



Les études autochtones

**Le «Two Row Wampum» ou
Les voies parallèles**

Le «Two Row Wampum»

ou

Les voies parallèles

Maurice Ratelle

Mars 1992

Dans la même collection

Maurice Ratelle, *Étude sur la présence des Mohawks au Québec méridional de 1534 à nos jours*, Québec, Ministère de l'Énergie et des Ressources, Direction des Affaires Autochtones, 1991, 32 p.

Maurice Ratelle, *L'application des lois et règlements français chez les Autochtones de 1627 à 1760*, Québec, Ministère de l'Énergie et des ressources, Direction des Affaires Autochtones, 1991, 56 p.

• Gouvernement du Québec
Dépôt légal — 1^{er} trimestre 1992
Bibliothèque nationale du Québec
Bibliothèque nationale du Canada

ISBN 2-550-22727-1

ISSN 1183-5850

Numéro de publication : ER-92-1010

Table des matières

Introduction	1
La tradition orale	2
L'interprétation dite des «voies parallèles»	7
La colonie hollandaise	9
Les colonies anglaises	13
La colonie française	16
Le rôle des présents	20
La définition du «wampum»	23
La coutume du wampum	27
Les implications des ceintures de wampum	32
Conclusion	37
Bibliographie	40

Le «Two Row Wampum» ou Les voies parallèles

Introduction

Tout amérindianiste est confronté un jour à un dissentiment dans l'interprétation de l'histoire amérindienne. Ce dissentiment, c'est-à-dire une différence dans la manière de juger et de voir l'histoire, provient de l'utilisation des deux sources principales en ce domaine d'étude, la documentation écrite et la tradition orale. Ce n'est pas que, entre ces deux sources de l'histoire des Autochtones, il y ait nécessairement contradictions dans les faits historiques eux-mêmes : c'est que la démarche de l'histoire fait appel à une analyse froide et rationnelle, alors que la tradition orale touche à l'«âme» même d'une société. L'histoire, à partir des documents écrits et certifiés authentiques, se veut le reflet de la réalité événementielle passée. Elle analyse et décrit, avec l'aide d'autres disciplines, les étapes évolutives de l'humanité. Les travaux qui en découlent répondent aux diverses écoles de pensée, mais tous s'entendent, à tout le moins, pour travailler à partir d'une documentation soigneusement répertoriée, donc vérifiable, et analysée avec des outils méthodologiques rigoureux. C'est cette quête du vrai qui monopolise l'historien. En fait, le dissentiment devient un faux problème à l'historien ouvert à toutes les sources d'information : documentation écrite, tradition orale, recherches archéologiques.

Un côté significatif de ce problème d'interprétation est apparent dans l'étude du wampum. N'étant pas une écriture, et procédant semble-t-il par une mnémotechnique appuyant le discours narratif, cet élément des études amérindiennes est revendiqué par les tenants et par les spécialistes des traditions orales comme participant d'une «histoire officielle» autochtone. Pour situer avec exactitude ce problème, il faut souligner que la ceinture de wampum, en tant que support matériel de la tradition orale, est spécifique à la région du centre-est de l'Amérique du nord. Il prend, comme nous le verrons, un caractère particulier chez les groupes iroquoiens, dont font partie les Iroquois alors situés dans la partie supérieure de l'actuel État de New York. De ces derniers, les Mohawks, et entre autres ceux qui sont installés aujourd'hui au sud du Québec, seront l'objet de notre attention.

Après une analyse critique de la tradition orale, nous privilégierons d'étudier l'un des supports mnémotechniques, le «Two Row Wampum» ou la ceinture des «voies parallèles». Nous retracerons ensuite l'origine du wampum, son développement comme système mnémotechnique, la fiabilité de ce système et son utilisation comme «document» potentiel que certains voudraient voir «pertinent» dans des causes judiciaires.

La tradition orale

La tradition orale chez les Amérindiens, telle que les ethnohistoriens et les anthropologues la comprennent, serait l'ensemble des narrations transmises au fil des générations selon, semble-t-il, une rigueur propre à ce genre de discours. On voudrait tout d'abord nous avertir que la tradition orale, du moins chez les populations algonkiennes (telles les Cris de la Baie James et les Montagnais de la Basse-Côte-Nord), se présenterait en deux caractéristiques essentielles, l'une appartenant au domaine mythologique, l'autre étant l'équivalence du domaine historique.¹ Ce serait, bien entendu, cette dernière caractéristique que l'on voudrait pertinente dans l'établissement d'une «histoire» authentiquement amérindienne.

Or une analyse serrée des deux types de récits démontre qu'il faut être extrêmement prudent pour attribuer quelque rigueur que ce soit au type de récit dit «historique». En effet, ce type de récits transporte également un lourd fardeau mythologique. Chez les Montagnais, par exemple, non seulement les récits dits «*atanukan*» (ou récits mythiques) remémorent les mythes sur des êtres malveillants et mangeurs d'hommes, mais également les récits dits «*tipatshimun*» (nouvelles ou récits d'événements vécus ou rapportés).² On peut donc s'interroger sur la fiabilité de la transmission de cette «histoire».

En ce qui concerne les Abénaquis, Gordon M. Day affirme que la tradition orale semble mémorisée à chaque génération par quelques individus qui la transmettraient fidèlement aux générations suivantes : «*Abenaki traditions, [...] seemed to have been passed on by an aged person carefully and deliberately training young children until some of them knew the old stories verbatim, as an American child of my generation might know The Night Before Christmas*».³ Il prend comme exemple la destruction du village abénaquis de Saint-François, le 4 octobre 1759, par les «Rangers» du major Robert Rogers. Tout en reconnaissant que les Abénaquis de Saint-François étaient en 1956 presque totalement acculturés, Gordon Day ne soulève pas le fait que cette acculturation aurait pu contribuer à améliorer le discours oral en précisant les faits et leur chronologie, spécialement par l'apprentissage scolaire où l'histoire formelle est enseignée : en particulier l'événement tragique de 1759, année qui était lourde de

¹ Toby Morantz, *Oral and Recorded History in James Bay. Papers of the Fifteenth Algonquian Conference*, Ottawa, Carleton University, Edited by William Cowan, 1984, p. 174. Toby Morantz mentionne, entre autres, les études de Richard J. Preston, *Cree Narrative : Expressing the Personal Meanings of Events. National Museum of Man Mercury Series. Ethnology Service Paper 30*, Ottawa, 1975; Sylvie Vincent, *La tradition orale montagnaise. Comment l'interroger?*, Cahiers de Clio, vol. 70, (1982), pp. 5-26; Colin A. Scott, *The Semiotics of Material Life Among Wemindji Cree Hunters*, Ph.D. Dissertation, McGill University, 1983.

² Sylvie Vincent, *La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire*, in *Anthropologie et sociétés*, vol. 15, no 1 (1991), pp. 134-136; voir spécialement p. 126 note 7, et page 135 note 14. Chez les Cris de la Baie James, les termes sont, pour le récit mythique «*atiukan*» et pour le récit d'histoire «*tipachiman*». Voir Toby Morantz, «*Oral and recorded history ...*», p. 174.

³ Gordon M. Day, *Oral Tradition as Complement. Ethnohistory*, vol. 19, no 2 (Spring 1972), p. 103.

conséquence, non seulement pour les Abénaquis, mais pour toute la colonie française qui se rétrécissait alors comme une peau de chagrin; les forts français tombaient les uns après les autres; de plus, le 13 septembre était survenue la défaite des plaines d'Abraham, suivie, le 18, de la capitulation de la ville de Québec. Selon nous, il faudrait analyser ce que peut apporter une confrontation de la tradition orale et de l'enseignement de l'histoire dans l'instruction des enfants qui, adultes, véhiculeront la tradition orale. Gordon Day parle de «*congruity*» entre la tradition orale des Abénaquis et l'histoire écrite.⁴ Jusqu'à quel point, au fil des générations, la première ne se serait pas mise au diapason de l'autre? Enfin, les chercheurs constatent que la présence des Occidentaux viendrait structurer la pensée des Autochtones, du moins des groupes algonkien, sur l'histoire.⁵ Il y a donc nécessairement eu transformation des divers discours de tradition orale avec la venue des Européens. Les nouvelles conditions sociales issues de la présence européenne sur le continent forçaient nécessairement les réaménagements du discours traditionnel oral sur l'explication du monde. Rien ne laisse présager qu'il n'en serait pas de même avec les Iroquois. Aucun discours traditionnel n'est intrinsèquement permanent. Il est voué à de perpétuels réaménagements en fonction des aléas événementiels séculaires.

Ainsi, et cela de toute évidence, on ne peut parler de «*verbatim*» en ce qui concerne la tradition orale autochtone. Il ne s'agit pas de discours appris par coeur, tel que nous l'entendons. Il n'y a pas de mot à mot transmis de génération en génération. Même en regard de la tradition orale des Iroquois, on ne possède pas de garantie d'authenticité du discours originel. Par exemple, Michael K. Foster souligne, après analyse des traditions orales du Longhouse de quatre groupes iroquois que «*l'étude des récits démontre qu'un orateur ne donne jamais la même version deux fois : chaque performance est unique. En effet, il ne mémorise pas les paroles afin de pouvoir les réciter mot à mot, mais les compose plutôt, les recrée littéralement, chaque fois qu'il prend la parole*».⁶ Ce qu'il convient de retenir à propos de la tradition orale, c'est que les divers narrateurs partagent «*de brèves règles qui régissent la présentation des thèmes, leur développement et leur conclusion*) et un répertoire commun de formules rendues classiques».⁷ Il faudrait donc se mettre en garde contre bon nombre d'autres études récentes qui visent à valoriser la tradition orale (autochtone ou autre), et qui laissent croire, à tort, que le

⁴ Gordon M. Day, *Oral Tradition as Complement*, p. 100.

⁵ Sylvie Vincent, *La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire*, p. 126. Voir également E. Désveaux, *Destin collectif et récit individuel. L'exemple des Indiens de Big Trout Lake*, *L'Homme*, XXVIII, nos 2-3 (1988), pp. 184-198.

⁶ Michael K. Foster, *From the Earth to Beyond the Sky : an Ethnographic Approach to Four Longhouse Iroquois Events*, Ottawa, Musée national de l'homme, Collection Mercure, 1974, Le service canadien d'ethnologie, Dossier n° 20, pp. vii-viii.

⁷ Michael K. Foster, *From the Earth to Beyond the Sky : ...*, p. viii.

discours narratif oral reprend et transmet mot à mot et sans changement un «verbatim» de la version créée originellement.⁸

Par ailleurs, l'on pourrait énumérer sans doute à profusion certaines «incongruités» qui viendraient jeter une douche froide sur la prétendue performance de la tradition orale. Bruce G. Trigger donne deux exemples, parmi les plus flagrants, qui se rapportent à des Iroquoiens. Par exemple, A.C. Parker, au début du siècle *«fut tout étonné de constater que les Iroquois ne se souvenaient plus des villages entourés de palissades et des maisons-longues qu'avaient habités leurs ancêtres 200 ans auparavant»*.⁹ De même,

*lorsque le Wyandot Peter Clarke publia en 1870 l'histoire traditionnelle de sa nation, il ne lui vint jamais à l'esprit que son peuple ait pu avoir autrefois une population bien plus nombreuse et que son mode de vie ait pu être sensiblement différent au XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle.*¹⁰

C'est pourquoi, les spécialistes se montrent prudents avant d'accepter les récits issus de la tradition orale : *«on ne peut donc accepter ce que les Indiens nous racontent sur le lointain passé qu'à condition d'en obtenir une confirmation par une autre source»*.¹¹

*In addition to lacking a mathematical ordering of time, the oral histories tend to focus on a topic much as we do in our unrecorded folk histories. We use dates only in official written accounts – in formal history. How many of us can be precise in recalling and dating past events? Usually we relate them to past personal occurrences such as births, marriages or deaths. It is easy to understand that when narratives are transmitted over several generations, time and events become telescoped and scrambled.*¹²

On peut donc affirmer que la tradition orale n'obéit pas au critère «chronologique» de l'histoire.

Ceux qui privilégient l'utilisation des traditions orales comme forme d'histoire soutiennent que l'aspect qualitatif du temps y gagne au détriment de l'aspect quantitatif. Par quantitatif, l'on entend ici tout spécialement la chronologie des faits et des

⁸ Mary A. Druke, *Iroquois Treaties : Common Forms, varying Interpretations*, in Francis Jennings, ed. *The History and Culture of Iroquois Diplomacy : An Interdisciplinary Guide to the Treaties of the Six Nations and Their League*, Syracuse University Press, 1985, p. 90.

⁹ Bruce G. Trigger, *Les Indiens, la fourrure et les Blancs : Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, Montréal, Boréal/Seuil, 1990, (c.1985), p. 233.

¹⁰ Bruce G. Trigger, *Les Indiens, la fourrure et les Blancs : ...*, p. 233.

¹¹ Bruce G. Trigger, *Les Indiens, la fourrure et les Blancs : ...*, p. 81.

¹² Toby Morantz, *Oral and Recorded History in James Bay*, p. 174.

événements, soit la nature diachronique de l'histoire, en un mot la dimension temporelle. Bien entendu, l'utilisation de la tradition orale est essentielle pour pénétrer l'esprit amérindien : nul ne saurait le nier. Toutefois, la tradition orale souffre de l'absence de chronologie, ce qui va à l'encontre de la notion même de l'histoire. Mircea Eliade a bien démontré ce fait dans *Le mythe de l'éternel retour*, où les sociétés traditionnelles voient dans la notion même de l'histoire un danger, une menace.¹³ Il y a même chez ces sociétés un véritable rejet de l'histoire.¹⁴ Les sociétés traditionnelles ou archaïques s'astreignent à revivre un mythe des origines. Chez ces sociétés, la tradition populaire tente de réduire les événements de la vie courante à des imitations d'archétypes, c'est-à-dire des modèles originels.¹⁵ Ainsi la mémoire populaire a un caractère anhistorique. Les événements sont mythifiés et totalement transformés, parfois même dans un temps si court que les acteurs sont encore vivants.¹⁶

Les historiens, aguerris aux diverses méthodologies aptes à enrichir le domaine de l'histoire, sont peu enclins à prendre en considération la tradition orale, du moins sans le respect de certains critères. Nous allons nous en tenir ici, comme nous l'avons tracé plus haut, à la tradition orale des Iroquois, dont les Mohawks du Québec.

L'historien Marcel Trudel ne reconnaît pas la fiabilité des traditions orales des Mohawks. Dans son expertise dans *P.G. du Québec c. Meloche* il a rappelé les critères exigés usuellement en histoire pour accréditer la fiabilité d'une tradition orale.¹⁷ Il se réfère à l'étude de Gilbert Garraghan, *A Guide to Historical Method*, qui divise ces critères en conditions larges et en conditions particulières :

(a) Broad conditions: (1) Unbroken series of witnesses; (2) several parallel and independent series of witnesses.

*(b) Particular conditions: (1) Content a public event of importance; (2) general belief for a definite period; (3) absence of protest during that period; (4) relatively limited duration; (5) influence of the critical spirit, and application of critical investigation; (6) absence of denial by the critically minded.*¹⁸

¹³ Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969 [c. 1945, 1947], pp. 11-12.

¹⁴ Il y a également rejet de la modernité. L'écriture est souvent un élément de modernité qui est rejeté. Or, il ne faudrait pas oublier de préciser que l'écriture est l'acte de naissance même de l'histoire.

¹⁵ Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, p. 60.

¹⁶ Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 59-62.

¹⁷ *Procureur Général du Québec c. Meloche*. Déposition de Marcel Trudel, 10 janvier 1991, pp. 1mb.64-1mb.68. Voir aussi son *Rapport historique sur les Mohawks*, pp. 1-6.

¹⁸ Gilbert J. Garraghan et Jean Delanglez, ed. *A Guide to Historical Method*, New York, Fordham University Press, 1946, p. 260.

Avec ces critères en main, l'historien, selon Marcel Trudel, ne peut résolument tenir compte, pour faire de l'histoire, de la tradition orale relative aux Mohawks habitant l'actuelle province de Québec. Les conditions exigées ne sont pas respectées en ce qui regarde les traditions orales des Iroquois. Il précise que la tradition orale des Mohawks des XVII^e et XVIII^e siècles n'aurait pu encore être identifiée.¹⁹ En ce qui concerne la période s'insérant entre les Relations des Jésuites et la fin du XIX^e siècle, c'est-à-dire la période où débute la cueillette « officielle » des traditions orales, la tradition orale n'a pu être vérifiée. Bien sûr, il n'est pas question de la rejeter d'un bloc, mais, comme à l'égard de toute autre source contestable, il faut se montrer prudent.

Les méthodes pour retracer l'histoire des peuples à l'aide uniquement des traditions orales sont, selon nous, tout à fait aléatoires. Cependant il est évident qu'elles offrent un apport unique pour saisir un tant soit peu le point de vue « interne » du passé des groupes autochtones. C'est le pari que tiennent certains ethnohistoriens qui accordent leur confiance aux traditions orales. Ainsi, à l'égard des traditions orales de certains Autochtones (notons qu'il s'agit plus particulièrement des Six Nations iroquoises, ainsi que les Mohawks du Québec), l'on prétend que tout un système mnémotechnique est associé à leurs traditions orales, et plus spécifiquement aux éléments politique, diplomatique et même, par extrapolation, judiciaire de leur histoire. Ce système mnémotechnique procéderait en quelque sorte par inscription de symboles sur des ceintures de wampum.

Ainsi, selon cette thèse, les ceintures de wampum auraient pu servir de support au discours narratif. Mais, comme nous le verrons, il est évident, en regard de la ceinture de wampum, qu'il ne s'agit pas d'écriture, ni d'hiéroglyphes ou autre. Il s'agit de certains dessins porteurs de sens symboliques dont la portée explicative est limitée. Selon Michael K. Foster, il faut considérer les dessins tissés sur les ceintures de wampum comme des emblèmes qui identifient la fonction d'une ceinture et non comme des « pictogrammes » qui contiendraient la clef de l'organisation d'un discours.²⁰ L'interprétation de ces dessins dépend donc nécessairement de la tradition orale elle-même et on a vu que cette dernière est limitée quant à la perspective historique.²¹

Rappelons enfin ce commentaire d'un sulpicien anonyme de la fin du XVII^e siècle au sujet de la tradition orale des Iroquois, ce qui nous mettra en situation pour notre sujet car il est fait mention et de la tradition orale et du wampum :

¹⁹ P.G. du Québec c. Meloche. Déposition de Marcel Trudel, 10 janvier 1991, pp. 1mb.70-1mb.71.

²⁰ Michael K. Foster, *Another look at the Function of Wampum in Iroquois-White Councils*, in Francis Jennings, *The History and Culture of Iroquois Diplomacy : An Interdisciplinary Guide to the Treaties of the Six Nations and Their League*, Syracuse University Press, 1985, pp. 109-110.

²¹ Voir la déposition de Marcel Trudel, dans P.G. du Québec c. Meloche, dont son *Rapport historique sur les Mohawks*, p. 3.

Ils comptent le temps de leur histoire véritable par transmigrations, c'est-à-dire par sept ans, car ils ne demeurent pas davantage en un mesme endroit. Ils comptent environ quatre-vingts transmigrations, c'est-à-dire de cinq à six cents ans. Ils se piquent de sçavoir ce qui leur est arrivé durant ce temps [...] Ils en conservent la mémoire sans écriture par deux moyens : l'un est de faire certains colliers avec quelques marques pour désigner ce qui est arrivé de plus considérable durant un certain temps. Ils enferment ces colliers, qui leur servent de registres, dans un coffre. L'autre est de députer tous les ans les uns vers les autres les plus anciens de chaque canton pour réciter cette histoire en présence du canton assemblé et de la vérifier par les colliers, dont la jeunesse apprend la signification pour l'enseigner à ceux qui doivent suivre, et conserver les plus considérables.²²

De tels propos nous situent adéquatement dans le vif du débat. La question demeure si effectivement une telle pratique de lecture existait vraiment depuis longtemps, ou si le sulpicien, que l'on croit être l'abbé Eusèbe Renaudot, qui tient ces informations de seconde main, n'a tout simplement pas extrapolé à partir d'un constat qui lui était contemporain. La question demeure également à savoir si une telle tradition s'est maintenue (et se maintenait) sans altération.

En tant qu'historien, nous laisserons l'interprétation de la tradition orale reliée à de telles ceintures de wampum aux chefs iroquois qui, paraît-il, en auraient l'aptitude. Nous devons prendre note, toutefois, que leur approche ne semble pas bénéficier de l'attitude critique nécessaire.

Il doit être évident à tous, cependant, que les éléments historiques auxquels le «Two Row Wampum» se réfère doivent être replacés dans leur contexte.

L'interprétation dite des «voies parallèles»

S'il faut en croire certains auteurs, l'expression «Two Row Wampum» (ou traité des «voies parallèles») référerait à un des premiers traités conclus par les Cinq Nations iroquoises avec les Hollandais, puis au premier traité de ces mêmes Cinq Nations avec les Anglais. Ces auteurs prétendent que le traité auquel il est référé implique une

²² Récit d'un ami de l'abbé de Gallinée, dans Pierre Margry, *Découvertes et établissements des Français*, vol. I, p. 362. Cité dans Marcel Trudel, *Rapport historique sur les Mohawks*, pp. 1-2, dans P.G. du Québec c. Meloche; témoignage du 10 janvier 1991. Précisons que l'auteur anonyme serait sans doute l'abbé Eusèbe Renaudot, dont le but était de mettre en valeur les efforts de découverte de Cavalier de La Salle. Voir Céline Dupré, *Cavalier de La Salle, René-Robert*, *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. I, pp. 180-181.

reconnaissance de souveraineté des nations iroquoises de la part des Hollandais et des Anglais.²³ Selon N'Tsuk et Robert Vachon, il se traduirait comme suit :

*Nos relations ne seront pas celles de père et fils, mais celles de frères. Ces deux rangs symboliseront des vaisseaux qui voguent ensemble sur la même rivière. L'un sera celui du Peuple Original, avec ses lois, ses coutumes, et l'autre sera celui du Peuple Européen, avec ses lois et ses coutumes. Nous voyagerons ensemble, mais chacun dans sa propre barque. Ni l'un ni l'autre n'essayera de conduire le vaisseau de l'autre.*²⁴

Les propagateurs de cette thèse soutiennent que les acteurs des deux parties en cause, la partie iroquoise et la partie européenne, étaient conscients de cette interprétation, mais que les Européens ne l'ont pas comprise parfaitement et par conséquent ne l'ont pas respectée.²⁵ Cette thèse va, en effet, tout à fait à l'encontre de la documentation écrite, spécialement les textes officiels (chartes coloniales, lois, traités) qui établissent que les pays européens concernés se sont considérés comme souverains sur les espaces territoriaux qu'ils occupaient de par leurs découvertes ou leurs conquêtes.

Toutefois, rien ne peut nous garantir d'une juste interprétation de deux rangées de wampums noirs sur une ceinture de wampums blancs. L'interprétation dite traditionnelle vient en contradiction avec certaines informations relevées dans les documents historiques. En fait, une autre ceinture vient plutôt prouver que les deux rangs de wampums tracés sur une ceinture signifient un lien, une relation, une communication, un chemin qui relie deux endroits. C'est ce qui ressort d'une ceinture de 1748 qui, quant à elle, s'inscrit dans la période véritable où les ceintures de wampum, avec leur symbolisme, participent à ce que les historiens américains ont convenu d'appeler la «Forest diplomacy». La ceinture de 1748 est présentée aux Wyandots par Conrad Weiser, interprète et représentant pour la Pennsylvanie auprès des Indiens. L'historien William R. Jacobs en fait la description suivante.

In the design were seven Indians holding each other by the hand. Beneath the Indian figures were two rows of black wampum beads. Since the governor of New York had bestowed the belt on the Wyandots, it had a specific connotation. The first figure represented the governor of New York or his superior, the king of Great Britain. The next five figures represented the Five Nations; and the seventh, the Wyandots. The two rows

²³ David Blanchard, *Seven Generations: A History of the Kanienkchaka*, Kanawake, Qc., Kahnawake Survival School, 1980, pp. 121-125.

²⁴ N'Tsuk^m et Robert Vachon, *Nations autochtones en Amérique du Nord*, Montréal, Fides, 1983, p. 56. (Collection Rencontre des cultures).

²⁵ David Blanchard, *Seven Generations: A History of the Kanienkchaka*, pp. 123-125, 130-131, 174-176.

*of black wampum signified a road running from Albany through the territory of the Five Nations to the Wyandots.*²⁶

Plus loin Jacobs poursuit en spécifiant que

*Rows of black or white wampum on belts generally represented paths to a specific place. These paths connoted friendship since they could not be used freely during time of war.*²⁷

En fait, si une ceinture convenait pour spécifier une idée d'indépendance, il faudrait relever la ceinture dite de liberté, ou «Freedom Belt». Elle est classée avec d'autres ceintures dites «Penn Wampum Belts» au Museum of the American Indian, Heye Foundation, New York. Elle ne présente pas deux rangs, mais des rectangles placés les uns à la suite des autres. «*This belt, with a white background and purple beads running in a rectangular pattern across the length of the belt, denoted the idea of freedom. The concept of the Indian was that he reserved the right perpetually to traverse, whenever necessary, lands previously sold to the whites.*»²⁸

Ainsi, les deux rangées de wampums noirs ne signifient pas que deux nations sont indépendantes l'une de l'autre, mais que l'on veut qu'il y ait un lien, une route entre les deux. Elles signifient un libre passage et, au mieux et par extrapolation, une amitié. Quoi qu'il en soit, nous verrons si un «Two Row Wampum» existe entre les Iroquois et les Européens comme le prétendent les traditionalistes.

La colonie hollandaise

En procédant à une recherche élémentaire sur les fondements historiques d'un tel traité, nous faisons immédiatement face à un premier constat : il y a une confusion des dates au sujet du premier traité entre Iroquois et Hollandais. La date la plus reculée est 1613. Cette date est défendue par L. G. Van Loon, qui prend pour acquis l'existence d'un tel traité. Il présente un texte (en anglais et en bas-hollandais) qui est daté du 21 avril 1613 à Tawagonshi.²⁹ Francis Jennings se montre prudent à cet égard. Il croit qu'un traité a pu être fait en 1613 entre certains Iroquois et un

²⁶ Wilbur R. Jacobs, *Diplomacy and Indian Gifts : Anglo-French Rivalry Along the Ohio and Northwest Frontiers, 1748-1763*, Stanford University Press Stanford, California, London : Geoffrey Cumberlege Oxford University Press, 1950, p. 21. L'auteur fait référence au journal de Conrad Weiser, in *Pennsylvania Colonial Records*, V, pp. 348-358, chap. VI, passim.

²⁷ Wilbur R. Jacobs, *Diplomacy and Indian Gifts : ...*, p. 22.

²⁸ Wilbur R. Jacobs, *Diplomacy and Indian Gifts : ...*, p. 22.

²⁹ L.G. Van Loon, *Tawagonshi, Beginning of the Treaty Era*. *Indian Historian*, vol. 1, no 3 (1968), p. 23. Selon Van Loon, Tawagonshi serait situé dans les environs d'Albany.

marchand hollandais à Tawagonshi, mais ajoute que «*the authenticity of the sole document referring to this event is highly questionable*». ³⁰ Selon ce dernier commentaire, il faudrait donc conclure que le texte que nous présente Van Loon est un texte apocryphe.

William N. Fenton et Elisabeth Tooker reconnaissent qu'il y a une tradition qui se rapporte à un tel traité, qui concerne aussi les Mahicans, mais que la tradition situerait ce traité vers 1618 et non vers 1613. ³¹ Pourtant, George T. Hunt, en soulevant le problème d'un supposé traité de 1618, «*in "the vale of Tawasentha" or Norman's Kill*», conclut à son inexistence. ³² Allen W. Trelease est d'accord avec la conclusion de George T. Hunt. ³³ Soulignons que George T. Hunt critique le manque de références chez ceux qui ont convenu à l'existence de ce traité :

Professor John A. Doyle accepts the fact of the treaty, quoting John R. Brodhead, though criticising him for his failure to cite authority. Fiske also accepts it, characterizing it as solemn treaty concerning the exchange of firearms for peltries «in the groves of singing pinetrees, in the green and silent valley.» Brodhead, Doyle's authority, quotes Joseph W. Moulton, who gives no authority. O'Callaghan quotes Colden, whose testimony is of no value whatever, and the Albany Records. ³⁴

George T. Hunt laisse sous-entendre que ce prétendu traité de 1618 n'aurait été ni plus ni moins qu'inventé pour contrecarrer les prétentions françaises qui, elles, pouvaient se reposer sur un véritable traité en 1624. En accordant un traité antérieur à 1624 entre les Hollandais et les Iroquois, les Anglais, héritiers des droits hollandais, assoyaient plus facilement leurs prétentions sur l'Iroquoisie. Francis Jennings appuie cette explication en précisant que c'est un document de 1701 qui laisse croire que les Mohawks ont un traité de paix avec les gens d'Albany depuis plus de 80 ans, soit vers 1618. Le document qui laisse croire à une telle chose est une entente (a deed) entre Anglais et Mohawks. Jennings soutient que

³⁰ Francis Jennings (editor), *Descriptive Treaty Calendar*, in idem, *The History and Culture of Iroquois Diplomacy: An Interdisciplinary Guide to the Treaties of the Six Nations and Their League*, Syracuse University Press, 1985, p. 158. Voir aussi Francis Jennings, *The Ambiguous Iroquois Empire*, New York - London, W. W. Norton & Company, 1984, p. 54.

³¹ William N. Fenton et Elisabeth Tooker, *Mohawk*, William Sturtevant, *Handbook of North American Indians*, vol. 15, Northeast, Bruce G. Trigger (volume editor), Washington, Smithsonian Institution, 1978, p. 468.

³² George T. Hunt, *The Wars of the Iroquois: A Study in Intertribal Trade Relations*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1960, pp. 25-31. Norman's Kill est un petit ruisseau débouchant dans la rivière Hudson quelques milles plus bas que l'embouchure de la rivière Mohawk, donc également dans les environs d'Albany.

³³ Allen W. Trelease, *Indian Affairs in Colonial New York: The Seventeenth Century*, Ithaca, New York, 1960, p. 34.

³⁴ George T. Hunt, *The Wars of the Iroquois: ...*, p. 26.

Internal evidence as well as external circumstance demonstrates this deed to be worthless in substance. In dealings with the Dutch, neither the Indians nor the Dutch had ever used the term covenant chain, and the phrase «our fellow subjects» gives the game away. This «deed» was concocted by Robert Livingston as part of his strategy of claiming the west country for England by virtue of the Five Nations' purported conquests there.³⁵

Il semble en fait que le dit «traité» de 1618 ne soit qu'une entente entre les Mahicans³⁶, une tribu algonkienne occupant alors la région d'Albany, et des marchands hollandais. De plus, selon Jennings,

The Dutch traders of that early era represented nobody but themselves, and they were a semi-piratical lot of rough and tough individuals who certainly did not regard themselves as bound by their competitors' agreements – or, as often as not, by their own. The documented 1618 agreement would probably have been negotiated by a representative of the Van Tweenhuysen Company, which quickly passed out of existence. Until the formation of the Dutch West India Company in 1621, no Dutch business organization was capable of maintaining continuity of policy.³⁷

S'il faut toujours en croire Jennings, les historiens se sont induits en erreur en identifiant les Mohawks comme participant à cette entente de 1618. Il s'agissait en fait des «River Indians», c'est-à-dire les Indiens vivant le long de la rivière Hudson. «*The historians' error was understandable in the circumstances, occurring as it did during the prolonged disappearance of the «Livingston Indian Records», in which the 1618 date was identified with the River Indians rather than the Mohawks.*³⁸ En fait, les Mohawks ne contrôlaient pas à cette époque l'embouchure de la rivière Mohawk.

Lorsque les Hollandais s'installent à Fort Orange (Albany) en 1624, ils n'entendent pas s'allier aux Mohawks, mais aux Mahicans. La victoire des Mohawks sur ces derniers, victoire décisive en 1628, obligera les Hollandais à s'entendre avec les Mohawks. Il n'y a toutefois pas eu de traité vers cette époque. Il faut attendre 1643 avant de parler d'un premier traité entre Hollandais et Mohawks.³⁹

³⁵ Francis Jennings, *The Ambiguous Iroquois Empire*, p. 54.

³⁶ Nous avons, comme la plupart des historiens contemporains, privilégié la forme «Mahicans» plutôt que «Mohicans», qui est surtout connue par le roman de Fennimore Cooper, *Le dernier des Mohicans*.

³⁷ Francis Jennings, *The Ambiguous Iroquois Empire*, p. 48.

³⁸ Francis Jennings, *The Ambiguous Iroquois Empire*, p. 55.

³⁹ Francis Jennings, *The Ambiguous Iroquois Empire*, p. 53. Allen W. Trelease prétend à tort que l'entente dont il serait question aurait eu lieu en 1642. In *Indian Affairs in Colonial New York : The Seventeenth Century*, p. 117. Notons que Trelease croit que ce sont les Mohawks qui parlent en 1659 (Ibid., page 34), alors qu'il est évident qu'il s'agit des Hollandais.

Pour retracer le traité de 1643, il faut prendre le texte se référant à une Conférence tenue en 1659 entre les Mohawks et les Hollandais. Une délégation de ces derniers, dans leur réponse aux Mohawks, se réfère à un «traité» non enregistré de 1643 en ces termes : «*Brothers, sixteen years have now passed, since we made the first treaty of friendship and brotherhood between you and all the Dutch, whom then we joined together with an iron chain*». ⁴⁰ Le contenu de l'entente de 1643 demeure inconnu, mais les Mohawks obtiennent aussitôt d'importantes quantités d'armes. ⁴¹

Selon Francis Jennings, un autre traité aurait été conclu à Fort Orange (Albany) en juillet 1645 entre les Hollandais, les Mohawks et les Mahicans. ⁴² Malheureusement, Jennings ne donne pas de sources en ce qui regarde ce traité, et aucun autre spécialiste ne mentionne un traité signé en juillet 1645 entre les Mohawks et les Hollandais. ⁴³ Cependant, en août 1645, les Mohawks auraient assisté comme ambassadeurs à un autre traité tenu à Manhattan entre les Hollandais et les «River Indians». Ils auraient été présents pour conforter les Hollandais qui cherchaient à amener à la paix les Indiens de la Nouvelle-Hollande. ⁴⁴

C'est pourtant à cette date de 1645 que les tenants de la thèse de l'indépendance des Iroquois à l'égard des Européens attribuent l'origine du traité des voies parallèles, le «Two Row Wampum». Selon David Blanchard, qui fait référence à John Pyrlaeus, «*the Two Row Wampum Treaty was made in the year 1645 between the Kanienkehaka and the Dutch. The council for the treaty was held at Tawasentha, about four miles south of Albany. Also according to Pyrlaeus «the Kanienkehaka were the active body in effecting this work*». ⁴⁵ Par Kanienkehaka, il faut entendre les Mohawks, nom qu'ils se

⁴⁰ E.B. O'Callaghan, and B.Fernow (editors), *Documents Relative to the Colonial History of the State of New-York*, Albany, Weed, Parsons and Company, Printers, 1881, volume XIII, p. 112.

⁴¹ Francis Jennings, *The Ambiguous Iroquois Empire*, p. 55.

⁴² Francis Jennings, *The History and Culture of Iroquois Diplomacy: ...*, p. 159. Voir aussi Francis Jennings, *The Ambiguous Iroquois Empire*, pp. 55-56.

⁴³ La seule conférence de paix associant les Mohawks s'est tenue à Trois-Rivières en juillet 1645 avec les Français, en présence du gouverneur Montmagny. *Relation des Jésuites*, Montréal, Éditions du Jour, 1972, t. 3, 1645, chap. IX, pp. 23-29.

⁴⁴ Voir Francis Jennings, *The Ambiguous Iroquois Empire*, pp. 55-56. E.B. O'Callaghan, and B. Fernow, *Documents Relative to the Colonial History of the State of New York*, vol. XIII, p. 18. Article de paix : 30 août 1645.

⁴⁵ David Blanchard, *Seven Generations: A History of the Kanienkehaka*, p. 122. Le John Pyrlaeus dont Blanchard fait mention est sans doute le ministre morave Christopher Pyrlaeus qui a écrit sur les 5 Nations dans les années 1740. Voir Elisabeth Tooker, *The League of the iroquois: Its History, Politics, and Ritual*, *Handbook of North American Indians*, vol. 15, Northeast, Bruce G. Trigger (volume editor), p. 420.

donnaient eux-mêmes.⁴⁶ David Blanchard ne soulève pas les incertitudes relativement à un tel traité en regard des parties signataires.

Nous ne pouvons alors que conclure qu'il existe de nombreuses interprétations découlant des incertitudes sur les dates et les parties signataires du prétendu traité des «voies parallèles» entre les Mohawks et les Hollandais, tant avant l'année 1645 qu'en l'année 1645 elle-même. Pour cette dernière année, les principaux historiens spécialistes de l'histoire des Iroquois ne mentionnent pas le fait que les Hollandais auraient reconnu les Mohawks ou les Iroquois comme nation souveraine. Il nous apparaît difficile de soutenir qu'il y aurait non-respect d'un traité, alors que ce traité est introuvable ou qu'il ne concorde aucunement avec les affirmations des tenants d'une telle thèse.

Les colonies anglaises

Toujours selon cette même thèse, la symbolique des «voies parallèles» se serait de nouveau manifestée dans un «Two Row Wampum» à l'occasion d'un traité conclu en 1664 entre, d'une part, deux nations iroquoises, les Mohawks et les Sénécas, et, d'autre part, les Anglais qui viennent de conquérir la colonie de la Nouvelle-Hollande. Ainsi, lorsque les Anglais conquièrent la Nouvelle-Hollande en 1664, ils auraient assumé les principes de cette alliance dans un traité conclu la même année.

When the English took over from the Dutch at Albany in 1664, the basic principles of the Two Row Wampum Treaty were reaffirmed through what is called the covenant chain. The covenant chain is a term applied to the relationship of the Iroquois and the English, and eventually the Iroquois and the French. It was a way of peacefully dealing with misunderstandings about land, military alliances and trade.⁴⁷

Il est vrai que la reddition de la Nouvelle-Hollande se fit en septembre 1664, et que, le même mois, les Anglais ont tenu une rencontre avec les Iroquois.⁴⁸ Dans sa compilation chronologique des traités, Jennings relate un «*Treaty of friendship, trade, and mutual aid between Mohawks, «Senecas», and English, at Albany (formerly Fort Orange)*».⁴⁹ Trelease mentionne que le traité se tint les 24 et 25 septembre 1664.⁵⁰

⁴⁶ Frederick Webb Hodge, *Handbook of Indian of Canada*, Ottawa, Printed by C. H. Parmelee, 1913, *Mohawk*, p. 307.

⁴⁷ David Blanchard, *Seven Generations: ...*, pp. 173-174.

⁴⁸ T.J. Brasser, *Mahican*, William C. Sturtevant, *Handbook of North American Indians*, vol. 15, Northeast, Bruce G. Trigger (volume editor), p. 204; Francis Jennings, (editor), *The History and Culture of Iroquois Diplomacy: ...*, p. 159; Allen W. Trelease, *Indian Affairs in Colonial New York: ...*, p. 228.

⁴⁹ Francis Jennings, (editor), *The History and Culture of Iroquois Diplomacy: ...*, p. 159.

Du côté iroquois, il y avait des représentants des Mohawks et au moins trois des autres nations ou tribus. Du côté anglais, nous avons le colonel George Cartwright, qui avait été député par le colonel Richard Nicolls. Nicolls était en charge de l'expédition de conquête de la Nouvelle-Hollande, et il sera gouverneur de la colonie de New York de 1664 à 1668.

Le traité de 1664 s'intitule :

Articles made and agreed upon the 24th day of September 1664 in Fort Albany between Ohgehando, Shanarage, Soachoenighta, Sachamackas of y^e Maques; Anaweed Conkeherat Tewasserany, Aschanoondah, Sachamakas of the Synicks, on the one part; and Colonell George Cartwright, in the behalf of Colonell Nicolls Governour under his Royal Highnesse the Duke of Yorke of all his territyres in America, on the other part, as followeth, viz' -⁵¹

La teneur de cette entente s'élabore ainsi :

1. *Imprimis. It is agreed that the Indian Princes above named and their subjects, shall have all such wares and commodities from the English for the future, as heretofore they had from the Dutch.*

2. *That if any English Dutch or Indian (under the proteccôn of the English) do any wrong injury or violence to any of y^e said Princes or their subjects in any sort whatever, if they complaine to the Governo' at NewYorke, or to the Officer in Cheife at Albany, if the person so offending can be discovered, that person shall receive condigne punishm^t and all due satisfaccôn shall be given; and the like shall be done for all other English Plantations.*

3. *That if any Indian belonging to any of the Sachims aforesaid do any wrong injury or damage to the English, Dutch, or Indians under the protection of the English, if complaint be made to y^e Sachims and the person be discovered who did the injury, then the person so offending shall be punished and all just satisfaccôn shall be given to any of His Ma^{ties} subjects in any Colony or other English Plantacôn in America.*

4. *The Indians at Wamping and Espachomy and all below the Manhatans, as also all those that have submitted themselves under the proteccôn of His Ma^{tie} are included in these Articles of Agreement and Peace;*

In confirmacôn whereof the partyes above mencôned have hereunto sett their hands the day and yeare above written

George Cartwright

⁵⁰ Allen W. Trelease, *Indian Affairs in Colonial New York* : ..., p. 228.

⁵¹ E.B. O'Callaghan, and B. Ferrow (eds), *Documents Relative to the Colonial History of the State of New-York*, p. 67. *Articles between Col. Cartwright and the New York Indians*, 24 et 25 septembre 1664.

In presence of [...].⁵²

Le lendemain, 25 septembre 1664, cinq autres articles suivent :

These Articles following wer likewise proposed by the same Indian Princes & consented to by Colonell Cartwright in behalfe of Colonell Nicolls the 25th day of September 1664.

1. *That the English do not assist the three Nations of the Ondiakes Pinnekooks and Pacamtekookes, who murdered one of the Princes of the Maques, when he brought ransomes & presents to them upon a treaty of peace.*
2. *That the English do make peace for the Indian Princes, with the Nations down the River.*
3. *That they may have free trade, as formerly.*
4. *That they may be lodged in houses, as formerly.*
5. *That if they be beaten by the three Nations above mencôned, they may receive accommodacôn from y^e English.⁵³*

Ce document est lui-même décrit comme étant des «*Articles of Agreement and Peace*» entre le Colonel Cartwright, en lieu et place du Colonel Nicholls, et les «*New York Indians*».

Le contexte est d'abord et avant tout celui d'un changement de colonisateur, l'Angleterre remplaçant la Hollande.

Comme dans tout accord entre parties, les Anglais s'engagent entre autres sur le plan commercial. Il s'agit aussi, pour les Anglais, de s'assurer la paix avec les Indiens pour continuer la colonisation de cette nouvelle colonie dont ils viennent de s'accaparer.

Même si l'article 3 du 24 septembre laisse supposer une certaine liberté de justice, il ne faut pas oublier qu'elle est circonscrite à l'Iroquoisie de l'État de New York. Les Mohawks de l'État de New York doivent rendre justice pour les crimes commis par les leurs, et cela vis-à-vis le gouverneur de New York.

Il faut, de plus, souligner que le tout est indépendant des autres colonies anglaises puisque chacune applique ses propres politiques.⁵⁴ Il faudra attendre le milieu du

⁵² *Ibid.* pp. 67-68. Suivent les signatures de quelques Anglais et les marques de quelques Mohawks et Sénécas.

⁵³ *Ibid.* p. 68.

⁵⁴ Jack Stagg, *Anglo-Indian Relations In North America To 1763 And An Analysis Of The Royal Proclamation Of 7 October 1763*, Ottawa, Indian and Northern Affairs Canada, Research Branch, 1981, pp. 9-28.

XVIII^e siècle pour que l'Angleterre élabore une politique indienne applicable à l'ensemble de ses colonies d'Amérique.

Il n'est pas de notre ressort de déterminer si le traité d'Albany de 1664 entre les Anglais et les Iroquois peut perdurer et équivaloir à une obligation quelconque pour les gouvernements successeurs du gouverneur Nicholls ou s'il ne s'est tout simplement pas éteint. Cela ne regarde que les milieux juridiques de l'actuel État de New York. En effet, il ne faut pas oublier que le territoire concerné est l'Iroquoisie, qui est destinée à s'intégrer à l'actuel État de New York. Soulignons toutefois que plus tard, lors d'un traité à Albany en 1701, les Cinq Nations ont cédé au roi d'Angleterre toutes les terres à castor qu'ils disent avoir conquises 80 ans plus tôt : il faut y voir les terres de chasse de la région des Grands Lacs où les Iroquois ont effectué des razzias entre 1640 et 1665. Ils demandent également au roi d'Angleterre d'être leur protecteur et leur défenseur.⁵⁵

La colonie française

En Nouvelle-France, comme il s'agit d'un autre territoire et d'un autre gouvernement, les règles sont établies tout autrement. Parallèlement, la France mène ses propres affaires en Nouvelle-France, loin des Anglais. La Couronne de France va, en effet, imposer, vers ces mêmes années, la paix aux Iroquois par une série de traités qui lui seront propres. Ces traités, du côté français (1666-1667) contribueront à amener dans la région de Montréal des Iroquois qui se détacheront de leur territoire d'origine et s'intégreront dans le cadre seigneurial des missions.

Ainsi, vers ces mêmes années, la France entreprend de son côté de soumettre les Iroquois. Ces derniers avaient, depuis le tout début de la colonie, représenté une entrave au commerce des fourrures et à la colonisation. Ils représentaient également une menace sérieuse à l'existence même de certains groupes autochtones tels les Hurons et les Algonquins. Vers le milieu du XVII^e siècle, leurs attaques avaient été catastrophiques.

Au début des années 1660, il va devenir évident pour les autorités françaises qu'il leur faudra mettre en oeuvre des mesures adéquates afin d'imposer la paix aux Iroquois. La tâche d'appliquer ces mesures sera confiée à Alexandre de Prouville de Tracy qui, en 1663, recevra une commission de *« lieutenant général dans toute l'étendue des terres de notre obéissance situées en l'Amérique Méridionale et Septentrionale, de terre ferme, et des*

⁵⁵ E.B. O'Callaghan et B. Fernow, *Documents Relative to the Colonial History of the State of New York*, vol. IV, pp. 908-911.

isles, rivières [etc.]».⁵⁶ Tracy bénéficiera du soutien du régiment Carignan-Sallières, le véritable outil pour imposer la paix.

Suite aux premiers préparatifs militaires, les Iroquois supérieurs (les Sénécas, les Onondagas, les Goyogouins et les Onneyouts) envoient des émissaires pour demander la paix. Le premier décembre 1665, des présents sont offerts. Le 13 décembre 1665, les ambassadeurs des Onontagués et des autres nations iroquoises supérieures viennent discuter de la paix.⁵⁷ Les émissaires se font soumettre des propositions de paix qui sont définies en neuf points :

- 1- on oublie les torts mutuels;
- 2- les quatre nations n'attaqueront plus les Hurons et les Algonquins et les soutiendront comme des alliés;
- 3- échange de prisonniers;
- 4- le roi accorde aux quatre nations deux missionnaires, un armurier et un chirurgien;
- 5- des familles françaises iront en Iroquoisie à la ratification de la paix prévue pour le printemps suivant;
- 6- chacune des quatre nations enverra deux familles principales à Montréal, Trois-Rivières, Québec, et il leur sera donné des champs pour cultiver le maïs et elles auront le droit de chasse et de pêche commune;
- 7- permission aux Français et à leurs alliés de se défendre contre des Onneiothronnons et des Annieronnonns «*en party de chasse et de guerre*»;
- 8- les Annieronnonns sont exclus du traité pour le présent;
- 9- que le traité soit confirmé, dans quatre lunes, par le retour des mêmes ambassadeurs.

Les articles de paix furent ratifiés l'année suivante, le 22 mai 1666, par des ambassadeurs Tsonnontouans (Sénécas) et Onnondagués (Onondagas).⁵⁸ Toutefois, les Onneiouts (Oneidas) étaient divisés sur le sujet de cette paix, et une partie d'entre eux persistaient dans leurs actions guerrières. Il fallut procéder à d'autres négociations avec les Onneiouts et, le 7 juillet 1666, ceux-ci, qui étaient descendus à Québec, ratifient aussi les articles de paix.⁵⁹

⁵⁶ Léopold Lamontagne, *Prouville de Tracy, Alexandre de*, DBC, vol. I, p. 567.

⁵⁷ C 11 A, Archives des Colonies, France, Correspondance générale, vol. 2, ff. 187-190v. (Articles de paix demandée par six ambassadeurs Iroquois ...[13 Décembre 1665]).

⁵⁸ C 11 A, vol. 2, ff. 232-233. (Ratification du traité de paix avec les Iroquois supérieurs, le 22 mai 1666).

⁵⁹ C 11 A, vol. 2, ff. 234-235v. (Ratification de la paix avec les Iroquois Onneyouts, le 7 juillet 1666).

Il faut préciser que Tracy, excédé des négociations de paix interminables, toujours à recommencer et à reconfirmer avec les Agniers et une partie des Onneiouts, qui semblent tergiverser, lance des expéditions militaires punitives en janvier et septembre 1666. De succès fort mitigé, elles contribuent néanmoins à la prise de possession de l'Iroquoisie (dans l'actuel État de New York) par les Français.⁶⁰ Les Agniers, dont les villages et les récoltes ont été dévastés, se résignent à la paix avec les Français. À leur tour, en juin 1667, ils envoient des émissaires à Montréal pour solliciter la paix avec Tracy. Nous n'avons pas retracé les minutes de cette rencontre, mais les sources nous démontrent que Tracy a accepté d'étendre aux Agniers les propositions de paix de 1665 (dont l'article 6) puisque Jean Talon le confirme à Colbert, le 25 août 1667, en y ajoutant ses propres commentaires :

*J'aurois bien souhaitté pour une plus grande seureté de la colonie qu'ils [les Agniers] nous eussent transmis un plus grand nombre de leurs familles, que celui qu'ils nous ont laissé, puisque cela avoit esté stipulé dans le traité fait avec toutes les nations, ne pouvant me dissuader que celle cy qui connoist pas la bonne foy, n'ayt donné beaucoup au present, et a la guerre qu'elle souffre de la nation des Loups, et que cette mesme guerre prenant fin, ne donne commencement a la rupture de la paix qu'elle a receu de nous.*⁶¹

Notons que l'article 6 des propositions de paix de 1665 exige deux familles principales par nation, ce qui établirait la venue dans la colonie française d'une dizaine de familles pour les Cinq Nations iroquoises, une fois les Agniers inclus.

Or, au départ, ce sont des familles chrétiennes d'Oneidas et de prisonniers hurons et autres qui s'installèrent à Laprairie-de-la-Madeleine.⁶² Les individus qui étaient présents provenaient de 20 nations différentes. Cependant, la relation de 1673 rapporte qu'un chef Mohawk du village de «Caughnawaga», dans la vallée Mohawk, migre avec 40 des siens à Laprairie-de-la-Madeleine.⁶³ La diversité d'origine des néophytes de cette mission est sans doute une des causes qui conduira à une rapide scission; un embranchement (dont le fond est essentiellement huron) conduit aux missions de la

⁶⁰ C 11 A, vol. 2, ff. 270-271. Prise de possession des forts des Agniers, 1666; Léopold Lamontagne, *Prouville de Tracy, Alexandre de, DBC*, vol. 1, p. 569; *Ibid.*, W. J. Eccles, *Rémy de Courcelle (Courcelles), Daniel de*, pp. 583-584.

⁶¹ C 11 A, vol. 2, ff. 299-299v. Talon à Colbert, 25 août 1667.

⁶² William N. Fenton et Elisabeth Tooker, *Mohawk*, pp. 469-470.

⁶³ *Ibid.*, p. 470; *Relations inédites de la Nouvelle-France, 1672-1678*, Montréal, Éditions Élysée, 1974, tome 1, pp. 19-20.

Montagne en 1676, du Sault-au-Récollet en 1701 et du lac des Deux-Montagnes en 1721.⁶⁴

L'autre embranchement (où subsiste une influence mohawk) conduit à la mission du Sault-Saint-Louis en 1680, après son déménagement qui eut lieu également en 1676. Dès 1675, l'on avait prévu accorder un nouveau terrain pour que les Iroquois aient une terre mieux adaptée à la culture du maïs.⁶⁵ C'est ce que rapporte également, cinq ans plus tard, l'acte de concession qui déclare que les terres de Laprairie-de-la-Madeleine, se trouvent «*trop humides pour estre ensemencées et pourvoir à la subsistance des Iroquois qui y sont establys*», et que le roi Louis XIV craint que les Iroquois ne se retirent. C'est pourquoi, le 29 mai 1680, le roi Louis XIV, concède aux pères Jésuites pour les Iroquois ...

*la dite terre nommée le Sault, contenant deux lieues de pays de front à commencer à une pointe qui est vis-à-vis les rapides St. Louis, en montant le long du lac, sur pareille profondeur, avec deux isles et islets et bâtures qui se trouvent au-devant, et joignant aux terres de la dite prairie de la Magdelaine, à la charge que la dite terre nommée le Sault nous appartiendra toute défrichée, lorsque les dits Iroquois l'abandonneront.*⁶⁶

De plus, la même année, soit le 31 octobre 1680, un autre acte de concession de Frontenac et Duchesneau accroît d'environ une lieue et demie de longueur la dite seigneurie.⁶⁷

Pour terminer sur le sujet de la venue et de l'inscription des Iroquois en terre seigneuriale néo-française, précisons que plusieurs familles iroquoises, ayant, pour la plupart, délaissé certaines missions situées sur le lac Ontario, s'installeront à Saint-Régis.⁶⁸ Quelques familles venant du Sault-Saint-Louis les y ont rejointes. Toutefois, à la fin du Régime français, cette mission, supervisée par le père Gourdan [Gordon],

⁶⁴ William N. Fenton et Elisabeth Tooker, *Mohawk*, p. 472; ASSSM, (Bob. M.1647, APC.), 1895-1931, Cahier no 4 : L'enseignement à Oka, p. 1; Louise Tremblay, *La politique missionnaire des Sulpiciens au XVII^e et début XVIII^e siècle, 1668-1735*, thèse de maîtrise en histoire, Université de Montréal, 1981, pp. 48-51.

⁶⁵ *Relations inédites ...*, tome 2, (1675), pp. 66-67; (1677), pp. 167-168.

⁶⁶ Canada, *Indian Treaties and Surrenders*, vol. II, p. 287.

⁶⁷ *Ibid.* vol. II, p. 289. Un des facteurs explicatifs du déménagement des Iroquois au Sault-Saint-Louis fut un surpeuplement de la seigneurie de La Prairie-de-la-Madeleine par des colons français. Larry Villeneuve, *Historique des réserves et villages indiens du Québec*, (Révisé et mis à jour par Daniel Francis), Affaires indiennes et du Nord Canada, Direction de la recherche, 1984, pp. 42-43.

⁶⁸ Lawrence Ostola, *The Seven Nations of Canada and the American Revolution 1774-1783*, Université de Montréal, Département d'histoire, Faculté des Arts et des Sciences, Mémoire présenté à la faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.) en histoire, p. 24; Robert Lahaise, *Picquet, François*, DBC, vol. IV, pp. 688-689.

n'avait aucun titre de concession.⁶⁹ Voilà pour l'essentiel de la présence iroquoise sur les terres de la colonie.

Tout en se montrant prudente à l'occasion, la France a tout de même géré ses intérêts territoriaux et commerciaux comme souveraine du territoire, et les Iroquois de la région de Montréal étaient inscrits dans cette gestion dans le cadre de villages de mission.

À cet effet, on a concédé, à des communautés religieuses, des seigneuries sur lesquelles les Iroquois ont été autorisés à s'installer. Ils sont donc littéralement inscrits dans le processus de colonisation seigneuriale.

Il faut donc conclure à une différence notable entre les Anglais et les Français. Certains Iroquois viennent s'installer en Nouvelle-France pour obéir aux exigences du traité de paix des Français. Ils sont également attirés par les missions strictement chrétiennes, en l'occurrence ici les missions de Sault-Saint-Louis, d'Oka et de Saint-Régis.

En Nouvelle-Angleterre, entre autres à New York, les coloniaux ont acquis l'habitude d'acheter les terres à certains chefs indiens pour faciliter l'avance de la colonisation. À certaines occasions, dans les traités, on laissait aux Indiens des terres dites «Hunting Grounds» sur lesquelles on ne permettait pas la colonisation. Plusieurs autres traités sont subséquents à celui de 1664. Selon nous, il n'est pas de notre propos d'en traiter les aspects juridiques, qui ne concernent pas notre système juridique. Toutefois, pour bien saisir le point de vue autochtone et vérifier si les prétentions des Mohawks relatives au «Two Row Wampum» ont un fondement traditionnel et historique, nous élaborerons un tant soit peu sur le système d'échange des présents lors des ententes et sur ce que cela implique en regard de leurs coutumes.

Le rôle des présents

Chez les Amérindiens, il existait une coutume de faire accompagner par un présent tout échange verbal qui voulait engager une ou des autres personnes. Le présent donnait ainsi du poids à la parole et il était la courroie de transmission de cette parole.

Presque toutes les interactions entre individus et entre groupes comportent des échanges de présents. En tout cas, *«toutes les affaires d'importance se font icy par*

⁶⁹ ANC., RG-10, Miscellaneous Records, vol. 1832, f. 181624. *Substance of the Proceedings with the Indians of St. Regis, 2^d April 1784*, par Duncan McDougall; Larry Villeneuve, *Historique des réserves et villages indiens du Québec*, p. 39.

presens» selon le père Brébeuf en 1636.⁷⁰ Bien entendu, «la richesse et le nombre des présents, cependant, doivent être proportionnés à l'importance de l'affaire qu'on traite ou du personnage auquel on s'adresse».⁷¹ Chez les Hurons par exemple, qui sont comme les Iroquois de culture iroquoienne, il existe au moins deux manières d'offrir des présents. Ainsi, lorsque les nations se rassemblent pour la fête des morts au début du mois de septembre, les premiers présents sont donnés libéralement, parfois jetés dans l'eau et recueillis au hasard par la foule. Les seconds présents sont offerts de façon plus formelle. À l'occasion de la fête des morts, ils sont destinés à accompagner les paroles et les messages de condoléances.⁷²

Toute intention de conclure une entente ou une alliance, etc., doit s'accompagner de divers présents qui viennent prouver la volonté de conclure l'entente en question. Chaque présent est alors accompagné d'un nom, ou d'une appellation qui servira à rappeler une discussion antérieure, un sentiment quelconque, une acceptation, une entente, une demande.⁷³ L'acceptation du présent qui accompagne la «parole» suppose donc que cette «parole» sera exécutée.

Pour inciter les Indiens à descendre en traite, les Français emploieront cette coutume :

*Le truchement qui sçait les façons de faire du païs, se servoit de leurs façons de s'enoncer. Voila, disoit-il, un présent pour graisser vos bras, et les fomentier pour les délasser du travail qu'ils ont pris en chemin. En voici un autre pour attacher une corde à vos Canots, afin de les tirer ça bas de bonne heure l'an prochain.*⁷⁴

La coutume d'échanger des présents était si forte chez les Amérindiens que certains Français l'ont même utilisée de façon abusive. Ainsi il était dans les habitudes des hommes de Vaudreuil, au début du XVIII^e siècle, d'exiger des présents de la part des Indiens qui descendaient en traite à Montréal.⁷⁵ Un tel procédé augmentait nécessairement le coût des marchandises obtenues par les Amérindiens et allait à

⁷⁰ Reuben G. Thwaites, *The Jesuit Relations ...*, vol. X, p. 28. Cité in André Vachon, *Colliers et ceintures de porcelaine dans la diplomatie indienne*, *Les Cahiers des Dix*, no 36 (1971), p. 180.

⁷¹ André Vachon, *Colliers et ceintures de porcelaine dans la diplomatie...*, p. 181.

⁷² Thwaites, *The Jesuit Relations*, vol. 23, 1642-1643, chap. XII, p. 210. Les présents offerts pour les deuils ou le rachat des assassinats sont également de deux sortes, ceux adressés à la famille pour compenser la perte du mort et ceux adressés au mort comme pour les couvrir. Ed. du Jour, *R.J.*, t. 1, 1636, p. 119.

⁷³ Ed. du Jour, *R.J.*, t. 5, 1656, chap. II, p. 5.

⁷⁴ Ed. du Jour, *R.J.*, t. 1, 1636, chap. XI, p. 72.

⁷⁵ Série B, Archives des colonies, France. Lettres envoyées, vol. 30, ff. 159-161, Versailles, 6 juillet 1709; Série B, vol. 32, ff. 296v-297.

l'encontre des efforts de la France pour s'attirer l'amitié des Indiens en offrant d'elle-même de nombreux présents.

Les administrateurs français ont graduellement saisi toute l'importance de cette tradition culturelle amérindienne. Cela ne se fit cependant pas aussi rapidement que l'on pourrait le croire. Encore en 1644, lors de ses efforts pour obtenir la paix, le gouverneur Montmagny, qui dirige la colonie depuis neuf ans, se fait encore rappeler, par les Algonquins et les Hurons, la nécessité de parler avec des présents à la main :

ils luy presentent trente-deux ou trente-trois brins de paille, disans qu'un pareil nombre de presens parleroit plus efficacement pour la delivrance de ces prisonniers, que les bouches les plus éloquentes du monde et que c'est ainsi que se comportoient ceux qui vouloient faire la paix. En effet, les festins, les presens et les harangues font tous les affaires des Sauvages. Monsieur de Montmagny voyant cela, fit estaller dans la cour du fort par un beau jour, trois grands presens, composez de haches, de couvertures, de chaudières, de fers de flesche et de choses semblables; là dessus, il fait appeler les Chefs et les principaux des Algonquins et des Hurons, qui estoient pour lors aux Trois Rivières.⁷⁶

Comme nous le voyons, les présents étaient le plus souvent des objets ou des produits essentiels à la vie de tous les jours. Certains objets, toutefois, avaient une valeur particulière que lui attribuaient certains mythes : tabac, morceau de serpent séché, plumes de certains oiseaux, etc., et, bien entendu pour notre propos, les grains de coquillage, appelé porcelaine par les Français et wampum par les Anglais.

Chaque présent, qui passait d'une main à l'autre, signifiait donc un accord quelconque puisqu'il s'agissait d'une parole acceptée. Les colliers et les ceintures de wampum étaient de ces objets. Et cet objet, quel qu'il put être, rappelait cette parole, cet engagement «*car tous ces peuples n'ont point de voix, sinon accompagnée de présens, qui servent comme de contract et de tesmoignages publics, qui demeurent à la postérité et font foy de ce qui s'est passé en une affaire*».⁷⁷ Donc, tout présent, quelle que soit sa nature, rappelle un message, c'est-à-dire la raison pour laquelle il a été donné et accepté. Il n'en allait pas différemment pour les colliers et les ceintures de wampum.

Cependant certains auteurs ont cru voir dans la ceinture de wampum offerte comme présent un élément d'archives.⁷⁸ Pour éviter tout anachronisme, il ne faut pas attribuer aux ceintures de wampum un caractère immuable, alors que ce caractère est,

⁷⁶ Ed. du Jour, R.J., t. 3, 1644, chap. X, p. 47.

⁷⁷ Ed. du Jour, R.J., t. 4, 1648, chap. VIII, p. 59.

⁷⁸ Jean-Marie Therrien, *Parole et pouvoir : figure du chef amérindien en Nouvelle-France*, Montréal, l'Hexagone, 1986, p. 127.

au XVII^e, en pleine mutation. Il est vrai que, sur les ceintures en particulier, l'on apposait quelquefois certaines figures pouvant servir de rappel à une entente.

Cette fonction de consolidation de la parole s'est transmutée, au début du XIX^e siècle, à l'intérieur d'une nouvelle religion dite «the Gaiwiiio of Handsome Lake», dont le centre était à Tonawanda.

*Many of the traditional civil ceremonies and accessories, such as beads and belts, were revived and practiced now with religious significance. Wampum still carried the connotations of having magical power. Individual strings and bunches of strings of wampum beads were again used to give authority to the proceedings and placed in a prominent position in the room. Strings of wampum beads with a notched stick attached were used to convey invitations to religious meetings. In the Longhouse religion pure white wampum beads in strings are used in confession, to insure that what a person says is true; and it is thought that dire consequences will befall any Indian who does not "keep the faith" (tell the truth)».*⁷⁹

Nous verrons toutefois plus loin dans quel contexte s'est greffé à ces ceintures le système mnémotechnique que certains lui reconnaissent de nos jours. Pour l'instant, précisons qu'il s'agit d'un présent particulièrement recherché, toujours dans le but de soutenir une parole, de faire passer un message.

La définition du «wampum»

Le mot «wampum» réfère à des grains fabriqués à partir de coquillages marins comme le «*Buccinum undatum*».⁸⁰ Sur le plan linguistique, le mot tire ses origines d'une langue algonkienne.⁸¹ Les producteurs de grains de wampum étaient, d'ailleurs, au départ, des Algonkien des côtes de la Nouvelle-Angleterre.⁸² La plus grande concentration pour la production du wampum se situait sur Long Island à Gardiner Bay et Oyster Bay, ainsi qu'à Narragansett Bay au Rhode Island.⁸³ Les grains sont de

⁷⁹ Charles H. Gillette, *Wampum Beads and Belts*. *The Indian Historian*, vol. 3, no 4 (Fall 1970), p. 34.

⁸⁰ Frederick Webb Hodge, *Handbook of Indians of Canada*, *Wampum*, p. 503.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Lynn Ceci, *The Value of Wampum among the New York Iroquois : A Case Study in Artifact Analysis*. *Journal of Anthropological Research*, vol. 38, no 1 (Spring 1982), p. 97.

⁸³ William N. Fenton, *The New York State Wampum Collection : The Case for the Integrity of Cultural Treasures*. *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 115, no 6 (december 1971), p. 440. Gilbert W. Hagerty mentionne, pour sa part, Hempstead Bay dans la région de Long Island, in *Wampum, War and Trade Goods West of the Hudson*, Heart of the Lakes Publishing Interlaken, New York 14847, 1985, p. 111.

couleur blanche ou pourpre. Les grains de couleur blanche sont obtenus à partir du coquillage de certains mollusques marins de la côte est américaine. Ceux de couleur pourpre, plus rares, sont obtenus du mollusque «*Mercenaria mercenaria*».⁸⁴ Précisons que, dans les sites iroquois d'avant 1600, soit avant l'arrivée des Européens sur la côte-est de la Nouvelle-Angleterre, les grains de coquillage, ou de wampum, qui y ont été découverts avaient une forme discoïdale, soit de petits disques plats percés.⁸⁵ C'est cette forme qu'il convient d'appeler la forme précolombienne du wampum. L'archéologie démontre toutefois que les Sénécas utilisaient au XVI^e siècle une forme plus massive, un grain ayant la forme d'un petit baril percé par les deux bouts :

*Actually «wampum» occurs right from the very earliest historic sites – Adams, Tram, and Cameron sites (1550-1590). Of course, this early wampum is more massive, sometimes barrel-shaped and has a large countersunk drilling. They are not overly numerous, and when found are usually in neklace [form] or part of necklaces in burials.*⁸⁶

Avec le temps, le grain de coquillage a été perfectionné. Il était autrefois discoïdal, puis il prend réellement la forme d'un grain. Les recherches archéologiques démontrent que les grains de coquillages de forme cylindrique, qui est la forme utilisée dans la fabrication des ceintures de wampum, sont inexistantes avant le contact avec les Européens. On n'en trouve pas dans les sites datant d'avant l'arrivée des Européens.

*In fact, there was no true wampum in Iroquoia (Upstate New York) before 1600! Despite intensive archeological work in New York during recent decades, there is no new evidence that would dispute Beauchamp's statement of seventy years ago that, "antiquarians have failed to find more than the merest trace of shell beads on any Iroquois site which can be dated before the year 1600, ... and have found none like the beads used in belts" (Beauchamp, 1901 : p. 338; Wray and Schoff, 1953 : p. 56; Ritchie, 1965 : p. 270). Its rapid spread coincided with the fur trade and it reached the Iroquois country in increasing quantity after the Dutch built Fort Orange (1624) and Albany was settled.*⁸⁷

Après 1600, grâce à l'outillage européen (clous, aiguilles, alènes), ceux qui les fabriquent leur donnent une forme cylindrique (petits cylindres percés par les deux

⁸⁴ Elisabeth Tooker, *The League of the Iroquois* : ..., p. 423. D'autres utilisent aussi l'expression «*Venus mercenaria*». Voir William N. Fenton, *The New York State Wampum Collection* : ..., p. 440; Frederick Webb Hodge, *Handbook of Indians of Canada, Wampum*, p. 503.

⁸⁵ Charles H. Gillette, *Wampum Beads and Belts*, p. 33.

⁸⁶ William N. Fenton, *The New York State Wampum Collection* : ..., p. 440, note 2. Fenton a obtenu ces commentaires de Charles Wray, une autorité en archéologie historique des Sénécas.

⁸⁷ William N. Fenton, *The New York State Wampum Collection* : ..., p. 440.

bouts).⁸⁸ Vers 1640, on voit apparaître un grain de wampum particulier pour la fabrication des ceintures. Le grain est court et gros. Après 1700, le grain est plus long et plus étroit.⁸⁹ Ce grain de coquillage de forme cylindrique mesure en longueur de 1/8 à 7/16 de pouce et, en diamètre, de 1/8 à 1/16 de pouce.⁹⁰ C'est avec le wampum de forme cylindrique que l'on fabrique des ceintures qui comporteront parfois plusieurs milliers de grains.

Nous avons souligné, plus haut, que chaque parole devait avoir un « poids » pour être reçue. Tout un système de métaphores inscrit dans un cérémonial accompagnait les échanges que l'on voulait officiels. Le wampum, en tant qu'objet précieux, était un important produit dans le rôle des présents. Les Amérindiens, dont les Iroquois, voyaient également dans les grains de coquillages un côté mystique qui vient, selon nous, expliquer le choix de cet objet comme objet fort estimé.⁹¹ Le wampum pouvait circuler en vrac, mais il s'offrait essentiellement sous forme de « branche » (ou « hand »), de collier (corde, « brass », « string ») et de ceinture.⁹² Sous cette dernière forme, plus précieuse et plus formelle, il avait un effet plus persuasif. À noter cependant une possible confusion au niveau des termes. Tout au long du XVII^e siècle, les sources françaises utilisent l'expression « collier » lorsque les grains de porcelaine sont assemblés. Il est possible toutefois qu'il s'agisse de ceintures. Il faut, en effet, prendre garde au mot « collier », car les termes ne sont pas toujours utilisés convenablement pour désigner ces objets. On a vu que Sagard parle de colliers de porcelaine hurons « *larges de trois ou quatre doigts* ». ⁹³ Toujours par les Hurons, Champlain s'est vu remettre en 1611, outre 50 castors, « *4. carquans de leurs porcelaines* » qui lui étaient envoyés par d'autres chefs qui ne l'avaient jamais vu et qui voulaient être de ses amis.⁹⁴ Selon André Vachon, le mot « carcan » désigne un « *collier d'orfèvrerie qui recouvrait le collet et montait jusqu'au menton: [il] était obligatoirement assez large. Ces « carcans » [seraient donc] encore des « ceintures » de porcelaine* ». ⁹⁵ De même, « *Lahontan, à la fin du XVII^e siècle, décrit les*

⁸⁸ Charles H. Gillette, *Wampum Beads and Belts*. p. 34.

⁸⁹ William N. Fenton, *The New York State Wampum Collection : ...*, p. 440.

⁹⁰ Charles H. Gillette, *Wampum Beads and Belts*. p. 33.

⁹¹ Charles H. Gillette, *Wampum Beads and Belts*, p. 34; Jeannette Henry (ed.) et al., *Belts of "Sacred Significance"*. *The Indian Historian*, vol. 3, no 2 (Spring 1970), pp. 5-9, 50.

⁹² La « branche » (ou l'expression anglaise « hand ») était formée généralement de 4 ou 5 cordelettes de wampum. Ces cordelettes étaient attachées ensemble par un bout et avaient environ 1 pied de longueur. Voir Gilbert W. Hagerty, *Wampum, War and Trade Goods West of the Hudson*, pp. 108-109.

⁹³ Gabriel Sagard, *Le grand voyage du pays des Hurons*, Leméac, Bibliothèque québécoise, 1990, p. 224.

⁹⁴ Georges-Émile Giguère, *Oeuvres de Champlain*, tome I, p. 402.

⁹⁵ André Vachon, *Colliers et ceintures de porcelaine chez les Indiens de la Nouvelle-France*, *Cahier des Dix*, no 35 (1970), p. 255.

«colliers» comme «certaines bandes de [...] deux ou trois pieds de longueur et [...] six pouces de largeur».⁹⁶ Également, Joseph-François Lafitau utilise, au début du XVIII^e siècle, le mot «collier» alors que, dans la définition qu'il en donne, il déclare que ce sont des ceintures.⁹⁷

Certains chercheurs américains laissent supposer que les ceintures sont apparues avec le commerce entre les Hollandais et les Iroquois :

The true "Dutch" wampum makes its appearance along with the first flint-locks about 1640 (Power House and Steel sites). These are the short, fat wampum with small steel drilling – often drilled all the way through from one end – but also quite often from both ends. This 1640-1700 wampum is quite different from the 1700-1800 wampum, which is longer and thinner.

"The first wampum belts occur also along with guns about 1640 and are found in burials (Power House, Dann, Rochester Junction, etc.)..." (Wray to Fenton, April 8, 1971).

*The State Museum has many wampum beads from the Dann site. The possibility of establishing a chronology between dated site material and belts of known historic period suggests an attractive research possibility that has not been realized.*⁹⁸

L'affirmation de Charles Wray à William N. Fenton, selon laquelle les premières ceintures de wampum seraient apparues en même temps qu'un nouveau modèle de wampum vers 1640, se doit toutefois d'être considérée avec force réserve. En effet, puisque Sagard et Champlain ont remarqué des ceintures chez les Hurons, il est tout à fait conséquent que de telles ceintures aient été présentes en Iroquoisie bien avant 1640. La différence notée à partir de 1640 pourrait alors n'être que dans la forme du grain.

Les grains de coquillage étaient alors offerts comme objets intrinsèquement recherchés pour leur préciosité. Du point de vue amérindien, il s'agit d'un objet précieux idéalisé comme présent à offrir et à recevoir. Ainsi, lorsque William Penn a conclu ses traités avec les Indiens Lénapes, il offre ce genre de présent parce que c'est un produit grandement recherché par les Amérindiens parmi une série d'autres produits. Le wampum en ces années-là n'a aucunement le caractère formel d'une preuve d'une transaction :

⁹⁶ François De Nion, éd., *Un outre-mer au XVII^e siècle ...*, [Lahontan], (Paris, 1900), p. 81, in André Vachon, *Colliers et ceintures de porcelaine chez les Indiens...*, p. 266.

⁹⁷ Joseph-François Lafitau, *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, François Maspéro, 1983 [1724], vol. I, p. 106.

⁹⁸ William N. Fenton, *The New York State Wampum Collection : ...*, p. 440.

The series of purchases by which William Penn cleared Lenape title to all of their former lands involved payment in goods of various kinds. Many of the deeds note that a quantity of wampum was included as part of the purchase payment. This was "cash" wampum rather than "formal" wampum. Wampum belts and short "strings" of wampum of the category which may be called "formal" wampum had a meaning beyond the cash value of the beads incorporated in them. These items did not appear in simple economic transactions such as land sales but were made and presented only when requests were being made for cooperation and joint efforts, such as will be noted below.⁹⁹

Ainsi, de leur côté, les Européens verront dans le wampum un objet de commerce tout désigné comme étalon d'échange, ce qui contribue pratiquement à lui attribuer une valeur monétaire.¹⁰⁰ Les Européens s'imposeront comme intermédiaires entre les Algonkien de la Côte-Est qui fabriquent ce wampum et les Iroquois qui se les voient offrir en quantités de plus en plus grandes.¹⁰¹ Les Européens expédient les grains de wampum vers l'intérieur pour favoriser la venue des fourrures vers la Côte-Est de la Nouvelle-Angleterre. Au début du XVII^e siècle, il n'y aurait pas encore de messages inscrits de façon mnémotechnique dans des ceintures de wampum. Affirmer que des inscriptions mnémotechniques avaient comme support des ceinture de wampum lors d'ententes ou de traités nous paraît hypothétique pour l'ensemble du XVII^e siècle. Nous verrons qu'une telle affirmation pourrait possiblement être avancée pour la fin de ce même siècle.

La coutume du wampum

La documentation historique nous révèle que les diverses populations iroquoïennes utilisaient des grains de coquillages comme objets précieux et les assemblaient soit en colliers, soit en chapelets, soit en ceintures. L'analyse de la documentation historique semble, en fait, correspondre aux découvertes archéologiques : le wampum a évolué comme objet durant la période coloniale, tout comme sa fonction. Il faut alors être prudent avant d'affirmer que, dans ses premières fonctions, le wampum s'assemblait déjà en ceinture pour tenir lieu d'archives. Une lecture vigilante des sources ne nous permet pas d'extrapoler jusqu'à ce point.

Par exemple, Jacques Cartier nous montre en 1535 que les Iroquoiens du Saint-Laurent à Hochelaga (Montréal) considéraient le coquillage comme un objet fort estimé :

⁹⁹ Marshall Joseph Becker, *Lenape Land Sales, Treatise, and Wampum Belts*. *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, Volume CVIII, n° 3 (July 1984), p. 353.

¹⁰⁰ Gilbert W. Hagerty, *Wampum, War and Trade Goods West of the Hudson*, pp. 103-104.

¹⁰¹ Lynn Ceci, *The Value of Wampum among the New York Iroquois*, pp. 97-98.

La plus précieuse chose qu'ils aient en ce monde est l'esnoguy, lequel est blanc comme neige, et qu'ils prennent dans le fleuve en corbinotz [cornets de mer], de la manière qui suit. Quand un homme a mérité la mort, ou qu'ils ont pris des ennemis à la guerre, ils le tuent, puis l'incisent dans les fesses et les cuisses, et dans les jambes, les bras et les épaules à grandes entailles. Puis, au lieu où est ledit esnoguy, ils coulent le corps au fond de l'eau, et le laissent dix ou douze heures; puis ils le retirent et trouvent dans lesdites entailles et incisions les cornibotz, desquels ils font des sortes de chapelets; et de cela ils usent comme nous faisons de l'or et de l'argent; et ils le tiennent pour la plus précieuse chose du monde. Il a la vertu d'étancher le sang des narines; car nous l'avons expérimenté.¹⁰²

La narration du voyage de Jacques Cartier, en 1535, parle de «*sortes de chapelets*». Cette description laisserait croire que les grains de porcelaine seraient encore seulement assemblés en colliers. En fait, Jacques Cartier n'utilise pas l'expression «*ceinture*», mais «*chapelet*» et «*collier*». Ainsi, à Stadaconé (Québec), après avoir fait capturer le chef Donnacona, il se voit offrir 24 colliers d'esnoguy pour sa libération.¹⁰³ De même encore à Tadoussac, à l'embouchure du Saguenay, des Indiens surnommés «*peuples sujets de Donnacona*» donnent des fourrures à ce dernier et, à Cartier, «*un collier d'esnoguy, pour lesquels présents le capitaine leur fit donner dix ou douze hachettes, dont ils furent fort contents et joyeux, remerciant le capitaine*». ¹⁰⁴ D'après nous, puisque ces «*colliers*» sont fabriqués avec de l'«*esnoguy*», ils ont la forme de «*sortes de chapelets*», tel que décrit plus haut, et non la forme de ceintures.

Les indices de l'utilisation de coquillages blancs chez les Iroquoiens du Saint-Laurent sont également présents six ans plus tard, à Stadaconé, lorsque Cartier reprend contact en 1541 avec le remplaçant de Donnacona :

Après cette conférence ledit Agona prit un morceau de cuir tanné de couleur jaune et garni tout autour d'esnoguy (qui est leur richesse et la chose qu'ils estiment être la plus précieuse, comme nous faisons de l'or) qui était sur sa tête au lieu de couronne et le plaça sur la tête de notre capitaine; ensuite il ôta de ses poignets deux bracelets d'esnoguy et les plaça pareillement sur les bras du capitaine, lui faisant des accolades et lui montrant de grands signes de joie; ce qui n'était que dissimulation comme bien nous

¹⁰² Jacques Cartier, *Voyages au Canada*, Paris, Maspéro, 1981, (Ch.-A. Julien Ed.), *Deuxième voyage de Jacques Cartier (1535-1536)*, pp. 199-200. Bruce G. Trigger ne croit pas à cette explication. Il croit que les grains de coquillage devaient provenir des côtes de la Nouvelle-Angleterre, soit par le commerce, soit comme butin de guerre. In *The Children of Aataentsic : A History of the Huron People to 1660*, Kingston and Montreal, McGill-Queen's University Press, 1987 (c. 1976), p. 198.

¹⁰³ Jacques Cartier, *Voyages au Canada*, *Deuxième voyage de Jacques Cartier (1535-1536)*, p. 238.

¹⁰⁴ Jacques Cartier, *Voyages au Canada*, *Deuxième voyage de Jacques Cartier (1535-1536)*, p. 240.

*apparut ensuite. Le capitaine prit la couronne de cuir et la lui remit sur la tête et lui donna ainsi qu'à ses femmes certains petits présents.*¹⁰⁵

Ici, il peut sembler que le morceau de cuir servant de support aux grains de coquillages pourrait donner l'apparence d'une ceinture. Il ne s'agit pas toutefois encore des véritables ceintures tissées de wampum qui apparaîtront dans les relations entre Anglais et Iroquois vers le milieu du XVIII^e siècle.

L'utilisation de coquillages assemblés soit en forme de colliers, soit en forme de ceintures est également démontrée chez les Iroquoiens de l'Ontario, entre autres chez les Hurons, puisque Gabriel Sagard en fait mention, lors de son voyage en Huronie en 1623-1624, lorsqu'il décrit divers ornements que portent spécialement, selon lui, les femmes :

*Leurs porcelaines sont diversement enfilées, les unes en colliers, larges de trois ou quatre doigts, faits comme une sangle de cheval qui en aurait ses ficelles toutes couvertes et enfilées, et ces colliers ont environ trois pieds et demi de tour ou plus, qu'elles mettent en quantité à leur col, selon leur moyen et richesse, puis d'autres enfilées comme nos patenôtres [grains de chapelet], attachées et pendues à leurs oreilles, et des chaînes de grains gros comme noix, de la même porcelaine qu'elles attachent sur les deux hanches et qui viennent par devant arrangées de haut en bas, par dessus les cuisses ou braies qu'elles portent;...*¹⁰⁶

On se rend compte aussi que, en plus de leur utilisation comme objet esthétique et comme présents usuels, ces grains de coquillages en vrac, en colliers et en ceintures tiennent une place importante dans les rites de condoléances.¹⁰⁷ Selon William N. Fenton, le cérémonial du «Condolence Council» est à la base du protocole utilisé dans les ententes entre les Iroquois et leurs voisins. Le tout premier rituel qui nous a été transmis par écrit s'est tenu à Trois-Rivières le 12 juillet 1645.¹⁰⁸ Lors de cet événement, les Mohawks présentent 17 colliers au gouverneur Montmagny dans le processus de conclusion de la paix.¹⁰⁹

La signification des 17 colliers est la suivante :

¹⁰⁵ Jacques Cartier, *Voyages au Canada, Troisième voyage de Jacques Cartier (1541)*, p. 250.

¹⁰⁶ Gabriel Sagard, *Le grand voyage du pays des Hurons*, p. 224.

¹⁰⁷ Gabriel Sagard, *Le grand voyage du pays des Hurons*, pp. 292, 295-296.

¹⁰⁸ Ed. du Jour, R.J., tome 3, 1645, chap. IX, pp. 23-28; William N. Fenton, *Structure, Continuity ...*, in Francis Jennings, *The History and Culture of Iroquois Diplomacy ...*, chap. 1, p. 20.

¹⁰⁹ Ed. du Jour, R.J., tome 3, 1645, chap. IX, pp. 23-29, et chap. X, pp. 29-32.

1. Pour remercier du retour d'un prisonnier.
2. Pour ramener Couture qui était prisonnier.
3. Pour participer aux présents offerts par le gouverneur dans le but d'emmener les autres Iroquois à la paix.
4. Pour assurer qu'ils ne pensent plus à leurs guerriers morts.
5. Pour nettoyer la rivière des troubles qui pourraient nuire à la navigation entre les Iroquois et Québec.
6. Pour aplanir les sauts et les chutes d'eau qu'il y a sur la rivière pour aller en leur pays.
7. Pour apaiser les eaux du lac Saint-Louis et ainsi permettre aux Français d'aller aux Iroquois.
8. Pour tracer tout droit le chemin qu'il faut faire par terre.
9. Pour assurer les Français que du feu serait préparé pour les accueillir.
10. Pour lier tous ensemble Français, Algonquins et Iroquois.
11. Pour inviter les Français à manger en iroquoise.
12. Pour dissiper tous les nuages et que le soleil et la vérité soit au grand jour.
13. Pour faire ressouvenir les Hurons de leur bonne volonté antérieure de faire la paix.
14. Pour hâter les Hurons à parler.
15. Pour ramener le père Jogues en leur pays, et pour assurer que le père Bressani est passé chez les Hollandais.
16. Pour assurer une sécurité aux Iroquois qui viendront amicalement vers les Français.
17. Le 17^e collier est envoyé par la mère d'un prisonnier iroquois à celui qui a laissé la vie à son fils.

Puisque tout se passe par échange de présents, Montmagny parle à son tour de la même manière, le 14 juillet, avec 14 présents qui avaient chacun sa signification.¹¹⁰ Le 15 juillet les Iroquois retournent chez les leurs pour apporter les paroles de paix et promettent de revenir bientôt apporter les réponses.¹¹¹ Cela se fit le 15 septembre 1645. Bon nombre de nations alliées des Français s'étaient déjà rassemblées, toujours à Trois-Rivières. À cette occasion encore, les Iroquois donnent 18 présents tous composés de «porcelaine», c'est-à-dire de wampum.¹¹² Le symbolisme utilisé est semblable à celui de la rencontre antérieure du mois de juillet, et les colliers ou ceintures parlent tout autant de chemins préparés, de blessures pansées, de feux rallumés, de sentiments d'amitié, etc. Il n'y a pas de ceinture unique pour confirmer la paix; chacune des ceintures (s'il s'agit de ceintures) a un message particulier. S'il faut

¹¹⁰ Ed. du Jour, R.J., tome 3, 1645, chap. IX, p. 27.

¹¹¹ Ed. du Jour, R.J., tome 3, 1645, chap. IX, pp. 28-29.

¹¹² Ed. du Jour, R.J., tome 3, 1645, chap. X, pp. 30-31.

s'en tenir à la thèse de la mnémotechnie, une seule ceinture prise au hasard ne pourrait que spécifier le discours qui lui serait propre. Où donc serait la ceinture de la paix de 1645 entre Français et Iroquois?

Offrir un collier ou une ceinture ne se fait pas de manière isolée, mais s'inscrit dans un protocole ou, pour mieux dire, dans un rituel aux étapes importantes. Les présents ne sont pas toujours des colliers de porcelaine; parfois ce sont de simples objets pratiques. Les Hurons, en 1645, utilisent et des colliers de wampum et des peaux de castors.¹¹³ Les Algonquins, eux, parlent, du moins pour le premier présent, avec des paquets de castors.¹¹⁴ L'année suivante, en 1646, les Algonquins de l'Île-aux-Allumettes, utilisent deux peaux d'élan pour chacune des six premières paroles et douze peaux d'élan pour la dernière.¹¹⁵

Ainsi, la coutume, observée par Jacques Cartier chez les Iroquoiens du Saint-Laurent dès 1535 et par Champlain et Sagard chez les Hurons au début du XVII^e siècle, existait chez les Iroquois de l'État de New York. Les Iroquois, comme plusieurs autres groupes amérindiens, obtenaient ces grains de coquillage par le troc. Il s'agissait toujours de coquillages en colliers, ce qui doit être compris à l'occasion comme des ceintures, et il était nécessaire qu'il y en ait plusieurs, un pour chaque parole, afin de respecter le rituel.

Il y a aussi les relations communautaires et intercommunautaires, entre clans et entre familles notamment, où le wampum détient toute son importance. C'est un des présents les plus précieux par lequel passe la parole.

Le wampum va bien entendu être utilisé par les nations dans leurs relations entre elles. Dans les années 1670, le wampum est recueilli en colliers. Les familles se cotisent pour ramasser ce que l'on juge nécessaire à offrir en ambassade :

Lorsqu'on a dessein d'envoyer une ambassade chez les autres nations, les familles s'assemblent d'abord, chacune en particulier, et ramassent tout ce qu'elles ont à donner de porcelaine; ensuite chaque famille fait voir aux autres ce que les plus riches d'entre eux ont fourni. Le plus ancien ou le plus éloquent de cette famille fait ensuite une harangue, soit en se tenant debout, soit le plus souvent, en se promenant. Il parle tantôt sur un ton lugubre et en traînant sur les mots, tantôt avec un accent vif propre à émouvoir; quelquefois d'une voix gaie et entremêlée de chansons que les autres anciens répètent harmonieusement. A la fin il montre tous ces colliers comme autant de défunts,

¹¹³ Ed. du Jour, R.J., tome 3, 1645, chap. XI, p. 33.

¹¹⁴ Ed. du Jour, R.J., tome 3, 1645, chap. XI, p. 34.

¹¹⁵ Ed. du Jour, R.J., tome 3, 1646, chap. II, pp. 7-8.

autrefois considérables, qui reviennent à la vie pour animer tous ceux qui sont là présents à conserver le pays pour lequel ils ont autrefois donné leur vie et répandu leur sang. Tout se termine par un festin, et par l'offrande de plusieurs présents qu'ils se font les uns aux autres. Les anciens des autres familles remercient celui qui a parlé, et le lendemain ils font la même chose que lui, chacun à leur tour. Après que chaque famille a ainsi exposé ses colliers et achevé sa harangue, elles se rassemblent toutes à un jour déterminé, et, pendant tous leurs colliers par ordre, chacune de son côté, elles s'entredisent qui sont ceux qui ont donné ces colliers. «Un tel, disent-ils, a donné celui-là de tant de milliers de grains; un tel a donné ces deux-là, ces trois; un autre ces quatre colliers.» Enfin ils joignent ensemble tous les colliers et les mettent entre les mains des anciens qui en demeurent les maîtres. Le conseil se tient ensuite pour examiner combien on en portera à chaque nation vers laquelle on doit aller en ambassade, et quelles affaires on y traitera. Quel-quelques [sic] jours avant le départ des ambassadeurs, ils envoient un présent de porcelaine pour demander qu'on leur prépare une natte pour s'asseoir et se coucher, et pour avertir du jour de leur départ ou de leur arrivée.¹¹⁶

Ce n'est que le troisième jour de l'arrivée des ambassadeurs chez la nation visitée que ces derniers

exposent les colliers et le sujet de leur ambassade. On leur répond le jour suivant, après une danse publique qui se fait autour des colliers; le tout se termine par un festin et par les remerciements qu'ils se font mutuellement.¹¹⁷

Les grains de coquillage sont utilisés à diverses occasions, selon diverses coutumes. Il n'est pas fait mention ici de support pour la mémoire collective. Le wampum, en tant qu'objet recherché, est offert comme présent dans des circonstances spéciales.

Les implications des ceintures de wampum

Les grains de wampum assemblés en une ceinture auraient été porteurs de significations particulières. L'on prétend que les dessins figurant sur une ceinture auraient été des symboles attribuant ainsi à la ceinture une caractéristique mnémonique.

It is finally in its collectivized form, as strings and belts, that wampum achieved its unquestionably highest symbolic value. By size and design, including abstract geometric lines and patterns, letters, numbers, Christian crosses, and human figures, wampum became a most valuable and extraordinary medium of communication, as a mnemonic

¹¹⁶ Relations inédites de la Nouvelle-France (1672-1679), tome 1, pp. 243-245.

¹¹⁷ Relations inédites de la Nouvelle-France (1672-1679), tome 1, p. 246.

*device and an archival treasure. In 1765 a British officer recognized wampum as a «kind of record or history», a «public treasury» (Stearns 1889 : 313). Assembled in large numbers and complex patterns, wampum functioned on a new symbolic level relating to economic, social, political, and ideational complexity, to be discussed further below.*¹¹⁸

Un chef aurait alors été chargé de «lire» ces symboles. Si tel était le cas, une ceinture de wampum aurait été plus ou moins une archive pour les utilisateurs. Chaque ceinture aurait rappelé une étape de l'histoire d'une nation, d'un clan. Certaines ceintures de wampum, selon cette théorie, seraient un médium se rapportant à un accord antérieur. En ce qui concerne les Six Nations iroquoises de l'État de New York, ce sont les Onondagas qui avaient la responsabilité de garder les wampums.¹¹⁹

Or les plus sérieuses études viennent fortement nuancer cette interprétation. En effet, il faut éviter tout anachronisme. Cette caractéristique mnémorique des ceintures de wampum ne serait apparue que vers le milieu du XVIII^e siècle et serait spécialement due aux efforts de certains officiers européens vivant en étroite relation avec les Indiens, et tout spécialement du surintendant des Affaires indiennes, William Johnson.¹²⁰

Avant le contact européen, le wampum était tout d'abord un objet précieux que l'on offrait en cadeau. Au départ, il s'apparente à tout autre objet pouvant être offert lors des échanges de paroles entre nations et même entre clans. Dans la polémique qui a pris naissance dans les années 1960 et 1970 relativement à la demande de rapatriement des ceintures de wampum, ceinturés que les Onondagas (gardiens traditionnels des wampums de la Ligue iroquoise) auraient vendues ou confiées au New York State Museum à la fin du XIX^e siècle, les spécialistes pro-autochtones mettent l'emphase sur le sens sacré de ces ceintures, sens sacré qui demeurerait tout de même attaché aux sens et usages civils.¹²¹

Il faut bien comprendre que ce sont les grains de coquillages eux-mêmes qui, de prime abord, comportaient un facteur de préciosité pour diverses raisons : esthétique, magie, etc.¹²² Le tissage en ceinture de ces grains cylindriques de wampum ajoutait à leur

¹¹⁸ Lynn Ceci, *The Value of Wampum among the New York Iroquois* : ..., p. 100.

¹¹⁹ Lynn Ceci, *The Value of Wampum among the New York Iroquois* : ..., p. 104.

¹²⁰ Charles H. Gillette, *Wampum Beads and Belts*. p. 34.

¹²¹ Jeannette Henry (ed.) et al., *Belts of "Sacred Significance"*, pp. 5-9, 50.

¹²² Voir entre autres les raisons de la valeur qu'a pris le wampum chez les Iroquois dans Lynn Ceci, *The Value of Wampum among the New York Iroquois* : ..., pp. 98-104.

valeur précieuse première. C'est la première raison pour laquelle on les offrait lors des réunions d'échange entre clans et entre nations.

L'analyse des ceintures de wampum démontre que des ceintures ont été défaites pour en confectionner de nouvelles. Lahontan rapporte que, après un siècle ou deux, on réutilise les grains pour fabriquer de nouveaux «traités».¹²³ Ainsi, la plus fameuse ceinture dite «Hiawatha», remontant supposément à l'origine de la Ligue Iroquoise, est d'époque coloniale, à l'instar de certaines autres ceintures analysées par Fenton. Elle remonte au milieu du XVIII^e siècle :

*when forest diplomacy was a great drama played between the Six Nations and His Majesty's Indian Superintendent, Sir William Johnson, the Penns, and other colonial governors, at a time when Iroquois belts are known to be "mostly black Wampum ..." and "... they describe Castles [towns] sometimes upon them as square figures of White Wampum".*¹²⁴

D'autres auteurs partagent cet avis :

*As the American colonies expanded and formal political relations between whites and Indians increased, the exchange of wampum belts attesting to the nature of those relations became fixed in the protocol of the times. During Sir William Johnson's tenure as Indian Superintendent for the Northern Province, representing the English King from 1755-1774, "wampum diplomacy" reached its apogee. Under Sir William's careful tutelage, the structure of forest diplomacy developed. Wampum belts became the mnemonic vehicle for all important speeches and events worthy of record. Red, green and blue dyes became important attributes used to color the wampum beads. Diplomacy became more and more complex and greater and greater numbers of belts were needed to convey the ideas to be presented in council. As many as twenty were needed for one council meeting. After 1747, belts were even used in the Condolence ceremony, where previously strings of beads had been considered sufficient. (Whenever the death of an important man had occurred among the participants of a council, the Condolence ceremony cleared the path for the business at hand. Shell beads were exchanged to attest to the sincerity of the sympathy professed.)*¹²⁵

Plusieurs ceintures de wampum étaient remises lors de ces cérémonies. En fait chaque narrateur déposait un collier ou une ceinture pour chacune des paroles qu'il voulait voir

¹²³ In Jean-Marie Therrien, *Parole et pouvoir : figure du chef amérindien en Nouvelle-France*, p. 129.

¹²⁴ William N. Fenton, *The New York State Wampum Collection : ...*, p. 446. Fenton cite «Johnson to Lee, 1771, in O'Callaghan 1851 : 4 : p. 437».

¹²⁵ Charles H. Gillette, *Wampum Beads and Belts*, p. 34. Voir aussi Lynn Ceci déjà cité.

acceptée. Souvent plus d'une vingtaine de colliers étaient échangés de part et d'autre, comme nous l'avons vu plus haut; il s'agirait donc de savoir si un seul wampum peut être représentatif de toute une rencontre et même d'une série de rencontres. Un seul wampum sur vingt-quatre par exemple peut-il résumer à lui seul l'ensemble d'une cérémonie : n'est-ce pas comme retirer une phrase d'un livre ou d'une page?

Bien entendu, les métaphores symboliques existaient bien avant. Mais, au fil des ans, la présence européenne aurait contribué à complexifier le phénomène du discours symbolique «attaché» aux ceintures de wampum. Certains prétendent qu'il faut attendre 1685 pour que l'on puisse certifier de l'utilisation, à une grande cérémonie de la Ligue Iroquoise, de métaphores symboliques telles le grand arbre de paix, les racines de la paix, la chaîne d'alliance, etc., et que ces métaphores symboliques sont attestées par la présentation de ceintures appropriées.¹²⁶ Un code inscrit ces symboles. Par exemple, des lignes obliques, des ovales, le feu, des parallélogrammes, des arbres, des mains, etc.¹²⁷ Toutefois, ces figures, bien qu'elles notifient les métaphores symboliques, ne constituent pas un code de lecture. En fait, la tradition orale possède son propre code, ses propres formules clés (formules mnémoniques) qui contribuent à la mémorisation :

The preceding sketch of symbolism does not constitute a code for "reading" the belts. I believe that any modern Iroquois annalist would be equally at a loss. Although the links in the memory chain are separated, this view of them is nevertheless important because they still employ other mnemonic systems which afford clues as to how wampum functioned. [...] Iroquois learn long sequences of songs and memorize ritual speeches without any apparent formal instruction simply by hearing them repeatedly, practicing and participating. Songs follow a formula and are remembered by learning key words in sequence. These are concrete, vivid, and spatially oriented. Ritual speeches too adhere to a pattern, and the "words" are the denominators of each new section.¹²⁸

La tradition orale iroquoise reposait donc sur les mêmes caractéristiques que les autres nations amérindiennes, c'est-à-dire que chaque thème du discours était appuyé par l'offre d'un présent. Le présent le plus recherché était le wampum, grains de coquillage en vrac ou assemblé en colliers ou en ceintures. En tant que présent, il n'était pas nécessaire que la ceinture contienne des marques ou des dessins :

¹²⁶ William N. Fenton, *The New York State Wampum Collection* : ..., p. 442. Fenton cite Lawrence H. Leder, ed., *The Livingston Indian Records, 1666-1723*, Gettysburgh, Pennsylvania Assoc., pp. 80 ss.

¹²⁷ William N. Fenton, *The New York State Wampum Collection* : ..., p. 455.

¹²⁸ William N. Fenton, *The New York State Wampum Collection* : ..., pp. 455-456.

*to "read" a belt was not primarily to explain the significance of individual emblems, though this sometimes was done, but rather to relate the speeches associated with the belt as a whole. A belt without emblems might therefore represent as rich a record of council proceedings as a belt with figures.*¹²⁹

Une ceinture sans marque est riche en elle-même : elle contient des centaines ou des milliers de grains de wampum et la parole qui accompagne son don sera acceptée par le fait même de sa réception.

Le système des traités en Nouvelle-Angleterre a développé au milieu du XVIII^e siècle des caractéristiques mnémoniques appropriées sur laquelle est venue se rattacher la tradition orale.

Il nous reste enfin à souligner que, traditionnellement, tout le système d'échange de présents, y inclus les ceintures de wampum avec leurs inscriptions symboliques, avait comme but premier d'organiser le temps présent et de préparer des événements futurs,¹³⁰ la ceinture de wampum est donc en plus, comme tout autre objet offert, une parole, un message envoyé à d'autres. Cette parole, si elle est acceptée (par l'échange d'un autre présent de même type qui démontre l'acceptation), pourra être remémorée par la suite par l'exposition et l'interprétation de la ceinture en question, à l'instar des autres ceintures qui accompagnent l'entente. En effet, les documents historiques ne mentionnent jamais une seule ceinture pour conclure une entente; le plus souvent il y a échange de plus d'une vingtaine de colliers et ceintures. Ces dernières, aux yeux des Amérindiens, ne participaient pas à l'aspect de ratification légale telle que pouvaient le concevoir les Européens avec leur système de traités. Pour comprendre le sens d'une entente, aux yeux d'un Amérindien, il faut tenir compte des symboles qui y sont rattachés. Le discours métaphorique associé à l'une ou l'autre des ceintures nécessaires pour parachever une entente se rapporte à un feu qu'il faut raviver, à un arbre de paix qu'il faut faire croître, à un sentier qu'il faut nettoyer de ses embûches et aplanir, etc.¹³¹ Toute entente, à l'analogie du monde environnant, est destinée à déperir.

In Iroquois culture, the "word", the essence of oral tradition and of wampum, had a life to it by virtue of interaction that paper (written documents) just did not have, regardless of its assumed durability. It was also the case that, for most Iroquois, treaty relationships were not frozen to words written on a page at one point in time, but were active, living

¹²⁹ Mary A. Druke, *Iroquois Treaties : Common Forms, varying Interpretations*, p. 89.

¹³⁰ Michael K. Foster, *Another Look at the Function of Wampum in Iroquois-White Councils*, pp. 104-108.

¹³¹ Michael K. Foster, *Another Look at the Function of Wampum in Iroquois-White Councils*, p. 110.

*relationships, ideally frequently renewed. Continued requests, therefore, were presented for renewal of agreements.*¹³²

Toute entente, tout traité, en analogie avec la vie environnante, nécessite des soins. L'entente doit donc être raffermissée régulièrement, reconfirmée. Quand donc le «Two Row Wampum» aurait-il cessé d'être reconfirmé? Nous devrions normalement le retracer dans d'autres traités, mais alors le traité d'Albany de 1701, où les Cinq Nations reconnaissent la souveraineté de l'Angleterre sur leurs terres de chasse serait en totale contradiction avec toute affirmation d'indépendance.

Enfin, puisque la ceinture de wampum est un présent offert en guise de «parole», il apparaît évident qu'elle a été tissée par un membre du groupe donateur. Ainsi, si l'on s'en tient à la thèse qu'une ceinture de wampum est un objet ayant une valeur archivistique, cet objet a été fourni par un groupe donateur et serait supposément conservé par le groupe receveur. Nous n'avons pas d'indication pouvant confirmer que les Hollandais ou les Anglais auraient fait confectionner une telle ceinture au XVI^e siècle.

Conclusion

Récemment, des leaders iroquois ont interprété des ceintures de wampum comme étant relatives à d'anciens traités leur garantissant leur souveraineté.¹³³ Il faut mentionner ici l'objet de la présente recherche, le «Two Row Wampum» ou le traité des voies parallèles. Cette ceinture serait, selon eux, la preuve que les Coloniaux les auraient reconnus autrefois comme nations indépendantes. Une telle assertion n'a pas été prouvée, loin de là. Il est d'ailleurs impossible de la soutenir sans faire abstraction de l'ensemble de la documentation ou, à tout le moins, extrapoler à un point tel que toute rationalité doit être mise de côté.

Outre le problème chronologique, nous sommes confrontés à une déviation géographique de l'objet. En effet, quoi qu'il en soit de la valeur juridique que l'on voudrait attribuer au «Two Row Wampum», celui-ci ne concerne que les parties en présence soit, dans ce cas, les Iroquois de l'État de New York et le gouvernement de cet État, et cela en fonction de ses prédécesseurs.

¹³² Mary A. Druke, *Iroquois Treaties: Common Forms, Varying Interpretations*, p. 92.

¹³³ Assemblée nationale, Québec, *Journal des Débats*, Commissions parlementaires, Quatrième session - 32e Législature, Commission permanente de la présidence du conseil et de la constitution. Audition de personnes et d'organismes autochtones sur les droits et les besoins fondamentaux des Amérindiens et des Inuit (2), Le mercredi 23 novembre 1983 - n° 167. pp. B-9302-B-9307.

Les Français géraient leur propre colonie du Saint-Laurent. Il n'y avait pas à cette époque, de présence iroquoise dans cette colonie autre que des raids guerriers. La France amène les Iroquois à la paix en 1666 et 1667. À partir de cette paix, des Iroquois viendront habiter près des Français dans la partie méridionale de l'actuelle province de Québec. Ces Iroquois (auxquels il faut joindre plusieurs autres groupes d'autochtones déjà christianisés, qui avaient été fait prisonniers et amenés en Iroquoisie) ont été recueillis sur des terres de mission par les autorités françaises et leur présence s'inscrit, du moins généralement, dans la pratique particulière des seigneuries de mission. C'est le cas de Kanawahke (Sault-Saint-Louis), c'est aussi le cas de Kanasetake (Lac-des-deux-Montagnes). Puis, à la fin du Régime français, on prévoit pour Akwesasne (Saint-Régis) l'établissement d'une nouvelle mission. Une étude, que nous venons de mener à terme, démontre que les lois et règlements français s'appliquaient chez les Amérindiens domiciliés.¹³⁴

En procédant à l'analyse du «Two Row Wampum», nous nous sommes heurtés à plusieurs problèmes, soit des problèmes de chronologie, de géographie et de culture. Ces problèmes, une fois soulevés, ont mis en évidence de nombreuses incertitudes relatives à la signification de cet objet.

Les diverses dates de 1613, 1618, 1643 et 1645, dates qui impliqueraient une entente entre les Mohawks et les Hollandais, n'amènent aucune preuve pouvant corroborer l'existence d'un tel traité. Quant au traité de 1664 entre les Mohawks et les Anglais, traité que nous avons cité en entier, il ne correspond pas à l'interprétation dite traditionnelle du «Two Row Wampum». Le «Two Row Wampum» représenterait alors la conclusion d'un traité introuvable.

Dans cette même ligne d'argumentation, la ceinture de wampum qui nous est présentée serait-elle la seule à prétendre définir une conclusion à une entente non répertoriée? Nous avons vu qu'il faut toujours, d'après la culture amérindienne, qu'un objet quelconque accompagne chaque parole prononcée pour que cette parole soit reçue et acceptée par l'autre partie. Parmi ces objets, on peut présenter un collier ou une ceinture par parole prononcée, soit souvent au-delà d'une vingtaine de présents lors d'une seule réunion. L'argument prétendant qu'une seule ceinture puisse porter la conclusion d'une entente ne tient pas.

Pour terminer, que peut-on attribuer comme valeur mnémotechnique à la ceinture dite «Two Row Wampum»? Le système mnémonique que certains veulent voir accoler aux ceintures de wampum ne serait apparu qu'à partir du milieu du XVIII^e siècle. De plus, nous avons vu que le symbolisme de deux rangs tissés sur une ceinture de wampum

¹³⁴ Maurice Ratelle, *L'application des lois et règlements français chez les Autochtones de 1627 à 1760*. Québec, Ministère de l'Énergie et des Ressources, Direction des affaires autochtones, 1991, 56 p.

signifie un chemin que l'on laisse libre entre deux ou plusieurs groupes : il ne s'agit donc pas d'un prétendu «message symbolique» pour désigner que deux peuples circulent sur la rivière de la vie côte à côte avec leurs propres lois respectives. Cette interprétation symbolique serait, selon nous, une application beaucoup plus récente répondant à un besoin d'affirmation culturelle propre au XX^e siècle. On ferait donc en 1991 un anachronisme en voulant accoler une définition contemporaine à un dessin remontant à deux ou trois siècles.

Ce serait d'autant plus un anachronisme que rien ne corrobore que les ceintures de wampum de 1645 aient eu une application mnémorique : ces ceintures ne seraient que de simples présents transportant une parole au même titre qu'une peau d'original ou qu'un paquet de peaux de castors. La ceinture du «Two Row Wampum» pourrait tout simplement représenter un message de condoléances, ou une volonté de procéder à des échanges commerciaux. Aucune source officielle, historique ou archéologique, ne peut confirmer la symbolique de souveraineté qu'on nous présente.

Bibliographie

Archives :

Archives Nationales du Canada :

Documents des Affaires indiennes, RG-10.

Archives nationales du Québec :

Archives des Colonies, France (fonds)

Série B, Lettres envoyées

Série C 11 A, vol. 2, f. 189

Archives du Séminaire de Saint-Sulpice, Montréal.

Publications et imprimés :

Assemblée nationale, Québec, *Journal des Débats*, Commissions parlementaires, Quatrième session - 32^e Législature, Commission permanente de la présidence du conseil et de la constitution. Audition de personnes et d'organismes autochtones sur les droits et les besoins fondamentaux des Amérindiens et des Inuit (2), Le mercredi 23 novembre 1983 - n^o 167. pp. B-9302-B-9307.

Becker, Marshall Joseph, *Lenape Land Sales, Treatise, and Wampum Belts*. *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, Volume CVIII, Number 3 (July 1984), pp. 351-356.

Blanchard, David, *Seven Generations : A History of the Kanienkehaka, Kanawake, Qc.*, Kahnawake Survival School, 1980, 544 p.

Brasser, T.J., *Mahican*, in William C. Sturtevant, *Handbook of North American Indians*, vol. 15, Bruce G. Trigger volume editor, Northeast, 1978, pp. 198-212.

Canada, *Indian Treaties and Surrenders*, Ottawa, Brown Chamberlin, 1891, vol. II.

Cartier, Jacques, *Voyages au Canada*, Paris, Maspéro, 1981, 272 p. (Ch.-A. Julien Ed.).

Ceci, Lynn, *The Value of Wampum among the New York Iroquois : A Case Study in Artifact Analysis*. *Journal of Anthropological Research*, vol. 38, n° 1 (Spring 1982), pp. 97-107.

Day, Gordon M. *Oral Tradition as Complement*. *Ethnohistory*, vol. 19, n° 2 (Spring 1972), pp. 99-108.

Désveaux, E., *Destin collectif et récit individuel. L'exemple des Indiens de Big Trout Lake*. *L'Homme*, XXVIII, n° 2-3 (1988), pp. 184-198.

Druke, Mary A., *Iroquois Treaties : Common Forms, varying Interpretations*, in Francis Jennings, ed. *The History and Culture of Iroquois Diplomacy : An Interdisciplinary Guide to the Treaties of the Six Nations and Their League*, Syracuse University Press, 1985, pp. 85-98.

Dupré, Céline, *Cavelier de La Salle, René-Robert*, *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. I, pp. 180-189.

Eccles, W.J., *Rémy de Courcelle (Courcelles), Daniel de*, *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. I, PP. 583-585.

Eliade, Mircea, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969 [c. 1945, 1947], 184 p.

Fenton, William N., *The New York State Wampum Collection : The Case for the Integrity of Cultural Treasures*. *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 115, n° 6 (december 1971), pp. 437-461.

Fenton, William N., *Structure, Continuity, and Change in the Process of Iroquois Treaty Making* in Francis Jennings, *The History and Culture of Iroquois Diplomacy : An Interdisciplinary Guide to the Treaties of the Six Nations and Their League*, Syracuse University Press, 1985, pp. 3-36.

Fenton, William N., et Tooker, Elisabeth, *Mohawk*, William Sturtevant, *Handbook of North American Indians*, vol. 15, Bruce G. Trigger (volume editor), Northeast, Washington, Smithsonian Institution, 1978, pp. 466-480.

Foster, Michael K., *Another look at the Function of Wampum in Iroquois-White Councils*, in Francis Jennings, *The History and Culture of Iroquois Diplomacy : An Interdisciplinary Guide to the Treaties of the Six Nations and Their League*, Syracuse University Press, 1985, pp. 99-114.

Foster, Michael K., *From the Earth to Beyond the Sky : an Ethnographic Approach to Four Longhouse Iroquois Events*, Ottawa, Musée national de l'homme, Collection Mercure, 1974, Le service canadien d'ethnologie, Dossier n° 20.

Garraghan, Gilbert J. et Delanglez, Jean, ed. *A Guide to Historical Method*, New York, Fordham University Press, 1946.

Giguère, Georges-Émile, *Oeuvres de Champlain*, Montréal, Editions du Jour, [1973], 3 volumes.

Gillette, Charles H., *Wampum Beads and Belts*. *The Indian Historian*, vol. 3 n° 4 (Fall 1970), pp. 33-38.

Hagerty, Gilbert W., *Wampum, War and Trade Goods West of the Hudson*, Heart of the Lakes Publishing Interlaken, New York 14847, 1985, 297 p.

Henry, Jeannette (ed.) et al., *Belts of "Sacred Significance"*. *The Indian Historian*, vol. 3, n° 2 (Spring 1970), pp. 5-9, 50.

Hodge, Frederick Webb, *Handbook of Indian of Canada*, Ottawa, Printed by C. H. Parmelee, 1913, 632 p.

Hunt, George T., *The Wars of the Iroquois : A Study in Intertribal Trade Relations*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1960, 209 p.

Jacobs, Wilbur R., *Diplomacy and Indian Gifts : Anglo-French Rivalry Along the Ohio and Northwest Frontiers, 1748-1763*, Stanford University Press Stanford, California, London : Geoffrey Cumberlege Oxford University Press, 1950, 208 p.

Jennings, Francis, *The Ambiguous Iroquois Empire*, New York-London, W. W. Norton & Company, 1984, 438 p.

Jennings, Francis, editor, *The History and Culture of Iroquois Diplomacy: An Interdisciplinary Guide to the Treaties of the Six Nations and Their League*, Syracuse University Press, 1985.

Lafitau, Joseph-François, *Moeurs des sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps*, Paris, François Maspéro, 1983 [1724], 2 volumes.

Lahaise, Robert, *Picquet, François*, *Dictionnaire Biographique du Canada*, vol. IV, pp. 688-689.

Lamontagne, Léopold, *Prouville de Tracy, Alexandre de*, Dictionnaire biographique du Canada, vol. I, pp. 567-570.

Margry, Pierre, *Découvertes et établissements des Français sur les Grands Lacs et découvertes de l'Ohio et du Mississipi (1614-1684)*, Paris, Maisonneuve et Cie, Libraires-Éditeurs, [1879]. volume I.

Morantz, Toby, *Oral and Recorded History in James Bay. Papers of the Fifteenth Algonquian Conference*, Ottawa, Carleton University, Edited by William Cowan, 1984, pp. 171-191.

Nion, François de, éd., *Un outre-mer au XVIIIe siècle. Voyages au Canada du Baron de La Hontan*, Paris, Plon, 1900.

N'Tsuk^w et Robert Vachon, *Nations autochtones en Amérique du Nord*, Montréal, Fides, 1983, 323 p. (Collection Rencontre des cultures).

O'Callaghan, E.B., *The Documentary History of the State of New-York*, Albany, Charles Van Benthusen; Public Printer, 1851, volume IV.

O'Callaghan, E.B., and Fernow, B., eds, *Documents Relative to the Colonial History of the State of New-York*, Albany, Weed, Parsons and Company, Printers, 1851-1881, volumes III, IV et XIII.

Ostola, Lawrence, *The Seven Nations of Canada and the American Revolution 1774-1783*, Université de Montréal, Département d'histoire, Faculté des Arts et des Sciences, Mémoire présenté à la faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.) en histoire, 161 p.

Preston, Richard J., *Cree Narrative : Expressing the Personal Meanings of Events*. National Museum of Man Mercury Series. Ethnology Service Paper 30. Ottawa, 1975.

Ratelle, Maurice, *L'application des lois et règlements français chez les Autochtones de 1627 à 1760*. Québec, Ministère de l'Énergie et des Ressources, Direction des affaires autochtones, 1991, 56 p.

Relation des Jésuites, Montréal, Éditions du Jour, 1972, 6 tomes.

Relations inédites de la Nouvelle-France (1672-1679), Montréal, Éditions Élysée, 1974, 2 tomes.

Sagard, Gabriel, *Le grand voyage du pays des Hurons*, [Montréal], Bibliothèque québécoise, 1990, 380 p. (Texte établi par Réal Ouellet. Introduction et notes par Réal Ouellet et Jack Warwick).

Scott, Colin A., *The Semiotics of Material Life Among Wemindji Cree Hunters*, Ph.D. Dissertation, McGill University, 1983.

Stagg, Jack, *Anglo-Indian Relations in North America to 1763 and an Analysis of the Royal Proclamation of October 1763*. Ottawa, Indian and Northern Affairs Canada, Research Branch, 1981, 418 p.

Therrien, Jean-Marie, *Parole et pouvoir : Figure du chef amérindien en Nouvelle-France*, Montréal, L'Hexagone, 1986, 325 p.

Thwaites, Reuben G., *The Jesuit Relations and Allied Documents*, Cleveland, Burrows Brothers, 1896-1901, 73 volumes.

Tooker, Elisabeth, *The League of the iroquois: Its History, Politics, and Ritual*, Handbook of North American Indians, vol. 15, Northeast, Bruce G. Trigger (volume editor), pp. 418-441.

Trelease, Allen W., *Indian Affairs in Colonial New York: The Seventeenth Century*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1960, 379 p.

Tremblay, Louise, *La politique missionnaire des Sulpiciens au XVII^e et début du XVIII^e siècle, 1688-1735*, Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade ès arts (M.A.), Université de Montréal, juin 1981, 187 p.

Trigger, Bruce G., *The Children of Aataentsic : A History of the Huron People to 1660*, Kingston and Montreal, McGill-Queen's University Press, 1987 (c. 1976), 913 p.

Trigger, Bruce G., *Les Indiens, la fourrure et les Blancs : Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, Montréal, Boréal/Seuil, 1990, (c. 1985), 543 p.

Trudel, Marcel, *Rapport historique sur les Mohawks*, pp. 1-2, dans P.G. du Québec c. Meloche; témoignage du 10 janvier 1991.

Vachon, André, *Colliers et ceintures de porcelaine chez les Indiens de la Nouvelle-France*. Les Cahiers des Dix, n° 35 (1970), pp. 251-278.

Vachon, André, *Colliers et ceintures de porcelaine dans la diplomatie indienne*. *Les Cahiers des Dix*, n° 36 (1971), pp. 179-192.

Van Loon, L.G., *Tawagonshi, Beginning of the Treaty Era*. *Indian Historian*, vol. 1, n° 3 (1968), pp. 23-26.

Villeneuve, Larry, *Historique des réserves et villages indiens du Québec*, Ottawa, Affaires indiennes et du Nord Canada, Direction de la recherche, 1984, 69 p. (Révisé et mis à jour par Daniel Francis).

Vincent, Sylvie, *La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire*, in *Anthropologie et sociétés*, vol. 15, n° 1 (1991), pp. 125-143.

Vincent, Sylvie, *La tradition orale montagnaise. Comment l'interroger?*. *Cahiers de Clio*, vol. 70, (1982), pp. 5-26.