

DES WAMPUMS ET DES « PETITS HUMAINS »

RÉCITS HISTORIQUES SUR LES WAMPUMS ALGONQUINS¹

Pauline Joly de Lotbinière

Département d'anthropologie et de sociologie
Université de Colombie-Britannique

Traduction de Julie Beausoleil*

En mars 1987, des aînés des communautés algonquines de la rivière Désert et du lac Barrière, au Québec, se présentèrent devant les délégués à la Conférence constitutionnelle des Premiers ministres sur les droits des autochtones. Ils exposèrent une interprétation des wampums, témoignant ainsi du caractère sacré des accords historiques conclus entre les nations autochtones et européennes. Les débats se tenaient au Centre des conférences d'Ottawa. Sous les hauts plafonds voûtés, les fenêtres ornementées et les tapis luxueux qui attestaient l'opulence des lieux, les politiciens et les bureaucrates portaient des complets et des cravates en soie. Dans ce décor somptueux, le discours des aînés paraissait curieusement déplacé.

Au matin du premier jour des délibérations, un homme d'un certain âge, vêtu de daim, s'avança. Un bandeau de cuir retenait sa longue chevelure grise. L'aîné se fraya un chemin jusqu'au premier rang des orateurs. Fatigué, le Gardien des wampums semblait désorienté bien que profondément absorbé par la tâche de présenter les ceintures à son auditoire. Avec sa main gauche, il saisit doucement par le milieu une longue ceinture de perles et commença, sur un ton de récitation, une interprétation des wampums.

L'intervention causait une interruption incongrue dans le déroulement des discours. Ce n'était pas une per-

formance structurée. Avec son air pâle et fragile, le Gardien des wampums semblait représenter le dernier sursaut d'un peuple en train de disparaître. Son discours manquait quelquefois de clarté et sa signification demeurerait imprécise. Toutefois, dans ce contexte où le gouvernement affichait ostensiblement son pouvoir et ses privilèges, il y avait quelque chose dans la présence du Gardien qui attirait l'attention. L'événement était troublant et révélait de nombreuses contradictions.

C'est donc armée de questions concernant l'exposé d'Ottawa que j'entrepris en 1989 un voyage à Maniwaki, au Québec, afin d'interviewer le Gardien, William Commanda. Au cours de cette enquête, je désirais porter mon attention spécifiquement sur les ceintures, espérant ainsi rassembler des données sur une tradition culturelle algonquine peu documentée. Toutefois le Gardien paraissait avoir son propre programme pour notre entrevue et lorsque je lui ai demandé des détails concernant l'histoire des wampums, il s'est lancé dans le récit de la rencontre entre un de ses ancêtres, Peter Tenesco, et des esprits connus sous le nom de « Petits Humains »^{**}. Son récit, tel qu'enregistré, débutait en ces termes :

Mon arrière-grand-père du côté de ma grand-mère était celui qu'on nommait Paganowatik. Il était le détenteur des ceintures. Quand il est mort, et il est mort subitement, debout — il a dû avoir un trouble cardiaque et, de toute façon, il ne s'est pas réveillé. Son gendre, qui était marié à une de ses filles, a eu ces ceintures de 1873 à 1890 et, comme il était en train de trapper là-haut au lac du Serpent et au lac Oldwoman, quelque chose lui est arrivé : il a été visité par les Petits Humains. (Commanda, avril 1989)

* avec la collaboration de Nicole Beaudry et de Daniel Clément.

** En anglais « Little People ». Chez les Algonquins de cette génération, la langue seconde étant l'anglais, les entrevues ont eu lieu en anglais. L'expression « Little People » est donc celle de Commanda lui-même, et elle a été traduite ici par l'auteure. [N.d.T.]

Le Gardien raconta alors comment le gendre de Paganowatik, Peter Tenesco, défia les Petits Humains et, par peur, comment il tira sur l'un d'entre eux. La guerre entre les Algonquins de la rivière Désert (Maniwaki) et les Petits Humains fut évitée de justesse quand la communauté se rallia pour tenir une messe, suivie d'une procession religieuse qui chassa les esprits.

À l'occasion d'une seconde entrevue, j'ai de nouveau questionné Commanda à propos des ceintures et de leur histoire. Il répéta encore l'épisode des Petits Humains pratiquement mot à mot. Manifestement, pour le Gardien, ce récit était important à retenir en tant que partie intégrante de son histoire des wampums. Son approche se distinguait nettement de la mienne. En outre, elle soulevait des questions quant à la façon dont s'y prennent des gens de cultures différentes pour documenter l'histoire.

Par rapport aux objectifs de ma recherche, le récit de Commanda posait un singulier problème en raison de la description qu'il faisait de l'histoire des ceintures. L'épisode des Petits Humains apportait au processus ethnographique une autre dimension, qui ne paraissait pas correspondre en termes d'espace ou de temps avec les traditions documentaires occidentales. Plutôt que de contribuer au processus d'interprétation entre deux cultures, le récit du Gardien éloignait son monde de celui de l'ethnographe.

Ce problème de perspectives a été abordé récemment en anthropologie par des réflexions à propos de la représentation des voix divergentes inhérentes à la rencontre ethnographique (Marcus et Fischer 1986; Clifford 1988). George E. Marcus et Michael M. J. Fischer mettent en lumière les développements ayant eu cours en anthropologie depuis la Seconde Guerre mondiale. Ces nouvelles approches tentent d'inclure dans l'ethnographie occidentale la voix de ceux que les tendances dominantes ont marginalisés. Une de ces approches vise à incorporer dans l'ethnographie les notions autochtones de temps et d'histoire. À ce sujet, les auteurs de *Anthropology as Cultural Critique* mentionnent, entre autres ouvrages, les travaux de Rosaldo (1980) et de Price (1983).

Ces deux exemples suggèrent des cadres analytiques à l'intérieur desquels il devient possible d'appréhender le langage, le style et le contenu de formes non occidentales de discours historique comme celui de l'aîné algonquin William Commanda. Rosaldo et Price abordent le problème de la représentation des différentes notions de l'histoire en traduisant et en reproduisant la tradition orale, établissant ainsi des rapports de corrélation entre les récits autochtones et la narration historique plus conventionnelle. Price (1983), par exemple, inclut des traductions littérales de narrations historiques « élicitées » lors de conversations avec des aînés

saramakas. Son livre prend l'apparence d'un collage : les récits saramakas sont entremêlés aux commentaires de l'ethnographe, ce qui fournit une perspective de style occidental sur des événements historiques décrits par les aînés. Plutôt que de considérer la forme autochtone comme représentante d'une « mentalité primitive » dénuée d'un sens de l'histoire, de telles formes d'analyse suggèrent qu'il existe des manières différentes de représenter l'histoire qui ne sont pas moins valides que celles de la tradition historique occidentale.

Le récit qui suit au sujet de l'héritage des wampums algonquins est structuré de manière à représenter les perspectives très différentes qu'offrent les styles narratifs occidental et algonquin concernant la tradition des wampums. Plutôt que de modeler notre étude des wampums algonquins en reflétant la connaissance occidentale de cette tradition, notre analyse est fondée sur la compréhension propre à Commanda, et son récit est traité comme un contrepoids aux sources documentaires occidentales. Ainsi, en accord avec la perspective de Commanda sur l'histoire des wampums, notre exposé débute avec l'origine des wampums de Maniwaki à la mission du Lac-des-Deux-Montagnes, à Oka, au Québec. Le récit met en lumière une période de l'histoire des wampums, au début des années 1890, au moment où les ceintures ont été déplacées au lac Barrière à la suite de l'adoption du système électoral prévu par la *Loi sur les Indiens*. C'est à ce moment que Commanda situe l'épisode de la rencontre de Peter Tenesco avec les Petits Humains.

Notre analyse de l'histoire des Petits Humains occupe une place centrale dans cet exposé de la tradition des wampums algonquins, car c'est en examinant la tradition orale que l'on peut saisir toute l'importance que revêtent actuellement les wampums pour les Algonquins. Comme nous allons le constater, les wampums de Maniwaki sont apparus par intermittence durant le siècle dernier au centre même des récits captivants concernant l'histoire de ce peuple. L'analyse du récit du Gardien des wampums montrera que le concept d'autonomie gouvernementale, tel qu'il était discuté à la table constitutionnelle, est lié, dans la tradition orale algonquine, à la signification que le peuple donne à son rapport à la terre. La démarche analytique révélera également le fait que les wampums consacrent cette relation à travers leur association avec les traités historiques qui reconnaissent implicitement le principe de l'autonomie des gouvernements autochtones.

BREF HISTORIQUE DU WAMPUM

Selon le *Handbook of Indians of Canada*, le terme « wampum » est « la forme contractée de *wampumpeak*, *wampumpeage*, ou *wampompeaq*) en algonquien de Nouvelle-Angleterre, *wamp* étant un dérivé d'un mot exprimant le concept d' 'être blanc', *umpe* ou *ompe* décrivant un collier (de perles de coquillage); et *ak* ou *ag* indiquant le pluriel animé » (Hewitt 1913 : 503). Le terme a été réduit à « wampum » par les colons de la Nouvelle-Angleterre qui échangeaient les perles de coquillage obtenues des Algonquiens de la Côte, pour des fourrures avec les tribus de l'intérieur, notamment les Iroquois. Ces derniers en sont venus à utiliser le terme « wampum » dans leurs négociations avec les gouvernements coloniaux, mais entre eux, de même que parmi les orateurs de divers dialectes algonquiens, ils employaient une terminologie variée pour décrire les colliers et les ceintures.

Les perles de coquillage utilisées pour les ceintures et les colliers sont de forme cylindrique et, selon Hewitt, « d'environ huit à trois seizièmes de pouce en diamètre; et de un huitième à sept seizièmes de pouce en longueur » (1913 : 503). Elles étaient enfilées sur des tendons ou, plus tard, sur des fils qui étaient utilisés à de multiples fins : liés en paquet ou attachés ensemble à une extrémité comme un paquet ou une gerbe de wampums; et attachés ou entrelacés avec des brins additionnels pour former des ceintures ou des écharpes.

Les perles ficelées transmettent une variété d'idées, dépendant de la proportion et de la séquence des couleurs. Ainsi la largeur, la longueur et la proportion de perles blanches et mauves sur une ceinture signalaient l'importance de l'occasion. Les formes telles que des diamants, hexagones, lignes, diagonales, arbres, figures humaines et maisons-longues, suggéraient les événements et les idées auxquels les ceintures étaient associées.

Au XVII^e et au XVIII^e siècle, les nations amérindiennes et européennes à travers le Nord-Est en sont venues à adopter le protocole iroquois en diplomatie, et en particulier l'usage du wampum. Les ceintures de coquillages, conçues comme moyen mnémotechnique pour exprimer certaines idées, étaient échangées dans un processus diplomatique qui débutait avec la récitation des termes des propositions, alliances et traités et se terminait avec l'échange des wampums, comme symbole de l'engagement des deux parties au règlement négocié.

L'ORIGINE DES
WAMPUMS ALGONQUINS

Vous voyez c'était à partir du tout début, alors que nous vivions au début des années 1800 à Oka [...] (Oka est notre localité indienne, nous avions l'habitude de vivre à Québec même. Alors nous sommes montés par le Saint-Laurent, et — premièrement à Sillery — nous sommes venus à la fourche de la rivière des Outaouais et du Saint-Laurent, et...) [...] quelques-unes de ces ceintures furent fabriquées là-bas. (Commanda, avril 1989)

Dans la documentation, il n'y a pas d'information concernant l'origine des wampums algonquins confiés au présent Gardien. Lorsque je l'ai questionné pour connaître l'identité de la personne de qui Paganowatik, son arrière-grand-père, avait obtenu les ceintures, Commanda a répondu simplement :

C'est un mystère pour moi. Il est mort en 1873, et combien d'années il les avait eues avant [...] personne ne le sait. Je ne sais pas. Mais il était le détenteur des ceintures. Et il était aussi chef héréditaire, à vie. (Commanda, mai 1989)

Les données historiques et ethnographiques suggèrent que l'utilisation des wampums était répandue parmi les Algonquins au début des années mille six cent. Quelques-unes des premières références aux wampums algonquins apparaissent dans les récits de voyages de Samuel de Champlain sur la rivière des Outaouais au début du XVII^e siècle. Selon Vachon, les *Œuvres de Champlain* mentionnent un cas, en 1616, où les « Algonquins de l'Île [les Kichesipirinis de l'île Morrison sur la rivière des Outaouais] achètent la paix en versant à la nation huronne de l'Ours [les Attignawantans de la péninsule Penetanguishene] cinquante colliers et cent brasses de porcelaine » (1970 : 254)².

Les archives des Jésuites et d'autres ordres religieux qui documentent de telles rencontres devront être étudiées afin de retracer le développement d'une tradition algonquienne d'utilisation de wampums à des fins diplomatiques. S'appuyant aussi sur les *Relations des Jésuites*, Vachon indique dans un autre article (1971) que les « Algonquins » ont en effet utilisé les wampums à des fins diplomatiques. Toutefois, le fait que Vachon oppose les « Algonquins » à la « famille huronne iroquoise » — après avoir renvoyé à la « race algonquienne » dans la phrase précédente — suggère que l'auteur ne se réfère pas spécifiquement à la nation algonquienne mais à la famille linguistique algonquienne. En dépit de ces problèmes (notons également que la comparaison avec les Iroquoiens est énoncée d'une manière qui pourrait être perçue comme

abaissante pour les Algonquiens), la citation vaut la peine d'être mentionnée puisqu'elle indique que les Algonquiens employaient généralement les wampums en diplomatie :

D'une façon générale, si les Algonquins, nomades pour la plupart, ne parvinrent jamais à la stabilité des institutions de la famille huronne-iroquoise, ni au décorum qui caractérisait la vie politique de cette dernière, ils n'en différaient pas fondamentalement dans leur action diplomatique, dans l'usage qu'ils faisaient de l'éloquence et dans l'importance qu'ils accordaient à la porcelaine. (Vachon 1971 : 182)

Dans son étude sur la « Grande Paix de Montréal de 1701 »³, l'historien Gilles Havard (1992) souligne aussi la participation des Algonquins au protocole de traité dominé par les traditions iroquoises de diplomatie où des wampums sont utilisés.

Par ailleurs, l'existence d'une tradition algonquienne d'utilisation des wampums à des fins diplomatiques est encore suggérée par l'appui de chefs algonquins de la mission du Lac-des-Deux-Montagnes aux efforts des Mohawks de Kanesatake pour obtenir les titres des terres octroyées aux Sulpiciens. Traditionnellement, les Algonquins ont été classifiés avec le groupe de bandes qui habitaient le bassin inférieur de la rivière des Outaouais et la rive nord du Saint-Laurent, à l'est et au-delà de Montréal, dans la première moitié du XVII^e siècle (Speck 1929; Day et Trigger 1978). Durant les dernières années de ce siècle, à la suite de nombreux contacts et conflits avec les Iroquois concernant le commerce des fourrures, certains Algonquins convertis au christianisme trouvèrent refuge auprès de l'ordre sulpicien français. Ils faisaient partie d'un « groupe bigarré composé de Hurons, d'Algonquins, de Pawnees, de Foxes, et même de quelques Sioux des territoires de l'Ouest » (Stanley 1950 : 205), établis à la mission de la Montagne, à Montréal (fondée en 1677). Les « démons de l'intempérance » (1950 : 206) furent invoqués comme motif du déplacement de la mission, d'abord à un endroit proche du saut aux Récollets en 1698, et ensuite vers un nouveau site au lac des Deux Montagnes en 1721. On avait également considéré les avantages stratégiques de la présence d'un village amérindien à proximité de Montréal, à savoir la protection contre les « insultes des autres sauvages en cas de guerre » (Archives publiques du Canada, C 1A, 106 : 422-424, cité dans Stanley 1950 : 206).

À la mission du Lac-des-Deux-Montagnes, il y avait deux communautés distinctes, l'une — le village de Kanesatake — composée d'Iroquois, et l'autre d'Algonquins et de Nipissings convertis au christianisme. Selon Black, « la communauté algonquienne du XIX^e siècle à Oka incluait normalement des individus d'au moins cinq groupes ethniques différents : algonquin, nipissing, tête-

de-boule, ottawa et abénaquis » (1988 : 5). Les Iroquois pratiquaient généralement l'agriculture de subsistance et la chasse. Ils étaient aussi employés comme voyageurs dans le commerce des fourrures (et plus tard comme draveurs dans l'industrie du bois). Pour leur part, les Algonquiens étaient principalement engagés dans la traite des fourrures comme chasseurs et trappeurs. Ils vivaient en fait à la mission du Lac-des-Deux-Montagnes seulement deux mois par année à l'exception des « femmes et des hommes âgés qui sont incapables de suivre la chasse » (Canada, Département des Affaires indiennes 1845 : 20, cité dans Black 1980 : 20).

Lorsque la décision fut prise de déménager la mission du saut aux Récollets au site du lac des Deux Montagnes, les Sulpiciens soutinrent que, puisque que les Indiens « ne sont point capables de conserver les choses qui leur sont les plus nécessaires », les titres fonciers devaient être accordés au Séminaire des Sulpiciens de Paris (Stanley 1950 : 206). En 1718, le Roi de France leur octroya donc une concession de terre à la condition que, dans l'éventualité où les Indiens quitteraient la mission, les terres redeviendraient propriété du Roi.

Ce fut durant les dernières années du Régime français au Canada que les conflits entourant la propriété foncière commencèrent à émerger au lac des Deux Montagnes. Dans son compte rendu des problèmes de la mission (1930), le Supérieur de l'Externat classique Saint-Sulpice, Olivier Maurault, mentionne en effet qu'en 1763 la vente par un résident de la mission d'une terre à un marchand anglais avait été annulée par le Gouverneur de Montréal sous le nouveau régime, avec la stipulation que les terres abandonnées par les résidents devaient revenir au Séminaire. Des confrontations semblables éclatèrent à propos de la coupe de bois et de la location de terres à des fermiers non amérindiens.

En 1781 commençait une série de pétitions aux officiers coloniaux au moyen desquelles les chefs, au lac des Deux Montagnes, demandaient la reconnaissance de leurs titres de propriété. Les auteurs qui ont étudié les archives du Séminaire de Saint-Sulpice rapportent qu'en 1781 « quelques chefs » ont adressé une demande à l'officier chargé des Affaires indiennes, le Colonel Campbell et qu'à la fin de leur argumentation, ils lui présentèrent une ceinture de coquillages.

Un résumé du discours, traduit par le chevalier Delorimier, apparaît dans les écrits d'Urgel Lafontaine, missionnaire de l'ordre des Sulpiciens de Montréal⁴. Les chefs notent d'abord qu'ils avaient la conviction d'occuper des terres ancestrales et révèlent les détails de quelques cas où les missionnaires avaient interdit aux résidents d'utiliser la terre comme ils l'entendaient. Exhibant une ceinture de coquillages, ils esquissent ensuite dans ses grands traits de l'essentiel du contrat qui existait, croyaient-

ils, entre le Séminaire et ses habitants :

Voici notre contrat : la ligne blanche que tu vois sur ce collier, montre la longueur de notre terrain : les figures, qui se donnent la main près de la croix, représentent notre fidélité à notre religion; les deux chiens, placés aux extrémités gardent les limites de notre terrain. Et si quelqu'un veut nous troubler dans notre possession, ils doivent nous avertir en aboyant : et c'est ce qu'ils font depuis trois ans. (Lafontaine 1781, souligné dans l'original)

La présentation prend fin lorsque le Colonel Campbell remet la ceinture en concluant qu'« un tel objet ne pouvait pas servir de titre de propriété à la dite Seigneurie » (*ibid.*). Lafontaine dresse ensuite la liste des chefs présents à l'événement. Il note que la ceinture en question était à la mission depuis quelque temps et que ce wampum « avait été fait uniquement dans le but de représenter l'union qui doit exister entre les deux villages catholiques de la mission du Lac (village iroquois au sud ouest, et village algonquin au nord est) » (*ibid.*). Iroquoiens et Algonquins contesteraient sans doute le postulat selon lequel il y aurait un « unique » message pour chaque ceinture (le contexte de son interprétation devenant peut-être plus significatif); néanmoins, ces documents provenant des archives du Séminaire des Sulpiciens suggèrent qu'Iroquois et Algonquins participaient effectivement à la tradition d'utilisation des wampums à des fins diplomatiques au lac des Deux Montagnes.

Sept ans plus tard, la même ceinture était présentée au chevalier Johnson, directeur des Affaires indiennes. On rappela au Chevalier à la fois les promesses qu'il avait formulées au nom du Roi, à l'effet de confirmer le titre indien, et la présentation qu'il avait faite de la ceinture en question en cette occasion. Selon Pariseau, Algonquins, Nipissings et Iroquois assistaient à cette dernière lecture du wampum (1974 : 61n). Des pétitions subséquentes confirment le fait que les Algonquins agissaient souvent séparément ou de concert avec les Nipissings et les Iroquois pour faire pression afin d'obtenir la reconnaissance de leurs revendications.

Bien que les ceintures qui étaient sous la garde de Commanda ne peuvent être reliées spécifiquement aux requêtes des chefs d'Oka, leur interprétation actuelle par les aînés algonquins suggère qu'elles tirent en fait leur origine de l'association entre les groupes iroquois et algonquins du lac des Deux Montagnes. Trois ceintures ont été présentées à la Conférence constitutionnelle sur les droits des autochtones de 1987. Solomon Matchewan, un aîné et chef traditionnel de la communauté algonquine du lac Barrière, a donné en algonquin son interprétation concernant la première ceinture — le Wampum de l'Accord (*Agreement Wampum*) —, et son exposé fut traduit en anglais par un plus jeune membre de la com-

munauté. Ont suivi les exposés de Commanda sur le Wampum des sept feux (*Seven Fire Wampum Belt*) et la Ceinture du Traité de Jay (*Jay Treaty Belt*). Le Gardien a indiqué subséquemment qu'à l'origine il y avait quatre ceintures gardées par les Algonquins de la rivière Désert, mais qu'une d'entre elles avait été perdue lorsque les ceintures avaient été transférées à l'extérieur de Maniwaki à la fin du siècle dernier (Commanda, avril 1989)⁵.

Dans une « tentative de décoder la signification » des ceintures et de s'« approcher un peu plus près de la vérité », Arthur Einhorn a offert une interprétation concernant les trois ceintures fondée sur une comparaison avec des ceintures similaires trouvées chez les Iroquois et les Algonquins de l'Est (1974 : 80-83). Il voit dans le Wampum de l'Accord (qu'il décrit comme la Ceinture à figure humaine, *Human Figure Belt*, 1974 : 80) l'union entre les trois principaux groupes culturels au lac des Deux Montagnes, à savoir les Nipissings, les Iroquois et les Algonquins. Le Wampum des sept feux (ou Ceinture à multiples diamants, *Multi-Diamond Belt*, selon Einhorn 1974 : 81) a pu passer aux Algonquins lors de leur participation à la Confédération des Sept Nations, mentionnée plus haut. Le double diamant, au centre, aurait représenté le feu du conseil à Caughnawaga. La Ceinture du Traité de Jay, qu'Einhorn décrit simplement comme la Ceinture à rang simple (*Single Row Belt*), suscite deux interprétations possibles, la première étant que le rang central de perles blanches, communément vu comme signifiant un sentier ou un lien entre les nations, raconte un geste d'amitié de la part des Iroquois envers les Algonquins. La seconde explication possible est que l'utilisation de verre dans la rangée centrale, au lieu de perles de coquillage tel que dans les ceintures abénaquises, correspondait à un geste d'amitié de la part de la confédération abénaquise. Einhorn conclut son analyse en stipulant que :

N'importe laquelle des ceintures pourrait bien avoir de multiples significations inhérentes (mais non consignées) depuis le temps qu'elles ont été utilisées comme dispositifs mnémotechniques et documents politiques [...] Sans un consensus de la tradition orale ou des documents historiques écrits, il ne reste que des interrogations. (1974 : 83)

Au cours des années suivant l'analyse d'Einhorn, William Commanda en est venu à offrir sa propre interprétation du registre des wampums, ne voyant aucun problème au fait qu'il y ait peu de consensus quant au « véritable » sens des ceintures. Ce qui reste significatif dans cette interprétation du Gardien au sujet des ceintures est qu'elle traite de questions qui préoccupent aujourd'hui les Algonquins.

Quoique familier avec la documentation anthropologique sur les origines des wampums, le Gardien

indique que l'origine des ceintures algonquines, en particulier la Ceinture du Traité de Jay de 1796, lui a été révélée lors d'une cérémonie :

Nous faisons tous des cérémonies à l'aide de chamanes, et alors les chamanes en chef, ils ont commencé à... Quelques-uns de ceux-ci venaient en transe, vous savez, quand ils étaient en train de faire les cérémonies. Mais leurs mots, quand ils parlent le Créateur va parler à travers eux. Ce qu'ils disent, ils ne s'en rappellent même pas quand ils se réveillent.

Et ils ont dit : « Ces ceintures ont été faites entre ces deux grosses rivières [entre la rivière des Outaouais et le fleuve Saint-Laurent]. Une ceinture particulière [...] cela a pris trois ans pour faire la ceinture, et cela a pris trois ans pour négocier les frontières [entre les États-Unis et la Grande-Bretagne]. » (Commanda, avril 1989)

Pour Commanda, la signification du Traité de Jay tient à la reconnaissance du statut distinct des peuples autochtones et au respect de leur relation avec la Couronne britannique; le Traité enchâsse ce respect pour les droits autochtones dans la loi européenne. C'était cette relation que le Gardien croyait menacée par le mouvement de rapatriement de la Constitution. Par conséquent, l'origine des ceintures reste liée à leur signification en tant que registres des relations de traité entre les nations européennes et les nations amérindiennes.

Les représentants du lac Barrière qui ont donné leur interprétation concernant la première des trois ceintures aux Conférences constitutionnelles décrivaient la Ceinture à figure humaine comme le Wampum de l'Accord (Canada 1987 : 16), se référant à l'Accord du wampum à trois figures (*Three Figure Wampum Belt Agreement*). Cette interprétation fut réitérée par Jean-Maurice Matchewan dans un bref exposé de l'histoire des relations entre les Algonquins du lac Barrière et les gouvernements provincial et fédéral (Matchewan 1989). Essentiellement, les Algonquins affirment que le Wampum de l'Accord représente un accord historique conclu entre les Français, les Anglais et les nations amérindiennes, en vertu duquel les Européens s'engageaient à demander le consentement des groupes autochtones en matière de territoire et de souveraineté, reconnaissant ainsi implicitement l'autorité des gouvernements amérindiens. Sur la ceinture, l'Accord est symbolisé par trois figures qui représentent les nations indiennes au milieu et les pouvoirs européens de part et d'autre. À une extrémité, une croix indique la présence d'un prêtre témoin des pourparlers.

Tandis que les gens du lac Barrière donnaient cette interprétation du Wampum de l'Accord, Commanda parlait de cette ceinture en d'autres termes, la décrivant comme la Ceinture de la prophétie (*Prophecy Belt*). Au cours des discussions à propos de l'impact du christia-

nisme sur le système de croyances des peuples autochtones, Commanda a raconté en détails une vision apocalyptique du futur qu'il avait eue en tombant soudainement en transe alors qu'il tenait dans ses mains le Wampum de l'Accord (Commanda, mai 1989). Le Gardien a également eu de telles visions prémonitoires alors qu'il tenait le Wampum des sept feux. Dans sa vision, Commanda apprenait qu'éventuellement les diverses Églises qui se faisaient concurrence se regroupaient en une seule et même Église, créant ainsi une force unificatrice au sein des peuples autochtones (*ibid.*).

Cette vision véhicule un message politique très fort. Une interprétation similaire a été donnée par le Gardien lors de sa présentation de la ceinture aux Conférences constitutionnelles. Il y a exprimé comment il entrevoyait le développement politique futur chez les autochtones, dont la force viendrait de l'action concertée de toutes les premières nations. Se référant à une conférence des chefs et des aînés tenue cette année-là à Lethbridge, en Alberta, le Gardien parla des feux de conseils qui ont historiquement réuni diverses nations amérindiennes dans le but de former des alliances. Il désigna un diamant à l'extrémité de la Ceinture des sept feux en disant :

Ces ceintures était [sic] là, dans l'Ouest, et nous rallumions le feu que nous voyons sur mon extrême gauche, et il [le feu du conseil] s'en venant [sic] de ce côté-ci. Et je crois [...] nos frères occidentaux seront responsables de ce que nous accomplirons à partir de cette visite. (Office national du film du Canada 1987, traduit à partir de la transcription de l'auteure)

D'OKA À MANIWAKI

Paganowatik était mon arrière-grand-père. Il est mort en 1874, autour de 1873-74, et il a été le premier chef de cette réserve. Il est venu ici en 1822 — de toute façon c'était son terrain de piégeage —, et beaucoup d'Indiens sont venus avec lui. Ils se sont établis entre ces deux rivières, la Gatineau et la Désert. Il a travaillé avec quelques missionnaires qui sont arrivés ici les premiers pour évangéliser les Indiens et aussi les convertir, et les missionnaires ont travaillé avec Paganowatik — ils sont allés dans le Haut-Canada — pour essayer d'obtenir des terres indiennes. (Commanda, avril 1989)

Le déménagement dans la région de Gatineau, à la rivière Désert, a été précipité par un certain nombre de facteurs. Au XVIII^e siècle, la coupe de bois et l'agriculture dans la vallée du Saint-Laurent avaient mené à une déforestation étendue et à la destruction de la faune. Ces bouleversements forcèrent les trappeurs à voyager sur de plus grandes distances et alimentèrent la compé-

tition et le conflit entre Algonquins et Iroquois voisins. Selon Bouchette (1831, tel que relaté par Black 1980), ces deux groupes étaient effrayés à l'idée qu'une chose semblable puisse arriver dans la vallée de l'Outaouais. En effet, en 1800, un établissement blanc était créé sur la rive nord de la rivière des Outaouais, à l'embouchure de la Gatineau, sur des terres « achetées de chefs iroquois et algonquins d'Oka pour la somme de trente dollars » (Bouchette 1831; Hughson et Bond 1965 : 4, cités dans Black 1980 : 20).

À partir de ce moment, par suite d'un boom dans l'industrie de la coupe de bois stimulé par la guerre de 1812, de plus en plus de Blancs s'établirent dans la région, et la région entière des rivières Gatineau et Désert se trouva absorbée par cette croissance. À partir des années 1840, il devint de plus en plus difficile pour les Algonquins d'exercer leur mode de subsistance traditionnel. Le *Rapport sur les Indiens* de 1844-1845 qualifie de « déplorable » la situation des Algonquins :

... leurs territoires de chasse sur l'Outaouais [...] dont leurs ancêtres avaient joui depuis des temps immémoriaux, ont été détruits par la chasse [...] Les opérations des bûcherons ont soit détruit ou fait fuir le gibier dans une région plus étendue encore [...] Leur cas a souvent été soulevé devant le Gouvernement et nécessite d'être entendu au plus tôt. (Canada, Département des Affaires indiennes, Rapport 1845 : 20-21, cité dans Black 1980 : 21-22)

Selon Jean Black, la zone dans laquelle fut créée la réserve de Maniwaki faisait partie du territoire de piégeage des Algonquins non chrétiens et de ceux d'Oka au XIX^e siècle (1988 : 4). Depuis 1832, il y avait également au confluent des rivières Gatineau et Désert un poste de la Compagnie de la Baie d'Hudson qui desservait les trappeurs de la région. Des conflits à la mission du Lac-des-Deux-Montagnes amenèrent quelques familles algonquines à déménager dans les environs. Quelques années plus tard, en 1853, le gouvernement leur octroyait officiellement une réserve (Maniwaki) de quarante-cinq mille acres, et c'est à l'arrière-grand-père de William Commanda, Antoine Paganowatik, un « deuxième chef » (Gidmark 1980 : 17) d'Oka, que revient le crédit d'avoir obtenu cette entente en raison des efforts qu'il avait déployés dans ses requêtes auprès du gouvernement du Haut-Canada. En 1869, la majorité des Algonquins associés à la mission du Lac-des-Deux-Montagnes déménagea donc dans la région Gatineau-Désert.

En 1851, une mission oblate avait été fondée sur le site actuel de Maniwaki (« terre de Marie », en algonquien) pour desservir à la fois les Algonquins et le nombre croissant de colons blancs installés dans la région. Une population de huit cents allochtones vivait à la rivière

Désert en 1900, à l'intérieur des limites de la réserve de Maniwaki. Les compagnies d'exploitation forestière occupaient les trois quarts des terres de la réserve (Black 1980 : 22-23).

Au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle, les Algonquins de la rivière Désert furent engagés dans le secteur de la coupe de bois et, plus tard, dans l'industrie des pâtes à papier. Toutefois, selon un Agent des Indiens qui écrivait en 1908 : « Un grand nombre d'entre eux [les Algonquins] adhèrent encore à l'ancien système de chasse. » (Canada, Rapport du département des Affaires indiennes, 1908 : 40, cité par Black 1980 : 23) Enfin, dans la première moitié du XX^e siècle, un certain nombre d'Algonquins trouvèrent des emplois comme guides dans les clubs de pêche et de chasse, dont le nombre augmentait proportionnellement à la popularité croissante de ce genre d'activités auprès des gens du Sud. L'emploi loin des réserves devint également une importante source de revenu saisonnier, les hommes se dirigeant vers les États-Unis pour travailler à des projets tels que la construction de gazoduc.

Aujourd'hui les membres de la bande de la rivière Désert se désignent eux-mêmes comme étant des *Kitigansibiniwags* — ce qui signifie 'les Gens de la Rivière au Jardin', d'après leur propre appellation de la rivière Désert *Kitigan-Sibi* (Hessel 1987 : 93-94). La bande reste apparemment une des plus grandes communautés algonquines dans le sud-ouest du Québec (Black 1988 : 3). Elle compte 1617 membres selon Statistique Canada. De ce nombre un tiers vit à l'extérieur de la réserve (Bouchard, Vincent et Mailhot 1989 : 359). La communauté de la rivière Désert est maintenant située aux limites de Maniwaki, approximativement à cent cinquante kilomètres au nord d'Ottawa. Actuellement, une scierie s'élève au milieu de la réserve, et de la maison des Commanda on peut entendre les camions aller et venir. La région aux abords de la réserve est formée d'une forêt de repousses et de pâturages rocailleux accrochés à une mince couche de sol recouvrant le Bouclier canadien. Les lacs et les ruisseaux sont prisés par les pêcheurs sportifs, les passionnés du canot et les propriétaires ou locataires de maisons de campagne qui migrent d'Ottawa et de Hull au premier signe du printemps. Un jour où j'étais venu voir Commanda, la route était noircie par le trafic des résidents de la capitale canadienne qui montaient vers le Nord pour aller pêcher durant une longue fin de semaine de mai.

LE RÉCIT DES WAMPUMS DE MANIWAKI

Mon arrière-grand-père du côté de ma grand-mère était celui qu'on nommait Paganowatik. Il était le détenteur des ceintures. Quand il est mort — et il est mort subitement, debout — il a dû avoir un trouble cardiaque, et de toute façon il ne s'est pas réveillé. Son gendre [Peter Tenesco], qui était marié à une de ses filles, a eu ces ceintures de 1873 à 1890. (Commanda, avril 1989)

Au cours de la seconde entrevue, Commanda décrit en détail les événements survenus entre 1873 et 1890.

Une des filles [de Paganowatik], [Manian], a épousé Pete Indécis [« indécis », traduction française de *Tena'sko*, selon Speck 1929 : 118] — celui que vous appelez Pete Tenesco. Alors, à son tour, Pete Tenesco, avec sa femme, a eu deux filles. Et un de mes grands-pères, Louis Commanda, a épousé une de ses filles. Son nom était Marianne. L'autre, Shanoud [Charlotte] a épousé Pete Dubé. Il était de Manouane, loin au-dessus de Trois-Rivières, là-haut. Il y a un grand lac que nous appelons Manouane [...] Bien, là-bas. C'est très loin dans le bois. Ils ont une route là maintenant. Et, c'est de là qu'il vient.

De toute façon, un de mes grands-pères, Peter Tenesco — qui avait épousé la fille de Paganowatik — il avait l'habitude de suivre l'Agent des Indiens parce qu'il était alors devenu le chef de bande, pas un chef héréditaire. C'est lui qui a accepté la *Loi sur les Indiens*, et il fut le premier à accepter la *Loi sur les Indiens* ici, et depuis ce temps nous avons des problèmes. (Commanda, mai 1989)

J'ai ensuite demandé à William Commanda comment ceci se rattachait aux wampums :

Bon, il [Peter Tenesco] les a apportés au poste du lac Barrière, parce que quelque chose lui est arrivé. Je ne sais pas pourquoi il a accepté la *Loi sur les Indiens* ici, la raison pour laquelle il a vu ceux que nous appelons ces Petits Humains. Il traquait là-haut dans le bois et il n'en avait jamais rencontré auparavant.

Alors, un soir, il faisait bouillir son thé, et au moment où le thé allait bouillir, il a vu l'eau bouger dans l'eau là-bas. C'était très calme, le soir venant. Il a pensé que c'était un castor qui nageait là-bas. Dans ce temps-là, ils chargeaient leur fusil par la bouche — vous placez la poudre noire à l'intérieur et quelques plombs. Alors, après ça, vous pouvez mettre de la mousse pour les retenir au fond. Il y a beaucoup de mousse dans le bois. Alors, il a pris son fusil, mis son thé de côté parce qu'il était juste prêt à bouillir, et il est descendu, marchant lentement — il pensait qu'il allait voir ce castor nager près de la

rive. Alors, tout à coup, il a vu cette silhouette sortir — probablement deux pieds de haut : un petit homme, qui montrait en lui souriant. Il restait là, debout — arrêté — et cette silhouette continuait à venir vers lui. Il a dit : « Qui êtes-vous? » Je crois que la réponse n'est jamais venue. Il * n'a jamais dit un mot — continuant seulement à monter la côte et à lui sourire. Il a dit : « Répondez-moi ou je vais tirer! ». Il avait déjà pointé son fusil vers *lui*, et encore, il venait, lui souriant, ne disant jamais un mot. Il a tiré, et l'a frappé dans la poitrine je crois. Après que cette silhouette fut tombée, il en a vu cinq autres qui sont venues prendre leur ami, l'ont placé dans un canot et ont commencé à pagayer en s'éloignant. Le canot a disparu à cinquante pieds de la rive, et tout ce que vous pouviez voir était l'eau qui bougeait. Ils ont disparu. Après, il est revenu pendant la nuit, il avait peur. Ces petits humains suivaient.

Le jour suivant, mon grand-père [Louis Commanda], qui vivait en bas de la voie ferrée, là-bas à quelques milles, était en train de relever son filet, à cinq heures du matin. Tout à coup, il a vu l'eau bouger, et il a entendu les pagaies mais il ne pouvait rien voir. Il a regardé là-bas, l'eau venait comme cela [Commanda a alors mimé en joignant ses mains en forme de « V » et en bougeant vers l'avant comme le mouvement d'un canot sur l'eau calme], et *il* est venu tout près du canot. Quand *il* a agrippé son canot — c'est le seul moment où il a vu les doigts ou les mains — ils sont apparus.

« Nous voulons traiter avec lui selon nos lois », ont-ils dit. Alors il a dit : « Je dois trouver qui est cet homme; alors je vais le chercher. » Quand il est revenu à la maison, il en a parlé à sa femme. Sa femme était la fille de cet homme qui avait tiré : la fille de Peter Tenesco. Vous voyez, mon grand-père avait épousé une de ses filles. La première chose qu'il lui demande est : « Où ton père est-il supposé aller? » — « Je ne sais pas. Là-bas, dit-elle, là-bas quelque part. »

Et il est parti dehors tôt le matin. Comme il se rendait là, la vieille dame [la femme de Peter Tenesco, Manian] était en train de cuire le déjeuner, je suppose, et il a dit : « Le vieil homme est-il à la maison? ». Elle dit : « Oui, il vient juste de rentrer, il n'y a pas longtemps. Il est allé se coucher. Il est fatigué. Il dort ». Il dit : « D'où venait-il? ». Alors elle a raconté à mon grand-père l'histoire que son mari [Peter Tenesco] lui avait dite. « Quelque chose lui est arrivé là-bas, la nuit dernière, juste avant la noirceur. Il a tiré sur quelqu'un — un de ces petits hommes, les esprits — et il s'est sauvé de là. Toute la nuit il a descendu en pagayant et il vient tout juste d'arriver. » Il a dû pagayer dur parce que c'est assez loin : c'est le lac Oldwoman — on le traverse, et alors généralement on portage sur une hauteur — l'autre rivière coule vers Gens

* « *It* », dans la version originale. Les autres occurrences du neutre anglais seront indiquées ci-après par des italiques. [N.d.T.]

de Terre, vers Baskatong — et c'est là que c'est arrivé. Ils appellent cela le lac Serpent, et sur une de ces petites îles — je ne saurais dire lesquelles, il y a deux, trois petites îles là, je regarde souvent quand je passe — sur une de ces trois îles, c'est arrivé.

Ils ont dit : « Nous reviendrons demain ». Alors ils l'ont réveillé et ils étaient en train de parler de cela. Il a raconté son histoire de la façon que ça c'était passé; mon grand-père lui a

dit qu'ils reviendraient demain [...] « Ainsi m'ont-ils dit. Et je suis supposé leur donner une réponse ».

Bien, dirent-ils : « Qu'allons nous faire? » Alors ils eurent une réunion ce jour-là. « La seule chose que nous allons faire, dirent-ils, est d'aller trouver le missionnaire. » Alors, au missionnaire ils expliquèrent ce qui se passait et firent une parade: le prêtre chantait une messe et mettait de l'eau bénite par-



William Commanda, Gardien des wampums, à la Conférence constitutionnelle sur les droits des autochtones.

(Tiré du film de Maurice Bulbulian, « L'art de tourner en rond », ONF)

tout. Et ils n'ont plus jamais entendu parler d'eux. C'était la fin. Ils ne sont jamais revenus. Alors, jusqu'à maintenant, c'est ce qui s'est passé. (Commanda, mai 1989)⁶.

Au cours des entrevues, Commanda n'a établi aucune distinction entre les « faits » et la « fiction », entre l'histoire et le folklore, et cela sert à illustrer les différences de perspectives qui séparaient les aînés autochtones des Premiers ministres aux Conférences constitutionnelles. En évoquant le surnaturel tout en discutant d'affaires constitutionnelles, Commanda pouvait amener quelqu'un à se demander s'il n'était pas en train de s'égarer. Hugh Brody a trouvé les mots pour traduire ce sentiment de malaise souvent ressenti par les observateurs allochtones confrontés à la non-familiarité du discours d'une autre culture. Dans son compte rendu d'une recherche menée chez les Castors du nord-est de la Colombie-Britannique, il réfléchissait ainsi sur la signification du discours de l'aîné Joseph Patsah sur l'histoire de son peuple :

En tant qu'aîné, il avait parlé au-delà de nous, traitant la richesse d'une autre culture, d'un autre domaine spirituel, même d'un autre temps. Peut-être n'avait-il pas cherché à comprendre le travail [...] Les anciens sont une source de sagesse, mais les vieillards? Qui sait? (1981 : 11)

C'est seulement en se familiarisant avec la tradition orale des aînés comme Joseph Patsah que l'on peut répondre à des questions comme celles-ci.

Selon l'anthropologue Jacques Leroux (comm. pers.), les Algonquins du Grand lac Victoria racontent des histoires de rencontres avec les « petits Indiens » qui sont des récits relativement homogènes, mais fortement individualisés dans la mesure où la trame narrative résulte toujours d'une expérience personnelle. Ceci ressemble à la manière dont Commanda parlait des Petits Humains. Lors de la première entrevue, le Gardien a commencé son histoire des ceintures au moment où Tenesco en prend possession après la mort soudaine de Pagano-watik; dans la même phrase, la narration aborde le sujet de la rencontre de Tenesco avec les Petits Humains. De façon similaire, lors du second entretien, Commanda réfléchit tout haut sur les raisons pour lesquelles Peter Tenesco avait endossé la *Loi sur les Indiens* en se demandant du même coup pourquoi le même personnage avait reçu la visite des Petits Humains. Après avoir rapporté l'épisode de la rencontre, Commanda a indiqué que les wampums de Maniwaki avaient été apportés au poste du lac Barrière pour être protégés par Tenesco parce que lui-même était « effrayé, car il y avait quelque chose [...] pourquoi ces petits hommes étaient après lui » (Commanda, avril 1989).

Il devient alors manifeste, d'après ce qui vient d'être présenté, que l'histoire des Petits Humains faisait partie

du cadre dans lequel Commanda structurait son interprétation des ceintures et de leur signification historique. Son récit de la rencontre de Tenesco avec les Petits Humains était évidemment important à consigner en tant que partie intégrante de son histoire et, par conséquent, le premier pas de l'analyse consistait à donner un sens au contexte dans lequel le Gardien situait historiquement le récit des Petits Humains.

Durant son récit, Commanda semblait établir une association entre, d'une part, la prise de possession des ceintures par Tenesco, à la suite du décès subit de Pagano-watik et sa responsabilité dans la mise en vigueur de la *Loi sur les Indiens* à la rivière Désert et, d'autre part, la visite des Petits Humains et le transfert subséquent des wampums au poste du lac Barrière. Ces deux actions relatives à la *Loi sur les Indiens* et au rôle du Gardien des wampums avaient de sérieuses implications. En premier lieu, Commanda semblait suggérer que le rôle tenu par Tenesco dans l'instauration de la *Loi sur les Indiens* à Maniwaki a eu comme conséquence la visite des Petits Humains : « Il avait l'habitude de suivre l'Agent des Indiens », explique Commanda, parce qu'il était alors devenu le chef de bande — pas un chef héréditaire (Commanda, mai 1989). L'utilisation de l'expression « il avait l'habitude de suivre » pour décrire la relation avec l'Agent des Indiens — suggérant l'idée d'une collaboration à caractère équivoque — indique la perspective dans laquelle Commanda considérait cette relation. Selon Speck (1929), Peter Tenesco aurait été de toute façon le chef des Kitiganzibiwiwag si le système héréditaire de chefferie avait été maintenu. Par conséquent, Commanda ne contestait apparemment pas le droit de Tenesco d'occuper cette position; la principale source de litige reposait plutôt sur l'association entre Tenesco et le département des Affaires indiennes⁷.

Tel que mentionné ci-dessus, les ceintures de Maniwaki n'ont été transférées au lac Barrière qu'après l'adoption de la *Loi sur les Indiens*. Arthur Einhorn situe ce moment « juste avant 1893 » lorsque « certains changements significatifs dans l'administration de la réserve » se sont produits (1974 : 76). À cette époque, la survie des cultures autochtones était menacée par certaines dispositions de la *Loi sur les Indiens*. Les agents du gouvernement et les missionnaires utilisaient en fait cette législation pour combattre les pratiques autochtones, tel le potlatch, en confisquant les biens traditionnels. En 1886, un amendement à la *Loi sur les Indiens* rendait illégale la participation à certaines cérémonies comme le potlatch. Au début du xx^e siècle, il y eut quelques jugements et condamnations qui firent beaucoup de bruit, dont cet incident survenu à la réserve des Six Nations en 1924 alors que la police montée de la Gendarmerie royale vint imposer le système électoral, confisquant le wampum des Six Nations (*ibid.*). Il fallut attendre 1951 pour assis-

ter à l'annulation de cet amendement. Ainsi, contrairement à l'avis d'Einhorn pour qui le transfert des ceintures au lac Barrière reflétait l'abandon du système politique traditionnel chez les Algonquins, ce transfert aurait bien pu représenter le désir des gens de la rivière Désert de maintenir le système traditionnel intact, à l'abri des incursions de la police montée de la Gendarmerie royale. Ceci constitue le cadre historique que nous recherchions pour bien situer le récit des Petits Humains.

Toutefois, un élément additionnel vient complexifier l'ensemble. Commanda a commencé son récit de l'histoire des wampums en faisant référence à leur prise de possession par Peter Tenesco après le décès de Paganowatik. Le passage est cité à nouveau tel qu'il apparaît en introduction de cet article :

Mon arrière-grand-père du côté de ma grand-mère était celui qu'on nommait Paganowatik. Il était le détenteur des ceintures. Quand il est mort, et il est mort subitement, debout — il a dû avoir un trouble cardiaque et de toute façon il ne s'est pas réveillé. Son gendre, qui était marié à une de ses filles, a eu ces ceintures de 1873 à 1890 et, comme il était en train de trapper là-haut au lac du Serpent et au lac Oldwoman, quelque chose lui est arrivé : il a été visité par les Petits Humains (Commanda, avril 1989).

Dans son récit, Commanda relie la venue des Petits Humains avec la prétention de Tenesco au rôle de Gardien des wampums. Tenesco assumait cette fonction sans que le gardien original, Paganowatik, l'eût désigné comme tel. Selon Commanda, ceci était contraire à la tradition.

On peut ainsi établir une relation entre la tradition sous-jacente au rôle de Gardien des wampums, l'histoire telle que représentée par le rapport entre le peuple algonquin et la *Loi sur les Indiens*, et la vision du monde telle qu'exprimée dans le récit des Petits Humains. Nous allons maintenant examiner la signification des Petits Humains dans la tradition orale algonquine et, plus spécifiquement, dans le récit du Gardien des wampums.

Quatre ans après les entrevues de Maniwaki, Commanda et moi avons discuté au téléphone de la nature des Petits Humains. Il a d'abord expliqué qu'il existait deux types de Petits Humains. Le premier est associé à des comportements malfaisants à cause de la réputation qu'ils ont de déranger les chevaux la nuit durant leur sommeil; Commanda a indiqué que certaines personnes utilisaient en français le terme « volontins » pour les désigner⁸. Le deuxième type de Petits Humains est représenté par ces esprits à qui Commanda attribue certains pouvoirs particuliers, notamment l'habileté de disparaître de la vue. Tout comme les éléments naturels puissants tels les éclairs et le tonnerre, ils sont inclus dans les travaux du Créateur, et c'est pour cette raison qu'on les mentionne souvent lors de la cérémonie matinale de la

pipe. Commanda a précisé que le terme algonquin pour ces esprits était *Eninisak*.

Selon le linguiste Yves Goddard (1978), le mot algonquin *inini* signifie « homme [man] ». En 1886, l'Abbé Cuoq faisait référence à quelque chose de similaire dans son dictionnaire de l'algonquin parlé au lac des Deux Montagnes : « *inini ... wak*, homme » ; « *ininins*, petit homme » ; « *Pakwac-ininins*, le petit homme des bois » (1886 : 128). Quelque temps plus tard, dans un bref compte rendu ethnographique de la culture des Algonquins de la rivière Désert, l'anthropologue Frank G. Speck souligne la présence d'un certain nombre d'« êtres semi-surnaturels mineurs » dans la mythologie algonquine, incluant *Pakwadjé.winini* (1927 : 251).

Plusieurs questions demeurent quant à l'origine et à la nature des *Eninisak*, ou Petits Humains, dont William Commanda parlait dans ses entretiens avec moi. Le travail de Jacques Leroux au Grand lac Victoria confirme l'existence de petits esprits dans la tradition orale de Grand-Lac-Victoria car les gens « en parlent volontiers, souvent et abondamment » (comm. pers.). Ils sont appelés *Anicinabececik* (pluriel : *Anicinabececik*) ou encore *Nadowececik* (pluriel : *Nadowececik*) par les membres de cette communauté. Ces termes sont traduits chez les Algonquins par « petits Indiens » et on dit qu'ils ressemblent aux Algonquins dans la mesure où ils parlent une langue algonquienne et où ils ont une manière de vivre, des coutumes et des croyances similaires à celles des Algonquins⁹. Ces esprits récompenseraient ceux qui défendent la tradition et le bien-être de la communauté et ce, particulièrement en ce qui a trait aux enjeux politiques et sociaux. Ces données suggèrent, bien sûr, une façon d'interpréter la signification de la rencontre de Peter Tenesco avec les Petits Humains.

L'information provenant du lac Victoria pourrait en fait donner à penser que les *Eninisak* et les *Anicinabececik/Nadowececik* constituent un seul et unique phénomène. Toutefois, les *Eninisak* diffèrent des derniers parce que ceux-ci, dit-on, aiment jouer toutes sortes de tours aux êtres humains qui doutent de leurs pouvoirs ou de leur existence. Commanda associe ce type de comportement spécifiquement avec celui des « volontins ». Il souligne que de tels Petits Humains sont très différents de ceux qu'avait rencontrés Peter Tenesco.

La version de Commanda concernant les Petits Humains peut en fait refléter une tradition historique syncrétique qui puiserait son inspiration dans les sources écrites (documentant par exemple la cérémonie de la tente tremblante) et dans les contacts avec les autres traditions orales algonquiennes, sans compter celle qui est exprimée par les Algonquins du Grand lac Victoria¹⁰. Le terme « Petits Humains », tel qu'employé par Commanda, témoigne de la plasticité et de la créativité de la tradition

orale. Nous devons donc examiner le contexte dans lequel ce terme est employé pour comprendre la signification particulière qu'il revêt dans l'histoire des wampums de Maniwaki.

Dans un article sur l'analyse structurale de contes folkloriques des Amérindiens, Alan Dundes (1965) suggère une méthode d'interprétation qui se prête bien au récit examiné dans notre article. L'auteur a isolé une structure quadripartite, d'interdiction, de violation, de conséquence et de tentative de fuite. Cette structure nous fournit un point de référence pour l'étude de la version de Commanda sur l'histoire des wampums de Maniwaki. En premier, nous devons donc déduire la nature de l'interdiction impliquée dans la violation que constitue le fait de tirer à l'aide d'une arme à feu l'esprit que rencontre Tenesco sur la rive du lac. Commanda a indiqué au cours des deux entretiens qu'il ignorait pourquoi Tenesco avait rencontré les Petits Humains. Mais, comme nous l'avons mentionné plus haut, il paraît associer cette visite tant avec l'adoption des dispositions de la *Loi sur les Indiens* qu'avec la prétention de Tenesco au titre de Gardien des wampums.

Comme nous l'avons aussi indiqué précédemment, Commanda est très critique face à l'association entre Tenesco et le département des Affaires indiennes. Avant que le système électoral ne soit adopté selon la *Loi sur les Indiens*, Peter Tenesco aurait occupé sa position de chef en fonction du système héréditaire de leadership politique. Il aurait été redevable de ses actes uniquement au peuple qu'il représentait. Toutefois, selon les dispositions de la *Loi sur les Indiens*, ce pouvoir était dorénavant perdu aux mains des Affaires indiennes.

Comme nous l'avons vu plus tôt, Tenesco avait assumé la fonction de Gardien des wampums même si Paganowatik était mort avant d'indiquer qui serait le prochain Gardien. Cette ambiguïté concernant le transfert des ceintures a fait que « ces ceintures aient des problèmes » (Commanda, mai 1989), à savoir qu'il y ait des requêtes de la part des Algonquins du lac Barrière quant au droit de propriété des ceintures (de même que pour la médaille que ces derniers conservent toujours). En outre, la prétention de Tenesco au rôle de Gardien des wampums relève de la même série d'événements conduisant à la rencontre avec les Petits Humains. Nous devons donc examiner également les implications de l'adoption du système électoral selon la *Loi sur les Indiens* et l'ambiguïté liée à la fonction de Gardien des wampums détenue par Tenesco, afin d'expliquer sa rencontre avec les Petits Humains.

Effectivement, la *Loi sur les Indiens* a eu comme effet, entre autres, de nier l'autorité des gouvernements traditionnels et d'attaquer ainsi les principes sur lesquels les représentants amérindiens négociaient l'accès des alloch-

tones au territoire. Plus important encore, les actes de Tenesco par rapport à la *Loi sur les Indiens* — instituant le système électoral sanctionné par le fédéral — compromettaient les principes qui gouvernaient l'adhésion des groupes autochtones au processus d'élaboration des traités avec les représentants européens. Selon Michael Jackson (1984), les premiers traités étaient considérés par les groupes autochtones comme l'expression et la confirmation du statut d'entité souveraine des nations amérindiennes. Ces traités impliquaient certaines dispositions, tel le paiement annuel de petites sommes d'argent aux membres des tribus et, en particulier, de médailles et de plus grandes sommes d'argent aux chefs. Selon le même auteur, de telles mesures étaient interprétées très différemment par les signataires européens et amérindiens des traités :

Pour les Indiens, dans le contexte de négociations dans lequel leurs gouvernements tribaux ont négocié avec le Gouvernement de la Reine, ces dispositions affirmaient l'autorité de leurs gouvernements tribaux et fournissaient un protocole diplomatique pour l'examen annuel des accords de traités. (1984 : 263)

Les termes des accords reconnaissant l'autorité des gouvernements tribaux étaient symbolisés par les wampums, sur lesquels ils étaient en quelque sorte « inscrits » au moment de l'entente. Les gestes posés par Tenesco par rapport à la *Loi sur les Indiens* abrogeaient effectivement la nature souveraine des gouvernements autochtones et constituaient par conséquent une violation de ces principes incarnés par les ceintures.

Dans le récit de Commanda, les Petits Humains, décrits comme les « défenseurs de la tradition » par les Algonquins du Grand lac Victoria (Jacques Leroux, comm. pers.), protègent les valeurs associées à l'autorité des gouvernements tribaux. « Nous traiterons avec lui selon nos lois », dirent les Petits Humains en parlant de Peter Tenesco (Commanda, mai 1989). Glissant doucement sur l'eau pour rencontrer « l'autre », ces créatures apparaissent comme des images-miroirs de tout ce en quoi les Algonquins croient. Étant donné son échec à soutenir les principes incarnés par les ceintures, Tenesco a été défié par les esprits du territoire et forcé d'abandonner son titre de Gardien des wampums.

La version de Commanda concernant l'histoire de Tenesco établit alors une relation entre la forme traditionnelle de gouvernement et la symbolique des wampums. L'histoire des Petits Humains situe le registre des wampums à l'intérieur de la tradition historique des Kiti-ganzibiwiniwag, mettant en évidence la nature symbolique des wampums, non seulement en tant que document reconnaissant des droits spécifiques, mais encore en tant qu'entité vivante incarnant les principes selon lesquels

les premiers traités furent signés. La tradition demeure vivante telle que consignée par les ceintures elles-mêmes, racontées par le Gardien des wampums.

LES WAMPUMS ET LES DROITS AUTOCHTONES

Commanda concluait son récit sur les wampums de Maniwaki de la façon suivante:

Alors, après qu'il a eu cette expérience, il a apporté les ceintures au poste du lac Barrière. Dans ce temps-là, le chef héréditaire était Harry Nottaway — le chef à vie qui était là. Alors il les lui a données. Mais il y avait quatre ceintures; quatre ceintures, plus cette grosse médaille que la Reine Victoria avait donnée à mon arrière-grand-père Paganowatik. Harry Nottaway est mort. Et, en 1927, Clinton Rickard était dans les alentours, essayant de défendre le libre passage de la frontière par les Indiens. Ils traversaient chaque année, en juillet [...] En 1927, alors, les trois ceintures [la quatrième n'a jamais été trouvée] ont été apportées à la frontière pour être utilisées.

Rickard est mort. Juste avant sa mort, deux jours avant, il a écrit une lettre — c'est sa femme qui écrivait, mais selon ce qu'il dictait. Il dit : « Je vais donner ces ceintures à... », et c'est alors qu'il m'a mentionné, dans sa lettre. Parce que, quand il a vu cet esprit, cette vision, je suppose qu'il l'a compris. Madame Frank Meness — qui a apporté les ceintures ici — ils connaissent très bien la famille de Clinton Rickard. Elle a apporté la lettre avec elle et elle l'a lue — nous avions une réunion au lac Bitobi. Tous les Indiens, incluant les gens de Akwesasne, Kahnawake, et quelques Onondagas des États-Unis, étaient présents là quand ces ceintures m'ont été remises en mains propres. Ils sont venus pour chercher ces ceintures. Étant donné qu'elles étaient aux États-Unis, ils essayaient probablement de les revendiquer comme étant iroquoises. De toute façon, quand il a lu les ceintures il a dit : « Je vais les renvoyer aux détenteurs originaux. » Et ils me les ont remises. Alors, je les détiens encore. (Entrevue n° 2, Maniwaki, Québec, 19 mai 1989)

Plutôt que de tomber dans l'oubli après leur transfert au lac Barrière, les wampums de Maniwaki ont continué de constituer un foyer de concertation pour les actions menées par les organisations autochtones contre les gouvernements provincial et fédéral. Lorsqu'il parlait de la lutte de Clinton Rickard pour les droits de libre passage à la frontière États-Unis-Canada, Commanda se référait au mouvement des Six Nations qui conduisit les Algonquins à se rallier de nouveau sous le symbole des wampums. C'était un mouvement qui avait commencé au début des années 1920, et lors duquel les représen-

tants des communautés iroquoises de l'État de New York et de la province de l'Ontario firent appel aux Mohawks, Hurons, Abénaquis et Algonquins du Québec. Ils demandèrent alors des fonds afin d'entamer une poursuite judiciaire contre l'État pour avoir négligé les termes des accords établis entre les représentants des nations autochtones et la Couronne britannique. Un missionnaire a décrit l'arrivée de ces étrangers venus dans la communauté d'Obedjiwan pour parler du mouvement:

Je [...] me précipitai vers la maison où se tenait l'assemblée. Les hommes s'intéressaient tellement à l'affaire que très peu me virent entrer.

Tous assis sur leurs talons, ils écoutaient parler un étranger qui, assis sur une chaise, tenait à la main *un vieux bandeau de perles et donnait de longues explications sur sa valeur et sa signification*. À ses pieds, un coffre renfermait des bandeaux, des colliers, des casques, des calumets, des plumes d'aigle, des papiers et des insignes. Tout cela n'aurait rien de bon et j'intervins sans plus attendre, ordonnant à mes Indiens de quitter la pièce au plus vite parce que la cause exposée n'était pas bonne pour eux. Un lourd silence suivit mon intervention, durant lequel les Indiens me regardaient tristement, mais sans obéir à mon ordre. Après quelques minutes, ils se décidèrent enfin à sortir un par un, lentement, et à regagner leur foyer. Ils ne dirent pas un seul mot, de telle sorte que je n'ai jamais su s'ils approuvaient mon geste ou pas. Je n'étais sûr de rien car jamais je n'avais vu un mouvement les intéresser à un si haut point (*in Bouchard, Vincent et Mailhot 1989 : 277-278, nos italiques*).

Toutefois, le mouvement des Six Nations ne s'est pas arrêté là :

À Maniwaki, [les Indiens] envahirent les hôtels, buvant, mangeant et occupant les chambres tout en refusant de payer un sou, puisqu'ils en revenaient, disaient-ils, au « *vieil acte* » dont on ne savait trop bien, d'un côté comme de l'autre, ce qu'il était exactement. En s'appuyant sur ce « *vieil acte* », ils réclamaient rien de moins que toutes les forêts du Canada. (Bouchard, Vincent et Mailhot 1989 : 278-279)

Les chefs de la bande de la rivière Désert et les leaders du mouvement des Six Nations furent finalement emprisonnés. Toutefois, en 1969 la bande de la rivière Désert, à Maniwaki, se joignait à la Confédération des Six Nations. Cette année-là, Madame Frank Meness retirait les ceintures de la réserve de Tuscarora dans l'État de New York et les retournait à Maniwaki.

Les wampums n'ont pas perdu leur sens politique pour les Algonquins avec leur retour à Maniwaki. Aujourd'hui la Ceinture des sept feux est devenue le symbole de l'unité parmi les nations autochtones, une unité prescrite par le Gardien dans sa présentation aux Premiers

ministres lors des Conférences constitutionnelles. Le registre des wampums sert à rappeler au gouvernement fédéral ses responsabilités, qui consistent à assurer que les peuples autochtones ne soient pas exclus du territoire. Ces devoirs sont enchâssés dans la *Proclamation royale de 1763* que plusieurs chefs, dont William Commanda, conçoivent comme un ersatz de la « Charte des droits amérindiens ». Commanda a considéré le processus de rapatriement comme pouvant miner l'esprit de ce document si le gouvernement canadien n'entendait pas assumer dans la nouvelle Constitution les engagements pris par la Couronne britannique en 1763. C'est ainsi qu'au moment du rapatriement il a pris sur lui la responsabilité de remémorer aux chefs présents aux Conférences constitutionnelles cette relation historique, en affirmant : « Ceci devait être révélé et avait à être dit. » (Commanda, avril 1989) Les wampums devaient être montrés à nouveau et l'histoire redite afin qu'elle ne se répète pas.

CONCLUSION

Cet article est le résultat d'un cheminement qui a débuté avec l'intention de donner un sens à la présence des aînés à la Conférence constitutionnelle des Premiers ministres sur les droits des autochtones. Ce qui intriguait dans la présence des aînés était leur rôle dans la tenue de diverses cérémonies qui laissaient, entre autres, la place à la formulation de griefs autochtones selon la tradition orale. Parmi les politiciens et les bureaucrates préoccupés de pouvoir et de privilèges, les aînés apparaissaient curieusement déplacés, mettant ainsi en évidence la véritable distance qui sépare l'observateur allochtone de la compréhension du point de vue autochtone.

L'analyse de la tradition orale relative aux wampums de Maniwaki a approfondi notre compréhension de la cérémonie de l'interprétation des wampums et dévoilé une perspective sur l'histoire non reconnue actuellement dans la documentation basée sur les formes euro-occidentales de consignation historique. Le récit de Commanda nous a fourni une interprétation du registre des wampums qui définit la relation entre un peuple et son territoire ainsi que la base sur laquelle cette relation a été établie dans les accords historiques. Son récit donne à penser qu'il faut prêter attention à des formes non occidentales de documentation telle que les wampums, lorsque la majorité dominante et les peuples autochtones sont amenés à se rencontrer.

La question centrale de notre problématique était de savoir comment représenter la voix d'un autre, cultu-

rellement différent, dans l'analyse de la rencontre entre les peuples autochtones et l'État. L'interprétation de William Commanda sur l'histoire des wampums, centrée sur le récit des Petits Humains, rendait difficile l'inclusion de la tradition orale dans le cadre explicatif d'une narration ethnographique basée sur des formes euro-occidentales de documentation.

L'historien James Clifford a suggéré que de tels écarts entre les traditions narratives soient représentés dans les ethnographies pour servir de défi aux lecteurs constituant l'auditoire et l'amener à se confronter à leur propre partialité. Dans notre article, nous cherchions ainsi à exposer deux perspectives très différentes sur la tradition des wampums : une première fondée sur les sources documentaires euro-occidentales et européennes (qui normalement n'incluent pas les histoires de Petits Humains); et une seconde basée sur l'analyse de la tradition orale telle que représentée par le récit de William Commanda.

On peut établir ici plusieurs parallèles entre l'interprétation de Commanda sur la tradition algonquienne des wampums, d'une part, et d'autre part la rencontre entre aînés tlingits et conservateurs de musée telle que décrite dans un récent article sur les travaux de Clifford (Wallis 1989). En décrivant la réunion, Clifford notait que les aînés tlingits paraissaient avoir leur propre programme pour cette rencontre. De façon similaire, sans contester explicitement les significations données à la tradition des wampums par les historiens et les anthropologues, Commanda admettait la réalité de la documentation — plusieurs de ces documents avaient été obtenus pour sa propre collection — mais, du même coup, entamait le compte rendu de la tradition orale. D'une certaine manière, c'était un processus de réappropriation du pouvoir des mots et, plus spécifiquement, du pouvoir d'interpréter et de donner un sens aux pratiques locales.

Les questions posées dans cet article, de même que l'approche choisie pour présenter les données sur la tradition algonquienne des wampums rejoignent à plusieurs égards les préoccupations de Clifford. En effet, il s'agit également, ici, d'amener l'auditoire à confronter sa partialité et de décentrer le pouvoir de représenter la différence culturelle. Nous avons cherché à représenter cet écart entre les contextes, entre la signification donnée à la tradition des wampums dans le contexte du récit de Commanda et celle accordée à la même tradition par les styles occidentaux de documentation historique centrée sur l'écriture.

Le registre de Commanda concernant la tradition orale peut donc se dresser devant les formes euro-occidentales de documentation, y compris l'entreprise ethnographique, tel un défi à leurs enchères dans l'interprétation des pratiques culturelles. On peut aussi voir dans la présence des aînés aux Conférences constitutionnelles

une forme de contestation, leur présence étant dérangeante en raison de la capacité des aînés à remettre en question la vision limitée et réductrice dont fait preuve la société occidentale dans ses relations avec les peuples autochtones.

NOTES

¹ Cet article est basé sur mon mémoire de maîtrise intitulé « Western Perspectives and Algonquin Narratives: Divergent Interpretations of the Wampum Tradition », Université de Montréal, Département d'anthropologie, 1991.

² Des hostilités avaient surgi entre les Hurons et les Algonquins. Ces derniers cherchaient à maintenir leur position comme intermédiaires entre les Français et les populations intérieures et ils harcelaient les marchands hurons qui traversaient leur territoire.

³ La « Grande Paix » est le règlement négocié entre les représentants de la Nouvelle France, des Cinq Nations iroquoises et de trente nations amérindiennes ou plus alliées avec les Français. Cet accord apporta la paix dans la région à la suite de près d'un siècle de guerre.

⁴ Des parties du texte de ces deux pétitions telles que consignées par Urgel Lafontaine ont été publiées dans *Recherches amérindiennes au Québec*, XXI (1-2) : 93-94.

⁵ Les archives de l'American Museum of Natural History et du Peabody Museum of Archeology and Ethnology indiquent que deux et peut-être même trois wampums qui sont en leur possession peuvent provenir des Algonquins du xvi^e siècle. Par ailleurs, dans un article intitulé « The Peace Tomahawk Algonkian Wampum » (1929), Joseph Keppler décrit une quatrième ceinture, dans son musée, qui fut donnée aux Algonquins lors d'un traité de paix suivant leur défaite par les Cinq Nations iroquoises au milieu du xvii^e siècle. Les quatre ceintures en question avaient été achetées en 1901, par Madame Harriet Maxwell Converse, d'un chef mohawk algonquin, à Caughnawaga, au Québec, avant d'être cédées aux musées mentionnés plus haut.

⁶ La conclusion que William Commanda apporte au récit reflète l'histoire du catholicisme chez les Algonquins de Maniwaki, qui débute avec la première mission connue ayant eu des Algonquins convertis à la fin des années 1700, au mont Royal (Stanley 1950 : 205), et se termine avec le déménagement de la mission du Lac-des-Deux-Montagnes à la mission Notre-Dame-du-Rosaire à Maniwaki au milieu du xix^e siècle. La tradition veut que ce soit l'arrière-grand-père de William Commanda, Paganowatik, qui ait conduit les Algonquins convertis au christianisme sur les terres où les rivières Gatineau et Désert confluent.

⁷ Lorsque la *Loi sur les Indiens* a d'abord été écrite, en 1876, il était encore permis aux chefs héréditaires de conserver leur pouvoir aussi longtemps que le gouvernement fédéral les approuvait. Ce ne fut pas avant 1880 que le gouvernement fédéral se réserva le droit de mettre en vigueur le système électoral prévu par la *Loi sur les Indiens*.

⁸ Chez les Micmacs, on rapporte que des créatures similaires montent les chevaux la nuit et les laissent ensuite, crinières et queues étroitement entrelacées (Bock 1978).

⁹ Cette relation entre les esprits et la tradition est reprise dans une autre version de l'histoire de Tenesco présentée dans une

collection de contes intitulée *Sagana : contes fantastiques du pays algonkin* (1972), narrés par Bernard Assiniwi (un Cri du lac Tapini, au nord-est de Mont-Laurier). Dans « Aji-ji-wa-t'chig Manito-akki : la dernière fois », le protagoniste Tenasco est accusé de négliger la tradition concernant la relation de l'homme à la terre. Des créatures étranges habillées comme les anciens Algonquins apparaissent devant lui. Tenasco échoue à négocier convenablement avec les étrangers et défie ces êtres puissants d'un autre monde. Ses actions reflètent une perte dans les connaissances traditionnelles. Assiniwi a d'abord appris l'histoire de la rencontre de Tenesco avec les esprits, d'Alonso Commanda, le père de William Commanda. William Commanda lui a aussi raconté sa propre version de l'histoire. La version d'Assiniwi apparaît refléter à la fois ses sources, les Commanda, et sa propre création poétique.

¹⁰ Commanda est un grand innovateur, à l'aise avec les idiomes de plusieurs cultures, autochtones et allochtones. Il est très conscient de la documentation ethnographique relative au peuple algonquin et il a pu s'y alimenter pour construire ses propres récits de l'histoire algonquine. De plus, en tant que Gardien des wampums, il maintient des contacts avec des guérisseurs autochtones à travers toute l'Amérique du Nord et s'inspire sans doute beaucoup de ces contacts pour ses propres besoins.

REMERCIEMENTS

Je désire remercier vivement William Commanda qui a pris le temps de s'asseoir avec moi et de me raconter l'histoire des « Petits Humains ». Je voudrais également remercier Daniel Clément, conservateur d'ethnologie au Musée canadien des civilisations, pour sa patience et ses encouragements lors des nombreuses versions de ce travail. Merci également à Jacques Leroux et à José Mailhot pour leurs commentaires et leurs idées. Je voudrais, enfin, exprimer ma plus vive reconnaissance aux professeurs Rémi Savard et John Leavitt, de l'Université de Montréal, qui m'ont incitée à rencontrer William Commanda et m'ont prodigué leurs commentaires et leur encouragement tout au long de ma recherche et de mon travail.

OUVRAGES CITÉS

ASSINIWI, B., 1972 : *Sagana : contes fantastiques du pays algonkin*. Ottawa, Éditions Leméac.

BLACK, M. J., 1980 : *Algonquin Ethnobotany : an Interpretation of Aboriginal Adaptation in Southwestern Québec*. National Museum of Man, Canadian Ethnology Service, Mercury Series 45, Ottawa.

—, 1988 : « Nineteenth Century Algonquin Culture Change ». Communication présentée au Vingtième Congrès des Algonquinistes, Hull, Octobre. Ms.

BOCK, P., 1978 : « Micmac », in B. Trigger (éd.), *Northeast*, vol. 15 du *Handbook of North American Indians*. Washington, D.C., Smithsonian Institution, pp. 109-122.

BOUCHARD, S., S. VINCENT et J. MAILHOT (éd.), 1989 : *Peuples autochtones de l'Amérique du Nord. De la réduction à la coexistence*. Sainte-Foy, Québec, Télé-Université.

BRODY, H., 1981 : *Maps and Dreams : Indians and the British Columbia Frontier*. Middlesex, England, Penguin Books.

CANADA, Canadian Intergovernmental Conference Secretariat, March 26-27, 1987 : *First Ministers' Conference on Aboriginal*

Constitutional Matters. Transcription mot à mot (non révisée), Intergovernmental Document Centre, Ottawa.

CLIFFORD, J., 1988 : *The Predicament of Culture : Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge, Massachusetts et London, England, Harvard University Press.

COMMANDA, William, Gardien des wampums : Entretien avec l'auteure, 14 avril 1989, Maniwaki, Québec. Enregistrement.

—, 1989 : Entretien avec l'auteure, 19 mai 1989, Maniwaki, Québec. Enregistrement.

CUOQ, J.A., 1886 : *Lexique de la langue algonquienne*. Montréal, J. Chapleau et Fils.

DAY, G., et B. TRIGGER, 1978 : « Algonquin », in B. Trigger (éd.), *Northeast*, vol. 15 du *Handbook of North American Indians*. Washington, D.C., Smithsonian Institution, pp. 792-797.

DUNDES, A., 1965 : « Structural Typology in North American Indian Folktales », in Alan Dundes (éd.), *The Study of Folklore*. Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall Inc., pp. 206-215.

EINHORN, A., 1974 : « Iroquois-Algonquin Wampum Exchanges and Preservation in the Twentieth Century : A Case for In Situ Preservation ». *Man in the Northeast* 7 : 71-86.

GIDMARK, D., 1980 : *The Indian Crafts of William and Mary Commanda*. Toronto, McGraw-Hill Ryerson.

GODDARD, Y., 1978 : « Central Algonquin Languages », in B. Trigger (éd.), *Northeast*, vol. 15 du *Handbook of North American Indians*. Washington, D.C., Smithsonian Institution, pp. 583-587.

HAVARD, G., 1992 : *La Grande Paix de Montréal de 1701 : Les voies de la diplomatie franco-amérindienne*. Montréal, Recherches amérindiennes au Québec.

HESSEL, P., 1987 : *The Algonquin Tribe*. Arnprior, Ontario, Kiche-sippi Books.

HEWITT, J. N. B., 1913 : « Wampum ». *Handbook of Indians of Canada*. Ottawa, The King's Printer, 1913; réimpression, Toronto, Coles Publishing Co., 1971, pp. 503-508.

JACKSON, M., 1984 : « The Articulation of Native Rights in Canadian Law », *UBC Law Review* 18 (2) : 255-287.

KEPPLER, J., 1929 : « The Peace Tomahawk Algonkian Wampum ». *Indian Notes* 6 (2) : 130-138.

LAFONTAINE, U., 1781 : *Droits du Séminaire : documents relatifs aux Droits du Séminaire et aux prétentions des Indiens sur la Seigneurie des Deux Montagnes*. Copiés et interprétés par Urgel Lafontaine, p.s.s. *Cahier écrit de la main d'Urgel Lafontaine prêtre missionnaire et auxiliaire de cure*. Archives du Séminaire de Saint-Sulpice de Montréal. Cahiers Lafontaine, 9, pp. 1-12. Ottawa, Archives publiques du Canada, [microfilm M-1648].

MARCUS, G. E., et M. M. J. FISCHER, 1986 : *Anthropology as Cultural Critique : An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago et London, The University of Chicago Press.

MATCHEWAN, Chef J.-M., 1989 : « Mitchikanibikonginik Algonquins of Barriere Lake: Our Long Battle to Create a Sustainable Future », in B. Richardson (éd.), *Drumbeat : Anger and Renewal in Indian Country*, Toronto, Summerhill Press, pp. 139-166.

MAURALT, O., 1930 : « Les vicissitudes d'une mission sauvage ». *Revue trimestrielle canadienne*, 16 (juin) : 121-149.

NATIONAL FILM BOARD OF CANADA, 1987 : *Archives (on video) of the Fourth Constitutional Conference*, Ottawa, March 26-27, 1987. [3/4 in., « U Matique »].

PARISEAU, C., 1974 : *Les troubles de 1860-1880 à Oka : choc de deux cultures*. M.A. Thesis. Montréal, McGill University, Department of History.

PRICE, R., 1983 : *First-time : The Historical Vision of an Afro-American People*. Baltimore, The John Hopkins University Press.

ROSALDO, R., 1980 : *Ilongot Headhunting, 1883-1974 : A study in Society and History*. Stanford, Stanford University Press.

SPECK, F. G., 1927 : « River Desert Indians of Québec ». *Indian Notes* 4 (1) : 240-252.

—, 1929 : « Boundaries and Hunting Groups of the River Desert Algonquin ». *Indian Notes* 6 (2) : 97-120.

STANLEY, G. F. G., 1950 : « The First Indian 'Reserves' in Canada ». *Revue d'histoire de l'Amérique française* : 178-210.

VACHON, A., 1970 : « Colliers et ceintures de porcelaine chez les Indiens de la Nouvelle-France ». *Cahiers des Dix* 35 : 251-278.

—, 1971 : « Colliers et ceintures de porcelaine dans la diplomatie indienne ». *Cahiers des Dix* 36 : 179-192.

WALLIS, B., July 1989 : « The Global Issue: A Symposium », Interview with James Clifford. *Art in America* 86-87 : 152-153.