

JESSICA JANSSEN

L'autohistoire amérindienne: une méthode pour concilier les savoirs autochtones et le discours scientifique (de l'histoire) au Québec¹

Abstract

Until the second half of the 20th century, the scientific discourse in Quebec was coined by a rather biased and distorted representation of the Indigenous population, and Quebec's ruling elite propagated this stereotyped image of the bloodthirsty and irreligious savage. The 1970s mark the beginning of an important reversal towards political and cultural action including the rewriting of Quebec's history from an Indigenous point of view and Indigenous self-representation. This article presents the characteristics of the Amerindian autohistory and its autohistorical method as well as it provides a rationale for the necessity of rewriting Quebec's history from an Indigenous perspective. A further aim is to show that Indigenous autohistory is an adequate tool to integrate Indigenous knowledge into the academic discourse.

Résumé

Jusqu'à la deuxième moitié du XXe siècle, le discours scientifique au Québec fut forgé par une représentation partielle et défigurée de la population autochtone. Cette image stéréotypée du sauvage sanguinaire et non croyant fut propagée par l'élite dominante au Québec. Les années 1970 marquent le début d'un revirement, incitant les nations autochtones à l'action politique et culturelle. La réécriture de l'histoire québécoise du point de vue amérindien et l'autoreprésentation autochtone représentent une telle action. Cet article présente les éléments caractéristiques de l'autohistoire amérindienne et de la méthode autohistorique. En plus, il rend compte des raisons pourquoi une réécriture de l'histoire du Québec est nécessaire. Il s'avère également que l'autohistoire amérindienne est un moyen adéquat afin de concilier les savoirs autochtones et le discours scientifique.

1 Cette contribution reprend en partie des thèmes développés dans Janssen 2013: 2-13, 48-49, 51, 53-54, 59, 80-81.

Introduction

Lorsqu'on étudie les représentations des Premières nations² dans l'historiographie du Québec, il est presque impossible de trouver autre chose que des images généralement stéréotypées: le bon et le mauvais Sauvage, le païen barbare, le guerrier sanguinaire, le cannibale, l'Indien ivre et paresseux, la princesse indienne, la squaw ou, tout simplement, les sauvages. Comme les nombreuses sources euro-canadiennes le montrent, ces 'pauvres créatures' furent, entre autres avec l'aide des missionnaires français, transformées en 'êtres civilisés et croyants'. Malgré leur rapprochement forcé au mode de vie occidental, réalisé par la sédentarisation, l'évangélisation et la scolarisation, les nations autochtones furent toujours représentées comme étant culturellement inférieures et donc vouées à disparaître, au moins sur les plans culturel et identitaire. Des images stéréotypées, exotisées, érotisées, déshumanisées, erronées et faussées de l'Autre autochtone furent alors créées et transmises majoritairement par des personnes allochtones qui les utilisèrent afin de défendre, de justifier et de légitimer les projets explorateurs, colonisateurs, civilisateurs et assimilateurs dans le 'Nouveau Monde.' Depuis la 'découverte' du territoire aujourd'hui nommé Québec au XVI^e siècle jusqu'à la deuxième moitié du XX^e siècle, ces représentations de l'Amérindien dans l'historiographie du Québec furent maintenues par les autorités anglophones et francophones. L'enseignement dans les écoles et les universités en particulier aida à largement transmettre ces représentations qui trouvaient leur justification dans les sciences forgées par les théories des races et de l'évolution (sociale).³ Les perspectives amérindiennes sur des événements passés ainsi que la tradition orale furent constamment cataloguées comme étant fausses et mensongères ou bien ignorées et exclues du discours scientifique.

-
- 2 La désignation *Premières nations* fut créée pour remplacer le terme *Indiens* qui est considéré comme offensant. Dès les années 1970, cette expression est largement diffusée au Québec bien qu'il n'y ait pas de définition officielle sur le plan juridique. Compte tenu de la *Loi sur les Indiens* (1876), le terme *Premières nations* désigne les Indiens inscrits et non-inscrits. Les Indiens, Inuit et Métis forment les trois peuples autochtones qui sont officiellement reconnus au Canada. Le terme *Premières nations* n'est pas synonyme des expressions suivantes qui désignent tous les premiers habitants du Canada et leurs descendants incluant les Inuit et les Métis: *les peuples autochtones/ les Autochtones, la population autochtone, les nations autochtones et les premiers peuples*. Pour des renseignements supplémentaires, voir le guide *Terminologie autochtone*, rédigé par le ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada (maintenant: Affaires autochtones et Développement du Nord Canada). Veuillez noter que l'expression *les Amérindiens* est une notion très répandue au Québec pour désigner tous les peuples des Premières nations. Cette expression est aussi utilisée par les membres des Premières nations eux-mêmes. Pour des renseignements supplémentaires sur les nations autochtones au Québec, voir aussi le chapitre 7 dans Lepage 2009.
 - 3 Surtout les manuels d'histoire maintinrent et firent circuler les représentations stéréotypées, erronées et imaginées des peuples autochtones, dont témoignent, entre autres, les deux premiers tomes de l'*Histoire du Canada* (1951), intitulés *Chez les Indiens, les missionnaires sont venus* et *Les Français s'établissent au pays des Indiens* (Montréal: v. Frères des écoles chrétiennes). Voir aussi Vincent/Arcand 1979.

Dans l'introduction de son étude intitulée *Pour une autohistoire amérindienne: essai sur les fondements d'une morale sociale* (1989)⁴, l'historien wendat⁵ Georges Sioui⁶ décrit l'expérience et les conséquences de cette représentation partielle:

Triste et confus, je repris le chemin de l'école à la maison, après avoir reçu ma première leçon d'histoire du Canada. [...] 'Vos ancêtres, avait dit l'imposante mère supérieure chargée de la classe d'histoire, étaient des Sauvages qui n'avaient pas la connaissance de Dieu. Ils étaient ignorants et insouciants de leur salut.' Puis, avec une sincérité qui l'amenait par moments au bord des larmes: 'Le roi de France en eut pitié et leur envoya des missionnaires qui ont essayé de les convertir, mais vos ancêtres, les Sauvages, ont tué ces missionnaires qui sont devenus les saints martyrs canadiens. Grâce à Dieu et son Église, vous êtes aujourd'hui devenus des gens civilisés. Chaque jour, vous devez demander pardon à Dieu pour les péchés de vos ancêtres et Le remercier de vous avoir fait connaître la foi catholique, de vous avoir arrachés aux mains du diable qui maintenait vos aïeux dans une existence d'idolâtrie, de vol, de mensonge et de cannibalisme. (G. Sioui 1999, 1)

Les affirmations de la religieuse sont toutes contradictoires aux connaissances que les enfants amérindiens eurent de leur histoire et culture. Les répercussions nocives et l'effet traumatisant d'une telle transmission de contenus historiques et culturels sur l'identité des Premières nations étaient et sont toujours omniprésents. Cependant, dès le début des années 1970, cette expérience collective provoqua un changement de pensée et d'action chez une multitude de nations autochtones non seulement au Québec, mais partout dans le monde comme, par exemple, au Canada anglophone, aux États-Unis, en Nouvelle-Zélande et en Australie. Ce boulever-

4 Il s'agit du titre original du livre, publié en 1989. Les citations sont prises de la réédition de l'année 1999, intitulée *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*. Il y eut un changement de titre, mais le contenu des deux livres resta identique.

5 Selon les mots de l'anthropologue wendate Linda Sioui, « [l]es Français ont nommé ce peuple semi-sédentaire les 'Hurons', en référence à la façon dont les guerriers portaient leur chevelure en temps de guerre, qui leur rappelait la raie de poils sur la tête des sangliers, la 'hure' » (L. Sioui 2012, 29). La désignation utilisée par la nation elle-même est *Wendats*.

6 Georges Emery Sioui (né en 1948 à Wendake), historien, poète, essayiste et conférencier, est un des spécialistes autochtones les plus reconnus au sujet de l'histoire et de la culture des Amérindiens au Québec et de la nation wendate en particulier. Sioui travailla pour le ministère des Affaires indiennes (1977-1980) et fut délégué au Groupe de travail sur les droits des peuples autochtones aux Nations Unies à Genève (1993). Dans son anthologie de la *Littérature amérindienne du Québec*, Maurizio Gatti écrit que G. Sioui « a contribué de façon remarquable à la revitalisation sociale et culturelle de sa nation et à sa connaissance dans le monde entier » (Gatti 2004, 234). Ses deux essais historiques *Pour une autohistoire amérindienne* (1989) et *Les Wendats: une civilisation méconnue* (1994) contribuent largement à faire connaître les peuples autochtones du Québec.

sement sera important pour leur survivance⁷, leurs droits, leurs privilèges et leur reconnaissance politique, historique et culturelle.⁸ Cette étape dans l'histoire des Premières nations est non seulement marquée par le réveil amérindien après une période de léthargie (« *idleness* »), mais aussi par la (ré-)action amérindienne. Des grands chefs des communautés et des nations, des auteurs et des érudits amérindiens prennent la parole et mettent par écrit l'histoire du point de vue autochtone: c'est le début de l'autoreprésentation amérindienne dans la science de l'histoire du Québec. Contrairement aux historiens non autochtones, les auteurs amérindiens accordent la plus grande attention à l'histoire des Premières nations en général ou à leur nation en particulier.⁹ Plus précisément, l'historiographie amérindienne est caractérisée par la focalisation sur la « préhistoire », c'est-à-dire les événements s'étant déroulés avant l'arrivée de Jacques Cartier en 1534, et sur la version amérindienne du déroulement historique. En revanche, les événements commençant par la 'découverte' de 'Île de la Tortue' et leurs protagonistes européens, canadiens et québécois ne sont plus exclusivement au centre de l'historiographie du Québec. Comme les historiens occidentaux, les auteurs amérindiens utilisent l'écriture comme moyen de diffusion pour transmettre largement leur idée du déroulement

-
- 7 Bien que l'auteur anishinaabé Gerald Vizenor explique que les théories de la survivance soient floues par définition, il la décrit de la manière suivante dans *Survivance: Narratives of Native Presence* (2008): « The character of survivance creates a sense of native presence over absence, nihilism, and victimry. Native survivance is an active sense of presence over absence, deracination, and oblivion; survivance is the continuance of stories, not a mere reaction, however pertinent. [...] Survivance stories are renunciations of dominance, detractions, obtrusions, the unbearable sentiments of tragedy, and the legacy of victimry (1). » En disant qu'il s'agit d'une pratique, et non d'un simple concept théorisé, Vizenor souligne l'action et la prise de parole autochtones. La survivance « va au-delà de la simple survie, car elle est résistance en même temps » (Henzi 2010, 91, note de bas en page 5).
- 8 La longue expérience collective de cet enseignement – truffé de racisme, de préjugés, de mythes et de stéréotypes – n'est qu'un facteur de la mobilisation, de la résistance et de l'action de la population autochtone. Aussi la situation difficile de la reconnaissance juridique, la question des revendications territoriales, les lois imposées par les gouvernements fédéral et provinciaux et les rapports tendues entre les nations autochtones et allochtones (« *settler-Indigenous relations* ») qui en découlent et, finalement, la diversité des difficultés et problèmes sociaux dans les réserves (par exemple le chômage, la pauvreté, l'alcoolisme, la consommation abusive de drogues, la violence dans les familles et les suicides) conduisent-ils à la résistance aux conditions générales en ce temps-là. La crise d'Oka, un événement politique durant l'été 1990, est un exemple répandu de cette résistance, mais il faut souligner que la (ré-)action des nations autochtones est non-violente dans l'ensemble. Le mouvement « *Idle no more* » (« Fini l'inertie/ la passivité ») peut également être cité en exemple. Dans ce cas, la résistance se manifeste par des manifestations organisées et une grève de faim.
- 9 En effet, Bernard Assiniwi est, selon mes recherches, le seul auteur qui étudia l'ensemble des peuples autochtones de l'est du Canada. Les autres *autohistoriens amérindiens* traitent uniquement de la nation à laquelle ils appartiennent: Albert Connolly, An Antane Kapesch, Daniel Vachon et Pierre Gill parlent des Innus (auparavant appelés les *Montagnais*), Marguerite Vincent Téhariolina ainsi que Georges Sioui écrivent sur les Wendats et Yvon H. Couture examine l'histoire des Algonquins.

historique au Québec. C'est une mesure considérable parce qu'il s'agit du même moyen qui fut utilisé par les colonisateurs pour propager leur vérité historique et pour opprimer les peuples autochtones. Tout de même, les écrits des Amérindiens se démarquent des documents écrits par les Européens, et plus tard par les Canadiens-français, en prenant en compte les témoignages transmis oralement à l'intérieur des nations autochtones. Par conséquent, les auteurs amérindiens utilisent le même moyen de transmission que leurs oppresseurs, mais en même temps ils le modifient en leur faveur. Les auteurs amérindiens d'œuvres *autohistoriques* étudient et réinterprètent à la fois les sources historiques écrites du point de vue euro-canadien, les récits transmis par la tradition orale et les preuves archéologiques. Puis, ils réécrivent leurs versions du déroulement historique au Québec. Ainsi, ils tentent de démontrer une historiographie qui serait plus équilibrée par sa variété de sources, plus réaliste et à la fin plus proche des expériences vécues par les Autochtones au Québec.

Cet article présente les éléments caractéristiques de l'autohistoire amérindienne. De plus, il veut démontrer pourquoi cette méthode est apte à intégrer les savoirs autochtones dans le discours scientifique.

Définition de l'autohistoire amérindienne

C'est Georges Sioui qui, dans son étude *Pour une autohistoire amérindienne*, publiée en 1989, forgea la notion *autohistoire amérindienne* et élaborait le squelette théorique de ce genre ainsi que de la méthode *autohistorique*. Le terme en lui-même nous dit qu'il s'agit d'un récit qui porte sur l'histoire et la culture des Autochtones de l'Amérique du Nord et qui est raconté, que ce soit sous forme orale, écrite, symbolique ou visuelle, par un auteur de souche amérindienne. En conséquence, nous pouvons faire observer avec Basma El Omari que les autohistoriens amérindiens s'intéressent à « la représentation des Autochtones par eux-mêmes, au désir de l'Autochtone d'être non pas un objet d'étude mais un sujet qui exprime son identité ou même la perte de son identité » (El Omari 2003, 134). Dans cette tentative d'expliquer l'autohistoire, El Omari met l'accent sur l'autoreprésentation autochtone, une des caractéristiques les plus importantes du concept autohistorique.

Dans sa préface au livre de G. Sioui, Bruce G. Trigger formule une brève définition de l'autohistoire pour initier le lecteur au sujet: « Qu'est-ce que l'autohistoire? C'est l'histoire autochtone écrite en conformité avec les valeurs amérindiennes, ce qui veut dire surtout par des autochtones [...] » (Trigger ds. Sioui 1999, xi). Trigger y souligne les aspects de l'autoreprésentation et de la perspective amérindiennes comme condition essentielle du respect des valeurs autochtones. Donc, l'autohistoire décrit non seulement le déroulement historique en Amérique du Nord comme les Amérindiens l'ont connu, mais elle présente aussi la culture autochtone avec toutes ses facettes. Éléonore Sioui souligne la nécessité des peuples autochtones de se représenter eux-mêmes en disant que ce sont seulement les Amérin-

diens qui peuvent exprimer et décrire leur culture et leur identité d'une manière adéquate et correcte:

Pour ce qui est de l'histoire du peuple amérindien, elle n'a jamais été écrite. Si parfois on a écrit des faits la concernant, ce ne fut relaté qu'à travers l'optique du 'Blanc', lequel ne pouvait la concevoir selon le point de vue de l'Indien: chose impossible, parce que ce sont deux mentalités différentes qui ne perçoivent pas les valeurs avec les mêmes concepts, qui ne croient pas aux mêmes valeurs fondamentales, qui appartiennent à deux modes différents. (É. Sioui 1972, 40)

Selon la philosophe wendate, les non-Autochtones ne seraient pas capables de produire une image authentique de l'Amérindien parce qu'ils appartiennent à un autre monde et croient en d'autres valeurs essentielles. Cette vision est très restrictive et représente une source potentielle pour susciter des conflits entre Amérindiens et Allochtones. Effectivement, É. Sioui exclut les non-Autochtones de l'écriture de l'histoire amérindienne, mais elle n'est pas la seule représentante de cette opinion radicale: à titre d'exemple, Albert Connolly¹⁰, auteur de l'autohistoire *Les Indiens Montagnais* (1972), partage le même avis (v. Connolly 1972, 8) ainsi que Bernard Assiniwi¹¹ qui dit qu'« il fallait, je crois, être INDIEN de sang et de cœur » (Assiniwi 1973, t. 1, 12) pour être capable de comprendre vraiment les peuples autochtones et leur culture.

En revanche, Trigger, un anthropologue canadien, ne veut pas s'engager à propos de cette question à savoir si l'histoire autochtone ne peut être écrite que par les Amérindiens eux-mêmes. Il met plutôt l'accent sur les valeurs fondamentales et l'optique amérindienne que les historiens non autochtones peuvent aussi respecter. En effet, en publiant son étude ethno-historique *The Children of Aataentsic: A History*

10 Albert Connolly, né en 1926, fut grand chef de la réserve de Pointe-Bleue (qui porte le nom *Mashteuiatsh* depuis 1985). Dans la préface à son autohistoire, l'auteur est décrit comme « un Indien Montagnais authentique, demeurant à Pointe-Bleue [...]. Il est le Chef de sa Tribu à laquelle il se consacre entièrement. » (Louis-N. Hudon ds. Connolly 1972, 3) Malheureusement, il était impossible de trouver d'autres informations biographiques sur Albert Connolly.

11 Bernard Assiniwi (1935-2000) « est un des rares auteurs amérindiens dont on peut dire qu'il a eu une carrière littéraire » (Gatti 2004, 208). Il fut le fils d'une mère canadienne-française d'origine algonquine et d'un père algonquin et cri. Sa filière fut vaste: étudiant de génétique animale, chercheur en histoire autochtone, animateur de radio, professeur, journaliste, conférencier et écrivain. En outre, il travailla pour le gouvernement fédéral où il exerça la fonction de « directeur fondateur de la section culturelle du ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien à Ottawa » (Gatti 2004, 206) dans la deuxième moitié des années 1960. Avec ses innombrables publications, Assiniwi contribua grandement à faire connaître et à revaloriser les peuples autochtones, leur histoire et leur culture. Son œuvre *Anish-nah-be: Contes adultes du pays algonkin* (1971), publié aux Éditions Leméac où Assiniwi fut directeur de la collection « Ni-t'chawama, mon ami mon frère », fut le premier livre en français d'un auteur amérindien distribué largement au Québec.

of the Huron People to 1660, Trigger met son avis en pratique. Cette œuvre, publiée en 1976, fut révolutionnaire au Québec: c'est un des premiers livres historiques sur les Amérindiens d'un auteur non autochtone écrit en faveur de la population autochtone. Un autre ouvrage valorisant la culture amérindienne est *Le pays renversé: Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664* (1985), écrit par l'historien québécois Denys Delâge.

Mais comment un auteur amérindien peut-il écrire une histoire qui serait en accord avec les valeurs de son peuple? G. Sioui définit sa méthode autohistorique d'une manière très pertinente avec les mots suivants:

[...] il s'agit d'une technique qui vise à établir, grâce à un ensemble varié de sources et de catégories d'informateurs, les traits culturels constants d'un ou de plusieurs peuples culturellement apparentés. Une telle méthode devrait servir de base à l'établissement d'une nouvelle histoire conforme à l'image d'eux-mêmes que les hommes ont ou devraient toujours avoir eue. (G. Sioui 1999, 51-52)

Un nombre important de sources et d'informateurs est considéré par la méthode autohistorique. Celle-ci comprend aussi bien la réinterprétation de sources historiques (en général les témoignages écrits par des explorateurs, des commerçants impliqués dans la traite des fourrures, des colonisateurs et des missionnaires européens) que la prise en considération de récits oraux. La nouvelle approche de la méthode autohistorique prend conscience du rôle important de l'oralité et crée pour la tradition orale une place exceptionnelle dans l'historiographie amérindienne. Pour les partisans de la théorie autohistorique, l'oralité est non seulement la source la plus valorisée, mais encore la source la plus digne de confiance parce qu'elle est le moyen traditionnel et le plus répandu pour transmettre les savoirs autochtones. En incluant les témoignages oraux comme source d'information dans leurs récits historiques, G. Sioui et les autres autohistoriens amérindiens révolutionnèrent le domaine de l'historiographie du Québec. En outre, d'autres sciences comme l'archéologie, l'anthropologie, l'ethnologie et la sociologie sont prises en compte. En recommandant de considérer aussi ces domaines, qui pourraient poser un regard nouveau sur l'histoire et la culture de la population amérindienne du Québec, G. Sioui poursuit clairement une approche interdisciplinaire. Il pense surtout à l'archéologie parce qu'elle est la discipline toute désignée pour reconstruire le passé des peuples autochtones et pour retracer leur histoire et leur culture.¹² Par le truchement de l'autoreprésentation, les Amérindiens obtiennent la possibilité d'effacer et de modifier les représentations stéréotypées du bon et du mauvais

12 À l'heure actuelle, des archéologues étudient les pétroglyphes au Canada et trouvent également des représentations symboliques des Premières nations. Ces témoignages sont révélateurs du passé des Autochtones, leur culture et leur vision du monde. Malheureusement, beaucoup de ces images furent détruites lors de la colonisation du pays.

Sauvage et de créer une nouvelle image de l'Autochtone qui est conforme à sa propre perception identitaire. Cela permet aux membres des Premières nations d'insister sur leur identité collective exceptionnelle en marge de la société dominante québécoise. En bref, ils peuvent résister à l'assimilation, un but auquel les autorités non autochtones ont toujours aspiré.

Les savoirs autochtones et l'académie

Comme nous l'avons vu plus haut, l'an 1989 est une date-clé dans la science de l'histoire québécoise parce que, avec la publication de son étude *Pour une autohistoire amérindienne*, G. Sioui aspire à rénover le discours scientifique. En remettant en question la manière d'agir que les chercheurs et universitaires occidentaux poursuivirent jusque-là, il plaide pour l'autoreprésentation amérindienne et la reconnaissance scientifique des savoirs autochtones. L'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture définit les savoirs autochtones comme suit:

Les savoirs locaux et autochtones comprennent les connaissances, savoir-faire et philosophies développés par des sociétés ayant une longue histoire d'interaction avec leur environnement naturel. Pour les peuples ruraux et autochtones, le savoir traditionnel est à la base des décisions prises sur des aspects fondamentaux de leur vie quotidienne.

Ce savoir est une partie intégrante d'un système culturel qui prend appui sur la langue, les systèmes de classification, les pratiques d'utilisation des ressources, les interactions sociales, les rituels et la spiritualité. (ONU 2015, sans indication de page)

De cette façon, les connaissances et témoignages des Premières nations concernant leur histoire et leur culture, traditionnellement transmis oralement, sont classés parmi les savoirs autochtones. Par conséquent, l'autohistoire amérindienne, traitant des savoirs autochtones, représente une nouvelle forme de savoir autochtone et doit passer dans le discours scientifique. Angela Cavender Wilson explique que l'emploi des savoirs autochtones et leur intégration dans le discours scientifique sont étroitement liés à un processus de décolonisation de l'académie:

The recovery of Indigenous knowledge is deeply intertwined with the process of decolonization because for many of us it is only through a consciously critical assessment of how the historical process of colonization has systematically devalued our Indigenous ways that we can begin to reverse the damage wrought from those assaults. (Wilson 2004, 72)

Daniel Coleman, aussi, souligne le rapport entre la décolonisation et l'intégration des savoirs autochtones dans le discours scientifique en disant que la décolonisa-

tion intellectuelle (« *intellectual decolonization* ») implique la reconnaissance d'une variété de systèmes de savoirs (v. Coleman 2013, 143). Il précise:

Interest in and respect for different knowings means consciously turning to different knowers as authorities and sources of knowledge. It means a conscious politics of citation, which refuses to recite the same authorities endlessly while maintaining motivated ignorance and silence around alternative authorities. (Coleman 2013, 143)

Coleman exige ainsi que l'académie prenne en considération la diversité des systèmes de savoir et, en plus, il manifeste le même intérêt et le respect pour les savoirs alternatifs. Dans l'autohistoire amérindienne, le traitement du matériel est caractérisé par une analyse comparative de divers systèmes de savoir pour avoir la possibilité de réinterpréter les sources. Néanmoins, les approches personnelles avec lesquelles les auteurs autochtones évaluent leurs sources pour démontrer leur vision de l'histoire et la persistance des valeurs essentielles amérindiennes peuvent varier selon chaque auteur. Je voudrais brièvement illustrer cette observation à l'aide de deux exemples. Dans son analyse des sources, G. Sioui est en quête des points communs entre les documents écrits de la perspective euro-américaine et la tradition orale des peuples autochtones. Ainsi, en disant que l'autohistoire amérindienne est l'« étude de la correspondance des sources amérindiennes et non amérindiennes » (G. Sioui 1999, 5), G. Sioui comprend cette approche comme étant un élément caractéristique de sa méthode. Dans un autre ordre d'idées, l'écrivain algonquin-cri Assiniwi montre dans son *Histoire des Indiens du Haut et du Bas Canada* qu'il est possible de poursuivre une autre approche pour atteindre les mêmes objectifs. Assiniwi explique qu'il fait objet de son écriture tous les faits historiques et culturels qui furent soit oubliés soit négligés par les auteurs occidentaux, tout en ayant été transmis oralement par les peuples autochtones et, de ce fait, restant vivants dans leur mémoire collective. Ainsi, l'auteur compare les documents écrits aux récits oraux pour démontrer les divergences et les omissions: « Et c'est avec un manque total et volontaire d'objectivité que j'ai pris la décision d'écrire ce que les historiens ont oublié ou omis volontairement de dire » (Assiniwi 1973, t. 1, 11). L'approche d'Assiniwi rappelle le concept de la *déconstruction*¹³ introduit par Jacques Derrida dans son œuvre *De la grammatologie* (1967) en le définissant comme étant une pratique d'analyse textuelle révélant des oppositions conceptuelles et idéologiques (v. Derrida 1967). La déconstruction est également une partie intégrale des études postcoloniales comme méthode pour mettre en question et

13 Assiniwi n'est pas le seul autohistorien amérindien qui utilise la méthode de la déconstruction et du renversement du discours colonial; voir aussi *La nation huronne* de Marguerite Vincent Téhariolina, *Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu/ Je suis une maudite Sauvagesse* de An Antane Kapeshe et *Les Algonquins* de Yvon H. Couture.

critiquer les systèmes et idéologies coloniaux.¹⁴ Souvent utilisée par les peuples colonisés, elle permet de bouleverser les hiérarchies établies par les colonisateurs, de revaloriser les peuples dits 'inférieurs' et de stimuler la réflexion. Les analyses inspirés par la méthode déconstructiviste démontrent non seulement ce qui est privilégié, mais cherchent aussi ce qui est négligé, délaissé ou opprimé. En suggérant que la critique est une complice du système dominant et hégémonique, la théorie de la déconstruction se penche sur le rôle de l'académie et souligne la nécessité de décoloniser l'académie.

Dans les études autochtones, les pratiques de la déconstruction et du renversement du discours colonial sont étroitement liées aux efforts de décoloniser l'académie et d'« amérindianiser » (G. Sioui 1999, 141) l'académie. « *Indigenizing the academy* » (Abbott Mihesuah/Wilson 2004, 5) est le leitmotiv d'une génération ambitieuse de critiques autochtones qui lutte pour la reconnaissance et l'égalité et contre toute forme de racisme et d'oppression. Pour Wilson, amérindianiser l'académie signifie la remise en question des institutions coloniales dominantes qui ignorent les savoirs et modes de vie alternatifs, continuent à les marginaliser et les considèrent comme insignifiants pour le monde moderne (v. Wilson 2004, 359). Elle voit la revalorisation des savoirs autochtones comme une stratégie importante de la décolonisation et souligne la capacité de penser et d'agir (« *agency* ») du colonisé (362). Isobel M. Findlay souligne l'importance de critiquer les exclusions et de déconstruire les systèmes de pouvoir, mais elle insiste également sur la célébration de la culture autochtone (I. Findlay ds. Coleman 2013, 146). Selon Linda Tuhiwai Smith, l'*amérindianisation*¹⁵ comprend les mesures suivantes: d'abord, il faut réétudier (« *researching back* », Smith 1999, 7) les sources et les écrits sur les Autochtones; puis, il faut démystifier (« *demystification* », 16) les cultures autochtones en recentrant (« *recentering* », 10), réécrivant et rectifiant (« *rewriting and reighting* », 149) l'histoire des peuples autochtones, pour, finalement, faire avancer les processus de décolonisation, de guérison, de transformation et de mobilisation (« *decolonization, healing, transformation, and mobilization* », 116).

Néanmoins, l'idée d'amérindianiser l'académie n'est pas complètement nouvelle. En effet, l'autohistoire amérindienne peut clairement être identifiée comme étant le résultat d'une philosophie aspirant à amérindianiser l'académie, ou même le monde. Dans son autohistoire *La Nation huronne: son histoire, sa culture, son esprit*, publiée premièrement en 1984, Marguerite Vincent Téhariolina¹⁶ compare le pro-

14 Pour une introduction aux études postcoloniales, voir Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin. *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*. New York: Routledge, 2000.

15 Ce terme est un néologisme du verbe *amérindianiser*.

16 Marguerite Vincent Téhariolina (1909-1994) fut très intéressée à sa propre histoire et culture. Sa création de la troupe de danse amérindienne *Cabir-Coubat*, qui a fait plusieurs prestations artistiques au Québec et à l'extérieur, ainsi que son engagement à la revitalisation de la langue wendate témoignent de cet intérêt. Sa passion de préserver la mémoire des siens l'amène à rédiger un livre sur la nation wendate, paru la première fois en 1984; *La nation huronne* fut le seul

cessus de l'amérindianisation à celui d'« humaniser le Blanc » (1995, 22). G. Sioui, pour sa part, comprend par l'« américisation¹⁷ du monde » (1999, 5) « un processus d'unification idéologique [...] par lequel l'essence de la pensée américaine originale [amérindienne] se communique aux autres continents. Nous serions donc face à un phénomène d'assimilation en sens inverse [...] » (5). Vincent et G. Sioui soutiennent donc cette philosophie dans un sens plus large et plus radical. Or, G. Sioui exprime ouvertement son désir d'amérindianiser l'académie en intégrant les savoirs autochtones dans le discours scientifique à l'aide de son approche alternative:

Par le mot 'autohistoire', j'ai voulu exprimer l'idée qu'il n'a pas encore existé d'histoire véritable des Amérindiens, puisque l'histoire conventionnelle n'a pas encore inventé de méthode qui permette d'intégrer la vision amérindienne à son discours. Cette incapacité est bien naturelle, puisqu'il incombe en réalité aux Amérindiens de s'expliquer eux-mêmes. (G. Sioui ds. Ricard 1991, 77)

Il faut se rappeler que les Amérindiens au Québec, leurs savoirs, leur vision du monde et leur version de l'histoire furent largement marginalisés voire tout simplement ignorés par les historiens occidentaux, comme le constate Denis Volland: « Dans l'histoire du Canada et du Québec, les Premières nations ont eu, jusqu'à maintenant, très peu de visibilité et seule une vision folklorique a subsisté » (Volland ds. Lepage 2009, iii). Jusqu'aux années 1970, il n'y eut aucune historiographie parlant des Amérindiens qui fut reconnue par les peuples autochtones. Les livres d'histoire – y compris ceux portant sur l'histoire des nations autochtones – furent uniquement le fruit de la plume des colonisateurs du continent nord-américain, décrivant les événements historiques et les traditions culturelles selon la perspective 'supérieure' des Européens.¹⁸ Cela implique que le discours scientifique au Québec fut forgé et fortement influencé par sa partialité et l'absence de la perspective amérindienne. En même temps, les nations autochtones furent privées de leur droit à l'autoreprésentation. La réécriture de l'histoire de l'optique des Premières nations est donc un tournant dans la science de l'histoire. Je voudrais illustrer cette observation importante en comparant deux versions différentes de la découverte du minerai dans le nord du Québec, soit les récits occidental et autochtone. Le récit officiel attribue la découverte du minerai de fer au Père Louis Babel (1826-1912), un mis-

livre qu'elle publia. (Communication par courriel avec Teharihulen Michel Savard, conservateur au Musée huron-wendat, le 10 juin 2013.)

17 La notion *américisation* comprend l'acculturation, ou même l'assimilation des non-Autochtones, mais, à mon sens, l'essence de cette idée est la sensibilisation des non-Autochtones à la philosophie amérindienne. Le terme est synonyme de celui de l'*amérindianisation*.

18 J'aimerais rappeler ici l'idée de Walter Benjamin (1892-1940) que l'histoire est écrite par les vainqueurs et que l'optique des vaincus n'est pas communiquée. Pour des renseignements supplémentaires, voir Benjamin 2010.

sionnaire d'origine suisse chargé d'évangéliser les peuples amérindiens au Québec. Dans leur chapitre intitulé « Explorations géographiques: Représentations cartographiques et frontières du Nord québécois, » Benoît Robitaille et Nick Bernard écrivent qu'« il semble démontré et reconnu que le père Babel ait été le premier à mentionner ces gisements » (Robitaille/Bernard 2001, 117). Les auteurs se réfèrent à des documents écrits pour légitimer le statut de découvreur du Père Babel:

C'est cependant sur la carte dressée par le Département des terres de la Couronne en 1873, faite à partir de 84 relevés qu'avait fait Babel lors de ses voyages, qu'on trouve les indications les plus précises concernant la présence de fer. [...] À la hauteur du lac Knob, au sud de ce qui deviendra Schefferville, il inscrit « abondat [sic] en fer. » (117)

Dans *Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu/ Je suis une maudite Sauvagesse* (1975), An Antane Kapesch¹⁹ confirme la prédominance du récit occidental tout en remettant en question cette version officielle:

En 1970, on a célébré un centenaire ici à Schefferville. C'est lors de cette célébration que nous avons entendu raconter pour la première fois que c'était le Père Babel qui a découvert le minerai de fer ici. Je n'ai jamais entendu raconter cette histoire par mon père, ni par d'autres Innu, ni par d'autres Vieux. [...]

La fête du minerai de fer de Schefferville s'est prolongée durant environ trois jours. Le premier jour, [Pierre Elliott] Trudeau est venu voir la fête car c'est à ce moment-là qu'allait sortir cette histoire inédite qui veut que le découvreur du minerai de fer, ici dans le Nord, soit le Père Babel. L'après-midi, avant que les gens rentrent chez eux, nous avons entendu quelqu'un parler au micro, en français et en innu: « On célèbre aujourd'hui le centenaire de la découverte du minerai de fer dans le Nord par le Père Babel », a-t-on dit.

Après avoir entendu cela, j'étais perplexe: jamais je n'avais entendu mon père, ni les autres Innu ni les Vieux raconter cette histoire. Mon père est très âgé, il a quatre-vingt-onze ans. J'écoutais souvent mon père nous raconter tout ce qu'il a vu et les histoires qu'il a entendues concernant les générations passées. [...] Il n'y a pas que mon père qui a conservé ces

19 An Antane Kapesch (1926-2004), vécut le mode de vie traditionnel des Innu jusqu'à la création de la réserve de Maliotenam (aujourd'hui appelée Mani-utenam) en 1953. De 1965 à 1967, elle fut chef de la communauté de Schefferville. En ayant été la première femme autochtone au Québec qui publia un livre en français, Kapesch fut une pionnière en littérature amérindienne. Ses mémoires bilingues (innu-français) *Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu/ Je suis une maudite Sauvagesse* parurent en 1975 en France et un an plus tard au Québec. Son deuxième livre, un essai intitulé *Tanite nana etutamin nitassi?/ Qu'as-tu fait de mon pays?*, fut publié en 1979.

histoires, il y a aussi son père, son grand-père et son arrière-grand-père. C'est comme cela qu'ils transmettaient des histoires pour raconter comment les choses se passaient dans le Nord avant qu'un seul étranger n'y vienne. (Kapesh 2015, 100-101)

Kapesh ne se contente pas de déconstruire l'historiographie officielle en dévoilant son caractère construit par le système colonial, mais elle présente une version alternative de la découverte du minerai qui s'appuie sur la tradition orale:

Ceci est l'histoire de Tshishenish Pien et des Pères Babel et Arnaud. Vous ne trouverez cette histoire nulle part dans un livre car avant que l'étranger nous enseigne sa culture, nous les Innu, n'avions jamais vécu de telle manière que nous écrivions pour raconter les choses du passé. (99)

En citant son père, Kapesh précise que « *Et même s'il était vrai que le Père Babel ait découvert du minerai ici, je pense, moi, que ce n'est pas son nom à lui mais celui qui l'a amené dans le Nord qui devrait être associé au minerai qu'on a découvert.[...] L'homme s'appelle Atshapi Antane* » (101). Elle explique que « l'Innu Atshapi Antane est celui qui a conduit le Père Babel à l'intérieur des terres et l'Innu Tshishenish Pien est le premier à avoir trouvé du minerai ici dans le Nord » (102). Il importe de souligner le fait que Kapesh nomme les protagonistes autochtones impliqués essentiellement dans le processus de découverte ce qui leur donne de valeur et d'agentivité (« *agency* ») au lieu d'un rôle méconnu et secondaire de guide sans nom, voire d'une ignorance volontaire. Sa version constitue donc un contre-récit qui s'approprie un espace d'effacement et de représentation partielle des peuples autochtones et qui rectifie le discours colonial centré sur des héros blancs. En remettant en question la crédibilité de la version du colonisateur et en proposant une version alternative, l'autohistoire amérindienne peut être qualifiée de contre-récit au discours dominant au Québec:

[...] indigenous humanities are aligned with resistance and the development of counternarratives: narratives that counter forms of condescension and dismissal in the humanities traditionally conceived at the heart of the Eurocentric and Eurocolonial project. (Len Findlay ds. Coleman 2013, 158)

En outre, l'opinion de G. et É. Sioui, que l'histoire amérindienne ne fut jamais écrite, laisse supposer que les Premières nations au Québec seraient en quelque sorte un peuple anhistorique, sans histoire. Cependant, si nous prenons en compte la tradition orale, les peuples amérindiens au Québec ne sont anhistoriques en aucune manière. Kapesh explique:

Le Blanc dit vrai quand il dit: 'L'Innu n'a pas de livre.' C'est vrai, l'Innu n'a pas de livre mais voici ce que je pense: chaque Innu possède des histoires dans sa tête, chaque Innu pourrait raconter la vie que nous vivions dans le passé et la vie des Blancs que nous vivons à présent [...]. (Kapesh 2015, 99)

L'oralité fut le moyen préféré dans les communautés autochtones pour transmettre de génération en génération leurs témoignages des événements historiques autant que tous leurs savoirs. Ainsi, la tradition orale représente l'espace de leur mémoire collective. Dans les sociétés occidentales, le livre d'histoire occupe cet espace de la préservation de savoirs. Avec ces connaissances, nous comprenons mieux le sens du proverbe de l'écrivain mexicain Carlos Fuentes: « Tuer un Indien c'est comme incendier une bibliothèque » (Boudreau 1991, 58). Je suis convaincue que les peuples autochtones furent et sont encore très conscients de leur historicité, du rôle et de la valeur de leur tradition orale. Ce furent, et on peut bien argumenter que cette pratique d'ignorance ou de marginalisation continue jusqu'à ce jour, les universitaires occidentaux qui refusèrent d'accepter un autre modèle, une autre preuve que les mots écrits dans l'*historiographie*.²⁰ L'élaboration d'une nouvelle technique écrite qui prend en considération la tradition orale fut donc nécessaire pour que l'histoire amérindienne soit reconnue par les historiens non autochtones et pour que la perspective et les savoirs autochtones soient intégrés dans le discours scientifique.

D'ailleurs, l'écriture amérindienne est fortement influencée par l'oralité et reflète les caractéristiques de la tradition orale. Je voudrais illustrer cette observation en me référant à l'autohistoire écrite par Assiniwi. Un élément important de l'oralité est la communication implicite de l'auteur avec son lecteur, effectuée par des appels: « *Si tu appartiens à la descendance de cet homme qui m'a oublié volontairement dans cet immense pays, [...] écoute bien ce que j'ai envie de te dire depuis si longtemps.* » (Assiniwi 1973, t.1, 12) et par des questions rhétoriques: « *Pourquoi devrais-je, moi, un INDIEN, être objectif, alors que les historiens appartenant aux autres groupes ethniques ne l'ont jamais été?* » (11). Puis, le moyen stylistique de l'ironie est une composante intégrale des écrits amérindiens. Assiniwi l'utilise afin de stimuler la réflexion du lecteur. L'écriture provocante et ironique de l'auteur est clairement visible dans l'expression « *le 'SAUVAGE' que je suis* » (12) car il fait ressortir le mot sauvage en le mettant en capitales et entre guillemets. L'auteur s'y désigne lui-même comme sauvage; un statut qui est souvent mis en rapport avec les concepts du primitivisme

20 Ici, le mot *historiographie* signifie le concept de la transmission écrite de contenus historiques et culturels. Les sociétés occidentales utilisent le moyen de l'écriture, alors que les peuples autochtones préférèrent l'oralité bien qu'ils aient aussi une écriture pictographique. Pour les sciences occidentales, l'*historiographie* est l'élément le plus important pour prouver l'historicité d'un peuple. C'est une raison qui explique pourquoi les peuples sans écriture sont communément considérés comme anhistoriques par les sociétés scripturales.

et de la barbarie, signifiant donc le contraire de la civilisation. En revanche, en faisant usage du système scriptural occidental (auquel les 'sauvages' n'ont pas accès, mais exclusivement les êtres 'civilisés'), Assiniwi déconstruit cette opposition binaire propagée par le discours colonial. De même, Marie-Hélène Jeannotte explique que « [...] certains énoncés empreints d'oralité renforcent l'idée de mélange des formes orales et écrites, notamment les répétitions et les formulations simples » (Jeannotte 2010, 301). Prenons à ce propos l'exemple de la figure rhétorique de l'anaphore qu'Assiniwi utilise souvent dans son écriture:

Chaque arbre, chaque pierre et chaque ruisseau étaient connus de mon ancêtre, ALGONKIN ou IROQUOÏEN.

Chaque rivière, chaque sentier de mes forêts anciennes et actuelles étaient sillonnés et parcourus par celui qui, plus tard, servit de guide au découvreur européen. (Assiniwi 1973, t.1, 12, mon accentuation en italique)

Ensuite, la déclaration suivante porte sur un problème que Trigger appelle le *dilemme de l'historien* et que G. Sioui veut résoudre avec la méthode autohistorique:

Les différences entre les sociétés de grande et de petite taille sont suffisamment importantes pour empêcher l'expérience et le jugement personnel d'un historien de comprendre, sans autre aide, les idées et les valeurs qui faisaient partie du mode de vie de l'Amérindien avant la venue des Européens. À moins que l'historien ne soit capable d'obtenir autrement une connaissance suffisante des croyances et des valeurs des gens qu'il étudie, il ne peut évaluer les sources européennes qui constituent les principaux témoignages que nous ayons au sujet de ces peuples. N'ayant pas cette connaissance, il lui est également impossible de transcender les préjugés et les limitations de ces sources et de les évaluer avec la rigueur nécessaire au traitement de tout matériel écrit. C'est précisément parce que la plupart des historiens n'ont pas cette connaissance que l'Amérindien ne prend pas vie dans leurs écrits, peu importe l'honnêteté ou la sympathie de l'historien à leur égard. Le dilemme de l'historien est donc l'inexistence d'une technique qui lui permettrait de comprendre les façons de voir de l'Amérindien, même s'il n'a pas laissé d'archives écrites. (Trigger cit. ds. G. Sioui 1999, 29-30, traduction libre de G. Sioui)

Selon Trigger, les historiens occidentaux n'ont aucune méthode adéquate pour évaluer et interpréter scientifiquement les documents écrits par des Européens et Canadiens-français au sujet de la population autochtone. En plus, l'absence des écrits amérindiens pose un grand problème aux historiens occidentaux parce qu'ils

n'ont aucune information de l'intérieur des peuples autochtones et pour ça, aucun accès à l'histoire et à la culture amérindiennes du point de vue autochtone. Par conséquent, une analyse comparative des deux optiques doit être laissée de côté avec la conséquence qu'une évaluation concluante, libre de préjugés soit impossible. De ce soi-disant *dilemme de l'historien* résulte l'opinion de G. Sioui que « la tradition amérindienne, orale et écrite, peut inspirer la création de nouvelles techniques et pallier l'absence d'archives écrites » (G. Sioui 1999, 30). En incluant la tradition orale comme source reconnue dans sa méthode autohistorique, G. Sioui veut remédier à ce dilemme d'analyse scientifique.

Le but ultime des autohistoriens est d'établir leurs vérités, leurs versions de l'histoire en Amérique du Nord. É. Sioui souligne que la réécriture de l'histoire amérindienne est avant tout la manifestation du droit à la vérité ou, plus précisément, le « droit d'être » (É. Sioui 1972, 39; v. El Omari 2003, 136). Cela signifie que l'historiographie amérindienne affirme la présence et la persistance des peuples autochtones au Québec. Par conséquent, c'est un des moyens possibles pour atteindre la reconnaissance historique, politique et culturelle. En même temps, la présence amérindienne au Québec permet de dévoiler les stéréotypes et mythes inventés par les colonisateurs. Dans son article « Indigenous Knowledge Is Indigenous Empowerment, » Wilson parle de l'expérience coloniale que les peuples autochtones habitant le continent nord-américain ont subie:

The colonizers taught us that the conquest and 'civilizing' of our people was inevitable; that we, too, must give way to 'progress.' It was hammered into our heads that our Indigenous cultural traditions were inferior to those of Euroamericans and Euro-Canadians, that there was nothing of value in our old ways, and that those ways were incompatible with modernity and civilization. (Wilson 2004, 360)

La déconstruction des théories occidentales de l'évolution sociale et de l'extinction inéluctable de l'Amérindien est une partie intégrale de la décolonisation (de l'académie). G. Sioui les démasque comme mythes inventés pour défendre, justifier et légitimer les projets explorateurs, colonisateurs, civilisateurs et assimilateurs en Amérique du Nord. En plus, en démontrant la survivance des peuples autochtones et la persistance de l'essence culturelle amérindienne, il prouve que les Amérindiens ne sont pas voués à disparaître. G. Sioui ajoute qu'il se « propose de démontrer la vitalité, l'universalité et l'utilité sociale actuelle et future du système des valeurs essentielles propres aux Amérindiens » (G. Sioui ds. Ricard 1991, 77). Avec ces propos, G. Sioui souligne indéniablement l'importance des savoirs autochtones et la valeur de la tradition orale pour le discours scientifique.

En plus, l'autoreprésentation permet aux Amérindiens de transmettre largement l'image qu'ils ont d'eux-mêmes et qui est conforme à leurs valeurs et leur vision. Malgré la nécessité de l'autoreprésentation amérindienne décrite plus haut, G. Sioui

explique que « très peu d'autochtones ont fait, jusqu'à présent [1991], l'effort d'identifier un terrain où puisse s'effectuer une rencontre de leur vision traditionnelle, transmise surtout par la tradition orale, et de l'Histoire telle que conçue par les Euro-Américains » (77). Évidemment, G. Sioui vise à créer ce lieu de rencontre avec son autohistoire. Si jusque là le lieu de la mémoire collective se fondait sur la tradition orale, il est désormais élargit par la création de l'autohistoire amérindienne. En effet, les témoignages oraux recensés par l'écriture permettent l'accès permanent aux savoirs autochtones autant que leur transmission permanente. Cela contribue d'un côté à ce que la compréhension et la communication interculturelles soient établies et facilitées, et à ce que les savoirs autochtones soient reconnus par et inclus dans le discours scientifique de l'autre.

Conclusion

En somme, la théorie autohistorique de Georges Sioui est, selon mes recherches, aujourd'hui bien connue dans les cercles universitaires québécois.²¹ Ainsi, la question se pose de savoir pourquoi elle est, malheureusement, très peu étudiée et reconnue au Québec. Le genre et la méthode autohistoriques donnent une place aux Premières nations dans l'historiographie du Québec et, par extension, dans celle de l'Amérique du Nord et ils rendent visible les peuples autochtones habitant ces territoires. En outre, l'autoreprésentation permet aux Premières nations de faire connaître leurs savoirs, leur vision du monde, leur version du déroulement historique au Québec ainsi qu'une image plus réaliste de l'Amérindien. De cette façon, l'autohistoire amérindienne est un espace où les valeurs et les savoirs autochtones sont respectés. La tradition orale est ainsi hautement revalorisée, car elle est reconnue comme source valable dans l'historiographie autochtone et elle occupe une place exceptionnelle dans les écrits amérindiens. Après la mise à l'écrit, les historiens, les universitaires et, plus généralement, le public (tous autochtones ou non autochtones) ont accès aux récits et aux savoirs transmis oralement auparavant. En prenant en compte l'oralité et en étant un contre-récit qui conteste le discours colonial, l'autohistoire amérindienne propose une alternative à la vision des écrits non autochtones. Bien que ces derniers fussent souvent très restrictifs et partiels, ces documents constituèrent longtemps les seules sources consultées pour étudier les événements historiques s'étant déroulés au Québec. Pour ces motifs, la réécriture de l'histoire du point de vue amérindien veut non seulement déconstruire la partialité

21 Lors d'un séjour de recherche sur l'autohistoire amérindienne, effectué au Québec et en Ontario en 2014, j'ai parlé avec une vingtaine de professeurs et chercheurs (autochtones et non autochtones) faisant partie de plusieurs disciplines, comme l'histoire, l'anthropologie, les lettres et la sociologie. La théorie de Georges Sioui était, sans exemption, connue à toutes ces personnes. Je voudrais profiter de cette occasion de remercier la GKS ainsi que la famille Saße (et en particulier Freia Saße) pour leur soutien financier. Je remercie également mes interlocuteurs qui m'ont accueilli très chaleureusement et qui ont partagé leurs connaissances avec moi.

du discours scientifique occidental, mais aussi introduire les savoirs autochtones à l'académie afin de créer une balance entre les différents systèmes de savoir. Il faut, quand même, signaler le danger d'une exploitation ou d'une appropriation intellectuelle du savoir autochtone par des chercheurs occidentaux. Leanne Betasamosake Simpson, par exemple, n'est qu'une de plusieurs critiques autochtones qui exprime des craintes à ce sujet (v. Simpson 2004).

Heureusement, les sciences humaines au Québec ont évolué pendant les cinq dernières décennies et l'intérêt aux contre-récits amérindiens augmente. Bien que l'anthropologue québécois Louis-Jacques Dorais se plaigne que la « non-pertinence des Autochtones en tant que partenaires scientifiques constitue, hélas, une tradition bien ancrée dans les sciences humaines au Québec francophone » (Dorais 2002, 206), quelques chercheurs non autochtones font des efforts de publier des livres portant sur l'histoire des Premières nations qui évitent des représentations stéréotypées et défigurées et qui tentent de considérer aussi la perspective amérindienne. Les pionniers dans ce domaine sont sans doute Bruce G. Trigger ayant publié *The Children of Aataentsic* en 1976 et Denys Delâge qui publia *Le pays renversé* en 1985.

Puis, lentement, mais sûrement, les études autochtones font leur entrée dans l'académie québécoise. Cependant, comparé au Canada anglais, le discours critique autochtone au Québec et son intégration dans l'académie sont « encore à une étape antérieure » (Gatti 2004, 23), ou, comme Armand Garnet Ruffo le dit: « [...] the study of Native literature in Quebec is still in its infant stage when compared to the surge of interest in English Canada » (Ruffo 2010, 113). Malgré le fait que l'autohistoire amérindienne est généralement associée à la science de l'histoire, les publications autohistoriques en forme d'essais historiques, politiques ou autobiographiques sont, comme l'explique Maurizio Gatti dans son anthologie de la *Littérature amérindienne du Québec*, caractéristiques des débuts de l'écriture autochtone et font donc partie du corpus de la littérature amérindienne au Québec (v. Gatti 2004, 22).

Tout compte fait, l'autohistoire amérindienne du Québec représente une forme indispensable de savoirs autochtones relatifs à l'histoire et aux cultures autochtones. En plus, elle présente tous les aspects nécessaires pour, premièrement, concilier les savoirs autochtones et le discours scientifique et, deuxièmement, contribuer à « amérindianiser » l'académie.

Bibliographie

- Abbott Mihesuah, Devon /Angela Cavender Wilson, éd., 2004, *Indigenizing the Academy: Transforming Scholarship and Empowering Communities*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Affaires indiennes et du Nord Canada, Direction générale des communications, 2002, *Terminologie autochtone: Une terminologie en évolution qui se rapporte aux peuples autochtones au Canada*, http://www.collectionscanada.gc.ca/webarchives/20071114213926/http://www.aic-inac.gc.ca/pr/pub/wf/index_f.html (site consulté le 25 juillet 2013).
- Assiniwi, Bernard, 1973-74, *Histoire des Indiens du Haut et du Bas Canada*. 3 tomes. Montréal: Leméac, coll. « Ni-t'chawama mon ami mon frère ».

- Benjamin, Walter, 2010, *Über den Begriff der Geschichte* [1940], *Walter Benjamin, Werke und Nachlaß: Kritische Gesamtausgabe*, Vol. 19, éd. Gérard Raulet, Berlin: Suhrkamp.
- Boudreau, Diane, 1991, « L'écriture appropriée. » *Liberté* 33.4-5 (1991): 58-80.
- Coleman, Daniel, 2013, « Different Knowings and the Indigenous Humanities. » *English Studies in Canada* 38.1: 141-159.
- Connolly, Albert, 1972, *OTI-IL-NO KAEPE. Les Indiens Montagnais du Québec*. Chicoutimi: Éditions science moderne, coll. « Plumes d'Outardes I ».
- Couture, Yvon H., 1983, *Les Algonquins*. Val d'Or: Éditions Hyperborée, coll. « Racines amérindiennes ».
- Delâge, Denys, 2011, « La peur de 'passer pour les Sauvages.' » *Les Cahiers de dix* 65: 1-45.
- , 1985, *Le pays renversé: Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*. Montréal: Boréal express.
- Derrida, Jacques, 1967, *De la grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit.
- Dorais, Louis-Jacques, 2002, Recension de Duhaime, Gérard, dir. *Le Nord: Habitants et mutations*. Sainte-Foy: Les Presses de l'Université Laval et le Groupe d'études inuit et circumpolaires, coll. « Atlas historique du Québec », 2001. *Études/Inuit/Studies* 26.1: 205-206.
- El Omari, Basma, 2003, « Dépossession territoriale et autohistoire: L'écriture des Autochtones du Québec. » *Le soi et l'autre: l'énonciation de l'identité dans les contextes interculturels*. Sous la direction de Pierre Ouellet, Québec: Presses de l'Université Laval: 133-148.
- Frères des écoles chrétiennes, 1951, *Chez les Indiens, les missionnaires sont venus: histoire du Canada, 1re année*. Montréal: Frères des écoles chrétiennes.
- , 1951, *Les Français s'établissent au pays des Indiens: histoire du Canada, 2e année*. Montréal: Frères des écoles chrétiennes.
- Gatti, Maurizio, 2004, *Littérature amérindienne du Québec: écrits de langue française*. Préface de Robert Lalonde. Montréal: Hurtubise HMH.
- Gill, Pierre, 1987, *Les Montagnais, premiers habitants du Saguenay-Lac-Saint-Jean*. Alma: Éditions Mishinikan.
- Henzi, Sarah, 2010, « Stratégies de réappropriation dans les littératures des Premières nations. » *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne* 35.2: 76-94.
- Janssen, Jessica, 2013, « Le genre de l'autohistoire amérindienne: un moyen de l'autoreprésentation des Premières nations au Québec en vue de réaffirmer leur identité collective. » *Mémoire de maîtrise* (inédit), Philosophische Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel.
- Jeannotte, Marie-Hélène, 2010, « L'identité composée: hybridité, métissage et manichéisme dans *La saga des Béothuks*, de Bernard Assiniwi, et *Ourse bleue*, de Virginia Pésémapéo Bordeleau. » *Revue internationale d'études canadiennes* 41: 297-312.
- Kapesh, An Antane, 2015, *Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu/ Je suis une maudite Sauvagesse*. [1975]. Chicoutimi: Les Éditions du CAAS.
- , 2015, *Tanite nana etutamin nitassi?/ Qu'as-tu fait de mon pays?* [1979] Chicoutimi: Les Éditions du CAAS.
- Lepage, Pierre, 2009, *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*. 2^e éd. Québec: Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse.
- Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture, 2015, « Définition des savoirs locaux et autochtones ». <http://www.unesco.org/new/fr/natural-sciences/priority-areas/links/related-information/what-is-local-and-indigenous-knowledge/> (site consulté le 15 mai 2015).
- Ricard, Yolande, 1991, « Georges E. Sioui: interview. » *Québec français* 80: 76-8.
- Robitaille, Benoît/Nick Bernard, 2001, « Explorations géographiques: Représentations cartographiques et frontières du Nord québécois. » *Le Nord: Habitants et mutations*. Sous la direction de Gérard Duhaime. Sainte-Foy: Les Presses de l'Université Laval et le Groupe d'études inuit et circumpolaires, coll. « Atlas historique du Québec »: 105-123.

- Ruffo, Armand Garnet, 2010, « Afterword. » *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne* 35.2: 110-113.
- Simpson, Leanne, 2004, « Anticolonial Strategies for the Recovery and Maintenance of Indigenous Knowledge. » *American Indian Quarterly* 28.3-4: 373-384.
- Sioui, Éléonore, 1972, « Le droit d'être. » *Recherches amérindiennes au Québec* 11.4-5: 39-42.
- Sioui, Georges E., 1999, *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*. [1989]. Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval.
- , 1994, *Les Wendats: une civilisation méconnue*. Sainte-Foy: Presses de l'Université de Laval.
- Sioui, Linda, 2012, *La réaffirmation de l'identité wendate/ wyandotte à l'heure de la mondialisation*. Wendake: Les Éditions Hannerorak.
- Smith, Linda Tuhiwai, 1999. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Londres et New York: Zed Books.
- Trigger, Bruce G, 1976, *The Children of Aataentsic: A History of the Huron People to 1660*. Montréal et Londres: McGill et Queen's UP.
- Vachon, Daniel, 1985, *L'histoire montagnaise de Sept-Îles*. Sept-Îles: Éditions Innu.
- Vincent, Sylvie/Bernard Arcand, 1979, *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec*, Montréal: Hurtubise HMH.
- Vincent Téhariolina, Marguerite, 1995, *La Nation huronne: son histoire, sa culture, son esprit*. [1984]. Avec la collaboration de Pierre H. Savignac. Québec: Éditions du Pélican/Septentrion.
- Vizenor, Gerald, éd., 2008, *Survivance: Narratives of Native Presence*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Wilson, Angela Cavender, 2004, « Reclaiming Our Humanity: Decolonization and the Recovery of Indigenous Knowledge. » *Indigenizing the Academy: Transforming Scholarship and Empowering Communities*. éd. Devon Abbott Mihesuah et Angela Cavender Wilson. Lincoln: University of Nebraska Press, 69-87.
- Wilson, Waziyatawin Angela, 2004, « Introduction: Indigenous Knowledge Recovery Is Indigenous Empowerment. » *American Indian Quarterly* 28.3-4: 359-372.