valeurs et les morales composant les mythes qu'ils partagent tous<sup>24</sup>.

Il serait complexe d'écrire une histoire qui mélangerait les sources écrites à celles provenant de la tradition orale crie, car les relations historiques des Cris ne reculent pas dans le temps plus loin que deux générations. Si je devais répondre à la critique de Frank Tough selon laquelle mes écrits minimisent les facteurs économiques dans la traite des fourrures, ce qui aurait pour conséquence de blanchir la compagnie de la Baie d'Hudson par rapport au rôle qu'elle a joué dans le déclin social et économique des Autochtones<sup>25</sup>, je me demande comment je pourrais découvrir la pensée des Cris du XVIII<sup>e</sup> siècle. La façon dont les Cris percevaient les Européens est certainement une question très pertinente dans cette histoire, surtout que l'absence de point de vue crie sur cette époque représente une entorse à ma propre capacité à raconter ce récit. Ne serait-ce que sur ce point, il serait difficile d'écrire l'histoire dans une perspective crie, mais le problème est beaucoup plus complexe qu'une simple question de données manquantes, car là se trouve l'histoire de la mèche manquante de la tresse.

Leach a réduit la définition de l'histoire, à tort ou à raison, à une suite d'événements qui se sont probablement produits ou, comme l'a exprimé Appleby, entre autres, à « une histoire explicative qui s'est érigée en profession au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle et qui a permis à l'Occident de se comprendre soi-même ainsi que le reste du monde »<sup>26</sup>. Les Cris, comme la plupart des peuples non occidentaux, ne partagent pas cette tradition, cette façon de formuler leur passé. Cependant, si nous définissons plutôt l'histoire, comme le fait Elizabeth Tonkin, comme des « représentations du passé », nous pouvons pousser plus loin la discussion et considérer la possibilité de combiner les traditions historiques occidentales et crie afin de produire une histoire reflétant les deux visions<sup>27</sup>.

Les Cris font une distinction entre deux types de récits oraux, les *âtayûhkân* et les *tipâchimuwin*<sup>VIII</sup> bien que, selon Richard Preston<sup>28</sup>, la démarcation entre les deux ne soit pas toujours nette et serait plutôt une question de gradation. Les récits de type *âtayûhkân* sont ce que l'on appellerait des mythes, des récits concernant la création du monde, à une époque où humains et animaux étaient indifférenciés. Sylvie Vincent s'y réfère en tant que « récits fondateurs » servant à expliquer l'ordre du monde<sup>29</sup>. Preston, pour sa part, les appelle des « récits épiques »<sup>30</sup>. Les récits de type *tipâchimuwin*<sup>IX</sup> relatent l'histoire de vraies personnes vivantes ou de leurs ancêtres, mais pas nécessairement sans référence à ce que la pensée occidentale qualifierait de surnaturel<sup>X</sup>. La différence entre ces deux types de récits est expliquée plus en détail dans les écrits de Lynn Drapeau à propos des groupes montagnais/innus voisins. Les *tipâchimuwin* font appel à des moyens stylistiques et grammaticaux élaborés, parfois même laborieux, afin de fournir la preuve du récit, alors que les *âtayûhkân* sont récités « exactement comme si le narrateur avait été témoin des événements racontés », ce qui fait que ce genre « est dispensé de l'exigence de fournir des preuves du récit »<sup>31</sup>.

Normalement, un conteur cri annoncera le type de récit qu'il s'apprête à raconter, mais Preston ajoute ne pas croire que les Cris tracent une ligne aussi nette que lui entre les deux types de récits. Dans ses notes de terrain, Preston a rapporté un récit intitulé « L'ours qui a volé l'enfant », qui raconte l'histoire du fils d'un homme se faisant emporter puis élever par un ours, histoire que l'homme avait vécu dans un rêve prémonitoire. Ce qui est significatif, c'est la remarque de Preston qui apparaît sous le titre, entre parenthèses : « John n'est pas certain de la véracité de ce récit<sup>32</sup>. »

Le conteur est habituellement un historien qualifié, comme c'est le cas dans la plupart des sociétés sans écriture. En tant que témoignages oculaires, les *tipâchimuwin* ne peuvent faire référence à des événements remontant à plus d'un certain nombre de générations, puisque les Cris s'attendent à « un maximum de précision dans le récit », bien qu'ils reconnaissent que celui-ci puisse différer selon les narrateurs<sup>33</sup>.

Jan Vansina, historien du Burundi, en Afrique, qui, dans les années 1960, a convaincu les historiens occidentaux de la valeur de l'histoire orale, nous met en garde quant à la façon dont nous utilisons cette tradition. Vansina, comme d'autres après lui, fait la distinction entre la mémoire individuelle et la mémoire collective. Hastrup nous rappelle que ce ne sont pas tous les événements qui survivent dans la mémoire. Elle note que « pour que des événements fassent partie de



“l’histoire”, ils doivent être associés à une expérience significative »<sup>34</sup>. Ainsi, Vansina fait la distinction entre des souvenirs personnels, des parcelles d’un récit de vie qu’il qualifie de récit oral, à ne pas confondre avec la tradition orale qui s’est « transmise par le bouche-à-oreille depuis une période plus ancienne que la durée de vie des informateurs »<sup>35</sup>. Cette dernière est composée de messages transmis au-delà de la génération qui leur a donné naissance et qui, affirme-t-il, fait partie de l’histoire au même titre que l’histoire écrite.

Des aspects de l’épistémologie crie ont été traités chez un certain nombre de chercheurs<sup>XI</sup>, mais les propos les plus éclairants pour les questions qui nous intéressent ici sont ceux de Robin Ridington sur les Dane-zaa<sup>XII</sup>. Bien qu’elle ne traite pas de l’épistémologie crie<sup>XIII</sup>, l’analyse de Ridington nous met en garde contre certaines difficultés de traduction entre les formes culturelles dane-zaas et occidentales. Il nous informe qu’un chasseur rencontre d’abord son gibier en rêve avant de le rencontrer dans la réalité physique. Il raconte que pour les Dane-zaas, les récits traitant d’animaux qui parlent sont aussi vrais que ceux qui relatent des rassemblements estivaux. Il décrit les différences dans la manière de penser entre les deux cultures de la façon suivante : « Dans notre schème de pensée, le mythe et la réalité s’opposent [...]. Le langage des sciences sociales occidentales présuppose un monde objectif indépendant de l’expérience individuelle. Le langage des récits autochtones présuppose que l’objectivité ne peut être appréhendée qu’à travers l’expérience. » Ridington illustre clairement sa compréhension de ces différences : « Quand j’ai entendu Japasa parler, en 1964, de ses animaux guérisseurs, je savais sans l’ombre d’un doute qu’il ne mentait pas et qu’il ne se berçait pas d’illusions. C’était plutôt moi qui me berçais d’illusions en persistant à poser des questions sur des faits d’une façon qui ne concordait pas avec la réalité dunne-za<sup>36</sup>. »

De façon similaire, Flannery écrivait, dans les années 1930, à propos des Cris de la côte est de la baie James, que « les Cris de l’Est croyaient que le succès d’un chasseur dans la capture du gibier dépendait en définitive du consentement de l’animal à se laisser prendre, par amitié pour l’homme, ainsi que des esprits qui influençaient, selon la croyance, leurs comportements, leur distribution et leur abondance. Les rêves étaient le moyen de communication avec ces esprits. Les visites oniriques se déroulaient dans des conditions de sommeil normales, alors qu’un esprit “vient vers le chasseur” dans son rêve et “apparaît sous forme humaine pour lui parler”. C’était son *powatakan*<sup>37</sup>. » Citant William Katebetuk en 1938, Flannery ajoute : « J’avais rêvé à tous les

animaux que j'ai tués. » Selon Norman Chance, les rêves ne sont pas seulement classifiés, dans la taxonomie crie, comme une forme de réalité, mais sont aussi « considérés comme faisant partie du processus de révélation par lequel les individus acquièrent des connaissances sur les comportements externes et invisibles du monde surnaturel »<sup>38</sup>.

Un autre aspect important de l'épistémologie dane-zaa est le concept de temps. Afin d'illustrer les différentes conceptions du temps, Ridington se réfère à un récit qu'il a rapporté, raconté par un aîné dane-zaa, et qu'il commente ensuite de cette façon : « Leur temps est différent du nôtre. Le vieil homme et le jeune garçon tournent en rond pour se toucher, tout comme le chasseur tourne en rond pour toucher sa proie<sup>39</sup>. » Pour les Cris, Preston a identifié, dans les *tipâchimuwin*, un double calcul du temps. Les récits commencent par l'incorporation d'une progression linéaire puisqu'on les situe souvent dans le temps par des phrases comme « il y a longtemps » ou « quand j'étais jeune garçon », mais le contenu du récit est cyclique<sup>40</sup>.

Tout comme le savoir qui est transmis par la tradition orale diffère du savoir occidental, il en va de même pour les moyens de transmission. La langue est un facteur clé dans la compréhension de la tradition orale crie, mais non pas le seul. La langue est aussi complexe que la connaissance. Des différences de style, de structure et de nuances contribuent à créer des obstacles pour un narrateur non autochtone qui n'existent pas pour le narrateur autochtone. Cruikshank démontre également que les structures du langage introduisent des notions dans une langue qu'il est impossible d'exprimer facilement dans une autre<sup>41</sup>. Une traduction professionnelle serait une solution partielle, mais trouver un nombre suffisant de gens parfaitement bilingues et biculturels est utopique. Et trouver du financement pour un travail aussi long et exigeant est encore plus utopique.

La langue et le savoir étant si complexes et si différents, les structures permettant la transmission du savoir sont également complexes et différentes. Tonkin appelle ces formes de transmission des conventions du discours, ou des genres, du récit oral. Puisque les genres sont les formes verbales à travers lesquelles l'interprétation s'organise, elle affirme qu'il faut apprendre le genre pour comprendre le message<sup>42</sup>.

Sarah Preston explique ainsi la signification de la tradition orale chez les Cris :

L'exactitude des affirmations ou la précision des souvenirs n'est pas l'aspect le plus significatif de la tradition narrative; c'est plutôt à travers l'aptitude du narrateur/conteur

à évoquer le sentiment d'imagerie commune en racontant et en répétant des récits de deux types, les *atiukan*, récits préhistoriques ou légendes, et les *tipachiman*, récits historiques ou événements actuels, que les Cris de l'Est illustrent ce que sont les interactions sociales appropriées, en renforçant les normes de réticence, de maîtrise des émotions, d'autosuffisance et de non-ingérence [...]. Puisque les croyances s'expriment dans l'action, les récits ne s'intéressent pas nécessairement aux personnalités et aux événements, mais plutôt aux actions et aux interactions, aux relations entre les personnages qui incluent des acteurs humains aussi bien que non humains<sup>43</sup>.

Un exemple d'un type de récit chez les Cris est l'histoire de Nottoway. Il existe plusieurs versions de cette histoire. Ayant d'abord lu, dans les *Relations des Jésuites*, au sujet de raids iroquois en territoire cri qui avaient été couronnés de succès durant les années 1660<sup>44</sup>, j'ai été ravie d'apprendre que les Cris possédaient également une tradition orale relatant ces mêmes affrontements. Les histoires coïncidaient, pour une fois, et j'étais en mesure de présenter les deux perspectives. Mais la joie est devenue consternation lorsque j'ai lu des traductions de ces histoires. Dans les six versions crie de la collection Cree Way, ce ne sont pas les Iroquois, mais plutôt les Cris qui sont les vainqueurs. Qui plus est, c'est soit un vieil homme cri ou une femme crie qui mène astucieusement les guerriers iroquois vers la mort qui les attend en bas d'un ravin ou dans des rapides<sup>XIV</sup>. Puis, j'ai appris que ces mêmes récits étaient répandus parmi les locuteurs algonquiens et se retrouvaient, par exemple, jusque chez les Passamaquoddys vivant très loin sur la côte atlantique<sup>45</sup>.

Julie Cruikshank, dont les études sur la tradition orale dénée ont grandement contribué à notre compréhension de la tradition orale, se réfère à ces constructions comme à des « récits à formules reconnaissables », faisant remarquer leur persistance à travers le temps, malgré les changements considérables survenus dans tous les aspects de la vie des conteurs. Elle affirme que ces récits sont des allégories illustrant des idéaux culturels d'interactions sociales ou des façons d'affronter des situations difficiles. Ils doivent être appréhendés dans un contexte de compréhension culturelle et de relations sociales distinctes<sup>46</sup>. En faisant directement référence à ces récits, Sylvie Vincent, qui a fait des recherches sur l'histoire de groupes montagnais/innus voisins, affirme que les histoires

de Nottoway ne s'intéressent pas tant à l'événement qu'au comportement à adopter face à l'ennemi<sup>47</sup>.

Il existe d'autres conventions étrangères à la pensée occidentale dans la tradition orale crie, et l'on pourrait croire qu'il serait possible de contourner ces formes exotiques en s'appuyant sur les récits de type *tipâchimuwin*. Mais ce n'est pas le cas. Comme ceux-ci font référence à des témoignages oculaires, ils reculent dans le temps tout au plus de quelques générations, nous ramenant au début du XX<sup>e</sup> siècle. Toutefois, une histoire vieille de plus de 160 ans s'avère avoir conservé sa forme de *tipâchimuwin*. En 1832, quatre Cris ont mené un raid au petit avant-poste de Hannah Bay et y ont tué ses occupants : le directeur ainsi que huit Cris<sup>48</sup>. Cet événement a tellement terrifié les Cris commerçant à Moose Factory et à Fort-Rupert qu'il n'est pas surprenant que l'histoire orale en retienne les principaux éléments, se juxtaposant aux relations écrites de l'événement à l'époque. Les récits de Nottoway, en revanche, qui racontent des événements survenus il y a plus de trois siècles, sont passés des témoignages oculaires à l'allégorie. Cependant, l'histoire de Hannah Bay comprend des éléments qui ne correspondent pas à l'histoire écrite occidentale. Selon la tradition orale crie, le massacre aurait été motivé par des messages reçus d'entités surnaturelles ainsi que par des difficultés vécues par les chasseurs, et qui auraient été le résultat de l'avarice du directeur de l'avant-poste.

Mais que peuvent nous apprendre les *âtayûhkân* ? Un certain nombre de chercheurs, dont Tonkin, croient que « parfois, les structures mythiques comportent des codes historiques », c'est-à-dire qu'elles enregistrent des événements réels<sup>49</sup>. D'autres, comme Jonathan D. Hill, affirment que « l'histoire ne se réduit pas à “ce qui est réellement arrivé” [...] mais comprend toujours la totalité des processus au sein d'ordres sociaux ». Hill voit donc les mythes et les récits comme des moyens complémentaires d'interprétation des processus sociaux<sup>50</sup>. Alors que Hill définit l'histoire comme un élément qui « donne davantage de poids à l'agentivité et à l'action sociale du moment présent », il considère que la conscience mythique donne la « priorité aux structures et aux principes transformationnels dominants qui peuvent recouper, contredire et même nier l'ensemble des relations établies par les classifications sociales ». L'interprétation de ces mythes se fait au moyen d'une compréhension réflexive des processus temporels et des principales métaphores assurant la reproduction de la société. Sans doute la meilleure façon de synthétiser la pensée de Hill sur les récits mythiques consisterait à dire que ceux-ci sont une « tentative de réconcilier une

vision de “ce qui s’est vraiment passé” avec un entendement de “ce qui aurait dû se passer” »<sup>51</sup> ou, comme l’a écrit Turner, « un programme en vue d’orienter l’action »<sup>52</sup>.

Ces auteurs sont d’avis qu’au moment d’écrire l’histoire, les récits de type *âtayûhkân* doivent être pris en compte dans toute analyse des représentations que les Cris se font du passé. Comme d’autres formes culturelles de récits mythiques, les événements en soi racontés dans les *âtayûhkân* cris ne constituent pas le cœur de l’histoire. Les récits fournissent plutôt une charte sociale sur laquelle se baser pour savoir comment vivre, se comporter et être en relation avec les autres<sup>53</sup>. Une telle approche est cohérente avec l’importance croissante donnée à l’histoire culturelle en France et en Amérique du Nord, qui met l’accent sur l’étude « du répertoire des mécanismes interprétatifs et des systèmes de valeur »<sup>54</sup> d’une société.

Dans un essai pénétrant sur l’histoire crie, Preston<sup>55</sup> a identifié plusieurs points de convergence entre les objectifs des récits cris et ceux de l’histoire occidentale. Preston a trouvé que les récits cris communiquaient des connaissances locales sur le passé récent. Ils transmettaient également un sens de la continuité sur la façon dont les Cris, grâce à leur habileté, ont pu conserver leur mode de vie. La description de leur cosmologie, de leur environnement et de la place qu’ils y occupent est une autre fonction des récits, tout comme les enseignements moraux. Selon Preston, l’idée d’évolution est intrinsèque aux récits, bien que celle-ci soit réservée à l’explication des transformations qu’a subies l’ancien monde pour devenir ce qu’il est aujourd’hui, ainsi que la relation entre les humains et les animaux. Il nous informe aussi sur le fait qu’une seule histoire ne suffirait pas à enseigner tous ces éléments, mais que plusieurs histoires entendues au fil du temps le peuvent. Cette convergence entre les fonctions des deux traditions historiques, ajoute-t-il, ne correspond pas nécessairement à une convergence entre les thèmes substantiels de l’histoire. De plus, le rôle de l’individu dans les récits cris est beaucoup moins proéminent que dans l’histoire occidentale et ici encore, il faut tenir compte de la notion de temps.

Le rapport au temps diffère d’une autre façon encore que ce qui a été mentionné précédemment. Plutôt que l’arrivée des Blancs qui, selon l’histoire populaire, aurait fait office de marqueur temporel dans l’histoire des Montagnais, ce serait l’accès à la farine ou aux vêtements qui aurait eu des conséquences plus grandes. Le marqueur important est « seulement du gibier, pas de farine » ou « seulement des peaux, pas de vêtements »<sup>56</sup>.

Cependant, l'obstacle le plus important à l'intégration de ces deux traditions historiques demeure le réceptacle qui en relie les différentes mèches : la connaissance, le langage dans lequel elle est exprimée et les formes culturelles médiatrices de la pensée. Tous ces éléments ont des sens implicites compréhensibles pour les tenants d'une culture, mais qui le sont beaucoup moins pour des étrangers. Toutefois, les structures dans lesquelles s'insèrent ces éléments, les modèles cognitifs, comportent également un sens implicite essentiel à la compréhension du message véhiculé<sup>57</sup>. David W. Cohen nous met d'ailleurs en garde contre le fait d'extraire ces récits de leur contexte, ce qui a pour conséquence d'en déformer ou même d'en détruire le sens. Nous ne pouvons pas non plus utiliser sans discernement des traditions orales issues d'un certain contexte culturel et les assimiler à des preuves historiques tangibles. Agir de cette manière, selon Cruikshank, pourrait mener à « une interprétation erronée de messages plus complexes exprimés dans les récits »<sup>58</sup>. On trouve des exemples de ce phénomène dans l'étude qu'a faite Marianne Ignace du discours public des Haïdas. Ce qui pose problème, selon elle, dans la traduction vers des conventions occidentales (ou simplement dans la compréhension des conventions haïdas), ce sont les procédés rhétoriques. Elle traite d'abord des allusions, où une grande partie du signifié est sous-entendu. L'inversion est un autre procédé haïda par lequel l'individu s'abaisse et se dévalorise pour représenter une valeur de la société haïda, mais en voulant signifier l'opposé. Les répétitions autant que les pauses sont des moyens de marquer l'importance de quelque chose et enfin, le silence est également significatif pour les Haïdas. Omettre de dire une chose attendue est une forme implicite de protestation ou de désaccord<sup>59</sup>.

Ainsi, Vincent soutient qu'il est impossible d'harmoniser ces deux traditions. Les obstacles, selon elle, ne résident pas dans les interprétations contradictoires et irréconciliables puisque celles-ci pourraient être présentées dans un même texte, mais plutôt dans les cadres conceptuels et méthodologiques. Dans les récits innus qu'elle a analysés, les notions de temps et de récit sont fluides et analogues comparativement à la plus grande précision de l'histoire occidentale. Qui plus est, comment faire, dans une histoire combinée, pour intégrer les relations qu'entretiennent les Cris ou les Innus avec les habitants non humains si cruciaux à la compréhension de leur passé<sup>60</sup> ? C'est un point de vue que partage aussi Homi K. Bhabha qui écrit que « la traduction culturelle n'est pas qu'une appropriation ou une adaptation; c'est un processus par lequel les cultures doivent revoir

leurs propres systèmes de références, de normes et de valeurs, en s'éloignant de leurs règles de transformation habituelles ou "naturelles" »<sup>61</sup>.

En 1984, j'ai écrit un article intitulé « Oral and Recorded History in James Bay » qui commence par cette affirmation : « L'objectif de ma présentation est de montrer qu'une combinaison de l'histoire orale et documentaire est essentielle pour écrire de façon sérieuse et honnête les histoires des peuples algonquiens. » Et j'ajoute plus loin : « Je sens qu'il m'incombe de dévoiler la richesse et l'exactitude de la tradition orale en démontrant que les comptes rendus documentaires et oraux se complètent pour former un portrait complet et vital des événements<sup>62</sup>. » Au cours des années suivantes, j'ai lu et j'ai réfléchi à propos de cette voie objective, plus fiable et représentative, que j'emprunterais pour produire des histoires de la Baie-James. Je n'ai jamais pu emprunter cette voie, et la présente histoire ne le fait pas non plus. Je crois qu'à l'exception de quelques individus, la plupart des historiens et des anthropologues seraient également incapables d'écrire une telle histoire combinée<sup>XV</sup>. Il est inutile d'insister sur le fait qu'une histoire écrite par des historiens formés à l'occidentale déformerait et détruirait la représentation des relations, du symbolisme, de la modélisation et de l'intégrité de la tradition orale des Cris ou de tout autre peuple. Au bout du compte, plutôt que de déposer métaphoriquement mon crayon, j'ai cru qu'une histoire imparfaite et unidimensionnelle serait tout de même utile, bien que plus significative pour la société canadienne en général que pour les Cris. En lisant l'ouvrage d'Elizabeth Tonkin *Narrating our Pasts. The Social Construction of Oral History*, il est devenu clair pour moi que je pouvais utiliser la tradition orale d'une manière allant à l'encontre de ce qu'elle préconisait. Cependant, je ne suis pas certaine que des historiens puissent faire beaucoup plus que de « les scruter [les souvenirs du passé] pour en retirer des faits utiles, comme des raisins secs dans un gâteau »<sup>63</sup>. Je crois que nous continuerons, comme pour d'autres éléments de notre société coloniale, de modeler les perspectives historiques autochtones en fonction de notre propre vision historique.

Que le pillage commence!

## BASES THÉORIQUES

Le commerce des fourrures a fait son apparition chez les Cris au tournant du XVII<sup>e</sup> siècle, lorsque des navires français ont visité Tadoussac. En 1603, Champlain a décrit une route commerciale qui reliait la « Baye du Nord » (baie James) et Tadoussac, tout en indiquant que des bandes crieuses entretenaient des liens commerciaux avec leurs frères montagnais plus à l'est<sup>64</sup>. La participation directe des Cris dans le commerce des fourrures a commencé à l'été 1668, après qu'un navire commercial anglais sous la direction de Pierre Esprit Radisson de la Nouvelle-France, piloté par le capitaine Zachariah Gillam de Boston et financé par des marchands londoniens, eut jeté l'ancre à l'endroit appelé plus tard par les Cris Waskaganish, et que les Anglais ont nommé Fort Charles en l'honneur de leur souverain qui avait donné sa bénédiction à cet aventureux voyage. Pendant la période du commerce des fourrures, cet endroit était surtout connu sous le nom de Rupert House (Fort-Rupert) par la Compagnie de la Baie d'Hudson. L'accueil des Cris a évidemment été favorable, ce qui a encouragé le commerce du castor. Deux ans plus tard, les marchands londoniens se sont vus accorder une charte de la part de Charles II qui leur octroyait le monopole du commerce des fourrures sur les vastes territoires du bassin versant de la baie d'Hudson. La Compagnie de la Baie d'Hudson doit ses débuts à l'intérêt démontré par les Cris de Waskaganish rencontrés par Radisson et Gillam en 1668. Des preuves de cette interaction se retrouvent dans le témoignage offert par Gillam à la Royal Society de Londres en 1670, à propos de ses découvertes lors de ses voyages dans la baie d'Hudson en 1668 et 1670<sup>65</sup>. Radisson parlait sûrement certaines langues algonquiennes et Gillam pourrait très bien avoir compris certaines conversations puisqu'il venait de la région de Boston, où l'on parlait des langues algonquiennes orientales apparentées bien qu'éloignées.

En 1983, Daniel Francis et moi avons écrit des récits historiques sur la région de la côte est de la baie James dans lesquels nous avons exposé la compréhension et la perception que nous avons des événements survenus dans cette région depuis le début de la période du commerce des fourrures jusqu'en 1870, au moment où d'autres étrangers, comme des missionnaires, sont venus imposer leurs intérêts et leurs besoins à la société crieuse. Nous avons choisi de nous concentrer sur les relations entre les Cris et les agents de la Compagnie de la Baie d'Hudson, puisque ces relations s'étaient concrétisées dans la douzaine de postes et avant-postes que la compagnie avait ouverts en territoire crie au cours des deux siècles précédents. En utilisant les journaux, la correspondance et les livres



de comptes de la compagnie en plus de certaines relations issues de l'histoire orale, nous avons modelé une histoire que nous croyons être représentative de la participation active des Cris dans le commerce des fourrures et de la sensibilité de la compagnie envers les besoins et les désirs des Cris. Nous avons effectué nos recherches dans les années 1970, plus ou moins au même moment où d'autres s'attaquaient pour la première fois à l'étude détaillée des Archives de la Compagnie de la Baie d'Hudson. Comme les autres<sup>66</sup>, nous en sommes venus à la conclusion que les Cris avaient eu une influence considérable sur la façon dont ils avaient participé au commerce des fourrures et sur la façon de gérer les relations avec la compagnie. Nous étions toutefois conscients que cette position favorable dans laquelle se trouvaient les Cris était représentative d'une période où la Compagnie de la Baie d'Hudson devait affronter une forte concurrence : d'abord face aux compagnies françaises de commerce des fourrures et plus tard, face à la Compagnie du Nord-Ouest qui lui livrera une compétition encore plus féroce, laquelle ne prendra fin qu'en 1821. Ainsi, pendant une période de 150 ans de l'histoire du commerce des fourrures à la Baie-James, les Cris pouvaient toujours se tourner vers les concurrents de la compagnie, même si ces rivaux se trouvaient rarement à leur porte. Entreprendre un long voyage tard au printemps vers un poste de la Compagnie du Nord-Ouest rivale, au sud de la ligne de partage des eaux, n'était pas exceptionnel pour des bandes d'hommes cris au XVIII<sup>e</sup> siècle. Et ce n'était pas la misère que l'on pourrait imaginer. C'était un temps de l'année où l'on voyageait en canot et où la nourriture était plus abondante. Il est évident que les directeurs de la Compagnie de la Baie d'Hudson ne sous-estimaient pas cette menace, sinon pourquoi auraient-ils financé le système des capitaines de traite<sup>XVI</sup> qui lui a coûté, certaines années, jusqu'au tiers de la valeur de la marchandise traitée<sup>67</sup>?

Il n'est pas facile de résumer deux cents ans d'histoire en quelques pages, même si celle-ci se concentre sur l'activité économique principale qu'est le commerce des fourrures. Il demeure nécessaire de broser un portrait de la société crie durant la période précédente, en guise de prélude à une meilleure compréhension de la continuité et des changements survenus au cours du XX<sup>e</sup> siècle, faisant l'objet du présent ouvrage. Dans le deuxième chapitre, j'ai tenté de décrire ce à quoi pouvait ressembler la vie des Cris au tournant du siècle, et comment fonctionnait le commerce monopolistique des fourrures à l'époque. Pour résumer l'histoire plus ancienne, je ferai état des résultats des recherches qui sont ressortis de cette reconstruction des deux cents ans d'histoire du commerce des fourrures à l'est de la baie James.

La littérature anthropologique portant sur les changements sociaux résultant du commerce européen des fourrures est née des travaux de Frank Speck, en 1923, et a été reprise par le Père John Cooper, en 1939, qui ne voyait pas le commerce des fourrures comme un élément central pour expliquer les institutions sociopolitiques crie. Ce point de vue a été plus tard remis en question par Eleanor Leacock<sup>68</sup>. Ses conclusions à propos des effets du commerce des fourrures sur la société montagnaise (mais qui incluait aussi les Cris) étaient plus dramatiques que celles d'Edward Rogers<sup>69</sup> qui écrivait à peu près au même moment. Les conclusions de Rogers étaient, de fait, bien prudentes<sup>XVII</sup> et ouvraient sur un spectre de possibilités. Ainsi, au moment de me lancer dans cette étude, j'avais devant moi un certain nombre d'assertions de Leacock sur la société crie dont je lui ai toujours été reconnaissant.

Une des remarques les plus importantes de Leacock pour la présente étude est l'affirmation selon laquelle les groupes de chasse hivernaux étaient composés d'environ cinquante personnes<sup>70</sup> et que la participation au commerce des fourrures a mené à la réduction de la taille de ces groupes quand les Cris sont passés de la chasse au caribou à la chasse au castor, une ressource qui fournissait beaucoup moins de viande. Il a donc été déroutant de lire, dans les archives des années 1730 (au moment où le commerce des fourrures à la Baie-James était encore une activité erratique opérant de façon sporadique à partir d'un bateau amarré à Eastmain à la fin du printemps), que les groupes de chasse hivernaux étaient constitués de trois ou quatre familles<sup>71</sup>. Qui plus est, les journaux de bord quotidiens du poste d'Eastmain, dont le plus ancien date de 1736, indiquent clairement que la base de l'alimentation des Cris n'était pas le caribou mais une variété de gros et de petit gibier. Le caribou était considéré comme la nourriture préférée des Cris mais était difficile à obtenir, et la viande de castor était un deuxième choix tout de même très apprécié. Ainsi, les journaux du poste d'Eastmain indiquaient qu'au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, les Cris n'étaient pas principalement des chasseurs de caribou et qu'ils n'hivernaient pas en groupes de cinquante individus, c'est-à-dire une dizaine de familles. Était-il possible qu'ils aient autant changé dans un laps de temps aussi court? Je n'y croyais pas, et heureusement, les études archéologiques qui ont débuté au milieu des années 1970 nous ont apporté des preuves de la taille des groupes et de leur diète. Les informations disponibles concernant la période précédant les premiers contacts à la Baie-James, vers l'an 900 de notre ère, démontrent que les Cris s'alimentaient de toute une variété d'animaux, de poissons et d'oiseaux<sup>72</sup>. En effet, le territoire de la Baie-James, à l'exception de la toundra de la limite

septentrionale, n'est pas en mesure de supporter d'importants troupeaux de caribous qui auraient permis aux Cris de faire de la chasse au gros gibier leur principale activité. Deuxièmement, la taille des groupes de chasse hivernaux d'avant les premiers contacts a été évaluée à environ deux à quatre familles ou dix à douze individus<sup>73</sup>. Le recoupement de ces découvertes archéologiques avec les données inscrites dans les archives du début du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>74</sup> démontre la continuité de la structure sociale crie et non pas un changement draconien, tel que le prétendait Leacock<sup>XVIII</sup>.

Leacock attribuait au commerce des fourrures une autre transformation majeure dans la vie des Cris. Elle faisait le raisonnement selon lequel, en tant que chasseurs communautaires de caribou, les Montagnais ou les Cris auraient pratiqué un système communautaire de gestion du territoire par lequel le territoire appartenait à la bande. Son incursion dans cette question était provoquée par les écrits de Frank Speck qui, en 1915, avait proposé l'idée que les chasseurs de langues algonquiennes possédaient des territoires de chasse familiaux individuels qu'il appelait « territoires de chasse familiaux »<sup>75</sup>. De plus, il avançait que ces territoires de chasse individuels dataient de la période de précontact puisque la stratégie de chasse la plus importante était orientée vers la chasse au castor et que le castor est un animal sédentaire. Ainsi, il était logique pour Speck de penser qu'un chasseur chasserait sur le même territoire année après année puisque celui-ci connaîtrait l'emplacement des huttes de castor. Alors que le débat s'envenimait entre eux, Speck et Leacock ont fini par amener des arguments les contraignant finalement à décrire les territoires de chasse familiaux comme fixes et immuables. Bien que Speck ait appuyé sa position initiale à propos des territoires de chasse familiaux sur des conversations qu'il avait eu avec des chasseurs et sur des cartes que ces derniers avaient dessinées pour lui, il est devenu plus tard un défenseur des Amérindiens et de leurs droits territoriaux<sup>76</sup>. Leacock, quant à elle, considérait ces territoires de chasse familiaux dans une perspective purement marxiste, associant la propriété et la famille au communisme primitif.

Les recherches effectuées dans les archives de la Compagnie de la Baie d'Hudson pour les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles fournissent de nombreuses preuves à l'appui des conclusions de Speck sur l'existence de territoires de chasse familiaux. Toutefois, ces données indiquent que la « propriété » de ces territoires était beaucoup plus flexible que ce qu'il avait décrit<sup>77</sup>. Des voyageurs ayant parcouru la région de la Baie-James ou les régions plus au sud au cours du XIX<sup>e</sup> siècle ont également fourni des preuves irréfutables, dans leurs récits de voyage, de l'existence depuis longtemps de tels territoires. Daniel Harmon, commerçant de fourrure et explorateur dans la région

de l'Abitibi en 1822, était l'un d'eux; le géologue A. P. Low, qui a mené des explorations au centre et au nord du Québec, en est un autre.

Pour Leacock<sup>78</sup>, le fait de s'appuyer sur le commerce des fourrures a également mené à la dépendance face aux marchandises importées par le poste. Selon son raisonnement, l'individualisme aurait pris le dessus sur le communautarisme du fait que les chasseurs négociaient sur une base individuelle avec le directeur du poste. Ici encore, des preuves frappantes provenant des journaux des postes ont démontré que sa vision des conséquences de la participation des Cris au commerce des fourrures était erronée. Au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, ceux-ci font état du nombre de fourrures de castor ayant fait l'objet de la traite par la population côtière\*, ce qui m'a permis d'estimer la quantité de viande de castor consommée per capita. Tous les calculs indiquent qu'il ne s'agissait pas d'une quantité négligeable et démontrent que la chasse pour la traite des fourrures n'entraînait pas en conflit avec la chasse pour la subsistance. Les archives démontrent également qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, les Cris n'étaient pas dépendants des aliments importés. Ce n'est que vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle que de petites quantités de farine, de sucre, de levure et de thé sont devenues des articles d'échange<sup>79</sup>. Les activités de subsistance étaient donc primordiales et ont continué à guider les stratégies de chasse, même au cours du XX<sup>e</sup> siècle.

Les Cris avaient des pratiques égalitaires, partageant le fruit de la chasse ou une habitation en commun avec trois ou quatre familles nucléaires<sup>XIX</sup>. Cependant, les archives démontrent que lorsque des individus avaient une occasion d'accéder au pouvoir ou d'avoir de l'influence, ils la saisissaient; le système du capitaine de traite étant d'ailleurs basé sur ce code. La Compagnie de la Baie d'Hudson affichait sa reconnaissance par l'attribution de vêtements spéciaux (manteau de capitaine, chapeau à plumet, bottes) et par des présents de tabac et de brandy selon le nombre de chasseurs accompagnant le capitaine, et le nombre de peaux de castor rapportées. Il ne s'agissait toutefois pas d'un système imposé. Le capitaine était ainsi désigné par la compagnie justement parce qu'il répondait aux critères cris de leadership : les chasseurs cris suivaient le capitaine de leur groupe jusqu'au poste<sup>XX</sup>. De façon plus significative, cette pratique, qui a duré pendant

---

\* Les Cris qui vivaient à proximité du poste (à moins d'un jour ou deux de voyage) étaient appelés « Homeguard » par la Compagnie de la Baie d'Hudson, puis plus tard « Cris de la côte ». Ceux vivant loin à l'intérieur des terres et qui ne venaient au poste qu'une fois par année étaient connus sous l'appellation de « Cris de l'intérieur ». Au cours des décennies, avec l'amplification des différences entre ces deux modes de vie, les Cris eux-mêmes ont fait la distinction entre les Cris de la côte et les Cris de l'intérieur (voir Kerr, 1950, p. 16).

plusieurs générations de Cris, atteste que les Cris donnaient leur appui aux leaders. La notion selon laquelle il s'agissait de sociétés sans leaders est sans fondements, bien que Leacock<sup>80</sup> l'ait prétendu pour les sociétés crie et montagnaises, affirmant qu'il n'était pas pertinent de parler de chefs. Il est toutefois admis que le leadership était fondé sur l'influence plutôt que sur le pouvoir ou l'autorité. « Primus inter pares » selon la description de Rogers<sup>81</sup>, mais il y avait des leaders désignés et reconnaissables qui exerçaient leur influence plutôt que leur autorité. Qui plus est, il y avait des leaders qui choisissaient d'élever leur position lorsqu'ils en avaient l'occasion, comme l'ont fait les capitaines de traite.

Une autre trouvaille qui ressort des recherches sur la Baie-James est le fait que les Cris étaient des consommateurs exigeants et que la compagnie s'est donné beaucoup de mal pour répondre à leurs besoins et à leurs demandes, surtout pendant la période de grande concurrence. La compagnie était attentive aux plaintes des Cris, elle demandait à Londres des biens de meilleure qualité et commandait des outils sur mesure selon les spécifications des Cris<sup>82</sup>.

Ceux parmi nous qui ont épluché les registres de la Compagnie de la Baie d'Hudson dans les années 1970 étaient habités par la vision d'Harold Hickerson sur les conséquences qui attendaient les chasseurs amérindiens à la suite de leur entrée dans le commerce des fourrures. Ce dernier avait décrit les chasseurs comme des prolétaires forestiers sujets aux caprices du directeur du poste. J'ai lu les registres d'environ une douzaine de postes couvrant une période de près de trois cents ans, et on y retrouve très peu d'indications sur le fait que la compagnie pouvait imposer aux chasseurs de vivre selon son bon vouloir. De plus, on n'y retrouve aucun commentaire condescendant; les directeurs de poste ont toujours écrit de manière respectueuse à propos des chasseurs cris. Cette affirmation est contraire aux travaux d'Alan Cooke<sup>83</sup> qui est arrivé à des conclusions opposées. Il cite en effet plusieurs exemples de commentaires peu respectueux des directeurs du poste de Fort Chimo sur les Naskapis qui venaient y faire la traite. Même ici toutefois, le pire commentaire du directeur consiste à les décrire comme paresseux et nonchalants. Le contraste entre ces deux types de commentaires s'explique par le fait que les Cris rapportaient des fourrures de castor, tandis que les Naskapis, qui vivaient au-dessus de la limite des arbres, rapportaient rarement des castors ou tout autre marchandise commerciale, provoquant ainsi l'ire des commerçants de fourrures.

Jusqu'en 1870, l'histoire de la région de l'est de la baie James est marquée par la participation active des Cris dans le commerce des fourrures qui avait été établi sur leur territoire par la

Compagnie de la Baie d'Hudson en 1670. Au moment d'entreprendre cette recherche au début des années 1970, je ne pouvais imaginer à quel point mes études seraient orientées. Je savais déjà longtemps à l'avance qu'il s'agirait d'une histoire à propos de petites gens contre une compagnie de commerce international, et j'étais convaincue de retrouver le scénario des bons contre les méchants. Ce qui ne fut pas le cas. M'appuyant sur les registres de la compagnie et sur des enregistrements d'entrevues provenant de la tradition orale, j'ai trouvé que le commerce des fourrures, bien que géré par quelques Anglais, était en fait orchestré par les Cris. Malgré la pression exercée par les directeurs de la compagnie, chaque chasseur cri ne rapportait, pour la traite, que le nombre de fourrures nécessaires à ses besoins pour l'échange contre de la marchandise importée<sup>XXI</sup>. C'étaient les Cris qui fournissaient la main-d'œuvre : en plus de rapporter les fourrures, ils assuraient le transport des marchandises et des fourrures ainsi que le maintien des Anglais au poste. Ils leur fournissaient des denrées du terroir, du bois de chauffage, des vêtements, de la compagnie féminine et masculine, ainsi qu'une vie de famille. Les Cris n'étaient pas non plus intimidés par la compagnie; c'était plutôt le contraire. Un directeur de la compagnie, B. R. Ross, écrivait d'ailleurs désespérément : « Je ne crois pas que les Indiens aient jamais considéré les présents qui leur sont offerts comme une forme de paiement quelconque, les considérant plutôt comme des offrandes en reconnaissance de leur importance et de leur supériorité<sup>84</sup>. »

Selon Frank Tough<sup>85</sup>, l'inégalité économique serait à la source des sérieux problèmes de sous-emploi et de découragement qui minent les peuples autochtones aujourd'hui. Je ne vois pas le commerce des fourrures, du moins tel qu'il apparaît dans les registres de la compagnie jusqu'en 1870, comme un facteur ayant miné l'économie autochtone au point d'être interprété comme un commerce de victimisation. Après tout, je ne vois pas dans les récits contemporains de la société canadienne une prémisse selon laquelle nous sommes tous exploités par des banques usuraires. J'imagine que c'est un lieu commun, comme nous savons tous que les compagnies de la Baie d'Hudson et du Nord-Ouest étaient au Canada pour servir leurs propres intérêts et non ceux des Autochtones. Il s'avère que les intérêts des deux parties concordaient, rendant possible le commerce des fourrures. La coupe des arbres au moyen de haches de pierre, la cuisson de la viande dans des contenants en écorce de bouleau sur des pierres ardentes, ou le fait de passer quarante heures à tanner une peau représentaient de durs labeurs. L'acquisition des fourrures que l'on rapportait pour se procurer des haches en fer, des bouilloires en cuivre et des vêtements en lainage

feutré nécessitait une grande dépense d'énergie humaine et requérait de plonger les mains, les bras et les pieds dans l'eau glacée, mais une fois le castor trappé, la viande était consommée par la famille et les fourrures excédentaires échangées. Auparavant, le castor aurait été transformé en repas savoureux et les peaux excédentaires brûlées<sup>86</sup>. À partir du moment où les Européens ont exprimé un intérêt pour les peaux, la fourrure de castor est devenue une marchandise valorisée<sup>XXII</sup>. Voici les paroles d'un Montagnais rapportées par le père Le Jeune en 1634 : « Le castor fait toutes choses parfaitement bien, il nous fait des chaudières, des haches, des espées, des cousteaux, du pain, bref il fait tout. [...] Les Anglois n'ont point d'esprit, ils nous donnent vingt cousteaux comme celui là pour une peau de castor<sup>87</sup>. »

Il s'en est ensuivi une interdépendance. Les chasseurs ont incorporé cette nouvelle technologie dans leur vie quotidienne et ne pouvaient plus se permettre d'en perdre l'accès. Au même moment, les merceries européennes étaient dépendantes de la fourrure de castor jusqu'en 1830, au moment où les chapeaux de soie ont remplacé les chapeaux de castor<sup>88</sup>. Des villes d'Écosse et du nord de l'Angleterre ont alimenté le commerce des fourrures en fournissant des biens en fer et des vêtements<sup>89</sup>. Les colonies du sud des États-Unis (ainsi que les colonies portugaises au Brésil) ont fourni du tabac pour le commerce des fourrures, et les Orcades de la main-d'œuvre bon marché. Tout le monde a donc souffert lorsque le commerce des fourrures a pris fin, tant Amérindiens qu'Européens.

En somme, je ne crois pas que toute histoire de contact doive nécessairement être écrite selon une perspective de destruction. Le changement n'est pas toujours dévastateur pour une culture, surtout lorsque ce changement est dicté de l'intérieur de la culture. Pendant la période du commerce des fourrures, les Cris disposaient encore des moyens et du pouvoir nécessaires à l'autodétermination. L'anthropologue Kay Warren<sup>90</sup> réprimande ses collègues dans ses écrits sur l'identité autochtone au Guatemala, pour avoir dépeint le changement comme une perte ou un appauvrissement de la culture, reléguant ainsi les populations à un rôle passif plutôt qu'actif. De façon similaire, Stephen Hugh-Jones rappelle que : « Les populations tribales n'ont pas fait que subir l'histoire, elles l'ont aussi faite et continuent à la faire<sup>91</sup>. » Les Cris ont saisi les occasions et ont maximisé leurs possibilités sociales et culturelles. Qui plus est, ils ne pouvaient pas imaginer la richesse produite par le commerce des fourrures pour quelques familles marchandes en Angleterre. Ce qu'ils voyaient de l'environnement de la Compagnie de la Baie d'Hudson, à

l'exception de quelques postes plus gros comme celui de Moose Factory, Fort-Rupert et Fort George, c'étaient des conditions de vie médiocres frôlant parfois la famine pour ces hommes de la compagnie postés dans les endroits reculés. Il n'était donc nullement justifié, en se basant sur les faits, d'écrire cette histoire d'une perspective de subordination et d'impuissance. Bien au contraire.

Bien que le commerce des fourrures ait investi profondément la société crie, j'ai toujours maintenu que la dépendance qui en avait résulté était davantage une dépendance à la technologie qu'une perte d'autonomie économique et politique. Pendant toute la période durant laquelle ils ont alimenté la Compagnie de la Baie d'Hudson en peaux de castor, les Cris sont restés en majeure partie des chasseurs de subsistance, se procurant leur propre nourriture, et ont gardé la maîtrise de leurs stratégies économiques et politiques. Ce n'est qu'au XX<sup>e</sup> siècle qu'ils sont devenus des trappeurs travaillant pour les échanges; ce changement a été déterminé par la modernisation du système de marché, des transports et des communications, ainsi que par un meilleur accès à de la nourriture importée bon marché comme la farine. Bien sûr, la Compagnie de la Baie d'Hudson avait la main haute dans certains domaines qui la concernaient, tels que le prix offert pour les fourrures et ceux demandés pour les marchandises. Cependant, pendant les trois quarts de cette période qui aura duré deux siècles, les chasseurs nordiques pouvaient toujours menacer d'aller traiter ailleurs, ce qui a donné aux Cris un certain pouvoir sur la traite. Même le fait d'aller traiter dans un poste de la Compagnie de la Baie d'Hudson voisin pouvait rendre le directeur du poste plus accommodant. Bref, j'ai refusé de dépendre l'histoire du commerce des fourrures à la Baie-James comme faisant partie de la théorie des systèmes mondes<sup>92</sup>, qui décrit universellement les peuples marginaux comme des victimes. Malgré la précieuse contribution apportée par Eric Wolf à notre compréhension des peuples coloniaux, dans son livre *People Without a History*, celui-ci laisse entendre, comme Talal Asad<sup>93</sup> l'aurait formulé, que l'engagement de ces peuples dans le capitalisme industriel aurait transformé, en plus de leur mode de production, leurs types de connaissances et leurs modes de vie. Ce qui n'a pas été le cas à la Baie-James. Critiquant l'universalisme de Wolf, Kristen Hastrup affirme, à juste titre, que ces peuples autochtones auxquels Wolf attribue une histoire « ne devraient pas être admis dans l'histoire uniquement parce qu'ils sont impliqués dans la nôtre. Ils devraient avoir droit à leur propre histoire<sup>94</sup>. » Je rejette ces hypothèses fondées sur la transformation de la société pour caractériser le commerce des fourrures antérieur au XX<sup>e</sup> siècle, car ma lecture des preuves historiques ne me convainc pas que la traite des



fourrures était dominante au point de transformer les relations qu'avaient les Cris entre eux et avec le territoire, ou encore la façon de gagner leur vie.

Les Cris de la côte étaient plus dépendants du poste que les Cris de l'intérieur puisque les fourrures se faisaient plus rares sur la plaine côtière. Ces derniers compensaient donc en vendant leur force de travail ou en approvisionnant le poste. Le fait d'être économiquement plus étroitement liés au poste ne faisait pas d'eux pour autant des prolétaires forestiers. Comme nous le verrons au chapitre 6, après que la compagnie eut réduit de manière draconienne les possibilités d'emploi au poste au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, les Cris de la côte s'en sont allés à l'intérieur des terres pour redevenir des chasseurs à temps plein. Bien que plusieurs aspects de leur vie aient été liés au commerce des fourrures, les Cris, qui vivaient environ 349 jours par année loin du poste, avaient conservé une autonomie qui, pour la plupart d'entre eux, leur permettait de poursuivre leurs propres objectifs. Pendant plusieurs siècles, ils ont été capables d'exploiter, de modeler ou de négocier les conditions sous-jacentes au commerce des fourrures influençant leur vie. Les circonstances allaient toutefois changer au XX<sup>e</sup> siècle et c'est ce qui constitue la *raison d'être* de la présente histoire.

Arthur Ray<sup>95</sup> a introduit l'idée d'équivalence entre le système de dettes du commerce des fourrures et l'aide sociale. C'est une association à laquelle je résiste. Je ne vois pas comment les Cris pouvaient considérer le crédit qu'ils recevaient de la compagnie comme de l'aide sociale. D'abord, on s'attendait à ce qu'ils remboursent cette dette. En outre, l'analyse de Ray porte sur une période (la fin du XIX<sup>e</sup> siècle) au cours de laquelle l'aide sociale était inconnue au Canada. De plus, les Cris, comme d'autres Amérindiens, avaient un principe bien établi de réciprocité leur permettant de recevoir et de s'attendre à recevoir, sachant qu'ils devraient redonner plus tard, en nature, ce qu'ils avaient reçu de quelqu'un. Le commerce des fourrures n'était-il pas un exemple de réciprocité ? Les Cris n'apportaient-ils pas de la nourriture - oie, poisson, viande de caribou - aux Anglais du poste en plus des précieuses fourrures ? Ne fournissaient-ils pas aussi du combustible et du transport ? Ne fournissaient-ils pas des femmes et avaient des enfants en commun ? Pourquoi ne pas considérer le système de dettes comme une entreprise supplémentaire adaptée à ce modèle ? Chaque individu aide comme il peut et s'attend à ce que cette aide lui soit rendue lorsqu'il en aura besoin. L'aide sociale, au contraire, est à l'opposé de la réciprocité. Elle implique de recevoir sans devoir redonner en nature. L'aide sociale est un phénomène qui date du milieu du XX<sup>e</sup> siècle et qui, comme nous le savons maintenant, a sapé les énergies et les désirs de

millions de Canadiens, pas seulement des Autochtones. Bien que ce n'ait pas toujours été possible, les Cris croyaient qu'ils devaient rembourser la dette de la traite des fourrures. J. W. Anderson, directeur de poste à la Baie-James au début du XX<sup>e</sup> siècle, notait que « malgré l'absence d'obligation légale, ils ont toujours payé leurs dettes »<sup>96</sup>. Ce qui ne correspond pas au comportement ou à la mentalité associés à l'aide sociale; les Cris n'avaient pas intériorisé cette façon de recevoir des dettes ou du crédit.

Cette mentalité, tout comme la façon de mener le commerce des fourrures, allait changer pour les Cris et pour la compagnie au moment d'entrer dans le XX<sup>e</sup> siècle. La fin de la concurrence féroce avec la firme Révillon Frères et de nouveaux moyens de communication et de transport ont tous été des éléments qui ont modifié la façon de mener le commerce des fourrures ainsi que le rôle des Cris dans celui-ci. Des événements mondiaux comme les forces du marché se sont fait sentir pour la première fois dans des régions aussi éloignées que la Baie-James. Des transformations du mode de vie cri ont été imposées de l'extérieur, à partir du moment où des agents comme les missionnaires et le gouvernement ont commencé à remodeler les Cris à leur image, selon leurs intérêts. Ces nouvelles institutions ont été tolérées par les Cris car le commerce des fourrures n'était plus désormais une entreprise viable. Indubitablement, lorsque les Cris, en 1668, ont accepté d'échanger leurs peaux de castor contre une hachette et de la ficelle, ils mettaient le pied dans un engrenage qui allait, deux siècles plus tard, les faire prisonniers d'événements sur lesquels ils n'avaient pas de pouvoir. La participation des Cris au commerce des fourrures est peut-être ce qui les a entraînés dans le giron canadien, mais le XX<sup>e</sup> siècle leur réservait des transformations beaucoup plus significatives que celles vécues au cours des deux siècles précédents quand les commerçants de fourrures étaient la seule agence extérieure. En effet, c'est au cours du XX<sup>e</sup> siècle qu'ils ont été arrachés à leur base culturelle. Dans la présente étude, je soutiens que ce n'est pas le commerce des fourrures qui a radicalement transformé spirituellement, socialement, économiquement et politiquement la société crie, mais plutôt des événements survenus au cours du XX<sup>e</sup> siècle, tout spécialement l'imposition de plus vastes pouvoirs et de la suprématie financière du gouvernement du Canada sur la société crie, sapant inexorablement sa capacité à s'autoadministrer. C'est dans ce contexte qu'une relation économique inégale a fini par créer une relation coloniale classique de dépendance. Les prochains chapitres démontrent comment les Cris ont sombré dans le colonialisme.

## CHAPITRE DEUX

*La Baie-James à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*

## INTRODUCTION

À partir de la fin des années 1860, les Cris ont dû lutter pour leur survie. Le début de cette période est marqué par un déclin sans précédent des ressources alimentaires<sup>1</sup> qui a mené les Cris à modifier certaines formes sociales et idéologiques pour en faire ce que l'on observe aujourd'hui. Des plaintes de famine ou de quasi-famine abondent dans les journaux de la Compagnie de la Baie d'Hudson et les Cris de partout ont dû s'adapter à un appauvrissement des sources de nourriture et à une quantité réduite de marchandise à échanger. La nourriture était une priorité dans leur esprit tandis que la diminution des rendements en fourrure préoccupait les marchands de la compagnie.

Ces années marquent un autre tournant dans la vie des Cris : un tournant qui a débuté plus lentement et moins douloureusement que le manque de nourriture, mais qui a toutefois provoqué des changements majeurs dans la société crie à partir du début du XX<sup>e</sup> siècle. Ces années ont été témoins du début de l'inexorable marche entreprise par l'État canadien pour s'imposer sur leur société et leur territoire. Au cours des siècles précédents, seul le commerce des fourrures s'était introduit dans leur vie, mais cela était sur le point de changer. Pour les gens de la région à l'est des baies James et d'Hudson, plus d'une cinquantaine d'années devaient s'écouler avant qu'ils ne soient confrontés, dans les années 1930, à un nombre relativement important d'étrangers vivant dans leur milieu<sup>II</sup>. Mais même avant cela, ils ont dû combattre les impacts sociaux, économiques et politiques résultant de l'établissement de populations au sud et à l'ouest de leur territoire, ainsi que des politiques et directives gouvernementales provenant d'Ottawa et de Québec.

La question de savoir à quel point et de quelles manières les Cris de la côte est de la baie James ont été touchés par le déclin de l'approvisionnement en nourriture et en fourrure et par l'empiètement provenant du sud est fondamentale dans l'analyse de l'histoire de la région. L'accent mis sur la nourriture, ou plutôt sur sa rareté, doit également prendre en compte le contexte social et économique plus large, notamment le commerce des fourrures et les relations entre les Cris et la Compagnie de la Baie d'Hudson. Le commerce lui-même allait changer considérablement au cours

du XX<sup>e</sup> siècle, et les changements dans les opérations de la compagnie allaient impliquer des changements dans la société crie et vice versa.

## LE TERRITOIRE

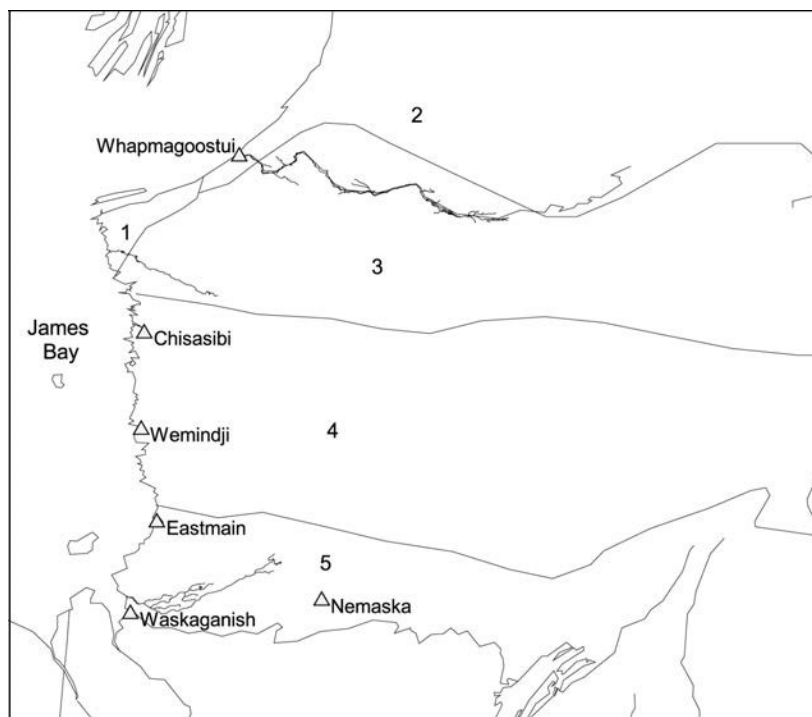
Les Cris de la côte est de la baie James ont déjà occupé un vaste territoire d'environ 400 000 kilomètres carrés, c'est-à-dire deux fois la superficie de l'Angleterre et le cinquième de la superficie totale du Québec<sup>1</sup>. La prise en charge de ce territoire par le Canada n'a réellement débuté qu'après la Seconde Guerre mondiale, bien que le Canada ait exercé une certaine domination dans des domaines tels que les services médicaux et éducationnels naissants avant les années 1940. Quant à la province de Québec, elle n'a commencé à imposer sa juridiction qu'à partir du début des années 1960. Au tournant du siècle, la province avait adopté une réglementation relative à la chasse qui, si elle avait été mise en application, aurait régulé les pratiques de chasse des Cris, mais la Baie-James était une région trop éloignée et donc en grande partie hors d'accès pour les rares gardes-chasse. Du point de vue administratif, ce territoire n'a pas été considéré comme un territoire cri avant 1975, au moment où les gouvernements fédéral et provincial ont reconnu les droits ancestraux des Cris et ont négocié un traité moderne. À ce moment, leur territoire avait connu une réduction draconienne, mais on a reconnu aux Cris des droits de possession et d'usufruit sur des portions du territoire, partageant le reste avec le Québec; le partage du territoire avec un gouvernement provincial, proverbiale image de l'éléphant et de la souris, a eu pour effet de poursuivre l'érosion de ces droits et possessions.

Dans un ouvrage précédent, mon coauteur et moi avons qualifié ce territoire d'inhospitalier, une description que j'ai vite regrettée quand je l'ai vue imprimée. Du point de vue d'une femme urbaine et sédentaire comme moi, le territoire semble inhospitalier, mais dans la perspective d'une société de chasseurs, il est fécond, familier et accessible. Et c'est chez soi. Les commerçants ont écrit à propos des fluctuations des populations d'animaux, du déluge de moustiques durant l'été, du fait de voyager trempés et du temps inclément, mais les Cris voyaient le territoire comme une épicerie remplie de délicieuses denrées sauvages leur fournissant les moyens de vivre de façon autonome. Les valeurs culturelles et l'idéologie religieuse des Cris issues de la vie sur ce territoire témoignent d'ailleurs de sa richesse.

Ce vaste territoire s'étend de la plaine côtière, qui inclut les littoraux des baies James et d'Hudson, de la limite des arbres située au lac Tasiujaq (Richmond Gulf) au nord, jusqu'à la baie de Rupert au sud (latitudes 52° à 56° environ); il comprend le territoire s'étendant à l'est de ce littoral jusqu'aux lacs et aux eaux d'amont des rivières qui le drainent (longitudes 69° à 80° environ). La majeure partie de la région de la côte est de la baie James fait partie de la région subarctique du Canada et forme une partie du bouclier canadien.

Les contours actuels des baies James et d'Hudson ont été tracés il y a environ deux mille ans à la suite du retrait de la mer de Tyrell, bien qu'ils connaissent une transformation continue attribuée au relèvement isostatique. Ce territoire parsemé de points d'eau, résultat d'un drainage extrêmement faible dû à la couverture de glace, accueille une couverture végétale variée. Jean-Pierre Ducruc et ses associés ont dressé un schéma de la région qu'ils ont divisée en cinq domaines écologiques principaux (voir la figure I), bien que plusieurs autres domaines soient présents à l'intérieur de chacune de ces zones. Un autre diagramme servant à décrire cette diversité présente quatre zones biologiques, elles-mêmes divisées en un total de dix-neuf régions écologiques couvrant le territoire de la Baie-James<sup>2</sup>. Cette diversité s'explique par l'influence réciproque de plusieurs facteurs dont l'histoire glaciaire, le sol et le type de drainage, les microclimats, et l'exploitation par les populations animales et humaines. L'utilisation du couvert forestier comme variable principale est due au fait que la plupart des ressources animales exploitées par les Cris habitaient des régions forestières (à l'exception du caribou de la toundra). Ce que Ducruc appelle la forêt claire (zone 5) ne se retrouve réellement que dans les parties plus au sud. À partir de la latitude de la rivière Eastmain environ, le couvert forestier s'éclaircit considérablement et au nord de la Grande Rivière, les arbres se font rares. La ligne des arbres, juste au sud du lac Tasiujaq (anciennement Richmond Gulf rebaptisé lac Guillaume-Delisle<sup>III</sup>) marque la fin du territoire traditionnel des Cris et le début de celui des Inuits. Ce couvert forestier varié abrite plusieurs espèces animales dont le caribou, le castor, l'ours, ainsi qu'une variété de petits mammifères que l'on retrouve partout dans le nord canadien, en plus des poissons et de la sauvagine. La végétation, les animaux et les poissons ne sont pas également distribués. Il n'y a pas non plus de corrélation simple entre les zones écologiques et les animaux qui permettrait d'associer la répartition des animaux à la répartition d'îlots d'habitats productifs riches en nutriments<sup>3</sup>.

Les ressources alimentaires sont donc éparpillées sur le territoire et plus on se déplace vers le nord, plus la productivité diminue<sup>4</sup>. Ainsi, les Cris se divisaient en petits groupes de chasse dispersés sur le territoire, ce qui rendait difficile la communication et la solidarité entre les groupes. L'occupation la plus ancienne recensée sur le territoire de la Baie-James remonte à 3 500 ans et se trouve à l'extrémité nord du territoire, à la tête de la Grande Rivière et de la rivière Caniapiscou<sup>5</sup>, une région aujourd'hui inondée. On croit que l'occupation humaine aurait précédé l'occupation de ce site de deux mille ans, au moment où la taïga a été remplacée par la forêt boréale, plus diversifiée<sup>6</sup>. Avant les premiers contacts, plusieurs bandes crie se rassemblaient à proximité de bons sites de pêche durant l'été<sup>7</sup>. À partir de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, des postes de traite ont commencé à faire leur apparition le long des routes de navigation fréquemment empruntées, et sont devenus certains de ces lieux de rassemblement estivaux des bandes crie de la région. À mesure que les occasions de rencontre se multipliaient et que les contacts avec le monde extérieur faisaient naître une conscience collective d'intérêts communs, il a été facile pour ces bandes locales de s'unir de façon formelle pour former une entité nationale ou ethnique.



- Légende :
- 1 domaine des landes arctiques (au-dessus de la limite des arbres)
  - 2 domaine des landes à lichens (moins de 5 % de recouvrement forestier)
  - 3 domaine des landes boisées (5 à 25 % de recouvrement forestier)
  - 4 domaine des forêts très ouvertes (25 à 40 % de recouvrement forestier)
  - 5 domaine des forêts claires (40 à 80 % de recouvrement forestier)

Figure 1 Domaines écologiques du territoire de la côte est de la baie James

Source : basé sur Ducruc *et al.*, 1976, p. 372-376.

## LA VIE AVANT LE VINGTIÈME SIÈCLE

Sur tout le territoire s'étendant des baies James et d'Hudson vers l'intérieur des terres, la chasse de subsistance constituait toujours l'activité économique principale dans les années 1870, suivie par la traite de fourrures et d'autres produits du terroir avec la Compagnie de la Baie d'Hudson. À l'époque, les Cris étaient davantage des chasseurs que des trappeurs. Le commerce des fourrures, surtout de castor et de martre, était bien entendu la *raison d'être* de la présence de la Compagnie de la Baie d'Hudson. En général, le système de traite exercé à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle est assez similaire à celui du début du XVIII<sup>e</sup> siècle quand un système de dette a été institué pour la première fois, et auquel les Cris ont largement souscrit<sup>IV</sup>.

Le crédit accordé aux chasseurs ne consistait pas en un acte charitable de la part de la compagnie qui, en réalité, ne faisait que protéger ses propres intérêts. Étant donné que le succès de la chasse était soumis aux aléas des fluctuations des populations animales et des conditions climatiques, la compagnie reconnaissait qu'à certains moments, la capacité d'un chasseur de se procurer des fourrures était indépendante de sa volonté. Refuser à un chasseur des articles essentiels tels que des outils de métal, de la ficelle ou des vêtements aurait obligé ce dernier à consacrer plus de temps à pêcher et à chasser du gibier comme le lagopède et le caribou pour se nourrir et se vêtir. Sans ces outils essentiels, au cours des années pauvres en fourrures, le chasseur risquait même de mourir de faim. Un chasseur mort ne peut rapporter de fourrures à la compagnie, tout comme celui qui doit passer son temps à pêcher ou à poursuivre le caribou en utilisant des méthodes et des outils à l'ancienne comme des lances ou des flèches à pointe de pierre. En accordant une avance sur la chasse de l'année suivante à un chasseur, la compagnie lui permettait de continuer à récolter des fourrures et s'assurait de sa loyauté en période de concurrence. Avec quelques années difficiles consécutives, la dette d'un chasseur pouvait s'accumuler, mais la règle était d'accorder un crédit équivalent à la quantité de fourrures rapportées<sup>8</sup>. Dans des cas où l'on avait affaire à de mauvais chasseurs ou encore à un chasseur ayant connu une série de malchances, la compagnie permettait toutefois d'accumuler une dette qui dépassait amplement le montant équivalent à la chasse d'une année. Et lorsqu'il devenait évident que la dette ne serait jamais remboursée, elle était réduite ou annulée, parfois même appelée un « don »<sup>9</sup>. Toutefois, J. W. Anderson<sup>V</sup>, qui débuta son long service pour la compagnie en 1910, indique que ce n'était pas la norme. Comme nous l'avons



mentionné précédemment, il affirmait plutôt que les Cris remboursaient « invariablement » leurs dettes<sup>10</sup>.

Tous les chasseurs ont utilisé le système de dettes, qu'ils en aient eu besoin ou pas. Vraisemblablement, ils considéraient la dette comme faisant partie de leurs obligations sociales<sup>11</sup>. Le chasseur cri trappait pour la compagnie et, en échange, la compagnie s'engageait à prendre soin de lui<sup>12</sup>. Dans une telle perspective, nous devons nous détacher de la vision protestante ayant cours au XX<sup>e</sup> siècle qui associe la dette à une dépendance économique ou sociale, du moins pour la période pendant laquelle les Cris avaient une économie viable.

Bien que le système de comptabilité de la compagnie ait maintenu le système de dettes pendant plusieurs années, ce sont les Cris qui l'ont transformé en un système associé au statut social, assurant ainsi sa pérennité. Dans ses travaux portant sur la fin des années 1940, A. J. Kerr a découvert<sup>13</sup> que les Cris de Fort-Rupert considéraient le montant de la dette accordée à chacun des chasseurs comme un indicateur important qui permettait de mesurer son succès<sup>VI</sup>. Ainsi, on était peu enclin à rembourser entièrement une dette; en fait, les chasseurs réclamaient même des dettes s'ils disposaient d'une bonne cote de crédit dans les livres de la compagnie. Un chasseur a dit à Kerr qu'un homme qui n'avait pas besoin de s'endetter auprès de la compagnie n'inspirait pas tellement le respect. Étant donné la manière avec laquelle les Cris considéraient et utilisaient la dette, Tanner propose de faire la distinction entre un système ordinaire de dettes et ce que la compagnie considérait comme son fardeau de la dette par lequel elle « soutenait » un chasseur pendant plusieurs années<sup>14</sup>.

Le système procurait à la compagnie des avantages financiers considérables sur les chasseurs et lui permettait d'avoir une certaine mainmise sur eux. Toutefois, les chasseurs en tiraient aussi des avantages qui étaient bien connus des commerçants. Les Cris étaient des consommateurs relativement exigeants et exerçaient un pouvoir sur la qualité et le type de marchandise importée, et même sur les prix, si l'on en croit une plainte émise par D. C. McTavish, maître du district de la rivière Rupert en 1896<sup>15</sup>. La concurrence entre les compagnies de traite (la Compagnie de la Baie d'Hudson avec les Français et la Compagnie du Nord-Ouest dans le passé, puis avec la firme Révillon Frères et les commerçants indépendants dans le siècle à venir) a contribué à faire pencher la balance du côté du chasseur. En effet, la compagnie a pu imposer plus facilement sa volonté là où la concurrence était moins marquée. Ainsi, aux limites sud-est de la région de la Baie-James,

les Cris de Mistassini et de Waswanipi pouvaient profiter de la compétition entre les commerçants présents dans les établissements du Lac-St-Jean. Les besoins relativement modestes et fixes des Cris leur permettaient également d'exercer un certain pouvoir décisionnel dans leurs rapports avec la Compagnie de la Baie d'Hudson dans la mesure où celle-ci les encourageait continuellement à rapporter un plus grand nombre de fourrures et tentait d'augmenter sa production.

## DÉCLIN DU MARCHÉ

Malgré les mesures incitatives de la compagnie et les besoins qu'avaient les chasseurs d'une certaine quantité de marchandise importée, aucune des deux parties n'a pu se satisfaire de la traite des dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle. Du côté de la compagnie, Arthur Ray a démontré que pendant cette période, qui coïncidait avec une crise économique mondiale, le marché de la fourrure a été frappé de plein fouet. Le marché de la fourrure était en transformation de façon plus marquée partout dans le nord du Canada. Alors qu'au cours des siècles précédents le castor avait toujours été en tête de liste des fourrures échangées, il était maintenant relégué au second rang derrière le rat musqué et ce jusqu'en 1890, puis déplacé par la martre et le vison jusqu'en 1910 environ. Les changements observés dans le marché de la fourrure étaient-ils dictés par la diminution de la population de castor ou par la mode ? Des preuves de la situation qui prévalait à la Baie-James et ailleurs au Canada indiquent que la population de castor était en déclin à la fin du siècle<sup>16</sup>. Chasser le rat musqué, de bien plus petite taille, signifiait une baisse significative de revenus pour les Cris. Qui plus est, ils étaient obligés d'organiser leur chasse autour de la récolte de rats musqués plutôt qu'autour de la chasse de subsistance. Pour les Cris, ce nouvel intérêt accordé aux petits animaux par le commerce des fourrures s'est traduit par des difficultés économiques, une diminution de la taille de leurs groupes de chasse hivernaux, ou une période d'hivernage en commun plus courte pour les plus grands groupes. Ces changements ont été graduels, tout comme l'a été le déclin des populations animales. Pendant une certaine période, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, il était encore possible pour les Cris d'assurer leur survie en chassant le caribou tout en trappant pour la fourrure.

Une bonne façon de rappeler à quel point la région de la côte est de la baie James constitue un territoire vaste et varié est le fait que tous les Cris n'ont pas vécu les mêmes périodes d'abondance et de privation. Les Cris de l'intérieur des terres, par exemple, ont grandement souffert, contrairement à ceux de Mistassini et de Waswanipi. En 1892, le maître du district de la rivière Rupert a noté « le déclin important des populations de castor et de loutre, surtout », et il soulignait qu'au cours des trois années précédentes, « au moins 20 % des Indiens de l'intérieur rattachés à Fort-Rupert avaient péri, la majorité d'entre eux étant morts de faim »<sup>17</sup>. Quant à Low, arpenteur dans la région de Mistassini, il a au contraire émis un commentaire relatant la présence de castors que l'on « retrouve toujours en quantité considérable », tout comme la martre et le vison<sup>18</sup>.

Le caribou, pour sa chasse et sa viande, était le gibier préféré des Cris. Jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, les Cris vivant près de la limite des arbres et bénéficiant d'une relative abondance de caribous<sup>vii</sup> étaient peu engagés dans le commerce des fourrures, préférant vivre des sous-produits qu'offraient les troupeaux de caribou de la toundra. Puis, pour des raisons qui ne sont toujours pas très claires, ils ont commencé à participer plus régulièrement au commerce des fourrures, ce qui les obligeait à passer plus d'hivers plus au sud, dans les régions forestières. C'est ainsi qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, tous les chasseurs amérindiens de la région de la Baie-James et de la Baie-d'Hudson étaient devenus des participants à part entière au commerce des fourrures.

Un changement majeur observé quant aux articles échangés à la fin de ce siècle a été l'apparition de denrées alimentaires européennes comme la farine, le sucre, les flocons d'avoine et le thé. Relativement peu de ces denrées étaient toutefois échangées, les coûts de transport les rendant trop coûteuses. En général, ces articles étaient utilisés davantage par les Cris de la côte que par les Cris de l'intérieur. Par exemple, à l'hiver 1864-1865, Chizzo, un Cri de la côte qui commerçait à Fort-Rupert, a emporté deux livres de biscuits, trois livres de farine et cinq livres de flocons d'avoine; pour sa part, Diamin, identifié comme un Cri de l'intérieur, a commandé deux livres de sucre, la seule nourriture portée à son compte cette année-là, tandis que Cheemuttawaish a quant à lui acheté une livre et demie de biscuits. Les deux hommes ont toutefois pris une quantité considérable de marchandises d'autres catégories<sup>19</sup>. De plus, la dépendance des Cris de la côte aux denrées alimentaires anglaises est sous-estimée ici, ces derniers étant payés en nourriture pour les travaux manuels effectués au poste. Les Cris de la côte fournissaient beaucoup de gibier aux postes, tel que du caribou, du poisson et du lagopède qu'ils échangeaient contre de la farine, du sucre et des flocons

d'avoine en plus de munitions, de ficelle et autres, souvent indiqués comme des « dons » dans les livres de comptes.

Mais que demandaient les Cris à la Compagnie de la Baie d'Hudson en 1870 ? Il est intéressant de noter que la liste est trop longue pour être reproduite ici. En effet, elle tient sur une vingtaine de feuillets, mais les articles les plus souvent échangés sont les suivants :

---

Biens manufacturés échangés au poste de Fort George, 1870 (sélection)

---

|                                   |                                     |
|-----------------------------------|-------------------------------------|
| Couverture, blanche 3 pts         | Fusils, à silex de style North West |
| Capots, couverture, 3 aunes       | Poudre noire TPF                    |
| Tissu :                           | Balles de fusil, variées            |
| Tissu, teint Cobourg              | Mouchoirs, coton ordinaire          |
| Coton, imprimé de fantaisie       | Bouilloires, étain, tailles variées |
| Coton, pour chemise gris          | Couteaux, à dépecer, petits         |
| Coton, pour chemise blanc         | Écharpes, tricot de laine fin pour  |
| Lainage, blanc                    | homme                               |
| Tapis, rayés                      | Aiguilles, de ganterie              |
| Flanelle, fine blanche            | Rubans, soie                        |
| Strouds bleus de la Compagnie de  | Châles, variés                      |
| la Baie d'Hudson                  | Chemises, coton ordinaire pour      |
| Strouds blancs de la Compagnie de | homme                               |
| la Baie d'Hudson                  | Chemises, coton ordinaire pour      |
| Tartan stuart commun              | garçon                              |
| Caleçons, molletonnés, longs      | Cuillères, fer étamé                |
| Farine                            | Sucre broyé                         |
| Limes                             | Savon, jaune                        |
| Pierres à fusil                   | Fils, bobines, colorés              |
| Jarretières, laine peignée        | Pantalons, hommes                   |
| Amorces                           | Ficelle, Hollande no 1              |
|                                   | Gilets, tissu écossais pour homme   |

---

Source : ACBH, B. 77/d/21, f<sup>os</sup> 1d-12, 1870.

Parmi les articles les plus exotiques échangés par quelques Cris seulement et qui n'apparaissent pas dans cette liste, mentionnons des perles de verre bleues, une ceinture, une casquette pour homme, de l'essence de menthe, des cornes à poudre, des pastilles de menthe poivrée, des

casseroles en étain, des bagues (bijou) et du thé. Le thé est rapidement devenu une marchandise de base très prisée. Le commentaire d'un Cri de Waswanipi illustre bien la portée de cette affirmation. Ce dernier fait référence « aux temps d'avant le thé » quand, le matin, « nous ne buvions que le bouillon de ce que nous avons fait cuire... du castor, de l'orignal, du lièvre, de la perdrix ou du poisson »<sup>20</sup>. Anderson explique que pour les Amérindiens qui n'avaient comme seule boisson que du bouillon fait à partir de viande ou de poisson bouilli dans l'eau, le thé était une boisson « fabuleuse » et est devenu, sur la route d'hiver, un « véritable nectar »<sup>21</sup>. Les haches, ciseaux et pièges (à castor et à ressort) apparaissent dans la liste sous « articles confectionnés » - c'est-à-dire fabriqués au poste - mais peu de ces articles étaient échangés. Au tournant du siècle, de nouveaux articles ont été mis en circulation tels que de la toile et des carabines Winchester<sup>22</sup>. Bien qu'il n'existe pas de rapport précis à ce sujet pour les années 1870, il semble que les dépenses les plus importantes étaient engagées pour du tissu ou des vêtements, les munitions arrivant au second rang. La valeur de tous les autres articles était considérablement moins importante.

Le travail effectué par les Cris de la côte était vital pour les opérations du poste et permettait à la compagnie de réduire le nombre de ses employés d'outremer qu'elle devait transporter, nourrir et habiller. La quantité de denrées sauvages que les chasseurs et leurs femmes fournissaient à la compagnie était considérable et permettait à celle-ci de diminuer d'autant ses importations d'Angleterre. Plusieurs travaux étaient requis pour le bon fonctionnement du poste : abattage d'arbres, travaux de construction, jardinage, fenaison<sup>viii</sup>, forge, manœuvre des embarcations, fabrication de canots, de traîneaux, de raquettes et de vêtements, approvisionnement et transport. Bien que pendant la plus grande partie de son histoire la compagnie ait rétribué les travailleurs amérindiens pour chacune des tâches effectuées, à partir de 1860, elle s'est convertie à un système qui consistait à employer des hommes ou des garçons cris pour une période d'un mois à la fois, habituellement durant l'été, et à partir de 1888, elle exigeait que les hommes signent un engagement mensuel<sup>23</sup>. Dans ces cas-là, on payait aux employés un salaire équivalant à dix ou douze plues (MB ou « made beaver<sup>ix</sup> ») par mois, qui pouvaient être converti en marchandise échangée au poste. On accordait des avances sur ces salaires qui pouvaient atteindre, dans certains cas, la moitié du salaire mensuel<sup>24</sup>. Il y a aussi eu certaines années où les besoins en main-d'œuvre étaient comblés en envoyant des hommes d'un poste travailler dans un autre, comme à l'été 1895 où dix Cris de Fort George ont été envoyés à Fort-Rupert. Bien qu'il soit difficile aujourd'hui de se prononcer sur les

salaires en vigueur à la Baie-James il y a un siècle, il convient de noter qu'en 1920, un directeur de poste de la Compagnie de la Baie d'Hudson, George Ray, critiquait les « pitoyables » salaires payés à Fort George, ce qui permet de mieux comprendre les raisons qui ont fait en sorte que George McLeod, chasseur et employé mensuel à Fort-Rupert, ait quitté son poste en 1901 à cause des bas salaires<sup>25</sup>. Pour la plupart des Cris de la côte toutefois, ces salaires, payés en nourriture et en marchandise importée, représentaient une source de soutien supplémentaire nécessaire. En effet, les plaines côtières étaient toujours plus pauvres en ressources alimentaires, et l'augmentation du nombre de Cris ayant décidé de chasser plus près des postes de traite a créé une pression additionnelle sur le territoire et ses habitants.

La majorité des Cris, hommes et femmes, contribuaient à l'approvisionnement du poste. Les femmes étaient des veuves de chasseurs qui campaient à proximité du poste, ou des épouses d'employés de la compagnie. Il ne fait aucun doute que plusieurs autres femmes crics qui, traditionnellement, pêchaient et posaient des collets pour le petit gibier, fournissaient de la nourriture au poste et du castoréum pour la traite, bien qu'elles ne figurent pas dans les livres de comptes. Il est probable que les biens et les marchandises qu'elles fournissaient aient été échangés sous les noms de leurs maris.

Le paiement des Cris de la côte se faisait presque toujours sous forme de denrées européennes ou de munitions puisque la compagnie avait depuis longtemps la politique d'échanger des articles essentiels (ficelle, vêtements, fusils) uniquement contre des fourrures<sup>26</sup>. Le raisonnement derrière cette pratique était que les Cris de la côte ou de l'intérieur négligeraient de chasser pour la fourrure, particulièrement les petits animaux qui ne fournissaient pas de viande, s'ils pouvaient obtenir ces articles d'une autre manière moins exigeante. Ainsi, la population côtière a fini par devenir dépendante de l'approvisionnement en farine, en flocons d'avoine, en sucre, en tabac et en pipes<sup>X</sup>. Toutefois, en parlant de ses premières années de mariage alors qu'il avait une jeune famille, et ce vers l'an 1900, Matthew Cowboy a dit qu'il avait apporté à l'intérieur des terres entre 150 et 200 livres de farine qu'il avait partagées avec la famille de son beau-père. Ils ont mangé un peu de farine chaque jour « jusqu'à ce qu'il n'y en ait plus, arrivés en janvier. Mais tant que nous avions des allumettes et des munitions, nous n'en faisons pas grand cas<sup>27</sup>. »

Le magasin de la compagnie vendait également de la marchandise de traite aux serviteurs du poste et à leurs familles que l'on évaluait à environ une demi-douzaine par année, pour la plupart

des familles « nées au pays » - ou de descendance mixte - portant des noms comme Louttit, Wiegand, Chilton, McLeod et Moar. En général, ces familles ne restaient pas toujours au même poste et étaient déplacées au sein d'un même district, ou entre les districts de la compagnie. La compagnie approvisionnait ces gens grâce aux efforts fournis par les membres de leur propre famille, puisque les femmes et les enfants des serviteurs chassaient et pêchaient aussi pour le poste. En 1881 par exemple, le journal du poste de Mistassini rapporte que les « épouses sont revenues de Pepuneshawin avec beaucoup de poisson ce qui nous aidera beaucoup »<sup>28</sup>.

Tous les biens étaient soumis à une majoration normalisée des prix. Dans un registre de 1858, le coût de chaque article est indiqué parallèlement au prix majoré de 33 1/3 pour cent, puis de 50 pour cent. Le premier était le prix demandé aux serviteurs, le second aux Amérindiens. Ainsi, un fusil qui coûtait à la compagnie 35 sols était vendu à ses serviteurs 46 sols et 8 deniers, et aux chasseurs cris 52 sols et 6 deniers. Ce traitement différentiel<sup>XI</sup> soulevait la colère des Cris. Au moment où le père Guinard commençait ses visites à Waswanipi, en 1907, il a été témoin de l'arrivée de marchandise apportée par les brigades de canots; il a alors observé que l'on donnait la priorité aux serviteurs de la compagnie pour le choix et l'achat de la marchandise. Ce n'est qu'une fois les achats de ces derniers terminés qu'on invitait les chasseurs à entrer dans le magasin. Cette discrimination, selon Guinard, avait créé du mécontentement parmi les Cris qui grommelaient entre eux sans pour autant prendre de mesures<sup>29</sup>.

Inutile de dire que la compagnie achetait les fourrures à un certain prix et les revendait généralement à plus fort prix sur les marchés internationaux. Cependant, la communication déficiente entre Londres et les postes de traite, jusqu'à l'avènement du télégraphe, empêchait la compagnie de modifier les prix payés aux chasseurs afin de refléter les fluctuations du marché. Ainsi, au cours des dernières années du XIX<sup>e</sup> siècle, le prix des fourrures semble avoir été stable d'une année à l'autre.

La perception la plus commune de la situation de l'époque est que la Compagnie de la Baie d'Hudson exploitait les Amérindiens en encaissant d'importants profits sur les fourrures<sup>30</sup>. S'attaquer à cette question pour la région de la côte est de la baie James exigerait d'avoir accès à un rapport exhaustif des prix, des ventes et des dépenses, ce qui dépasse largement les paramètres de la présente étude. Arthur Ray, et c'est tout à son honneur, s'est attaqué à cette lourde tâche et a fait des recherches sur la rentabilité des finances de la Compagnie de la Baie d'Hudson pour

l'ensemble de ses opérations de commerce des fourrures entre 1870 et 1885. Il a ainsi appris qu'en 1876, la compagnie avait subi une perte, mais que pour les autres années, elle avait enregistré ce qu'il considère être un très modeste rendement sur le capital investi. Selon Ray, un certain conservatisme dans la vision de la compagnie serait en cause dans le fait qu'elle traînait de la patte alors que de nouveaux concurrents gagnaient du terrain<sup>31</sup>. Sur le long terme toutefois, la compagnie a sans aucun doute réalisé des profits puisqu'elle a été en mesure de résister à la concurrence dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Les profits étaient relativement faibles par contre et, contrairement à d'autres entreprises extractives opérant dans le domaine minier ou agricole, la compagnie a encouru des frais sociaux afin de maintenir sa participation dans le commerce des fourrures, un fait reconnu par Tough dans ses multiples commentaires à propos du paternalisme de la compagnie<sup>32</sup>.

#### LES RELATIONS ENTRE LES CRIS ET LA COMPAGNIE

Le coût social le plus significatif était le partage de la nourriture qui, pendant la majeure partie de l'histoire de la compagnie et ce jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle bien entamé, a été un système qui fonctionnait dans les deux sens. Quand des Cris de l'intérieur mouraient de faim et arrivaient à envoyer des membres du campement jusqu'au poste, la compagnie leur donnait de la nourriture. Le partage de la nourriture était un principe cri très fort auquel les hommes de la compagnie adhéraient puisqu'eux aussi en étaient souvent les bénéficiaires. Certains Cris recevaient simplement de l'aide, comme l'indique cette directive : « Il y a quelques veuves et des orphelins, ainsi qu'un ou deux vieillards dans le district qui devraient se voir octroyer un filet et quelques munitions sur une base annuelle, sans quoi ils pourraient mourir de faim. Toutefois, seuls les individus n'ayant pas de relations pouvant leur venir en aide ont droit aux articles ci-haut mentionnés<sup>33</sup>. »

On distribuait également des présents de nourriture à ces mêmes hommes et femmes qui résidaient à proximité du poste et qui le fournissaient en poisson, œufs et baies. Dans les termes de la compagnie, ils étaient connus comme les dépendants et n'étaient jamais très nombreux. Même dans les années 1930, la période la plus difficile jamais documentée pour les Cris, David Cooter, alors marchand à Mistassini, mentionnait qu'il n'y avait jamais plus de dix vieillards qui recevaient de l'assistance et que deux d'entre eux étaient des anciens employés<sup>34</sup>. De plus, même pour les



standards de l'époque, le niveau d'assistance offert par la compagnie était maigre. E. B. Borron, un magistrat ontarien, a participé à plusieurs expéditions à partir de la fin des années 1870 afin de faire rapport sur les conditions des « Autochtones et autres » dans le bassin de la rivière Moose, dans le cadre des revendications territoriales de l'Ontario sur ce territoire nordique. Dans son rapport de 1890, il critique ce qui lui apparaît comme une réticence de la part de la Compagnie de la Baie d'Hudson « à promouvoir leur bien-être spirituel, leur confort et leur bonheur », et il plaint les veuves et les enfants des serviteurs de la compagnie. D'un autre côté, il nous rappelle que pour la compagnie, « la traite, et non la gouvernance ou l'administration de la justice, était sa principale et unique fonction »<sup>35</sup>. Il faudrait voir si, dans les années 1890, on s'attendait des compagnies britanniques dans la mère-patrie qu'elles assurent la sécurité économique de leurs employés ou de leurs producteurs. Les actions de la compagnie en termes de dons de nourriture et d'autres nécessités étaient justifiées parce qu'on savait qu'un chasseur mort ne rapporte pas de fourrures. Toutefois, le fait de fournir biens et nourriture à des gens qui ne chassaient pas a créé des attentes et établi une pratique dont il a plus tard été difficile pour la compagnie de s'extirper. Comme le faisait remarquer Rosemary Ommer, une relation nécessaire d'interdépendance qui s'exprimait à travers le système de crédit s'est développée entre les commerçants et les peuples autochtones et a contribué à établir les principales ressources du Nouveau Monde<sup>36</sup>.

## LES POSTES

Il y a toujours eu sept ou huit postes en opération au cours des trois dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle dans la région de la côte est des baies James et d'Hudson. Le poste de Petite rivière de la Baleine qui desservait en majorité des Inuits, a reçu plus de Cris qu'à l'habitude en 1870. Ces derniers avaient commercé à Poste-de-la-Baleine plus tôt cette année-là, avant sa fermeture à la suite de l'échec de l'entreprise de chasse à la baleine (bélugas). En 1880 cependant, les responsables de la compagnie ont décidé de fermer le poste de Petite rivière de la Baleine et de rouvrir celui de Poste-de-la-Baleine. Les Inuits du continent (par opposition à ceux des îles

Belcher) se sont opposés au changement proposé par la compagnie pour une question de distance, et ont menacé d'aller traiter au poste de Fort Chimo, dans la baie d'Ungava, rouvert depuis 1867<sup>xii</sup>. Finalement, en 1889, la compagnie a émis un rapport disant qu'elle allait de l'avant avec ce projet et Petite rivière de la Baleine a fermé en 1890<sup>37</sup>.

Fort George est redevenu un poste de traite en 1870, y ramenant les Cris chassant au nord de ce poste, qui avaient pris l'habitude d'aller traiter à Poste-de-la-Baleine. De même, Eastmain, qui avait été un poste central dans la région, de 1717 à 1837, mais qui avait été fermé en faveur de Fort George, a été rouvert à la suite d'une décision du Conseil du département du Sud lors d'une réunion à Moose Factory en 1870. Ce ne sont pas les fourrures qui ont motivé cette décision, mais plutôt le fait que l'on considérait Eastmain comme un endroit favorable à l'élevage du bétail et à la chasse à l'oie. Les Cris dont les territoires de chasse s'étendaient au sud du poste et qui s'étaient repliés sur Fort-Rupert pour la traite sont revenus, comme cela a été le cas par exemple pour les familles Georgeskish et Chizzo qui, une ou deux générations plus tôt, avaient été associées au poste d'Eastmain avant sa fermeture<sup>38</sup>. On a considéré l'idée de fermer de nouveau ce poste en 1891 en raison d'un faible apport en fourrures et de la pauvreté du territoire en ressources alimentaires. Mais la compagnie a plutôt décidé de le conserver comme refuge pour les gens de Fort-Rupert qui chassaient dans les environs, mais y a éliminé l'élevage en envoyant le bétail dans d'autres postes<sup>39</sup>.

Aucun changement n'a été enregistré à Fort-Rupert à cette époque et le poste a maintenu son rôle central dans l'approvisionnement des postes de Mistassini et de Waswanipi, situés plus au sud et à l'intérieur des terres. Migiskan, un avant-poste de Waswanipi, avait été ouvert en 1828 afin d'endiguer la concurrence venue du sud<sup>40</sup>. Il a cependant été fermé en 1891 à cause d'un faible apport en fourrures; on espérait que la compagnie serait en mesure d'envoyer un commerçant de Waswanipi à la rencontre des chasseurs de Migiskan au printemps<sup>41</sup>. L'autre poste qui attirait des gens de l'intérieur était Nichikun, Fort Nascopie ayant été fermé autour de 1870<sup>42</sup>. La compagnie envisageait toutefois la fermeture du poste de Nichikun, considérant ses coûts d'opération beaucoup trop élevés. Elle payait à l'époque chaque voyageur environ cinquante plues et trouvait difficile de recruter des hommes à ce prix.

La longue route de plus de cinq cents milles entre les postes de Fort-Rupert et de Nichikun était de loin la plus difficile. Les voyages en canot étaient extrêmement ardues et dangereux; au cours des siècles d'opération, plusieurs Cris sont morts à bout de force, ou encore noyés, et la désertion

était un problème récurrent<sup>43</sup>. Néanmoins, le poste de Nichikun a continué ses opérations jusqu'en 1913, date où il a été fermé en raison des difficultés liées au transport. Il a toutefois été rouvert en 1937 lorsque des commerçants indépendants ont commencé à fréquenter la zone, et a continué ses opérations jusqu'en 1953<sup>44</sup>. En 1940, le Cris de Nichikun et de Neoskewskau ont été encouragés par le ministère des Affaires indiennes à se rendre à Mistassini pendant l'été. En 1913, le poste de Neoskewskau, qui avait été abandonné en 1821 lors de la fusion avec la Compagnie du Nord-Ouest, a été rouvert afin de remplacer celui de Nichikun; il était situé cent cinquante milles plus près de Fort-Rupert, ce qui facilitait son approvisionnement. Il a été fermé en 1940<sup>45</sup>. En 1891, la compagnie avait dû abandonner le projet de réouverture de l'avant-poste au lac Nemiscau puisqu'il n'y avait « pas assez d'Indiens pour composer la brigade ». Mais finalement, à la fin février 1902, on y a envoyé quatre hommes en traîneau à chiens avec le matériel nécessaire à la construction d'un petit magasin<sup>46</sup>.

## DE NOUVEAUX INTRUS

Pendant les années de déclin du XIX<sup>e</sup> siècle, la Compagnie de la Baie d'Hudson a pu maintenir son monopole sur la traite dans la majeure partie de la région de la Baie-James. Au sud, les chasseurs traitant normalement à Mistassini et à Waswanipi avaient aussi la possibilité d'aller échanger leurs fourrures dans la région du Lac-St-Jean. Le peuplement de la région, tributaire de l'industrie du bois et des scieries, s'était accru au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle à la suite du déplacement graduel vers le nord de l'industrie forestière et de la construction d'un chemin de fer entre Québec et le Lac-St-Jean dans les années 1880<sup>47</sup>. La concurrence dans cette région ne datait pas d'hier puisque les Cris de Mistassini et de Waswanipi profitaient depuis longtemps déjà d'autres postes de la compagnie ou de ceux de concurrents situés de l'autre côté de la ligne de partage des eaux. Ces postes étaient trop éloignés du cœur des activités de traite de la Baie-James pour que les directeurs puissent maintenir des communications efficaces entre eux et s'informer mutuellement du fait qu'un chasseur ait contracté des dettes à deux postes différents. Cette concurrence était toutefois de nature

différente puisqu'elle reposait sur la présence d'établissements permanents. Il n'était pas non plus nécessaire pour les Cris de voyager jusqu'au Lac-St-Jean; des commerçants indépendants venaient maintenant sur le territoire de Mistassini, y compris des Amérindiens du Lac-St-Jean qui « faisaient une bonne dose de petit commerce »<sup>48</sup>. Dans cette région, les Cris étaient aussi en contact avec d'autres Amérindiens, surtout des Algonquins et des Montagnais qui commerçaient dans des postes établis dans des zones habitées, comme l'Abitibi et Bersimis<sup>49</sup>. De plus, afin de faciliter les communications avec le sud, la compagnie a tenté, en 1892, de trouver un passage vers le lac Chamouchouane, de l'autre côté de la ligne de partage des eaux, ce qui lui aurait permis de s'approvisionner au Lac-St-Jean<sup>50</sup>.

À l'est de Waswanipi et de Mistassini, la région était plus isolée des activités économiques du sud du Canada. La seule menace au monopole de la compagnie était le commerce occasionnel et informel fait entre des chasseurs cris et d'autres chasseurs sur une base individuelle, comme par exemple les chasseurs The Mink et Caunashesh qui ont commercé avec des gens de Bersimis rencontrés pendant l'hiver<sup>51</sup>. Outre les commerçants résidents et les missionnaires, personne n'avait de raison de parcourir ce territoire. Cet isolement a pris fin toutefois à la suite de deux développements interdépendants.

À sa naissance, en 1867, le Canada était composé de quatre provinces. Le jeune pays reconnaissait le potentiel économique des ressources inexploitées de l'arrière-pays. Une pression politique énorme a donc été exercée sur la Compagnie de la Baie d'Hudson pour la convaincre de céder ses vastes propriétés foncières connues sous le nom de Terre de Rupert. C'est ainsi qu'en 1870, les terres de la région subarctique de la compagnie ont été unilatéralement transférées au gouvernement du Canada, sans que les résidents amérindiens, métis ou inuits ne soient consultés ou même informés. Le gouvernement fédéral a par la suite transféré graduellement les territoires nordiques à l'Ontario (1897 et 1902) et au Québec (1898 et 1912). Et bien que chaque province ait été tenue, selon des lois adoptées par le Parlement, de valider ce transfert de terres par l'obtention d'une cession des droits ancestraux autochtones sur celles-ci, seule l'Ontario a signé un traité (n° 9) avec sa population amérindienne en 1905-1906. Cela n'a pas été le cas au Québec puisque l'on croyait que, comme le titre ancestral n'avait pas été reconnu en Nouvelle-France, il aurait été éteint pour toujours<sup>XIII</sup>. Ainsi, pour la période qui nous intéresse, le territoire de la Baie-James était constitué de territoires ancestraux non cédés, bien qu'il s'agisse ici davantage d'une perspective

crie qu'eurocanadienne, comme nous le verrons. L'épisode qui a mis un terme à l'établissement des frontières du Québec date de 1927, au moment où le Comité judiciaire du Conseil privé de Londres a statué qu'une grande partie de la péninsule du Québec-Labrador appartenait à Terre-Neuve, créant ainsi des frontières politiques pour plusieurs bandes de Montagnais/Innus, de Naskapis et d'Inuits.

Le second développement a été l'inauguration de la ligne de chemin de fer du Canadien Pacifique en 1886, située à seulement dix jours de voyage au sud de Moose Factory. L'arrivée du télégraphe allait de pair avec le développement du chemin de fer. Les premiers à profiter de cet accès facilité à la Baie-James ont été les arpenteurs de la Commission géologique du Canada, fondée en 1842. Leurs activités d'exploration et d'arpentage qui ont débuté à la Baie-James en 1877, sont mentionnées par une entrée laconique dans les registres de Fort-Rupert : « 13 juillet, la Commission géologique part pour la Petite rivière de la Baleine<sup>52</sup>. » L'année suivante, la région était arpentée par Robert Bell, le vétérinaire explorateur, géologue, naturaliste et médecin<sup>53</sup>. Lors de cette première expédition, il s'est rendu à la pointe Portland, près de Poste-de-la-Baleine. Dix ans plus tard, il était remplacé par A. P. Low et trois autres, pour « jeter un coup d'œil aux alentours ». Miles Spencer, le directeur de poste à Fort George, était bien heureux de les voir « car aucun étranger n'est venu ici depuis l'été 1877, et nous aimons la compagnie »<sup>54</sup>.

Albert P. Low, plus que tout autre arpenteur, est associé à la cartographie de la péninsule du Québec-Labrador. Il a complété le traçage des parcours de trois grandes rivières de la région (Eastmain, Koksoak et Hamilton) et a décrit le mouvement des inlandsis et des dépôts de fer le long de la rivière Koksoak<sup>55</sup>. Bien qu'un certain nombre de scientifiques aient exploré la péninsule du Québec-Labrador par la suite, il a fallu attendre les études scientifiques de Jacques Rousseau dans les années 1940 et 1950 pour avoir accès à de nouvelles informations<sup>XIV</sup>.

La première apparition de Low à la Baie-James doit avoir créé tout un émoi puisqu'il est arrivé à Mistassini le soir du 23 décembre 1884, accompagné de douze hommes. Les arpenteurs ont utilisé le poste comme camp de base, Low vivant dans la maison du directeur. Au cours de l'hiver, deux équipes d'arpenteurs sont venues et reparties, dirigées par Low ou par F. H. Bignell. À chacun de leur départ ou de leur retour au poste, M. Miller, son directeur, organisait un festin en leur honneur, comme cela a été le cas en ce 13 mai 1885 où il inscrivait dans son journal qu'ils avaient mangé « de la très bonne viande d'ours »<sup>56</sup>. Selon Zaslów, il y avait toutefois des conflits entre les deux

hommes qui ont fait en sorte que Low a dû partir pour Ottawa au printemps pour revenir avec des instructions afin de compléter l'arpentage<sup>XV</sup>.

Comme c'est souvent le cas, on sait peu de choses à propos des hommes ayant servi de guides et de conseillers à Low et aux autres arpenteurs. À Mistassini, lors de sa première expédition, Low a été guidé par un certain Charley, alors que deux hommes, Chechwish et Isaac, servaient de guides à Burgess, un autre des arpenteurs. De même, M. Wigand, un serviteur de la compagnie, a passé du temps avec le groupe de Bignell lors de l'arpentage du Petit lac Mistassini. La femme de Wigand travaillait aussi pour Bignell, « faisant la lessive de ce vieux garçon »<sup>57</sup>. Puis, en 1888, en passant par Fort George, Low a demandé à un certain Rupert et à son frère Waskyagan s'il pouvait se rendre avec leur bateau à Poste-de-la-Baleine tandis que les arpenteurs s'y rendraient en canots « de bois »<sup>58</sup>. Quelques années plus tard, Low a utilisé les services de deux canoteurs iroquois sur la Grande et la Petite rivière de la Baleine, réalisant qu'il avait du mal à convaincre des Cris de se joindre à l'équipe d'arpentage, bien qu'ils aient fini par le faire, à cause de la crainte séculaire de ces derniers envers les Iroquois<sup>59</sup>.

L'équipe suivante de géologues à avoir visité la région de la côte est était composée de quatre personnes provenant de l'Université du Wisconsin, en chemin pour le Richmond Gulf, en 1909. Elle s'était fait accompagner à Fort George par Achinaya, un « Indien d'Eastmain », puis amener vers le nord par John Fireman et sa famille. Les Fireman étaient des chasseurs de l'intérieur des terres qui commerçaient à Poste-de-la-Baleine. Cette expédition est bien documentée dans le livre écrit par les deux frères à la tête de l'équipe de géologues, Charles et Arthur Leith, et intitulé *A Summer and Winter on Hudson Bay*. Ce livre a été utile pour nous aider à nous faire une idée de la vie au début du XX<sup>e</sup> siècle.

Les Inuits<sup>XVI</sup> servaient aussi de guides aux étrangers dans le nord, le long des côtes des baies James et d'Hudson, comme le relate un mystérieux commentaire dans les registres de Fort-Rupert en date du 18 février 1898 : un « Husky » (Inuit)<sup>XVII</sup> et les Américains sont arrivés à Fort-Rupert. Cinq jours plus tard, on mentionne leur départ pour Moose Factory : ils ont loué, pour faire le voyage, l'équipage de chiens de traîneau de la compagnie pour 25 \$. Un an plus tard, une entrée affirme qu'un certain M. Jones arrivé par bateau à voile de Moose Factory, était impatient de partir pour la rivière de la Baleine afin de s'emparer de concessions d'exploration minière sur la côte avant que des Américains ne le fassent<sup>60</sup>. Ainsi, des aventuriers et mercenaires avides de faire

fortune traversaient le territoire en canot, sans que leur présence ne soit toujours répertoriée dans les journaux des postes<sup>XVIII</sup>. Ces hommes étaient si nombreux sur l'ensemble du territoire de la Baie-James qu'un anthropologue du nom d'Alanson Skinner<sup>XIX</sup>, qui avait beaucoup de mal à trouver un canot pouvant le porter à Moose Factory, se plaignait de « l'envahissement du pays par les prospecteurs ». Quelques jours plus tard, il écrivait de Missinabie qu'il faisait partie du premier de vingt groupes en partance pour Moose Factory pour diverses raisons<sup>61</sup>.

D'autres accédaient au territoire de la Baie-James par le sud-est. Leur mission n'était pas toujours claire et ce n'était parfois que pour l'aventure. La région du Labrador a accueilli son lot d'« explorateurs » qui provenaient habituellement du nord-est des États-Unis, telle que Mina Benson Hubbard, la veuve de Leonidas Hubbard qui, en 1905, a refait la route empruntée par la malheureuse expédition de son mari à travers le Labrador<sup>62</sup>. Plus tôt, en 1881, un certain professeur Galbraith était arrivé du Lac-St-Jean mais son objectif nous est inconnu<sup>63</sup>, contrairement à M. Edward G. Bell, qui lui était un touriste, puisqu'il a été décrit dans les registres de Mistassini comme « un gentilhomme des États-Unis... en voyage de plaisance à la Baie et accueilli à Moose River... il demeurera ici jusqu'à lundi car il veut se procurer du pain et faire faire sa lessive »<sup>64</sup>. De la même manière, les journaux du même poste indiquent, deux ans plus tard, la présence d'« un gentilhomme arrivé hier, à pied, en randonnée depuis Boston », ajoutant qu'il s'arrêtait parce qu'il avait mal à une jambe<sup>65</sup>. Ce marcheur intrépide était William Brooks Cabot qui a fait cette randonnée pédestre à partir du Lac-St-Jean en compagnie de deux Amérindiens dont un était John Bastian. C'était le premier de plusieurs voyages qu'il a faits à travers la péninsule du Québec-Labrador jusqu'en 1920, parfois seul, parfois en compagnie de familles montagnaises ou naskapiés<sup>66</sup>. Malheureusement, nous ne connaissons pas l'identité du « gentilhomme et de sa femme [qui] venaient du Lac-St-Jean »<sup>67</sup>. Erronément, J. W. Anderson, le directeur du poste de Mistassini, rapporte que ses hôtes, en 1916, sont « probablement les premiers touristes à les visiter ». Ce n'était pas le cas, mais ces deux individus, M. le Juge Ramsey et M. Milo R. M. Chamberlain de New York, jouissant d'un luxe relatif, étaient arrivés dans deux canots accompagnés de « six guides canadiens-français et métis ». Ils sont restés une journée avant de retourner vers le sud<sup>68</sup>.

Pour les citoyens d'aujourd'hui, ces comptes rendus de voyageurs eurocanadiens et américains d'il y a un siècle évoquent des images d'héroïsme et d'aventure. Il est possible qu'ils aient été des

objets de fascination pour les Cris également puisqu'ils étaient bien différents de par leurs activités, leur habillement et leurs manières, des quelques commerçants de la Compagnie de la Baie d'Hudson vivant parmi eux. Bien que ces gens aient pu être objets de curiosité pour les Cris, voire même une présence bénéfique car ils faisaient contrepoids, avec l'apport de nouveaux intérêts, à la domination du monopole exercé par la compagnie, leur présence a mené en définitive un certain nombre de Cris à leur perte. En effet, ces précurseurs ont tracé bien malgré eux la voie aux maladies dans cette région demeurée jusque-là isolée.

### UNE LITANIE D'ÉPIDÉMIES

La coqueluche a frappé les gens de la côte en 1858, de Moose Factory à la Petite rivière de la Baleine. Selon l'évêque Horden, cette épidémie a causé plus de mortalité parmi les enfants des serviteurs de la compagnie que parmi les enfants amérindiens<sup>69</sup>, vraisemblablement parce que les enfants cris étaient dans les bois. Il y a eu une autre épidémie de coqueluche en 1884, ayant de moins graves conséquences cette fois, mais cette même année, une maladie de la peau a immobilisé la plupart des chasseurs, l'automne venu. Le printemps suivant, Miles Spencer, de Fort George, écrivait dans une lettre adressée à son supérieur James Cotter, directeur du département du Sud basé à Moose Factory, que la plupart des Amérindiens et des Inuits avaient souffert « de plusieurs maladies »<sup>70</sup>. Une épidémie décrite parfois comme un rhume, parfois comme la grippe a fait la vie dure aux gens de Fort-Rupert en 1891 et deux personnes en sont mortes<sup>71</sup>. Le 19 juin 1895, on rapportait une fois de plus la présence de la coqueluche à Moose Factory et, en date du 2 août, plusieurs l'avaient contractée et étaient mourants<sup>72</sup>. Trois ans plus tard, les gens de Fort-Rupert, comme ailleurs, souffraient de scrofule et le même mois, la varicelle a fait son apparition. Puis, en 1900, la grippe a frappé et aurait « décimé les chasseurs rattachés à Fort George ». Une des raisons avancée pour expliquer les vingt-neuf décès associés à la grippe était que les Cris étaient déjà très affaiblis car ils avaient été « criblés par la scrofule » (tuberculose des ganglions lymphatiques). L'épidémie de grippe s'est poursuivie au cours de l'hiver suivant et, combinée à la rareté du caribou, a fait en sorte que les gens qui traitaient à Fort George et à Nichikun sont aussi morts de faim<sup>74</sup>. Plus au sud, à Fort-Rupert, une épidémie de rougeole provenant de Moose Factory a causé la mort de dix-neuf personnes. La compagnie a donc offert, en janvier 1901, d'utiliser l'atelier du



charpentier comme quarantaine, mais les journaux n'indiquent rien sur les résultats de cette action. En 1902, une épidémie de rougeole dévastatrice a fait rage sur la côte, faisant de nombreux morts et en laissant d'autres considérablement affaiblis. Le pasteur anglican W. G. Walton a décrit cette épidémie comme des temps cruels où il n'y avait pas une tente qui ne soit en deuil; il estimait à une centaine le nombre de décès à Poste-de-la-Baleine et à Fort George. La femme de Walton et quatre de ses enfants ont aussi contracté la rougeole et l'aîné de ses enfants en est mort<sup>75</sup>. À Fort-Rupert, l'automne arrivé, on avait recensé plus de soixante cas dont quatorze décès.

Et ce récit tragique de maladie et de décès se poursuit. À partir de 1906, faute d'espace, il a même fallu enterrer les gens à l'extérieur du cimetière à Fort George<sup>76</sup>. Dans le compte rendu que fait Leith de l'épidémie de rougeole de 1903 (il avait dû en entendre parler et avoir lu sur le sujet dans les journaux de Poste-de-la-Baleine), il mentionne que la tuberculose était aussi omniprésente mais que les Cris en faisaient très peu de cas. En effet, il relate le cas d'individus au stade avancé de la maladie « travaillant sans rien dire [...]. Ils se tuent littéralement à l'ouvrage<sup>77</sup>. » En 1908, Alanson Skinner était à Fort-Rupert et s'appretait à retourner à Moose Factory, mais a été retenu par l'annonce qu'une « violente peste » s'était abattue sur les cinq à six cents personnes rassemblées à Moose Factory, lesquelles « commençaient à succomber ». Il n'a jamais identifié la maladie, mais note que « même les Blancs en sont morts » faute de soins médicaux<sup>78</sup>.

Il semble évident que tout l'arsenal des chamans cris ou celui des commerçants anglais et des missionnaires n'était pas assez puissant pour contrer la mort. Les médicaments des Cris étaient surtout tirés des végétaux et des animaux, mais on ne sait pas exactement ce qui a été tenté comme traitement dans ces cas-là. Quant aux commerçants et aux missionnaires, ils ne pouvaient pas non plus offrir beaucoup plus que du réconfort. Ils ont distribué des pilules et disposaient, au poste, de toute une panoplie relativement à jour de soi-disant remèdes. La liste de traitements et de médicaments à Petite rivière de la Baleine en 1860 est impressionnante et inclut des piluliers, plusieurs poudres, des sels, des acides, des pommades et même de la strychnine, de l'opium et du chloroforme<sup>79</sup>, mais rien de tout cela n'était efficace contre les maladies mortelles auxquelles ils faisaient face. Il n'y avait pas de médecin ni aucun autre type d'aide médicale professionnelle aux postes, ce que les frères Leith décrivent comme étant « un des aspects les plus surprenants de la gestion de la Compagnie de la Baie d'Hudson »<sup>80</sup>, bien qu'on puisse douter que la médecine du début du XX<sup>e</sup> siècle aurait de toute façon été en mesure de freiner les épidémies.

Les maladies et les décès enregistrés durant cette période sont certainement attribuables à l'augmentation du nombre d'étrangers à la Baie-James, aux séjours estivaux prolongés des Cris aux postes, et peut-être à un changement dans la diète, tous ces facteurs résultant en une population affaiblie et plus vulnérable. Il semble que Moose Factory ait été la porte d'entrée à partir de laquelle les maladies se sont propagées. Les gens des postes étaient conscients de la direction que prenait la propagation des maladies. On a blâmé les prospecteurs miniers pour l'épidémie de grippe de 1901, et celle de 1904 est arrivée à Fort George avec le service postal hivernal. En effet, deux Cris arrivés à Eastmain avec une provision de canards, en 1902, ont aussitôt été renvoyés pour éviter qu'ils ne contractent la rougeole<sup>81</sup>. L'auteur du rapport de 1902-1903 pour Mistassini craignait que les épidémies « fassent désormais plus ou moins partie de la réalité du commerce avec les Indiens, à mesure que la civilisation s'étend vers le nord et que les voyages en territoire indien deviennent de plus en plus communs »<sup>82</sup>. Bien sûr, les étrangers n'étaient pas les seuls à répandre la maladie : les Cris sont aussi devenus porteurs. Dans un récit à propos de Poste-de-la-Baleine au début du XX<sup>e</sup> siècle, John Kawapit évoque le souvenir de la rencontre de sa famille avec d'autres qui avaient été à Fort Chimo où ils étaient tombés malades, à la suite de quoi la famille Kawapit avait été aux prises « avec la maladie [la grippe, croyait-il] que ces hommes avaient rapportée du poste »<sup>83</sup>.

Il ne fait aucun doute que les Cris ont eu à traverser des épreuves très difficiles durant cette période. La rareté du caribou et les périodes de famine qui en ont découlé doivent avoir rendu les populations cries plus susceptibles de contracter des maladies, même sans considérer le phénomène du « sol vierge »<sup>XX</sup>. La gravité de la famine qui sévissait à l'époque est résumée dans la remarque selon laquelle en trois ans, entre 1889 et 1891, « 20 % des Indiens de Fort-Rupert ont péri, la majorité étant morts de faim »<sup>84</sup>. En retour, la maladie et les décès ont dû avoir un effet dévastateur sur la force physique et morale des gens, minant leur capacité à chasser et à se nourrir, sans compter leur capacité à ramasser du bois pour la cuisson des aliments et le chauffage. Cet état d'affaiblissement a aussi frappé de plein fouet le commerçant et sa famille à Poste-de-la-Baleine dont la maison a été détruite par les flammes alors qu'ils étaient cloués au lit par la rougeole<sup>85</sup>. Mais malgré ces épisodes tragiques, la vie à la Baie-James a suivi son cours grâce à la résilience et au courage des Cris, ainsi qu'à la flexibilité de leurs institutions sociales.

## APERÇU DE LA VIE DES CRIS À LA FIN DU XIX<sup>e</sup> SIÈCLE

La description de la vie des Cris sur la côte est de la baie James à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle repose sur deux comptes rendus ethnographiques. Lucien Turner, identifié comme un naturaliste, était à Fort Chimo entre 1882 et 1884; il tenait les registres météorologiques pour le US Signal Corps (Corps des signaleurs de l'armée américaine). On sait peu de choses sur lui, mais il a produit un rapport ethnographique du district de l'Ungava publié par le Smithsonian Institute en 1894 dans lequel il décrit la culture matérielle et le folklore des Inuits et des Naskapis. Toutefois, bien que son rapport comporte de précieuses observations, il convient de lire d'un œil critique ses commentaires sur les gens, et tout particulièrement ceux sur les Amérindiens. Turner n'admirait pas les gens sur lesquels il écrivait, et ses comptes rendus, en plus d'être douteux, sont donc dépourvus, en majeure partie, de récits ou de points de vue intéressants. Il est raisonnable de penser, du fait qu'il n'a probablement pas pu converser avec beaucoup de Cris ou de Naskapis en anglais et qu'il ne parlait pas le cri, qu'il n'a pas été en mesure de faire beaucoup de recherche crédible. Il écrit par exemple : « En raison de l'impossibilité de trouver une personne fiable pour m'enseigner la langue de ces gens, je n'ai pu en apprendre que quelques mots<sup>86</sup>. » On peut facilement présumer que pour les sujets autres que les descriptions d'objets de la culture matérielle et des techniques de chasse, Turner a obtenu la plupart de ses informations du commerçant de la Compagnie de la Baie d'Hudson à Fort Chimo qui, selon le géographe Alan Cooke<sup>87</sup>, avait l'habitude de faire des commentaires désobligeants sur les Naskapis.

Les anthropologues au Québec n'ont pas encore statué quant à savoir si les Cris-Montagnais-Naskapis auraient déjà constitué un seul et même peuple, malgré que les trois groupes aient eu des expériences différentes lors du contact avec les allochtones. Selon Turner, trois groupes amérindiens différents occupaient des territoires distincts de la région de l'Ungava, mais différaient « très peu dans leur langage, et encore moins dans leurs manières ». Ces trois groupes, tels qu'identifiés par Turner, sont les Mountaineers ou Montagnais, les Indiens du sud-ouest de l'Ungava, dont la langue était la plus éloignée de celle des Montagnais, et les Ne né not, dont la langue et les manières étaient assez semblables à celles de leurs voisins. Plus tard, il a observé que des membres du second groupe (qu'il n'a désigné qu'une seule fois par le nom d'Indiens de Petite rivière de la Baleine) s'étaient récemment déplacés vers l'est pour s'établir à proximité des

Naskapis ou avec eux à cause de la rareté du caribou dans les environs de Fort George<sup>88</sup>. Turner fait une remarque encore plus intrigante voulant que, selon la tradition orale Naskapie, ces derniers seraient originaires du nord d'un grand fleuve (le fleuve Saint-Laurent d'après lui), mais que les survivants du groupe auraient été chassés vers le nord par des attaques iroquoises, et ce avant l'arrivée des commerçants blancs. Ils se seraient donc déplacés en territoire inuit, ce qui a déclenché des conflits armés qui ne se sont atténués qu'à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, laissant en héritage une crainte mutuelle entre les deux groupes<sup>89</sup>. On retrouve certains de ces détails dans les *Relations des Jésuites* qui nous informent que dans les années 1660, le Nord était devenu un lieu « où différentes nations algonquiennes ont cherché refuge pour fuir les Iroquois »<sup>90</sup>; en effet, jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, les Cris et les Inuits organisaient régulièrement des raids contre leurs campements respectifs, se terrorisant mutuellement, ce que la compagnie appelait la chasse aux Esquimaux<sup>91</sup>. Il est évident que les relations entre les peuples de la Baie-James et ceux d'ailleurs dans la péninsule du Québec-Labrador devront faire l'objet d'études plus approfondies.

Les linguistes qui ont travaillé sur les dialectes de cette région les ont divisés, comme Turner, en trois dialectes issus de la langue qu'ils désignent comme le montagnais ou le cri de l'Est<sup>92</sup>. Cependant, à l'intérieur de ces catégories très larges existaient des différences documentées pour la première fois par le linguiste Truman Michelson à la suite de ses recherches effectuées le long de la côte en 1935. Prenant comme référence un chasseur, Oliver Loutit, natif de Fort George, Michelson rapporte que celui-ci comprenait mieux le dialecte de Poste-de-la-Baleine que celui d'Eastmain. Pour Loutit, le dialecte de Fort-Rupert était intelligible, mais celui d'Eastmain était plus facile à comprendre. Toutefois, il comprenait plus difficilement les locuteurs de Fort Chimo. Pour ce qui est de la différence entre les dialectes de Fort George et de Poste-de-la-Baleine, David Masty (originaire de Poste-de-la-Baleine) lui a dit que « les yeux fermés et en faisant abstraction du son de la voix qu'il pourrait reconnaître, il pouvait dire si un homme parlait le dialecte de Fort George ou celui de G. R. B ». Masty disait aussi qu'il comprenait peu de choses du dialecte de Nichikun. Lorsqu'il s'est déplacé à Fort-Rupert pour effectuer ses recherches et qu'il a interrogé Andrew Wapatchee, né en amont de la rivière Rupert, Michelson a appris que le cri de Waswanipi et celui de Mistassini ressemblaient beaucoup au dialecte de Fort-Rupert, mais pas autant que celui d'Eastmain<sup>93</sup>.

À l'époque où Turner a séjourné dans l'Ungava, les Naskapis confectionnaient encore leurs outils, leurs habitations et leurs vêtements à partir des ressources obtenues du territoire, pratiques qu'il décrit en détail. Il rapporte que ceux-ci, « comme tous les autres Indiens [...] sont excessivement friands de tabac à fumer, à mâcher et à priser »<sup>94</sup>. Les hommes considéraient celui-ci comme étant aussi essentiel à la chasse que les munitions et s'attendaient à en recevoir en cadeau à leur arrivée au poste de traite.

La monographie de Turner comporte en une importante description de la culture matérielle de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle ainsi qu'un témoignage de certains récits qui circulaient à l'époque, dont plusieurs correspondaient à ce qui est rapporté dans les *Relations des Jésuites* au XVII<sup>e</sup> siècle, comme par exemple les festins où toute la viande était mangée en signe de respect pour le caribou, les hommes mangeant en premier et les femmes ensuite. En lien avec ces festins, Turner avance qu'ils étaient organisés par un chasseur jouissant habituellement de succès dans sa chasse aux animaux à fourrure, et que l'objectif du festin était de faire état de sa richesse. Cette référence à la richesse se retrouve également dans la mention que Turner fait à propos des chasseurs qui conservaient des parties prisées des proies les plus valorisées, comme une griffe ou le bout d'une oreille<sup>xxi</sup>, pour servir de « gage de richesse »<sup>95</sup>. L'anthropologue Adrian Tanner croit toutefois qu'on a probablement indiqué à Turner que ces gages servaient plutôt à représenter le « pouvoir<sup>96</sup> » d'un chasseur. Il est possible que Turner ait conclu à la célébration de la richesse par le festin du fait qu'il a interprété ce phénomène d'un point de vue européen plutôt que cri ou naskapi.

Un témoignage différent datant de la même époque provient de la chronique de la vie d'une femme. Ellen Smallboy, née dans les années 1850, vivait au sud de la baie James (en Ontario aujourd'hui). L'anthropologue Regina Flannery l'a rencontrée pour la première fois à Moose Factory en 1933, où elle a enregistré son récit de vie. Ce témoignage parle surtout de ses premières années de mariage avec Simon Smallboy, son mari âgé de cinquante ans. Ceci nous reporte aux décennies 1880 et 1890. Elle a fourni des informations détaillées sur la culture matérielle autochtone comme la fabrication de filets, de paniers en écorce de bouleau, de trappes à poisson et le tissage des peaux de lièvre. La vraie teneur du récit porte toutefois sur la façon de se débrouiller dans toutes sortes de situations, toutes plus intéressantes les unes que les autres, d'autant plus qu'il offre une perspective féminine.

Alors qu'Ellen était âgée de douze ans environ, son père a été affaibli par une maladie inconnue : sa mère et ses deux sœurs ont donc alors dû prendre en charge le campement hivernal. Bien qu'Ellen et ses sœurs aient été très compétentes pour les travaux féminins, elles ont dû transporter leur père sur un traîneau jusqu'aux rives du lac afin qu'il leur enseigne la tâche ardue de la pose des filets sous la glace. Après la mort de ce dernier, Ellen, sa mère et sa sœur ont vécu avec sa sœur aînée qui était mariée. Cependant, les femmes subvenaient par elles-mêmes à leurs besoins autant qu'elles le pouvaient. Avec le temps, Ellen a appris à manier un fusil et à pister et traquer le caribou<sup>97</sup>.

Ellen aimait tout spécialement le printemps, moment où plusieurs groupes hivernaux se regroupaient pour pêcher et partager leurs prises. C'était la période où ceux qui arrivaient « pauvres et affamés » reprenaient du poids. Elle expliquait<sup>98</sup> qu'on pouvait mourir de faim s'il n'y avait que du lièvre à manger, mais qu'« il était possible de garder la santé en se nourrissant uniquement de poisson »<sup>xxii</sup>.

Les rôles entre les hommes et les femmes n'étaient pas aussi clairement définis que ce que laissent croire les textes d'introduction à l'anthropologie. Ellen parle du rôle significatif qu'elle a joué dans l'approvisionnement en nourriture et attribue cela à l'aide qu'elle a reçue de son beau-père et de la mère de celui-ci, désormais âgés (en 1899), et qui restaient au camp avec les enfants. Elle parle avec affection de son beau-père qui lui a terriblement manqué après sa mort. Ce rare commentaire à propos des relations personnelles est développé davantage quand elle parle avec beaucoup d'affection de son père de qui elle se sentait plus proche que de sa mère « colérique »<sup>99</sup>.

Ellen Smallboy devient elle aussi ethnologue quand elle note que des pratiques des Cris de Moose Factory diffèrent de celles de Fort-Rupert. Lors d'un festin de caribou tenu à Hannah Bay, à mi-chemin entre les deux postes, elle se disait désolée pour les femmes de Fort-Rupert qui n'avaient pas droit aux parties les plus fines de l'animal, notamment la tête et le devant. Aucune interdiction de la sorte ne régissait sa consommation et elle avait donc invité les femmes dans sa tente à manger toutes les parties de l'animal. Elle rapporte que ceci avait amusé leurs maris puisque ce n'étaient pas elles « qui avaient chassé ». Elle raconte aussi que le partage de la nourriture était un aspect très important de l'éthique crie. Elle le mentionne à plusieurs reprises et exprime sa désapprobation des occasions où cette tradition n'avait pas été respectée, notamment quand des parents s'approprièrent toute la nourriture plutôt que de la partager avec leurs enfants ou encore

quand un mari la gardait pour lui seul<sup>xxxiii</sup>. Dans le même ordre d'idées, elle condamnait d'autres Cris qui maltraitaient les orphelins<sup>100</sup>.

À la lecture de la vie de jeunesse puis de jeune femme d'Ellen Smallboy, on ne peut qu'être surpris par la rareté de ses souvenirs qui parlent du poste de Moose Factory. Flannery lui avait demandé de parler de sa vie, lui laissant le soin de choisir les sujets. Il semble qu'Ellen ait trouvé plus importantes les histoires sur sa vie à la rivière des Français (où se trouvait le territoire de chasse de son mari) que ce qui se passait au poste. Un tel désintérêt envers les activités au poste n'est pas du tout surprenant, mais sert malheureusement à nous rappeler à quel point nos récits de la vie au nord sont eurocentriques, dépendants qu'ils sont des journaux des postes.

La qualité de la vie sur le territoire telle que décrite par Ellen Smallboy ne devrait pas être considérée comme un portrait de la situation vécue partout dans la région de la côte est de la baie James. Le campement des Smallboy était situé sur la rivière aux Français, près de Moose Factory, une région qui était probablement assez densément peuplée et qui ne possédait donc pas assez de ressources animales pour tout le monde. Fait encore plus important, le gibier n'étant pas partout aussi abondant, la vie pouvait être plus ou moins facile pour les Cris selon la région habitée.

Le récit de vie d'Ellen Smallboy fait aussi partie des témoignages utilisés par Flannery dans son article publié en 1935 sur le statut des femmes de la baie James à l'époque. Elle écrit que bien qu'elle n'ait pas été considérée propriétaire des territoires de chasse, sauf exception, la femme bénéficiait « d'un accès total à tout ce que son mari rapportait », en parlant du gibier. En conséquence, Flannery considérait que les femmes « étaient égales aux hommes en droit ». Socialement, on disait des hommes cris qu'ils regardaient les femmes de haut et qu'ils accordaient peu d'importance à leurs affaires, mais en pratique, elles étaient laissées à elles-mêmes pour l'accomplissement d'activités telles que le soin des enfants, l'approvisionnement en nourriture et la gestion de la maisonnée. Les hommes dirigeaient la politique et la religion, bien que les femmes aient été habilitées à assumer des responsabilités selon leur compétence et leur personnalité, ce qu'elles ont fait, puisque les positions de leaders religieux ou politiques n'étaient pas institutionnalisées. Aucune formalité n'était rattachée au divorce et les femmes étaient aussi libres que les hommes de partir. Et comme les femmes étaient elles aussi d'importantes pourvoyeuses de nourriture, Flannery juge que leur statut était « plutôt égal à celui de l'homme »<sup>101</sup>.

Trente ans plus tard, un autre anthropologue écrit aussi à propos de la souplesse dans la division des tâches entre les sexes. Bien que les Cris lui aient raconté qu'au début du siècle, les femmes trappaient les animaux à fourrures et participaient à la chasse au caribou, elles le faisaient plus rarement dans les années 1960 en raison des innovations technologiques et des transports plus efficaces. Il observe toutefois qu'en raison de l'augmentation du nombre d'enfants par famille, il n'était pas rare de voir des hommes mariés, jeunes et moins jeunes, préparer des biberons et changer des couches, en plus de couper du bois. Et ils aidaient sans aucun doute les femmes dans la réalisation de leurs corvées lorsqu'elles étaient enceintes, malades ou âgées. Il y avait toutefois des limites à l'interversion des rôles; Knight note qu'à Fort Rupert, à la vue d'un Cri de Moose Factory en visite au village avec sa femme et qui portait leur bébé, on disait de lui qu'il était « trop Anglais ». Les gens expliquaient la division des rôles entre les hommes et les femmes davantage en termes « pratiques que de convenances ». Ainsi, on expliquait à Knight que si les hommes ne s'occupaient pas de sécher les peaux, c'est qu'autrement ils n'auraient pas le temps d'aller trapper<sup>102</sup>.

#### LE DÉCLIN DES RESSOURCES ANIMALES

Le révérend W. G. Walton, pasteur anglican résidant à Fort George de 1892 à 1924, a été frappé de voir à quel point les conditions de vie des Autochtones s'étaient détériorées pendant ses trente-deux ans en poste, surtout pour les Inuits. On avait si intimement associé le révérend à l'idée d'introduire dans la toundra un petit troupeau de rennes domestiqués, à l'instar de ce qui avait été fait en Alaska, que celui-ci a été surnommé « le renne Walton »<sup>103</sup>. Il semble qu'il ait bénéficié de l'appui du gouvernement fédéral dans cette affaire, mais des questions de logistique ont eu raison de lui et les rennes ne se sont pas rendus plus loin que le sud de l'île de Baffin où ils ont erré pour finir par se mêler aux caribous<sup>104</sup>.

D'après les informations recueillies auprès d'Autochtones, d'hommes de la compagnie et d'arpenteurs, Walton a attribué le déclin de l'immense troupeau de caribous de la toundra à l'est de la baie d'Hudson aux feux de forêt qui ont fait rage vers 1883, ou encore à la propagation d'une maladie. Low et Flaherty, quant à eux, attribuent plutôt ce déclin marqué au déplacement du pâturage estival habituel du troupeau principal, situé sur les hautes terres de la côte nord-est de la



baie d'Hudson, vers le versant oriental de la baie d'Ungava<sup>105</sup>. William Duncan Strong, un anthropologue qui a passé une partie de l'hiver 1927 avec les Naskapis de la côte du Labrador, a écrit que la population de caribou avait beaucoup diminué au cours des dix ou quinze années précédentes. Ses hôtes avaient avancé plusieurs explications pour ce déclin, dont une surchasse de la part des Amérindiens dans un passé récent<sup>XXIV</sup> et le manque de respect envers les caribous dont avaient fait preuve des « Indiens morts depuis longtemps » qui, après avoir tué un grand nombre de caribous, n'avaient pas disposé les carcasses de façon appropriée, se contentant de les empiler. Les caribous auraient senti l'odeur des ossements et ne seraient pas revenus<sup>106</sup>. Des recherches récentes sur le comportement des caribous indiquent qu'à chaque génération, plus ou moins, on enregistre des variations importantes dans la population du caribou de la toundra<sup>107</sup>. Les Cris, surtout ceux vivant à l'extrême nord de leur territoire, près de la limite des arbres, ont abondamment parlé à Walton des difficultés vécues à la suite de la disparition de leur principale source de nourriture.

Le récit de John Kawapit nous permet de suivre le processus de déclin de la population de caribou. John Kawapit, un chasseur à Poste-de-la-Baleine né vers 1903, associe son récit à l'époque où il était assez vieux pour avoir déjà tué quatre caribous sur le lac (Chagoonobin) où ils vivaient, mais était encore trop jeune pour savoir comment les dépecer. « C'était le début du déclin du caribou de la toundra. Nous les attendions durant tout l'hiver là où ils avaient l'habitude de passer pendant leur migration. Nous en chassions un de temps en temps mais bientôt, nous avons complètement cessé d'en voir<sup>108</sup>. » Il s'agit d'un témoignage frappant sur la disparition du caribou qui contraste grandement avec les parties précédentes de ses récits dans lesquelles il relate des chasses de dix ou même de quarante caribous en une seule journée ainsi que de grands rassemblements. Bien qu'on ne sache pas si des récits de famine ont dominé l'inconscient des Cris avant la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, il est certain que ces histoires étaient prédominantes, on comprendra pourquoi, au cours du siècle suivant.

Les années de déclin de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle ont été, pour plusieurs Cris, des années de misère et de famine. Hannah Natachequon, née dans les années 1890 dans une famille qui traitait à Poste-de-la-Baleine, se souvient que le révérend Walton essuyait ses larmes lors d'une réunion de prières en parlant de gens qu'il aimait profondément et qui avaient succombé à la famine, c'est-à-dire de la façon la plus horrible qui soit<sup>109</sup>. Selon les notes de Walton, 150 personnes

seraient mortes de faim en 1892-1893 au sud de Fort Chimo et sept dans la région de la pointe Louis-XIV (Cap Jones), du côté de la baie d'Hudson<sup>110</sup>.

Les gens de Fort George se souvenaient aussi de leurs grands-parents qui leur parlaient d'une époque où les caribous étaient plus nombreux, après quoi ils avaient disparu. Ils avaient aussi appris que si les Cris avaient survécu au début du XX<sup>e</sup> siècle, c'était grâce à l'adaptation, par les familles, de leurs stratégies de chasse hivernale. Plutôt que de former de grands groupes de chasse durant l'hiver, comme c'était le cas auparavant, ils se rassemblaient en groupes plus petits d'une ou deux familles dont les principales sources de nourriture étaient le poisson, le lagopède et le lièvre<sup>XXV</sup>. Et, comme l'a exprimé John Kawapit, « les gens savaient alors que le caribou ne viendrait pas dans la région comme avant. Nous nous séparions à cet endroit pour chercher une bonne aire de pêche<sup>111</sup>. »

Il semble qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les sources de nourriture aient été plus abondantes au sud du territoire de la Baie-James que dans le nord. John Blackned<sup>XXVI</sup>, de Fort-Rupert, en parlant du temps de sa jeunesse, au début du XX<sup>e</sup> siècle, disait qu'il avait l'impression que les gens de Fort George étaient alors les plus pauvres, suivis de ceux d'Eastmain et de Fort-Rupert, et que les Cris de l'intérieur s'en sortaient mieux que ceux de la côte<sup>112</sup>. Il présumait que ces différences étaient dues aux modifications des conditions écologiques à mesure que l'on se déplaçait vers le sud. Plus le caribou se faisait rare au nord, moins les chasseurs cris pouvaient s'y fier comme source de nourriture de base, se tournant plutôt vers une récolte plus variée de petits animaux. Néanmoins, le sud a aussi connu des années de grande privation peut-être aggravée par des épidémies provenant du sud.

En reculant dans le temps, près d'une génération avant la naissance de John Blackned en 1894 et ses témoignages oculaires, on trouve dans les journaux du début des années 1880 des informations indiquant que les Cris de l'intérieur qui traitaient à Fort-Rupert souffraient terriblement. Certains ont perdu des fourrures parce qu'ils en étaient réduits à en brûler le poil pour manger les peaux. On raconte qu'une femme en train de mourir de faim aurait non seulement mangé les fourrures gardées dans la cache de sa famille et d'autres familles, mais aurait également tué ses enfants pour les manger<sup>113</sup>. Ce phénomène apparaît de nouveau dans les journaux du poste, en 1900, alors qu'on rapporte qu'un chasseur se serait pendu après avoir tenté de tuer ses enfants pour les manger dans un moment de folie. McTavish, à la fin du mois de mars de cette même année,

soupçonnait les fils d'avoir tué leur père, craignant de rester seuls avec lui, puisqu'ils refusaient de rapporter son corps. L'année suivante, Frank a confié à McTavish qu'il avait peur lorsqu'il s'éloignait trop du poste « car il se sentait alors devenir cannibale »<sup>114</sup>. Il n'y a rien de plus à ce sujet, mais on sait que l'hiver 1900-1901 a été très dur et que plusieurs personnes sont mortes de maladie et de faim.

Le cannibalisme est un des aspects du phénomène complexe cri/algonquin du *wihtikow*. Le *wihtikow* (ou *windigo* en dialecte ojibwé) est un sorte de monstre pouvant manger des humains ou encore prendre possession de leur esprit pour faire d'eux des cannibales. Les auteurs distinguent le phénomène du *wihtikow* du cannibalisme provoqué par la famine, le *wihtikow* ayant envie de chair humaine même lorsqu'il a accès à d'autre sorte de nourriture. Le fait de tuer une personne ainsi possédée était justifié<sup>115</sup>. On a cherché à savoir si ce phénomène était bien réel, s'il s'agissait d'un état psychotique ou d'une forme de contrôle social. Preston, dans ses écrits sur la région de la côte est de la baie James, est d'avis que cette croyance ne serait rien d'autre qu'une figure imprécise, semblable à la notion du diable pour les chrétiens<sup>116</sup>. Toutefois, Flannery, qui travaillait chez les Cris de la côte ouest de la baie James dans les années 1930, a recueilli douze récits de *wihtikow*, dont trois de Fort-Rupert. Selon elle, certains de ces récits pourraient relater des faits réels puisqu'ils étaient catégorisés parmi les récits de type *tipâchimuwin* et que les narrateurs reconnaissaient la différence entre le *wihtikow* et le cannibalisme provoqué par la famine. En outre, elle explique que les gens de la côte est étaient peu enclins à fournir des détails à propos de comportements cannibales, ce qu'elle attribuait au fait qu'un homme cri originaire d'Eastmain ou de Fort-Rupert, qui avait déjà tué quelqu'un par cannibalisme, était toujours vivant et craignait des représailles légales<sup>117</sup>.

Ces quelques cas tirés des registres de la Compagnie de la Baie d'Hudson ne comprennent aucun témoignage direct de quelqu'un qui aurait assisté à des meurtres commis par des individus ainsi possédés. Toutefois, le fait que les Cris croyaient en un esprit cannibale témoigne, bien sûr, de la crainte que provoquait en eux l'idée de la famine. Flannery nous informe que « la saison hivernale provoque des situations de stress auxquelles on fait face de façon pratique mais aussi symbolique [...]. Pour les Cris, le phénomène complexe du *wihtikow* permet l'expression symbolique des dangers et de l'isolement inhérent à une existence subarctique, tout en fournissant un moyen de rationaliser les peurs et d'expliquer un comportement déviant<sup>118</sup>. »

Les années 1882 et 1883 ont aussi été très dures. On dit que les Cris de la côte, à Fort-Rupert, étaient beaucoup plus préoccupés par l'approvisionnement en nourriture que par l'approvisionnement en fourrures. Si John Neeshapees, un Cri côtier de Fort-Rupert, était resté sur la côte, il est possible qu'il y serait de toute façon mort de faim, mais il a décidé plutôt d'aller passer l'hiver avec des gens de la rivière de la Baleine où il a péri avec douze autres personnes<sup>119</sup>. Comme cela a été le cas pour les régions les plus au sud, il est probable que les Cris de Waswanipi et de Mistassini n'ont pas autant souffert, bien que, selon les registres les plus anciens, Waswanipi ait figuré parmi les régions les plus pauvres puisque dépourvues de caribou. En 1827, le directeur du poste note que « chaque saison, des gens meurent »<sup>120</sup>. Les Cris étaient forcés de se rabattre sur le lièvre et le poisson pour la nourriture et les vêtements, ce qui indique un appauvrissement selon les standards cris. Toutefois, au début du siècle suivant, contrairement à celle d'autres bandes cries, la situation des Cris de Waswanipi s'était améliorée. Ce renversement de situation est dû à l'arrivée de l'orignal sur leurs territoires de chasse. En effet, les récits oraux situent les événements selon une chronologie divisée entre la période précédant ou suivant l'apparition de l'orignal<sup>121</sup>.

Selon les plus anciens journaux de postes de la Compagnie de la Baie d'Hudson qui remontent au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'orignal semble absent de la région de la Baie-James, bien que les *Relations des Jésuites* nous aient informés de leur présence dans des temps plus reculés; en effet, le père Charles Albanel, en 1671-1672, ainsi que les Cris, désignaient la région par « Moosonee » [d'après *Moose*, le terme anglais pour orignal]. L'orignal n'a fait sa réapparition dans le sud de la région qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ce qui fait dire à Low, en 1896, qu'ils sont en voie d'extinction<sup>123</sup>. Le premier orignal abattu à un poste et qui constitue donc un épisode daté de la chasse à l'orignal, apparaît dans le journal de Mistassini en 1909<sup>xxvii</sup> accompagné de la note « les garçons ont tué un orignal »<sup>124</sup>. C'est de ce revirement de situation que parle Andrew Ottereyes lorsqu'il raconte que l'orignal est arrivé dans la région de Waswanipi alors qu'il était jeune homme. De même, Maria Otter raconte qu'avant l'orignal, les gens vivaient de la chasse au lagopède et de la pêche<sup>125</sup>. On a rapporté qu'en 1949, les chasseurs de Fort-Rupert avaient chassé l'orignal pour la première fois depuis trente ans bien que plusieurs originaux aient été chassés en 1938-1939 à Nemiscau<sup>126</sup>. Dans une lettre adressée à L. A. Richard, sous-ministre au ministère québécois de la Chasse et de la Pêche, Maud Watt, une résidente de Fort-Rupert, demandait à ce que des restrictions sur la chasse soient mises en place. L'orignal était absent au nord de la rivière Rupert et les chasseurs cris de cet

endroit vendaient les peaux à d'autres Cris d'Eastmain et de Vieux-Comptoir pour 20 \$ ou 30 \$ pièce<sup>127</sup>. Une des explications de la migration vers le nord des orignaux a été avancée par les frères Leith qui ont donné à penser qu'il s'agissait d'une conséquence de la construction du chemin de fer du Grand Tronc<sup>128</sup>. Joe Ottereyes a quant à lui attribué l'apparition de l'orignal au déboisement effectué par les Blancs pour la construction des villes, tandis que Pien a plutôt invoqué les feux qui les auraient chassés vers le nord<sup>129</sup>. Dans les années 1960, la présence de l'orignal sur les territoires de chasse de Fort-Rupert était attribuée aux feux, bien que l'élimination de grandes aires d'alimentation pour le caribou aient, en contrepartie, permis l'accès à d'importantes nouvelles niches pour l'orignal<sup>130</sup>. En 1970, un orignal a été abattu aussi loin au nord que Poste-de-la-Baleine, et Andrew Kawapit faisait remarquer que « c'était une première dans l'histoire de Poste-de-la-Baleine »<sup>131</sup>. L'orignal était très valorisé puisqu'il procurait beaucoup plus de viande que le cerf ou le caribou.

### STRATÉGIES DE VIE ET DE CHASSE

La culture matérielle<sup>xxviii</sup> des Cris de l'intérieur s'est modifiée, parfois par nécessité et parfois à la suite de l'introduction de nouveaux articles importés pour la traite. Quand le froid s'installait, la tente de toile estivale était remplacée par le *mîchiwâhp* ou tipi d'un diamètre de dix à douze pieds au sol, formé de perches en bois placées à distance de six à huit pouces l'une de l'autre pour former un cône et maintenues au sol avec de la neige. Ce cône était recouvert de « toiles de coton, de feuilles d'écorce de bouleau ou de peau de cerf apprêtée [caribou], et souvent d'un peu des trois »; un espace de deux pieds de diamètre au sommet laissait la fumée s'échapper. À l'intérieur, le plancher était recouvert d'un épais tapis de sapinage. Au centre il y avait un foyer fait de pierres, bien qu'au moment de ses écrits, Low ait noté que plusieurs des Amérindiens du sud possédaient de petits poêles faits de feuilles de tôle, ce qui évitait d'être constamment enfumés par des feux ouverts<sup>xxix</sup>. Comme ces poêles fabriqués à la main ne produisaient pas assez de lumière, les gens confectionnaient des chandelles à partir de longues bandes de sève séchée. Low dit aussi que contrairement aux autres, les gens de Nichikun utilisaient uniquement du coton pour recouvrir leurs *mîchiwâhp* à cause de la disparition du caribou et de la rareté du bouleau dans leur région<sup>132</sup>.

Alors que dans les années 1960 les hommes partaient chasser loin du camp principal pour une période de dix à douze jours, soixante ans plus tôt, ceux-ci tentaient de revenir avec leur prise le soir même; cette époque correspond au temps où les provisions de farine, la nourriture d'appoint, ne leur permettait pas de s'éloigner plus longtemps. À la fin des années 1940, les Cris ont commencé à construire des maisons de bois sur les sites de leurs camps principaux, alors qu'auparavant, comme l'explique Matthew Cowboy, on déménageait le campement à cinq ou six reprises pendant l'hiver<sup>133</sup>.

Avant la prise des glaces, on utilisait des fusils pour tirer, à partir des canots, le castor, la loutre, le vison et le rat musqué. Le caribou, dans la toundra, était cependant encore chassé à la lance au moment où il traversait une rivière. Après la prise des glaces, on chassait les animaux à fourrure au moyen de trappes d'acier ou d'un assommoir en bois. Ainsi, même à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les fusils n'occupaient pas encore la place centrale qu'ils tiendraient plus tard dans l'arsenal de chasse des Cris. Joe Ottereyes soutenait que « les arcs et les flèches étaient aussi bons que les fusils », et qu'ils permettaient de se faufiler jusqu'à l'animal<sup>134</sup>. Les mousquets étaient d'usage commun et préférés par les chasseurs cris aux fusils à chargement par la culasse. Selon Anderson, les mousquets à chargement par la bouche étaient plus légers, comportaient moins de pièces susceptibles de se briser et nécessitaient moins d'accessoires comme la poudre, les plombs ou les balles. Les balles pouvaient être fabriquées à la main à partir des gaines de plomb des caisses de thé puis bourrées d'herbe ou de mousse. La relative absence de gros gibier explique l'introduction graduelle des fusils à la Baie-James<sup>135</sup>. D'un autre côté, Knight, qui était à Fort-Rupert en 1961, fait remarquer que les Cris auraient bien pu vouloir utiliser des fusils plutôt que des mousquets, mais que les « armes modernes n'avaient pas été introduites dans la région » avant l'arrivée de la compagnie Révillon Frères en 1903<sup>136</sup>. Qu'il ait eu ou non le choix, il semble que William J. Stewart, de Vieux-Comptoir, ait continué à utiliser son vieux mousquet jusqu'à l'automne 1940 au moment où l'entrée dans le journal de la compagnie indique qu'il avait jugé qu'il « n'était plus sécuritaire ». D. G. Boyd, le directeur, ajoute : « Il doit être le seul Indien dans les environs à utiliser encore ce genre de fusils », bien que George Georgekiss, de Fort-Rupert, se soit présenté au poste de Nemiscau, en 1939, à la recherche de pièces pour son mousquet à chargement par la bouche...et que le poste avait ces pièces en stock<sup>137</sup>.

Low nous informe aussi que des feux étaient volontairement allumés, comme stratégie de chasse, afin de favoriser la croissance de nouvelles pousses de plants de baies, pour attirer les ours. De façon similaire, Andrew Ottereyes notait qu'à la suite de feux, les orignaux étaient attirés dans la région de Waswanipi<sup>138</sup>. Une autre technique de chasse développée par les Cris consistait à utiliser des appeaux. Les Cris imitaient les sons des animaux, des faucons aux phoques, et étaient particulièrement habiles pour attirer les renards grâce à leur imitation du couinement du mulot. Pour ce qui est des oies, les frères Leith rapportent que chaque chasseur en rapportait plus d'une centaine par jour, sans aucun doute surtout grâce à leurs appeaux et à leurs appelants<sup>139</sup>.

Pour ce qui est de l'habillement, Low affirme qu'à l'exception des Naskapis de l'Est qui habitaient à l'intérieur des terres, au nord d'une ligne tirée vers l'ouest à partir d'Hamilton Inlet jusqu'au cours supérieur de la rivière Saint-Maurice, tous les Amérindiens s'habillaient à l'européenne. Des châles de tartan couvraient les robes des femmes et étaient même considérés comme une marque de richesse. Les Cris portaient des mocassins faits de peau de caribou qui, selon Low, prenaient l'humidité et étaient responsables de la haute incidence, parmi eux, de maladies pulmonaires; Turner ajoutait qu'ils ne duraient que deux ou trois semaines et qu'un adulte avait donc besoin de quinze à vingt-cinq paires de mocassins par année. C'est à cette époque, alors que les Inuits prenaient graduellement leur place dans l'économie du poste, que les bottes en peau de phoque, plus imperméables, sont devenues accessibles pour la traite avec les Cris. Les frères Leith, qui dirigeaient des sondages géologiques dans la région de Richmond Gulf à l'hiver 1909, appréciaient beaucoup la chaleur et l'imperméabilité des « bottes husky », mais faisaient remarquer qu'elles n'étaient pas adaptées à la marche sur des terrains accidentés à moins de porter aussi plusieurs épaisseurs de doublures de botte et une paire de chaussons en peau de phoque. On ne sait pas quel genre de bottes les géologues avaient rapporté, mais considérant leur enthousiasme pour les bottes qu'ils se sont procurées à Poste-de-la-Baleine, on peut supposer que leurs bottes américaines étaient de qualité inférieure. Les bottes étaient fabriquées par les Inuites avec de la peau de phoque qu'elles et leurs enfants avaient mastiquée. Les frères Leith considéraient qu'ils faisaient une bonne affaire en les payant de 2,50 \$ à 4 \$ la paire<sup>140</sup>. Ces bottes en peau de phoque étaient vendues par la Compagnie de la Baie d'Hudson et échangées aux postes de la côte ouest de la baie James, aussi loin que Fort Albany et Atawapiskat<sup>141</sup>. Les Cris ont fini par fabriquer leurs propres bottes en peau de phoque<sup>xxx</sup>.

Le transport était assuré par canot en été et avec de petits traîneaux pour tirer la marchandise en hiver, surtout les articles achetés à la Compagnie de la Baie d'Hudson. Un homme de Wemindji a dit qu'il pouvait tirer de sept à huit cents livres de nourriture et autres articles sur un traîneau<sup>142</sup>. Quelques hommes de Mistassini fabriquaient encore des canots d'écorce en 1913, mais la plupart, à cette époque, étaient faits de toile. Andrew Ottereyes se souvient que les gens de Waswanipi utilisaient des canots d'écorce quand il était jeune, mais qu'ils étaient plus tard passés aux canots de toile. Pour les déplacements hivernaux, les Cris de la côte utilisaient de petits attelages de chiens de traîneau pour effectuer les nombreuses visites au poste, tandis que les Cris de l'intérieur utilisaient le traîneau tiré à bras. L'utilisation de traîneaux tirés par des chiens était relativement récente et avait été copiée sur les *qamutik* inuits. Ils étaient, selon John Kawapit, faits « exactement comme les leurs, jusqu'aux patins conçus pour glisser sur la tourbe gelée »<sup>143</sup>. Les chiens husky ont été utilisés par les Cris seulement à partir du tournant du siècle. Matthew Cowboy, né vers 1876, se souvient que de tels chiens avaient été adoptés dans sa jeunesse<sup>144</sup>. Les traîneaux à chiens n'étaient pas confortables, et les frères Leith racontent à quel point il était épuisant de tirer, de soulever et de pousser le traîneau par-dessus des pierres et d'autres obstacles, sans parler de la complication de devoir nourrir les chiens. Pour les frères Leith, le meilleur moyen de transport des Cris en hiver était sans contredit la raquette; les gens aimaient deviner l'identité d'une personne à partir des traces laissées dans la neige<sup>145</sup>.

## LES RELATIONS DANS LES ÉTABLISSEMENTS DES POSTES

Au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, le rythme de vie des Cris de la côte, au poste, était similaire au modèle généralement observé plus tôt. Ils étaient toujours dépendants des ressources du territoire pour se nourrir<sup>xxxI</sup> mais pouvaient compléter avec des denrées importées achetées grâce au travail salarié ou obtenues en échange de gibier comme du poisson ou de l'oie. Durant l'été, les familles côtières effectuaient toute une série de travaux autour du poste. On connaît peu de chose sur leurs conditions de vie, surtout pendant les mois estivaux où plus de gens éalisaient domicile au poste. Low<sup>146</sup> observe, en 1896, que la majorité d'entre eux vivait dans des tentes de coton, mais que les mieux nantis avaient des maisons de bois<sup>xxxII</sup>.



Les Cris de la côte et certains Cris de l'intérieur se réunissaient au poste pendant les mois d'été, ce qui en faisait un endroit animé où les quelques bâtiments et jardins étaient entourés de tentes et de tipis cris. On peut facilement imaginer les rires émanant des tipis, les Cris étant reconnus pour être constamment à l'affût d'une bonne blague ou d'une raison pour se divertir. Les hommes pratiquaient plusieurs sports tels que le cricket, le soccer et le hockey, ce qui constituait une bonne part du divertissement à Moose Factory. Le baseball y a été introduit au milieu des années 1920<sup>147</sup>. On aurait aussi joué au football, utilisant une peau de phoque gonflée comme ballon. Plusieurs messes par jour étaient célébrées et on s'y rendait considérablement visite, on dansait et on festoyait passablement. On organisait notamment des festins en été à l'occasion de la visite annuelle des Cris pour la traite. À partir de 1898, cette fête annuelle avait été organisée par la Compagnie de la Baie d'Hudson, en l'honneur des Cris de la côte et de l'intérieur. Au poste de Fort George, on intégrait même les quatre familles inuites. Si des Cris de l'intérieur arrivaient après la tenue des festivités, on organisait une autre fête pour eux, comme cela avait été le cas en 1898. Et on y assistait en grand nombre. Par exemple, 250 hommes, femmes et enfants étaient présents lors du festin du 26 juin 1899, et un second festin a été organisé le 7 juillet. De tels festins étaient organisés dans tous les postes, mais il semble qu'à Mistassini, ceux-ci aient eu lieu à l'occasion du départ des gens plutôt qu'à leur arrivée<sup>148</sup>.

La vie sociale dans les postes plus importants de la côte était évidemment plus animée qu'aux petits avant-postes de l'intérieur des terres, mais même ces derniers prenaient des airs de fête lors de l'arrivée et du départ des gens. Le père Guinard, qui était à Waswanipi au début du XX<sup>e</sup> siècle, nous a laissé la description suivante : arrivé là-bas au début de l'été 1907, il parle du vide qu'il observe au magasin du poste. Les étagères étaient pratiquement dé garnies et ce n'est qu'avec l'arrivée des brigades de canots en provenance de Fort-Rupert, en août, que le magasin s'est rempli et que l'endroit s'est animé. Le lendemain de l'arrivée des canots, le directeur de la compagnie a organisé un festin en plein air pour tout le monde. Le repas était servi sur de grands draps déposés sur le sol et consistait en du pain au raisin frit dans de la graisse accompagné de thé et de sucre. Les premiers à manger ont été le directeur, les missionnaires, les serviteurs de la compagnie et les hommes cris alors que les femmes et les enfants ont mangé lors d'un deuxième service. Les danses ont commencé après le coucher du soleil, accompagnées de tambours, de violons, de chants, du claquement des talons des danseurs et du jappement des chiens, tout cela se mariant dans un concert

qui a duré toute la nuit<sup>149</sup>. Ces festivités organisées par la Compagnie de la Baie d'Hudson ont duré jusqu'à la fin des registres, dans les années 1940. À cette époque, les sanctuaires de castors étaient en place et les festins faisaient partie des cérémonies tenues lors des rassemblements annuels. En 1924, ces festins étaient devenus plus élaborés et comprenaient des discours et des danses. En 1920, on a même organisé un festin pour célébrer le 250<sup>e</sup> anniversaire de la compagnie<sup>150</sup>.

La fin de l'hiver et la période de la traite n'étaient pas les seules occasions célébrées par les Cris. Le 27 novembre 1872, Henry Namacoose a ramené un ours à Fort-Rupert et, ce jour-là, McTavish se plaint, dans son journal, que les gens ont festoyé plutôt que d'aller chasser. La mise à mort d'un ours était un événement particulièrement sacré comparativement à d'autres gibiers, du moins dans les années 1950<sup>151</sup>, tout comme au temps du révérend Walton en 1894<sup>152</sup>. De tels rituels étaient pratiqués par les Cris partout dans la région de la Baie-James. Un chasseur de Waswanipi a été louangé pour sa grande habileté à la chasse à l'ours. On dit que lorsqu'il partait le matin, il allait droit vers l'ours car « Dieu lui indiquait le chemin. Il va le trouver dans sa tanière, creuse une entrée et lui dit de sortir. Puis l'ours sort, il pense comme une personne<sup>153</sup>. » Le début de la trappe à l'automne était une autre occasion qui méritait un festin. Cette grande considération que les gens accordaient au castor transparaît dans sa prédominance lors des festins, mais aussi dans le commentaire de Gilbert Dick selon lequel « un castor dépose parfois un bâton dans ta trappe pour que tu attrapes le bâton par erreur [...]. Nous croyons que le castor a un esprit un peu humain, il travaille comme un humain parce qu'il sait comment construire un barrage, comment fabriquer une maison, comment faire des provisions [...]. Il sait aussi reconnaître une trappe<sup>154</sup>. »

Comme le festin était le moyen pour les Cris de souligner une occasion importante, il n'est pas surprenant que les mariages officiels, introduits par le christianisme, aient été célébrés par des festins. Ainsi, le 28 juin 1897, le chef de la bande de Fort-Rupert a célébré le mariage de sa fille avec le fils de Joseph Waupatchee par un festin. Parfois, la compagnie fournissait de la nourriture, comme lors du mariage du fils de Rat à Fort George. Ce dernier avait fourni la graisse de cerf et la compagnie avait fourni le reste, probablement des gâteaux et des biscuits. Cet été-là, le directeur Owen Griffiths avait décidé de faire coïncider le festin de célébration du mariage de Peter Cox avec le festin annuel de la compagnie, puisqu'il soupçonnait que la compagnie aurait, en fin de compte, à fournir la majorité des provisions<sup>155</sup>. Bien entendu, les mariages étaient rarement des événements isolés, le standard étant plutôt la célébration de mariages multiples. On peut d'ailleurs

lire, en date du 26 août 1887, au poste de Mistassini : « pas moins de trois mariages aujourd'hui »<sup>156</sup>. Seuls quelques mariages célébrés au cours du XX<sup>e</sup> siècle à la Baie-James ne l'ont pas été durant l'été, au poste, avec un pasteur officiant. À une occasion, quatre couples mariés à Poste-de-la-Baleine en date du 15 juillet 1938 l'ont été « par contrat civil ». Comme l'évêque Fleming se trouvait à Poste-de-la-Baleine trois semaines plus tôt, on doit présumer que les couples avaient manqué sa visite, probablement à cause du mauvais temps qui semble avoir persisté tout au long du mois de juin. Ce fut donc Ross<sup>xxxiii</sup>, le directeur du poste, qui s'était chargé de cette tâche<sup>157</sup>. Les comptes rendus des mariages qui apparaissent dans les registres n'informent malheureusement pas les lecteurs à propos de la complexité et des négociations entourant les mariages arrangés qui ont eu cours pendant la majeure partie du XX<sup>e</sup> siècle. Il faut pour cela se référer au récit de vie émouvant d'Alice Jacobs rapporté par Sarah Preston.

Les gens dansaient au son des violons et des tambours amérindiens, et peut-être aussi d'un accordéon. Les danses les plus populaires étaient la gigue de la rivière Rouge ainsi que les danses amérindiennes du lièvre et du canard, les quadrilles et les danses carrées. D'autres danses bien appréciées étaient la danse en ligne, le quadrille écossais, les danses rythmiques et la ronde<sup>158</sup>. Les danses commençaient à huit heures du soir et pouvaient durer jusqu'à au moins trois heures du matin. Tout le monde présent au poste était invité<sup>xxxiv</sup>. Voici le compte rendu d'une danse tenue au petit avant-poste de Nichikun en 1939, la veille du départ des chasseurs et de leurs familles, tel que relaté dans le journal de la compagnie : « Nous avons organisé une danse ce soir, voyant que les Indiens allaient partir le lendemain. L'orchestre, constitué d'un violon et d'un tambour, s'était plaint que le violon n'avait pas de cordes. Ainsi, à l'aide d'une vieille corde de banjo, d'un fil à collet et d'un bout de fil de la radio, le violoniste a réussi à faire sortir une mélodie de ces trois cordes tandis que le joueur de tambour frappait sur le gong, qui était en fait une vieille cuvette; ce fut un vrai divertissement à l'état brut<sup>159</sup>. »

Il y avait aussi un festin hivernal organisé aux postes, la veille du jour de l'An. Dès les débuts de la traite des fourrures, il y avait normalement toujours quelques Cris de la côte présents au poste pendant la période de Noël et du Nouvel An, mais aucune mention de célébrations n'avait été faite dans les journaux, autre que le fait que le jour « a été observé ». Il semblerait, selon les informations dont nous disposons, que les rassemblements des Cris de la côte aient commencé seulement dans les années 1870. C'est du moins ce que laisse entendre D. C. McTavish, directeur du poste à Fort-

Rupert, dans son entrée en date du 30 décembre 1872 : « Presque toute la garde rapprochée est là pour passer le Nouvel An. J'ai offert à chacun un présent pour l'occasion puisque c'est la première fois, depuis que je suis ici [depuis 1870 environ], qu'ils viennent pour Noël ou pour le jour de l'An<sup>160</sup>. » À partir de ce moment, il y a eu, annuellement, une façon de souligner le jour de l'An dans les postes côtiers; cette pratique a toutefois débuté plus tard dans les postes de l'intérieur.

Une autre cérémonie très importante, joliment décrite par Anderson, avait lieu au poste lors du départ des Cris de l'intérieur. Une fois les tentes démontées, le campement rangé et les canots chargés, toute la famille procédait à une cérémonie d'adieux avec le commerçant, le chef de famille se présentant le premier suivi de sa femme et de ses enfants. Le chasseur demandait alors l'état de son compte et le prix des fourrures pour l'hiver à venir<sup>xxxv</sup>. Puis, le chasseur et sa famille serraient la main du commerçant avant de faire de même avec celles de tous ceux présents au poste<sup>161</sup>.

La vie sociale au poste était marquée par une distinction entre les classes et les races, bien illustrée par la différence qui s'observait dans les célébrations organisées par la compagnie, d'une part pour ses serviteurs (Européens et Métis), d'autre part pour les Amérindiens. Ainsi, Miles Spencer écrit, à propos du Jour de l'An 1874 à Fort-Rupert, qu'il « a donné à chaque Indien une ration quotidienne, alors que nous avons offert à nos hommes et à leurs femmes un souper plutôt que des gâteaux et du vin comme c'était le cas auparavant »<sup>162</sup>. Le plus souvent, on organisait, pour les Amérindiens, un festin où des gâteaux, du thé et du café étaient servis, tandis que les serviteurs et leurs familles se voyaient offrir un repas de bœuf et de légumes avec du thé, du café et des gâteaux.

Ces célébrations pouvaient toutefois prendre différentes formes d'un endroit à l'autre. À Poste-de-la-Baleine par exemple, les hommes entreprenaient de tirer sur des cibles dans l'espoir de remporter le premier prix, une livre de thé, tandis qu'à Fort-Rupert, on organisait plutôt une danse en soirée<sup>163</sup>. Il arrivait parfois, notamment lorsque plusieurs décès avaient endeuillé la communauté, que les festivités se fassent plus discrètes. On peut ainsi lire, dans le journal de la compagnie pour l'année 1897 : « Il est possible que quelques jeunes aient dansé [...] mais aucun grand bal, par sympathie pour les gens en deuil<sup>164</sup>. » Le genre ainsi que l'intensité des célébrations dépendaient des directeurs et du nombre de personnes présentes aux postes. Il n'est donc pas étonnant que D. C. McTavish ait décidé d'organiser une fête, le 30 novembre, pour célébrer la Saint-André. En 1898, il a souligné l'occasion par un souper pour les serviteurs de la compagnie,

c'est-à-dire environ une demi-douzaine d'hommes et leurs familles. Le point fort de la journée avait consisté en une projection d'images à travers une lanterne magique opérée par le révérend Ascah, ce qu'il a répété périodiquement au cours des nombreuses années qu'il a passées à Fort-Rupert<sup>165</sup>.

La première référence spécifique à propos d'Amérindiens venant à Fort-Rupert pour Noël date de 1891, et à partir de là, on retrouve régulièrement des entrées en ce sens pour certains postes. Il faut toutefois attendre 1914 avant de voir apparaître une première mention à propos de services religieux tenus à l'occasion de Noël, alors que le révérend Walton rapporte joyeusement que « nos Indiens de Fort George délaissent enfin les festivités du Nouvel An où l'on buvait du thé - une vieille coutume des commerçants écossais de la CBH - et viennent maintenant à la messe de la sainte communion de Noël »<sup>166</sup>. Il semblerait que les ressources alimentaires au poste ou près de celui-ci n'aient pas permis à un grand nombre de Cris de s'y rassembler pendant une période assez longue pour couvrir les deux fêtes, et pour les pasteurs anglicans, bien évidemment, il était plus important de célébrer Noël. À l'instar d'autres services religieux, nous savons qu'à Fort George, les messes étaient célébrées les dimanches pendant l'été, au moment des grands rassemblements, et qu'il y en avait une pour les Blancs, une pour les Amérindiens et une pour les Inuits<sup>167</sup>.

On ne peut qu'émettre des hypothèses quant à la nature des relations sociales entre les Cris de la côte et les employés de la compagnie pendant les moments de repos au poste. Plusieurs des serviteurs descendaient d'une mère crie ou cohabitaient avec une femme crie ou étaient mariés avec. Il est toutefois difficile de confirmer l'intensité des relations sociales qui étaient permises par la compagnie. Bien que celle-ci ait fait une distinction entre les « Indiens » et les « serviteurs » lors des repas du Nouvel An, il semble peu probable que cette distinction ait été appliquée dans les autres types de festivités, surtout lors des danses, les serviteurs n'étant pas assez nombreux pour organiser des danses uniquement entre eux. Les Cris de la côte résidant au poste devaient donc être inclus dans les activités sociales du poste.

Je dirais que la classification en tant qu'« Indien » utilisée ici par la compagnie était de nature économique. En 1878, le chef du département du Sud, W. Parsons, regrette de devoir laisser partir James Linklater, n'ayant pu lui trouver un poste en raison de sa grande famille. Parsons utilise la terminologie suivante : « il doit partir libre comme un Indien », une expression aussi utilisée, cette même année, pour Alexander Moar à Mistassini<sup>168</sup>. Plusieurs années auparavant, Sam Atkinson,

serviteur de la compagnie à Fort-Rupert, avait été remercié de ses services mais continuait à être « employé en tant qu'Indien de temps à autre »<sup>169</sup>. Les anglicans considéraient aussi que le terme « Indien » désignait une catégorie d'emploi, puisque c'est ce qu'ils indiquaient dans les registres de l'église<sup>170</sup>. Il est bien possible que cette distinction ait également été utilisée par les Cris. Dans un récit oral de Fort-Rupert, Willie Jacob utilise le terme *wemishtikûshihkân* ou « transformé en Blanc »<sup>xxxvi</sup> pour désigner les serviteurs métis du poste. L'expression « né au pays », il faut bien le dire, n'apparaît que dans les références au lieu de naissance dans les listes des serviteurs de la compagnie, mais est absente des récits des journaux. Et il faut attendre le recensement de 1911 (voir l'annexe 2) pour que le terme « mixte<sup>171</sup> » apparaisse pour désigner les descendants de parents cris et blancs. Lors de ses recherches sur le terrain à Fort-Rupert en 1947-1948, A. J. Kerr a découvert, dans les archives des missionnaires, « une distinction marquée entre la section “anglaise” de la communauté (qui inclut les serviteurs métis) et les Indiens », mais il note aussi que les Indiens « jusqu'à un certain point [...] étaient considérés comme un groupe distinct, à l'extérieur du système statutaire des serviteurs de la compagnie », et n'étaient pas simplement un groupe situé « en bas de l'échelle »<sup>172</sup>. Quelques années auparavant cependant, le révérend Thomas Vincent, lui-même de descendance mixte, écrivant à propos du diocèse de Moosonee, affirme qu'une personne née ici et parlant la langue « est sans contredit considérée comme un frère ». Il s'agit d'une affirmation curieuse provenant de Vincent parce que Long documente la façon dont l'évêque Hordon, un tenant d'étranges conceptions raciales, ne l'avait pas pris en considération pour occuper le poste d'évêque et qu'il avait été pendant toute sa carrière, victime de conceptions raciales discriminatoires<sup>173</sup>.

Cette classification des individus selon leur mode de vie plutôt que selon des désignations raciales (concept qui n'est probablement entré dans la conscience des habitants de la Baie-James qu'au cours des dernières décennies) a empêché le développement d'un groupe culturel distinct comme celui des Métis dans l'Ouest canadien. Leur exclusion du processus de signature de traités n'est pas non plus étrangère à cela. Sur la côte ouest de la baie James, les sang-mêlés ou Métis ont été relégués à une sorte de caste quand, en 1905, les commissaires gouvernementaux pour le traité n° 9 ont décidé de les exclure, bien qu'ils aient, une semaine plus tôt, admis les Métis dans ce même traité à Fort Albany. À Moose Factory, cinq d'entre eux ont pétitionné le gouvernement fédéral afin de recevoir une compensation : « Nous sommes nés et avons grandi au pays, et sommes donc,

par notre naissance et notre éducation, peu adaptés à gagner notre vie dans le monde civilisé. S'il advenait que les commerçants de fourrures n'aient plus besoin de nos services, nous serions obligés de subvenir à nos besoins par la chasse<sup>174</sup>. »

Le gouvernement a répondu qu'« ils s'étaient vu refuser le traité par les commissaires du fait qu'ils ne vivaient pas selon le mode de vie indien ». La province de l'Ontario a fini par accepter, en 1906, d'accorder à « ces Métis [...] 160 acres de terres, excluant les minéraux »<sup>175</sup>, mais ces terres devaient se trouver dans leur district de résidence et ne devaient en aucun cas interférer avec des postes de la Compagnie de la Baie d'Hudson, des réserves indiennes ou des chemins de fer. Long pense qu'il est possible que cette offre de terres faite par la province ne soit jamais parvenue aux requérants<sup>176</sup>.

Sur la côte est de la baie James, comme il n'y avait pas de traité, aucune classification du genre n'a été imposée aux Cris par le gouvernement. Comme les statuts étaient plus ou moins « obtenus » plutôt qu'« assignés », cela signifiait que les hommes et les femmes (par le mariage) pouvaient passer de l'un à l'autre. Ce n'est que lorsque le ministère des Affaires indiennes s'est mis à dresser des listes de bandes<sup>xxxvii</sup> et à s'y référer pour restreindre l'accès à certains services, que cette classification est graduellement devenue plus rigide, comme cela avait été le cas à Moose Factory. Vers 1930, le nombre de serviteurs à Fort-Rupert était toutefois en diminution puisque la compagnie utilisait davantage de transport mécanisé et de matériaux importés. Ces anciens serviteurs se sont donc remis, comme nous le verrons, à vivre à l'indienne, subvenant à leurs besoins grâce à la chasse et à la trappe.

La compagnie, davantage que les Cris, gardait un œil intéressé sur les filles de ses serviteurs, puisqu'elle semblait penser avoir l'obligation de les marier à d'autres serviteurs. Bien avant que les mariages entre les directeurs de la compagnie et les femmes autochtones ne soient officiellement interdits à partir de 1940<sup>177</sup> et ce jusque dans les années 1970<sup>178</sup>, on exerçait un contrôle strict de ces mariages dans le département du Sud. En 1875, une consigne de Macdonald, basé à Moose Factory, envoyée à Cotter, à Fort George, se lisait comme suit : « Je suis vraiment désolé d'apprendre [illisible] propose un mariage avec la fille dont vous parlez - en l'absence de filles de serviteurs au pays, elle serait certainement la plus éligible des Indiennes; mais puisqu'il y a tant des premières à la Baie, je ne devrais pas accepter de mariage entre les serviteurs de la compagnie et des Indiennes - un voyage par ici durant l'été ou encore à Fort-Rupert pendant l'hiver lui

donnerait l'occasion de se choisir une autre femme - s'il devait insister pour épouser cette fille, vous devrez le renvoyer aussitôt et le laisser aller librement. Il devra, bien entendu, vivre à l'extérieur de l'établissement<sup>179</sup>. » Qui plus est, la compagnie exigeait de ses employés qu'ils reçoivent la permission de se marier. En 1878 par exemple, on a accordé à David Hester la permission d'épouser Mary Moar<sup>180</sup>, tous deux provenant de familles issues du mariage de deux Anglais avec des Cries au milieu et à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Cette pratique avait été initiée au début du XIX<sup>e</sup> siècle, alors que la compagnie s'inquiétait du nombre de dépendants qu'elle avait à supporter aux postes<sup>181</sup>.

Bien qu'on n'en ait pas tenu le compte, il semble qu'il y ait eu peu d'Anglaises<sup>xxxviii</sup> présentes dans la région des baies James et d'Hudson durant cette période; la première, en 1830, était la femme de John George McTavish, chef du département du Sud à Moose Factory. Encouragé par le gouverneur George Simpson, McTavish a tenu sa femme loin des femmes des commerçants aux ancêtres mixtes<sup>182</sup>. Les femmes des commerçants ont dû endurer d'être snobées pendant cinq ans, jusqu'à ce que les McTavish soient transférés au lac des Deux-Montagnes, près de Montréal. Une autre Européenne, la femme du révérend George Barnley, qu'il a amené avec lui à Moose Factory en 1844, se donnait aussi des airs, mais elle et son mari ont été rejetés par les commerçants et leurs femmes nées au pays<sup>183</sup>. Malgré les craintes exprimées par le gouverneur Simpson à la fin des années 1840 à propos du fait d'amener des « dames européennes » à la baie d'Hudson, les femmes des missionnaires ont continué à venir s'établir à la baie James, mais leur séjour n'était habituellement pas très long à cause de problèmes de santé.

Il semble que les Anglais mariés à des femmes du pays aient eu plus de succès. Ainsi, Miles Spencer, commerçant à Fort George et maître du district d'Eastmain pendant vingt-trois ans, de 1876 à 1899, s'est marié, comme son père l'avait été, avec une femme de descendance mixte<sup>184</sup>. De plus, sa fille, Daisy Alice a épousé le révérend W. G. Walton arrivé en 1896 et qui est resté jusqu'en 1924<sup>185</sup>. À la même époque, la femme du directeur de Fort George, Griffiths, était la fille d'Alan Nicholson de Fort-Rupert; ce Nicholson avait épousé la fille de l'archidiacre Thomas Vincent, lui-même né au pays<sup>186</sup>. Une autre des filles de Nicholson avait épousé Alick Louttit, un serviteur de la Compagnie de la Baie d'Hudson qui a exécuté son mandat à Eastmain<sup>187</sup>. Des filles de directeurs de postes de l'intérieur des terres ont aussi épousé des employés de la compagnie,



comme la fille de William Miller qui a épousé Thomas Moar, le charpentier du poste de Mistassini<sup>188</sup>.

Il semble toutefois qu'il y ait eu peu de fraternisation avec les Inuits. Turner raconte, à propos des gens de Fort Chimo, qu'ils étaient « plus ou moins en contact direct », mais qu'« ici comme ailleurs, ils ne se mélangeaient pas »<sup>189</sup>. Les Cris et les Inuits se rencontraient à Poste-de-la-Baleine plus que partout ailleurs, mais les contacts restaient tout de même limités. Les Inuits arrivaient normalement au printemps pour la traite et campaient pendant plusieurs mois dans les îles au large pour y chasser le phoque. Seuls les hommes et femmes cris travaillant au poste étaient présents au même moment. Les chasseurs amérindiens arrivaient en juin, après le départ des Inuits pour la chasse au caribou dans la toundra. Même des années plus tard, en 1935, W. Anderson, le commerçant de Révillon Frères à Poste-de-la-Baleine, observait que les deux peuples s'évitaient, les Cris préférant déboursier un dollar de plus pour une paire de bottes en peau de phoque fabriquée par les Inuits en les achetant chez le commerçant plutôt que de traiter directement avec les Inuits<sup>190</sup>. L'animosité entre les Cris et les Inuits est issue d'une longue histoire qui n'est pas encore totalement comprise. Une piste d'explication réside dans une histoire racontée par Beatrice Fairies à propos de son oncle paternel qui, alors qu'il travaillait à Fort Chimo, s'était fait proposer par un Inuit d'épouser sa fille, mais le grand-père de Beatrice avait refusé de sanctionner ce mariage car il craignait « les pouvoirs des Esquimaux ». À la suite de ce refus, le grand-père était tombé dans une crevasse un jour qu'il était parti à la chasse, ce qui avait confirmé, à ses yeux, l'existence des pouvoirs des Esquimaux<sup>191</sup>. Nous apprenons aussi, à travers ce récit, que les Cris croyaient que la vie des Inuits était difficile, ces derniers vivant « dehors dans le froid, là où il n'y a pas d'arbres ni rien d'autre ».

La communication entre les trois groupes linguistiques à Poste-de-la-Baleine ne semble pas avoir représenté un problème majeur, du moins au cours des soixante années pendant lesquelles Harold Udgarten<sup>xxxix</sup> y travaillait. Il est né à Moose Factory d'ancêtres mixtes et sa femme, dont il a appris la langue, était inuite. De plus, plusieurs Inuits travaillant dans les postes parlaient le cri, mais les frères Leith n'ont toutefois pas rencontré de Cris parlant l'inuktitut<sup>192</sup>.

Les Cris et les Inuits ont été réunis par la force des choses en tant qu'employés à Fort George et à Fort-Rupert, comme aussi à Poste-de-la-Baleine et, beaucoup plus tard, dans les années 1930, à Vieux-Comptoir. Au cours des années 1890, la compagnie en avait encouragé quelques-uns à

s'établir dans les îles côtières afin qu'ils puissent exécuter les « travaux de neige » au poste. Ces travaux consistaient notamment à entasser de la neige autour des bâtiments en décembre, à s'occuper des chiens de traîneau, à construire et à entretenir les traîneaux, et à chasser le phoque pour le poste<sup>193</sup>. Bien évidemment, les Cris et les quelques Inuits se voyaient réunis au sein des mêmes équipes de travail à Fort George, et dans les mentions de festins ou de célébrations, les deux peuples étaient aussi réunis. Il y a bien eu quelques mariages entre les deux groupes le long de la côte, dont cinq ont été célébrés dans les années 1940<sup>194</sup>. Il n'est pas surprenant qu'il y ait eu des échanges culturels, du moins selon ce qu'en pense Truman Michelson, un linguiste qui a visité Fort George en 1935 et qui écrit que « les Indiens, à la chasse comme les Huskies, tuent des phoques et parfois des morses. Leurs femmes savent comment fabriquer des bottes huskies [...]. Ils ne vont jamais très loin à l'intérieur des terres<sup>195</sup>. »

Le nombre de familles inuites fréquentant la région de Fort George serait resté négligeable n'eût été de l'arrivée, en 1903, des compétiteurs énergiques de la Compagnie de la Baie d'Hudson, la compagnie Révillon Frères, qui est venue chambouler le commerce des fourrures. La nouvelle compagnie avait entrepris de fournir des provisions aux Cris de l'intérieur au milieu de l'hiver pour se procurer leurs fourrures. Ils avaient donc besoin pour ce faire des services des conducteurs d'attelages inuits qui, avec leurs traîneaux et leurs chiens, remontaient les cours d'eau glacés. Inutile de dire que la Compagnie de la Baie d'Hudson s'est empressée d'adopter cette pratique tout en continuant à employer les Inuits pour d'autres travaux de transport et leurs femmes pour la fabrication de leurs bottes très convoitées<sup>XL</sup>.

Les Inuits venus occuper les îles du cap d'Espoir (îles Ispisakas et Ispisakaw) étaient aussi employés à Eastmain et plus tard au poste de Vieux-Comptoir lors de son ouverture en 1930. L'occupation de la rivière du Vieux Comptoir par les Inuits précède l'établissement du poste de traite à cet endroit, bien que ce soit la compagnie qui les ait invités dans la région en 1847 pour chasser le phoque et en faire de la graisse pour la compagnie. Les Inuits chassaient aussi le phoque pour la compagnie à Eastmain, dans les années 1890<sup>196</sup>. Il y avait également quelques Inuits à Fort-Rupert, bien qu'ils soient restés à l'écart des activités du poste. Ils vivaient dans une île située au large du mont de Sherrock et dans l'île Charlton. La compagnie avait invité les « deux attelages d'Esquimaux » de Petite rivière de la Baleine en 1871 pour « voir ce qui peut être fait avec les phoques, les marsouins, etc. »<sup>197</sup>. On s'attendait à ce qu'ils restent sur place si cela s'avérait en

valoir la peine. Pendant cette période, un jeune Inuit fut assigné au poste de Fort-Rupert dans l'espoir qu'on pourrait lui apprendre l'anglais et l'utiliser comme interprète à Petite rivière de la Baleine. Le compte rendu de Thomas Fleming à propos de ce jeune Inuit illustre bien à quel point la région était nouvelle pour lui lorsqu'il raconte qu'il avait chassé des lièvres dans l'île Charlton mais qu'il n'avait pas su comment tuer un castor dans sa hutte puisque c'était « la première fois qu'il en voyait un »<sup>198</sup>. Les Inuits occupaient les îles au large de Fort-Rupert, surtout l'île Charlton.

Le nombre d'Inuits travaillant à Fort-Rupert est toujours resté négligeable puisque la compétition avec Révillon Frères ne s'est jamais matérialisée; ils ont disparu des registres en 1911 bien que le dépôt de l'île Charlton n'ait été fermé qu'en 1931, après que la connexion ferroviaire avec Moosonee l'eut supplanté comme lieu d'expédition. Les relations entre les Cris et les Inuits à Vieux-Comptoir étaient vraisemblablement très bonnes puisqu'à la fin des années 1940, la bande crie de Vieux-Comptoir « vota à l'unanimité la permission, pour les Esquimaux de l'île du cap d'Espoir, de prendre un quota de castors de la réserve de Vieux-Comptoir »<sup>199</sup>. Ces familles inuites vivant entre Paint Hills (ou Nouveau-Comptoir, le nom du nouveau village de la bande de Vieux-Comptoir) et le cap d'Espoir ont été transférées par le gouvernement à Poste-de-la-Baleine, en 1960, bien que la plupart d'entre elles soient originaires du cap d'Espoir. Le maître de district a déploré leur départ de Nouveau-Comptoir en ces mots : « Nous sommes tous désolés de voir ces joyeuses gens partir [...] certains d'entre eux sont des experts dans la construction de canots<sup>200</sup>. »

Les Inuits étaient traités différemment des Cris par la compagnie. Le montant du crédit qu'on leur accordait était minime ou nul<sup>201</sup>. Ce manque de confiance apparaît dans un compte rendu des frères Leith datant de 1912. Les géologues se sont fait raconter, par Mme Walton, qu'au temps de son père, qui était facteur à Fort George, il n'était pas permis aux Inuits de dépasser la pointe aux Esquimaux, deux milles plus au nord. Ils campaient là-bas et devaient venir au poste pour traiter lors de jours spécifiques, et seulement deux à la fois<sup>202</sup>. Ces restrictions n'apparaissent pas dans les journaux de la compagnie autrement que par une entrée disant que le campement des Inuits se trouvait dans des îles, loin du poste. On comprenait qu'il en était ainsi afin que les Inuits puissent pratiquer la chasse au phoque. Il n'est pas improbable que la Compagnie de la Baie d'Hudson ait entretenu ce manque de confiance persistant envers les Inuits à la suite de deux incidents fatals, le premier survenu en 1754 et le second en 1791<sup>203</sup>.

En ce qui a trait aux relations entre les Cris et les facteurs ou les directeurs de la Compagnie de la Baie d'Hudson, celles-ci devaient être aussi variables que les personnalités des individus. Nous retrouvons, et ce sans surprise, très peu d'information à ce sujet dans les archives, de sorte que lorsqu'un directeur particulier se plaint ou émet un commentaire désobligeant, on risque ensuite d'en faire une généralisation sur de possibles mauvais traitements réservés aux Cris. C'est le cas de D. C. McTavish, arrivé à Fort-Rupert le 27 septembre 1892 et reparti le 19 juillet 1901<sup>204</sup> pour être remplacé par Alan Nicholson<sup>XLI</sup>.

Contrairement à ses prédécesseurs, McTavish était très dogmatique et n'aimait vraisemblablement pas les Cris. Dans une longue tirade datant de 1893 contre un serviteur de la compagnie (probablement un descendant d'ancêtres mixtes de la côte ouest de la baie James)<sup>XLII</sup>, il lui reproche d'« aimer la mauvaise compagnie »<sup>205</sup>. Il a aussi fait plusieurs autres remarques désobligeantes envers les Cris (bien qu'elles aient diminué au fil des ans), telles que le fait de traiter Jimmiken de « paresseux », les Hester « de tas d'ordures » et « de grands parleurs », Andrew Butterfly de « saleté »; à propos de Matilda Moar, il a écrit qu'elle « ne mourrait pas, par vengeance », ce qu'elle a pourtant fait, deux semaines plus tard, à environ quatre-vingt-quatorze ans<sup>206</sup>. Dans une présumée référence aux Cris de la côte, McTavish écrit, dans son journal du 25 octobre 1898, « les ordures arrivent de partout [...] ils ne sont pas reconnaissants pour ce qu'ils ont »; quelques jours plus tard, il les traite de « bons à rien ». Ces commentaires peu charitables ne se sont pas nécessairement traduits par des mauvais traitements, puisqu'en contrepartie, il reconnaît ailleurs la véracité d'un commentaire que Ruben Namacoose lui avait fait et ce, plusieurs jours après l'avoir mis en doute. McTavish reconnaît toutefois avoir puni un Amérindien. En réponse à une histoire de cambriolage à l'avant-poste de Michiskun en 1891, il écrivait à Robertson, à Waswanipi, qu'il avait déjà mis un homme en prison pendant un an pour avoir pris « seulement un peu de farine », et il conseillait à Robertson de raconter cette histoire en guise d'avertissement « pour qu'ils voient qu'ils pourraient être punis ». Il lui offrait de lui envoyer ses menottes s'il ne les avait déjà prêtées au chasseur Picatao<sup>207</sup>. Cependant, McTavish complimentait tout aussi aisément certains individus. Nous apprenons donc qu'un Amérindien du nom de Vincent était l'un des meilleurs chasseurs, et que le vieux Namacoose était un « vrai et fidèle Indien pour la compagnie »<sup>208</sup>. Et plus que tout autre directeur de poste de son époque, McTavish organisait des danses comme celle de la fête de la Saint-André en 1895 qui était accompagnée du commentaire

selon lequel ils avaient « si peu de divertissements. Ceux qui tentent de les dissuader d'assister à ces rassemblements font plus de mal que de bien<sup>209</sup>. » Il organisait aussi des danses pendant la période des Fêtes et parfois durant l'été.

Ces danses étaient probablement une réaction face à l'attitude des pasteurs anglicans qui les condamnaient. Walton était parmi les plus vigilants à cet égard : dans son rapport de 1905, il dénonce le fait que lorsque les Amérindiens arrivent au poste pour célébrer le Nouvel An, ils dansent en compagnie de tous les serviteurs, deux des communiants faisant office de violoneux. Il poursuit en disant : « Tout le monde connaît les conséquences néfastes de la danse. » Les Cris, de leur côté, semblaient perplexes devant l'attitude de Walton, lui faisant remarquer que ce n'était pas péché de danser et qu'ils avaient « même connu des pasteurs » qui le faisaient. Ce n'est pas l'alcool qui préoccupait Walton dans sa condamnation des danses, car il note aussi que « la consommation d'alcool n'est pas très répandue ici »<sup>210</sup>. Donald Gillies, dans le journal de Fort George en 1909, rapporte ce commentaire de Walton : « J'ai été à l'église [...] le révérend nous a fait part de ses idées à propos des danses, condamnant au plus haut point nos petits divertissements du vendredi soir<sup>211</sup>. » C'était aussi une politique gouvernementale que de vouloir décourager les danses. Le surintendant général adjoint des affaires indiennes, Duncan Campbell Scott, écrivait aux agents des Indiens, en 1921 : « Vous devriez éliminer toutes ces danses qui sont une perte de temps et qui interfèrent avec les occupations des Indiens, les désorganisent dans l'exécution de travaux sérieux, sont mauvaises pour leur santé et les encouragent à la paresse et à l'oisiveté<sup>212</sup>. »

Les manuscrits qui nous sont parvenus ne sont pas toujours utiles pour déterminer les relations entre les directeurs des postes et les Cris. Par exemple, J. W. Anderson, assistant d'Alan Nicholson à Fort-Rupert en 1918, affirme qu'il aurait été honoré d'être nommé successeur du « fameux » Alan Nicholson<sup>213</sup> bien que dans le livre de Maud Watt<sup>XLIII</sup>, les deux Nicholson soient dépeints comme faisant partie de la « vieille garde qui considère les Amérindiens avec mépris »<sup>214</sup>. Peut-être que le dernier mot devrait revenir à Willie Jacob qui raconte que « M. Nicholson était un très bon directeur de la CBH. Il a souvent donné de la nourriture à des gens même s'ils n'avaient pas de fourrures à vendre. Il avait l'habitude de dire qu'il espérait recevoir des fourrures de leur part dans le futur, et c'est pourquoi il agissait ainsi avec les Indiens<sup>215</sup>. » Il convient de rappeler que la femme de Nicholson était la fille de l'archidiacre Thomas Vincent, un natif du pays d'ascendance mixte originaire d'Albany. De plus, Maud Watt elle-même a été dénoncée par les anglicans comme

étant « irascible » et « une menace pour les autres résidents de l'endroit »<sup>216</sup>. Sinon, les géologues Charles et Arthur Leith donnent les précisions suivantes à propos du directeur et de son entourage : « la confortable maison du directeur avec son jardin bien tenu, sa palissade de piquets taillés, son immense porte, et normalement un potager contenant des patates et d'autres légumes rustiques ainsi que des bâtiments et des cages pour les vaches et les poulets, se dresse au centre de la plupart des postes [...]. Le contrôle total du directeur du poste sur les affaires de ses subordonnés et de ses dépendants indiens [...] donne certainement à l'endroit un air de précision militaire<sup>217</sup>. »

Les frères Leith remarquent aussi que « l'attitude de la compagnie envers l'Indien est une curieuse combinaison de mainmise sévère et rigoureuse<sup>XLIV</sup> et d'une sorte de bienveillance furtive ». Anderson, pour le peu qu'on en sait, semble avoir eu une perception différente. Il décrit la majorité des directeurs comme des « hommes de caractère [...] guidés par des desseins honnêtes » et dont les meilleurs parmi eux étaient « amicaux et justes, scrupuleusement honnêtes, compréhensifs, courtois et respectueux »<sup>218</sup>. Toutefois, l'image publique de la Compagnie de la Baie d'Hudson était de nature plus officieuse et correspondait davantage à la description faite par Philip Godsell du domaine de la compagnie à Norway House, comme étant un « État semi-féodal », quand il affirme que le facteur en chef de York « dirigeait pratiquement le pays et les Indiens »<sup>219</sup>. Il est intéressant de noter que ce chef facteur était George Ray qui allait plus tard être nommé à la tête du département du Sud pour la traite à la baie James. Tel qu'il est possible de voir à travers des extraits de ses rapports des années 1920, Ray a été un fervent défenseur du bien-être des chasseurs cris. Ainsi, s'il est vrai qu'il « gouvernait », il aura été un gouverneur assez clément qui ne se contentait pas de défendre uniquement les intérêts de la compagnie. Il convient évidemment d'établir une distinction entre les gros postes, ceux d'où les fourrures étaient expédiées en Angleterre (*Factories*) et les petits postes. Dans les postes les plus gros comme ceux de Moose Factory ou encore de Fort-Rupert, le chef facteur supervisait un grand nombre d'employés<sup>XLV</sup> et toute une panoplie d'activités. Il était notamment responsable de la distribution sur un vaste territoire, de l'opération d'un moulin et d'un magasin, des rations alimentaires des employés et de leurs dépendants, de l'entretien des bâtiments, de la fabrication des outils, des bateaux, etc<sup>220</sup>. Les autres postes étaient des entreprises beaucoup plus modestes comptant seulement quelques employés et leurs familles qui fournissaient la majeure partie de leur nourriture. Plusieurs d'entre eux ont souffert d'un manque de nourriture, à l'instar des chasseurs cris, quand la chasse était

mauvaise. M. Foreman était enchanté de voir s'approcher les canots réservés au transport des marchandises, à Nemiscau, en 1938, à l'idée de la nourriture qu'il allait recevoir et qui serait « un délice après n'avoir eu que du thé et du pain rôti pendant dix jours ». À ce même poste, M. et Mme D. G. Boyd ont trouvé la maison tellement exposée aux quatre vents qu'ils ont chapardé des matériaux de la maison abandonnée de Révillon Frères pour en faire deux contre-châssis, utilisant de la gomme à mâcher en guise de mastic pour fixer les vitres<sup>221</sup>. Dans ces postes, il aurait été difficile d'imaginer le directeur à la tête d'un système féodal, spécialement du fait que l'homme en charge était d'ascendance mixte et qu'il avait été élevé au pays. Ainsi, lorsqu'on apprend qu'en 1916, la Compagnie de la Baie d'Hudson a exigé de ses directeurs de postes et de leurs assistants qu'ils restent dans le magasin « pour s'occuper personnellement des besoins des Autochtones » plutôt que de rester dans leur bureau<sup>222</sup>, on peut supposer que cette pratique était déjà en vigueur dans les petits postes depuis longtemps déjà.

En ce qui a trait aux relations entre les Cris et les directeurs des petits postes, en somme, quels qu'aient été leurs sentiments réels, ces derniers ont démontré un certain respect envers les chasseurs qui s'est parfois exprimé par un commentaire direct comme celui de D. G. Boyd, lequel écrit à propos d'une famille de Nemiscau : « Les Indiens sont vraiment faits forts. Un des enfants de George Jolly n'a que 4 mois et ils voyagent dans des températures sous zéro<sup>223</sup>. » Mais ce respect se dénote de façon générale dans la manière avec laquelle la plupart des entrées des journaux sont écrites. La base des relations entre le commerçant et les chasseurs était naturellement conflictuelle. Les chasseurs apportaient un produit pour lequel le prix payé dépendait de sa taille et de sa qualité. Le montant du crédit qu'ils recevaient était aussi sujet à discussion. Les commerçants devaient donc naturellement trouver certains individus « embêtants » ou peut-être « exigeants », et parfois même « décevants ». Malheureusement, il n'existe pas de comptes rendus sur les réactions des Cris face aux commerçants à l'époque. Un seul commerçant, au cours du XX<sup>e</sup> siècle, se démarque pour avoir été généralement méprisant envers les Cris. M. Black avait remplacé M. Corston, le directeur du petit poste de Nemiscau, à l'intérieur des terres, en 1929. La lecture de son journal est pénible; c'est à se demander comment les Cris de Nemiscau ont pu travailler pour lui. On y trouve des commentaires du genre « ils ne sont qu'une bande de bons à rien »; il a même chassé une famille des quartiers du serviteur où Corston leur avait permis de rester<sup>224</sup>. Avec la permission de Corston, des gens avaient entreposé leurs choses dans le hangar, mais Black « s'est débarrassé de la plupart

de leurs vieilles affaires [...] ils avaient pris l'habitude d'y laisser leurs guenilles ». On peut lire parmi d'autres commentaires désobligeants et insolites : « nous l'avons évincé assez vite. Il n'est qu'un bon à rien quoi qu'il fasse » ou « quelques Indiens errants sont arrivés aujourd'hui ». Black se plaignait que des chasseurs de Nemiscau allaient traiter à Waswanipi. Il explique cela par le fait que « McLeod, qui est en charge [...] ils disent qu'il est très bon avec eux, c'est un Métis »<sup>225</sup>. On doute que Black ait jamais compris pourquoi il perdait des clients.

Dans les gros postes comme Fort-Rupert ou Fort George, le directeur a maintenu un mode de vie relativement privilégié semblable à celui dans le sud, avec serviteurs et cuisiniers, et ce jusque dans les années 1920, après quoi la compagnie a cessé de soutenir des postes déficitaires. Bien que la Compagnie de la Baie d'Hudson se soit mise à confier à des Métis la gestion des petits postes et des avant-postes, cette pratique semble avoir changé après la Première Guerre mondiale. À l'exception de brèves intermèdes, les Iserhoff, les Mark, les Louttit et les McLeod disparaissent des rangs de la direction. Ces postes étaient dorénavant occupés par des étrangers parce que la gestion requise au XX<sup>e</sup> siècle demandait davantage de qualifications que ce que les hommes nés à la Baie-James pouvaient acquérir sur leurs terres natales (et aussi parce que la compagnie voulait prendre ses distances par rapport à la charge toujours plus grande que représentaient les familles des dépendants). Bien qu'il soit loin d'être représentatif des directeurs du milieu du XX<sup>e</sup> siècle, David Cooter, arrivé en tant que directeur de poste à Nichikun en 1940, était diplômé de l'Université d'Oxford et a fini par enseigner la linguistique à l'Université du Québec à Chicoutimi à la fin des années 1960<sup>XLVI</sup>.

Dans ces petits postes isolés, on peut supposer que pour certains hommes fraîchement arrivés d'Angleterre ou, plus rarement, du sud du Canada, l'isolement pourrait avoir dérangé leur état d'esprit, ce qui, par ricochet, aurait pu avoir des répercussions sur le bien-être des Cris. Les Cris, trop polis, ne parlent pas de ces directeurs difficiles. Toutefois, Ross, à Poste-de-la-Baleine, nous donne des indices de problèmes mentaux potentiels qui ont pu exister. Bryce Merrill était le commis en charge de l'avant-poste situé aux îles Belcher, où il avait été transféré soudainement, en mars 1939, pour un remplacement. Deux mois plus tard, il envoyait un message à Ross disant qu'il aimerait bien « revoir un arbre ». Ross lui a répondu que plutôt que de se préoccuper des arbres, il devrait « se préoccuper du moment où il verra pour la première fois le M. K. Fort Churchill et qu'il prendra ses jambes à son cou devant le choc du contact avec la civilisation »<sup>226</sup>. On peut



comprendre la solitude que pouvaient vivre les directeurs nés à l'étranger, surtout dans les petits postes, coupés qu'ils étaient de la vie sociale et des activités culturelles par la barrière de la langue. À Mistassini, en 1926, J. Hurley semble triste d'avoir reçu une radio. C'était en fait un cadeau à double tranchant puisque lorsqu'elle ne fonctionnait pas, ce qui semblait arriver souvent, « le silence de la radio contribuait aussi à rendre l'hiver plus long ». Quelques années plus tard, il se plaignait de manquer de lecture et il écrit : « Il est assez dur de manquer de lecture [...] Je relis un roman pour la troisième fois. » Il occupait toutefois aussi son temps à « étudier le français »<sup>227</sup>.

Le personnel blanc de la Compagnie de la Baie d'Hudson socialisait avec les familles de la compagnie chez eux, mais leurs relations avec les chasseurs semblent avoir été plus distantes. Anderson aborde le sujet en disant que « plusieurs Indiens et leurs familles étaient assez propres et dignes d'être invités à se divertir chez vous, mais il fallait fixer une limite car ils étaient trop nombreux »<sup>XLVII</sup>. Il offre aussi une autre explication, laissant entendre que le directeur ne pouvait pas favoriser un client plutôt qu'un autre : tout le monde devait être traité de la même façon sans quoi le directeur « s'exposait à des problèmes »<sup>228</sup>. Un tel phénomène de distanciation entre Blancs et Amérindiens existait aussi dans les années 1940, et a été décrit comme un système de castes où l'on s'attendait à ce que les Amérindiens qui entraient dans la maison d'un Blanc le fassent par la porte de derrière et ne pénétrant que rarement plus loin que la cuisine<sup>229</sup>. Solomon Voyageur, un guide en chef hautement respecté, faisait figure d'exception car « on l'a honoré en lui offrant le thé chez le directeur »<sup>230</sup>.

Un commentaire de A. J. Kerr nous permet de saisir la force des liens qui pouvaient unir entre eux les employés de la compagnie originaires des îles Britanniques ainsi que leur grande loyauté envers la compagnie lorsqu'il exprime l'idée que ces derniers, venus d'outremer, n'avaient probablement aucun lien familial ou institutionnel avec le sud du Canada<sup>231</sup>.

Il y avait probablement autant de façons, chez les Cris, de considérer les Européens qu'il y avait de façons pour les Européens de considérer et de traiter les Cris. Mais les récits oraux n'en parlent pas. On peut toutefois supposer que certains Anglais demeurés à la Baie-James pendant cinquante ans avaient de bonnes relations avec les Cris. Anderson était d'avis que la croyance populaire voulant que les directeurs, les missionnaires ou les agents du gouvernement puissent dicter la conduite des Cris était ridicule puisqu'« il n'est pas raisonnable de penser qu'un seul homme blanc (car plusieurs des postes n'étaient gérés que par un seul homme) dans une communauté éloignée,

en temps et en distance, de tout autre homme blanc ou de la loi de l'homme blanc, et entouré de trois ou quatre cents Indiens, pouvait traiter injustement ou exercer une quelconque domination sur les membres des tribus. S'il s'était essayé, les choses auraient mal tourné pour lui<sup>232</sup>. » Il ajoute que les Cris, en particulier les chefs et les leaders, étaient des hommes importants dans leurs communautés respectives et que les hommes de la compagnie dépendaient de leur active coopération. Si des Blancs ont pu imposer leur autorité de quelque manière, ils le doivent à leur tempérament et à leur habileté à traiter de façon équitable avec les Amérindiens. Et quand, probablement en raison d'une série de facteurs, un Blanc faisait fi des limites ou des raisonnements culturellement acceptables, les Cris ne lui prêtaient pas attention. Il existe le cas d'un directeur de poste qui a été remplacé après que des Cris de Moose Factory se furent plaints qu'« il n'était pas bon ». Harris<sup>233</sup> attribue cette attitude confiante à Harvey Smallboy et à d'autres qui avaient eu l'occasion de voir le monde en servant dans l'Armée canadienne lors de la Première Guerre mondiale. En réalité, les conditions de vie étaient assez mauvaises pendant cette période et les Cris avaient peu d'options; ils n'avaient donc pas d'autre choix que de travailler pour la compagnie. La Compagnie de la Baie d'Hudson représentait l'« univers » extérieur dans lequel les Cris opéraient; même les transferts des paiements gouvernementaux passaient par le directeur, et ce jusque vers la fin des années 1960. Il n'est donc pas surprenant de découvrir que Willard Walker, en 1952 à Poste-de-la-Baleine, signale que les Cris attribuent les modulations des prix aux caprices et au caractère vindicatif des directeurs de postes. Et à propos de la perception qu'avaient les Cris des Blancs, Walker affirme que comme ces derniers ne partageaient pas facilement de la nourriture, ils les trouvaient avarés et peu respectueux des enseignements de la Bible. De plus, les Cris trouvaient que collectivement, les Blancs étaient « trop émotifs, irritables, et portés à des excès de colère injustifiés »<sup>234</sup>.

#### TOUR D'HORIZON

Ce rapport à propos des gens présents sur le territoire nous donne une idée des forces extérieures qui se sont abattues sur les Cris entre les années 1870 et le début du siècle suivant. Les plus touchés ont été les gens demeurant au poste même et les Cris de la côte qui s'y rendaient plusieurs fois par année. Leur vie était inextricablement liée à la routine du poste et aux changements graduels

imposés à la traite. Les Cris de l'intérieur, quant à eux, restaient loin dans le bois pendant la plus grande partie de l'année. Les séjours estivaux d'un mois passés au poste, toutefois, ont participé à l'érosion de leur intégrité culturelle car, avec eux, sont arrivées les épidémies dévastatrices, l'adoption de pratiques religieuses chrétiennes et les contacts avec des étrangers. Il convient cependant de rappeler que les Cris de la côte et de l'intérieur, au cours de cette période, vivaient leur vie sur le territoire, s'y nourrissaient, s'y mariaient, y donnaient naissance à leurs enfants, interagissant entre eux sans directives ni domination extérieures outre leur engagement envers la compagnie. Ils étaient préoccupés par les aléas de la vie quotidienne, par le fait de trouver assez de nourriture et par leur sécurité physique et psychologique. Dans ces circonstances, la traite des fourrures en soi devait sembler une activité lointaine et secondaire lorsqu'ils étaient dans le bois, bien qu'elle ait été centrale lorsqu'ils se trouvaient au poste. C'est néanmoins pendant cette période que les agences extérieures ont commencé à prendre racine; les missionnaires, le gouvernement et les gens provenant du sud ont imposé leurs priorités et leurs plans concernant les ressources du territoire et, en définitive, ses habitants. Dans le prochain chapitre, nous chercherons à comprendre à quel point ces nouvelles institutions se sont infiltrées dans la société crie existante et à évaluer la portée du changement qui s'est opéré.

## CHAPITRE TROIS

### *Les pouvoirs de la religion : le christianisme se répand*

Je suis d'avis que ce n'est pas le commerce des fourrures en soi qui a transformé la société crie et que la participation des Cris à ce commerce n'a pas modifié de façon significative leurs institutions ou leurs perceptions du monde. En effet, les activités de trappe dans le but d'échanger des fourrures étaient secondaires et les Cris continuaient à être davantage préoccupés par l'approvisionnement en nourriture, maintenant ainsi leurs institutions axées sur la survie. Leur cosmologie serait donc restée plus ou moins intacte et aurait continué à les guider dans leur état de chasseurs et de membres de petits groupes de chasse. Une diminution de la chasse au gros gibier et au castor toutefois, les esprits animaux qu'ils vénéraient le plus, allait logiquement mener à un affaiblissement de leurs croyances traditionnelles, mais ceci était encore à venir. Le fait qu'ils étaient engagés dans un système d'échange et qu'ils avaient acquis certains désirs et certains besoins les rendait évidemment plus susceptibles aux pressions et aux forces qui venaient remettre en question cette sécurité et cette vision du monde. Ces influences extérieures sont arrivées sous la forme de missionnaires, d'agences gouvernementales, de touristes, d'une économie mondiale en changement et ainsi de suite; elles étaient combinées aux pressions déjà décrites telles que la diminution des populations animales et les maladies.

Les changements sociaux énormes vécus par les peuples autochtones du Canada sont généralement attribués aux missionnaires en tant qu'agents par excellence de la société occidentale. Ce chapitre est donc consacré à l'examen des débuts du christianisme à la Baie-James. Pourquoi les Cris sont-ils devenus chrétiens et anglicans ? Clara Sue Kidwell écrit que « le christianisme (dans toute sa complexité) ne peut pas être considéré en soi comme un agent causal de changement culturel »<sup>1</sup>. Les missionnaires chrétiens et la religion même ont aussi renforcé les valeurs familiales et d'autosuffisance. Je crois donc que les Cris ont pris du christianisme ce dont ils avaient besoin pour survivre dans une société en transformation. À l'époque où le christianisme prenait racine, la Baie-James n'était pas une colonie de peuplement, et il n'y avait pas non plus d'interférence ou d'implication gouvernementale. Les missionnaires anglicans recevaient certainement de l'aide des

directeurs britanniques des postes locaux de commerce des fourrures, mais ce n'était pas dans l'intérêt de la compagnie d'intervenir et de menacer un chasseur de fourrures de diminuer son crédit s'il ne se convertissait pas. De fait, que les hommes autochtones se conforment aux demandes de l'Église, comme par exemple qu'ils se séparent des épouses supplémentaires ou qu'ils passent la plus grande partie de l'été au poste pour apprendre les enseignements chrétiens était vu par les représentants de la compagnie comme une ponction sur leurs ressources. La seule fois où un représentant de la compagnie est intervenu<sup>1</sup>, c'a été pour prendre un ton qui aurait pu sembler menaçant envers les chasseurs qui flirtaient avec le catholicisme<sup>2</sup>.

Il est impossible d'évaluer la profondeur de l'engagement ressenti par les Cris envers cette nouvelle religion, sauf pour dire qu'elle s'est répandue à partir du moment où les anglicans ont commencé à apporter leur message sur la côte est dans les années 1850. Les comptes rendus des missionnaires sont les seules sources sur lesquelles on peut s'appuyer pour tenter de comprendre ce que le christianisme pouvait signifier pour les Cris au début du XX<sup>e</sup> siècle. Les anthropologues se sont montrés plus intéressés à documenter la culture traditionnelle malgré l'embrassement profond du christianisme par les peuples autochtones à l'époque des recherches ethnographiques. Une telle attitude transparait même dans les travaux du prêtre-anthropologue, le père John Cooper, qui a initié ses travaux à la Baie-James en 1932. Bien qu'il se soit concentré sur des questions telles que la tenure des terres et les pratiques de chasse, Cooper a aussi écrit sur le phénomène du *wihtikow* et sur le concept de l'être suprême<sup>3</sup>, sans traiter de l'attachement des Cris tant aux pratiques traditionnelles qu'au christianisme. De façon similaire, l'étude révélatrice d'Adrian Tanner sur les rituels cris tels qu'il les a observés dans les années 1960 et 1970 n'établit pas de parallèle entre les systèmes de croyance traditionnel et chrétien, bien que les Cris fussent désormais chrétiens. Tanner a séparé les deux, associant le christianisme à la vie sédentaire et la religion chamannique crie à la vie en forêt<sup>4</sup>. C'est un biologiste-anthropologue, Jacques Rousseau qui, en écrivant sur la persistance des croyances ancestrales crie, a reconnu que les gens de Mistassini, en 1952, étaient de « dévots et sincères anglicans »<sup>5</sup>.

Les gens se convertissent pour toutes sortes de raisons et il serait difficile d'en placer une en priorité. On peut affirmer que c'est un processus qui a pris naissance en 1840 lorsque George Barnley, le missionnaire méthodiste basé à Moose Factory, a béni, à son arrivée à Fort-Rupert, les résidents cris par des rituels de baptême et de mariage<sup>6</sup>. Entre 1840 et 1870, des missions et des

églises ont été établies à Moose Factory, Fort-Rupert et Fort George, et il y avait des messes ponctuelles à Poste-de-la-Baleine. Pendant une brève période, à la fin des années 1850, même le poste de Petite rivière de la Baleine comptait un pasteur résident. Toutefois, à la fin des années 1860, la Church Missionary Society, branche missionnaire de l'Église anglicane, éprouvait de plus en plus de difficulté à trouver des pasteurs enclins à officier dans ces contrées lointaines. Jusque dans les années 1870, le révérend John Horden, basé à Moose Factory, a donc voyagé le long de la côte est pour exercer les fonctions ministérielles.

C'est en 1875 qu'un premier pasteur résident a été envoyé à Fort-Rupert, et en 1876 à Petite rivière de la Baleine. Fort George était le poste de traite le plus important économiquement après Fort-Rupert, et il attirait encore plus de chasseurs. Néanmoins, son premier missionnaire résident, James Peck, n'y a déménagé sa mission de Petite rivière à la Baleine qu'en 1884, après son mariage avec une Anglaise, un événement qui l'avait incité à déplacer sa résidence vers des climats plus méridionaux<sup>7</sup>. Son prédécesseur anglican à Fort George, au milieu des années 1850, E. A. Watkins, n'avait jamais été dupe de son succès auprès des Cris qui, disait-il, « n'ont aucun intérêt dans les vérités sacrées qu'il est de mon devoir de proclamer »<sup>8</sup>. Ce dernier avait été envoyé dans la colonie de la rivière Rouge après quatre ans de services. Ce désintérêt des Cris pour ce qu'offrait le christianisme est similaire au peu d'enthousiasme observé chez les Ojibwés de la Rainy River à la même période<sup>9</sup>.

Les anglicans ont été plus tenaces que les Cris dans leur désintérêt envers leur religion et ont fini par trouver les moyens d'enregistrer un certain succès. Dans les années 1860, la Church Missionary Society, sous l'influence de son secrétaire clérical honoraire, Henry Venn, planifiait, pour les vastes colonies éloignées de l'Angleterre, d'établir des églises autochtones opérées par un clergé autochtone. Venn a appelé les missionnaires blancs « à tenter de s'autoeuthanasier » en entraînant un clergé autochtone, et il a en même temps demandé au clergé non autochtone travaillant pour la Church Missionary Society « de respecter les coutumes nationales et l'identité de leurs sujets »<sup>10</sup>. Comme l'a dit plus tard Nock, la Church Missionary Society cherchait à rendre le christianisme indigène et non exotique. Comme nous le verrons, ces principes semblent avoir guidé les anglicans dans la région de la Baie-James, puisque plusieurs diacres et prêtres cris ont été investis dès les débuts.

Les catholiques étaient également représentés, surtout à Waswanipi et à son avant-poste de Migiskan, vers 1850, après que le gouverneur Simpson leur eut donné la permission de construire des chapelles<sup>11</sup>. La politique de Simpson n'était pas de permettre la « collision des croyances » aux postes, ce qu'il considérait comme dommageable à la fois pour les Autochtones et pour le commerce, mais de réserver des postes aux protestants et d'autres aux catholiques. Ainsi, les postes côtiers de l'est de la baie James devaient devenir protestants tandis que dans les régions plus au sud telles que l'Abitibi, le Témiscamingue et Waswanipi, toutes situées à l'intérieur des terres, on permettait aux catholiques d'ériger des chapelles qui bénéficiaient parfois d'un appui financier de la compagnie<sup>12</sup>. Les Cris de Mistassini rencontraient des prêtres catholiques lors de leurs voyages vers d'autres postes et régions situés au-delà de la ligne de partage des eaux, comme au Lac-St-Jean. Les prêtres catholiques effectuaient aussi ce voyage et Mistassini a été visité plusieurs fois entre 1844 et 1861. De plus, à partir de 1852 environ, Waswanipi recevait presque à chaque été la visite de prêtres provenant d'autres postes comme celui du Grand-Lac-Victoria ou du Haut-Saint-Maurice<sup>13</sup>. Nous apprenons aussi de l'histoire paroissiale qu'à un moment donné, les anglicans ont commencé à envoyer « un des Indiens chrétiens » à l'intérieur des terres à partir de Fort-Rupert. En 1884, un homme de Waswanipi, Robert Iserhoff, formé comme catéchiste par l'archidiacre Thomas Vincent, a célébré des services pour des employés de la compagnie et pour des chasseurs. Mais les Cris de Waswanipi n'auront reçu les sacrements de la part d'un résident autochtone que pendant peu de temps à l'époque, puisque Iserhoff est décédé en 1886<sup>14</sup>. Les anglicans des postes de l'intérieur étaient aussi desservis par des pasteurs en visite ou par les Cris eux-mêmes en chemin vers les postes plus importants de la côte, dont Fort-Rupert tout particulièrement<sup>15</sup>.

Au tournant du siècle, à Waswanipi, c'était toutefois le catholicisme qui comptait le plus grand nombre d'adhérents<sup>II</sup>, d'après les souvenirs du chanoine Samuel Iserhoff à propos de son lieu de naissance. Il est né en 1885 d'une mère crie et d'un employé de la compagnie de d'ascendance mixte<sup>III</sup>; il disait qu'« au temps de ma jeunesse, presque tout le monde était des catholiques romains, avec peut-être trois ou quatre familles parmi nous qui étaient anglicanes »<sup>16</sup>. À en croire l'histoire paroissiale, si les gens de Waswanipi étaient surtout catholiques, c'était « davantage dû au hasard de la géographie et par nécessité que par choix. Toutefois, leurs liens familiaux, économiques et religieux étaient vraiment avec la Baie-James et [...] ils étaient prompts à changer d'Église lorsque l'occasion se présentait. » Scanlon écrivait plus tard qu'en 1907, une pétition avait été présentée à

l'évêque (anglican) Holmes, signée par vingt-deux chefs de famille, dans laquelle ces derniers renonçaient à la foi catholique romaine et « souhaitaient être admis dans la sphère plus pure de l'Église catholique »<sup>17</sup>. De façon similaire, un recensement de 1911 préparé par le révérend J. E. Woodall, à Fort-Rupert, démontre que des 138 Cris associés au poste de Waswanipi, quarante-trois étaient considérés protestants<sup>18</sup>. À cette époque, plutôt que d'envoyer un pasteur à Waswanipi, c'est un cri et catéchiste de Fort-Rupert, William Wapachee, qui visitait le poste avec la brigade de canot afin d'y célébrer des services. Les catholiques jugeaient que ce dernier avait une grande influence sur les chasseurs puisqu'il parlait leur langue plutôt que le montagnais parlé par les prêtres, et qu'il était « un des leurs »<sup>19</sup>.

Wapachee<sup>IV</sup> était connu en tant que *ayamiheuchimâu* traduit par les prêtres par « le roi de la prière »<sup>20</sup>. En dépit du statut détenu par Wapachee, le prêtre, le père Joseph-Étienne Guinard, remettait en question son droit de prêcher ainsi que ce qu'il prêchait, et il insistait pour dire que lui, Guinard, en tant que « robe noire », détenait la vérité de la religion de Jésus-Christ, d'autant plus que les catholiques étaient à Waswanipi depuis plus longtemps que les protestants. Peu de gens sont venus à ses messes ce soir-là et pendant les vingt années qui ont suivi, jusqu'à ce qu'il quitte la mission en 1928. En fait, un jour de 1907, alors qu'il sonnait la cloche pour la messe, il avait affirmé que le fils du directeur du poste de Waswanipi et d'autres jeunes arrêtaient les gens le long du chemin menant à la chapelle, intimidant ceux qui étaient désireux d'assister à sa messe<sup>V</sup>. Plus tard, il a accusé le commis, Stuart, de l'avoir rendu malade en mettant quelque chose dans sa nourriture. Dans ses mémoires, Guinard exprime aussi sa surprise et sa frustration de ne pas s'être fait inviter à souper, ni même à coucher, le soir de son arrivée à Waswanipi, chez le directeur de la compagnie (un commis en fait), C. J. R. Jobson, bien que ç'ait été la pratique dans tous les postes. Guinard s'en était allé sans souper, mais le lendemain, il avait surpris le commis en se présentant chez lui et en le confrontant. Pour sa défense, Jobson lui avait expliqué que le père Georges Lemoine, un prêtre itinérant à Waswanipi entre 1901 et 1905, avait conseillé aux Cris d'exiger des meilleurs prix pour leurs fourrures en leur disant que la compagnie les volait. Le père Guinard avait alors assuré à Jobson qu'il n'était là que pour prêcher la parole de Dieu. Lors de sa première mission là-bas, en 1899, le prêtre semble avoir eu de meilleures relations avec le commis, David Baxter, qui avait pris des dispositions afin que l'on scie du bois pour lui, pour la construction d'une chapelle<sup>21</sup>.



Du côté des anglicans, l'évêque Anderson s'est rendu à Waswanipi au cours des étés 1912 et 1913 afin de préparer quarante et une personnes à la confirmation. Guinard aussi était présent, accomplissant ses devoirs religieux. Encore une fois, les gens de Waswanipi étaient sujets à une grande démonstration de sectarisme religieux et probablement de « harcèlement » provenant des deux côtés, si l'on en croit les écrits de Scanlon qui affirme que le prêtre avertissait les catholiques que « le malheur les frapperait s'ils s'en remettaient à des "enseignants hérétiques" »<sup>22</sup>. On ne peut donc qu'imaginer la joie des anglicans quand, en 1913, peu après que le prêtre eut quitté Waswanipi, la chapelle catholique a été emportée par un fort vent<sup>VI</sup>. Scanlon cite Harry Cartlidge, le missionnaire anglican arrivé sur place en 1914, lorsqu'il dit : « Cet incident a fait grande impression sur les Indiens, surtout que tous les autres bâtiments n'ont pas été endommagés<sup>23</sup>. » Dans les années 1920, et selon l'estimation de Cartlidge, il y avait 173 hommes cris qui traitaient à Waswanipi, ce qui représentait quarante-quatre familles, dont trente-six étaient anglicanes et le reste catholiques. Ces chiffres concordent avec ceux de Guinard qui écrit qu'il y a toujours eu à peu près le même nombre de catholiques, c'est-à-dire trente<sup>24</sup>. Guinard s'est avoué vaincu, en 1928, quand il a abandonné « cette impossible mission » pour des raisons de santé. Par la suite, on s'attendait à ce que les Cris de Waswanipi qui étaient catholiques rencontrent le prêtre à Senneterre, mais ceci valait seulement pour les hommes en voyage d'approvisionnement, puisque les femmes et les enfants restaient derrière, au poste<sup>25</sup>. Les gens de Waswanipi, comme d'autres Cris, ont embrassé leur nouvelle religion chrétienne de tout leur cœur, au grand dam du directeur de poste qui écrivait, en 1922 : « Il semble que je ne pourrai jamais les faire partir [les brigades d'approvisionnement] tant que l'église sacrée n'aura pas brûlé. Messes à toutes heures et aucun travail accompli<sup>26</sup>. »

Malgré l'acrimonie existante entre les représentants des deux religions, les Cris semblent avoir été tolérants entre eux. C'était du moins ce que le père Guinard estimait. Dans ses écrits sur les voyages vers Senneterre qu'il a fait en compagnie des hommes de Waswanipi, il raconte que les catholiques priaient entre eux en paix, sans être ridiculisés. Il a lui-même dû refouler son zèle, car lorsqu'il s'engageait dans cette voie, l'attitude des Cris passait de la fougue à l'indifférence, ce qui l'a incité à corriger son approche. Lors des haltes, les hommes étaient plus intéressés à lui poser des questions sur des sujets tels que les étoiles, l'électricité et le blé, et ils lui demandaient des livres sur ces sujets<sup>27</sup>.

Guinard nous a laissé une analyse de ce qu'il croyait être la cause de l'échec des catholiques à Waswanipi. Il prétend que le problème remonterait aux années 1901 à 1906, quand les prêtres Lemoine et Blanchin officiaient à Waswanipi seulement pendant quelques jours durant l'été, sans attendre le retour des hommes des brigades de canots. Il avait le sentiment que s'ils l'avaient fait, ils auraient été en mesure de contrer l'influence des protestants à Fort-Rupert. Fait intéressant, le père Guinard nous transmet aussi des informations à propos d'objections qui auraient été soulevées sur le contenu de sa prêche. Il informe le lecteur que parfois, dans ses sermons, il lui arrivait d'attaquer le protestantisme en disant qu'il avait été fondé par un apostat, un roi obscène et meurtrier, et les Cris l'accusaient de ne parler que de misère, de damnation éternelle et de milliers de choses terribles. Ils lui ont dit qu'il devait parler de la beauté, du *grand nuage*<sup>28</sup>.

Bien que chaque Église ait tenté de se présenter comme la détentrice de « la vérité », les Cris, sans surprise, avaient leur propre manière de répondre à ces tentatives concurrentes de gagner leurs âmes. Dans des écrits de 1935, l'anthropologue Frank G. Speck fait remarquer que : « L'évangélisation a très peu de poids sur leur conscience morale. Le cas des Indiens du lac Waswanipi en est un bon exemple. Ils sont à la fois catholiques et protestants. Quand un prêtre vient faire la messe, les gens prennent leur livre de prière et y assistent; quand le pasteur protestant vient donner un service, ils prennent leurs livres et se rassemblent pour lui - puisqu'ils possèdent les deux<sup>29</sup>. » Les observations de Speck ont été corroborées. Des années plus tard, une femme de Waswanipi, Caroline Diamond Oblin, m'a dit par hasard qu'elle ne savait pas qui l'avait baptisée dans les années 1950, et que sa mère ne connaissait pas la différence entre catholiques et protestants.

Les guerres religieuses n'étaient pas aussi marquées à Mistassini qu'à Waswanipi. Il est possible qu'à partir du moment où les anglicans se sont présentés au sein de la communauté estivale au poste, les gens aient accepté la religion qui leur était offerte à cet endroit plutôt que de voyager jusqu'à Pointe Bleue ou dans d'autres établissements de la région pour participer aux rites catholiques. C'est en 1903 que l'évêque Newnham a visité le poste pour la première fois, et en 1910, les anglicans y avaient construit une église qui dura jusqu'en 1960. Dans l'église originale, une lame de scie et un bâton tenaient lieu de cloche pour appeler les fidèles à l'église<sup>30</sup>.

Le christianisme tel que prêché par les anglicans à travers la Church Missionary Society avait déjà manifestement interpellé les Cris depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, puisque plusieurs d'entre

eux ont accepté le baptême et le mariage chrétiens. Entre les années 1853 et 1871, les registres de la paroisse de St. Philip, qui comprenait Fort George et Poste-de-la-Baleine, enregistrent vingt-neuf baptêmes, tandis que pendant les quatre années de 1852 à 1856, vingt et un mariages ont été célébrés par des prêtres anglicans. Incidemment, la plupart des mariés ne sont inscrits que sous des noms cris, ce qui laisse entendre qu'ils n'avaient pas été baptisés antérieurement. Des registres ultérieurs de l'église indiquent que les enfants cris se faisaient octroyer des noms chrétiens et, pour la plupart, leurs parents portaient également des prénoms et noms de famille chrétiens<sup>31</sup>.

À l'époque où les deux confessions se battaient pour gagner les âmes des Cris, les gens de Waswanipi ont su maintenir un certain nombre de leurs pratiques religieuses ou « superstitions » comme les appelait Guinard. Il a décrit les perches ornées d'ossements d'ours et de castor suspendus, la façon dont la porte du camp devait rester fermée lorsqu'ils mangeaient de l'ours par crainte que l'âme de l'animal n'aille prévenir les autres ours de s'enfuir. L'arpenteur A. P. Low a aussi noté qu'ils continuaient à « se méfier du windago et autres mauvais esprits de leurs ancêtres »<sup>32</sup>.

Toutefois, c'est Lucien Turner, le naturaliste qui a séjourné en Ungava de 1882 à 1884, qui faisait remarquer, en parlant des Cris de Petite rivière à la Baleine, que « bien qu'ils soient chrétiens de l'extérieur, ils ne le sont que lorsqu'ils sont à la portée du missionnaire »<sup>33</sup>. Pour illustrer son idée, il note qu'une fois, lors d'une visite du révérend Peck, le prêtre avait remarqué que certains hommes avaient plusieurs femmes et il les avait réprimandés jusqu'à ce qu'ils renvoient leur seconde femme. Une fois le missionnaire parti, nous dit Turner, les hommes ont repris leurs femmes. De façon similaire, Speck affirmait, pour une période plus récente, « que la subordination à l'autorité sacerdotale - qui veut seulement dire l'abolition de la polygamie, de la sorcellerie et de la performance de rites individuels païens de divination, du contrôle des rêves, du tambour et de la danse - n'avait préséance que pendant des périodes limitées »<sup>34</sup>. D'un autre côté, Low, écrivant au début des années 1890 à propos de toute la péninsule du Labrador, observait que la plupart des Amérindiens étaient chrétiens au temps où il menait ses études, et il disait qu'ils étaient « dévotement religieux, puisque malgré de longues absences loin de "l'œil du missionnaire", alors qu'ils sont dans le bois, ils tiennent le compte des jours afin d'observer les dimanches correctement en s'abstenant de travailler »<sup>35</sup>. Écrivant à propos de leur expédition géologique à la Baie-James en 1909, les frères Leith affirment que « les Autochtones adorent assister aux services religieux aussi

souvent que possible<sup>VII</sup>. Les prières du matin et du soir sont habituellement observées dans leurs tentes, pas seulement lorsqu'ils sont au poste, mais aussi quand ils sont dans la nature<sup>36</sup>. »

Les Cris tenaient le compte des jours en les indiquant sur un calendrier de fortune; plus tard, de vrais calendriers leur ont été fournis par les Églises anglicane et catholique. Ceux distribués par les catholiques l'ont été pour la première fois en 1893, par le père Fafard qui utilisait une simple machine miméographique; ils étaient en cri et en écriture syllabique. On l'appelait « pîsimûsinahîkan » qui signifie « livre des lunes » (pour les Cris, comme pour d'autres peuples de langue algonquienne, les mois sont des lunes). Les calendriers commençaient en juin et se terminaient en septembre puisque, comme le faisait remarquer le père Guinard, les missionnaires les voyaient pendant les mois d'été et non le 1<sup>er</sup> janvier. Outre les dimanches, d'autres jours saints étaient clairement marqués d'une croix. Les catholiques et les Cris ont produit des noms spéciaux pour chacun des mois; par exemple, janvier était le mois (ou lune) où « les branches sont nues » et novembre, le mois où « tout est suspendu à cause du froid ». Il semble que les Cris protestants aient abandonné ces noms pour utiliser les noms anglais. Les calendriers servaient aussi à autre chose; les familles parties sur le territoire y marquaient les événements significatifs tels que les naissances et les décès pour montrer ensuite leurs calendriers au prêtre lorsqu'ils le voyaient l'été venu. Ainsi, celui-ci était en mesure d'enregistrer les dates<sup>37</sup>. Certains Cris étaient tellement méticuleux dans le marquage de leurs calendriers qu'à Nichikun, en 1940, ils ont pu prouver à Stevenson qu'il avait tort. Celui-ci écrit : « Il est bien étrange que chaque Indien qui arrive pense être une journée en avance sur nous. Nous commençons à soupçonner que nous aurions manqué une journée quelque part. » Ce qui lui a été confirmé le 14 décembre lors de l'atterrissage d'un avion d'approvisionnement<sup>38</sup>.

Les frères Leith en ont aussi beaucoup appris sur la pratique de la sorcellerie chez les Cris et ont fait la remarque selon laquelle leur « esprit superstitieux » passait souvent inaperçu aux yeux du voyageur, mais « se cachait presque toujours sous la surface »<sup>39</sup>. Ils écrivaient probablement à propos des Cris les plus nordiques, des gens qu'ils ont rencontrés pendant leurs voyages, mais Anderson a émis le même commentaire à propos des gens de Mistassini lorsqu'il a travaillé là-bas de 1913 à 1918. Outre la description de la cérémonie de la tente tremblante, voici ce qu'il avait à dire : « Bien que les Indiens de Mistassini aient été des gens très pieux qui transportaient leurs livres de prières à l'église et qui récitaient les prières en famille quotidiennement, le christianisme

semblait n'avoir jamais interféré avec leurs séances de sorcellerie. On pouvait voir les structures de saule des tentes tremblantes sur la plupart des portages le long de la route d'eau et, à l'occasion, une séance avait lieu directement au poste, normalement à l'automne quand tous les voyageurs étaient de retour de la côte et que tout le monde était présent au poste, avant le départ pour les terrains de trappage. Il est difficile pour l'homme blanc de comprendre ce qui provoque la tenue de ces séances car elles semblent se produire de façon spontanée<sup>40</sup>. »

Malgré l'engagement croissant envers le christianisme et la perte de certaines pratiques et croyances<sup>41</sup>, la cérémonie de la tente tremblante était toujours observable, dans les années 1960, par des anthropologues présents à Fort-Rupert<sup>42</sup> et à Waswanipi<sup>43</sup>. De la même manière, les travaux d'Adrian Tanner à Nichikun-Mistassini dans les années 1960, et ses observations à propos de la pratique toujours en cours de rituels de chasse destinés à influencer les maîtres des animaux, avaient déjà informé les chercheurs sur la société crie d'une persistance de la croyance traditionnelle en des forces surnaturelles. Il n'est donc pas surprenant de voir que les aînés de Mistassini, au cours de l'été 1942, ont attribué une chasse à l'orignal particulièrement bonne au fait que les femmes et les enfants aient recommencé la « coutume indienne » de battre du tambour jusqu'à ce que les hommes reviennent<sup>44</sup>. Vingt ans plus tard, à Fort-Rupert, Knight s'est fait dire par Billy Jolly (né vers 1901) et John Minister (né vers 1901) qu'à la chasse, le chant du tambour était plus puissant que les ossements, et Minister lui a aussi dit : « Tu chantes et tu écoutes ce que tu chantes, puis tu entends ta voix qui vient d'une certaine direction. Parfois on voit à quelle distance il faut aller [...]. Il n'y a plus beaucoup d'aînés qui peuvent le faire. » Puis il ajoute : « Ce serait aussi bon aujourd'hui que par le passé s'il y avait autant d'originaux et de caribous qu'avant<sup>45</sup>. » C'est à se demander si ce sont les missionnaires ou la perte de gibier qui a projeté le christianisme à l'avant-plan de la vie des Cris.

Bien que les Blancs aient semblé perplexes devant cette dualité dans les pratiques religieuses, les Cris ne l'étaient manifestement pas. David Cooter, dans son journal du poste Nichikun, au printemps 1941, laisse cet aperçu de la vision crie du surnaturel : « Les principes religieux de Bertie Jimikin l'empêchent de travailler le dimanche, mais ne l'empêchent pas de croire en la sorcellerie. Il devait épouser Kitty, la belle-fille de Sam Rabbitskin, mais a rompu son engagement pour épouser Annie Longchap au printemps. À la suite d'un rêve l'autre nuit, il semblait convaincu que Sam Rabbitskin lui avait jeté un sort et qu'il en mourrait avant que la neige ne disparaisse. Personne

ne semblait avoir réalisé, quand le premier mariage avait été proposé, que Kitty et Bertie étaient des cousins germains et qu'ils ne pouvaient donc pas se marier en droit<sup>46</sup>. »

Il est possible que l'enthousiasme initial pour ce que disaient les anglicans se soit estompé chez les Cris. Le révérend Woodall, dans un rapport de 1911, exprime de l'insatisfaction par rapport à l'engagement dans le christianisme et dans les morales chrétiennes dont font preuve les gens de Fort-Rupert. Il se plaignait d'un « manque de respect pour le 7<sup>e</sup> jour et pour le 7<sup>e</sup> commandement qui devient assez généralisé [...]. Tout cela est très déprimant pour ceux qui ont connu Fort-Rupert avant 1907<sup>47</sup>. » Il a émis un commentaire semblable à propos de l'influence morale exercée par William Wapachee, le catéchiste, à Nemiscau, disant qu'il « faisait ce qu'il pouvait mais que sa parole ne faisait plus office de loi comme c'était le cas il n'y a pas si longtemps »<sup>VIII</sup>. Pour ajouter aux difficultés vécues par les anglicans là-bas, Wapachee n'avait pas d'abri dans lequel tenir des classes ou des messes, car la tente qu'ils avaient utilisée depuis 1907 avait été détruite par une bourrasque.

John Horden est arrivé avec sa femme à Moose Factory en 1851 sous les auspices de la Church Missionary Society et, selon l'histoire du diocèse, il s'est lancé dans le travail de la mission avec beaucoup d'enthousiasme. On dit de lui qu'il avait un talent considérable pour les besoins variés du ministère, autant spirituels que pratiques, et qu'il s'occupait des tâches comme la menuiserie et l'imprimerie. Il était perçu par la société comme ayant un succès considérable auprès des Cris et a été ordonné pasteur l'année suivant son arrivée. Vingt ans plus tard, son infatigabilité l'avait mené encore plus loin alors qu'il était responsable d'un territoire toujours plus grand à mesure que les missions perdaient, une après l'autre, leur pasteur, jusqu'à ce que Horden finisse par être nommé évêque du nouveau diocèse de Moosonee. Une de ses plus grandes réussites a été sa prodigieuse production de brochures et de tracts religieux, du matériel écrit que les Cris pouvaient emporter dans leurs camps.

Une forme de communication magique, en partie insufflée par les missionnaires, a pris naissance à la Baie-James dans les années 1830, à Norway House au Manitoba, pour se répandre rapidement à travers la région subarctique. Le révérend James Evans avait produit pour ses paroissiens cris de Norway House un syllabaire qui leur permettait d'écrire leur langue. Il s'agissait d'un système d'écriture ingénieusement conçu qui requérait peu de temps d'apprentissage<sup>IX</sup> et était donc facilement transmissible dans les lieux de rassemblement en forêt. À mesure que les missionnaires

établissaient des ministères permanents à différents endroits, ils traduisaient des prières, des cantiques et une partie des évangiles qu'ils imprimaient sur des presses importées d'Angleterre; Horden a été le premier à introduire ce système à Moose Factory, en 1852, où il a produit pas moins de mille six cents livres en trois dialectes<sup>X</sup>. En plus de la lecture des tracts religieux, les Cris ont aussi utilisé ce syllabaire pour communiquer entre eux. C'est pourquoi Low, dans ses écrits sur la région, dit que « tous les Indiens chrétiens savent lire et écrire ». Il expliquait que des lettres écrites au moyen de charbon sur de l'écorce de bouleau « sont fréquemment vues sur les portages le long des différents parcours »<sup>48</sup>. Le matériel imprimé disponible était entièrement de nature religieuse. À Poste-de-la-Baleine, en 1949, la littérature fournie par le missionnaire incluait des livres de prières et de cantiques, les dix commandements, le Nouveau Testament, le Sermon sur la montagne, *Le Voyage du pèlerin* et le *Peep of the Day*. De plus, le calendrier de la Compagnie de la Baie d'Hudson était écrit en syllabique<sup>49</sup>. À l'époque d'avant l'acquisition de l'écriture, les Cris faisaient des arrangements pour se rencontrer au printemps avant de se séparer en plus petits groupes de chasse pour l'hiver, se mettant d'accord sur un point de rencontre lorsque la glace quitterait les rivières ou encore quand la fourrure de la loutre deviendrait commune. Parfois ils laissaient des signes tels que des petites branches cassées le long de la route<sup>50</sup>. Le fait de pouvoir laisser des messages écrits simplifiait la façon de faire ces arrangements. L'écriture syllabique favorisait aussi beaucoup la romance; les jeunes laissaient des lettres d'amour dans leurs « bureaux de poste privés » dans des arbres ou autres cachettes<sup>51</sup>.

Il y a eu deux pasteurs d'ascendance mixte parmi les gens de Fort-Rupert à différents moments, et l'on peut se demander s'ils ont pu avoir une influence particulière sur les Cris. En effet, le révérend Thomas Vincent, lui-même né au pays, dans une longue réponse à la Church Missionary Society, insistait pour dire qu'un clergé autochtone serait plus acceptable auprès des Indiens que les Européens<sup>52</sup>. Vincent, ordonné prêtre et envoyé à Albany en 1865<sup>XI</sup>, avait épousé Eliza Gladman, la fille d'ascendance mixte d'un facteur de Fort-Rupert. Il est décrit comme ayant « mené une campagne vigoureuse et féroce énergique pour gagner des âmes à Dieu » jusqu'à sa mort en 1907. Manifestement, sa devise préférée était « contrains-les d'entrer »<sup>53</sup>. Il semble en effet qu'il ait été contraignant. L'évêque Renison affirmait que Vincent, qu'il décrivait comme un « magnifique patriarche à la mâchoire pareille à un cuirassé et aux épaules de bison [...] a fait des chrétiens parmi toutes les tribus, d'Osnaburgh à la rivière Winisk, des sources de la rivière Albany

à l'Ouest jusqu'à l'établissement indien le plus nordique du diocèse ». Selon Renison, la dernier Indien solitaire pratiquant la sorcellerie à Albany a réussi à éviter la conversion en se nourrissant de poisson et en s'habillant lui-même de peaux de lièvre afin de rester loin du poste<sup>54</sup>. Selon l'analyse de Long, Vincent aurait été victime de préjugés victoriens et n'aurait pas reçu la reconnaissance qu'il aurait méritée de la part de l'évêque Horden<sup>55</sup>. Le révérend Edward Richards, un autre disciple de Horden et natif de Moose Factory, a servi pendant dix ans à Fort-Rupert avant d'être envoyé en mission à Moose Factory. Son travail là-bas n'a pas été documenté, mais l'évêque Renison a noté plus tard qu'on l'appelait affectueusement « Oncle Ned »<sup>56</sup>.

Les points faibles des hommes de la Church Missionary Society envoyés pour convertir les Cris pourraient très bien avoir joué en faveur de l'Église anglicane. L'Église devait compter sur les catéchistes autochtones, souvent élevés hâtivement au niveau de diacres et même ordonnés pasteurs bien qu'ils n'aient pas passé de temps au St John's College à Winnipeg, comme d'autres. Leur manque d'instruction n'était pas une critique de leurs capacités, puisqu'à l'instar de leurs coparoiissiens, ils avaient forgé leur propre syncrétisme religieux. Ils étaient sans aucun doute les mieux placés pour transmettre les enseignements et les messages du christianisme et ce, en parlant couramment le cri<sup>XII</sup>. Ainsi, les premiers catéchistes à la Baie-James ont été William Wapachee et ses fils; Redfern Louttit; Robert, Joseph, Charles et Samuel Iserhoff; John Gull; Edward Richards et Second Bearskin<sup>XIII</sup>. Ils ont implanté la religion anglicane dans les cœurs et les esprits de leurs frères cris et les ont aidés à la greffer à la religion crie. Il ne fait aucun doute qu'un bon nombre de ces hommes étaient au départ reconnus pour être porteurs de pouvoirs surnaturels. Par exemple, George Kechekapo qui célébrait la messe quotidienne à Eastmain au début du XX<sup>e</sup> siècle, faisait dire à Woodall : « Sa figure cohérente a une influence splendide sur les autres Indiens. Ils sont silencieux et dociles et font de bons progrès<sup>57</sup>. » L'historien Morris Zaslow nous rappelle une autre raison qui faisait en sorte que l'Église anglicane tirait avantage des catéchistes et des diacres cris. Leurs efforts, note-t-il, étaient fortement soutenus pas la Compagnie de la Baie d'Hudson dont le « soutien se voyait cimenté par les liens du mariage entre les familles des commerçants de fourrures et cléricales, et s'étendait vers le bas jusqu'aux employés dont la nombreuse progéniture permettait d'avoir un noyau constant d'alliés et de travailleurs »<sup>58</sup>.

Un étranger, en la personne de W. G. Walton, l'« homme aux rennes », est censé avoir obtenu les mêmes résultats. Walton est arrivé d'Angleterre en tant que diacre, à Fort George, en 1892, et



a été ordonné prêtre deux ans plus tard pour demeurer en poste pendant les trente-trois années suivantes. Il a laissé une impression durable de respect sur les Cris de Fort George, de Poste-de-la-Baleine et de Vieux-Comptoir (Wemindji). Des années plus tard, les Cris se souvenaient de lui avec affection pour le rôle central qu'il avait joué dans l'introduction du christianisme chez eux. Rupert George, né vers 1890 et qui vivait à Poste-de-la-Baleine en 1974, a dit à l'anthropologue Lucy Turner : « Je devais avoir quinze ans quand les gens ont commencé à aller à l'église. Tout de suite, j'ai écouté et j'ai cru ce que l'on nous enseignait. [M. Walton] a été le premier à nous enseigner<sup>59</sup>. » De façon similaire, Sam Masty a affirmé, en 1974, à Poste-de-la-Baleine, que Walton avait été le « premier homme à dire aux gens de mettre de côté leurs croyances; le premier à changer beaucoup de gens ». Masty a expliqué que les gens avaient perdu leurs pouvoirs surnaturels « lorsqu'ils ont entendu parler de Jésus-Christ par les missionnaires [...]. Les gens ont délibérément délaissé ces pouvoirs parce que le révérend Walton leur avait dit d'en faire autant. Ils l'ont écouté et aujourd'hui, personne ne détient de tels pouvoirs [...]. Le révérend Walton ne pensait pas que c'était totalement mauvais d'avoir ces pouvoirs, mais il ne voulait tout de même pas que les gens aient de telles pratiques, et il ne voulait pas non plus que les gens pratiquent la “tente tremblante” [...]. Le révérend Walton prêchait que tout le monde devait aimer son prochain, quel qu'il soit<sup>60</sup>. » Quand Richard Preston a demandé, lors de sa visite à Fort George, comment il se faisait que les gens avaient un souvenir si persistant de Walton alors qu'ils ne se souvenaient pas de la plupart des Blancs, on lui a répondu que Walton « est venu, il nous a baptisés, a appris notre langue et prêchait en cri, et il était toujours là pour baptiser nos enfants. Et s'il avait quelque chose à nous dire, même s'il savait que nous n'aimerions pas cela mais qu'il pensait que c'était la vérité, il le disait quand même<sup>61</sup>. » Fikret Berkes a été frappé par la richesse des histoires concernant le missionnaire et l'a attribuée en grande partie à sa tolérance pour les discussions ouvertes sur les pratiques et les légendes cries<sup>62</sup>.

Walton était un petit homme mais était manifestement très autoritaire. Les frères Leith le décrivent comme quelqu'un qui exerçait un « despotisme bienveillant [...] qui dépassait les questions spirituelles »<sup>63</sup>, tandis qu'un Cri se rappelle que Walton était très strict avec eux, faisant asseoir les garçons pendant plusieurs heures, les mains derrière le dos pour l'apprentissage de la Bible. De plus, il criait après eux, ce qui, comme nous le rappelle Sun, n'était « pas un comportement cri », et était vu comme une perte de maîtrise de soi<sup>64</sup>. Pourquoi Walton était-il donc

toléré et, en fait, vraisemblablement tenu en estime à l'époque, et ce jusqu'à aujourd'hui ? Le révérend Griffin fournit une explication similaire à celle de Preston. Il affirme que la connaissance qu'avait Walton de la langue et du caractère de l'Indien lui procurait une influence et une autorité qui manquaient à la plupart des missionnaires de la baie<sup>65</sup>. Walton prenait son apprentissage du cri et de l'inuktitut très au sérieux, le mentionnant à plusieurs reprises dans ses quelques lettres existantes. Dans une de celles-ci datée de 1900, il exprime sa satisfaction de ne plus avoir à utiliser d'interprète pour le cri, mais ajoute : « Je suis encore loin de maîtriser leur langue<sup>66</sup>. »

Il ne fait aucun doute que Walton a reçu une aide incommensurable de sa femme dans son apprentissage de la langue et des façons de faire cries. Daisy Alice Spencer, qu'il avait épousée au printemps 1896<sup>67</sup>, était la fille de Miles Spencer, maître du district d'Eastmain pour la Compagnie de la Baie d'Hudson posté à Fort George, lui-même de d'ascendance mixte. Daisy Walton parlait le cri, comme l'indique cette citation de Walton : « Je crois que le seul moment où ma femme et moi parlions anglais était autour de la table de la salle à manger. Le reste du temps était passé à converser avec les Indiens, à célébrer les services pour eux, ou à faire du travail de traduction<sup>68</sup>. » Les liens avec la famille crie de sa femme étaient certainement aussi utiles au révérend.

Walton était également un fervent défenseur des droits et du bien-être des Cris. Ses arguments éloquents face au gouvernement à propos de la mise sur pied d'un système de gestion des rennes en font foi, tout comme sa défense de la cause des Cris face à l'American Wildlife Association. Dans un article de l'édition de 1920 du *Bulletin of the American Game Protective Association*, il assure les lecteurs que les Cris ne peuvent pas être responsables du déclin de la quantité de gibier à plume, tel qu'allégué, et les met aussi en garde à propos des lois sur le gibier, affirmant « que si la vie humaine est en jeu, nous ne respecterons pas la loi »<sup>69</sup>.

Même s'il ne tolérait pas les rituels religieux cris, de façon plus significative, Walton défendait tout de même certaines pratiques cries. En 1908, Noonnoosh, un Cri de l'intérieur, était apparemment devenu fou et violent. Selon les Cris de l'intérieur arrivés au poste au mois de juin, Noonnoosh avait été tué par les siens, dont son fils. Walton a alors prononcé un sermon à propos de la mort de Noonnoosh qui, selon Gillies, le directeur du poste, « était pratiquement une défense du parricide ». Gillies avait de nouveau critiqué Walton le lendemain lorsqu'il s'était embarqué pour son voyage annuel à rivière de la Baleine, amenant le fils de Noonnoosh avec lui comme membre de l'équipage<sup>70</sup>.

Une autre caractéristique de Walton était sa volonté de marcher en forêt et de voyager sur les rivières en canot à la manière des Cris et aussi vêtu comme eux. Pendant ses trente-deux ans de service, il doit avoir parcouru des milliers de milles pour visiter des camps cris afin de discuter de religion et de répondre à des besoins médicaux. Au poste, une des techniques de Walton consistait à inviter trois ou quatre hommes cris chez lui pour discuter; il croyait que « beaucoup de bien était fait » de cette façon<sup>71</sup>. Les journaux du poste parlent également de son altruisme lorsqu'il faisait des voyages spéciaux à travers la forêt pour rendre visite à une personne malade ou blessée<sup>72</sup>. En effet, la première présentation de lui qui est offerte au lecteur dans les journaux du poste de Fort George est sa réponse à un appel de David Cox qui, en novembre 1893, était venu chercher quelqu'un qui pourrait voir son beau-frère John, malade au camp. Walton est donc parti pour revenir le lendemain, affirmant que John allait mieux<sup>73</sup>. Par la suite, les hommes de la compagnie à Fort George ont délégué tous les soins médicaux à Walton. Toutefois, il considérait son rôle de médecin moins important que celui de missionnaire. Par exemple, en 1902, en plein cœur d'une épidémie de rougeole dévastatrice, le directeur du poste à Fort George, A. A. Chesterfield, a critiqué Walton pour ne pas envoyer les Cris vivant au poste dans le bois afin qu'ils évitent la maladie<sup>74</sup>.

Walton n'a toutefois pas toujours conquis tout le monde avec sa générosité, ses sacrifices et son altruisme. Dans son étude sur le christianisme parmi les Cris de Wemindji, Sun démontre que Walton était souvent critique des façons de faire des Cris et insistait pour exiger d'eux qu'ils délaissent leur pratiques « superstitieuses ». Par exemple, il s'objectait à ce que le premier poisson du printemps soit remis à l'eau, déclarant que c'était un « sacrifice », mais que c'était mal parce qu'« il n'était pas dédié à Dieu ». De plus, il déplorait leur respect pour le castor, déclarant que l'homme et les animaux étaient différents et donc que l'homme « pouvait tuer les animaux pour la nourriture »<sup>75</sup>. Dans ses écrits, Walton se moque d'autres « idées folles », comme le fait de considérer l'ours noir comme leur dieu. « J'ai rassemblé les Indiens et leur ai parlé très franchement de ces idées insensées, et un vieil homme s'est montré parfaitement convaincu, mais j'ai bien peur qu'il faudra beaucoup de temps avant qu'ils n'abandonnent plusieurs de leurs idées<sup>76</sup>. » Des hommes de la compagnie trouvaient qu'il interférait dans leurs affaires lorsqu'il les punissait pour leur comportement. Gillies se plaint, dans l'entrée de son journal du 21 février 1909, du fait que « tout le monde est allé à l'église et, comme d'habitude, ils se sont fait servir une longue litanie sur

la question de la boisson. Cela devient aussi monotone qu'un sermon dans cet endroit où il y a moins d'alcool consommé en privé que dans tous les autres postes côtiers de la baie, à l'exception de P. L. B.<sup>77</sup>. »

Même les divertissements comme la danse et la musique étaient condamnés par Walton. En 1905, dans une lettre adressée à un destinataire inconnu, Walton écrit : « nous redoutons presque la venue de l'été », expliquant que les gens boiraient du thé et danseraient au son du violon. Il continue en disant : « Tout le monde connaît les conséquences néfastes de la danse mais ils persistent tout de même à le faire parce qu'ils disent que ce n'est pas péché que de danser et qu'ils ont même connu des pasteurs qui le faisaient<sup>78</sup>. » Walton exprime de la joie, en 1914, quand il rapporte à ses supérieurs que les Indiens de Fort George ont abandonné les « festivités du Nouvel An où l'on buvait du thé - une vieille coutume des commerçants écossais de la CBH - et ils viennent maintenant à la messe de la sainte communion de Noël. Cela a rendu notre dernière messe de Noël très joyeuse<sup>79</sup>. »

Malgré son interférence, les Cris gardent un souvenir plus positif de Walton qui, même à l'époque, commandait manifestement leur respect et leur attention. De façon plus significative, ce qu'il est intéressant de savoir, c'est le message qu'il leur a livré pour les entraîner dans la sphère chrétienne, car seule la personnalité de Walton ne peut en être responsable.

Le christianisme possède en soi une richesse de messages et de symboles qui ont eu un pouvoir d'attraction sur une grande variété de peuples et de visions du monde. Les Cris étaient des gens profondément spirituels et la totalité de leur monde, matériel comme immatériel - animaux, plantes, pierres, vêtements, entrées de tentes -, était pénétré d'esprits et de pouvoirs spirituels<sup>80</sup>. Comme l'a observé John Webster Grant, historien des missions de l'Église canadienne, les Indiens trouvaient dans le christianisme certains éléments manquants dans leurs traditions<sup>81</sup>. Dans cette perspective, il n'est pas surprenant que les Cris aient été ouverts à d'autres pensées et concepts religieux. Il y avait manifestement un processus de sélection en jeu, puisqu'il devait y avoir des aspects du christianisme qu'ils ne pouvaient pas accepter. Plutôt que de les interpeller, certaines de ces croyances doivent les avoir plongés dans la confusion. Pour une société plus ou moins égalitaire et consensuelle, il a dû être étrange d'entendre parler de hiérarchie et d'autoritarisme, ainsi que d'une société patriarcale hautement structurée comme c'est le cas pour le christianisme. Un autre problème serait l'attitude chrétienne envers les animaux. Bien que les troupeaux et les bergers

puissent être considérés comme une forme de respect envers les animaux, la domestication, l'élevage et l'abattage des animaux n'étaient pas des comportements cohérents avec la vision cric selon laquelle les hommes et les animaux étaient guidés par leur « esprits protecteurs », et que les animaux s'offraient au chasseur<sup>82</sup>. La notion selon laquelle un homme dominerait un animal plutôt que le contraire, dans une chasse menant à une mise à mort, doit leur avoir semblé très étrange, tout comme l'obsession chrétienne du péché, un concept qui, à l'époque, ne semble pas avoir eu de contrepartie cric<sup>XIV</sup>. La prédominance de Marie dans le Nouveau Testament doit aussi être apparue inhabituelle, spécialement pour une société de chasseurs et non d'agriculteurs, bien que cette image ait pu se fondre dans la notion de vie familiale. On ne peut que spéculer sur la façon dont la transsubstantiation aurait été présentée par Walton ou perçue par les Cris, mais celle-ci aurait tout de même produit des visions relativement significatives dans l'esprit des Cris, en raison de leur croyance et de leur crainte du *wihtikow*. John Long doute que les Cris aient accepté les notions chrétiennes de paradis et d'enfer puisque leurs âmes restaient auprès des vivants<sup>83</sup>. Le concept d'amour chrétien de Jésus-Christ et de son prochain, si central à cette religion, doit aussi avoir déconcerté les Cris, peu importe la manière dont on le leur a expliqué. On ne peut que sympathiser avec les Cris quand un Walton exaspéré écrit : « Même un texte aussi simple que “Si vous m'aimez, gardez mes commandements” est complètement obscur pour eux<sup>84</sup>. »

Plusieurs autres contradictions ont dû surgir pour les Cris à mesure qu'ils se faisaient expliquer les principes du christianisme. On peut aussi se demander comment les Cris ont pu faire fi de la violence verbale lancée contre leurs croyances traditionnelles. Les missionnaires dénigraient leurs pratiques païennes en les qualifiant de sauvages. Ces derniers n'ont pas fait seulement que cibler leurs pratiques religieuses, mais ont également mené une chaude lutte pour changer leurs habitudes quotidiennes.

Mais malgré toutes ces contradictions et ce dénigrement, les Cris ont manifestement trouvé certains aspects du christianisme très significatifs. Il est clair que Walton les a gagnés par la parole, par le message littéral de Dieu. Ceci est caractéristique des conversions protestantes plutôt que catholiques, ces dernières comptant aussi sur les rituels et les cérémonies<sup>85</sup>. Walton constate les gains qu'il a pu faire en discutant du christianisme avec les Cris en petits groupes, et affirme que c'est grâce à ces discussions qu'ils « commencent à voir le côté pratique de la religion<sup>86</sup> ». En plus d'inviter des chasseurs cric chez lui pour parler des textes, Walton était préoccupé par la possibilité

de manquer de temps pour instruire les gens de Poste-de-la-Baleine lors de ses brèves visites là-bas et d'arriver à les baptiser. Ainsi, il a travaillé fort pour imprimer un grand nombre de livres de cantiques ainsi que des almanachs<sup>XV</sup>.

La religion ne comble pas des besoins logiques ou rationnels; elle comble les besoins émotionnels et psychologiques d'un individu et l'aide à se situer dans le monde<sup>87</sup>. La compréhension qu'un individu peut avoir de la religion et l'observation de ses rituels sont très personnelles, tout comme les raisons qui poussent quelqu'un à se diriger vers une croyance spécifique ou à continuer de croire en la religion dans laquelle il a grandi. De plus, il est difficile pour tout le monde, sauf pour ceux qui ont étudié la théologie, d'exprimer ses croyances et ses motivations. Il serait donc surprenant que des individus cris ou tout autre profane soient en mesure de discuter en profondeur de leurs visions religieuses pour expliquer pourquoi, vers le tournant du siècle, ils ont choisi d'incorporer le christianisme à leur système idéologique. Il est peu surprenant que Speck, dans son livre sur la religion des Montagnais-Naskapi<sup>XVI</sup>, fasse le commentaire selon lequel ils ne se souciaient pas « du tout de la personnalité de Dieu, de la nature du châtement, du problème de la trinité et de l'Immaculée Conception »<sup>88</sup>. Bien sûr, les Cris ne pensaient probablement pas à leurs pratiques spirituelles comme à une religion; ils n'y pensaient pas de façon abstraite. Elles faisaient partie intégrante de la vie. Toute la question du syncrétisme, le fait que les Cris aient mélangé ou fusionné le christianisme à leurs propres croyances et pratiques religieuses animistes ou qu'ils les aient maintenues dans des systèmes parallèles<sup>XVII</sup>, ne sera pas démontré ou discuté ici puisque le sujet est suffisamment couvert par la recherche<sup>89</sup>.

L'acceptation du christianisme est arrivée à un moment charnière pour les deux religions. Au tournant du siècle, la vie des Cris se transformait d'une manière qui a dû épuiser la gamme des domaines couverts par leur religion traditionnelle. De nouveaux agents venus du sud ne faisaient pas qu'importer de nouvelles idées et de nouvelles façons de faire; de manière plus importante encore, ils importaient de graves maladies contagieuses au moment même où on observait des diminutions importantes des populations animales. Les épidémies qui ont fait rage jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle doivent avoir démoralisé les Cris, les rendant d'autant plus sensibles à une religion qui prêchait la vie après la mort et la réunification avec la famille. Pour les anglicans, l'homogénéité doctrinale de l'Église anglicane et la relation entre le sacré et le profane étaient minées et remodelées par les « notions protestantes de construction du soi à travers une amélioration

rationnelle et l'idéal bourgeois de l'accumulation par le dur labeur<sup>90</sup> ». Ces changements dans la relation entre l'Église et l'État, accompagnés des sentiments antiesclavagistes et anticolonialistes qui se répandaient en Angleterre, ont donné des occasions à ces chrétiens d'étendre la portée de leur Église : l'Afrique, l'Inde, l'Australie, la Nouvelle-Zélande et le Canada étaient pour eux des terrains missionnaires potentiellement riches.

Une des clés pour comprendre l'acceptation des Cris serait de savoir quelle partie de la doctrine anglicane a été présentée aux fidèles cris sous la forme de sermons et d'enseignements. Cette information n'a pas survécu autrement qu'à travers des références occasionnelles<sup>XVIII</sup>. Nous ne savons pas non plus de quelle façon la terminologie chrétienne a pu être traduite pour devenir signifiante auprès des Cris. La conversion au christianisme ne peut avoir été qu'une simple opération cognitive mais a dû nécessiter un changement dans le contenu de la pensée d'un individu<sup>91</sup>. Il est possible que le christianisme ait suscité des sentiments, chez les Cris, qui n'étaient peut-être pas présents dans leur religion traditionnelle, tel que l'accent que met le christianisme sur l'amour. La cognition aurait nécessité un changement de la pensée « opérationnelle », en concevant de nouvelles réponses à de vieilles questions. L'intériorisation de nouvelles façons de penser et de ressentir n'étaient pas facilement discernable par les missionnaires. Cependant, la sphère restante dans laquelle la conversion au christianisme a pris place - la sphère morale - était tout à fait dans la mire des missionnaires, qui se sont souvent sentis trahis par les Cris, surtout par ceux qui ont servi comme catéchistes. L'adultère était le « vil péché » que les missionnaires semblent avoir identifié comme étant le plus offensant à leurs yeux<sup>92</sup>.

Les commentaires de Speck cités plus haut à propos des Montagnais-Naskapis qui, selon lui, étaient inconscients des aspects théologiques du christianisme, l'ont mené à une explication sociologique pour comprendre les raisons de l'adoption du christianisme. Il semble lier cela aux conditions de leur monde physique. Il nous dit que « l'esprit du Naskapi est avant tout orienté vers la subsistance pendant la vie et le report de la mort », et ce à une époque où ces deux aspects étaient difficiles. Il prétend que pour subsister, ceux-ci devaient compter sur les « agences traditionnelles » puisque le christianisme ne pouvait pas les aider à tuer les animaux. Pour ce qui est du report de la mort, le christianisme parlait de l'immortalité de l'âme et du ciel chrétien en récompense. Voilà ce qui « compte dans l'acceptation libérale du catholicisme si répandu à travers la péninsule », remarque Speck<sup>93</sup>. Il est certain qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, à l'époque où Walton était actif dans son

prosélytisme, les Cris faisaient face à un déclin dramatique des troupeaux de caribous. Au même moment, ils étaient victimes d'épidémies qui aggravaient sérieusement cette famine. Les survivants étaient souvent trop faibles pour chasser; cet état des choses, jumelé aux pertes tragiques de membres de la famille, doit avoir généré une profonde dépression psychologique, les rendant peut-être plus attentifs aux promesses divines de prendre soin d'eux et de leur donner l'espérance d'une vie éternelle. À cette époque, les Cris passaient plus de temps près du poste et se rassemblaient en plus grands groupes et pour de plus longues périodes comparativement à ce qu'ils faisaient auparavant. Il est possible que le christianisme les ait aidés à mieux vivre en grands groupes en fournissant un code pour réguler les relations avec les membres qui n'étaient pas de la famille, alors que leur propre religion continuait à gouverner leur vie en forêt, tant pour la chasse que pour les relations à l'intérieur du groupe de chasse. Bien que ce ne soient que des spéculations, si l'on accepte que le processus de conversion a dû impliquer tant des facteurs sociologiques qu'idéologiques/cosmologiques, cela semble être une supposition raisonnable.

Les travaux de Long nous ramènent à l'observation des principes communs existant entre les éléments cris et chrétiens; selon lui, le pouvoir était un élément important de la tradition crie. Il a vu que la religion crie pouvait conférer un pouvoir personnel et a trouvé, dans le christianisme, des façons pour les Cris d'augmenter ce pouvoir personnel. Cette démocratisation, la capacité d'influencer le pouvoir par la prière, signifiait que chaque individu pouvait surmonter des situations qui menaçaient sa sécurité : quête de nourriture, *wihtikow*, maladie, périls du voyage et chamans menaçants. Long note qu'il ne s'agissait pas de l'abandon irréfléchi de leurs croyances religieuses par les Cris, mais d'un processus de sélection puis d'incorporation à travers lequel ils ont choisi d'adopter d'autres canaux vers le manitou et le pouvoir<sup>94</sup>. Le christianisme devint donc une autre source de pouvoir leur permettant d'interagir avec leur environnement, si crucial à leur mode de vie.

Les récits oraux de Poste-de-la-Baleine attestent aussi de l'importance de ces pouvoirs surnaturels au moment où les Cris incorporaient le christianisme à leur système de croyances. Sam Masty, né vers 1906, a raconté à l'anthropologue Lucy Turner la façon dont un homme avait sauvé sa femme d'une crise en la faisant sombrer dans un profond sommeil, et à partir de cette histoire, il a poursuivi en disant que le révérend Walton ne condamnait pas les gens qui avaient ces pouvoirs,



mais trouvait qu'il était mal de s'en servir pour faire du mal à quelqu'un. Sam Masty pensait que les gens avaient perdu leurs pouvoirs après avoir entendu parler de Jésus-Christ mais attribuait cela à la persuasion de Walton, disant « ils ont complètement oublié leurs pouvoirs »<sup>95</sup>. De façon similaire, Rupert George a affirmé que Walton leur avait dit que Dieu pouvait tout faire pour eux, alors ils ont cessé « de pratiquer leurs pouvoirs » et, par conséquent, ont cessé de battre le tambour et de chanter. Au moment où Turner interviewait les Cris à Poste-de-la-Baleine, en 1970, elle s'est fait dire, à propos de ce pouvoir, qu'« ils ont seulement cessé de l'utiliser et il est maintenant complètement oublié »<sup>96</sup>. Toutefois, l'abandon du tambour et des chants ne s'est peut-être pas fait de façon aussi anodine que ce qu'on laisse entendre ici. En effet, Sun rapporte les paroles d'un informateur cri qui lui a dit qu'un soir, en entendant le son des tambours, « Walton s'est engouffré dans la tente et a furieusement jeté le tambour dans le feu »<sup>97</sup>.

Ces pouvoirs n'étaient pas complètement délaissés mais, parallèlement aux conditions qui changeaient pour les Cris, leur nature changeait aussi. En comparant l'étude qu'elle avait faite à Fort-Rupert en 1930 à celle de Richard Preston, trente ans plus tard, Flannery remarque que dans le panthéon des esprits conjurés par les Cris pour les aider à subsister dans le bois, c'était l'esprit protecteur du chasseur cri *mistâpeu* [litt. : Grand Homme], un genre de « maître de cérémonie », qui avait survécu au détriment des *pawâtâkanach*, ces esprits qui aident le chasseur, en rêve, à localiser les animaux. Dans les années 1960, ce qui avait survécu de l'ancien complexe de pouvoir se concentrait sur le concept de *mistabeo*<sup>98</sup> ou *mistaapew* à Mistassini<sup>99</sup>.

L'explication de Sun n'est pas centrée sur la théologie mais sur la compréhension des aspects qui ont mené les Cris de Wemindji à suivre les enseignements de Walton. Au centre de cette explication se trouve le fait que l'on permettait à des éléments du christianisme et de la religion crie de coexister en parallèle, à deux niveaux différents mais superposés, de façon harmonieuse et non problématique<sup>100</sup>. Sun montre qu'un certain nombre de rituels de chasse étaient observés, bien qu'ils « n'aient pas été officiellement cautionnés par l'Église »; il conclut qu'en permettant l'existence parallèle des pratiques traditionnelles, les missionnaires permettaient aux Cris d'accepter le christianisme en tant que religion complémentaire à leur religion traditionnelle<sup>101</sup>. Cette compartimentation n'était pas seulement possible mais nécessaire pour les chasseurs cris « dont l'expérience de la communion spirituelle était coulée dans des métaphores qui étaient pour la plupart des symboles personnalisés de relations morales avec les animaux qu'ils chassaient »<sup>102</sup>.

Sun a aussi noté des idéaux correspondants dans les deux systèmes de croyances. Il a spécifiquement mentionné les concepts éthiques tels que « la coopération, le partage, la réciprocité et la bienveillance » qui facilitaient l'accord entre les deux religions. Il y avait d'autres ressemblances telles que le vieil âge de Manitou et de Dieu, mais bien que Sun en ait parlé, il fait remarquer que ces similitudes sont superficielles. Manitou est un « chef/bâtitseur », tandis que Dieu est un « bâtisseur/créateur »<sup>103</sup>.

L'accent mis sur le rituel préchrétien pourrait être une autre explication de la conversion. Les frères Leith ont commenté la grande importance que les Cris attachaient au fait d'assister aux services religieux plusieurs fois par jour, d'organiser des réunions de prière dans leurs tentes, et de réciter des prières individuelles au réveil et avant d'aller dormir. Les frères ont d'abord trouvé ces comportements incongrus mais ont pensé ensuite que « cette observation stricte de la forme religieuse est sans doute, pour plusieurs d'entre eux, simplement une expression de leur désir de cérémonie, de forme et de relation sociale »<sup>104</sup>. Preston exprime la même idée quand il dit que les Cris attribuaient une grande valeur aux messes des prêtres et des pasteurs pour les baptêmes et les décès, « entre autres les rituels qui font croître en eux des espoirs durables ». Plus tôt dans les années 1970, Preston avait appris d'un pasteur anglican inquiet, à Fort George, que « lorsque les catéchistes cris baptisaient un enfant, on croyait que ça le protégeait de la sorcellerie »<sup>105</sup>.

En plus des rituels et des croyances, Sun a aussi trouvé quelques contraintes sociales qui expliqueraient l'attrait des Cris pour le christianisme. Il souligne que l'évolution de la technologie introduite par le commerce des fourrures avait diminué la dépendance des Cris envers les esprits des animaux. L'introduction du fusil à répétition avait rendu la chasse plus précise et plus fatale. De petites quantités de nourriture achetées au magasin étaient emportées dans le bois, ce qui faisait la différence entre le fait de mourir de faim ou pas pour une famille. Tout cela permettait aux Cris d'être moins religieux au sens traditionnel<sup>106</sup>. Si les populations animales, principalement le caribou, déclinaient, et que le poisson et le petit gibier devenaient les principales sources de nourriture dans la vie des Cris, le besoin d'apaiser ou de cajoler les esprits des animaux diminuait aussi.

Preston voit l'importance des chants cris comme un médium ayant aidé à intégrer le christianisme. Il trouve des correspondances entre les genres de mots utilisés dans les chants cris et dans les cantiques chrétiens, et entre l'expression de l'espoir dans les chants et les cantiques,

ainsi que dans les prières. De plus, il reconnaît le fait qu'il y aurait des correspondances entre les anciennes croyances des Cris et les préceptes moraux prêchés par les missionnaires, principalement en ce qui a trait à l'important principe éthique de prendre soin les uns des autres<sup>107</sup>.

Il convient de réitérer que la conversion, les croyances religieuses et autres sujets similaires défient les explications simples; ils ont de multiples causes et dimensions. Toutes les raisons mentionnées ci-dessus entraînent sans doute en jeu dans le cas des conversions crées dans les paroisses de W. G. Walton. Comme il semble que la religiosité chrétienne se soit fermement implantée en premier lieu à Fort George en raison, en partie, des dons et des compétences particulières de Walton, il est possible que le christianisme se soit étendu à partir de là vers d'autres établissements nordiques. En 1912, Charles Iserhoff, catéchiste autochtone à Mistassini<sup>XIX</sup>, écrit à Woodall, à Fort-Rupert, qu'« il est bon d'entendre que les Indiens de Fort George se rendent à Eastmain et qu'ils y tiennent des messes, faisant en sorte que plusieurs abandonnent leurs anciennes manières [...] Et je suis tellement heureux d'apprendre que des gens de Fort-Rupert commencent à se réveiller et à penser à la vie éternelle. » L'année suivante, lorsque dix-neuf familles autochtones de Fort Chimo sont arrivées à Poste-de-la-Baleine pour le voir, Walton a fait le commentaire selon lequel « ces gens [probablement des prêcheurs autochtones laïques] doivent être sérieusement engagés dans leur travail à l'intérieur des terres »<sup>108</sup>.

D'autres communautés telles que Fort-Rupert, Waswanipi et Mistassini, qui ne recevaient qu'occasionnellement des pasteurs anglicans, se sont tout de même tournées vers le christianisme à peu près au même moment que les postes plus nordiques sous le ministère de Walton. Les postes du sud ne recevaient des missionnaires anglicans que de manière sporadique, mais des services religieux étaient tout de même célébrés par des Cris ou des hommes de d'ascendance mixte qui connaissaient la langue ainsi que la spiritualité traditionnelle. Walton n'y était pas, mais les gens se convertissaient quand même. En d'autres mots, le moment était venu et les Cris, pour une panoplie de raisons, étaient réceptifs à l'incorporation d'éléments du christianisme.

Pour tenter d'expliquer la conversion au christianisme à travers la Baie-James, un autre facteur mérite considération, une autre arme que le christianisme avait dans son arsenal : la magie ou le pouvoir de la parole écrite et les textes disponibles aux Cris une fois qu'ils ont pu lire la Bible dans leur propre langue. Sun a interviewé un Cri de Wemindji à la fin des années 1970. En réponse à la question « Avez-vous toujours été chrétien ? » celui-ci répond : « J'ai cru en Dieu dès que j'ai

entendu parler de la Bible [...]. Après avoir entendu parler de la Bible, je me suis vraiment mis à m'interroger sur Dieu et sur les gens. » Une autre personne interviewée a dit : « J'utilise toujours la Bible. Je n'ai jamais été à l'école et j'ai appris à lire par moi-même. » En réponse à la question sur sa rencontre avec les missionnaires, il a répondu : « Il a été le premier à m'enseigner la Bible - William Walton de Fort George<sup>109</sup>. »

Constater l'importance qu'a la Bible pour ces deux hommes<sup>XX</sup> permet de mieux contextualiser certains des écrits de Walton. Ses lettres à ses supérieurs parlaient toujours du progrès qu'il faisait dans l'écriture des livres de prières et de cantiques. En 1905, Walton écrivait fièrement qu'il avait produit « un almanach et une prière pour chaque avant-midi et chaque après-midi pour une semaine entière », et il mentionne un homme très fier de parler de ses livres aux visiteurs du poste qui leur expliquait : « Vous savez, c'est notre pasteur qui les fait lui-même. » Walton voyait l'impression de ces livres comme un bienfait inestimable pour sa mission. Dans sa lettre de 1902 au révérend Gould, il commente qu'« il est impossible de surestimer le bien qui a été fait dans cette voie et c'est une grande joie pour moi. Si les pauvres gens oublient, comme cela peut arriver, ce qu'ils ont entendu à l'église, je peux tout de même témoigner du fait qu'ils sont devenus un peuple de prière depuis les 4 ou 5 dernières années [...]. S'il est vrai qu'ils ont tout d'abord appris à prier à partir de livres que j'avais imprimés pour eux, ils se les sont maintenant appropriés en les modifiant de façon à ce qu'ils soient plus idiomatiques<sup>110</sup>. »

Walton était conscient que la Bible était son outil le plus important. Sun nous dit qu'il a trouvé un article de Walton datant de 1943 dans lequel il écrit : « Si vous pouvez montrer aux Indiens que quelque chose est “dans le livre”, ils le croiront aussitôt<sup>111</sup>. » Il était sensible à l'importance du langage utilisé dans les livres. Pour les Inuits, il pouvait s'en remettre à des livres en inuktitut écrits par son prédécesseur, Peck, mais pour les Cris, lui et les autres anglicans utilisaient des livres produits en dialecte de Moose Factory, originalement traduits par le révérend John Horden à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ce qui en faisait un langage liturgique pour les Cris de l'est de la baie James<sup>XXI</sup>. En 1904, Walton se plaignait que les gens de Fort George et de Poste-de-la-Baleine n'avaient « pas encore de livre dans leur propre dialecte et seulement quelques-uns d'entre eux comprenaient des parcelles des 4 évangiles en dialecte de Moose. Nous avons fait tout ce que nous pouvions dans la distribution de petits livres, contenant par exemple quelques cantiques<sup>112</sup>. » Il est clair que la traduction de la Bible pour les Cris de la côte est de la baie James était encore à venir, mais il

semble que Walton l'ait accomplie tôt au XX<sup>e</sup> siècle. Dans une lettre de 1914 à l'évêque de Moosonee, il mentionne qu'il travaille à une traduction de l'Évangile selon saint Matthieu et qu'il procédera ensuite vers « deux autres évangiles synoptiques » en plus d'autres livres, tels que des commentaires sur les dix commandements<sup>113</sup>.

« Le pouvoir de l'écrit. » Comment cela s'applique-t-il aux Cris et à leur acceptation du christianisme ? Les Cris avaient déjà une longue tradition de conteurs d'histoires, surtout pendant les mois d'hiver alors qu'ils passaient de longues heures dans leurs tipis, captifs du mauvais temps. La participation à la prière et au chant des cantiques s'intégrait très bien à ce modèle et était admirablement bien adaptée à la vie en petits groupes. Une fois que l'on pouvait lire la Bible, une immense source de nouvelles histoires s'offrait à eux qui touchait la vie des Cris et lui donnait peut-être de l'importance et un sens nouveau. Il est aussi possible qu'une qualité magique ait été attribuée à la parole écrite. Walton était conscient de l'importance des illustrations dans la transmission du message et avait rapporté d'Angleterre cinq cents illustrations des testaments à utiliser dans les livres imprimés. Quelle importance peut-on accorder aux déclarations de Walton concernant son utilisation de la lanterne magique ? Écrivant, en 1901, à propos des messes qu'il avait célébrées dans la « petite église de fer » de Poste-de-la-Baleine, où il utilisait la lanterne magique un peu chaque fois, il déclara que ses communicants lui avaient dit : « Nous croirons maintenant car nous voyons que ce que Jésus a fait est tout à fait vrai<sup>114</sup>. » L'écriture était-elle comme les images de la lanterne magique ? Aura-t-elle permis aux gens de « voir » et de croire car la nature de l'écrit était telle qu'elle pouvait conjurer les mêmes histoires et les mêmes images, avec l'autorité de ce qui est éloigné et difficile d'accès ?

Y avait-il un sentiment de magie ou encore de pouvoir dans le fait que les Cris pouvaient lire, qu'ils pouvaient reproduire et transmettre un savoir ou un texte comme ils l'avaient entendu pour la première fois<sup>XXII</sup> ? Walton a fait ce commentaire : « Ils s'entraident et s'enseignent mutuellement et ils honorent leurs professeurs. L'année dernière, il y en a un qui est allé à Fort Chimo où il a obtenu de nouveaux cantiques qu'il a appris. Lorsqu'il est arrivé à Poste-de-la-Baleine, tout le monde qu'il avait rencontré sur son chemin les avait déchiffrés et copiés, ce qui fait que j'ai été très surpris d'entendre toute la congrégation commencer à chanter [...] "In the sweet by and by" après la messe un dimanche<sup>115</sup>. »

Une perspective plus large sur la signification de la parole écrite nous provient des écrits de l'anthropologue britannique Jack Goody. On y apprend que ce n'est que grâce à l'écriture alphabétique que certaines religions ont outrepassé leurs frontières nationales pour devenir des religions de conversion. Goody explique que la parole écrite de Dieu était considérée plus efficace que la parole purement orale à cause de « l'évidente force performative de ce canal de communication et du statut hiérarchique de ses praticiens », mais aussi à cause de sa nature statique comparée aux variations locales des croyances et des actes au sein des religions non littéraires. De plus, une religion de conversion est portée vers un universalisme éthique puisque ses normes doivent s'appliquer à plus d'une société. Le fait d'être écrite contribue à ce processus de généralisation. Le commandement « tu ne tueras point » se suffit à lui-même lorsqu'il est écrit. S'il était livré dans une situation de face-à-face, il serait susceptible d'être intégré dans une phraséologie plus spécifique telle que « tu ne tueras point sauf sous les ordres d'un chef, d'un parti ou d'une nation »<sup>116</sup>. Ainsi, le christianisme, en tant que religion écrite, aurait attiré les Cris par son efficacité, par son autorité à communiquer ses messages ainsi que par l'universalisme de ces messages.

À un autre niveau, Goody prétend que l'écrit permet un accès privilégié aux textes sacrés et donc « un lien unique vers Dieu ». En outre, comme l'alphabétisation est intrinsèque à ces « religions du Livre »<sup>117</sup>, l'enseignement de la lecture et de l'écriture l'est aussi. Rappelons-nous les commentaires de Walton à propos du fait de s'entraider, de s'enseigner mutuellement et d'honorer ses professeurs. Ainsi, les Cris retirent de leur incorporation au christianisme, outre les textes sacrés, lien unique avec Dieu, les pouvoirs magiques de l'alphabétisation et la suprématie de la communication écrite en général.

Il reste une explication à ajouter. Dans d'autres sociétés, les femmes ont été vues comme des agents cruciaux dans l'accélération de la conversion, en raison des vecteurs de pouvoir et de prestige qui s'ouvraient à elles<sup>118</sup>, mais une telle perspective a été impossible à percevoir dans les sources orales et archivistiques<sup>XXIII</sup>. De façon similaire, il n'y a pas assez de substance dans les archives pour nous permettre d'élaborer sur le rôle que les missionnaires ont pu jouer dans le remodelage des conceptions crées de propreté et d'entretien ménager au plus fort des épidémies. Nous ne pouvons que présumer de la façon dont l'embrassement graduel du christianisme a modifié la vision du monde crée, son mélange de naturel et de surnaturel, l'identité propre, ainsi que les

transformations apportées aux pratiques sociales et rituelles. Il n'y a toutefois aucune indication sur le fait que le christianisme ait entraîné des changements abrupts dans les façons de penser ou de se comporter. Le fait que les missionnaires n'aient pas cherché à transformer le panthéon des esprits animaux des Cris en « démons », comme ils l'ont fait ailleurs dans le monde<sup>119</sup> me laisse croire qu'ils ne voyaient pas ces traditions comme des menaces aux croyances chrétiennes, les deux religions répondant à des besoins différents et étant observées de différentes manières non conflictuelles et non menaçantes. Chaque religion avait ses rituels mais chacune opérait dans des sphères différentes de la vie des Cris : la procession à l'église et la prière dans le camp, alors que le respect de l'esprit de l'animal était manifeste à l'extérieur, au moment de la mise à mort, et dans les arbres à l'extérieur du camp. Les chamans, ces hommes qui détenaient le savoir spirituel des Cris, ont eux aussi été rapidement absorbés par les anglicans en tant que diacres ou catéchistes, accélérant ainsi, tout en la facilitant, l'incorporation des Cris au christianisme. Ceux-ci avaient déjà étudié plus en profondeur « la quête spirituelle » et étaient donc plus à l'aise avec les paroles des missionnaires<sup>120</sup>. Une sorte de synthèse évolutive pourrait s'être produite à travers eux, ou un syncrétisme, une équivalence entre les deux religions dans l'esprit des Cris, à laquelle on faisait appel comme l'exigeait la situation. Long laisse à entendre que tant et aussi longtemps que la chasse et la trappe ont été viables, et avant que les enfants cris ne subissent une resocialisation forcée à l'école, les Cris étaient en mesure de faire des choix intelligents, modifiant facilement les effets du christianisme. De plus, en séparant la vie religieuse entre les sphères de la forêt et de la ville, ils pouvaient éviter de confronter les missionnaires tout en maintenant ou revitalisant leurs croyances traditionnelles. En outre, les Cris recherchaient des pouvoirs protecteurs<sup>121</sup>. Un témoignage qui illustre ce mélange entre les deux religions est celui d'Andrew Ottereyes qui affirme que dans sa chasse à l'ours, « Dieu l'a conduit jusqu'à l'ours »<sup>122</sup>. Alors que les Cris manœuvraient pour entrer dans le XX<sup>e</sup> siècle et que leur situation sociale et économique de société basée sur la chasse de subsistance se transformait, avec ses périodes de famine et de décès, il est possible que leurs croyances chrétiennes leur aient alors apporté davantage de sécurité et une meilleure compréhension des changements en cours. Bien qu'ils n'aient pas été une société combative, les messages chrétiens d'amour, de paix et d'unité pourraient avoir eu une grande force d'attraction et avoir bien servi les Cris à une époque où les sphères sociales s'élargissaient plus que jamais. En fin de compte, il importe peu que les agents religieux de chaque établissement aient été catholiques

ou protestants, comme nous pouvons le voir chez les Cris catholiques de la côte ouest de la baie James ou chez les Montagnais à l'Est. Le message, les thèmes du christianisme ont répondu à des besoins des Cris et ils n'ont pas résisté. Ils ont embrassé cette spiritualité en l'interprétant à leur façon. Bien que Ronald Niezen affirme que « les missions, la médecine et l'éducation ont agi ensemble en tant qu'institutions complémentaires menant à la conversion »<sup>123</sup>, cela n'a pas été le cas à la Baie-James. Au cours des premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle, alors que la plupart des Cris avaient adopté le christianisme, ils n'étaient toujours pas scolarisés<sup>XXIV</sup>, et bien que Walton ait succédé au directeur de poste en tant que médecin « aux pieds nus », ceci ne peut avoir été un facteur important. Dans les années 1920, les catholiques sont arrivés à Fort George, offrant de meilleurs services médicaux aux Cris qui les ont acceptés volontiers sans pour autant se convertir au catholicisme.

La compréhension de leur conversion peut nous échapper, mais l'acceptation du christianisme par les Cris est réelle. Ils ont intégré les croyances et les pratiques chrétiennes dans leur culture au point où le christianisme en est venu à former les fondements de la société en termes de valeurs et d'orientation.



## ANNEXE 1

Quantité et prix des fourrures payés par la Compagnie de la Baie d'Hudson, district de la Baie-James, 1923-1924\*

| <i>Fourrure</i>    | <i>Quantité</i> | <i>Total</i><br><i>(\$)</i> | <i>Moyenne</i><br><i>(\$)</i> |
|--------------------|-----------------|-----------------------------|-------------------------------|
| Ours, noir         | 212             | 1 586,23                    | 7,48                          |
| Ours, blanc        | 19              | 211,68                      | 11,13                         |
| Castor             | 6 762           | 74 479,28                   | 11,01                         |
| Castoréum 16       | 204,75          | 277,78                      | 1,35                          |
| Hermine            | 1 164           | 633,32                      | 0,54                          |
| Pékan              | 70              | 3 634,39                    | 51,91                         |
| Renard,<br>argenté | 71              | 8 931,13                    | 125,79                        |
| Renard, croisé     | 378             | 12 240,97                   | 32,38                         |
| Renard, roux       | 1 021           | 12 558,97                   | 12,30                         |
| Renard, blanc      | 738             | 13 216,53                   | 17,90                         |
| Renard, bleu       | 10              | 234,67                      | 23,46                         |
| Lynx               | 427             | 6 135,10                    | 14,36                         |
| Martre             | 2 400           | 46 107,19                   | 19,21                         |
| Vison              | 3 878           | 22 999,18                   | 5,93                          |
| Rat musqué         | 26 385          | 22 789,27                   | 0,86                          |
| Loutre             | 1 551           | 37 365,02                   | 24,09                         |
| Moufette           | 118             | 183,86                      | 1,55                          |
| Loup, gris         | 33              | 435,54                      | 13,19                         |

Total 264 020,11

---

*Source* : ACBH A. 74/33, f<sup>o</sup> 25, 1923–1924, Rapport annuel de la traite des fourrures, district de la Baie-James.

\* Le district de la Baie-James incluait des postes de la côte ouest dont Moose Factory, Albany et Attawapiskat.

## ANNEXE 2

Tableau 2:1 Recensement, 1911

|                     | <i>Blanc</i> | <i>Mixte</i> | <i>Esquimau</i> | <i>Indien</i> | <i>Total</i> |
|---------------------|--------------|--------------|-----------------|---------------|--------------|
| Fort-Rupert         | 11           | 46           |                 | 388           | 445          |
| East Main           | 5            | 11           |                 | 144           | 160          |
| Charlton            | 0            | 7            | 20              | 0             | 27           |
| Stretton            | 2            | 0            |                 | 1             | 3            |
| Nichikun            | 0            | 6            |                 | 57            | 63           |
| Mistassini          | 0            | 22           |                 | 169           | 191          |
| Nemiscau            | 1            | 8            |                 | 34            | 43           |
| Waswanipi           | 1            | 15           |                 | 138           | 154*         |
| Totaux              | 20           | 115          | 20              | 931           | 1086         |
| Fort George         |              |              |                 | 429           |              |
| Poste-de-la-Baleine |              |              |                 | 151           |              |
| Total               |              |              |                 | 1 511         |              |

*Source* : Archives anglicanes, Archives du diocèse de Moosonee, Correspondance et documents des évêques, I-1, microfilm 81-4, bobine 1, rapport de la mission de Fort-Rupert, 14 mai-28 août, 1911, 14 nov. 1929.

*Note* : Ce recensement n'inclut pas les chiffres pour Fort George et Poste-de-la-Baleine; il indique le nombre de veufs et de veuves pour chacun des postes (14 vs 33), chiffres qui ont été omis ici. Les chiffres pour Fort George et Poste-de-la-Baleine ont été trouvés dans un rapport de 1929 du révérend Griffin de Fort George que l'on croit être les chiffres qu'il aurait utilisés pour ces deux postes en référence au recensement de 1911 et qu'il avait trouvés dans le livre du

prêcheur de 1911. Il se réfère à ces chiffres pour les comparer au recensement de 1929 qu'il dit être joint à son rapport mais qui ne l'est pas dans les archives.

\* Il y a 43 protestants à Waswanipi.

## *Notes de fond*

### CHAPITRE UN

- I. J'ai vu pour la première fois cette menace par écrit dans Kerr (1950, p. 58), et j'ai par la suite entendu parler de son utilisation constante. Truman Michelson, un linguiste qui a fait des recherches sur la côte est de la baie James en 1935, avait appris à Fort George que parfois, quand un enfant était désobéissant, on lui disait « un Husky (Inuit) va venir te chercher », ou encore « un homme blanc... » (NAA, Dossier Michelson, # 3399, f° 81). J. J. Honigmann a entendu cette expression pour la première fois à Poste-de-la-Baleine dans les années 1940 sous le nom de *otsibwewah*; il l'a perçue comme l'expression de l'angoisse vécue à la suite du contact avec des Euro-Canadiens intrusifs et croyait que de tels sentiments devaient être plus marqués à Fort-Rupert qu'à Poste-de-la-Baleine (Honigmann, 1964, p. 365). Brian Craik (comm. personnelle, 13 décembre 2000) m'a dit qu'à Chisasibi, le mot *pwachigee* était utilisé de façon similaire, alors qu'à Waskaganish, c'était plutôt *gotchiibweo*. Un psychologue qui travaillait à Mistassini dans les années 1960 a découvert que les parents menaçaient les enfants qui avaient un mauvais comportement en leur disant que « le *wabinkiyu* allait venir les chercher ». Il le décrivait comme un genre de bonhomme Sept-Heures qui aurait l'apparence d'un Blanc (Sindell, 1968, p. 83). De façon similaire, à Waswanipi, ce bonhomme Sept-Heures est appelé *wabinkish* (Caroline Diamond Oblin, comm. pers., 6 décembre 2000).
- II. Voir deux excellents ouvrages qui le démontrent amplement : Olive Dickason (1997) et J. R. Miller (1989).
- III. Richard Preston (comm. pers., 24 septembre 2000) m'a rappelé que ce n'étaient pas tous les Blancs que les Cris rencontraient qui se trouvaient au sommet de la hiérarchie autoritaire. Plusieurs étaient « plus prolétaires que bourgeois ».
- IV. Ces récits ont surtout été récoltés par des anthropologues, dans les années 1970 et 1980 (voir Feit, 1968-1970, 1982; Scott, 1977-1981; Sun, 1979; Turner, 1974), sous les auspices du programme d'ethnologie d'urgence mis en œuvre par la division de l'ethnologie du Musée national de l'Homme. Ces collections sont en dépôt au Musée canadien des civilisations.

- V. Une conséquence du colonialisme étatique serait ce qu'Howard Adams a appelé le « colonialisme constitutionnel » et qui « développe [aussi] un système d'oppression bureaucratique et judiciaire » (1995, p. 145).
- VI. Ceci est peut-être aussi analogue à ce que Noel Dyck (1997, p. 333) appelle « tutelle étatique », ou encore au « colonialisme interne » de Satzewich et Wotherspoon (1993, p. 6). Il ne s'agit toutefois pas du « colonialisme social » tel que décrit par Paine, qui s'est développé dans l'Arctique au cours des années 1960.
- VII. Les arguments amenés ici sont développés de façon plus exhaustive dans Morantz (2001).
- VIII. On retrouve partout dans le monde cette distinction entre ces deux formes de récits. Un exemple d'une culture qui observe cette dichotomie est celle des Waura du Brésil, qui font une distinction entre les mythes, qui sont « les histoires réelles », et les récits à propos de « simples faits » (Hill, 1988, p. 4).
- IX. Un exemple de récits identiques est le suivant : le premier provient d'un récit de type *tipâchimuwin*, et le second du journal du poste de Mistassini. Il s'agit du récit de la noyade de trois personnes en 1917. Voici le récit oral provenant de Mistassini qui raconte l'histoire des brigades de canots : « Une autre fois, le directeur du poste de Mistassini était du voyage, et leur canot a chaviré alors qu'ils s'approchaient de Nemaska. Deux hommes et une fillette se sont noyés [...]. La fillette a été enterrée au même endroit que les hommes. La fillette qui s'est noyée était la fille de M. Anderson, le directeur de poste à Mistassini à l'époque » (Cree Way, 1975, Willie Jacob et Charlie Blackned). L'entrée dans le journal du poste de Mistassini tenu par le directeur J. W. Anderson se lit ainsi : « 16 août 1917. Avons eu un accident nautique [...]. 26 juillet, lac Nemiscau, ma fille Chrissie, âgée de trois ans, ainsi que deux des hommes de l'équipage se sont noyés » (ACBH, B. 133/a/66). Richard Preston (comm. pers., 24 septembre 2000) identifie l'un des hommes comme étant Robert Petawabino. Il avait la réputation d'être un excellent nageur, mais il se serait noyé en tentant de sauver la fille d'Anderson qui se trouvait dans un tikinagan (porte-bébé).
- X. Le récit plus exhaustif des brigades de canots comprend une scène où les voyageurs de Fort-Rupert se font poursuivre par un *atûsh* (un esprit mauvais), à cause « d'un mauvais sort jeté par quelqu'un de Mistassini » (Cree Way, 1975, Willie Jacob et Charlie Blackned).
- XI. Voir par exemple les travaux de Preston, 1975a; Tanner, 1979; Feit, 1978; et Scott, 1983.

- XII. Les Dane-zaa sont le peuple de langue dénée du nord de la Colombie-Britannique qui a été désigné par les étrangers comme étant les « Castors » (Ridington, 1988).
- XIII. Voir par exemple l'importante étude de Regina Flannery (1985) à propos des « visiteurs oniriques », et l'étude approfondie sur la religion de Frank Speck (1935).
- XIV. « Cree Way » fait référence à un projet de développement de programme scolaire entrepris à l'école de Fort-Rupert au milieu des années 1970, sous la direction, entre autres, de John Murdoch et Annie Whiskeychan. Une grande partie des sources utilisées pour ce projet provenaient de copies des histoires racontées par John Blackned et enregistrées par Richard Preston, que ce dernier a par la suite remis au projet.
- XV. Les exceptions sont ces quelques anthropologues qui ont passé plusieurs années auprès des gens desquels ils étudient l'histoire, et qui parlent leur langue. En plus des travaux de Julie Cruikshank, je recommande au lecteur le fascinant ouvrage de Richard Price de 1983, sur l'histoire du peuple Saramaka, qui s'intitule *Les premiers temps : la conception de l'histoire des Marrons saramaka*. Toutefois, je tiens à mettre le lecteur en garde à propos du fait que cette histoire, qui mêle les sources orales et écrites, tourne autour d'une seule question conflictuelle qui se prête en soi à une correspondance plus grande avec les conventions de l'histoire occidentale. L'histoire de Price se concentre sur les Saramaka à une époque où ils étaient des esclaves en fuite. De façon similaire, l'histoire des habitants de Cumbal, en Colombie, écrite par Joanne Rappaport, les place en opposition avec les intérêts de la société plus large, surtout en ce qui a trait aux questions territoriales.
- XVI. Sous la pression exercée par la concurrence intense des compagnies rivales, un système de traite s'est développé dans lequel des hommes cris ayant une influence sur un certain nombre d'autres chasseurs, étaient encouragés à prendre la tête d'un groupe d'hommes pour les amener à échanger leurs fourrures aux postes. Ces hommes d'influence, appelés capitaines de traite par les Anglais, recevaient des uniformes spéciaux ainsi que du brandy et du tabac en cadeau, qu'ils pouvaient redistribuer dans le groupe. Le groupe associé à un capitaine de traite était parfois composé des mêmes personnes qui formaient les groupes de chasse hivernaux existants ou les petites bandes locales, mais le plus souvent, il s'agissait d'un arrangement ad hoc composé d'hommes provenant de plusieurs bandes locales.
- XVII. Rogers n'avait pas entrepris d'études historiques, mais comme il était au courant des questions

soulevées par la recherche, de la taille des groupes de chasse et de la probable existence des territoires de chasse, il a été en mesure de fournir des hypothèses informées sur diverses possibilités associées à des situations particulières (voir Rogers, 1963).

- XVIII. Richard Preston (comm. pers., 24 septembre 2000) fait pertinemment remarquer que dans les années 1950, il y avait parfois des camps estivaux de cinquante personnes. Comme Leacock n'a séjourné en territoire cri et montagnais-innu que pendant l'été, elle peut s'être trompée en prétendant que ces grands campements étaient aussi une réalité hivernale. Il n'existe aucune référence à des campements hivernaux aussi importants dans les archives archéologiques et écrites.
- XIX. Je suis reconnaissante envers Adrian Tanner d'avoir souligné la distinction entre l'égalitarisme relatif aux différences matérielles et celui relatif aux différences statutaires. Selon lui, les Cris « reconnaissaient des différences de statut entre des personnes de mêmes types », telle que la reconnaissance d'un statut supérieur aux aînés en général, aux chamans et aux chefs.
- XX. Richard Preston prétend que cet esprit égalitaire aurait empêché des processus non égalitaires de se développer et de prendre des proportions exagérées, comme aurait pu l'être le système du capitaine de traite; cet esprit permettait de critiquer les capitaines qui osaient se penser supérieurs à leur « suite ».
- XXI. Les commentaires suivants, parmi tant d'autres, indiquent bien la vision typique qu'avaient les Cris face à leurs besoins et à leur volonté à participer à la traite : « Rien ne pourra convaincre les Indiens de Long Shore de prendre plus de fourrures que ce qui leur permettra d'obtenir une bouilloire, une hachette ou un ciseau à glace » (ACBH, B. 59/a/14, 16 mars 1747). En 1814, les directeurs de la compagnie se plaignaient toujours du refus des Cris de chasser plus que ce qu'ils considéraient nécessaire pour s'approvisionner (*Ibid*, B 59/e/I, f<sup>o</sup> 5). Encore une fois, en 1872, le directeur est exaspéré de les voir organiser un festin à la suite de la mise à mort d'un ours plutôt que de chasser pour des fourrures (*Ibid*, B. 186/a/97, 27 nov.).
- XXII. La conservation de la fourrure pour le commerce exige un surplus de travail de la part des femmes qui passent plusieurs heures à gratter et à tanner les peaux. On peut penser que ce travail éreintant était contrebalancé par l'accès qu'avaient les femmes aux aiguilles en acier, aux couteaux et aux haches en fer, aux bouilloires en cuivre et aux vêtements, ce qui réduisait le temps et le labeur passés à coudre, à ramasser du bois pour le feu et à préparer la nourriture.



## CHAPITRE DEUX

- I. La référence à « un déclin sans précédent des ressources alimentaires » tient probablement au caractère lacunaire des archives orales et écrites. « Une famine généralisée » qui s'étendait d'Albany à Eastmain avait été rapportée pour la première fois en 1703 (Davies, 1965, p. 8) et, par la suite, on retrouve régulièrement des mentions de manque de nourriture dans différentes régions du territoire de la Baie-James. Toutefois, c'est à partir des années 1860 que les archives nous permettent de suivre le déclin des ressources alimentaires.
- II. Cette confrontation ne s'est alors produite que dans la partie sud de la Baie-James, dans les régions traversées par les chemins de fer construits dans les années 1930.
- III. Dans les années 1970, la Commission de toponymie du Québec a commencé à franciser les noms de lieux et c'est alors que le Richmond Gulf, nommé ainsi par les Britanniques au dix-huitième siècle, est devenu le lac Guillaume-Delisle. À noter que la Commission a aussi déclaré que ce golfe était un lac, car selon la constitution canadienne, les voies maritimes sont de compétence fédérale, alors que les voies navigables à l'intérieur des terres sont de compétence provinciale. Depuis les années 1980 toutefois, le gouvernement du Québec utilise les noms cris et inuits usités depuis toujours dans cette partie de la péninsule du Québec-Labrador.
- IV. Pour une discussion plus approfondie sur le système de dettes, sur ses origines et la façon dont il fonctionnait, voir Morantz (1990).
- V. Jusqu'en 1927, J. W. Anderson a dirigé différents postes sur la côte est et la côte ouest de la baie James, avant de s'établir au siège social de Winnipeg dans les années 1930. Il est décédé en 1962 et a été enterré à Nemiscau auprès de sa fillette qui s'était noyée près de là et qui y avait été enterrée en 1917 (Rogers, 1965; *Moccasin Telegraph*, automne 1962, p. 31). Il aura vécu assez longtemps pour assister à la publication, en 1961, de son livre très instructif sur la vie à la Baie-James au début du vingtième siècle, intitulé *Fur Trader's Story*.
- VI. C'est comparable aux étudiants universitaires d'aujourd'hui qui exagèrent le montant de leurs prêts étudiants; plus ils sont élevés, plus leur statut parmi les étudiants est enviable.
- VII. Bien qu'il n'y ait pas consensus sur la question, certains biologistes font la distinction entre le caribou de la toundra et le caribou des bois, alors que d'autres les voient comme une seule et même espèce. Néanmoins, le caribou de la toundra que l'on retrouvait, comme son nom l'indique, dans

la toundra, migrait en troupes de milliers d'individus, alors que le caribou des bois migrait en groupes beaucoup plus petits de plusieurs douzaines d'individus et parcourait un territoire migratoire plus restreint. Les mouvements des deux types de caribous étaient toutefois difficiles à prévoir, ce qui faisait en sorte que le caribou, en particulier celui des bois, n'était jamais une ressource sur laquelle on pouvait compter (Audet, 1979).

- VIII. L'activité de fenaison à Fort-Rupert a été amplement racontée dans les récits de Willie Jacob dont le père coupait et faisait sécher le foin destiné à nourrir les vaches. L'herbe était récoltée de l'autre côté de la rivière, en face du poste, et transportée dans une barge spéciale manœuvrée par six hommes, dont le chef d'équipe Edward Namagoose. On étendait l'herbe au sol pour la faire sécher. On la tournait et la retournait pendant plusieurs jours avant de la mettre en meule. Son père employait « plusieurs aides ». Une fois la fenaison terminée, le directeur distribuait des biscuits, de la confiture, du beurre, du sucre et du thé au pilote. « À l'époque, le fait de boire du thé avec du sucre était considéré comme une grande gâterie » (Cree Way, 1975). Le fumier était un produit dérivé du bétail gardé au poste : les gens le ramassaient pour le brûler dans les tentes afin d'éloigner les moustiques.
- IX. La plue (MB) était l'unité monétaire standard utilisée depuis toujours par la compagnie pour évaluer le prix des fourrures et des biens. Une plue désignait une peau d'hiver de castor mâle de première qualité qui avait été dépecée, séchée et étirée. Cette unité standard a graduellement été remplacée par l'argent en espèce après la Première Guerre mondiale (Ray, 1990b, p. 82).
- X. Pour l'année 1869-1870, 304 individus (certains probablement en plusieurs fois) ont reçu 320 livres de farine du poste de Fort George et 395 individus ont reçu 371 livres de flocons d'avoine (ACBH, B. 77/d/16, f<sup>os</sup> 25-27, 1869-1870).
- XI. Les écarts de prix semblent aussi avoir contrarié un chasseur sportif en 1914. Dans un article paru dans *Rod and Gun*, celui-ci mentionne qu'au poste Abitibi (dans le sud de la Baie-James), ses compagnons et lui avaient été surpris de constater que la compagnie vendait toujours de vieux mousquets à chargement par la bouche, et encore plus surpris de voir que leur prix s'élevait à 12 \$ alors que dans les grands magasins du Sud, on les vendait 2,50 \$ (Miller, 1914, p. 118).
- XII. Comme les postes de la côte est de la baie d'Hudson étaient situés dans un district administratif différent de celui de Fort Chimo, un vent de rivalité soufflait entre les postes, bien qu'il s'agissait de la même compagnie. En 1879, M. McDonald a écrit que deux de ses chasseurs avaient visité

Fort Chimo et il espérait qu'ils « avaient été bien reçus » (ACBH, B. 77/b/5, 23 Août 1879). Cette compétition s'explique par le fait que les représentants de la compagnie étaient récompensés sur la base d'un système de partage des profits (Ray, 1990b, p. 8).

- XIII. Selon Titley (1986, p. 63), c'est ce qu'a laissé à entendre Frank Pedley, le surintendant adjoint, en 1903, dans le contexte d'estimation des coûts de signature d'un traité. C'est pourquoi le traité no 9 concernait seulement les Indiens de l'Ontario et excluait tous ceux basés au Québec. Voici, accessoirement, une information qui nous permet de mieux comprendre la portée des injustices dont les Autochtones du Canada ont été victimes : le traité a coûté 40 000 \$ au gouvernement fédéral (dont 15 000 \$ étaient des coûts administratifs et 24 000 \$ des paiements faits aux Cris et aux Ojibwés). Au moment de la « négociation » du traité no 9 avec les Indiens, une mine de fer débutait ses activités à Cobalt et produira un excédent de 206 millions de dollars dans les dix-huit années à venir (Titley, 1986, p. 63 et 73). Bien que Titley se soit trompé en prétendant que Cobalt se trouvait dans le bassin versant du traité (John Long, comm. pers., 1<sup>er</sup> mars 2000), ces données demeurent révélatrices.
- XIV. Les études en botanique de Rousseau « complétaient joliment » les études géologiques de Low. De plus, avec sa femme Madeleine, Rousseau a contribué de façon significative aux études sur les Cris de Mistassini (Cooke, 1964, p. 166 et 167).
- XV. « Il y a longtemps, des hommes blancs pagayaient près de Mistassini. L'un d'eux a demandé aux Indiens : Qu'est-ce que mange un Indien quand il n'a pas de nourriture? » Ainsi commence une histoire racontée par John Blackned à Fort-Rupert. L'histoire parle d'une équipe d'arpenteurs qui s'étaient fait surprendre par la prise des glaces. Ils avaient épuisé leurs réserves de nourriture et n'étaient pas équipés pour l'hiver; ils n'avaient pas de raquettes notamment. Le directeur à Mistassini (un « Métis ») les attendait, et a demandé l'aide d'un sorcier pour les localiser, ce qu'il a fait, tout en assurant au directeur qu'ils étaient en vie et qu'ils survivaient grâce à du bois bouilli et à de la mousse blanche. Malheureusement, il n'existe pas d'histoire parallèle dans les journaux incomplets de Mistassini, mais à l'hiver 1885, on rapportait que l'équipe de Bignell se trouvait à la décharge du lac sans provisions (ACBH, B 133/a/52, 8 jan. 1885), tandis qu'en avril, Isaac et Nebowish avaient été mandatés pour apporter des provisions à Low et à ses hommes qu'on disait être « en train de mourir de faim à 2 jours d'ici » (*Ibid.*, 26 avril).
- XVI. Des Inuits faisaient office de guides principaux au sein de l'expédition géologique des frères

Leith; le livre dresse un portrait de quelques-uns d'entre eux et comporte aussi des commentaires sur certains Cris tels que, entre autres, Natawhum, Salt, Tom Snowboy et William Snowboy (Leith et Leith, 1912).

- XVII. Il n'était pas inhabituel pour les directeurs de poste de la Compagnie de la Baie d'Hudson, et ce à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, d'appeler les Inuits « Huskies ». John Long (comm. pers., 1<sup>er</sup> mars 2000) identifie Husky comme étant le mot cri pour Inuit.
- XVIII. La région à l'est de la baie James a raté l'occasion d'accueillir deux hommes qui sont apparus à Moose Factory au début du XX<sup>e</sup> siècle. Il s'agissait d'agents d'assurance de New York qui « fuyaient une enquête » (Leith et Leith, 1912, p. 25).
- XIX. Alanson Skinner a fait deux expéditions dans la région de la Baie-James. En 1908, il a voyagé le long de la côte est, passant deux semaines à Fort-Rupert pour ensuite séjourner brièvement à Eastmain. En 1909, il s'est rendu dans les communautés ojibwées de Fort Hope et de Lac Seul, et dans la communauté crie d'Albany. Le but de ces expéditions était de recueillir des artefacts pour le Musée américain d'histoire naturelle de New York. À Fort-Rupert, il a acheté, entre autres, un vieux couteau fabriqué en dent de castor ainsi que des raquettes. Il a émis le commentaire selon lequel la peinture était considérée comme la forme d'expression décorative indigène par excellence, et que les décorations de perles et de soie, qui étaient désormais répandues, étaient probablement « très récentes » compte tenu des dessins floraux posteuropéens. Il a ajouté que les tentes peintes étaient choses du passé, mais il a dressé une liste d'anciens motifs et a pris des photos de peintures faciales et corporelles, de tatouages et de scarifications. Il a aussi écrit à Charles Iserhoff, commis à Nichikun, lui demandant de recueillir des spécimens de « vieux outils indiens, de vêtements, etc. » pour une valeur de 150 \$ à 200 \$, tel que discuté l'année précédente à Fort-Rupert, et de noter s'ils avaient été fabriqués par des « Cris ou des Naskapis » (MAHN, Dossier Skinner, f<sup>os</sup> 1-2, 24 août 1908; 18 mai 1909). Il a publié les résultats de ses recherches ethnographiques en 1911.
- XX. Le sol vierge fait référence au premier contact qu'ont des populations avec des pathogènes spécifiques et suppose que tous les groupes d'âge en sont atteints (ce serait comme jeter « une allumette enflammée dans du bois d'allumage »), et pas seulement les plus jeunes d'une population qui aurait été exposée à une maladie depuis un moment déjà (voir Crosby, 1976, p. 289-290).

- XXI. Preston (comm. pers., 24 sept. 2000) pense que Turner pourrait avoir mal identifié cette partie de l'ours qui était probablement la mâchoire inférieure, laquelle est sans contredit symbolique pour les Cris.
- XXII. Il est possible qu'Ellen Smallboy, sa mère et ses sœurs, aient pêché le poisson à la manière décrite dans ce récit de Waswanipi : « Dans le temps où les femmes portaient de longues robes, elles les utilisaient pour attraper le poisson dans les rapides de petits ruisseaux. Elles se mettaient à genoux aux pieds des rapides pour attraper le poisson qui arrivait d'en haut. Certains sautaient hors de la jupe pour atterrir directement sur la rive. » (Marshall, 1987, p. 34)
- XXIII. C'est aussi la préoccupation exprimée dans un récit de vie enregistré par Frank Sun à Wemindji dans les années 1970. Dans ce récit, on dit que « certains hommes » gardaient la viande pour eux dans des moments de carence plutôt que de la partager avec les femmes et les enfants (MC, Sun, 1980, p. C2).
- XXIV. Vers 1917, un millier de caribous ont été harponnés sur la rivière George, dans la baie d'Ungava (Leacock et Rothschild, 1994, p. 116).
- XXV. Le lièvre n'était peut-être pas une source de nourriture pour les Cris au nord d'Eastmain à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Au début des années 1960, on a dit à Preston qu'il n'y avait « pas de lapin au nord d'Eastmain » et encore moins plus au nord (notes de terrain de Preston, f<sup>o</sup> 299). On disait aussi que le lièvre était rare, auparavant, dans les environs de Fort George (ACBH, B. 186/b/1, p. 21).
- XXVI. John Blackned, né vers 1894, a vécu jusque dans les années 1970. Historien et philosophe très respecté dans sa communauté, il a transmis à Richard Preston une bonne partie de la sagesse de son peuple.
- XXVII. Selon les explications du botaniste Jacques Rousseau (1949, p. 36), le nénuphar jaune était une source vitale de nourriture pour l'orignal, et la limite septentrionale où on le retrouvait alors (en 1949) était le lac Mistassini, ce qui expliquait la rareté de l'orignal.
- XXVIII. Soit dit en passant, il semblerait qu'en 1909, les Cris de l'intérieur aient toujours orné de perles certains articles comme des jarretières et des sacs de munitions. Certaines de ces broderies étaient très élaborées et les frères Leith s'attendaient à voir bientôt disparaître ce travail artisanal. On dit aussi que si les Cris de la côte faisaient des broderies de perles, ils auraient reproduit des motifs existants plutôt que de les inventer (Leith et Leith, 1912, p. 164).
- XXIX. John Kawapit se souvient d'un épisode amusant qu'il avait vécu lorsque, en route pour Fort

Chimo, ils avaient croisé un campement de gens qui travaillaient pour l'une des deux compagnies de traite. Voulant inciter le groupe de Kawapit à traiter avec leur compagnie (non nommée), ces gens leur avaient offert de la banique qu'ils devaient faire cuire sur un poêle installé à l'extérieur de la tente. « À l'époque, les gens n'étaient pas habitués au fonctionnement des poêles » et une des femmes a déposé son poêlon de banique au sommet du tuyau du poêle, ce qui a eu pour effet de faire surgir la fumée de la bouche du poêle (MC, Collection Turner, 1974, bande 33-a). Une autre observation à propos de la fumée dans les camps nous est parvenue du Père Maurice Grenon qui décrit son séjour dans un camp de chasse à l'oie situé entre Eastmain et Vieux-Comptoir. Ses hôtes lui avaient dit que lorsqu'on entrait dans un tipi, il ne fallait pas rester debout « comme un homme blanc » car la fumée allait lui piquer les yeux. Près du sol, lui avait-on dit, il n'y a pas de fumée (Paul-Émile, 1952, p. 213).

- XXX. Une histoire de bottes figure dans le récit d'un incendie qui a brûlé la maison des directeurs à Poste-de-la-Baleine le 20 octobre 1902. C'était pendant la terrible épidémie de rougeole, et un jeune indien s'occupait de la famille Louttit qui était malade (David Louttit était le directeur). Ce garçon a craqué une allumette pour chercher ses bottes. On prétend que c'est cette allumette qui serait à l'origine de l'incendie. Personne n'est mort brûlé, mais David Louttit est décédé une semaine plus tard, probablement à la suite des efforts déployés la nuit de l'incendie (ACBH, B. 372/a/16, 20 oct. 1902; James, 1985, p. 19).
- XXXI. Quand on parle de gibier, on ne mentionne aucunement les bélugas. On a noté pour la première fois en 1744 qu'ils étaient à la base de l'alimentation des Cris des environs de la Grande rivière de la Baleine et de la Petite rivière de la Baleine durant l'été. La pêche commerciale à la baleine opérée par la compagnie a épuisé les ressources et les pêches ont pris fin en 1870 (Francis et Morantz, 1983, p. 72 et 147). John Mukash raconte que les Cris ont continué à chasser et à manger de la baleine jusque dans les années 1920, jusqu'à ce que les baleines cessent de venir dans la Grande rivière de la Baleine (AR, Collection Trudel, 1978, f° 7.1).
- XXXII. Un de ces résidents, à Fort George, était Waskihagan (ACBH, B. 77/a/47, 1<sup>er</sup> avril 1899). Il n'est pas surprenant que *waskihagan* signifie « maison ».
- XXXIII. Ross a aussi servi de lecteur laïc pour les anglicans à Poste-de-la-Baleine (ACBH, B. 372/a/22, 11 fév. 1939).
- XXXIV. Il s'agit de la liste des danses mentionnées par Anderson pour Moose Factory en 1911; nous ne

pouvons que présumer qu'elles étaient les mêmes pour toute la côte de la baie James, mais pas à l'intérieur des terres où, selon les dires d'Anderson, il y avait, à Mistassini, « peu de ce que l'on pourrait appeler une vie sociale » (Anderson, 1961, p. 29 et 96).

XXXV. Anderson parle de l'époque d'avant la télégraphie sans fil, alors que les prix des fourrures restaient stables toute l'année et étaient annoncés pendant l'été (Anderson, 1961, p. 106).

XXXVI. *Wemishtikûshîkân* signifie littéralement « transformé en homme blanc », la terminaison *kân* signifiant substitut ou manufacturé (Brian Craik, comm. pers., juillet 1999). C'est un terme employé aujourd'hui pour désigner les Cris de descendance mixte (Long, 1985, p. 56). Le mot pour Blancs, *wemishtikushîu* est dérivé des mots pour désigner « gens - en forme de - bois », que le révérend Cartlidge à Waswanipi explique par le fait que tout semblait arriver dans des boîtes en bois (Marshall, 1987, p. 24), alors que Long (1991, p. 81) pense plutôt que le mot ferait référence à des gens ayant des bateaux de bois. Ce terme désigne les Blancs anglophones, alors que le terme pour désigner les francophones est *upishtikuyâu*. De légères différences dialectales et une transcription non standardisée expliquent les différences rencontrées dans l'écriture des mots clés.

XXXVII. Les listes de bandes ont commencé au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle et sont devenues plus systématiques en 1913 (Titley, 1986, p. 38 et 57), bien que les gens plus au nord et plus dispersés aient été plus difficiles à recenser. Les listes plus contemporaines contenant les dates de naissance et la religion de chaque individu datent de 1951. À la suite de la Loi sur les Indiens révisée de 1951, le registre des Indiens, qui est différent de la liste de bande, a été mis sur pied. Ce registre fournit toutes les informations officielles pour chaque individu comme les dates de naissance, de mariage, de décès, les enfants, etc. (McCardle, 1982, p. 139-141).

XXXVIII. En plus de deux cents ans, il est probable qu'aucun directeur de poste ne soit venu sur la côte est de la baie James avec une épouse non autochtone, jusqu'à ce que James Watt arrive à Fort-Rupert avec Maud Watt en 1920. Née d'une mère canadienne-française et d'un père irlandais, en Gaspésie, Maud Watt a été élevée à Mingan, sur la Basse-Côte-Nord, où les Watt se sont rencontrés (W. A. Anderson, 1961, p. 3-6 et 99).

XXXIX. Harold Udgarten est né à Moose Factory à la fin des années 1860 d'un père marin norvégien et d'une mère de descendance mixte (Harriet, fille de Joseph Turnor). La compagnie l'a envoyé à Poste-de-la-Baleine vers l'âge de quinze ans, où il a travaillé comme ouvrier et interprète même jusqu'après sa retraite officielle dans les années 1930. C'est là qu'il est mort le 3 avril 1950 (NAA,

Dossier Honigmann, boîte 29, « Udgarten »). Les Cris l'appelaient *wamsteegoashish* (MC, Collection Turner, 1974, bande 23, Rupert George).

- XL. Les hommes inuits présents à Charlton à la fin des années 1890 étaient Fleming, Mananck (Minarick?), Houdlat et Tudlakudluk.
- XLI. Miles Spencer, James L. Cotter et William Broughton ont aussi été directeurs à Fort-Rupert avant lui.
- XLII. Ce serviteur, Erland Vincent, de Fort Hope, était le neveu de l'archidiacre Thomas Vincent (John Long, comm. pers. 1<sup>er</sup> mars 2000).
- XLIII. Femme de James Watt, directeur du poste de la Compagnie de la Baie d'Hudson à Fort-Rupert dans les années 1920 et jusqu'à sa mort en 1944. Watt a joué un rôle central dans l'établissement des réserves à castor.
- XLIV. Les frères Leith affirment qu'il n'était pas rare que le directeur de poste fasse attendre un chasseur pendant de longues heures avant de procéder à la traite; la façon dont un Cri était traité dépendait du montant de ses dettes (les frères Leith, 1912, p. 40).
- XLV. En 1900, 193 hommes et leurs familles immédiates étaient employés à Moose Factory et étaient donc des dépendants (Ray, 1990, p. 209). Fort-Rupert, bien que plus petit, était grand selon les standards de la Baie-James; il comptait environ soixante employés autochtones permanents et leurs familles, alors qu'en 1912 il y avait deux employés blancs et leurs familles au poste (Anderson, 1961, p. 49, et voir l'annexe 2, recensement de 1911).
- XLVI. David Cooter a insinué qu'il aurait accepté le poste au sein de la compagnie faute de pouvoir trouver un emploi convenable en Angleterre dans les années 1930 et parce qu'il pensait que ce serait toute une aventure. Après trente-sept ans de service, Cooter, qui était directeur du poste de Pointe Bleue, a décidé de prendre une retraite anticipée pour enseigner au secondaire, puis à l'université (comm. pers., sept. 1985).
- XLVII. Il n'est pas surprenant que J. W. Anderson se soit marié avec une McLeod d'ascendance mixte de Moose Factory (John Long, comm. pers., 1<sup>er</sup> mars 2000).



## CHAPITRE TROIS

- I. Le zèle et l'hostilité anticatholiques exprimés par Ernest Renouf dans son journal de Fort George entre 1922 et 1925 lui étaient probablement propres puisque les autres journaux semblent passer le sujet sous silence.
- II. Les registres de baptêmes et de mariages des oblats commencent en 1851 pour Waswanipi. Cette année-là, il y a eu vingt et un baptêmes. En 1887, la dernière année pour laquelle les registres contiennent de l'information sur Waswanipi, onze baptêmes ont été célébrés (OMI, *Registre des Missions Indiennes*, 1843–1878, C–16).
- III. La famille Iserhoff a débuté avec le mariage, à Waswanipi, de Shabookwhy avec un employé de la Compagnie de la Baie d'Hudson qui avait auparavant été en charge du poste de la Compagnie du Nord-Ouest à cet endroit. On dit qu'il était un marin russe naufragé d'un des bateaux de la Compagnie de la Baie d'Hudson et qu'il était resté à la Baie-James. Il est mort à Waswanipi en 1823, laissant sa veuve et des enfants (B. 227/e/2, 6d, 1823; Anderson, 1961, p. 118). Le 10 août 1847, l'entrée du journal du poste de Nichikun se lit ainsi : « Joseph Iserhoff a épousé ma Caroline. Je [John Spencer] leur ai lu le mariage d'Angleterre, je crois donc qu'ils sont presque légalement mariés jusqu'à ce qu'ils reçoivent les sacrements du mariage par un révérend plus tard (ACBH, B. 147/a/14). Les quatre frères Iserhoff ont été envoyés travailler dans différents postes : Joseph était directeur à Mistassini et probablement le père de Charles, commis et catéchiste à Mistassini (Scanlon, 1975, p. 9), ainsi que de William, un fabriquant de canot de l'endroit. Ce Joseph est mort à Fort-Rupert lors d'un voyage d'affaires en 1913 (Anderson, 1961, p. 70). Il y avait aussi John, directeur à Waswanipi, et Samuel (né en 1862), qui a pris sa retraite alors qu'il était directeur à Ogoki, sur la rivière Albany (Anderson, 1961, p. 118; Petersen, 1974, p. 78). Il est difficile de suivre leurs traces car on ne fait généralement référence à eux dans les journaux que sous le nom d'« Iserhoff ». On sait que le chanoine Samuel Iserhoff était de la quatrième génération des Iserhoff et qu'il était le fils de John. Il est né en 1885 et a grandi à Waswanipi, devenant rapidement un employé de la Compagnie de la Baie d'Hudson, d'abord comme cuisinier durant les transports estivaux vers Fort-Rupert, puis comme commis dans plusieurs postes de l'intérieur, jusqu'à ce qu'il devienne un employé à plein temps des missions anglicanes, puis chanoine (Petersen, 1974, p. 51 et 78).

- IV. William Wapachee avait deux fils qui étaient aussi catéchistes. Johnny Wapachee est décrit dans les journaux de Nichikun comme « le gentilhomme clérical qui devait venir à Nitchequon et y célébrer des messes » (ACBH, B. 147/a/40, 25 mars 1940). Il a aussi servi à Mistassini où il est décédé en 1970. Billy Wapachee est devenu catéchiste à Nemiscau. Leurs père et mère avaient été mariés à Fort-Rupert en 1902 par l'évêque Newnham (Scanlon, 1975, p. 4).
- V. Guinard, dans ses mémoires, écrit à propos du père Jean-Pierre Guégen, missionnaire dans la région du Haut-Saint-Maurice de 1865 à 1899. Bien que celui-ci ait été considéré comme un grand missionnaire qui « aimait beaucoup les Indiens », il était sujet à moqueries de la part des commis de la Compagnie de la Baie d'Hudson et des Cris (protestants) de Fort-Rupert qui prenaient part aux brigades de canots vers Waswanipi et qui le ridiculisaient. Apparemment, la « vengeance divine » serait intervenue puisque, lors d'un voyage de retour, ceux qui l'avaient insulté sont morts (Guinard, 1951, p. 33).
- VI. En 1915, le père Guinard, avec l'aide de quatre hommes ojibwés (Louis Wéjina, son fils Mathias, Pian Sateihaw et William Awacic), a reconstruit la chapelle. À l'origine, la compagnie lui avait promis deux mille pieds de bois de construction qu'elle a finalement donné aux protestants. C'est là que Cartlidge a construit la chapelle anglicane (Guinard, 1951, p. 62 et 68).
- VII. Plusieurs commentaires apparaissant dans le journal du poste témoignent de l'intérêt développé par les Cris pour les services religieux. Par exemple : « Les Indiens sont assez religieux, deux messes célébrées par le vieux Edward [Loutit] comme pasteur » (ACBH, B. 77/a/50, 12 juillet 1902).
- VIII. Dans ses commentaires à propos de Wapachee, Long identifie ce qui pourrait être interprété comme la source du déclin de l'influence de ce catéchiste. Wapachee était décrit comme « un vrai Indien des bois » (Long, 1991, p. 85), et dans un récit recueilli par Preston, nous apprenons que Wapachee avait eu quatre femmes mais seulement deux mariages religieux (Preston, 1975c, p. 248).
- IX. Les symboles ont été empruntés à la sténographie et aux consonnes du grec et de l'hébreu, et leur positionnement dans l'une des quatre directions détermine les sons des voyelles (Rhodes et Todd, 1981, p. 63).
- X. John Horden avait la réputation d'être un linguiste possédant un don incroyable pour les langues (Petersen, 1974, p. 10 et 14), ce qui laisse présumer qu'il était l'auteur de la traduction des tracts

religieux. Pour ce qui est du révérend E. A. Watkins à Fort George, dans les années 1850, il semble avoir fait la traduction conjointement avec sa femme, puisqu'il écrit, dans sa lettre annuelle : « J'ai traduit plusieurs des psaumes [...] qui sont à présent distribués parmi les Indiens sous forme de petits livres en caractères syllabiques écrits principalement par Mme Watkins » (AN, CMS, microfilm, 78-13, bobine 24 (A-97), 14 jan. 1855).

- XI. Renison affirme que Vincent a fait tout le chemin jusqu'à Winnipeg en raquettes, en 1883, pour y être ordonné archidiacre. Un voyage aller-retour de seize cents milles (Renison, 1957, p. 32; Petersen, 1974, p. 25).
- XII. À l'exception de quelques missionnaires dévoués tels que Horden, Peck et Walton qui ont bien appris la langue, les autres étaient des missionnaires itinérants qui s'appuyaient sur des interprètes ou sur leur connaissance approximative de la langue. Cela me rappelle une remarque qu'un Inuit avait faite à l'anthropologue Asen Balikci dans les années 1950, à Poste-de-la-Baleine, quand on lui avait demandé ce qu'il pensait d'un certain missionnaire. Il avait répondu que c'était un homme gentil « mais qui parlait en bébé » (Balikci, notes de terrain, 1957). Scanlon (1975, p. 54), en parlant de Waswanipi, disait que la connaissance qu'avait Iserhoff de la langue crie « allait grandement contribuer à renforcer la mission ».
- XIII. John Gull a été élevé à Waswanipi par Maria Blacksmith, décrite comme une vieille femme très pieuse qui lui avait enseigné à prier et à chanter en cri. Il a été nommé diacre en 1953 (Scanlon, 1975, p. 54). Edwards, diplômé de l'école de Moose Factory, a été fait diacre en 1887, puis prêtre en 1881, avant d'être envoyé à Fort-Rupert en 1896 d'où il desservait aussi d'autres communautés comme Fort George. Son dernier ministère a été à Fort Hope (ACBH, B. 77/a/46, 24 fév. 1896; Petersen, 1974, p. 16 et 118). Second Bearskin était catéchiste au poste intérieur de Kanaaupscow à la fin des années 1930, où il officiait des messes. Il est entré en conflit avec le directeur du poste, P. J. Soper, lorsqu'il lui a dit que le ministre à Fort George, le révérend Greene, lui avait ordonné de rester au poste pour l'hiver. Soper était d'avis qu'il devait plutôt aller sur le territoire, mais il est quand même resté (ACBH, B. 496/a/1, 10 sept. 1938). Second Bearskin était un Cri de l'intérieur et un des nombreux fils de l'excellent chasseur Bearskin. Il était le père de Job, également catéchiste, connu à l'extérieur de Fort George pour son apparition dans le film de 1975 *Job's Garden*, dans lequel il exprime ses craintes par rapport à ce qu'il adviendrait de leurs territoires à la suite du Projet hydroélectrique de la baie James. Second Bearskin apparaît pour la

première fois dans les journaux de Fort George en juillet 1894, alors qu'il arrive avec son père et son frère aîné (ACBH, B. 77/a/45, 26 juin, 9 juillet 1894).

- XIV. En 1905, Walton écrit désespérément, « ils ne haïssent pas le “péché”, mais n'aiment simplement pas “se faire prendre”, c'est pourquoi il y a tant de mensonges et de tromperies parmi les Indiens et les Métis » (AN, livre de correspondance de Walton, 4 jan. 1905).
- XV. Un exemple des enseignements de Walton s'est transmis à travers la tradition orale : quand on a demandé à George Kakabat de Wemindji pourquoi la *miteû* (sorcellerie) n'était plus tellement utilisée de nos jours, il a attribué l'abandon de cette pratique à Walton, disant que « c'était lui qui parlait de ce qui allait arriver à celui qui aurait fait ce genre de choses (“miteû”) ». Il pouvait vraiment dire ce qu'auraient été les conséquences pour celui qui aurait été un *miteu* [sorcier]. C'est pourquoi la pratique s'est estompée. Il disait qu'un *miteu* ne pourrait pas aller au paradis, et c'est ce qui a fait peur aux gens et les a incités à abandonner cette pratique » (MC, Collection Scott, 1982, bande 201t, 19 nov. 1981).
- XVI. Nous avertissons le lecteur que les écrits de Speck (1977 [1935], p. 16-17) à propos de l'acceptation par les Cris du christianisme sont méprisants envers le catholicisme. Comme son étude sur les peuples cri-montagnais-naskapi a été effectuée dans le sud du territoire de la Baie-James (à Pointe Bleue), il a principalement rencontré ceux qui avaient été convertis au catholicisme romain. Nous ne retrouvons aucune référence aux ministres protestants et ne pouvons donc pas savoir s'il aurait été aussi méprisant envers eux.
- XVII. J. A., d'Eastmain, a dit à Sun que lorsque les Cris ont entendu parler pour la première fois de la religion, ils ont cru toutes sortes de choses; ainsi, un vieil homme croyait que si lui et les plus jeunes allaient au paradis, ils pourraient tous ensemble y chasser le caribou (MC, Collection Sun, 1979, p. C-26).
- XVIII. Par exemple, le révérend Harry Cartlidge parle de sa visite à Mistassini, en 1924, quand il a été avisé par le directeur, F. Macleod, de la prédominance de la sorcellerie à cet endroit. Cartlidge raconte qu'il a convoqué les hommes à une réunion où il leur a conté l'histoire des premiers Britanniques et du culte des druides, et de la sorcellerie pratiquée à l'époque médiévale, à la suite de quoi les « Blancs sont passés de l'état d'enfants à l'état d'adultes ». Selon Cartlidge, Solomon Voyageur, guide et chef, avait été très impressionné par son explication et avait répliqué : « Personne ne m'avait jamais dit que les Blancs avaient déjà été des enfants comme nous le

sommes. Mais si l'Église a rempli l'esprit de l'homme blanc de bonnes choses pour le rendre courageux, alors l'Église avec l'Évangile de Jésus le fera pour nous. Il n'y aura plus de sorcellerie dans ma bande » (Scanlon, 1975, p. 7).

- XIX. Charles Iserhoff, à l'emploi de la Compagnie de la Baie d'Hudson (ACBH, B. 133/a/66, 10 juillet 1918), a servi de catéchiste au poste de Mistassini de 1903 à 1930 (Petersen, 1974, p. 78 et 198). Il a été ordonné prêtre par l'évêque J. R. Anderson en 1929, mais est mort l'année suivante à plus de soixante-dix ans. Son successeur à Mistassini a été Matthew Shecapio qui a d'abord été lecteur laïc, puis diacre. La première église a été construite en 1910 puis remplacée en 1950 seulement (Scanlon, 1950, p. 9).
- XX. Bien que l'ensemble des récits oraux des Cris de la côte est de la baie James forme un corpus assez imposant, les discussions à propos de la religion chrétienne dans ce corpus ne sont généralement élaborées que dans le rapport de Sun. Ses entrevues effectuées auprès des gens de Wemindji visaient à en apprendre davantage sur le syncrétisme religieux, alors que les autres anthropologues s'intéressaient aux croyances traditionnelles ou aux récits de vie.
- XXI. L'alternance de codes linguistiques n'était pas unique aux Cris de l'Est (voir Valentine, 1995, p. 76).
- XXII. Bragdon (1993, p. 26 et 30), écrivant à propos des Algonquiens du Massachusetts, décrit une attraction similaire pour l'alphabétisation.
- XXIII. Le peu que nous apprennent les archives à propos de la participation différentielle des femmes et des hommes dans l'église est qu'ils s'assoiaient chacun de leur côté. Les hommes sortaient en premier, suivis des femmes, et le chef et les conseillers sortaient normalement en premier (Scanlon, 1975, p. 13). John Long note pertinemment que dans le *mîchiwâhp* également, les hommes et les femmes s'assoiaient sur des côtés opposés (comm. pers., 1<sup>er</sup> mars 2000), et Désy (1968, p. 173) a découvert qu'à Fort George, cette séparation entre les sexes s'appliquait aussi au cinéma et au centre communautaire.
- XXIV. Les Cris se sont convertis au christianisme plusieurs années avant que leurs enfants ne soient envoyés dans les pensionnats, contrairement à l'explication qui est souvent donnée pour la conversion des Autochtones des communautés de l'Ouest (Miller, 1991, p. 332).

## *Notes bibliographiques*

### CHAPITRE UN

1. Scott, 1992, p. 53.
2. Trudel, 1992, p. 70.
3. Scott, 1992, p. 47 et 59.
4. Cité dans Eberstadt, 1993, p. 110.
5. Hickerson, 1973, p. 39.
6. Voir Frideres, 1993, p. 8; Satzewich et Wotherspoon, 1993, p. 11; et Ponting, 1997, p. 8
7. Voir Coates, 1991.
8. Voir Abel, 1993.
9. Thomas, 1994, p. 192; Comaroff et Comaroff, 1992, p. 183.
10. Warren, 1989, p. 14.
11. Comaroff et Comaroff, 1992, p. 198-199.
12. *Ibid.*, p. 200.
13. AN, CMS, bobine A-97, 18 juillet 1853.
14. Comaroff et Comaroff, 1992, p. 198.
15. *Ibid.*, p. 211.
16. *Ibid.*, p. 183.
17. Voir le *Globe and Mail*, 11 décembre 1997.
18. Tester et Kulchyski, 1994.
19. Frenette, 1985, p. 87 et 93.
20. Morantz, 1995.
21. Comaroff et Comaroff, 1992, p. 211.
22. Leach, 1989, p. 37.
23. Kerr, 1950, p. 123.
24. Voir Terence Turner, 1988.
25. Tough, 1996, p. 9, note 11.

26. Appleby et al. 1994, p. 53.
27. Tonkin, 1992, p. 3.
28. Preston, 1975a, p. 292; et voir Vincent, 1982, p. 1; Scott, 1983, p. 21.
29. Vincent, 1992, p. 20.
30. Preston, 1986a, p. 4.
31. Drapeau, 1996, p. 174.
32. Preston, 1986a, p. 4, et notes de terrain, 1964, f° 79.
33. Preston, 1975a, p. 290.
34. Hastrup, 1992, p. 9
35. Vansina, 1985, p. 8, 12 et 13.
36. Ridington, 1988, p. 71 et 74.
37. Flannery et Chambers, 1985, p. 3-4.
38. Chance, 1970, p. 19.
39. Ridington, 1988, p. 70.
40. Preston, 1986a, p. 8.
41. Cruikshank, 1991, p. 19.
42. Tonkin, 1992, p. 2.
43. S. Preston, 1986, p. 158.
44. Thwaites, 1896, p. 47, 151-153.
45. Erickson, 1983.
46. Cruikshank, 1990, p. 339.
47. Sylvie Vincent, comm. pers., mai 1977.
48. Francis et Morantz, 1983, p. 158.
49. Tonkin, 1992, p. 8.
50. Hill, 1988, p. 2-3 et 7.
51. *Ibid.*, p. 6 et 10
52. Turner, 1988, p. 241.
53. Voir Bauer, 1973.
54. Appleby et al. 1994, p. 218.
55. Preston, 1986a, p. 4-7.

56. Vincent, 1982, p. 14.
57. Cruikshank, 1996, p. 443.
58. Cruikshank, 1990, p. 346.
59. Ignace, 1991, p. 119-121.
60. Vincent, 1996, p. 10-11.
61. Bhabha, 1997, p. 14.
62. Morantz, 1984, p. 171-172.
63. Tonkin, 1992, p. 6.
64. Biggar, 1922, vol. I, p. 124.
65. Voir Morantz, 1992a.
66. Voir Ray, 1974; Bishop, 1974; et Fisher, 1979.
67. Voir Morantz, 1982, p. 491.
68. Leacock, 1954, 1969.
69. Rogers, 1963, 1969.
70. Leacock, 1969, p. 8.
71. Morantz, 1983, p. 106.
72. Laliberté, 1981, p. 62.
73. Denton, 1981, p. 3-4.
74. Morantz, 1983, p. 90-91.
75. Speck, 1915, p. 289.
76. Feit, 1991.
77. Morantz, 1986a, p. 79-80.
78. Leacock, 1954, p. 6.
79. Low, 1896, p. 49.
80. Leacock, 1978, p. 249.
81. Rogers, 1969, p. 40.
82. Voir Ray, 1980; Morantz, 1983, p. 18.
83. Cooke, 1979, p. 100.
84. ACBH, B. 186/b/70, f<sup>o</sup> 48D, 1865; voir aussi Morantz, 1988.
85. Tough, 1996, p. 9, note 11.



86. Thwaites, 1896, 45, p. 227, 1659-1660.
87. Laflèche, 1973, p. 90.
88. Encyclopédie canadienne, 1985, 1, p. 154.
89. Wolf, 1982, p. 4.
90. Warren, 1989, p. 6.
91. Hugh-Jones, 1989, p. 53.
92. Wallerstein, 1974.
93. Asad, 1986, p. 158.
94. Hastrup, 1992, p. 2.
95. Ray, 1990a, p. 201-202.
96. Anderson, 1961, p. 56-57.

## CHAPITRE DEUX

1. Bourassa, 1973, p. 33.
2. Ducruc *et al.* 1976, p. 382.
3. Bider, 1976, p. 394.
4. Dunbar, 1968, p. 92.
5. Denton, 1998, p. 21.
6. Martijn et Rogers, 1969, p. 62; Denton, 1998, p. 21.
7. Laliberté, 1978, p. 96.
8. ACBH, B. 373/d/9. f° 49, 9 juin 1869.
9. Morantz, 1990, p. 213; ACBH, B. 186/b/70, f° 47d, 1870.
10. Anderson, 1961, p. 56.
11. Morantz, 1990, p. 221; Ray, 1990a, p. 85.
12. Kerr, 1950, p. 42.
13. *Ibid.*, p. 41-43.
14. Adrian Tanner, comm. pers., 10 octobre 1999.
15. ACBH, A. 74/5, n. p.
16. Ray, 1990b, p. 28-29 et 51-55.

17. ACBH, RG7, Correspondance générale 2-4-95, f<sup>os</sup> 6, 7, 15 août 1892.
18. Low, 1896, p. 70.
19. ACBH, B. 186/d/6a, f<sup>o</sup> 4, 39.
20. Marshall, 1987, p. 47.
21. Anderson, 1961, p. 58.
22. ACBH, B. 373/a/13, 7 juin 1894, 4 avril 1900.
23. *Ibid.*, B. 77/a/43, 19 juillet 1888.
24. *Ibid.*, B. 77/z/1, f<sup>o</sup> 81, 1863.
25. *Ibid.*, DFTR 15, f<sup>o</sup> 4, 1922; B. 186/a/109, 10 août 1901.
26. Voir Morantz, 1990, p. 209.
27. MC, Knight, notes de terrain, 1961, f<sup>o</sup> 9, 12 juillet.
28. ACBH, B. 133/a/50, 2 juillet 1881.
29. Bouchard, 1980, p. 115.
30. Tough, 1996, p. 222 et 281.
31. Ray, 1990b, p. 28-29.
32. Tough, 1996, p. 7-9 et 281.
33. ACBH, B. 77/d/21, f<sup>o</sup> 101d, 1869.
34. David Cooter, comm. pers., sept. 1985.
35. Borron, 1890, p. 84-85 et 78.
36. Ommer, 1990, p. 15.
37. ACBH, B. 77/a/41, 4 avril 1880; B. 77/b/5, 23 avril 1881, 22 juin 1889
38. *Ibid.*, B. 186/b/70, f<sup>o</sup> 65d, 1870; b.59/a/123, 1893.
39. *Ibid.*, RG7 2-4-95, f<sup>o</sup> 6, « Rapport », 15 août 1892.
40. Francis et Morantz, 1983, p. 121.
41. ACBH, RG7 2-4-95, f<sup>o</sup> 3, « Rapport », 15 août 1892.
42. Mattox, 1964, p. 13.
43. ACBH, B. 186/a/106, 1<sup>er</sup> juin 1896; B. 186/a/94, 21 juillet 1884; B. 186/a/109, 10 août 1901.
44. Anderson, 1961, p. 53; Tanner, 1978, p. 154.
45. Scanlon, 1975, p. 8.

46. ACBH, B. 186/a/103, 11 juillet 1891; B. 186/a/109, 24 fév., 31 mars 1902.
47. Linteau *et al.*, 1989, 1, p. 112.
48. ACBH, A/74/1, f° 378, 1891-1893; B. 133/a/51, 11 juin 1883; RG 7 2-4-95, f° 2, « Rapport », 15 août 1892.
49. *Ibid.*, B. 227/a/46, 29 mai 1870; B. 133/a/55, 16 mars 1892.
50. *Ibid.*, B. 133/a/54, 30 août 1892.
51. *Ibid.*, B. 186/a/97, 30 juin 1871.
52. *Ibid.*, B. 186/a/99, 1877.
53. Zaslów, 1971, p. 10 et 81.
54. ACBH, B. 77/a/40, 13 sept. 1877; B. 77/a/44, 22 juillet 1887.
55. Zaslów, 1971, p. 84-85.
56. ACBH, B. 133/a/51, 23 décembre 1884; B. 133/a/52, 13 mai 1885.
57. *Ibid.*, 133/a/52, 8 jan., 2, 15, 18 fév. 1885.
58. *Ibid.*, B. 77/a/44, 3 juillet, 27 août 1888.
59. Low, 1896, p. 45.
60. ACBH, B. 186/a/107, 24, 25 juin 1899.
61. MAHN, Dossier Skinner, 28 mai, 1<sup>er</sup> juin 1908.
62. Hubbard, 1908.
63. ACBH, B. 133/a/50, 1881.
64. *Ibid.*, B. 133/a/57, 27 août 1897.
65. *Ibid.*, B. 133/a/58, 13 fév. 1899.
66. Loring, 1987, p. 168-169.
67. ACBH, B. 133/a/63, 10 août 1907.
68. Anderson, 1961, p. 86.
69. AN, CMS, bobine A-88, Horden, 11 oct.
70. ACBH, B. 77/b/5, 18 janv. 1884; 17 jan. 1885.
71. *Ibid.*, RG7 2-4-95, f° 1, 15 août 1891.
72. *Ibid.*, B. 186/a/106.
73. ACBH, B. 186/a/107, 15, 27 juin.
74. *Ibid.*, B. 77/b/7, f° 40, f°s 87-91, 1901.

75. *Ibid.*, B. 77/b/8, f° 157, 1902; AN, Dossier Walton, 1903, f° 10; 1904, f° 19.
76. ACBH, A/74/12, 1904, f° 47, 1904; B.77/a/52, 13 fév. 1906.
77. Leith et Leith, 1912, p. 60.
78. MAHN, Dossier Skinner, f° 5, 12 août 1908.
79. ACBH, B. 373/d/5, f° 9d, 1869-1870.
80. Leith et Leith, 1912, p. 59.
81. ACBH, B. 77/b/8, f° 91, 1901; B. 59/a/125, 10 oct. 1902.
82. *Ibid.*, A/74/12, 1903.
83. MC, Collection Turner, 1974, bande 32-B.
84. ACBH, RG 7 2-4-95, f° 6, « Rapport », 15 août 1892.
85. AN, Livre de correspondance de Walton, 1903?, f°16.
86. Turner, 1979, p. 20.
87. Cooke, 1979, p. 100.
88. Turner, 1979, p. 17-19.
89. *Ibid.*, 79, p. 103-104.
90. Thwaites, 1896, 45, p. 21.
91. Francis et Morantz, 1983, p. 139.
92. Mackenzie, 1977; Pentland, 1978; Rhodes et Todd, 1981, p. 55.
93. NAA, Dossier Michelson # 3399, f° 1, août 1935; # 3396, f° 78; # 3397, f° 17, 10 sept. 1935.
94. Turner, 1979, p. 138.
95. *Ibid.*, p. 158-159 et 111.
96. Tanner, comm. pers., 10 octobre 1999.
97. Flannery, 1995, p. 7-13 et 22.
98. *Ibid.*, p. 15.
99. *Ibid.*, p. 44 et 17.
100. *Ibid.*, p. 37 et 45.
101. *Ibid.*, 1935, p. 82-86.
102. Knight, 1968, p. 56.
103. Petersen, 1974, p. 43.

104. Crowe, 1991, p. 116.
105. Walton, 1921; Low, 1896, p. 319; Flaherty, 1918, p. 454.
106. Leacock et Rothschild, 1994, p. 116.
107. Stephen Loring dans Leacock et Rothschild, 1994, p. 193.
108. MC, Collection Turner, 1974, bande 33-B.
109. *Ibid.*, bande III-D-16T.
110. Walton, 1921; p. 21; Cooke, 1976, p. 58.
111. MC, Collection Turner, 1974, bande 33-A.
112. MC, Knight, notes de terrain, 1961, 15 juillet.
113. ACBH, B. 186/a/100, 25–26 juin 1880; B.186/b/71, 16 juillet 1880.
114. *Ibid.*, B.186/a/108, 16 fév., 30 mars 1900; 8 jan. 1901.
115. Voir Smith, 1976, p. 18; Brightman, 1988, p. 337 et 351; Flannery *et al.*, 1982, p. 59.
116. Preston, 1980b, p. 124.
117. Flannery *et al.*, 1982, p. 58-59.
118. *Ibid.*, p. 59.
119. ACBH, B. 186/a/101, 2 août 1883.
120. *Ibid.*, B. 186/e/11, f° 9d.
121. Marshall, 1987, p. 32 et 47.
122. Thwaites, 1896, 56, p. 183.
123. Low, 1896, p. 70.
124. ACBH, B. 133/a/63, 20 mars.
125. MC, Collection Feit, 1968, 28 et 29 oct.
126. ACBH, B. 142/a/11, 11 mars 1939.
127. AN, RG10, vol. 6754, fichier 420-10-4-NO-1 1, 22 fév. 1949.
128. Leith et Leith, 1912, p. 63.
129. MC, Collection Feit, 1970, 24 sept.; Marshall, 1987, p. 32.
130. Knight, 1968, p. 8.
131. AR, Collection Trudel, 1978, f° 16, 12 déc.
132. Low, 1896, p. 50 et 101; voir aussi Marshall, 1987, p. 32.
133. MC, Knight, notes de terrain, 1961, f<sup>os</sup> 1-8, 20 juin, Matthew Cowboy; Kerr, 1950, p. 137.

- 134 MC, Collection Feit, 1970, 24 sept.
- 135 Anderson, 1961, p. 104.
- 136 Knight, 1968, p. 19.
- 137 ACBH, B. 409/a/1, 25 oct. 1940; *Ibid.*, B. 142/a/11, 1<sup>er</sup> mai 1939.
- 138 Low, 1896, p. 98 et MC, Collection Feit, 1969, 18 Oct.
- 139 Leith et Leith, 1912, p. 61 et 64.
- 140 Low, 1896, p. 44-47; Turner, 1979, p. 121; Leith et Leith, 1912, p. 166-167.
- 141 Taylor, 1994, p. 356.
- 142 MC, Collection Sun, 1979, C-10.
- 143 MC, Collection Turner, 1974, bande 33.
- 144 MC, Knight, notes de terrain, 1961, 20 juin, f<sup>o</sup> 6.
- 145 Leith et Leith, 1912, p. 172, 187 et 188.
- 146 Low, 1896, p. 49.
- 147 Harris, 1976, p. 106.
- 148 ACBH, B. 77/a/46, 11 juin 1986; B. 133/a/61, 22 août 1901.
- 149 Bouchard, 1980, p. 115-116.
- 150 ACBH, B. 77a/58, 23 juillet 1924; B. 77/a/57, 2 juillet 1920.
- 151 Rogers, 1963.
- 152 Long, 1985, p. 144.
- 153 Marshall, 1987, p. 36.
- 154 AR, Collection Trudel, 1978, f<sup>o</sup> 17.5.
- 155 ACBH, B. 77/a/54, 8 juillet, 2 août 1910.
- 156 *Ibid.*, B. 77/a/53.
- 157 *Ibid.*, B. 372/a/22, f<sup>o</sup> 12, 15 juillet 1938.
- 158 Iserhoff, 1925, p. 9.
- 159 ACBH, B. 147/a/40, f<sup>o</sup> 19, 10 oct. 1939.
- 160 *Ibid.*, B. 186/a/97.
- 161 Anderson, 1961, p. 105-106.
- 162 ACBH, B. 186/a/98.
- 163 *Ibid.*, B. 373/a/13, 1<sup>er</sup> jan. 1896; B. 186/a/98, 1<sup>er</sup> jan. 1875.

- 164 *Ibid.*, B. 186/a/106, 1<sup>er</sup> jan. 1897.
- 165 *Ibid.*, B. 186/a/107, 13 nov. 1898.
- 166 AA, Archives du diocèse de Moosonee, I-1, p. 12.
- 167 ACBH, B. 77/a/43, 3 juillet 1887.
- 168 *Ibid.*, B. 77/c/2, f<sup>o</sup> 114, B. 133/a/49, 19 mars.
- 169 *Ibid.*, B. 186/a/98, 1<sup>er</sup> juin 1874.
- 170 John Long, comm. pers., 1<sup>er</sup> mars 2000.
- 171 AA, Archives du diocèse de Moosonee, I-1, Rapport de la mission de Fort-Rupert, 14 mai et 28 août 1911.
- 172 Kerr, 1950, p. 16.
- 173 Long, 1986, p. 149; Long, 1994a, p. 1061.
- 174 Long, 1985, p. 146-148.
- 175 *Ibid.*, p. 148.
- 176 John Long, comm. pers., 1<sup>er</sup> mars 2000.
- 177 Ray, 1990b, p. 183.
- 178 John Long, comm. pers., 1<sup>er</sup> mars 2000.
- 179 ACBH, B. 77/c/2, f<sup>o</sup> 143, 11 fév. 1875.
- 180 *Ibid.*, B. 186/a/98, 18 mars 1878.
- 181 Voir Francis et Morantz, 1983, p. 156.
- 182 Van Kirk, 1980, p. 205.
- 183 Long, 1985.
- 184 ACBH, B. 77/a/40, 20 sept. 1876.
- 185 Petersen, 1974, p. 45.
- 186 Curran et Calkins, 1917, p. 101; Petersen, 1974, p. 20.
- 187 ACBH, B. 77/a/55, 27 juillet 1915.
- 188 Anderson, 1961, p. 122.
- 189 Turner, 1979, p. 20.
- 190 Harris, 1976, p. 191.
- 191 Collection S. Preston, 1984, 14 juin.
- 192 Leith et Leith, 1912, p. 151.

- 193 ACBH, B. 186/a/103, 2 mars 1880; B. 77/a/41, 1881.
- 194 Honigmann, 1962, p. 18-19.
- 195 NAA, Dossier Michelson, # 3396, f° 78.
- 196 ACBH, B. 186/b/53, f° 38; B. 59/a/124, 20 jan. 1898.
- 197 *Ibid.*, B. 186/a/97, 6 mai 1871.
- 198 *Ibid.*, 19 fév. 1872.
- 199 AN, RG18, AC 85-86/048, vol. 56, fichier TA-500-8-1-34, f° 39, non daté.
- 200 *Moccasin Telegraph*, hiver 1960, p. 28.
- 201 ACBH, B. 186/b/40, f° 31; 1836.
- 202 Leith et Leith, 1912, p. 180.
- 203 Francis et Morantz, 1983, p. 141, 74 et 117.
- 204 ACBH, B. 186/a/104, 1892; B. 186/a/109, 19 sept. 1901.
- 205 *Ibid.*, B. 186/a/104, 10 avr. 1892.
- 206 *Ibid.*, B. 186/a/106, 15 déc. 1896; B. 186/a/108, 23 juillet 1900.
- 207 *Ibid.*, B. 186/b/71, 18 fév.
- 208 *Ibid.*, B. 186/a/106, 20 juin et 21 mai 1896.
- 209 *Ibid.*, B. 186/a/106, 30 nov. 1895.
- 210 AN, CMS, Livre de correspondance de Walton, 4 jan. 1905.
- 211 ACBH, B. 77/a/53, 27 juin 1909.
- 212 Buckley, 1992, p. 44.
- 213 Anderson, 1961, p. 129.
- 214 *Ibid.*, p. 101.
- 215 Cree Way, 1975.
- 216 AN, Archives du diocèse de Moose, archidiacre A. L. Fleming à l'évêque Anderson, 30 juillet 1931.
- 217 Leith et Leith, 1912, p. 33-34.
- 218 *Ibid.*; Anderson, 1961, p. 56.
- 219 Godsell, 1932, p. 65 et 31.
- 220 Anderson, 1961, p. 47.
- 221 ACBH, B. 142/a/11, 11 juillet 1938; B. 142/a/12, 26 oct. 1940.



- 222 Harris, 1976, p. 36.
- 223 ACBH, B. 142/a/11, 5 jan. 1939.
- 224 *Ibid.*, B. 142/a/10, 2 oct. 1929.
- 225 *Ibid.*, B. 142/a/10, 28 oct. 1929, 19 oct. 1935, 11 déc. 1929, 22 mai 1930.
- 226 *Ibid.*, B. 372/a/22, f<sup>os</sup> 29 et 39, 10 mars, 13 mai 1939.
- 227 *Ibid.*, B. 133/a/67, 23 nov. 1926; B. 133/a/68, 30 jan. 1929.
- 228 Anderson, 1961, p. 96-97.
- 229 Kerr, 1950, p. 30.
- 230 Nanuwan, 1929, p. 162.
- 231 Kerr, 1950, p. 49.
- 232 Anderson, 1961, p. 60.
- 233 Harris, 1976, p. 110.
- 234 Walker, 1953, p. 15 et 16.

### CHAPITRE TROIS

1. Kidwell, 1996, p. 723.
2. ACBH, B. 77/a/58, 21 nov. 1925; Paul-Émile, 1959, p. 209-211.
3. Cooper, 1933, p. 1934.
4. Tanner, 1979, p. 211.
5. Rousseau, 1952, p. 189.
6. Long, 1986; ACBH, B. 186/a/62, 7 Sept. 1840.
7. Petersen, 1974, p. 23 et 32.
8. Francis et Morantz, 1983, p. 162.
9. Brown, 1987.
10. Nock, 1988, p. 3 et 36.
11. Francis et Morantz, 1983, p. 164.
12. Carrière, 1957, p. 46-47 et 191.
13. Carrière, 1969, p. 155; Carrière, 1957, p. 117; AA, Registre de la paroisse de St Barnabas, 1916-1946, n.d.; ACBH, B. 227/a/45, 4 juin 1866.

14. AA, Registre de la paroisse de St Barnabas, 1916-1946, n.d.
15. ACBH, B. 186/a/94, 27 août 1865.
16. Scanlon, 1975, p. 66.
17. *Ibid.*, p. 47 et 66.
18. AN, CMS, Diocèse de Moosonee, microfilm 81-4, bobine 1, 28 août 1911.
19. Bouchard, 1980, p. 111.
20. Guinard, 1951, p. 61.
21. *Ibid.*, p. 32, 61-62; Bouchard, 1980, p. 111.
22. Scanlon, 1975, p. 47.
23. *Ibid.*, p. 47; ACBH, B. 227/a/56, 30 juin 1913.
24. Scanlon, 1975, p. 52; Guinard, 1951, p. 62.
25. Bouchard, 1980, p. 114.
26. ACBH, B. 227/a/57, 10 juillet 1922.
27. Bouchard, 1980, p. 117.
28. *Ibid.*, p. 112-113.
29. Speck, 1977, p. 16.
30. Scanlon, 1975, p. 6 et 19.
31. AN, CMS, Diocèse de Moosonee, bobine 81-1, paroisse St Philip.
32. Guinard, 1951, p. 65; Low, 1896, p. 46.
33. Turner, 1979, p. 18-19.
34. Speck, 1977, p. 21.
35. Low, 1896, p. 46.
36. Leith et Leith, 1912, p. 46.
37. Guinard, 1951, p. 156.
38. ACBH, B. 147/a/40, 22 nov. 1939.
39. Leith et Leith, 1912, p. 51.
40. Anderson, 1961, p. 101.
41. Voir Flannery et Chambers, 1985.
42. Preston, 1975, p. 25-90.
43. Harvey Feit, comm. pers., nov. 1998.

44. AN, RG 10, vol. 6755, fichier 420-10-4-1, pt. 3, rapport de H. Larivière, 5 juillet 1942.
45. MC, Knight, notes de terrain, 1961, 22 août, 24 août.
46. ACBH, B. 142/a/41, 4 mai 1941.
47. AN, CMS, Diocèse de Moosonee, I-1, 28 août 1911.
48. Low, 1896, p. 46 et 102.
49. Walker, 1953, p. 71.
50. *Ibid.*, p. 48-49; ACBH, B. 77/a/24, 23 juin 1850.
51. Leith et Leith, 1912, p. 52.
52. Long, 1986, p. 149.
53. Petersen, 1974, p. 14.
54. Renison, 1957, p. 32-33.
55. Long, 1986, p. 143.
56. Petersen, 1974, p. 16 et 118; ACBH, B. 186/a/107, 7 juin 1898.
57. AN, CMS, Diocèse de Moosonee, I-1, 28 août 1911.
58. Zaslów, 1979, p. 102-103.
59. MC, Collection Turner, 1974, bande 23-A.
60. *Ibid.*, bande 20-B.
61. Preston (comm. pers., 24 sept. 2000).
62. Berkes, 1986, p. 24.
63. Leith et Leith, 1912, p. 47.
64. MC, Collection Sun, 1979, C-15.
65. AN, CMS, Diocèse de Moosonee, Livre de mission de Fort-Rupert, 27 fév. 1906.
66. AN, Livre de correspondance de Walton, [1990?], f° 3.
67. Petersen, 1974, p. 44.
68. *Ibid.*
69. Walton, 1920, p. 19.
70. ACBH, B. 77/a/58, 5-6 juillet 1908.
71. AN, Dossier Walton, MG 30, D133, 4 jan. 1905, f° 2.
72. MC, Collection Sun, 1980, p. 38; ACBH, B. 77/a/46, 26 nov. 1897; B. 372/a/13, 8 août 1895.

73. ACBH, B. 77/a/44, 9 nov.
74. *Ibid.*, B. 77/a/50, 5 oct. 1902; James, 1985, p. 12-13.
75. Sun, 1980, p. 45-46.
76. Long, 1986, p. 144.
77. ACBH, B. 77/a/54, 1909.
78. AN, Livre de correspondance de Walton, 4 jan. 1905.
79. AN, CMS, Diocèse de Moosonee, microfilm 81-4, bobine 1, 12 jan. 1914.
80. Tanner, 1979, p. 114.
81. Grant, 1984, p. 261.
82. Preston, 1975, p. 105.
83. Long, 1987, p. 13.
84. AN, Livre de correspondance de Walton, jan. 1902.
85. Voir Axtell, 1985, p. 121-122, et Comaroff et Comaroff, 1992, p. 251.
86. AN, Livre de correspondance de Walton, 4 jan. 1905.
87. Klass, 1995, p. 15.
88. Speck, 1977, p. 7.
89. Voir *Ibid.*; aussi Tanner, 1979, et Sun, 1980.
90. Comaroff et Comaroff, 1992, p. 193-194.
91. Voir Conn, 1986, p. 2.
92. AN, Livre de correspondance de Walton, 4 jan. 1905.
93. Speck, 1977, p. 22.
94. Long, 1987, p. 21-22.
95. MC, Collection Turner, 1974, bande 20 B, f<sup>os</sup> 1-3.
96. *Ibid.*, bande 23 B, f<sup>os</sup> 8 et 20.
97. Sun, 1980, p. 44.
98. Flannery et Chambers, 1985, p. 21; Preston, 1975a, p. 27ff.
99. Voir Tanner, 1979, p. 113-116.
100. Sun, 1980, p. 58 et 60, et Berkes, 1986.
101. Sun, 1980, p. 51 et 54.
102. Preston, 1988, p. 150.

103. Sun, 1980, p. 53 et 54.
104. Leith et Leith, 1912, p. 47.
105. Leith et Leith, 1912, p. 47.
106. Sun, 1980, p. 56.
107. Preston, 1988, p. 153.
108. AN, CMS, Registres du diocèse de Moosonee, microfilm 81-4, bobine 1, 11 juin 1912; 1<sup>er</sup> août 1913.
109. MC, Collection Sun, 1979, C-14, C-8.
110. AN, Livre de correspondance de Walton, 4 jan. 1905, 6 jan. 1902.
111. Sun, 1980, p. 46.
112. AN, CMS, Diocèse de Moosonee, microfilm 81-4, bobine 1, 6 jan. 1904.
113. *Ibid.*, 12 jan. 1914.
114. AN, Livre de correspondance de Walton, 1901.
115. *Ibid.*, 6 jan. 1904.
116. Goody, 1986, p. 3, 5-6.
117. *Ibid.*, p. 17-18.
118. Harkin et Kan, 1996.
119. White, 1991, p. 103.
120. Preston, 1988, p. 151.
121. Long, 1986, p. 225.
122. MC, Collection Feit, 1970, 26 sept.
123. Niezen, 1997, p. 466.

## BIBLIOGRAPHIE

## SOURCES MANUSCRITES

- Administration régionale crie, Nemaska, Baie-James (ARC)  
 David Denton. 1983. Fort-Rupert. Entrevues  
 Adrian Tanner. 1976-1978. Fort George. Entrevues
- American Philosophical Association, Philadelphie (APA)  
 Dossier Frank G. Speck. Acc. # 1429
- Archéotec, Montréal (AR)  
 Pierre Trudel. Poste-de-la-Baleine. 1978. Entrevues.
- Archives anglicanes (AA)  
 Archives du diocèse de Moosonee, Schumacher, Ontario  
 Archives de la mission St. Peter (Fort-Rupert)  
 Registres de la paroisse St. Barnabas (Waswanipi)
- Archives de la Compagnie de la Baie d'Hudson (Archives provinciales du Manitoba; Archives nationales du Canada (ACBH))
- A. Archives du siège social  
 A. 74 Rapports annuels du maître de district  
 A. 93 Notes, Correspondance relative au commerce des fourrures au Canada
- B. Archives des postes  
 B. 59 Poste d'Eastmain  
 B. 77 Poste de Fort George  
 B. 133 Poste de Mistassini  
 B. 135 Poste de Moose  
 B. 142 Poste de Nemiscau  
 B. 143 Poste de Neoskweskau  
 B. 147 Poste de Nichikun  
 B. 186 Poste de Fort-Rupert  
 B. 227 Poste de Waswanipi  
 B. 372 Poste-de-la-Baleine  
 B. 409 Poste de Vieux-Comptoir  
 B. 496 Poste de Kanaaupscow
- Archives DFTR  
 District Fur Trade Records  
 RG7 Correspondance générale
- Archives de l'Université catholique d'Amérique, Washington, DC (AUCA)  
 John Cooper - Notes de terrain et articles
- Archives nationales du Canada, Ottawa (AN)  
 Archives de la Church Missionary Society (CMS) Acc. MG 17 B2  
 Dossier Watkins, microfilm 78-13, bobine 24 (A-97)  
 Dossier Peck, microfilm 78-13, bobine 38-42

- Archives du diocèse de Moosonee. Correspondance et documents des évêques de Moosonee, microfilm 81–4, bobine 1
- Ministère des Affaires indiennes, Acc. RG10
- Séries noires. Fichiers du siège social
- Archives de la Gendarmerie royale du Canada (RG18)
- Methodist Missionary Society (MMS) Acc. MG 17 C1
- Correspondance : Maritimes, 1840-1845.
- Livre de correspondance de Walton, W.G. Acc. MG30 D133
- Archives publiques de l'Ontario (AO)
- Dossier James Watt. Acc. MU 1385
- Collections personnelles
- Asen Balikci. Poste-de-la-Baleine. Notes de terrain
- Brian Craik. Fort-Rupert. Bandes audio
- Richard J. Preston. Fort-Rupert. Notes de terrain
- Sarah Preston. Fort-Rupert. Récits de vie
- Musée américain d'histoire naturelle, New York, (MAHN)
- Alanson Skinner – Correspondance. Acc. 1908–48 et 1909–60
- Musée canadien des civilisations, Hull, Qué. (MC)
- Rapports du programme d'ethnologie d'urgence
- Harvey Feit. 1968-1970, Waswanipi. Entrevues/Récits de vie
- Rolf Knight. 1961, Fort-Rupert. Notes de terrain
- Colin Scott. 1977-1982. Wemindji. Entrevues/Récits de vie
- Frank Sun. 1979. Wemindji. Récits de vie
- Lucy Turner. 1974. Poste-de-la-Baleine. Transcriptions d'entrevues
- National Anthropological Archives, Smithsonian Institution, Washington, DC (NAA)
- John Honigmann. Poste-de-la-Baleine # Acc. boîtes 26 et 27
- Truman Michelson. Côte de la baie James. # Acc. 3399
- Oblats de Marie Immaculée (OMI)
- Archives Deschâtelets, Ottawa
- Diocèse de Moosonee, Bureau de l'évêque
- Correspondance 1944-1948, Acc. LCB 3434
- Registre des Missions Indiennes, 1851–1887, Témiscaminque

## BIBLIOGRAPHIE

## SOURCES SECONDAIRES

- ABEL, Kerry. « Matters Are Growing Worse. Government and the Mackenzie Missions, 1870–1929 », dans *For Purposes of Dominion. Essays in Honour of Morris Zaslow*, sous la direction de Kenneth Coates et William Morrison, North York, Ont., Captus Press, 1989, p. 73-85.
- *Drum Songs. Glimpses of Dene History*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1993.
- ADAMS, Howard. *A Tortured People. The Politics of Colonization*, Penticton, CB, Theytus Books, 1995.
- ANDERSON, J.W. « The Rupert House Brigade », *The Beaver*, décembre 1935, p. 13–20.
- « The Kicker », *Moccasin Telegraph*, 1957, p. 2.
- *Fur Trader's Story*, Toronto, 1961.
- ANDERSON, William A. *Angel of Hudson Bay. The True Story of Maud Watt*, Toronto, Clarke Irwin, 1961.
- ANONYME. « Radio in the Far North », *The Beaver*, mars 1931, p. 187–188.
- « Notes », *The Beaver*, décembre 1935, p. 64.
- « Ontario Hydro Dam on the Kenogami », *The Beaver*, printemps 1938, p. 64.
- « The Nutrition and Health of the James Bay Indians », *Arctic Circular*, vol. 2, n° 4, 1949.
- « Tuberculosis Survey: James and Hudson Bays, 1950 », *Arctic Circular*, vol. 4, n° 3, 1951, p. 45-47.
- APPLEBY, Joyce, Lynn HUNT et Margaret JACOB. *Telling the Truth about History*, New York, W.W. Norton, 1994.
- ARMITAGE, Peter et John C. KENNEDY. « Redbaiting and Racism on Our Frontier: Military Expansion in Labrador and Quebec », *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, n° 26, 1989, p. 798–817.
- ASAD, Talal. « The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology », dans *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, sous la direction de James Clifford et George Marcus, Berkeley, University of California Press, 1986, p. 141–164.
- AUDET, René. « Histoire du caribou du Québec-Labrador et évolution des populations », dans *Dossier Caribou*, sous la direction de F. Trudel et J. Huot, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 9, n°s 1–2, 1979, p. 17–28.
- AWASHISH, Philip. « The Stakes for the Cree of Quebec », dans *Baie James et Nord Québécois : dix ans après*, sous la direction de Sylvie Vincent et Garry Bowers, Montréal, *Recherches amérindiennes au Québec*, 1988, p. 42-45.
- AXTELL, James. *The Invasion Within. The Contest of Cultures in Colonial North America*, New York, Oxford University Press, 1985.
- BARMAN, Jean, Yvonne HÉBERT et Don MCCASKILL. « Introduction », dans *Indian Education in Canada*, vol. 1, *The Legacy*, sous la direction de Jean Barman, Yvonne Hébert et Don McCaskill, Vancouver, University of British Columbia Press, 1986, p. 1–22.
- BAUER, George. *Tales from the Cree*, Cobalt, Ont., Highway Book Shop, 1973.
- BEARE, G.A. « Quebec District. Report by District Manager », *Moccasin Telegraph*, Été 1964, p. 30-31.



- BERKES, Fikret. « A Case Study in Northern Quebec. Indians and the Quévillon Mill-Multiple Use of Resources », dans *Environmental Aspects of the Pulp and Paper Industry*, sous la direction de Fikret Berkes, B. Ott, M. J. A. Butler, et W. A. Ross, Montréal, Terra Nova, 1972, p. 165-187.
- « Chisasibi Cree Hunters as Missionaries: Humour as Evidence of Tension », dans *Actes du dix-septième Congrès des Algonquinistes*, sous la direction de William Cowan, Ottawa, Université d'Ottawa, 1986, p. 15-27.
- BERNIER, Bernard. « The Social Organization of the Waswanipi Cree Indians », *Anthropology of Development*, Montréal, Université McGill, 1967.
- BHABHA, Homi K. « The Voice of the Dom. Retrieving the Experience of the Once-Colonized », *Times Literary Supplement*, 18 août 1997, p. 14-15.
- BIDER, J. R. « The Distribution and Abundance of Terrestrial Vertebrates of the James and Hudson Bay Regions of Quebec », *Cahiers de Géographie de Québec*, vol. 20, n° 50, 1976, p. 393-408.
- BIGGAR, H. P. *The Work of Samuel de Champlain*, vol. 1, Toronto, Champlain Society, 1922.
- BISHOP, Charles A. *The Northern Ojibwa and the Fur Trade: An Historical and Ecological Study*, Toronto, Holt, Rinehart et Winston, 1974.
- BISHOP, Charles et Toby MORANTZ (sous la direction de). « Who Owns the Beaver? Northern Algonquian Land Tenure Reconsidered », *Anthropologica* vol. 18, n°s 1-2, 1986.
- BORRON, E. B. « Report on the Basin of Moose River and Adjacent Country Belonging to the Province of Ontario », *Sessional Papers of Ontario*, n° 87, Toronto, Warwick & Sons, 1890.
- BOUCHARD, Serge (sous la direction de). *Mémoires d'un simple missionnaire, le Père Joseph-Étienne Guinard, O.M.I., 1864-1965*, Québec, ministère des Affaires culturelles, 1980.
- BOURASSA, Robert. *La Baie James*, Montréal, Éditions du Jour, 1973. Traduit par ? sous le titre *James Bay*, Montréal, Harvest House, 1973.
- BRAGDON, Kathleen. « Vernacular Literacy and Massachusetts World View, 1650-1750 », dans *Algonkians of New England: Past and Present. Dublin Seminar for New England Folklife. Actes annuels*, sous la direction de Peter Benes, Boston, Université de Boston, 1991, p. 26-34.
- BRIGHTMAN, Robert. « The Windigo in the Material World », *Ethnohistory*, vol. 35, n° 4, 1988, p. 337-379.
- BROWN, Jennifer S. H. « "I Wish to Be as I See You": An Ojibwa Methodist Encounter in Fur Trade Country, Rainy Lake, 1854-1855 », *Arctic Anthropology*, vol. 24, n° 1, 1987, p. 19-31.
- « Reading Beyond the Missionaries, Dissecting Responses », *Ethnohistory*, vol. 43, n° 4, 1996, p. 713-719.
- BUCKLEY, Helen. *From Wooden Ploughs to Welfare. Why Indian Policy Failed in the Prairie Provinces*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1992.
- BURGESS, J. A. « Tribal Laws of the Woodlands », *The Beaver*, mars 1942, p. 18-23.
- BURNABY, Barbara. « On the Success of School Programs Involving a Native Language », dans *Actes du treizième Congrès des Algonquinistes*, sous la direction de William Cowan, Ottawa, Université Carleton, 1982, p. 251-260.
- CARRIÈRE, Gaston. *Les missions catholiques dans l'est du Canada et l'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson, 1844-1900*, Ottawa, Université d'Ottawa, 1957.
- *Histoire documentaire de la congrégation des missionnaires oblats de Marie-Immaculée dans l'est du Canada, 1861-1900*, vol. 8, Ottawa, Université d'Ottawa, 1969.

- CARTER, Sarah. « Two Acres and a Cow: Peasant Farming for the Indians of the Northwest 1889–1897 », dans *Sweet Promises: A Reader on Indian-White Relations in Canada*, sous la direction de J. R. Miller, Toronto, University of Toronto Press, 1991, p. 353-380.
- CHANCE, Norman. *Conflict in Culture. Problems of Developmental Change Among the Cree*, Ottawa, Centre canadien de recherche en anthropologie, Université Saint-Paul, 1968.
- *Developmental Change Among the Cree Indians of Quebec*, Montréal, McGill University Cree Project, 1970.
- CIACCIA, John. « The Practical and Philosophical Stakes », dans *Baie James et Nord québécois : dix ans après*, sous la direction de Sylvie Vincent et Garry Bowers, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1988, p. 39-41.
- COATES, Kenneth. « Best Left as Indians: The Federal Government and the Indians of the Yukon, 1894–1950 », dans *Out of the Background. Readings on Canadian Native History*, sous la direction de Robin Fisher et Kenneth Coates, Toronto, Copp Clark Pitman, 1988, p. 267-284.
- *Best Left as Indians. Native-White Relations in the Yukon Territory, 1840–1973*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1991.
- COHEN, David William. « The Undefined of Oral Tradition », *Ethnohistory*, vol. 36, no 1, 1989, p. 9-18.
- COMAROFF, Jean et John COMAROFF. *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- COMAROFF, John et Jean COMAROFF. *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Co., Westview, 1992.
- CONN, Walter. *Christian Conversion: A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, New York, Paulist Press, 1986.
- COOKE, Alan. « The Exploration of New Quebec », dans *Le Nouveau Québec. Contribution à l'étude de l'occupation humaine*, sous la direction de J. Malaurie et J. Rousseau, Paris, Mouton & Co., 1964, p. 137-180.
- *A History of the Naskapis of Schefferville*, Rapport remis au Conseil de bande des Naskapis de Schefferville, manuscrit, 1976, 87 p.
- « L'indépendance des Naskapis et le caribou », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 9, n<sup>os</sup> 1–2, 1979, p. 99–104.
- COOPER, John M. « The Cree Witiko Psychosis », *Primitive Man*, vol. 6, n<sup>o</sup> 1, 1933, p. 20–21.
- « The Northern Algonquian Supreme Being », Université catholique d'Amérique, *Anthropological Series*, vol. 2, 1934, p. 1–78.
- « Is the Algonquian Family Hunting Ground System Pre-Columbian? », *American Anthropologist*, vol. 41, 1939, p. 66–90.
- COPLAND, Dudley. *Coplalook. Chief Trader Hudson's Bay Company, 1923-35*, Winnipeg, Watson Dwyer, 1985.
- CREE WAY PROJECT. Recueil de récits oraux, Waskaganish, Baie-James, 1975.
- CROSBY, Alfred W. *Ecological Imperialism. The Biological Expansion of Europe, 900–1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- CROWE, Keith. *The History of the Original Peoples of Northern Canada*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1991.
- CRUIKSHANK, Julie. *Life Lived Like a Story. Life Stories of Three Yukon Elders*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1990.

- *Reading Voices. Dan Dhá Ts’edeninth’ é Oral and Written Interpretations of the Yukon Past*, Vancouver, Douglas & McIntyre, 1991.
- « Discovery of Gold on the Klondike: Perspectives from Oral Tradition », dans *Reading Beyond Words. Contexts for Native History*, sous la direction de Jennifer S. H. Brown et Elizabeth Vibert, Peterborough, Ont., Broadview Press, 1996, p. 433-459.
- CUMMING, Peter A. et Peter H. MICKENBERG (sous la direction de). *Native Rights in Canada*, Toronto, General Publishing, 1972.
- CURRAN, W. Tees et H. A. CALKINS. *In Canada’s Wonderful Northland*, New York, G. P. Putnam & sons, 1917.
- DAVIES, Irene. « Sub-Arctic Odyssey », *RCMP Quarterly*, vol. 13, n° 4, 1948, p. 355–366.
- DAVIES, K. G. (sous la direction de). *Letters from Hudson Bay, 1703–40*, London, Hudson’s Bay Record Society, n° 25, 1965.
- DAVIS, Natalie Zemon. « Polarities, Hybridities: What Strategies for *De-Centring?* », dans *De-Centring the Renaissance: New Essays on Early Modern Canada*, sous la direction de Germaine Warkentin et Carolyn Podruchny, Toronto, University of Toronto Press, 2001, p. 19-32.
- DENMARK, D. E. « James Bay Beaver Conservation », *The Beaver*, n° 279, 1948, p. 38-43.
- DENTON, David. « Investigations archéologiques dans la région du futur réservoir Caniapiscau, Québec », dans *Interventions archéologiques – I*, sous la direction de Direction générale du patrimoine, Québec, ministère des Affaires culturelles, 1981.
- « La période préhistorique récente dans la région de Caniapiscau », *Recherches archéologiques au Québec*, vol. 19, n°s 2–3, 1989, p. 59–75.
- « From the Source to the Margins and Back. Notes on Mistassini Quartzite and Archaeology in the Area of the Colline Blanche », dans *L’Éveilleur et l’Ambassadeur. Essais archéologiques et ethnohistoriques en hommage à Charles A. Martijn, Paleo-Québec 27*, sous la direction de Roland Tremblay, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1998, p. 17-32.
- DÉSY, Pierrette. « *Fort George ou Tsesa-Tsippi* ». *Contribution à une étude sur la désintégration culturelle d’une communauté indienne de la Baie James* », thèse de doctorat, Université de Paris, 1968.
- DIAMOND, Billy. « A Debate on the Positive and Negative Aspects of the Implementation of the Agreement », dans *Baie James et Nord Québécois : dix ans après*, sous la direction de Sylvie Vincent et Gary Bowers, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1988, p. 143-162.
- DICKASON, Olive. *Les Premières Nations du Canada : depuis les temps les plus lointains jusqu’à nos jours*, traduit par Jude Des Chênes, Québec, Septentrion, 1996. Traduction de *Canada’s First Nations. A History of Founding Peoples from Earliest Times*, 1<sup>ère</sup> édition, Toronto, McClelland & Stewart Ltd., 1992, (2<sup>ème</sup> édition, Don Mills, Ont., Oxford University Press, 1997).
- DIUBALDO, Richard J. « The Absurd Little Mouse: When Eskimos Became Indians », *Journal of Canadian Studies*, vol. 16, n° 2, 1981, p. 35–40.
- « You Can’t Keep the Natives Native », dans *For Purposes of Dominion. Essays in Honour of Morris Zaslow*, sous la direction de Kenneth Coates et William Morrison, North York, Ont., Captus Press, 1989, p. 171-185.
- DORAIS, Louis-Jacques. *Quaqtaq. Modernity and Identity in an Inuit Community*, Toronto, University of Toronto Press, 1997.

- DRAPEAU, Lynn. « Conjurors: The Use of Evidentials in Montagnais Secondhand Narratives », dans *Nikotwâsik iskwâhtêm, pâskihtêpayih! Studies in Honour of H.C. Wolfart*, sous la direction de John Nichols et Arden C. Ogg, Algonquian and Iroquoian Linguistics, mémoire 13, Winnipeg, 1996, p. 171-194.
- DUCRUC, Jean-Pierre, Richard ZARNOVICAN, Vincent GERARDIN et Michel JURDANT. « Les régions écologiques du territoire de la Baie de James : caractéristiques dominantes de leur couvert végétal », *Cahiers de Géographie du Québec*, vol. 20, n° 50, 1976, p. 365-392.
- DUGAL, Benoit. *40 ans d'évolution vers la conservation*, Chicoutimi, Qué., Association Chasse et Pêche, 1900.
- DUNNING, R. W. « Ethnic Relations and the Marginal Man in Canada », *Human Organization*, vol. 18, n° 3, 1959, p. 117-122.
- DYCK, Noël. *What is the Indian "Problem." Tutelage and Resistance in Canadian Indian Administration*, Saint-Jean de Terre-Neuve, ISER, Université Memorial, 1991.
- « Tutelage, Resistance and Co-Optation in Canadian Indian Administration », *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, vol. 34, n° 3, 1997, p. 333-348.
- EBERSTADT, Fernanda. « Northern Light. Review of Smilla's Sense of Snow by Peter Hoeg », *The New Yorker*, 20 septembre 1993, p. 118-119.
- ELBERG, Nathan, J et K HYMAN et R. F. Salisbury. *Not By Bread Alone: The Use of Subsistence Resources Among James Bay Cree*, Montréal, Anthropology of Development, Université McGill, 1972.
- ELBERG, Nathan et Ronnie VISITOR. *The End of the Line: Communications in Paint Hills*, Montréal, Anthropology of Development, Université McGill, 1976.
- ELTON, Charles. *Voles, Mice and Lemmings*, Oxford, Clarendon Press, 1942.
- ERICKSON, Vincent. « "The Mohawks Are Coming": Elijah Kellogg's Observations », dans *Quatorzième Congrès des Algonquinistes*, sous la direction de William Cowan, Ottawa, Université Carleton, 1983, p. 37-48.
- FEIT, Harvey. *Waswanipi Realities and Adaptations: Resource Management and Cognitive Structure*, thèse de doctorat, Montréal, Anthropologie, Université McGill, 1978.
- « The Construction of Algonquian Hunting Territories », dans *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge. History of Anthropology*, sous la direction de George Stocking, Madison, Wisc., University of Wisconsin Press, 1991, p. 109-134.
- FINNIE, Richard. *Canada Moves North*, Toronto, Macmillan, 1944.
- FIRTH, Raymond. « Fiction and Fact in Ethnography », dans *History and Ethnicity*, ASA, monographie n° 27, sous la direction d'Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald et Malcolm Chapman, Londres, Routledge, 1989.
- FISHER, Robin. *Contact and Conflict: Indian-European Relations in British Columbia, 1774-1890*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1979.
- « The Northwest from the Beginning of Trade with the Europeans to the 1880s », dans *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol. 1, partie 2, sous la direction de Bruce Trigger et Wilcomb Washburn, New York, Cambridge University Press, 1996, p. 117-182.
- FLANNERY, Regina. « The Position of Woman among the Eastern Cree », *Primitive Man*, n° 8, 1935, p. 81-86.
- *Ellen Smallboy. Glimpses of a Cree Woman's Life*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1995.

- FLANNERY, Regina et M. Elizabeth Chambers. « Each Man Has His Own Friends: The Role of Dream Visitors in Traditional East Cree Belief and Practice », *Arctic Anthropology*, vol. 22, n° 1, 1985, p. 1-22.
- « John M. Cooper's Investigations of James Bay Family Hunting Grounds, 1927–1934 », dans *Who Owns the Beaver? Northern Algonquian Land Tenure Reconsidered*, sous la direction de Charles Bishop et Toby Morantz, *Anthropologica*, vol. 18, n°s 1–2, 1986, p. 108-144.
- FLANNERY, Regina, Mary Elizabeth CHAMBERS et Patricia JEHLE. « Witiko Accounts from the James Bay Cree », *Arctic Anthropology*, vol. 18, n° 1, 1982, p. 57-77.
- FOGELSON, Raymond. « The Ethnohistory of Events and Nonevents », *Ethnohistory*, vol. 36, n° 2, 1989, p. 133–147.
- FRANCIS, Daniel et Toby MORANTZ. *Partners in Furs. A History of the Fur Trade in Eastern James Bay 1600-1870*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1983.
- FRENETTE, Jacques. *The History of the Chibougamau Crees. An Amerindian Band Reveals Its Identity*, Chibougamau, Cree Indian Centre of Chibougamau, 1985.
- GAFFEN, Fred. *Forgotten Soldiers*, Penticton, CB, Theytus Books, 1985.
- GAUTHIER, Gilles. *Étude sur la conduite et l'attitude des Indiens du diocèse de Moosonee dans le milieu du travail moderne, leur intégration économique*, mémoire de maîtrise, Département de sociologie, Université d'Ottawa, 1973.
- GIVEN, Brian J. « The Iroquois Wars and Native Arms », dans *Native People, Native Lands. Canadian Indians, Inuit and Métis*, sous la direction de Bruce Cox, Ottawa, Carleton University Press, 1987, p. 3-13.
- GODSELL, Phillip. *Arctic Trader: An Account of Twenty Years with the Hudson's Bay Company*, New York, G. P. Putnam, 1932.
- GOODWILL, Jean et Norma SLUMAN. *John Tootoosis. A Biography of a Cree Leader*, Winnipeg, Pemmican Publications, 1984.
- GOODY, Jack. *The Logic of Writing and the Organization of Society*, New York, Cambridge University Press, 1986.
- GRAND CONSEIL DES CRIS. *Sovereign Injustice. Forcible Inclusion of the James Bay Crees and Cree Territory into a Sovereign Quebec*, Nemaska (Eeyou Istchee), Grand Conseil des Cris, 1995.
- GRANT, John Webster. *Moon of Wintertime. Missionaries and the Indians of Canada in Encounter since 1534*, Toronto, University of Toronto Press, 1984.
- GRANT, Shelagh D. *Sovereignty or Security? Government Policy in the Canadian North 1936–1950*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1988.
- GUINARD, Joseph. *Mémoires du réverend Père Joseph Guinard, O.M.I., missionnaire de 1892 à 1943*, manuscrit, Archives Deschâtelets, Ottawa, 1951.
- HAND, Joan. « Quebec-Land of Development », *Moccasin Telegraph*, été 1964, p. 1-3.
- HARKIN, Michael et Sergei KAN. « Introduction. Special Issue. Native American Women's Responses to Christianity », *Ethnohistory*, vol. 43, n° 4, 1996, p. 563–572.
- HARMON, Daniel. *Sixteen Years in the Indian Country. The Journal of Daniel William Harmon, 1880–1916*, sous la direction de Kaye W. Lamb, Toronto, Macmillan, 1957.
- HARRIS, Lynda. *Révillon Frères Trading Company Limited. Fur Traders of the North, 1901–1936*, Toronto, ministère de la Culture et des Loisirs, 1976.

- HASTRUP, Kirsten. « Introduction », dans *Other Histories*, sous la direction de Kirsten Hastrup, Londres, Routledge, 1992, p. 1-13.
- HAWTHORN, Harry B. et Marc-Adélar TREMBLAY. *A Survey of the Contemporary Indians of Canada. Economic, Political, Educational Needs and Policies*, 2 vols., Ottawa, ministère des Affaires indiennes, 1966-1967.
- HICKERSON, Harold. « Fur Trade Colonialism and the North American Indians », *Journal of Ethnic Studies*, vol. 1, n° 2, 1973, p. 15-44.
- HILL, Jonathan. « Introduction », dans *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, sous la direction de Jonathan Hill, Urbana, Ill., University of Illinois Press, 1988, p. 1-17.
- HOLDEN, David E. W. « Modernization among Town and Bush Cree. Annexe A », dans *Developmental Change among the Cree Indians of Quebec*, sous la direction de Norman Chance, Ottawa, ministère de l'Expansion économique régionale, 1968.
- HONIGMANN, John J. *Social Networks in Great Whale River. Notes on Eskimo, Montagnais-Naskapi and Euro-Canadian Community*, Ottawa, Musées nationaux du Canada, 1962.
- « West Main Cree », dans *Handbook of North American Indians. Subarctic*, vol. 6, sous la direction de June Helm, Washington, D.C., Smithsonian Institution, 1981, p. 217-230.
- HORN, Michiel. « Problems Old and Not So New », dans *The Dirty Thirties. Canadians in the Great Depression*, sous la direction de Michiel Horn, Toronto, Copp Clark, 1972a, p. 177-185.
- « The Morass of Relief », dans *The Dirty Thirties. Canadians in the Great Depression*, sous la direction de Michiel Horn, Toronto, Copp Clark, 1972b, p. 251-260.
- HUBBARD Mina. *A Woman's Way Through Unknown Labrador. An Account of the Exploration of the Nascaupée and George Rivers*, Londres, John Murray, 1908.
- HUGH-JONES, Stephen. « Waribi and White Man: History and Myth in Northwest Amazonia », dans *History and Ethnicity*, ASA, monographie no. 27, sous la direction d'Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald et Malcolm Chapman, Londres, Routledge, 1989, p. 53-69.
- IGNACE, Marianne Boelscher. « Haida Public Discourse », *Canadian Journal of Native Studies*, vol. 11, n° 1, 1991, p. 113-135.
- ISERHOFF, S. R. « The Good Old Days », *The Beaver*, 1925, p. 6.
- JAMES, William C. *A Fur Trader's Photographs. A. A. Chesterfield in the District of Ungava, 1901-4*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1985.
- KEIGHLEY, Sydney Augustus. *Trader, Tripper, Trapper. The Life of a Bay Man*, Winnipeg, Watson & Dwyer, 1989.
- KERR, A. J. *Subsistence and Social Organization in a Fur Trade Community. Anthropological Report on the Rupert House Indians*, Ottawa, National Committee for Community Health Studies, 1950.
- KIDWELL, Clara Sue. « Comment: Native American Women's Responses to Christianity », *Ethnohistory*, vol. 43, n° 4, 1996, p. 721-725.
- KLASS, Morton. *Ordered Universe. Approaches to the Anthropology of Religion*, Boulder, Co., Westview, 1995.
- KNIGHT, Rolf. « A Re-Examination of Hunting, Trapping and Territoriality among the Northeastern Algonkian Indians », dans *Man, Culture and Animals. The Role of Animals in Human Ecological Adjustments*, publication n° 78, sous la direction de A. Leeds et A. P. Vayda, Washington, American Association for the Advancement of Science, 1965.

- *Ecological Factors in Changing Economic and Social Organization among the Rupert House Cree*, Anthropology Papers n° 15, Ottawa, Musées nationaux du Canada, 1968.
- LAFLECHE, Guy. *Relation de 1634 de Paul Lejeune. Le missionnaire, l'apostat, le sorcier*, édition critique, Montréal, les Presses de l'Université de Montréal, 1973, 261 p.
- LALIBERTÉ, Marcel. « La forêt boréale », dans *Images de la préhistoire du Québec*, sous la direction de Claude Chapdelaine, Recherches amérindiennes au Québec, vol. 7, n<sup>os</sup> 1–2, 1978, p. 87–98.
- « Rapport d'analyse des sites GaGd-1, GaGd-8, GaGd-L1 et GaGd-16 du Lac Kanaaupscow, Baie James, Québec », dans *Interventions archéologiques* n° 3, sous la direction de Direction générale du patrimoine, Québec, ministère des Affaires culturelles, 1981.
- LARUSIC, Ignatius. *The New Auchimau. A Study of Patron-Client Relations among the Waswanipi Cree*, Montréal, McGill Cree Project, Université McGill, 1968.
- « From Hunters to Proletarians. Annexe B », dans *Developmental Change among the Cree Indians of Quebec*, sous la direction de Norman Chance, Ottawa, ministère de l'Expansion économique régionale, 1970.
- *Managing Mishtuk: The Experience of Waswanipi Band in Developing and Managing a Forestry Company*, ébauche, n. d.
- LEACH, Edmund. « Tribal Ethnography. Past, Present, Future », dans *History and Ethnicity*, ASA, monographie n° 27, sous la direction d'Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald, et Malcolm Chapman, Londres, Routledge, 1989, p. 34-47.
- LEACOCK, Eleanor. *The Montagnais "Hunting Territory" and the Fur Trade*, American Anthropological Association, mémoire 78, 1954.
- « Status among the Montagnais-Naskapi of Labrador », *Ethnohistory*, vol. 5, n° 3, 1958, p. 200–209.
- « The Montagnais-Naskapi Band », dans *Contributions to Anthropology: Band Societies*, Anthropological Series 84, Bulletin 228, sous la direction de David Damas, Ottawa, Musée national du Canada, 1969.
- « Woman's Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution », *Current Anthropology*, vol. 19, n° 2, 1978, p. 247-275.
- LEACOCK, Eleanor et N. ROTHSCHILD (sous la direction de). *Labrador Winter. The Ethnographic Journals of William Duncan Strong, 1927–1928*, Washington, Smithsonian Institution, 1994.
- LEITH, Charles et Arthur LEITH. *A Summer and Winter on Hudson Bay*, Madison, Wisconsin, Cartwell printing co., 1912.
- LEPAGE, Pierre. « L'apprentissage difficile d'une coexistence harmonieuse », dans *Baie James et Nord Québécois : dix ans après*, sous la direction de Sylvie Vincent et Garry Bowers, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1988, p. 25-29.
- LINTEAU, Robert, R. DUROCHER, J-C. ROBERT et F. RICARD. *Histoire du Québec contemporain. De la confédération à la crise (1867–1929)*, vol. 1, Québec, Boréale, 1989.
- LONG, John S. « Education in the James Bay Region during the Horden Years », *Ontario History*, vol. 70, n° 2, 1978, p. 78–87.
- « Treaty n° 9 and Fur Trade Company Families: Northeastern Ontario's Halfbreeds, Indians, Petitioners and Métis », dans *The New Peoples: Being and Becoming Métis in North America*,

- sous la direction de Jacqueline Peterson et Jennifer S. H. Brown, Winnipeg, University of Manitoba Press, 1985, p. 137-162.
- « The Reverend George Barnley and the James Bay Cree », *Canadian Journal of Native Studies*, vol. 6, n° 2, 1986, p. 313–331.
  - « *Shaganash* ». *Early Protestant Missionaries and the Adoption of Christianity of the Western James Bay Cree, 1840–63*, thèse de doctorat, Toronto, Département d'éducation, Université de Toronto, 1986.
  - « Manitu, Power, Books and Wiihtikow: Some Factors in the Adoption of Christianity by Nineteenth Century Western James Bay Cree », *Native Studies Review*, vol. 3, n° 1, 1987, p. 1–30.
  - « The Rev. G. Barnley, Wesleyan Methodism and the Fur Trade Company Families of James Bay », *Ontario History*, vol. 77, n° 1, 1988, p. 43-64.
  - « John Horden », dans *Dictionary of Canadian Biography*, vol. XII, sous la direction de Frances Halpenny, Toronto, University of Toronto Press, 1990, p. 445-447.
  - « Budd's Native Contemporaries in James Bay: Men of "Refined Feelings," Representatives of "The Whiteman's Civilization" & "Real Bush Indians" », *Journal of the Canadian Church Historical Society*, vol. 33, n° 1, 1991, p. 79–94.
  - « Thomas Vincent », *Dictionary of Canadian Biography*, vol. XIII, sous la direction de Ramsay Cook, Toronto, University of Toronto Press, 1994, p. 1060-1061.
  - « *The Justice Which Ought to Come from Their Own Hands.* » *The Imposition of Euro-Canadian Law & Order on the Western James Bay Cree*, manuscrit inédit, 1994a, 18 p.
  - « *The Government Is Asking for Your Land.* » *The Treaty Made in 1905 at Fort Albany According to Oral Tradition*, manuscrit inédit, 1994b, 150 p.
- LORING, Stephen. « Arctic Profiles. William Brooks Cabot (1858–1949) », *Arctic*, vol. 40, n° 2, 1987, p. 168-169.
- LOWIE, Robert. « Windigo, a Chipewyan Story », dans *American Indian Life*, sous la direction de E. C. Parsons, New York, Buesch & Co, 1925, p. 325-326.
- LYTWYN, Victor. *The Hudson Bay Lowland Cree in the Fur Trade to 1821: A Study in Historical Geography*, thèse de doctorat, Winnipeg, Man., Département de géographie, Université du Manitoba, 1993.
- MACGREGOR, Roy. *Chief: The Fearless Vision of Billy Diamond*, Markham, Ont., Penguin Books, 1989.
- MACKENZIE, Marguerite. « Montagnais Dialectology – One More Time », présenté au *neuvième Congrès des Alonquinistes*, Worcester, Mass., 25 octobre 1977.
- MACLEAN, C. S. « James Bay Cabin », *Moccasin Telegraph*, mars 1950, p. 38-42.
- MACPHERSON, John T. *An Ethnological Study of the Abitibi Indians*, rapport, Division de l'anthropologie, Ottawa, Musées nationaux du Canada, 1930.
- MARSHALL, Susan. *Light on the Water. A Pictorial History of the People of Waswanipi*, Waswanipi, bande de Waswanipi, 1987.
- MARSHALL, Susan, Lizzie DIAMOND et Sara BLACKNED. *The Medicinal Use of Plants and Animals by the People of Waskaganish*, Nemaska, Administration régionale crie, 1989.
- MARTIJN, Charles A. et Edward ROGERS. *Mistassini-Albanel: Contributions to the Prehistory of Quebec*, Travaux divers n° 25, Québec, Centre d'études nordiques, Université Laval, 1969.



- MATTOX, W. G. *Fort Nascope on Petitsikapau Lake*, McGill Sub-Arctic Research Paper n° 18, Montréal, Université McGill, 1964.
- MCCARDLE, Bennett Ellen. *Indian History and Claims. A Research Handbook*, Ottawa, Centre de la recherche historique et de l'étude des traités, Affaires autochtones et du Nord Canada, 1982.
- MCFEAT, Tom. *Small-Group Cultures*, New York, Pergamon Press, 1974.
- MILLER, J. R. *Skyscrapers Hide the Heavens. A History of Indian-White Relations in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1989.
- « Owen Glendower, Hotspur and Canadian Indian Policy », dans *Sweet Promises: A Reader on Indian-White Relations in Canada*, sous la direction de J. R. Miller, Toronto, University of Toronto Press, 1991, p. 323-352.
  - *Shingwauk's Vision. A History of Native Residential Schools*, Toronto, University of Toronto Press, 1996.
- MILLER, Raymond. « A Canoe Trip from Lake Temiscaming to Lake Abitibi », *Rod and Gun*, vol. 16, n° 2, 1914, p. 114-120.
- MILLOY, John S. *A National Crime. The Canadian Government and the Residential School System, 1879-1986*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 1999.
- MOCCASIN TELEGRAPH. « Fur Trade Staff Paper », articles anonymes, 1941-1968.
- MORANTZ, Toby. « The Fur Trade and the Cree of James Bay », dans *Old Trails and New Directions, Actes de la troisième conférence nord-américaine sur le commerce des fourrures*, sous la direction de Carol Judd et Arthur Ray, Toronto, University of Toronto Press, 1980, p. 38-58.
- « Northern Algonquian Concepts of Status and Leadership Reviewed. A Case Study of the Eighteenth Century Trading Captain System », *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, vol. 19, n° 4, 1982, p. 482-501.
  - *An Ethnohistoric Study of Eastern James Bay Cree Social Organization, 1700-1850*, Ottawa, Musée national de l'Homme, 1983a.
  - « "Not Annual Visitors." The Drawing in to Trade of Northern Algonquian Caribou Hunters », dans *Actes du quatorzième Congrès des Algonquinistes*, sous la direction de William Cowan, Ottawa, Université Carleton, 1983b, p. 57-74.
  - « Oral and Recorded History in James Bay », dans *Actes du quinzième Congrès des Algonquinistes*, sous la direction de William Cowan, Ottawa, Université Carleton, 1984, p. 171-192.
  - « Historical Perspectives on Family Hunting Territories in Eastern James Bay », dans *Who Owns the Beaver? Northern Algonquian Land Tenure Reconsidered*, sous la direction de Charles Bishop et Toby Morantz, *Anthropologica*, vol. 18, nos 1-2, 1986a, p. 64-91.
  - « A Look at the Past – Inuit Life on the James Bay Coast », présenté au cinquième Congrès d'études inuites, Montréal, 18 Novembre 1986b.
  - « Dwindling Animals and Diminished Lands. Early Twentieth Century Developments in Eastern James Bay », dans *Actes du dix-huitième Congrès des Algonquinistes*, sous la direction de William Cowan, Ottawa, Université Carleton, 1987, p. 209-228.
  - « "Gift Offerings to Their Own Importance and Superiority." Fur Trade Relations, 1700-1940 », dans *Actes du dix-neuvième Congrès des Algonquinistes*, sous la direction de William Cowan, Ottawa, Université Carleton, 1988, p. 133-146.

- « “So Evil a Practice.” A Look at the Debt System in the James Bay Fur Trade », dans *Merchant Credit and Labour Strategies in Historical Perspective*, sous la direction de Rosemary Ommers, Fredericton, Acadiensis Press, 1990, p. 203-222.
  - « Old Texts, Old Questions: Another Look at the Issue of Continuity and the Early Fur-Trade Period », *Canadian Historical Review*, vol. 73, n° 2, juin 1992a, p. 166–193.
  - « Aboriginal Land Claims in Quebec », dans *Aboriginal Land Claims in Canada. A Regional Perspective*, sous la direction de Kenneth Coates, Toronto, Copp Clark Pitman, 1992b, p. 101-130.
  - « Provincial Game Laws at the Turn of the Century: Protective or Punitive Measures for the Native Peoples of Quebec? », dans *Actes du vingt-sixième Congrès des Algonquinistes*, sous la direction de David Pentland, Winnipeg, Université du Manitoba, 1995, p. 175-190.
  - *Cree Ethnopolitics*, texte présenté au Département d’anthropologie, Université de Tromsø, Tromsø, Norvège, avril 1997.
  - « The Past and Future of Ethnohistory », *Acta Borealia*, n° 1, 1998, p. 67–79.
  - « Plunder or Harmony? On Merging European and Native Views of Early Contact », dans *De-Centring the Renaissance: New Essays on Early Modern Canada*, sous la direction de Germaine Warkentin et Carolyn Podruchny, Toronto, University of Toronto Press, 2001, p. 48-67.
- MORANTZ, Toby et Ira CHAIKIN. *Report of the Ontario Land Claims Project*, Manuscrit, Grand Conseil des Cris, 1985, 100 p.
- NANUWAN. « Solomon Voyageur », *The Beaver*, vol. 259, n° 4, 1929, p. 162-163.
- NEILSON, James M. « The Mistassini Territory of Northern Quebec », *Canadian Geographical Journal*, vol. 37, n° 42, 1948, p. 144–157.
- NICHOLSON, Alan. « Obituary for John Iserhoff », *The Beaver*, décembre 1924, p. 49.
- NIEZEN, Ronald. « Healing and Conversion. Medical Evangelism in James Bay Cree Society », *Ethnohistory*, vol. 44, n° 3, 1997, p. 463–489.
- NOCK, David A. *A Victorian Missionary and Canadian Indian Policy: Cultural Synthesis v. Replacement*, Waterloo, Ont., Wilfrid Laurier University Press, 1988.
- OHNUKI-TIERNEY, Emiko (sous la direction de). *Culture Through Time. Anthropological Approaches*, Stanford, Stanford University Press, 1990.
- OMMER, Rosemary. « Introduction », dans *Merchant Credit and Labour Strategies in Historical Perspective*, sous la direction de Rosemary Ommers, Fredericton, Acadiensis Press, 1990, p. 9-15.
- ORNSTEIN, Toby et Valerie MARCHANT. *The First Peoples in Quebec. A Reference Work on the History, Environment, Economic and Legal Position of the Indians and Inuit of Quebec*, vol. 1–3, La Macaza, Qué., Collège Manitou, 1973.
- O’REILLY, James. « The Role of the Courts in the Evolution of the James Bay Hydroelectric Project », dans *Baie James et Nord Québécois : dix ans après*, sous la direction de Sylvie Vincent et Garry Bowers, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1988, p. 30-38.
- PAINE, Robert. « The Path to Welfare Colonialism », dans *The White Arctic. Anthropological Essays on Tutelage and Ethnicity*, Newfoundland Social and Economic Paper n° 7, sous la direction de Robert Paine, Saint-Jean de Terre-Neuve, ISER, Université Memorial, 1977, p. 7-28.

- PANASUK, Anne-Marie et Jean-René PROULX, « Les rivières à saumon de la Côte-Nord ou “Défense de Pêcher – Cette rivière est la propriété de...” », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 9, n° 3, 1979, p. 203-218.
- PATTERSON, Palmer. « The Colonial Parallel: A View of Indian History », *Ethnohistory*, vol. 18, n° 1, 1971, p. 1-17.
- PAUL-ÉMILE, Soeur. *Amiskwashi : La Baie James. Trois cents ans*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1952.
- PENTLAND, David. « An Historical Overview of Cree Dialects », dans *Actes du neuvième Congrès des Algonquinistes*, sous la direction de William Cowan, Ottawa, Université Carleton, 1978, p. 104-126.
- PETERSEN, Olive Mackay. *The Land of Moosoneek*, Moosonee, Bryant Press, 1974.
- PONTING, J. Rick. « Relations Between Bands and the Department of Indian Affairs. A Case of Internal Colonialism? », dans *Arduous Journey. Canadian Indians and Decolonization*, sous la direction de J. Rick Ponting, Toronto, McClelland & Stewart, 1986, p. 84-111.
- *First Nations in Canada. Perspectives on Opportunity, Empowerment, and Self-Determination*, Toronto, McGraw-Hill, Ryerson Ltd., 1997.
- PRESTON, Richard J. « Functional Politics in a Northern Indian Community », dans *Actes du 38ème Congrès international des Américanistes*, vol. 3, 1968, p. 169-178.
- « The Means to Academic Success for Eastern Cree Students », dans *Actes du premier Congrès de la Société canadienne d'ethnologie*, sous la direction de Jerome Barkow, Ottawa, Musée national de l'Homme, travaux en ethnologie n° 17, 1974, p. 87-96.
- *Cree Narratives: Expressing the Personal Meaning of Events*, travaux en ethnologie n° 30, Ottawa, Musée national de l'Homme, Mercury Series, 1975a.
- « Eastern Cree Community in Relation to Fur Trade Post in the 1830s: The Background of the “Posting” Process », dans *Actes du sixième Congrès des Algonquinistes*, sous la direction de William Cowan, Ottawa, Université Carleton, 1975b, p. 324-335.
- « A Survey of Ethnographic Approaches to the Eastern Cree-Montagnais-Naskapi », *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, vol. 12, n° 3, 1975c, p. 267-277.
- « Eastern Cree Notions of Social Grouping », dans *Actes du onzième Congrès des Algonquinistes*, sous la direction de William Cowan, Ottawa, Université Carleton, 1980a, p. 40-48.
- « The Witiko: Algonkian Knowledge and Whiteman Knowledge », dans *Manlike Monsters on Trial. Early Records and Modern Evidence*, sous la direction de Marjorie Halpin et Michael Ames, Vancouver, University of British Columbia Press, 1980b, p. 111-131.
- « Some Continuities in Algonquian Leadership », présenté au quinzième Congrès des Algonquinistes, Cambridge, Mass., octobre 1983.
- *Notions of History Implicit in East Cree Narratives of the Past*, rapport préparé pour l'Administration régionale crie, 1986a.
- « Twentieth Century Transformations of the West Coast Cree », dans *Actes du dix-septième Congrès des Algonquinistes*, sous la direction de William Cowan, Ottawa, Université d'Ottawa, 1986b, p. 239-252.
- « Catholicism at Attawapiskat: A Case of Culture Change », dans *Actes du dix-huitième Congrès des Algonquinistes*, sous la direction de William Cowan, Ottawa, Université Carleton, 1987, p. 271-286.

- « James Bay Cree Syncretism », dans *Actes du dix-neuvième Congrès des Algonquistes*, sous la direction de William Cowan, Ottawa, Université Carleton, 1988, p. 147-155.
- « Reflections on Culture, History and Authenticity », dans *Theorizing the Americanist Tradition*, sous la direction de Lisa Philips Valentine et Regna Darnell, Toronto, University of Toronto Press, 1999, p. 150-162.
- PRESTON, Sarah. *Let the Past Go. A Life History Narrated by Alice Jacob*, Services canadiens d'ethnologie, essai n° 104, Ottawa, Musées nationaux du Canada, 1986.
- « Is Your Cree Uniform the Same as Mine? Cultural and Ethnographic Variations on a Theme », dans *Actes du dix-huitième Congrès des Algonquistes*, sous la direction de William Cowan, Ottawa, Université Carleton, 1987, p. 287-298.
- PRICE, Richard. *Les premiers temps : la conception de l'histoire des Marrons saramaka*, traduit par Michèle Baj Strobel, Paris, Seuil, 1994. Réédition, France, Vents d'ailleurs, 2013. Traduction de *First-Time. The Historical Vision of an Afro-American People*, Baltimore : John Hopkins University, 1983.
- PRINS, Harald E. L. « Tribal Networks and Migrant Labor: Mi'kmaq Indians as Seasonal Workers in Aroostook's Potato Fields, 1870–1980 », dans *Native Americans and Wage Labor*, sous la direction de Alice Littlefield et Martha Knack, Norman, Okla., University of Oklahoma Press, 1996, p. 45-65.
- RAY, Arthur J. *Indians in the Fur Trade. Their Role as Hunters, Trappers and Middlemen in the Lands Southwest of Hudson Bay 1660–1870*, Toronto, University of Toronto Press, 1974.
- « Indians as Consumers in the Eighteenth Century », dans *Old Trails and New Directions, Actes de la troisième conférence nord-américaine sur le commerce des fourrures*, sous la direction de Carol Judd et Arthur Ray, Toronto, University of Toronto Press, 1980, p. 255-271.
- « The Decline of Paternalism in the Hudson's Bay Company Fur Trade, 1870–1945 », dans *Merchant Credit and Labour Strategies in Historical Perspective*, sous la direction de Rosemary Ommer, Fredericton, N-B., Acadiensis Press, 1990a, p. 188-202.
- *The Canadian Fur Trade in the Industrial Age*, Toronto, University of Toronto Press, 1990b.
- RENISON, Robert J. *One Day at a Time. The Autobiography of Robert John Renison*, Toronto, Kingswood House, 1957.
- RHODES, Richard et Evelyn TODD. « Subarctic Algonquian Languages », dans *Handbook of North American Indians. Subarctic*, vol. 6, sous la direction de June Helm, Washington, D.C., Smithsonian Institution, 1981, p. 52-66.
- RICH, E. E. *The Fur Trade and the Northwest to 1857*, Toronto, McClelland & Stewart, 1967.
- RICHARDSON, Boyce. *Strangers Devour the Land: A Chronicle of the Assault upon the Last Coherent Hunting Culture in North America, the Cree Indians of North America and Their Vast Primeval Homelands*, New York, Knopf, 1975.
- RIDINGTON, Robin. *Trail to Heaven. Knowledge and Narrative in a Northern Native Community*, Iowa City, University of Iowa Press, 1988.
- ROBERTSON, Heather. *A Gentleman Adventurer. The Arctic Diaries of R.H.G. Bonnycastle*, Toronto, Lester & Orpen Dennys, 1984.
- ROGERS, Edward S. *The Hunting Group-Hunting Territory Complex among the Mistassini Indians*, Bulletin 195, Ottawa, Musée national de l'Homme, 1963.
- « Nemiscau Indians », *The Beaver*, été 1965, p. 30-35.

- « Band Organization Among the Indians of Eastern Subarctic », dans *Contributions to Anthropology: Band Societies*, Anthropological Series 84, Bulletin 228, sous la direction de David Damas, Ottawa, Musées nationaux du Canada, 1969, p. 21-50.
- ROGERS, Mary Black. « “Starving” and Survival in the Subarctic Fur Trade: A Case for Contextual Semantics », dans *Le Castor Fait Tout, Sélection d’Actes de la cinquième conférence nord-américaine sur le commerce des fourrures, 1985*, sous la direction de Bruce Trigger, Toby Morantz et Louise Dechêne, Montréal, Société d’histoire du lac St-Louis, 1987, p. 618-649.
- ROSLIN, Alex. *The Nation*, vol. 6, n° 13, 1999, p. 5.
- ROUSSEAU, Jacques. « Mistassini Calendar », *The Beaver*, septembre 1949, p. 33-37.
- « Persistances paiennes chez les Amérindiens de la forêt boréale », *Cahiers des dix* n° 17, 1952, p. 183–208.
- SALISBURY, Richard F. *A Homeland for the Cree. Regional Development in James Bay, 1971–1981*, Montréal et Kingston, McGill-Queen’s University Press, 1986.
- SATZEWICH, Victor. « Indian Agent and the “Indian Problem” in Canada in 1946: Reconsidering the Theory of Coercive Tutelage », *Canadian Journal of Native Studies*, vol. 17, n° 2, 1997, p. 227–257.
- SATZEWICH, Vic, et Terry WOTHERSPOON. *First Nations: Race, Class and Gender Relations*, Scarborough, Ont., Nelson Canada, 1993.
- SCANLON, James *The Inlanders. Some Algonquians and Indians in Nouveau Quebec*, Cobalt, Ont., Highway Bookshop, 1975.
- SCANLON, James (sous la direction de). *Letters from James Bay*, Cobalt, Highway Bookshop, 1976.
- SCOTT, Colin. *The Semiotics of Material Life among the Wemindji Cree Hunters*, thèse de doctorat, Montréal, Département d’anthropologie, Université McGill, 1983.
- « La rencontre avec les Blancs », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol 22, n°s 2-3, 1992, p. 47-62.
- SEXÉ, Marcel. *Histoire d’une famille et d’une industrie pendant deux siècles, 1723–1923*, Paris, Plon, 1923.
- SINDELL, Peter. « Some Discontinuities in the Enculturation of Mistassini Cree Children », dans *Conflict in Culture: Problems of Developmental Change Among the Cree*, sous la direction de Norman Chance, Ottawa, Centre canadien de recherche en anthropologie, Université Saint-Paul, 1968.
- SIVUAQ, Paulussi. « The Extinguishment Clause in the Agreement », dans *Baie James et Nord Québécois : dix ans après*, sous la direction de Sylvie Vincent et Garry Bowers, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1988, p. 291.
- SKINNER, Alanson. *Notes on the Eastern Cree and Northern Sauteaux*, travaux anthropologiques du Musée américain d’histoire naturelle, vol. 9, n° 1, New York, 1911.
- SMITH, Donald B. *From the Land of the Shadows. The Making of Grey Owl*, Saskatoon, Sask., Western Producer Prairie Books, 1990.
- SMITH, James G. E. « Notes on Witiko », dans *Actes du septième Congrès des Algonquinistes*, sous la direction de William Cowan, Ottawa, Université Carleton, 1976, p. 18-38.
- SOTRAC. *Cree Traplines (1977). James Bay Territory*, Québec, Sotrac, 1978.
- SPECK Frank G. « Mistassini Hunting Territories », *American Anthropologist*, n° 35, 1923, p. 289–308.

- *Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula* (publié pour la première fois en 1935), Norman, Okla., University of Oklahoma Press, 1977.
- SPIELMANN, Roger. « *You're So Fat!* » *Exploring Ojibwe Discourse*, Toronto, University of Toronto Press, 1998.
- SUN, Frank. *Aspects of Syncretism Between Traditional Cree and Christian Religious Beliefs*, Ottawa, Musées nationaux du Canada, Manuscrit, 1980, 84 p.
- SURTEES, Robert J. *The Northern Connection. Ontario Northland since 1902*, North York, Ont., Catpus Press, 1992.
- TANNER, Adrian. « Occupation and Life Stories in Two Minority Communities », dans *Conflict in Culture: Problems of Developmental Change Among the Cree*, sous la direction de Norman Chance, Ottawa, Centre canadien de recherche en anthropologie, Université Saint-Paul, 1968, p. 47-67.
- « Existe-t-il des territoires de chasse? », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 1, n<sup>os</sup> 4-5, 1971, p. 69-83.
- *Bringing Home Animals: Religious Ideology and Modes of Production of the Mistassini Cree Hunters*, New York, St Martin's Press, 1979.
- « Introduction: Canadian Indians and the Politics of Dependency », dans *The Politics of Indianness. Case Studies of Native Ethnopolitics in Canada*, Travaux socio-économiques n<sup>o</sup> 12, sous la direction de Adrian Tanner, Saint-Jean de Terre-Neuve, ISER, Université Memorial, 1983, p. 1-35.
- « The New Hunting Territory Debate: An Introduction to Some Unresolved Issues », dans *Who Owns the Beaver? Northern Algonquian Land Tenure Reconsidered*, sous la direction de Charles Bishop et Toby Morantz, *Anthropologica*, vol. 18, n<sup>os</sup> 1-2, 1986, p. 19-36.
- « The Significance of Hunting Territories Today », dans *Native People, Native Lands*, sous la direction de Bruce Cox, Ottawa, Carleton University Press, 1987, p. 60-74.
- TAYLOR, J. Garth. « Northern Algonquians on the Frontiers of "New Ontario," 1890–1945 », dans *Aboriginal Ontario*, sous la direction de Edward S. Rogers et Donald B. Smith, Toronto, Dundurn Press, 1994, p. 344–376.
- TESTER Frank et Peter KULCHYSKI. *Tammarniit (Mistakes) Inuit Relocation in the Eastern Arctic, 1939–63*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1994.
- THOMAS, Nicholas. *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government*, Princeton, NJ, Stanford University Press, 1994.
- THWAITES, Rueben Gold (sous la direction de). *The Jesuit Relations and Allied Documents*, Cleveland, 1896-1901.
- TITLEY, Brian E. *A Narrow Vision: Duncan Campbell Scott and the Administration of Indian Affairs in Canada*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1986.
- TONKIN, Elizabeth. *Narrating Our Pasts. The Social Construction of Oral History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- TOUGH, Frank. « *As Their Natural Resources Fail.* » *Native Peoples and the Economic History of Northern Manitoba, 1870–1950*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1996.
- TOWNSEND, Joan. « Firearms against Native Arms. A Study in Comparative Efficiencies with an Alaskan Example », *Arctic Anthropology*, vol. 20, n<sup>o</sup> 1, 1983, p. 1-33.
- TRAVERSY, Normand. « Étude du castor à la Baie James. Environnement Baie James », *Symposium 1976*, Compte rendu, Montréal, Société de Développement de la Baie James, 1976.

- TRUDEL, Pierre. « On découvre toujours l'Amérique », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 22, n<sup>os</sup> 2-3, 1992, p. 63-72.
- TURNER, Lucien. *Indians and Eskimos in the Quebec-Labrador Peninsula. Ethnology of the Ungava District* (publié pour la première fois en 1894), Québec, Coméditex, 1979.
- TURNER, Terence. « Ethno-Ethnohistory: Myths and History in Native South American Representations of Contact with Western Society », dans *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, sous la direction de Jonathan Hill, Urbana, University of Illinois Press, 1988, p. 235-281.
- VAILLANCOURT, Louis-Philippe. « À propos d'orthographe », dans *Actes du quinzième Congrès des Algonquistes*, sous la direction de William Cowan, Ottawa, Université de Carleton, 1984, p. 21-32.
- VALENTINE, Lisa Phillips. *Making It Their Own. Severn Ojibwe Communicative Practices*, Toronto, University of Toronto Press, 1995.
- VALPY, Michael et Michael BARNES. « The Politics of Educating Fort-Rupert Indians », *Globe and Mail*, 22 janvier 1968, p. 7.
- VAN KIRK, Sylvia. « *Many Tender Ties.* » *Women in Fur Trade Society, 1670-1870*, Winnipeg, Watson & Dwyer, 1980.
- VANSINA, Jan. *Oral Tradition as History*, Madison, Wisc., University of Wisconsin Press, 1985.
- VINCENT, Sylvie. « La tradition orale montagnaise. Comment l'interroger? », *Cahiers de Clío*, n<sup>o</sup> 70, 1982, p. 5-26.
- « L'arrivée des chercheurs de terres. Récits et dires des Montagnais de la moyenne et de la Basse Côte-Nord », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 22, n<sup>os</sup> 2-3, 1992, p. 19-29.
- « Compatibilité apparente, incompatibilité réelle des versions autochtones et des versions occidentales de l'histoire. L'exemple Innu », présentation à *Les obstacles ontologiques dans les relations interculturelles*, Université Laval, 7-10 octobre 1996.
- WADEL, Cato. *Marginal Adaptations and Modernization in Newfoundland*, Saint-Jean de Terre-Neuve, ISER, Université Memorial, 1969.
- WALDRAM, James B., D. A. Herring et T. K. Young. *Aboriginal Health in Canada. Historical, Cultural and Epidemiological Perspectives*, Toronto, University of Toronto Press, 1995.
- WALKER, Willard. *Acculturation of the Great Whale River Cree*, mémoire de maîtrise, Tempe, Az., Département d'anthropologie, Université de l'Arizona, 1953.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *Le système du monde du XV<sup>e</sup> siècle à nos jours : Capitalisme et économie-monde, 1450-1640*, traduit par ?, tome 1, Paris, Flammarion, 1980. Traduction de *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York, Academic Press, 1974.
- WALTON, W.G. « Game in the Hudson Bay Country », *American Wildlife*, vol. 9, n<sup>o</sup> 3, 1920, p. 18-19.
- « Life Conditions of the Native Races on the East Coast of Hudson's Bay », raconté dans *Memoranda and Correspondence between W.G. Walton of Fort George and the Dominion Government Spectator*, Ottawa, 1921.
- WARREN, Kay B. *The Symbolism of Subordination. Indian Identity in a Guatemalan Town*, Austin, Tx., University of Texas Press, 1989.
- WHITE, Geoffrey. *Identity Through History. Living Stories in a Solomon Islands*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

- WILLIS, Jane. *Geneish: An Indian Girlhood*, Toronto, New Press, 1973.
- WILLS, Richard H. *Conflicting Perceptions. Western Economics and the Great Whale River Cree*, Chicago, Tutorial Press, 1984.
- WINTROB, Ronald M. et Peter SINDELL. « Education and Identity Conflict Among Cree Youth. Annexe C », dans *Developmental Change among the Cree Indians of Quebec*, sous la direction de Norman Chance, Ottawa, ministère de l'Expansion économique régionale, 1970.
- WOLF, Eric R. *Europe and the People without History*, Berkeley, Ca., University of California Press, 1982.
- YOUNG, T. Kue. « Indian Health Services in Canada: A Sociohistorical Perspective », *Social Science and Medicine*, vol. 18, n° 3, 1984, p. 257–264.
- ZASLOW, Morris. *The Opening of the Canadian North, 1870–1914*, Toronto, McClelland & Stewart, 1971.
- *Reading the Rocks. The Story of the Geological Survey of Canada, 1842–1972*. Toronto, Macmillan, 1975.
  - « The Dilemmas of the Northern Missionary Diocese. The Case of the Anglican See of Moosonee », *Laurentian University Review*, vol. 11, n° 2, 1979, p. 101–116.
  - *The Northward Expansion of Canada, 1914–1967*, Toronto, McClelland & Stewart, 1979.