

POSSIBLES

VOLUME 40, NUMÉRO 1. HIVER 2016

Les nouvelles mouvances autochtones

POSSIBLES

DÉPARTEMENT DE SCIENCE POLITIQUE,
Dominique Caouette, Pav. Lionel Groulx, Université de Montréal C.P. 6128,
Succursale Centre-ville, Montréal (Québec), H3C 3J7

SITE INTERNET : www.redtac.org/possibles

RESPONSABLES DU NUMÉRO

Ève Marie Langevin, assisté par François Fortin

COMITÉ DE RÉDACTION

Christine Archambault, Stéfanie Bergeron, Dominique Caouette, Gabriel Gagnon,
Nadine Jammal, Maud Emmanuelle Labesse, Ève Marie Langevin, Claire Lengaigne,
Anatoly Orlovsky, Jean-Claude Roc, Maïka Sondarjee et André Thibault

COORDINATION

Dominique Caouette

RESPONSABLE DE LA SECTION POÉSIE/CRÉATION

Ève Marie Langevin

RESPONSABLE DE LA PRODUCTION

Maïka Sondarjee

CONCEPTION GRAPHIQUE

François Fortin

CORRECTION ET RÉVISION

Christine Archambault, Anatoly Orlovsky

MEMBRES FONDATEURS

Gabriel Gagnon, Roland Giguère, Gérald Godin, Gilles Hénault,
Gaston Miron, Marcel Rioux

La revue POSSIBLES est membre de la SODEP et ses articles sont répertoriés dans Repères.
Les textes présentés à la revue ne sont pas retournés.

IMPRESSION : Le Caïus du livre

Ce numéro : 15\$ La revue ne perçoit pas la TPS ni la TVQ.

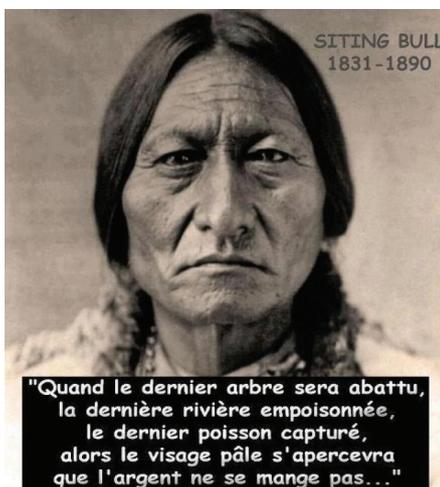
DÉPÔT LÉGAL Bibliothèque nationale du Québec : D775 027

DÉPÔT LÉGAL Bibliothèque nationale du Canada : ISSN : 0707-7139

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

Cartes des nations autochtones..... 7
Prières 9



SECTION I : Aspects Sociaux

**Entrevue avec Widia Larivière, cofondatrice du mouvement Idle
No More Québec..... 12**
François Fortin

**Invitons la justice et la sécurité des femmes autochtones /
Justice for the missing and murdered Aboriginal Women in
Canada..... 25**
Catherine Richardson Kinewesquao et Janie Dolan-Cake

**Femmes Autochtones du Québec demande une enquête
indépendante pour la Sûreté du Québec de Val-d’Or – oct.
2015 et Rencontre avec le premier ministre Couillard : FAQ
demande une enquête judiciaire provinciale – nov. 2015..... 33**
Femmes Autochtones du Québec / Quebec Native Women

Messages clés de l'APNQL à l'occasion des élections fédérales d'octobre 2015	36
Association des Premières Nations du Québec et du Labrador	
Déclaration de souveraineté d'Atikamekw Nehirowisiw et Les Atikamekws déclarent leur souveraineté – sept. 2014	38
Conseils Atikamekws	
Portrait général du droit autochtone canadien	41
Charles-Félix Paquin	
L'anarcho-indigénisme. Entrevue avec Gerald Taiaiake Alfred et Gord Hill	51
Francis Dupuis-Déri et Benjamin Pillet	
« Des Sauvages, ou Voyage, mai 1603 ». Texte fondateur des premiers échanges à Tadoussac entre les Français et les Premières Nations du bassin du St-Laurent	65
Samuel de Champlain	
Kiuna : enseigner et apprendre dans un milieu de vie qui nous appartient	74
Prudence Hannis	
Pour que les Autochtones prennent leur place à l'Université de Montréal	77
Marie-Pierre Bousquet	
Déclaration d'accueil et de parenté entre la grande famille algonquien et la famille haïtienne vivant sur ses terres – nov. 2012	84
Léo Shetush	
L'école des Sauvages	87
Suivi par des extraits du rapport de la Commission vérité et réconciliation du Canada	
Dominique T8aminik Rankin et Marie-Josée Tardif	
<i>(extrait autobiographique tiré de « On nous appelait les Sauvages. Souvenirs et espoirs d'un chef héréditaire algonquin »)</i>	

SECTION II : Aspects Spirituels

Les langages sacrés amérindiens	102
Carole Briggs	
Le récit de l'Arbre de Vie	107
Dolorès Contré Migwans	
Pourquoi écoutez-vous les jongleurs	111
Marco Boudreault	

SECTION III : Aspects Culturels

Quelques histoires et mots de base des langues autochtones	114
Jacques Laberge (<i>Union des municipalités du Québec, extrait tiré du « Guide terminologique autochtone », 2006</i>)	
Implication des femmes dans la renaissance artistique et culturelle des Premières Nations	118
Anaïs Janin	
La poésie amérindienne : un genre décomplexé pour se décoloniser	129
Jonathan Lamy Beaupré	

SECTION IV : POÉSIE/CRÉATION

Plan Nord	139
Samian	
Vous avez oublié; Nikanis	141
Marco Boudreault	
Ma moue en sang bleu/Mamu ensemble	147
Loca Noregreb	
Nukaliak – le carnet	153
Murielle Jassinthe	

Les débuts du théâtre francophone avec des Micmacs en 1606..	163
Marc Lescarbot <i>et</i>	
Le théâtre de Neptune, une première.....	164
Philippe Legault	
À l’opposé de la Grande Ourse.....	176
Sonia Alice Martin	
Sur la Marseillaise rielliste.....	177
Ève Marie Langevin	
Louis Riel (Extraits).....	183
Chester Brown	
Chiens.....	198
Nicole Burton et Hugh Goldring (Yoan Barriault, trad.)	

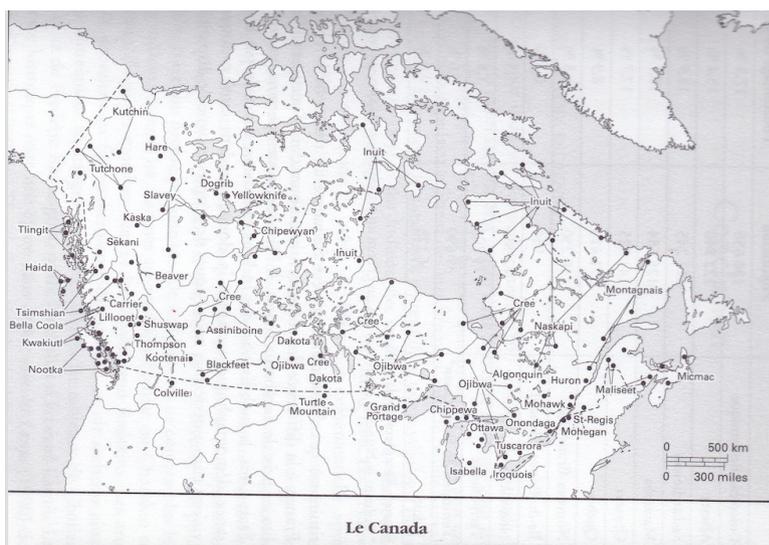
SECTION IV: DOCUMENTS

Le marketing s’appuie sur nos peurs pour nous faire consommer plus.....	207
Thierry Brugvin	
La crise des années 1960-1970 revisitée.....	214
Jean-Claude Roc	

ÉPILOGUE

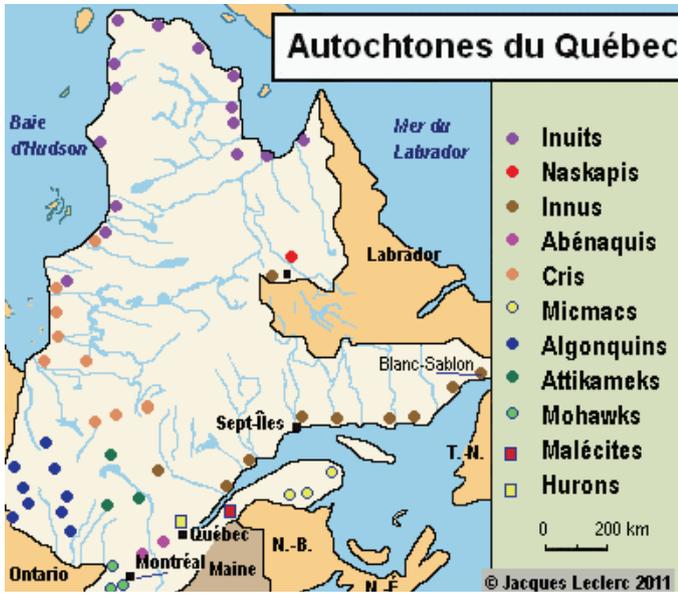
Postlogue.....	221
Ève Marie Langevin	
Extraits.....	238
Dan George, Joséphine Bacon, Rita Mestokosho et Natasha Kanapé Fontaine	

Cartes récentes des nations autochtones de l'Amérique du Nord



Source :

Daniel Royot. 2007. *Les Indiens d'Amérique du Nord*. Éd. Armand Colin.



Source :

http://www.axl.cefan.ulaval.ca/amnord/Quebec-8Autochtones-droits_Ing.htm

Introduction

Prières

NDLR. À l'occasion de la sortie du rapport de la Commission canadienne de vérité et réconciliation sur les pensionnats autochtones, qui dénonce haut et fort un « génocide culturel » contre les autochtones du Canada¹, nous croyons qu'une prière s'impose.

Voici deux prières qui ont été lues lors des séances de la Commission (proposées par Catherine Joncas).

Une prière pour les enfants

(On lit cette prière en faisant répéter chaque phrase)

Dieu, réconciliation est un grand mot.

Aide-moi à toujours écouter avec mon cœur autant qu'avec mes oreilles.

Aide-moi à voir avec mon cœur autant qu'avec mes yeux.

Aide-moi à dire la vérité et à écouter la vérité

Et alors je serai sur le chemin de la réconciliation.

Amen

¹ <http://www.lapresse.ca/actualites/national/201506/02/01-4874588-les-pensionnats-autochtones-ont-participe-a-un-genocide-culturel.php> <http://www.ledevoir.com/politique/canada/441653/autochtones-94-gestes-pour-fermer-la-plaie-des-pensionnats>

Prière d'ouverture : une prière pour tous les peuples

Dieu Créateur, notre pays a cheminé pendant six ans dans le contexte de la Commission de vérité et réconciliation, à la recherche de la compréhension, de la guérison et de la réconciliation.

Ce chemin n'a pas toujours été facile, mais nous avons cherché à le marcher ensemble. Nous avons essayé d'écouter les histoires des uns, des unes et des autres. Nous avons cherché à comprendre sans juger. Nous avons noté des différences concernant les valeurs et les traditions, mais aussi les valeurs et les traditions que nous avons en commun. Nous sommes tous et toutes tes enfants. Tu nous étreints de ton amour. Tu nous appelles à refléter cet amour les uns et les unes pour les autres. Tu nous appelles à être des frères et des sœurs sur la voie qui mène à la réconciliation.

Amen



1. Le rapport de la CRV de 382 pages contient 94 recommandations très diverses qui s'adressent à tous les ordres de gouvernement, de même qu'à la population, à l'Église, aux médias et même à des écoles et ordres professionnels. Sur la photo: la Commission de vérité et de réconciliation sur les pensionnats autochtones. John Cree et Don Waboose (tambour), ouvraient la commission avec une cérémonie de tambour et de chant.

Photo : David Boily

SECTION I
Aspects Sociaux

Entrevue avec Widia Larivière, cofondatrice du mouvement Idle No More Québec

Par François Fortin

Widia Larivière est une Anicinabe de la communauté de Timiskaming en Abitibi-Témiscamingue qui a grandi à Québec. Depuis 2009, elle est coordonnatrice jeunesse à Femmes autochtones du Québec. Diplômée en Études internationales et langues modernes de l'Université Laval et en Immigration et relations interethniques de l'UQAM, cette militante féministe et entrepreneure sociale travaille depuis plusieurs années en faveur des droits des peuples autochtones pour améliorer la situation des jeunes et des femmes. Avec Melissa Mollen Dupuis, elle est à l'origine de la mobilisation québécoise du mouvement *Idle No More*. En tant qu'apprentie cinéaste au *Wapikoni*, elle a coréalisé les courts-métrages : *Un nouveau souffle* et *Où sont tes plumes ?* Elle a contribué à des ouvrages, notamment *Les femmes changent la lutte, Sœurs volées : enquête sur un féminicide au Canada* et *Onze brefs essais contre l'austérité* (1). Elle vient de cofonder un organisme, *Mikana*. Elle est l'une des lauréates de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse pour les 40 ans de la charte québécoise des droits et libertés de la personne (2).

++++++

Le mouvement *Idle No More* a vu le jour dans l'ouest du Canada en décembre 2012 grâce à l'initiative de quatre femmes : Nina Wilson, Sylvia McAdam, Jessica Gordon et Sheelah McLean. À l'époque, ces femmes voulaient avant tout attirer l'attention sur les répercussions du projet de loi omnibus C-45, à la veille d'être adopté, sur les Autochtones, mais également sur les territoires, l'eau et tous les citoyens canadiens. Notamment, la loi C-45 modifie des articles de la loi sur les Indiens, ouvrant la porte à la vente de terres sur les réserves. Le mouvement s'oppose également à d'autres lois adoptées antérieurement par le

gouvernement conservateur, notamment les modifications à la loi sur les pêches, la loi C-38 sur l'évaluation environnementale, qui exclut les Autochtones des discussions, et la loi sur l'Office national de l'énergie, qui limite la capacité de contestation des décisions prises par le Cabinet fédéral.

Le 10 décembre 2012, les fondatrices organisent une manifestation à Calgary qui recevra une couverture médiatique nationale. En quelques mois, *Idle No More* est devenu le centre d'attention des médias, suscitant l'intérêt de millions de personnes à travers le Canada et partout dans le monde. Le mouvement suscite ainsi des centaines de « *teach-in* », rassemblements et manifestations à travers le Canada et au-delà. Il rassemble également un certain nombre de groupes de solidarité et d'alliés qui cherchent aussi à travailler contre la politique gouvernementale conservatrice qui amoindrit les droits collectifs, les filets de sécurité sociale et la protection de l'environnement.

Idle No More est finalement devenu l'un des plus grands mouvements de masse indigène de l'histoire canadienne. Ce qui a commencé comme un mouvement de promotion de la souveraineté autochtone et de protection de l'environnement a maintenant changé le paysage social et politique du Canada.

++++++

Possibles (PS) : On sait généralement comment le mouvement Idle No More a commencé au Canada. Peux-tu rappeler comment ce mouvement « Fini l'apathie » (3) est né ici, au Québec ?

Widia Larivière (WL) : En fait, c'était au début de décembre 2012, et on voyait déjà la mobilisation qui commençait dans le reste du Canada et qui était d'assez grande envergure dans plusieurs grandes villes. Je me demandais pourquoi rien ne se passait au Québec. On venait de vivre le printemps érable et ça m'étonnait vraiment qu'il n'y ait aucune mobilisation dans la province. Je ne me souviens plus si c'est moi ou Mélissa Molen Dupuis (4) qui a demandé sur Facebook si on organisait aussi quelque chose au Québec. L'autre de nous deux a répondu au statut de la première suggérant qu'on organise une manifestation à

Montréal. C'est donc ce qu'on a fait ! Le prochain appel à l'action par les fondatrices d'*Idle No More* était pour le 21 décembre 2012, et on a alors décidé d'organiser une action pour cette journée-là. On n'avait jamais organisé de manifestation de toute notre vie. Quand on l'a annoncée sur Facebook, il y a eu un certain engouement. L'initiative a aussi inspiré d'autres militants autochtones de diverses communautés au Québec à organiser leur propre action pour le 21 décembre. Les actions ont continué dans les semaines suivantes et certaines ont retenu l'attention des grands médias de masse. C'est donc ainsi que ça a commencé au Québec; le mouvement a vu le jour dans les médias sociaux, par l'initiative de simples citoyens qui ont spontanément décidé d'organiser des actions.

PS : *Idle No More* a démontré qu'il est vraiment un mouvement « de la base », « grassroots » comme on dit en anglais.

WL : Oui, tout à fait.

PS : Après trois ans d'engagement et de mobilisation, où en est rendu le mouvement ? Quels en ont été les accomplissements les plus importants ? Et quelles sont les priorités à venir ?

WL : Au tout début, le mouvement était très spontané, mais avec le temps il est devenu de plus en plus organisé à travers le Canada. Alors que nous n'étions pas en contact direct avec les fondatrices ou avec d'autres militants au Canada, c'est le cas aujourd'hui. Nous communiquons avec eux sur une base régulière dans le but de penser et d'organiser les prochaines étapes, les prochaines actions d'*Idle No More*. Le mouvement est donc plus organisé. Aussi, je dirais qu'au début, nos actions étaient plus spontanées, comme des manifestations ou des *Flash-mob* (5) dans les communautés autochtones. Nos interventions sont aujourd'hui plus axées sur l'éducation et sur la sensibilisation. *Idle No More* a, en effet, organisé plusieurs campagnes de sensibilisation pour appuyer plusieurs communautés autochtones au Canada. Cette approche a eu plusieurs

répercussions positives. D'ailleurs, ce serait impossible de toujours être dans la rue comme on l'était au début. Ce serait très exigeant, même physiquement, d'organiser des manifestations chaque mois, chaque semaine. Bref, l'approche spontanée et intensive des débuts a pris différentes formes et a semé des graines un peu partout. Ces semences se manifestent aujourd'hui à travers des initiatives de militants ou de jeunes Autochtones qui étaient actifs dans le mouvement et qui s'engagent aujourd'hui dans leur communauté. Le mouvement leur a véritablement redonné espoir et fierté. Le message s'est répandu un peu partout avec des répercussions positives qui se poursuivent, même si on ne nous voit pas toujours dans la rue comme au début.

PS : Le mouvement est né dans la contestation des politiques du gouvernement Harper, principalement contre les projets de loi omnibus C-45 et C-38, par exemple. Comment perçois-tu l'élection du nouveau gouvernement libéral en sachant que certains engagements ont été pris et que dix Autochtones ont été élus. Qu'est-ce qui a permis ce changement et quelles sont tes attentes pour les prochaines années ?

WL : Certaines personnes ont l'impression qu'*Idle No More* a été créé pour se débarrasser du gouvernement de Steven Harper et, si c'est vrai que les relations entre les Autochtones et le gouvernement fédéral se sont vraiment détériorées sous le règne des Conservateurs de Harper, il reste que dans sa globalité, le mouvement ne luttait pas contre Harper, mais plutôt pour la justice envers les femmes autochtones et pour qu'il y ait de meilleures relations politiques entre le gouvernement et les peuples autochtones.

Pour l'instant, l'élection de Justin Trudeau apporte certainement un vent de fraîcheur parce qu'il démontre déjà plus d'ouverture quant aux enjeux qui concernent les Autochtones (6). C'est un bon début, et j'ose espérer qu'il va respecter ses promesses, par rapport notamment à la commission d'enquête sur les femmes autochtones disparues, etc. Il reste toutefois un très gros travail d'amélioration des relations entre les Autochtones et le gouvernement à faire. La bataille n'est pas gagnée d'avance.

Dans tous les cas, j'ai tout de même hâte de voir comment Justin Trudeau va s'y prendre et quelles actions vont se concrétiser et comment. Tous les dossiers ne seront pas faciles à traiter. Par exemple, le gouvernement Trudeau n'est pas nécessairement pour une transition énergétique et donc, éventuellement, il y aura probablement des collisions, des *clash* entre les revendications des Autochtones et ce gouvernement. Disons que je me réjouis de certaines situations, par exemple le nombre de députés et de ministres autochtones et le lancement de la commission d'enquête sur les femmes autochtones disparues, mais je reste vigilante et je surveille aussi la manière dont gouvernement positionnera ses actions.

PS : Tu mentionnes la question de la transition énergétique qui, comme les contestations contre les projets de loi omnibus des Conservateurs, rejoint aussi une partie du reste de la population canadienne. Le mouvement *Idle No More*, c'est aussi une collaboration citoyenne entre des Autochtones et des non-Autochtones qui luttent sur des enjeux communs. Comment perçois-tu cette collaboration et est-ce que cette collaboration est semblable partout au Canada ? Qu'en est-il au Québec ?

WL : C'est difficile à dire. Il est vrai qu'*Idle No More* a tout de même permis certains rapprochements entre des groupes autochtones et non autochtones sur des enjeux communs, surtout celui de l'environnement. Il est ardu de faire un portrait de tout le Canada, mais je pense qu'on a fait des premiers pas prometteurs. Il y a toutefois encore un gros travail de collaboration à développer. Disons que quelque chose a été amorcé au moment d'*Idle No More*, et espérons que ça ira plus loin.

PS : En dehors de ce mouvement (et je reviendrai au mouvement par la suite), où en sommes-nous, d'après toi, en ce qui a trait aux relations entre Autochtones et non-Autochtones ?

WL : Quelque chose d'important est en train de se passer en ce moment. Il est déplorable qu'après des siècles à nous côtoyer, on ne se connaisse toujours pas, qu'il y ait une telle méconnaissance les uns des autres.

Certains parlent des années 1970, mais dans ma vie personnelle, je sens aussi qu'il y a un changement depuis quelque temps avant la naissance d'*Idle No More*. Je constate une prise de conscience collective sur l'existence, les revendications et les réalités des peuples autochtones. Comme je l'ai dit, je perçois encore beaucoup de méconnaissance et d'ignorance qui mènent à des situations graves de discrimination et de racisme à plusieurs niveaux, mais je sens quand même un changement, et j'ose espérer qu'on vit en ce moment un tournant historique qui se manifeste dans un désir d'amélioration véritable de nos relations. Je pense que ce « déclenchement » est important, même si on ne sait pas toujours comment s'y prendre. Je sens que, dans plusieurs milieux, il y a une prise de conscience importante, en tout cas ici au Québec, que ce soit dans le milieu militant, le milieu universitaire, le milieu communautaire ou le milieu des luttes environnementales. Je perçois aussi une amélioration dans le traitement médiatique des questions autochtones. Je pense donc qu'il y a quelque chose d'important qui se passe et qui s'est amorcé avec *Idle No More* et d'autres événements des dernières années. J'ose espérer que la situation s'améliorera tranquillement et je pense aussi que c'est tranquillement que les choses changent. Les relations entre nous ne vont pas se transformer du jour au lendemain.

PS : Récemment, des films comme *Québécoisie* et *L'Empreinte* ont rappelé l'identité métissée des Québécois. Sur cette question, certains mettent l'accent sur le sang et d'autres davantage sur la culture. Toi-même tu es métissée, d'une mère algonquine et d'un père québécois. Comment t'identifies-tu comme Autochtone ? Est-ce que le mot « Autochtone » te convient même pour parler de ton identité ?

WL : À mon sens, le terme « Autochtone » est très général. C'est un peu comme le terme « Européen » ou encore « Africain », donc c'est ce n'est pas assez spécifique. Je pense que la plupart des Autochtones s'identifient d'abord à leur propre nation autochtone. Moi, je m'identifie ainsi comme Algonquine Anicinabe avant tout. Le fait d'être née de parents issus de deux cultures amène certainement une dynamique

particulière. Je m'identifie bien sûr à la culture algonquine et québécoise. J'ai une très forte appartenance à mon identité algonquine et même une forte identification aux autres nations autochtones autour de moi. Le fait de vivre dans deux cultures a posé plusieurs défis importants dans ma vie, mais cela m'a aussi permis, comme pour beaucoup d'autres Autochtones qui sont nés de deux cultures différentes, de pouvoir faire le pont entre les cultures, entre Autochtones et non-Autochtones. Je vois donc cette situation positivement. Et cette réalité n'enlève rien à mes origines autochtones, elle ne fait pas de moi une « demi-Autochtone ». Je n'aime pas m'identifier ou qu'on m'identifie comme moitié autochtone et moitié non-autochtone. C'est très simpliste et réducteur.

Pour ce qui est des films *Québécoisie* et *L'Empreinte*, j'ai trouvé *Québécoisie* plus intéressant, et tant mieux si le film a provoqué des prises de conscience chez des Québécois et créer un désir de rapprochement avec les peuples autochtones. Je suis un peu moins à l'aise avec le film *L'Empreinte*, surtout avec l'appropriation identitaire du fait ou du patrimoine autochtone. À l'heure actuelle, de nombreux Québécois affirment avoir des origines autochtones lointaines, mais n'ont pas nécessairement un réel désir de reconnaître l'histoire de la colonisation et tous les contrecoups vécus par les peuples autochtones. C'est important de connaître ses origines et de savoir d'où on vient, mais c'est aussi important de respecter les Autochtones qui ont vécu et qui vivent encore les effets négatifs de la colonisation et qui vivent une réalité très différente aujourd'hui même.

PS : Comment renforcer le dialogue entre les cultures au Québec, entre Autochtones et non-Autochtones ?

WL : À la base, il y a un gros problème d'éducation. Il y a de très importantes lacunes dans l'enseignement de l'histoire des Autochtones, par exemple au niveau secondaire. Pour moi, c'est quelque chose d'absolument essentiel. La plupart des Québécois à qui je parle, par exemple ceux qui viennent à des ateliers de sensibilisation sur des

questions autochtones, disent : « Pourquoi je n'ai jamais appris ça à l'école ? J'aurais aimé apprendre l'histoire des pensionnats. Personne ne m'en a jamais parlé. Comment quelque chose d'aussi horrible dans notre histoire peut s'être passé sans qu'on soit mis au courant ! ». Il y a donc de très importantes lacunes en éducation.

Je pense qu'il manque également beaucoup d'espaces de dialogue entre Autochtones et non-Autochtones. Je ne pense pas, néanmoins, que les rapprochements et la réconciliation vont se faire main dans la main, facilement. Il y aura assurément des chocs d'idées, des chocs de valeurs, des chocs culturels et c'est correct qu'il y ait ces chocs-là. Il ne faut pas en avoir peur. C'est en acceptant qu'on puisse vivre ces chocs qu'on pourra éventuellement amener la relation à un autre niveau.

PS : Depuis trois ans, tu es très active politiquement et socialement autour des enjeux autochtones. Avec *Idle No More* qui est véritablement, comme on le disait plus tôt un mouvement populaire, qui vient de la base, mais aussi avec ton travail à *Femmes autochtones du Québec*, as-tu rencontré de nouvelles mouvances autochtones ? Qu'est-ce qui change en ce moment, quelles mouvances sont-elles les plus dynamiques ?

WL : Je sens que quelque chose change chez les jeunes. Je sens que le mouvement a créé un avivement ou une réaffirmation identitaire chez certains jeunes. Au tout début du mouvement *Idle No More*, des jeunes venaient marcher avec nous. Ils ne comprenaient pas nécessairement toute la complexité des enjeux, mais ils sentaient que quelque chose d'important était en train de se passer et ils voulaient se mobiliser. Le mouvement a donc avivé une sorte de fierté ou, à tout le moins, un sentiment de solidarité et une envie de s'engager chez beaucoup de jeunes Autochtones. D'ailleurs, de nombreux jeunes ont initié des actions très importantes et inspirantes au sein du mouvement. Je pourrais souligner l'exemple concret des marcheurs d'Eeyou Istchee qui, à l'hiver 2013, ont marché plus de 1 500 km du nord du Québec, au Nunavik, jusqu'à Ottawa, sur la colline parlementaire pour venir soutenir les revendications de Theresa Spence.

Dans ma vie de tous les jours, je travaille aussi auprès des jeunes autochtones, et surtout des jeunes femmes autochtones avec *Femmes autochtones du Québec*. Je sens vraiment un avivement de la mobilisation et de la fierté. Je constate aussi un renouveau dans les moyens de se mobiliser, au sein des médias sociaux par exemple. Plusieurs jeunes femmes autochtones se sont mobilisées sur les médias sociaux autour de la question des femmes autochtones disparues et assassinées, en lançant des mots-clics comme #amInext ou #doImatteratall. Ce sont toutes de jeunes femmes autochtones qui ont mis en œuvre ces mobilisations.

Je crois que tous ces exemples de préoccupations et d'enjeux ont été avivés par *Idle No More* qui a créé un fort sentiment de solidarité chez les différents peuples autochtones au niveau pancanadien. Je crois finalement que le mouvement a vraiment créé quelque chose de positif chez les jeunes autochtones.

PS : Certains affirment que des mouvements comme *Idle No More* font partie de la Prophétie des sept feux. Connais-tu cette prophétie et qu'en penses-tu ?

WL : J'en ai entendu parler un peu avant *Idle No More* et, sans connaître nécessairement ce genre de prophétie en profondeur, j'ai aussi l'impression qu'on vit un tournant historique et que la génération des jeunes autochtones qui m'entoure constitue un véritable agent de changement dans ce tournant. J'observe quelque chose d'important en termes de réveil autochtone et d'évolution autochtone. En travaillant auprès des jeunes autochtones, je vois beaucoup de détresse, de souffrance et de blessures, mais je constate aussi en même temps tellement de résilience, d'espoir et de désir de s'engager pour changer les choses. Je sens que quelque chose va changer et que c'est important de miser sur les jeunes autochtones et de les outiller parce que c'est par eux que tout va changer.

PS : Pour combattre l'apathie, autant chez les Autochtones que les non-Autochtones, quels sont les enjeux prioritaires pour les prochaines années ?

WL : J'essaie de repenser à la naissance de *Idle No More*... Je pense que ce pourrait être de toujours entretenir les liens de solidarité qui peuvent exister autant entre les Autochtones qu'entre les Autochtones et les non-Autochtones. Et aussi, on a toujours ressenti l'urgence d'agir sur des enjeux importants. Il faut toujours rappeler quels sont ces enjeux importants et qu'il demeure urgent de travailler ces enjeux. Il n'y a plus de raison de « niaiser » et d'attendre. Il faut sensibiliser les gens sur l'urgence d'agir. Si je retourne au tout début d'*Idle No More*, ce n'était pas une manifestation, mais un « *teach-in* », une séance de sensibilisation organisée par les quatre fondatrices du mouvement qui voulaient expliquer pourquoi on devait s'insurger contre les projets de loi C-45 et C-38 et de quelles façons ces lois sont dangereuses et ont des répercussions concrètes. Quand les gens ont été sensibilisés et qu'ils ont compris ce qui se passait et ce que le gouvernement essayait de passer en douce, ils ont alors commencé à s'insurger et à se mobiliser. Encore une fois, il y a tout d'abord un travail d'éducation et de sensibilisation à faire. Il faut ensuite entretenir les liens de solidarité et poursuivre la réflexion sur les moyens de travailler ensemble, même si c'est en soi un autre défi. Enfin, c'est tout simplement de continuer ce qui a été commencé.

PS : D'après toi, quels seront les enjeux qui seront particulièrement mobilisateurs dans les prochaines années ?

WL : Les enjeux environnementaux et la transition énergétique sont criants et touchent tout le monde. Comme il a souvent été dit, il s'agit peut-être de la dernière barrière et c'est donc important de travailler sur ces enjeux-là.

Aussi, comment peut-on accepter, qu'encore aujourd'hui, en 2015 au Canada et au Québec, il puisse exister des inégalités aussi graves, des violations des droits humains, notamment dans les communautés autochtones, mais pas uniquement. C'est un enjeu qui ne concerne pas que les Autochtones, qui concerne tout le monde et c'est un enjeu de droits humains, tout simplement.

Comment peut-on accepter de vivre dans un pays, une province, où il existe encore ces inégalités et où on constate encore autant de racisme

systemique ? Je pense que les événements des dernières semaines, les femmes autochtones de Val-d'Or qui ont dénoncé les violences qu'elles ont subies de la part de policiers, ont quand même créé une onde de choc à travers le Québec, mais aussi dans le reste du Canada. Cette situation a « remis en pleine face » du monde le fait qu'il y a encore plusieurs problèmes de racisme systémique ici au Québec et au Canada. La question revient à dire : « Comment fait-t-on pour vivre en paix et accepter qu'il y ait de telles inégalités et de cas de racisme aussi graves ? »

PS : Quelle serait ta vision idéale du Québec, du Canada ? S'il fallait se donner une vision pour l'avenir, un projet commun, à quoi ça ressemblerait ?

WL : Mon rêve, ce serait que les Autochtones soient considérés autrement, qu'il y ait en fait une vraie relation d'égal à égal avec les autres paliers du gouvernement. Je ne dis pas nécessairement que j'ai la solution et que je sais comment ça devrait se traduire, mais disons qu'au niveau gouvernemental, les Autochtones devraient avoir le même pouvoir en terme de prise de décision, que dans les débats sur des enjeux de société importants, leurs opinions et leurs réalités soient prises en considération à égalité avec le reste des autres citoyens. J'imagine un monde qui présente les meilleures relations politiques entre les Autochtones et les différents paliers du gouvernement. Je pense que c'est ce qui mènera à éradiquer le reste des problèmes qui peuvent exister dans nos communautés. En ce moment, les Autochtones sont encore sous la tutelle du gouvernement fédéral et ne sont pas autonomes, manquent de ressources, sont en fait sous-financés par rapport au reste de la population, et bref, sont dans une situation complètement inégalitaire. J'imagine tout simplement un monde où il y aurait des relations d'égal à égal entre les Autochtones et les non-Autochtones.

PS : Je crois que tu viens de fonder un organisme, *Mikana*.

WL : Pour l'instant c'est une toute nouvelle initiative, bénévole, un organisme encore en prédémarrage, que j'ai cofondé avec une autre jeune femme autochtone, Mélanie Lumsden. En fait, depuis plusieurs années, et notamment à travers mon expérience à *Femmes*

autochtones du Québec et à *Idle No More*, j'ai constaté un manque flagrant d'éducation et de sensibilisation sur les questions autochtones. Et je constate une ignorance de faits extrêmement élémentaires. Par exemple, je parle à des gens qui s'étonnent d'apprendre l'histoire des pensionnats ou qu'il existe différentes nations autochtones au Québec, etc. J'en suis choquée à chaque fois. Je n'ai jamais voulu blâmer les gens individuellement pour ce manque de connaissances, car c'est plutôt une lacune institutionnelle. Au lieu d'attendre patiemment que les choses changent à l'école et au niveau institutionnel, j'ai décidé d'agir.

Il n'y a pas non plus d'organisme se vouant exclusivement à la sensibilisation de divers auditoires sur les questions autochtones. Plusieurs organismes autochtones le font quand même un peu dans le cadre de leurs activités, mais ils ne peuvent y investir beaucoup de temps, ou suffisamment de temps en tout cas, parce qu'ils sont investis dans leurs projets et dans les activités qui répondent à leur mission.

On a donc décidé de fonder cet organisme qui a pour mission de sensibiliser différents publics aux questions autochtones par, notamment, des ateliers et des formations qui seront éventuellement offerts dans les écoles, les milieux professionnels ou des organismes qui veulent travailler auprès de groupes ou de personnes autochtones.

C'est difficile de prendre sur nos épaules, en tant qu'individu autochtone, de militante autochtone, cette question-là et tenter de combler ce manque. Je suis une femme autochtone et je passe du temps quotidiennement à sensibiliser les gens et à les informer sur les réalités autochtones. Je me suis donc demandé : « Pourquoi ne pas faire quelque chose de plus gros et créer un organisme dont ce serait la mission exclusive ? Grâce à un effort collectif, on pourra ainsi se donner les moyens de commencer sans attendre à changer et à améliorer les choses.

+++++

François Fortin détient un baccalauréat et une maîtrise en anthropologie de l'Université de Montréal (2009). Durant ses études, il s'est particulièrement intéressé aux dynamiques de transformation sociale. Il a ensuite travaillé

quelques années dans le milieu communautaire montréalais autour d'enjeux interculturels. Il travaille désormais dans le domaine de l'économie sociale et des communications à Iqaluit, la capitale du Nunavut. Les relations interculturelles entre les nations, notamment au Canada, ont toujours suscité son intérêt.

Notes de fin

1. Source : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, http://40ansdelacharte.org/ambassadeur-fr-45-Widia_Lariviere
2. NDLR. À noter que la Déclaration universelle des droits de l'homme (O.N.U., 1948) ne fait pas l'unanimité dans toutes les nations autochtones. <http://www.un.org/press/fr/2010/DH5022.doc.htm>
3. NDLR. Divers noms ont circulé au début de la fondation, dont « Fini l'inertie » (page Facebook Idle No More) ou « Jamais plus l'inaction » (Wikipédia) ou « Fini l'inaction », mais trois ans plus tard même chez les francophones, on n'entend plus que la dénomination anglaise (suivie du nom de la province à l'écrit, comme dans le titre de cet article).
3. NDLR. Également l'une des lauréates de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse pour les 40 ans de la Charte québécoise des droits et libertés de la personne.
4. Flashmob. [\flaʃ.mɔb\](http://fr.wiktionary.org/wiki/flashmob) masculin ou féminin (l'usage hésite) ou invariable. (Anglicisme) rassemblement de personnes dans un lieu public pour y effectuer des actions convenues d'avance, avant de se disperser rapidement. <https://fr.wiktionary.org/wiki/flashmob>
5. NDLR. Au moment de mettre sous presse, le nouveau gouvernement libéral canadien vient d'annoncer qu'il met enfin sur pied une enquête publique sur le sort des femmes autochtones assassinées ou disparues. Voir <http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/politique/2015/12/08/001-enquete-publique-femmes-autochtones-disparues-assassinees-annonce-ottawa.shtml>

Invitons la justice et la sécurité des femmes autochtones / Justice for the missing and murdered Aboriginal Women in Canada

Par Catherine Richardson Kinewesquao et Janie Dolan-Cake



Photo de Jeannine Carrière

Au Canada, de nombreuses femmes autochtones ont été et sont toujours maltraitées, violées et tuées. Selon Amnesty Internationale, on compte 1 017 femmes et filles assassinées entre 1980 et 2012, un taux de féminicides 4,5 fois plus élevé que celui des autres femmes au Canada.¹ On sait que les chiffres sont plus élevés quand on inclut le nombre de femmes autochtones disparues, car de nombreux meurtres ne sont jamais rapportés aux autorités.

¹ <http://www.amnesty.ca/blog/missing-and-murdered-indigenous-women-and-girls-understanding-the-numbers>

Pour bien saisir la situation, il faut mettre en lumière la violence du colonialisme au Canada, particulièrement à l'époque de l'enlèvement de milliers d'enfants autochtones, enfermés dans des pensionnats dirigés par des religieux. Ces enfants ont été brutalement enlevés à leur famille, à leur communauté, éloignés de leurs valeurs, de leur spiritualité et de leur langue. De plus, l'implantation d'un modèle de gouvernement européen de type patriarcal a complètement changé les façons de faire des peuples autochtones qui avaient leurs propres moyens de choisir les chefs de la communauté. Ainsi, ce modèle colonial a complètement détruit un ordre établi, transformant souvent en pouvoir patriarcal un pouvoir qui était autrefois matriarcal dans plusieurs communautés autochtones. Les femmes autochtones sont alors devenues les proies des hommes. Par ailleurs, lorsque l'état colonial a commencé à attaquer les autochtones et à leur enlever leurs terres, symbole d'un enracinement profond, d'une culture, d'un pouvoir spirituel, il s'en est pris au bien-être et au pouvoir de tous les autochtones, mais particulièrement à ceux des femmes.

Aujourd'hui, nous devons faire le parallèle entre le passé et le présent, entre la violence coloniale et la violence faites aux femmes. Nous pouvons d'ailleurs remarquer des similitudes dans le langage employé. Par exemple, on parle en anglais de *settlement*, il s'agit en fait d'un euphémisme pour le vol des terres autochtones par les Européens et l'argent donné à une victime d'un crime en échange de son silence. Dans un même ordre d'idées, si une femme est victime de harcèlement dans son milieu de travail et qu'elle décide de se plaindre à ses supérieurs, elle sera qualifiée de *whistleblower* (dénonciatrice). On lui offrira souvent une somme d'argent afin d'enterrer l'affaire et d'acheter encore une fois son silence. Par le fait même, il s'agit d'exemples qui illustrent très bien l'impunité dont jouissent les agresseurs grâce aux structures au pouvoir qui soutiennent les agresseurs et le statu quo.

En effet, au Canada, il existe une culture d'impunité face aux agresseurs qui commettent des actes violents envers les femmes autochtones. L'inaction de la part des autorités et du gouvernement fédéral indique qu'il y a peu de protection pour les femmes dans de telles conditions de

vulnérabilité. Bien qu'un tiers des femmes au Canada soient agressées sexuellement dans leur vie, moins d'un pour cent des hommes agresseurs reçoivent une sentence. (Buchwald, Fletcher and Roth 2004; Reynolds 2014).

Ainsi, tous les faits mentionnés ci-haut constituent des formes de violence structurelle. Un grand nombre de personnes souffrent de ce type de violence au Canada tandis que d'autres en tirent profit grâce aux ressources obtenues illégalement au détriment d'autrui. Le racisme, les inégalités et le manque de reconnaissance que les autochtones vivent au quotidien les minent. Encore aujourd'hui, les autochtones sont vus comme des enfants en vertu de la loi. L'État utilise la dépossession des terres, l'isolement et la séparation de tout ce qui est important et sacré comme stratégies de violence envers les peuples autochtones. D'ailleurs, même après les leçons de la rafle des années soixante, où des milliers d'enfants autochtones ont été arrachés à leurs familles et envoyés dans des familles blanches, il y a encore, et plus que jamais, des enfants autochtones retirés de leur famille et « envoyés » dans le système de la protection de la jeunesse.

Qu'est-ce que la violence politique ?

On peut dire que la violence politique permet d'atteindre certains buts politiques. Ainsi, la police et les forces de l'ordre exercent un pouvoir autonome conduisant parfois à des actes illégaux. Par exemple, le viol des femmes dans le contexte de guerre n'est pas légal, or il n'y a aucun organisme qui en fait la surveillance. Par le fait même, les atrocités vécues par les enfants autochtones dans les pensionnats n'étaient pas ouvertement exigées par l'État, mais l'État n'y mettait pas un frein non plus. Les adultes (prêtres, religieuses, administrateurs) qui ont blessé les enfants n'étaient d'ailleurs ni soumis aux lois du pays, ni punis.

Dans ce même ordre d'idées, la délocalisation des communautés autochtones est un moyen pour exploiter leurs terres (p. ex. : l'exploitation de gaz, des mines, de l'uranium, des métaux, des arbres...). Les entreprises tentent de démontrer qu'une certaine région n'est plus habitée ou que les individus qui y habitent ne peuvent pas

la gérer afin de rendre plus acceptable l'exploitation des ressources. De plus, en maintenant la population autochtone dans un état de pauvreté, il est plus facile pour ces entreprises d'obtenir l'accord des communautés autochtones malgré les conséquences dévastatrices de leurs actions sur la Terre et sur la hausse des niveaux de gaz à effet de serre. Ces communautés autochtones sont donc divisées face à cette entrée sournoise du capitalisme dans leurs vies. Souvent, les hommes et femmes-médecins, cérémonialistes, guérisseur(e)s et traditionalistes sont davantage en faveur de la protection de la nature plutôt que de la promotion de l'industrie moderne. Par le fait même, cette façon de faire est très paternaliste ; on prend les enfants, on introduit l'alcool, on tire profit de leur souffrance, on restreint leurs droits et on les traite comme des enfants malades pour qui nous devons prendre les décisions. Ainsi l'enlèvement des enfants et la violence envers les femmes font partie d'une stratégie plus large de destruction et de déstabilisation des communautés autochtones.

La « gestion » des peuples autochtones est devenue une grande entreprise au Canada. La plupart des professionnels allochtones (ou non autochtones) gagnent beaucoup d'argent en exploitant cette souffrance. <http://www.globalresearch.ca/canadas-first-nations-a-history-of-resistance/5318199>

Ainsi, il y a un aspect important qui consiste à maintenir les femmes autochtones dans une « classe inférieure », dans la pauvreté, en les excluant économiquement et en les éloignant de travaux bien payés et qui respectent la dignité humaine. Ainsi, elles débutent souvent dans le monde de la prostitution en vendant leurs corps pour un peu d'argent. Certains hommes, dans ce monde patriarcal et capitaliste, profitent de ce système d'exploitation. Par le fait même, des femmes autochtones deviennent des cibles pour de nombreux actes de violence et d'humiliation. Puis, la roue continue de tourner et après avoir vécu différentes situations de violence, certaines femmes deviennent les « clientes » d'un système professionnel dont font partie les travailleurs sociaux, la protection de l'enfance, les thérapeutes, les bureaucrates, les juges, les avocats, les prisons... Elles font encore partie d'un système qui profite de leur peine. Plusieurs avocats sont devenus « millionnaires »

grâce à leur travail sur le Common Experience Payment (paiement d'expérience commune : indemnités du gouvernement fédéral en guise de reconnaissance des conséquences néfastes des pensionnats autochtones), encore une fois basé sur la souffrance des autochtones qui ont été violés durant l'enfance dans les institutions gouvernementales et religieuses. Tous ces éléments le prouvent, c'est une industrie basée sur l'idée que les autochtones ne sont pas en mesure de gérer leur propre vie et leurs propres communautés. Or, pour faire en sorte que ces individus ne soient plus en mesure d'agir, on doit les blesser, les diagnostiquer et les contrôler sur les plans médical et psychiatrique. Nous sommes donc bien loin des changements structurels nécessaires pour atteindre l'égalité, rétablir la dignité et réparer les crimes commis contre l'humanité sur la terre de nos aïeux.

The Highway of Tears

Par ailleurs, une autoroute dans le nord de Colombie-Britannique, entre Prince George et Prince Rupert est dorénavant appelée The Highway of Tears (l'Autoroute des larmes). C'est ainsi qu'un journaliste, Martin Fricker, a tristement surnommé cette autoroute de 720 km, puisqu'au moins 40 femmes l'ayant emprunté ont disparu ou ont été tuées entre 1969 et 2011. Souvent, les femmes qui quittent leur communauté pour chercher une meilleure vie se retrouvent exposées aux risques de la route. C'est certainement terrible pour les familles de ces femmes. Est-ce que c'est un tueur en série ? Des chauffeurs de camion ? On ne le sait pas ou du moins, on ne le révèle pas à la population. <http://www.highwayoftears.ca/>

À l'opposé, au Yukon, la Gendarmerie royale du Canada (GRC) a mis sur pied une division où des enquêteurs travaillent sur tous les dossiers en lien avec la violence domestique et la disparition des femmes autochtones. Dans ce service, on s'est même penché sur des cas anciens pour tenter de trouver de nouveaux renseignements. C'est donc un développement important au Canada.

Les familles

Or, que peut-on dire ou offrir aux familles qui ont perdu leurs enfants, leurs filles ? Bien que les morts ne soient plus avec nous, la souffrance des familles persiste, surtout face à ces injustices. On voit des centaines d'histoires semblables à celle de Pamela George, où le juge a libéré ses deux agresseurs sans prononcer de peine. Ces réponses sociales négatives amènent une grande souffrance qui fait augmenter les taux de dépression et les tentatives de suicide (Andrews & Brewin, 1990; Andrews, Brewin & Rose, 2003).

La souffrance des familles - les réponses sociales

À cet effet, une recherche assez récente nous démontre l'importance des réponses sociales envers les victimes et leurs proches à la suite d'actes de violence ou face à l'adversité. Néanmoins, la plupart des victimes soulignent qu'elles ont reçu des réponses négatives quand elles ont dénoncé des situations de violence. Les médias font d'ailleurs des reportages où les femmes assassinées ou disparues ne sont pas mises en valeur, elles sont plutôt étiquetées comme étant des prostituées même si cette partie de leur vie a été engendrée par une société injuste. Les victimes sont blâmées tandis que les agresseurs sont souvent présentés comme des hommes respectables qui ont commis une erreur. Quelle horreur pour les femmes qui sont soumises à ces mauvaises représentations de leurs filles et des hommes qui ont commis une telle violence ! D'ailleurs, le discours colonial soutient les images et les stéréotypes qui présentent les autochtones comme des gens brisés qui se placent volontairement dans de mauvaises situations et prennent de mauvaises décisions.

Et au Mexique...

Malheureusement, la situation canadienne n'est pas unique. Les femmes mexicaines, et particulièrement les femmes autochtones, vivent tous les jours dans la peur de se faire violer, maltraiter ou tuer et encore une fois, l'impunité envers les agresseurs règne. Souvenons-nous des centaines de meurtres de femmes à Ciudad Juárez qui sont restés très longtemps

dans l'ombre des intérêts politiques. En fait, ces meurtres sont des féminicides. C'est d'ailleurs la chercheuse et féministe mexicaine Marcela Lagarde qui a popularisé ce terme en Amérique latine au début des années 2000 afin de définir « les meurtres en série de jeunes filles dans la ville frontalière de Juárez » (Andino, 2012 et Devineau, 2012). Avant l'arrivée de l'anthropologue, on attribuait à ces meurtres de femmes toutes sortes de significations ; crimes sataniques, vendettas de cartels, etc. Les politiciens du pays allaient jusqu'à pointer du doigt les femmes comme étant responsables de ce qui leur arrivait à cause de leur habillement (Valle-Frajer, 2015). De nos jours, l'idée que « le genre est un facteur prépondérant dans certains homicides de femmes est devenue l'un des fers de lance des stratégies des organisations et des mouvements qui dénoncent les violences à l'encontre des femmes en Amérique latine » (Devineau, 2012). Cette lutte à la reconnaissance du féminicide par les féministes, les médias internationaux, les instances internationales telles que l'ONU a fait en sorte que le Mexique s'est doté d'une « loi générale d'accès des femmes à une vie sans violence ». Or, l'impunité fait toujours loi sur le terrain. Il reste donc encore beaucoup à faire dans cette lutte contre la violence faite aux femmes et particulièrement la violence contre les femmes autochtones.

Conclusion

Somme toute nous gardons espoir, mais jusqu'à aujourd'hui, aucun agresseur n'a été accusé au Canada à la suite des meurtres de femmes autochtones, ce qui en dit long sur la situation. Ainsi, tant au Canada qu'au Mexique, nous pouvons constater la violence que subissent encore les femmes aujourd'hui et l'impunité dont bénéficient les agresseurs. Le langage utilisé est un jeu politique où l'on tente de minimiser la réalité de cette violence et où l'on tente de faire porter le chapeau aux femmes. Il faut dénoncer de telles situations pour qu'enfin, nous puissions rendre justice à ces milliers de femmes tombées dans l'oubli. Il est possible que le Canada puisse faire partie d'un organisme international pour traiter de ces enjeux, mais ce dernier doit se sentir concerné par les droits et la sécurité des femmes et particulièrement des femmes autochtones.

Septembre 2015

+++++

Catherine Richardson Kinewesquaoe est Métisse avec des ancêtres Cri, Déne et Gwichin. Sa mère est originaire de Fort Chipewyan, dans le nord de l'Alberta. Catherine est professeure en travail social à l'Université de Montréal. Elle est thérapeute et elle a beaucoup travaillé avec les communautés autochtones en Colombie-Britannique et dans le Yukon. Elle est cofondatrice de Centre for Response-Based Practice, un organisme qui aide les victimes de la violence. Elle a trois enfants et elle habite à Montréal.

Janie Dolan-Cake étudie à la maîtrise en travail social à l'Université de Montréal. Elle réalise présentement un stage dans le nord du Mexique, à Monterrey, auprès des femmes autochtones victimes de violence. Elle s'intéresse particulièrement à la situation des femmes d'ici et d'ailleurs et à la réalité des peuples autochtones.

**Femmes Autochtones du Québec demande
une enquête indépendante pour la Sûreté
du Québec de Val-d'Or – oct. 2015**

et

**Rencontre avec le premier ministre
Couillard : FAQ demande une enquête
judiciaire provinciale – nov. 2015**

Par Femmes Autochtones du Québec / Quebec Native Women



FEMMES AUTOCHTONES DU QUÉBEC INC.
 QUEBEC NATIVE WOMEN INC.

COMMUNIQUÉ DE PRESSE
 POUR DIFFUSION IMMÉDIATE

**Femmes Autochtones au Québec demande une enquête indépendante
 pour la Sûreté du Québec de Val d'Or**

Kahnawake, 22 octobre 2015 - Hier soir, la chaîne ICI Radio-Canada diffusait un reportage exclusif sur la violence faite aux femmes autochtones de la part des policiers de Val d'Or. Femmes Autochtones au Québec (FAQ) tient tout d'abord à souligner le courage de ces femmes qui ont dénoncé cette situation à la fois choquante et alarmante.

La Sûreté du Québec aurait déjà mené une enquête à l'interne pour faire la lumière sur cette déplorable situation, mais se rappelant l'histoire de Gladys Tolley décédée en 2001 lorsqu'elle a été heurtée par une voiture de la SQ, FAQ exige transparence et neutralité et que toute enquête réalisée soit indépendante. Malgré la bonne volonté de policiers et policières partout dans la province, encore aujourd'hui, le racisme et la discrimination persistent au sein des institutions policières. En effet, il ne serait pas étonnant qu'une malheureuse vague de dénonciations suive la diffusion d'hier. Le problème en est un de société ; la population québécoise en entier est peu informée sur l'histoire et les réalités actuelles des populations autochtones ; en conséquence, leurs vies sont moins valorisées.

“Ce qui se passe à Val d'Or me met dans un état de colère, mais ne me surprend pas. Cette situation ne représente que la pointe de l'iceberg. Nous espérons que les enquêtes et commissions proposées actuellement seront suivies d'actions et de financement pour les personnes qui travaillent déjà depuis longtemps pour soutenir les personnes autochtones en communauté et en milieu urbain”, déclare Viviane Michel, présidente de FAQ.

Parallèlement à une enquête, nous souhaitons que les survivantes de ces agressions et leur famille aient accès à tout service ou soutien dont elles auraient besoin dans le futur.

À propos de FAQ

Femmes Autochtones au Québec est un organisme qui représente des membres dans 56 communautés, au sein de 9 nations au Québec et en milieu urbain. <http://www.faq-qnw.org/>

-30-

Renseignements :
 Lauréanne Fontaine, Responsable des communications
communication@faq-qnw.org
 Tel.: 450-632-0088 ex. 232



FEMMES AUTOCHTONES DU QUÉBEC INC.
QUÉBEC NATIVE WOMEN INC.

COMMUNIQUÉ DE PRESSE
POUR DIFFUSION IMMÉDIATE

**Rencontre avec le premier ministre Couillard :
FAQ demande une enquête judiciaire provinciale**

Kahnawake, le 04 novembre 2015 - Pour faire suite à la rencontre d'aujourd'hui avec le premier ministre du Québec, Philippe Couillard, Femmes Autochtones au Québec (FAQ) appui la demande des chefs qui demandent une enquête judiciaire provinciale indépendante auprès des autorités policières.

FAQ désire tout d'abord souligner la décision du gouvernement quant aux mesures qui seront prises pour offrir l'aide nécessaire aux victimes de Val-d'Or, mais il est important de mentionner que cette situation n'est pas un cas isolé et qu'elle va bien au-delà de Val-d'Or. La relation de confiance entre l'autorité policière et les autochtones est brisée et c'est pourquoi une enquête judiciaire provinciale est nécessaire pour tenter de remettre les morceaux en place. « La violence sous toutes ses formes est inacceptable, les gestes posés par les agents de la Sûreté du Québec sont inacceptables, donc justice est demandée et justice doit être faite » déclare Viviane Michel, présidente de FAQ.

Au courant des prochaines semaines, FAQ publiera un rapport sur les femmes autochtones disparues ou assassinées au Québec qui dresse un portrait sur la violence vécue par les femmes autochtones. Violences systémiques, institutionnelles et personnelles, sont toutes reliées à l'enjeu des femmes autochtones disparues ou assassinées dans la province. « Nous avons confiance que ce rapport, qui traite directement de la sécurité des femmes, permettra de donner des pistes de solution sur la question actuelle des femmes autochtones et la violence qu'elles vivent. » explique la présidente de FAQ.

Nous demandons également la réinstauration du Plan d'action pour contrer le racisme et la discrimination envers les autochtones mis en place par le gouvernement du PQ en 2013 et mort avec l'élection du gouvernement libéral actuel. Il est essentiel que nous nous penchions sur les causes du racisme et de la discrimination, car ceux-ci sont au cœur des problèmes que vivent encore les autochtones aujourd'hui.

À propos de FAQ

Femmes Autochtones au Québec est un organisme qui représente des membres dans 56 communautés, au sein de 9 nations au Québec et en milieu urbain. <http://www.faq-qnw.org/>

-30-

Renseignements :
Lauréanne Fontaine, Responsable des communications
communication@faq-qnw.org
Tel.: 450-632-0088 ex. 232

Messages clés de l'APNQL à l'occasion des élections fédérales d'octobre 2015

Par Association des Premières Nations du Québec et du Labrador

LES PREMIÈRES NATIONS S'UNISSENT
DANS L'ACTION POUR BIEN FAIRE COMPRENDRE
À TOUS QUE LES



Premières Nations

COMPTENT

dans la présente campagne électorale

MARCHE ET RASSEMBLEMENT
VENDREDI 9 OCTOBRE 2015 - 11 H 30
MONTRÉAL - CARRÉ CABOT
(COIN STE-CATHERINE ET ATWATER, MÉTRO ATWATER)

Portez l'une des couleurs des 4 directions:
rouge, noir, jaune ou blanc

JOIGNEZ-VOUS À NOUS!

Apportez vos tambours,
drapeaux et pancartes!

[facebook.com/fncount](https://www.facebook.com/fncount)

INFORMATION
apnql@apnql-afnql.com
418-842-5020



MESSAGES CLÉS DE L'APNQL À L'OCCASION DE L'ÉLECTION FÉDÉRALE D'OCTOBRE 2015

Il est inconcevable et inacceptable que si peu d'attention soit accordée aux enjeux qui concernent les Premières Nations au cours de la campagne électorale et que ces enjeux soient classés si bas dans l'échelle des priorités des partis politiques qui espèrent former le prochain gouvernement.

- ✧ Les Premières Nations du Canada occupent le 68^e rang de l'indice de la qualité de vie comparativement au Canada qui occupe le 6^e rang. L'objectif clé de cette élection est de changer cette situation afin d'atteindre l'égalité et la parité avec le reste du Canada. L'objectif ultime est d'améliorer le mieux-être de tous nos Peuples, et ce, en respectant et en s'occupant de leurs besoins.
- ✧ Les chefs de l'APNQL ne peuvent pas se contenter de promesses électorales disparates et demandent à tous les chefs des partis politiques fédéraux d'élaborer **un plan global**, avant le 19 octobre, pour apporter des solutions à plusieurs questions vitales pour nous.
- ✧ Les relations entre les Premières Nations et le Canada sont dysfonctionnelles et doivent être réparées. Cela doit devenir un objectif prioritaire pour toutes les formations politiques; nous soutiendrons tout gouvernement élu qui désire travailler en partenariat et en collaboration avec les Premières Nations pour améliorer le mieux-être de toutes nos nations.
- ✧ Notre objectif est de renforcer nos relations avec la Couronne et le gouvernement du Canada; ce dernier doit travailler avec nous en partenariat et en collaboration pour trouver des solutions aux problèmes qui nous concernent. Nous désirons travailler avec un gouvernement fédéral qui reconnaît les relations de nation à nation.
- ✧ Nous désirons devenir des partenaires à parts égales sur le plan économique pour assurer l'aménagement de nos territoires et de nos ressources. Nous voulons tirer pleinement profit des ressources extraites de nos territoires, tout en assurant la pleine protection de l'environnement.
- ✧ Nous désirons la mise en application intégrale et le respect des décisions rendues par les tribunaux reconnaissant notre titre aborigène et nos droits ancestraux et issus de traités, y compris l'obligation d'une consultation pleine et entière sur les lois et les politiques qui nous touchent.
- ✧ Notre avenir est aussi l'avenir de tous les Canadiens; le gouvernement actuel est en train de restreindre les droits de tous les Canadiens. Nous demandons l'appui de tous les Canadiens afin d'assurer que les grands enjeux qui nous concernent soient mis à l'avant-scène des préoccupations des partis politiques pendant la campagne électorale.
- ✧ Nous avons décidé en conséquence d'agir en commençant par une marche qui aura lieu au centre-ville de Montréal le 9 octobre et nous invitons tous nos partenaires et amis à se joindre à nous. D'autres activités seront organisées dans les communautés des Premières Nations; nous invitons l'Assemblée nationale des Premières Nations au complet à se joindre à nous pour une série d'activités qui se dérouleront du 9 octobre au 19 octobre.
- ✧ Dix jours pour faire une différence!



LE GRAND CERCLE DE NOS PREMIÈRES NATIONS – THE GREAT CIRCLE OF OUR FIRST NATIONS

Les Atikamekws déclarent leur souveraineté

Par **Conseils Atikamekws**

NDLR et VD. Dans un communiqué diffusé en septembre 2014, les élus de la nation atikamekw disent passer « en mode d'affirmation unilatérale de ses droits sur son territoire ancestral, le Nitaskinan. [La Première Nation] exige dorénavant son consentement pour tout développement, usage et exploitation des ressources qui s'y trouvent ».

Le communiqué fait état d'une déclaration de souveraineté qui a été adoptée à l'unanimité par les représentants élus de la nation.

En juin dernier 2014, le chef Christian Awashish s'était réjoui du jugement rendu par la Cour suprême du Canada en matière de droits ancestraux autochtones concernant la Première Nation britannico-colombienne Tsilhqot'in. Il considérait que les conclusions du jugement pourraient s'appliquer à sa communauté.

Les juges de la Cour suprême ont reconnu un titre ancestral à la Première Nation Tsilhqot'in sur un territoire de plus de 1750 kilomètres carrés.

Le territoire ancestral atikamekw s'étend au Québec sur près de 80 000 kilomètres carrés. Il englobe une bonne partie de la Mauricie. Il est bordé à l'est par la région du Lac-Saint-Jean, au sud par le fleuve Saint-Laurent à la hauteur de Trois-Rivières et Shawinigan, au nord par le territoire défini dans la Convention de la Baie-James et du Nord québécois, et à l'ouest par les régions des Laurentides et de l'Abitibi-Témiscamingue.

<http://ici.radio-canada.ca/regions/mauricie/2014/09/08/004-nation-atikamekw-declaration-souverainete-territoire.shtml>

Voir le communiqué de presse ci-dessous, reçu par Vincent Dostaler de SOS Poïgan, 9 septembre 2014 :



DÉCLARATION DE SOUVERAINETÉ D'ATIKAMEKW NEHIROWISIW

Nous, **Atikamekw Nehirowisiw**, sommes une Nation à part entière en vertu d'Atikamekw Tiperitamowin, la gouvernance atikamekw. Nous, Atikamekw Nehirowisiw, maintenons notre souveraineté sur Nitaskinan, territoire ancestral légué par nos ancêtres depuis des temps immémoriaux.

Nitaskinan est notre patrimoine et notre héritage des plus sacrés. Notre Créateur a voulu que nous puissions vivre en harmonie avec Nikawinan Aski, notre Terre Mère, en accordant le droit de l'occuper et le devoir de la protéger. Nitaskinan a façonné notre mode de vie et notre langue; c'est ce qui nous distingue des autres Nations.

Atikamekw Nehirowisiw, cette langue commune qui nous unit et véhicule toute notre existence, est une expression de notre héritage. La transmission de notre culture, de nos valeurs et de nos connaissances fondamentales se poursuit depuis la nuit des temps par le biais de notre tradition orale. C'est ainsi que le patrimoine et l'héritage d'Atikamekw Nehirowisiw se perpétuent. Ce sont des richesses que nous voulons léguer à nos futures générations.

L'application de notre souveraineté se traduit par notre occupation de Nitaskinan, la pratique de nos activités traditionnelles et l'établissement de relations avec les autres Nations tel que véhiculé par nos traditions orales et par les Wampums. Atikamekw Nehirowisiw a su entretenir des relations harmonieuses avec les Nations voisines : les Innu à l'est, les Eeyou au nord, les Abanaki Iriniw, au sud et les Anishnabe à l'ouest.

Atikamekw Nehirowisiw entend maintenir et exercer sa gouvernance territoriale sur l'ensemble de Nitaskinan. Pour ce faire, Atikamekw Nehirowisiw a la volonté de faire de son peuple une instance politique et économique incontournable.

Le consentement d'Atikamekw Nehirowisiw est une exigence pour tous développements, usages et exploitations de ressources situées dans Nitaskinan. La pérennité des ressources de Nitaskinan devra être assurée et l'occupation traditionnelle d'Atikamekw Nehirowisiw respectée.

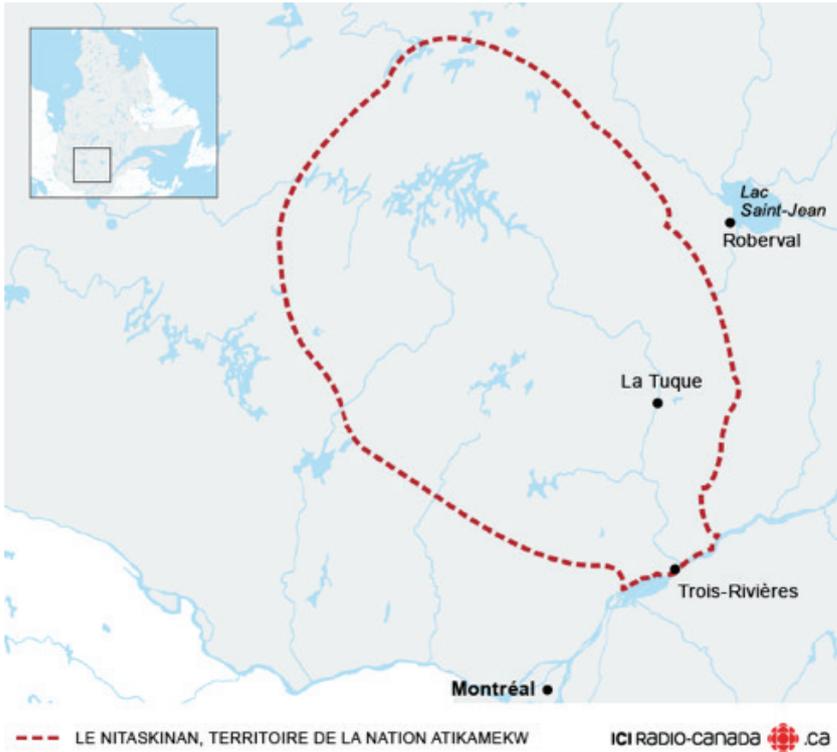
La protection de Nitaskinan, la défense de son mode de vie et de ses aspirations animeront en tout temps les actions d'Atikamekw Nehirowisiw et de ses institutions actuelles et futures. À cet égard, Atikamekw Nehirowisiw utilisera tous les moyens qu'il jugera appropriés pour la défense de ses droits et de ses intérêts.

Nous ne sommes pas Canadiens, nous ne sommes pas Québécois, nous sommes Atikamekw Nehirowisiw et nous appartenons à Nitaskinan.

Nisitotamokw, prenez acte,

Atikamekw Nehirowisiw, Nitaskinan

Conseil des Atikamekws d'Opitciwan
22 rue Amiskw
Opitciwan, Québec G0W 3B0



Portrait général du droit autochtone canadien

Par Charles-Félix Paquin

Bien qu'il y ait plus d'un million d'autochtones vivant au Canada, les enjeux de ces peuples ne bénéficient pas d'une grande couverture médiatique. Récemment, cette tendance fut renversée alors que la violence à l'endroit des femmes autochtones a fait les manchettes. Pourtant, en 2014, la Commission interaméricaine des droits de l'homme avait publié un rapport alarmant sur la situation des femmes autochtones au Canada, sans que ce rapport ne soit repris par les médias. Ce n'était alors pas la première fois que des juristes se penchaient sur la situation des autochtones canadiens; d'ailleurs il existe une jurisprudence excessivement riche en la matière de la Cour suprême du Canada, le plus haut tribunal au pays.

L'appareil judiciaire étant fondamental dans une société démocratique telle que la nôtre, il n'est pas possible de dresser un portrait juste de la situation des autochtones sans s'intéresser à l'aspect juridique. Au Canada, la vie des membres des Premières Nations est réglementée par la *Loi sur les Indiens*¹. Par conséquent, il est plus que pertinent de jeter un coup d'œil aux dispositions appropriées de cette loi régissant le quotidien des amérindiens au Canada et à quelques-uns des principaux jugements rendus par les tribunaux portant sur ces mêmes dispositions.

Pour y parvenir, ce texte abordera le pouvoir constitutionnel du législateur fédéral sur les affaires autochtones, le statut d'« Indien », l'organisation politique des Premières Nations et la création des terres de réserve.

Le pouvoir constitutionnel du législateur fédéral sur les affaires autochtones

La *Loi constitutionnelle de 1867* énonce que « Les Indiens et les terres réservées pour les Indiens » relèvent de la compétence du fédéral

(art. 91(24)). Ainsi, c'est le législateur fédéral qui a compétence pour réglementer la vie des autochtones au Canada.

En raison de cette compétence, c'est en 1876 que le législateur fédéral a adopté *L'acte des Sauvages*, maintenant connu sous le nom de la *Loi sur les Indiens*. Il s'agit d'une loi fédérale réglementant la vie des Premières Nations et de leurs membres, en légiférant notamment sur le statut d'Indien, sur la vie dans les réserves et sur la création des terres de réserve.

L'emploi du terme « peuple autochtone » au sein la constitution canadienne réfère aux Amérindiens, aux Inuit et aux Métis. Ce principe est d'ailleurs énoncé expressément à l'article 35(2) de la *Loi constitutionnelle de 1982*. De plus, il fut interprété par les tribunaux que la compétence du gouvernement fédéral sur les « Indiens », prévue par la *Loi constitutionnelle de 1867*, s'étendait également aux Inuit (*Renvoi sur les Esquimaux*) et aux Métis (*Daniels v. Canada*). À l'opposé, la *Loi sur les Indiens*, qui emploie aussi le terme « Indien », se doit d'être interprétée restrictivement alors qu'elle ne fait référence qu'aux membres des Premières Nations, n'étant par conséquent applicable qu'à l'égard de ceux-ci.

En droit canadien, cette différence entre les lois constitutionnelles et la *Loi sur les Indiens* est fondamentale, la Constitution protégeant un groupe plus large. Ce même groupe peut même bénéficier d'une protection, celle-ci étant énoncée à l'article 25 de la *Loi constitutionnelle de 1982*, pour le titre aborigène et les droits ancestraux. Cependant, des conditions bien précises préalablement définies par la Cour suprême doivent être satisfaites afin de bénéficier de ces mêmes protections. Dans le cadre du présent texte de vulgarisation, il n'est pas nécessaire d'étudier ces conditions, car il s'agit d'une jurisprudence extrêmement riche et complexe rendue par la Cour suprême du Canada.

Le statut d'« Indien »

La *Loi sur les Indiens* énonce les situations permettant de revendiquer le statut d'« Indien ». En effet, la *Loi sur les Indiens* octroie au ministère des Affaires indiennes le pouvoir d'identifier les personnes pouvant revendiquer ce statut. La classification juridique présente dans cette loi ne prend en considération que le lien de sang, le lien de parenté. Cela ne permet pas de revendiquer le statut d'Indien sur la base d'une auto-identification à la culture autochtone puisque seul le critère biologique importe.

Plus précisément, cette classification juridique trouve sa source à l'article 6 de la *Loi sur les Indiens*, qui prévoit deux statuts d'Indien différents. La distinction entre ces deux statuts repose sur le lien de sang et affecte grandement la transmission du statut d'Indien aux générations futures.

Premièrement, une personne peut avoir un plein statut d'Indien lorsque ses deux parents le possèdent aussi (art. 6(1)f)). Ce statut favorise ainsi sa transmission aux enfants, car les enfants d'une personne ayant celui-ci pourront assurément le revendiquer.

Deuxièmement, la *Loi sur les Indiens* prévoit un autre statut d'Indien qui est moindre. Celui-ci est octroyé lorsque l'un des parents a le plein statut d'Indien, contrairement à l'autre parent (art. 6(2)). Ce deuxième cas favorise la perte du statut d'Indien, car si une personne ayant le statut d'Indien selon l'article 6(2) de la *Loi sur les Indiens* ne se marie pas avec une personne ayant le plein statut, elle ne pourra pas transmettre son statut à ses enfants. De plus, cette disposition assure qu'après un maximum de deux mariages consécutifs entre un Indien et un « Non-Indien », il ne serait plus possible de transmettre le statut d'Indien.

D'autre part, il y a une présomption voulant que lorsque le père n'est pas identifié au moment de la naissance, celui-ci ne bénéficie pas du

statut d'Indien. Ainsi, l'enfant né en de telles circonstances ne pourra qu'au mieux revendiquer le deuxième statut d'Indien, et ce, seulement si sa mère bénéficie du plein statut d'Indien. Par conséquent, cette présomption favorise également la perte du statut d'Indien².

Une telle classification juridique, définissant qui peut revendiquer le statut d'Indien, est souvent qualifiée de « fiction juridique »³. Cela est attribuable au fait que la définition du statut d'Indien repose sur des critères qui furent décidés exclusivement par le législateur fédéral. En ne prenant en considération que le lien de sang pour définir juridiquement les personnes pouvant revendiquer ce statut, une fiction juridique est produite, car les critères auxquels les autochtones accordent de l'importance n'ont pas été inclus au sein de la législation.

Pour avoir ainsi créé une fiction juridique dans le but de classer les personnes pouvant revendiquer le statut d'Indien, la *Loi sur les Indiens* a été vivement attaquée, de nombreuses critiques soulevant que les dispositions de cette loi visaient à éteindre l'identité juridique autochtone. En effet, à la lecture de ces dispositions législatives, il semble que l'intention du législateur fédéral était de reconnaître de moins en moins d'Indiens en favorisant la perte de ce statut. Ultimement, plus personne ne sera en mesure de revendiquer le statut d'Indien après plusieurs générations.

La législation de la *Loi sur les Indiens* portant sur l'organisation politique des Premières Nations

La *Loi sur les Indiens* a mené à la disparition des organisations politiques autochtones déjà existantes en instaurant une hiérarchie politique imposée aux autochtones (art. 74). Pourtant, avant l'imposition des chefs et des conseils de bande, les amérindiens avaient des structures politiques fonctionnelles que la *Loi sur les Indiens* a reléguées aux oubliettes. En effet, chaque nation autochtone avait son propre mode de gouvernance.

En uniformisant les structures politiques (art. 73-85), le gouvernement fédéral a, entre autres, hérité du pouvoir discrétionnaire de créer des bandes, de les reconnaître, de les scinder et de les fusionner. En étant totalement assujetties à la bonne discrétion du gouvernement fédéral, les bandes se trouvent dans une position vulnérable.

Une bande, terme défini à l'article 2 de la *Loi sur les Indiens*, est un concept développé par le législateur fédéral afin de créer une entité politique représentant un groupe d'Indiens, cela remplaçant les structures traditionnelles déjà en place. Une bande peut poser des gestes au nom de ses membres, notamment en pouvant ester en justice ou en signant des contrats.

La plupart des pouvoirs exercés par les conseils de bande sont assujettis à l'approbation du ministère des Affaires indiennes et donc du gouvernement fédéral. De cette manière, le gouvernement fédéral a un pouvoir discrétionnaire pour s'ingérer dans les affaires internes des bandes, notamment en décidant de contrecarrer unilatéralement une mesure. En effet, les décisions d'un conseil de bande peuvent, dans certains cas précis, être annulées à posteriori ou à priori par le ministère des Affaires indiennes.

Ainsi, l'article 81(1) de la *Loi sur les Indiens* énonce les matières où le ministère des Affaires indiennes peut renverser à posteriori une décision du conseil de bande. Ce pouvoir s'exerce notamment sur les décisions prises en matière de santé, sur l'entretien des cours d'eau, sur la construction et la rénovation de bâtiments, ainsi que sur le zonage au sein de la réserve. De la sorte, le ministère des Affaires indiennes peut postérieurement déclarer invalide tout règlement adopté par le conseil de bande sur l'une de ces matières, sans avoir à justifier sa décision.

Pour sa part, l'article 83 de la *Loi sur les Indiens* énonce les matières où le ministère des Affaires indiennes doit approuver à priori une décision prise par le conseil de bande. Par exemple, le pouvoir de taxation du conseil de bande est soumis à une telle approbation du ministère. Ainsi, il serait impossible pour un conseil de bande de taxer ses propres

membres sans l'approbation préalable du ministère, bien que ce pouvoir ne soit qu'en réalité peu utilisé par les Premières Nations.

D'autre part, la *Loi sur les Indiens* prévoit que le gouverneur en conseil peut adopter des règlements sur la vie politique, sociale et économique d'une bande sans le consentement de son conseil (art. 73).

En somme, la *Loi sur les Indiens* uniformise les organisations politiques des Premières Nations tout en restreignant les pouvoirs des conseils de bande.

La création des terres de réserve

La *Loi sur les Indiens* a engendré une dépossession foncière en créant des réserves. Ces dernières sont des parcelles de terre dont la Couronne est propriétaire, mais mises à l'usage exclusif d'une bande (art. 2(1)).

Créées par un pouvoir discrétionnaire de la Couronne, les réserves sont inaliénables, car ces terres peuvent uniquement être cédées à la Couronne, le gouvernement fédéral étant responsable des territoires des réserves (art. 18(1)). En d'autres mots, les terres de réserve demeurent des territoires publics dont les provinces sont propriétaires et que le gouvernement fédéral administre. Par conséquent, les bandes bénéficient d'un droit d'usage sans possibilité de cession sur les terres de réserve.

Ainsi, un conseil de bande ne peut pas céder des droits de possession sur le territoire de réserve à l'un de ses membres sans l'approbation préalable du ministère (art. 20(1)). Conséquemment, les autochtones ne peuvent pas gérer eux-mêmes ces terres, n'ayant aucun droit de propriété sur elles.

Pour remédier à cette problématique, la Cour suprême du Canada a imposé une obligation de fiduciaire à la Couronne, qui doit assurer de bonne foi la protection des autochtones. Cela s'explique par le fait que ceux-ci se trouvent dans une situation de grande vulnérabilité, car seul le gouvernement fédéral peut céder les terres de réserve.

À ce sujet, la Cour suprême du Canada s'exprime ainsi au paragraphe 94 de l'arrêt *Guérin c. La Reine* :

[L]a reconnaissance d'une obligation de fiduciaire assujettit l'intervention de la Couronne à des obligations additionnelles : loyauté, bonne foi, communication complète de l'information, eu égard aux circonstances, et devoir d'agir de façon raisonnable et diligente dans l'intérêt du bénéficiaire de l'obligation.

Malgré tout, comme le mentionne la Cour Suprême du Canada au paragraphe 86 de l'arrêt *Bande indienne Weweykum c. Canada* :

Le contenu de l'obligation de fiduciaire de la Couronne envers les peuples autochtones varie selon la nature et l'importance des intérêts à protéger. Cette obligation ne constitue pas une garantie générale.

Plus précisément, ce même arrêt définissait quatre critères cumulatifs à satisfaire pour qu'il y ait obligation de fiduciaire de la Couronne. Plus précisément, il doit y avoir un droit ou un intérêt indien identifiable existant, la Couronne doit exercer un pouvoir discrétionnaire à l'égard de cet intérêt, les bénéficiaires de cette obligation doivent être dans une situation de vulnérabilité, et il doit être nécessaire d'évaluer ladite obligation selon le contexte.

Par exemple, il fut déterminé que cette obligation de fiduciaire existait lorsque la Couronne cédaient une terre de réserve à un tiers : elle devait alors agir dans le meilleur intérêt des Premières Nations.

Cependant, le simple fait qu'une obligation de fiduciaire existe infantilise grandement les autochtones, qui semblent alors ne pas être en mesure de gérer par eux-mêmes leurs terres. En ne pouvant pas administrer leurs propres territoires, les autochtones ont été dépossédés de ceux-ci et des ressources s'y rattachant. En raison de leur vulnérabilité, la Cour suprême du Canada semble même avoir jugé nécessaire d'imposer une obligation de fiduciaire à la Couronne afin de mieux protéger les Premières Nations.

Conclusion

Le présent texte étudiait quelques dispositions législatives du droit autochtone canadien. En effet, la compétence constitutionnelle du législateur fédéral sur les affaires autochtones, le statut d'« Indien », l'uniformisation des structures politiques des Premières Nations et la création des terres de réserve ont été abordés.

La principale critique à l'égard de la *Loi sur les Indiens* veut que cette loi soit paternaliste en légiférant sur la vie des Premières Nations de manière totalement incompatible avec leurs traditions ancestrales⁴. À l'opposé, d'autres autochtones sont très attachés à ce texte de loi qui a une grande valeur historique. Ainsi, la *Loi sur les Indiens* demeure certainement un sujet très complexe et politisé.

++++++

Charles-Félix Paquin est un étudiant au baccalauréat en droit à l'Université de Montréal. Il a un certificat en droit chinois de la China University of Political Science and Law.

Références

Bande indienne Weweykum c. Canada, [2002] 4 R.C.S. 245

Daniels v. Canada, [2013] 2 R.C.F. 268

Gehl v. Canada (Attorney-General), 2015 ONSC 3481

Guérin c. La Reine, [1984] 2 R.C.S. 335

Loi constitutionnelle de 1867, 30 & 31 Vict., c. 3 (R.-U.)

Loi constitutionnelle de 1982, annexe B de la Loi de 1982 sur le Canada, 1982, c. 11 (R.-U.)

Loi sur les Indiens, L.R.C. 1985, c. I-5

Renvoi sur les Esquimaux, [1939] R.C.S. 104

Val NAPOLEON, « *Extinction By Number: Colonialism Made Easy* », 2001 16(1) *Canadian Journal of Law and Society*, p. 113-145

Notes de fin

1 NDLR. Cette loi s'appelait initialement, en 1857, « *Acte pour encourager la civilisation graduelle des tribus sauvages* » (réf. <http://www.ledevoir.com/politique/canada/458414/premieres-nations-pour-retrouver-la-dignite-usurpee>) et « *Loi des Sauvages* », mot dont le sens a glissé depuis Champlain. Le premier ministre canadien de l'époque, John A. Macdonald, a voulu « *abolir le système tribal et assimiler les populations indiennes* ». Source : « *Le 8^e feu* », documentaire de Martin Philibert produit pour Radio-Canada en 2012 au <http://ici.tou.tv/8e-feu-les-autochtones-et-le-canada/S2015E02?lectureauto=1> (page consultée le 27 décembre 2015). Cette loi a interdit notamment aux autochtones de sortir de leur (nouvelle) réserve, de faire des cérémonies traditionnelles, d'embaucher des avocats, des fréquenter des salles de

billard, de se plaindre. À noter que les autochtones ont obtenu le droit de vote en 1960, soit 42 ans après les femmes canadiennes.

2 *Gehl v. Canada (Attorney-General)*, 2015 ONSC 3481.

3 Selon la thèse de Pierrot Ross-Tremblay, « L'oubli n'est pas absolu : réminiscences et prise de parole chez les Premiers peuples de la francophonie des Amériques ». *Minorités linguistiques et société*, Numéro 5, 2015 et Val NAPOLEON, « Extinction By Number: Colonialism Made Easy », 2001 16(1) *Canadian Journal of Law and Society*, p. 113-145.

4 NDLR. Selon Carole Lévesque, sociologue à l'INRS, les dernières réformes « impérialistes » de cette loi remontent à 1969, avec le premier ministre du Canada Pierre Elliot Trudeau et son ministre des Affaires autochtones, Jean Chrétien : « La Loi sur les Indiens est une loi patriarcale et coloniale qui doit être remplacée à plus ou moins long terme, c'est clair. Mais jamais elle ne le sera sans dispositions juridiques et constitutionnelles adéquates pour les autochtones ». « Elle [Carole Lévesque] croit qu'un jour, la Loi sur les Indiens sera éliminée. Ce sera un vaste chantier. Certains diront un panier de crabes. » En effet, « les Premières Nations tiennent à ce qu'Ottawa continue de veiller à ses obligations envers les autochtones. C'est une question de gros sous. Ghislain Picard, chef de l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador, en convient. Il ajoute que les autochtones tiennent à discuter de nation à nation avec Ottawa ou Québec. C'est pour ça qu'il est allé dire au congrès du Parti québécois, le mois dernier [novembre 2015], qu'il est « souverainiste ». Mais pas tout à fait le genre de souverainiste auquel s'attendaient les péquistes. « Les Premières Nations sont sous le joug de la colonisation », dit-il. « C'est ça qu'on veut renverser. Le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, invoqué par le Parti québécois, s'applique aussi à nous ! ». Réf. Marco Fortier, *Le Devoir*, <http://www.ledevoir.com/politique/canada/458414/premieres-nations-pour-retrouver-la-dignite-usurpee> (page consultée le 19 décembre 2015).

L'anarcho-indigénisme

Entrevue avec Gerald Taiaiake Alfred et Gord Hill

Par **Francis Dupuis-Déri et Benjamin Pillet**

Au moins depuis la publication du livre *L'Entraide* de Pierre Kropotkine¹, au début du XX^e siècle, les anarchistes s'intéressent aux sociétés autochtones qui offrent des exemples de sociétés plus égalitaires et moins autoritaires. En 2005, le Mohawk Gerald Taiaiake Alfred, originaire de Kahnawá:ke, a proposé le terme « anarcho-indigénisme » pour désigner cette dynamique de convergence entre les idées et les pratiques des autochtones traditionalistes et des anarchistes altermondialistes. Nous avons lancé, voici quelques mois, un projet de livre sur ce thème, dont chaque chapitre sera une entrevue avec un ou une autochtone qui livrera ses réflexions au sujet de la politique, du pouvoir, de l'égalité et de la liberté, en se référant à ses expériences et à celles de sa communauté. Nous vous présentons ici des extraits de deux des entrevues déjà réalisées. Le livre devrait paraître aux éditions Lux.

GERALD TAIAlAKE ALFRED

Membre de la nation mohawk, Gerald Taiaiake Alfred est originaire de Kahnawá:ke, en banlieue de la ville de Montréal (Québec). Il est professeur au programme de gouvernance autochtone et au département de science politique de l'Université de Victoria, et il est l'auteur de trois livres, *Heeding the Voices of Our Ancestors : Kahnawake Mohawk Politics, and the Rise of Native Nationalism* (1995), *Wasáse: Indigenous Pathways of Action and Freedom* (2005) et *Peace, Power, Righteousness* (2008). En français, il a signé l'article « Sur le rétablissement du respect entre les peuples kanien'kehaka et québécois », dans la revue *Argument*, en 2000. En 2008, il organisait une rencontre avec des universitaires et des activistes anarchistes et autochtones, pour réfléchir à l'idée de l'« anarcho-indigénisme ».

++++++

Question. Vous semblez être le premier à avoir proposé l'expression « anarcho-indigénisme » ?

Réponse. Je crois bien, en effet.

Q. Comment cette idée vous est-elle venue ?

R. J'écrivais mon livre *Wasáse: Indigenous Pathways of Action and Freedom*, vers 2005, et cette notion d'« anarcho-indigénisme » m'est apparue comme une façon évidente d'évoquer la collaboration qui se développait alors entre des activistes anarchistes et des gens comme Glen Coulthard, auteur de *Red Skin, White Masks* ; Richard Day, auteur de *Gramsci Is Dead : Anarchist Currents in the Newest Social Movements* ; et moi-même. C'était une manière d'attribuer un label à la pensée qui a émergé de cette rencontre. Cette expression a émergé dans un contexte où nous tentions de construire un mouvement. On nous posait alors plusieurs questions : « Quelle est votre relation à la philosophie autochtone traditionnelle ? » « Quelle est votre relation au progressisme ? » « Êtes-vous socialistes ? ». Il s'agissait donc d'offrir aux gens un label, une étiquette politique, pour les attirer dans nos discussions. J'ai pensé qu'« anarcho-indigénisme » représentait correctement ce que nous tentions de faire, soit de faire converger les principes philosophiques de l'anarchisme et de l'indigénisme. C'était aussi cohérent avec le vocabulaire disponible, puisqu'il y a toutes sortes d'anarchisme-à-trait-d'union : anarcho-féminisme, anarcho-syndicalisme, anarcho-communisme, etc.

Q. L'expression cherche à attirer l'attention des anarchistes, des autochtones, ou des deux à la fois ?

R. Celle des philosophes politiques ! C'était surtout orienté vers les gens non autochtones, mais je n'irais pas jusqu'à dire que c'était uniquement pour les « anarchistes ». Il s'agissait aussi de nous différencier d'autres individus ou groupes qui privilégiaient surtout une approche politique fondée sur les « droits » et la « reconnaissance ».

Q. Comment définissez-vous l'« anarcho-indigénisme » ?

R. C'est difficile à définir, mais cela évoque clairement une approche à la politique qui n'est pas institutionnelle. L'anarchisme rejette fondamentalement tout projet de réformer l'État. Il s'agit plutôt

d'être contestataire, de s'opposer à l'institutionnalisation de la vie des individus, et cela représente aussi ma conception de la philosophie indigène. Il s'agit surtout de l'aspiration d'un mouvement qui représente les principes de l'anarchisme et de la philosophie indigène. Tel est mon espoir.

Q. Dans la tradition anarchiste, il est courant d'écrire au sujet des modèles traditionnels des sociétés dites « sans État », en partant du livre L'Entraide de Pierre Kropotkine vers 1900 jusqu'aux travaux de James C. Scott et de David Graeber (ainsi que de Pierre Clastres, dans les années 1970). Ces auteurs avancent que ces peuples offrent des modèles intéressants dont peuvent s'inspirer les anarchistes.

R. Il s'agit d'une sorte de primitivisme marqué par le respect à l'égard du passé, qu'on ne retrouve pas seulement chez les anthropologues, mais aussi chez les indigènes. Ces histoires offrent, en effet, des modèles pour réfléchir à la manière d'organiser la gouvernance, la société et les relations interindividuelles. Or je ne crois pas qu'on puisse retourner dans le passé. Le fondement de l'indigénisme, sans parler de l'anarcho-indigénisme, consiste à considérer que vos conceptions du monde et vos valeurs sont toutes inspirées de ce cadre philosophique qui prend racine dans les traditions indigènes. Voilà qui est fondamental pour fonder notre compréhension du monde et les traités, les cérémonies, les langues sont des incarnations de cette posture. Mais il s'agit d'un point de départ, et de là, il faut se dire : « Bon, je connais tout cela, je le comprends du mieux que je peux, mais je dois maintenant avancer et confronter le monde moderne, car je ne peux simplement respecter le passé en déclarant: "Il faut que tout soit exactement comme avant". Je dois avancer et respecter le passé et y référer en tant que fondement, mais je dois en même temps penser de manière créative tout en avançant. Je me réfère donc au passé comme source de motivation et d'inspiration, dans la mesure où c'est utile pour faire face aux défis d'aujourd'hui, par exemple la civilisation industrielle, le désastre écologique, le pouvoir et le contrôle qu'exerce l'État. Voilà les principaux défis d'aujourd'hui. Nous devons nous inspirer de la sagesse traditionnelle, mais nous devons y ajouter notre propre créativité.

Q. Cette réflexion fait écho au mythe du « bon sauvage ».

R. Oui, et le « bon sauvage » n'a jamais été une représentation de la réalité des peuples autochtones. Il s'agit plutôt d'une création de pseudo-anthropologie venant d'Europe et de philosophes en Europe. Il est donc très dangereux de tenter de mimer le bon sauvage, surtout dans une perspective autochtone. Au mieux, vous tentez d'être le bon sauvage et donc, de correspondre à des standards impossibles à satisfaire. Au pire, ce bon sauvage a toujours eu la mort comme destin. Il était là pour être conquis, pour montrer que la personne qui le conquiert est puissante. En le conquérant, vous obtenez le droit à la terre de ce personnage exceptionnel.

Q. Pensez-vous que les anarchistes cherchent dans la tradition autochtone ce bon sauvage qui serait, en quelque sorte, un anarchiste ou un protoanarchiste ? Ce qui intéresserait donc les anarchistes dans l'anarcho-indigénisme est simplement de s'y retrouver à l'identique, plutôt que de s'intéresser aux autochtones pour ce qu'ils ou elles sont réellement.

R. Pour le colon (settler person) qui reconnaît que sa propre position est illégitime et qui se sent coupable de cette situation, il y aura toujours la tentation d'évoquer la représentation du bon sauvage et de s'identifier à elle pour se sentir plus légitime. Cela a toujours été une tentation, même si je perçois moins souvent ce problème maintenant. Les anarchistes plus jeunes que je côtoie s'orientent surtout vers des actions transformatives. L'idée d'« anarcho-indigénisme » les attire en tant que potentiel de pouvoir transformateur.

Les plus jeunes anarchistes qui s'engagent aujourd'hui dans la discussion sont plus sensibles à l'égard de leur propre position dans le colonialisme, plus sincères dans leurs efforts de vouloir apprendre.

Q. Les anthropologues sympathiques à l'anarchisme et qui ont effectué des recherches sur l'histoire des « peuples sans État » présentent beaucoup d'informations au sujet de la chefferie non coercitive et de la politique délibérative ; les peuples autochtones étant dépeints comme très doués pour la délibération et les assemblées. Voilà des exemples concrets de ce qui peut être stimulant pour les anarchistes, à tout le moins pour expliquer aux gens :

« Vous voyez, l'anarchie est quelque chose de possible, puisque c'est en quelque sorte la manière dont les peuples autochtones vivaient politiquement. »

R. Il s'agit là du lien le plus fort entre la politique indigène et l'anarchisme. Dans le monde actuel, plusieurs personnes peuvent être à la recherche d'une alternative politique offrant le choix entre le régime actuel et une vraie démocratie. Les modèles politiques indigènes historiques offrent d'intéressants exemples dont on peut apprendre, qu'on peut vouloir reproduire ou adapter.

Q. Dans votre livre Wasáse, vous présentez le débat au sujet de la violence militante, et vous prenez position en faveur d'« un militantisme non violent, ce qui signifie de rester ferme face à la peur, de faire ce qui est nécessaire pour ce qui est juste, mais sans laisser des pensées et des émotions négatives vous contrôler. » [p.55]. Il y a dans le milieu anarchiste un débat sans fin au sujet de la violence politique, et même au sujet de la définition de la violence. Pour certaines et certains, dont les Black Blocs et leurs proches, bloquer une route ou fracasser une vitrine n'est pas violent.

R. Pour moi, il y a violence quand vous causez une blessure à une autre personne. Il ne s'agit pas seulement de violence physique, puisque la violence psychologique peut être blessante. Cela dit, je ne considère pas que bloquer une route soit violent. Fracasser une vitrine n'est pas violent. C'est de la destruction, mais pas de la violence. En conséquence, la non-violence signifie pour moi de ne pas chercher intentionnellement à causer une blessure à une autre personne, ou à d'autres êtres, car je ne veux pas limiter le débat aux êtres humains. Il existe aussi une violence envers les animaux et le monde naturel.

Cela dit, nous devons vivre avec un certain niveau de violence au quotidien. Ainsi en est-il de la condition humaine. Nous ne pourrions survivre et vivre sans violence. Nous violentons le monde naturel pour chauffer nos demeures, pour nous transporter, pour notre nourriture. La plupart d'entre nous mangeons des animaux. Même si vous ne mangez que des plantes, c'est encore de la violence envers le monde végétal.

Il faut réfléchir à cette question en contexte. Il s'agit de déterminer quel degré de violence nous sommes disposés à accepter et quelle forme de violence nous pouvons justifier dans nos vies, dans nos communautés. Pour moi, cette question ne devrait pas se réduire à savoir si ceci ou cela est violent ou non. C'est trop simpliste. Et cela renforce des positions conservatrices, alors que la société industrielle moderne est considérée comme non violente.

Q. La question de la violence n'est pas si centrale dans Wasáse, mais vous insistez sur l'importance du courage chez le guerrier que vous appelez de vos vœux. Pouvez-vous expliquer pourquoi le courage vous apparaît à ce point politiquement important en politique ?

R. La psychologie des autochtones est fondée sur la peur, en raison de l'histoire de la colonisation, du racisme, des pensionnats, où tant d'enfants ont été placés après avoir été enlevés à leurs parents, etc. Nous avons peur des Blancs, mais nous avons aussi peur d'agir en accord avec ce que nous sommes réellement, d'agir de manière à faire ce qui est juste. Voilà d'où vient l'idée du courage. Il s'agit d'avoir le courage d'être sincère à l'égard de qui nous sommes réellement. Pour cela, nous devons dévoiler la vérité, nous tenir debout pour défendre la vérité et faire le nécessaire pour défendre cette vérité face à tous ces mensonges qui apparaissent comme la norme dans la société.

Parfois, comme en 1990, à Kanesatake et à Kahnawá:ke, le courage apparaît dans sa forme qui nous est très familière : « Ah ! Les gens vont affronter les militaires. » Voilà de la bravoure. Mais très souvent, ce n'est pas ainsi que s'exprime le courage. Sans doute ne reconnaîtrez-vous pas le courage de l'autochtone qui assiste à une cérémonie traditionnelle alors qu'elle a été élevée en bonne catholique et forcée de croire que la cérémonie était une affaire du diable, et qu'elle brûlerait en enfer si elle y participait. C'est vraiment courageux de mettre la peur de côté et d'avancer pour devenir à nouveau un membre participant de cette culture traditionnelle. Voilà un exemple que j'ai à l'esprit lorsque je parle de courage. Un autre exemple de courage ? Cette femme autochtone en Colombie-Britannique qui est allée pêcher et qui a pratiqué sa culture traditionnelle alors que tout le monde, en particulier le gouvernement, lui disait de ne pas le faire et la menaçait d'arrestation. Elle a subi les conséquences de son choix. C'est très courageux.

Être courageux, c'est donc avancer sur notre voie malgré les peurs qui nous contrôlent.

Q. Et cela donne de la puissance...

R. Oui, réellement, et vous prenez conscience alors que d'autres gens sont sous le contrôle de cette peur qui vous contrôlait, et vous êtes plus à même de les aider et de devenir un leader ou un mentor qui leur explique le problème et qui les amène à leur tour à surmonter cette peur.

Q. Que pensez-vous de l'État ?

R. J'avais l'habitude d'y penser souvent, et même tout le temps, en tant qu'étudiant puis professeur en science politique. De plus, l'État est central dans les politiques des Premières nations en ce qui concerne les revendications territoriales, l'autonomie gouvernementale, etc. Je n'avais jamais été capable de penser à la politique autrement qu'en référence à l'État et à ses diverses manifestations dans la vie de nos communautés. Mais cela a changé récemment, en grande partie grâce à ma rencontre avec l'anarchisme à travers des conversations et des lectures. J'ai alors compris que la politique va bien au-delà de l'État et qu'il est possible de vivre hors de l'État.

Du coup, j'essaie maintenant d'échapper à l'État ou de créer des occasions pour les peuples indigènes de vivre hors de l'État, ou à tout le moins, en réduisant au minimum leurs interactions avec l'État. Cela signifie donc de ne pas limiter nos luttes à vouloir réformer l'État, le transformer ou même le détruire. Même si l'État existe, ce n'est pas cette grande entité monolithique qui occupe tout l'espace de la vie sociale et politique. En fait, l'État est très fracturé et incomplet.

Voilà le projet que j'ai tenté de développer ces dernières années. J'étais alors en partie inspiré de l'anarchisme ainsi que de mon expérience avec les gens des communautés de Kahnawá:ke, d'Akwesasne et de la côte Ouest qui ont toujours fonctionné à partir de cette prémisse. Il y a beaucoup de gens dans nos communautés qui luttent contre l'État et qui ne se sont jamais réellement laissés intégrer dans l'État.

Q. De l'extérieur des communautés autochtones, la situation semble vraiment déprimante. On n'entend parler que de pauvreté, de violence... Que pensez-vous de votre propre communauté ? Êtes-vous optimiste ou pessimiste ?

R. Est-ce possible d'être les deux à la fois ?

Q. Bien sûr !

R. Je ne suis pas pessimiste, car je ne pense pas que notre peuple soit en voie d'extinction. Mais je ressens un pessimisme psychologique et spirituel. Je suis pessimiste, car je vois que les autochtones les plus éduqués et dotés de potentiel sont aspirés par l'assimilation.

Mais mon optimisme me vient du fait qu'il y a des occasions aujourd'hui pour les peuples autochtones qui n'existaient pas avant, y compris de vivre une vie qui n'est pas totalement minée par le racisme qui nous hanterait comme individu. Le « bon sauvage » ou « l'Indien alcoolique », ces représentations existent encore, mais elles ne nous définissent plus. Mes garçons sont plus libres de créer leur propre identité en tant qu'Autochtones.

/

GORD HILL

Membre de la nation Kwakwaka'wakw, sur le territoire connu sous le nom de Colombie-Britannique, sur la côte pacifique du Canada, Gord Hill est un militant anticapitaliste et anticolonialiste, un artiste et un auteur de bandes dessinées, qui signe souvent des textes sous le pseudonyme Zig Zag. Il a publié deux bandes dessinées, *500 Years of Indigenous Resistance* et *The Anticapitalist Resistance Comic Book*, dans lesquelles il rend hommage aux luttes de résistance des militants autochtones et anticapitalistes.

Question. Quelle fut ta première rencontre avec l'anarchisme et le militantisme autochtone ?

Réponse. Je me suis d'abord politisé à Vancouver dans les années 1980, en participant à un groupe de solidarité avec le mouvement guérilla Farabundo Martí, qui résistait au Salvador au régime en place,

soutenu par les États-Unis. Je me suis ensuite intéressé de plus en plus à la pensée anarchiste et j'ai intégré le mouvement anarcho-punk. Je vivais à Vancouver à l'époque et la scène anarcho-punk y était encore plutôt dynamique. Je ne me suis pas réellement intéressé aux luttes anticoloniales avant 1990. Ce n'est qu'après la crise d'Oka que j'ai commencé à m'engager plus sérieusement dans les mouvements de résistance autochtone. Avec le temps, j'ai tâché que mon engagement politique soit lié à la fois à la résistance anticoloniale et à l'anticapitalisme.

Q. Si tu devais donner une définition simple de l'anarchisme et de l'indigénisme, comment présenterais-tu ces deux notions ?

R. L'anarchisme, c'est la conviction que les gens n'ont besoin ni de dirigeants ni d'autorité qui les gouvernent en étant en quelque sorte au-dessus d'eux. C'est aussi une notion qui encourage l'auto-organisation décentralisée et autonome des mouvements et des communautés. Si je n'utilise pas moi-même l'expression « indigénisme », je dirais néanmoins qu'elle fait référence aux éléments issus des cultures autochtones telles qu'elles existaient avant la colonisation, et donc qu'elle inspire une approche populaire et traditionnelle de gestion et d'organisation.

Q. Tu as prononcé une conférence sur l'anarchisme et la résistance autochtone, en mai 2013 à La Déferle, un espace anarchiste dans Hochelaga-Maisonneuve, à Montréal (Québec). Tu as alors expliqué qu'il y a eu plusieurs types d'organisations autochtones sociales et politiques en Amérique avant le début de la colonisation européenne, et que celles qu'on pourrait qualifier de plus anarchistes - car plus égalitaires et décentralisées - ont résisté plus longtemps que les autres à la colonisation. Peux-tu préciser cette idée ?

R. Il y avait différentes formes d'organisation, certaines plus centralisées que d'autres. Pensons aux Incas, ou encore aux Aztèques du Mexique, qui avaient développé une grande civilisation comptant des millions d'individus et nombre de guerriers, mais ils ont été très rapidement vaincus par quelques centaines de conquistadors espagnols qui s'étaient alliés à des milliers d'individus qui avaient subi la domination aztèque. Les dirigeants ont été capturés et l'empire s'est effondré, sans oublier une épidémie massive qui a décimé le Mexique. À l'inverse, il

y avait des sociétés autonomes et décentralisées, entre autres dans les grandes plaines d'Amérique du Nord, dont les Lakota, les Cheyenne, etc. Elles ont mené une guérilla pendant de longues décennies contre l'armée des États-Unis. Pensons aussi aux Mapuches en Amérique du Sud, également autonomes et décentralisés et que les Espagnols n'ont jamais réussi à vaincre pendant 300 ans. On peut donc en tirer la leçon que les structures autoritaires et centralisées peuvent aisément être vaincues par une simple décapitation du pouvoir au sommet, alors que les mouvements autonomes de résistance sont bien plus difficiles à détruire parce qu'il n'est pas possible de simplement attaquer le sommet.

Q. Tu as participé activement au mouvement contre les Olympiques à Vancouver, en février 2010 (No Olympics On Stolen Land — Pas de Jeux olympiques sur des terres volées). On a alors beaucoup parlé de solidarité entre les activistes anarchistes et les guerriers autochtones. Quelle était la réalité sur le terrain ?

R. Une campagne contre les Olympiques plus militante et radicale que d'ordinaire a été lancée au début de l'année 2007, regroupant à la fois des militants autochtones et des militants anti-pauvreté à Vancouver. Pendant ce temps, les anarchistes ont également commencé à mener des attaques contre des cibles gouvernementales et des entreprises privées, telles que des véhicules militaires, des banques, etc. C'est à peu près le modèle qu'a suivi la campagne lors des trois années qui ont suivi, avec d'un côté, l'organisation de la plupart des actions directes menées par les militants autochtones et anti-pauvreté, et en parallèle, des actions de sabotage et de vandalisme menées par les anarchistes.

L'exemple le plus marquant de coordination est survenu le jour des cérémonies d'ouverture. Le 12 février 2010, une manifestation d'environ 5 000 personnes contre les Olympiques a atteint le site des cérémonies, Place BC, et la police antiémeute a affronté les aînés-es autochtones qui ouvraient la marche et qui ont demandé aux anarchistes formant un Black Bloc de venir les soutenir à l'avant de la manifestation, ce qu'ont fait les anarchistes pendant plusieurs heures, en affrontant physiquement la police.

Le lendemain, soit le jour d'ouverture des Jeux, le « Rassemblement crise cardiaque » (Heart Attack Rally) a été l'occasion pour un Black Bloc anarchiste d'endommager plusieurs bâtiments du quartier des affaires, dont un grand magasin de détail de la Compagnie de la Baie d'Hudson dont les vitrines ont été fracassées. Cette compagnie a été prise pour cible non seulement parce qu'elle était une partenaire importante dans l'organisation des Jeux de 2010, mais aussi en tant qu'agent historique très influent dans la colonisation du Canada².

Q. En militant dans le mouvement anarchiste québécois, nous avons pu constater qu'il existe certains conflits entre les conceptions anarchistes et indigénistes, sur la question de la nation par exemple. Est-ce que c'est quelque chose que tu as également remarqué dans l'Ouest ?

R. Il est possible de comparer d'une part l'idéal anarchiste d'auto-organisation autonome et décentralisée et de l'autre, les formes d'organisation sociale traditionnelles en vigueur chez la majeure partie des peuples autochtones, au sein desquels les dirigeants officiels et l'autorité centralisée brillaient surtout par leur absence. Pour ce qui est des anarchistes, je les ai également comparés aux guerriers autochtones puisque ces deux figures politiques font usage de l'action militante à la fois pour mener des attaques et pour défendre la population. Il existe évidemment des conflits ou des divergences entre ces mouvements en Colombie-Britannique comme au Québec, sans doute principalement du fait de différences culturelles et tactiques. Par exemple, lorsqu'arrivent des confrontations, les autochtones ont tendance à être beaucoup plus prudents, en premier lieu parce que les actions menées peuvent avoir des conséquences démesurées sur leur communauté, leurs familles, etc.

Q. Quelles sont les causes du rejet de l'anarchisme par beaucoup de communautés autochtones, et même par des activistes autochtones ?

R. Il existe d'importantes différences culturelles entre les anarchistes et les peuples autochtones. Les anarchistes ont tendance à se montrer beaucoup plus individualistes et adhèrent souvent à des modes de vie qui sont étranges ou « bizarres » aux yeux de plusieurs Autochtones, comme le dumpster-diving (récupérer des aliments dans les poubelles), ou un certain rejet de l'hygiène corporelle. Évidemment, l'ensemble des anarchistes ne se reconnaît pas nécessairement dans ces pratiques,

mais il s'agit néanmoins d'une réalité chez les anarchistes, avec pour conséquence que cela apparaît comme l'identité culturelle la plus visible et stéréotypée pour les observateurs extérieurs. Conséquemment, beaucoup de militants autochtones considèrent les anarchistes comme une variation des « hippies » et des punks. Un Aîné a dit un jour que lorsque l'on commence le processus de décolonisation, on se différencie de son groupe d'appartenance, de son peuple, et c'est une très bonne chose. Mais si notre décolonisation personnelle va trop loin, on risque également d'apparaître étranger aux yeux de notre propre communauté et de se l'aliéner. Voilà qui risque de limiter de manière draconienne notre capacité à s'y engager et à participer à ses luttes. C'est un peu le problème de beaucoup d'anarchistes qui transgressent d'une manière radicale différentes normes de leurs propres communautés, ce qui a pour conséquence de transformer l'anarchisme en un mouvement isolé qui finit par se replier sur lui-même, sur ses modes de vie et sur ses propres activités... Ce problème est d'autant plus important que le mouvement anarchiste nord-américain est en quelque sorte « antisocial », puisque beaucoup d'anarchistes détestent et rejettent leur société. À l'inverse, les militants autochtones ont plutôt tendance à se concentrer sur le travail à effectuer au sein de leur communauté, à établir des liens de solidarité avec d'autres mouvements, sans partager une telle perspective antisociale.

Q. Qu'en est-il par exemple du végétalisme, présent dans beaucoup de milieux et communautés anarchistes ?

R. Le végétalisme fait partie de ces différences culturelles, bien que personnellement, je ne connaisse pas beaucoup de vegans au sein du mouvement anarchiste en Colombie-Britannique. C'est de toute manière un concept assez étranger aux peuples autochtones qui, traditionnellement, pêchaient et chassaient et qui, en plus, continuent à pratiquer ces activités de manière régulière.

Q. Comment réagis-tu au fait que les anarchistes euroaméricains sont eux-mêmes des colons, qui plus est, blancs, la plupart du temps ?

R. C'est un résultat inévitable de la colonisation européenne des Amériques. Je m'en accommode en essayant de comprendre l'histoire de cette colonisation et les dynamiques qu'elle engendre au sein des

mouvements de résistance ; mais je le fais tout en reconnaissant la nécessité d'une résistance plurinationale et d'une solidarité entre mouvements sociaux, tout particulièrement en Amérique du Nord.

Q. On peut constater que dans les communautés autochtones, beaucoup acceptent et jouent le jeu capitaliste de l'État colonial. C'est le cas notamment de beaucoup de conseils de bande, ainsi que des chefs d'entreprises autochtones, qui tirent souvent une certaine fierté de leur « succès » politique ou financier. En extrapolant un peu, peut-on dire que même les anarchistes et les militants autochtones traditionalistes ont assimilé les idéaux capitalistes ? Et dans ce cas, que faire ?

R. C'est effectivement le cas, parce que toute personne qui vit dans une société capitaliste assimile l'idéologie capitaliste, à tout le moins partiellement. Un des problèmes auquel j'ai fait face est la promotion, par des militants autochtones, d'une décolonisation capitaliste, suivant la logique « il faut que nous ayons nos propres entreprises, il faut que nous soyons financièrement autonomes... », ce qui, au final, ne fait que donner lieu à un peu plus de merde capitaliste. Un processus de décolonisation imprégné d'une conscience anticapitaliste me semble être la meilleure façon de contrer l'idéologie capitaliste, sachant que la culture et les modes d'organisation traditionnels font généralement la promotion de modes de vie et d'organisation collectifs ou communaux, durables, horizontaux, autonomes, etc.

Q. Quel avenir envisages-tu en ce qui concerne les anarchistes, les guerriers autochtones, et les possibles solidarités entre les deux groupes ?

R. De manière générale, je défends l'idée d'un mouvement plurinational de résistance qui serait à la fois anticolonial et anticapitaliste et je rappelle que la solidarité entre un grand nombre de secteurs de la société est globalement nécessaire. Je crois aussi que plus les conditions socio-économiques vont se détériorer, plus les gens vont devenir conscients et déterminés, et plus nous aurons un potentiel pouvant permettre l'expansion des mouvements de résistance.

Notes de fin

1 NDLR. Après son voyage au Canada en 1897, dans ses livres « *Journal canadien* » et « *Le Canada et les Canadiens* », Kropotkine s'inspire de l'organisation de petites exploitations rurales autonomes de l'Ouest canadien comme modèle pour l'organisation de la ruralité sibérienne sans autorité centrale. Ces petites fermes de l'Ouest, compte tenu de l'époque de ce voyage et du lieu géographique, étaient vraisemblablement occupées notamment par des Métis francophones, des autochtones vivant en commune et des doukhobores. Les doukhobores sont une secte de chrétiens russes, fondée au XVIII^e siècle, dont un grand nombre ont émigré au Canada dans les années 1897-1899, pour échapper à des persécutions par les autorités. Environ le tiers des fermes doukhobores étaient vraiment communistes (aucune propriété privée, partage total des biens). Ces Sibériens radicalement pacifistes se sont établis initialement en Saskatchewan (comme fermiers) puis, à la suite des conflits avec le gouvernement canadien, en Colombie-Britannique.

Dans ses études canadiennes, Kropotkine s'intéresse particulièrement aux questions de l'auto-détermination locale («self-government»), de l'agriculture, du régionalisme et du fédéralisme décentralisé, des autochtones et des doukhobores. Il prône, notamment comme modèle pour la Sibérie, une fédération libre d'associations agricoles et artisanales/industrielles, fonctionnant sur la base de l'entraide et de la solidarité.

2 La Compagnie de la Baie d'Hudson a été fondée à Londres en 1670 pour pratiquer la traite des fourrures au Canada.

« Des Sauvages, ou Voyage, mai 1603 ». Texte fondateur des premiers échanges à Tadoussac entre les Français et les Premières Nations du bassin du St-Laurent

Par Samuel de Champlain

NDLR. De 1599-1601, le jeune Samuel Champlain¹ est assigné par le roi Henri IV pour une mission d'espionnage en Nouvelle-Espagne (Antilles)². S'opposant à ce qu'il avait vu du traitement des Indiens par les Espagnols, dont il méprisait les visées, « il s'est montré un observateur très attentif, et ce qu'il a vu a marqué profondément sa pensée. Le séjour de Champlain en Nouvelle-Espagne a influencé durablement sa carrière en Nouvelle-France. Il en est ressorti avec l'idée nouvelle d'un empire où Indiens et Européens pourraient vivre ensemble dans un esprit différent. »³ Ainsi le mot « Sauvages », avec un S majuscule et au pluriel, a beaucoup changé dans sa définition, dans sa connotation et dans sa perception au cours des siècles. On voit ici, dans ce magnifique texte aux origines du lien entre Français et Autochtones, tout le respect que Champlain avait pour ces peuples de la forêt, acception d'origine du mot « Sauvages ».

En mars 1603, avec le Capitaine François Gravé, sieur du Pont (de Saint-Malo), Champlain embarque pour une mission « d'observateur » sur le vaisseau la Bonne Renommée pour la première fois en direction de « la rivière de Canada » pour une expédition ayant deux objectifs : le commerce et l'exploration. À leur bord, deux jeunes Montagnais, « des hommes de rang de leur pays » selon Champlain, qui reviennent chez eux après un an passé en Europe⁴.

Pont-Gravé, lors de son dernier voyage au Canada, avait persuadé les Anciens de leur nation de les envoyer en France pour qu'ils puissent voir le pays et en apprendre la langue. À leur retour en Amérique, ils pourraient ainsi servir

d'interprète et de médiateurs entre les deux cultures. Leur séjour en France avait été d'un grand succès. Ils avaient été invités à la cour, où ils avaient été présentés au roi, qui leur avait témoigné sa bonté et son amitié. Les grandes maisons de France leur avaient ouvert leurs portes, et ils avaient été reçus comme des 'princes indiens'. Ils s'étaient ainsi fait une haute idée du peuple de France et conservaient un beau souvenir de leur réception, chose qui allait revêtir une grande importance pour l'histoire du Canada.⁵

Le lendemain de leur arrivée à Tadoussac le 26 mai, les hasards de l'histoire ont voulu que des centaines d'Indiens se rassemblent sur l'autre rive du Saguenay. Ils bâtissent leur campement d'été en tente d'écorces. « C'était une assemblée monstre. Champlain compta au moins deux cents grands canots et calcula qu'il y avait au moins un millier d'Indiens présents. Ils étaient de plusieurs nations. Parmi eux, il avait plusieurs groupes de Montagnais, qui se nomment aujourd'hui Innus [NDLR. ou Ilnus, selon leur provenance] (à ne pas confondre avec les Inuits, au nord). Les hôtes étaient des Montagnais de Tadoussac qui vivaient non loin de là. [...] Il y avait aussi des nations algonquines de la rivière des Outaouais, dans le lointain nord-ouest, et des Etchemins. [...] Ces nations s'étaient réunies pour fêter leur victoire sur l'ennemi commun, l'Iroquois. » « Champlain et Pont-Gravé agirent sans tarder. Les deux hommes, accompagnés de leurs deux interprètes montagnais, prirent une chaloupe, traversèrent le Saguenay battu par les vents et se rendirent au vaste campement indien. » « Ils n'avaient pas d'armes à feu, fait qui dénotait encore une fois une approche différente. » « Pont-Gravé, Champlain et les jeunes Montagnais furent conduits à un chef qu'ils appelèrent Anadabijou. Ils le trouvèrent dans une grande cabane d'écorce qui mesurait entre soixante-dix et quatre-vingts pas de long, faisant tabagie (mot 'qui veut dire festin', dit Champlain) avec 'quelques quatre-vingts ou cent de ses compagnons'. Champlain dit que ces chefs étaient des sagamos et qu'Anadabijou des Montagnais de Tadoussac était le 'grand sagamo'. »⁶

« Samuel Champlain, Premiers récits de voyages ». 2009.
(transposition par Mathieu d'Avignon)
suivi d'un extrait de la version originale en ancien français.

*Bonne réception faite aux Français par le grand sagamo des sauvages
de Canada, leurs festins et danses, la guerre qu'ils ont avec
les Iroquois, la façon et de quoi sont faits leurs canots et cabanes.
Avec la description de la pointe Saint-Mathieu.*

Le 27^e jour [de mai], nous fûmes trouver les sauvages à la pointe Saint-Mathieu, qui est à une lieue de Tadoussac, avec les deux sauvages que mena le sieur [François Gravé] du Pont⁴, pour faire le rapport de ce qu'ils avaient vu en France et de la bonne réception que leur avait faite le roi. Ayant mis pied à terre, nous fûmes à la cabane de leur grand sagamo⁵, qui s'appelle Anadabijou⁶, où nous le trouvâmes avec quelque quatre-vingts ou cent de ses compagnons qui faisaient tabagie (qui veut dire festin)⁷, lequel nous reçut fort bien selon la coutume du pays et nous fit asseoir auprès de lui et de tous les sauvages arrangés les uns auprès des autres des deux côtés de ladite cabane. L'un des sauvages que nous avions [em]menés commença à faire sa harangue de la bonne réception que leur avait faite le roi et le bon traitement qu'ils avaient reçu en France. Et qu'ils s'assurassent que sa dite Majesté leur voulait du bien et désirait peupler leur terre, et faire la paix avec leurs ennemis, qui sont les

Iroquois⁸, ou leur envoyer des forces pour les vaincre. En leur contant aussi les beaux châteaux, palais, maisons et peuples qu'ils avaient vus, et notre façon de vivre. Il fut entendu avec un silence si grand qu'il ne se peut dire de plus. Or, après qu'il eut achevé sa harangue, ledit grand sagamo Anadabijou l'ayant attentivement ouï commença à prendre du pétun et en donner audit sieur du Pont-Gravé de Saint-Malo, à moi et à quelques autres sagamos qui étaient auprès de lui. Ayant bien pétuné, il commença à faire sa harangue à tous, parlant posément, s'arrêtant quelques fois un peu, et puis reprenait sa parole en leur disant que véritablement ils devaient être fort contents d'avoir sa dite Majesté pour grand ami. Ils répondirent tous d'une voix: «Ho, ho, ho», qui est à dire oui, oui. Lui, continuant toujours sa dite harangue, dit qu'il était fort aise que sa dite Majesté peuplât leur terre et fit la guerre à leurs ennemis, qu'il n'y avait aucune nation au monde à qui ils voulussent plus de bien qu'aux Français. Enfin il leur fit entendre à tous le bien et l'utilité qu'ils pourraient recevoir de sa dite Majesté⁹.

Après qu'il eut achevé sa harangue, nous sortîmes de sa cabane et eux commencèrent à faire leur tabagie ou festin, qu'ils font avec des chairs d'original [«orignac»], qui est comme [de] bœuf, d'ours, de loup marin et [de] castor, qui sont les viandes les plus ordinaires qu'ils ont, et du gibier en quantité. Ils avaient huit ou dix chaudières pleines de viandes au milieu de ladite cabane et [elles] étaient éloignées les unes des autres quelque six pas, et chacune a son feu.

Ils sont assis des deux côtés, comme j'ai dit ci-dessus, avec chacun son écuelle d'écorce d'arbre. Et lorsque la viande est cuite, il y en a un qui fait les partages à chacun dans lesdites écuelles, où ils mangent fort salement, car, quand ils ont les mains grasses, ils les frottent à leurs cheveux ou bien au poil de leurs chiens, dont ils ont quantité pour la chasse. Premier que leur viande fut cuite, il y en eut un qui se leva et prit un chien [le chien représente ici l'ennemi terrassé] et s'en alla sauter autour desdites chaudières d'un bout de la cabane à l'autre. Étant devant le grand sagamo, il jeta son chien par terre de force et puis tous d'une voix ils s'écrièrent : « Ho, ho, ho », ce qu'ayant fait, [il] s'en alla s'asseoir à sa place. En même instant, un autre se leva et fit le semblable, continuant toujours jusqu'à ce que la viande fut cuite. Or, après avoir achevé leur tabagie, ils commencèrent à danser en prenant les têtes de leurs ennemis, qui leur pendaient par derrière, en signe de réjouissance. Il y en a un ou deux qui chantent en accordant leurs voix par la mesure de leurs mains, qu'ils frappent sur leurs genoux, puis ils s'arrêtent quelques fois en s'écriant : « Ho, ho, ho », et recommencent à danser, en soufflant comme un homme qui est hors d'haleine. Ils faisaient cette réjouissance pour la victoire par eux obtenue sur les Iroquois, dont ils avaient tué quelque cent, auxquels ils coupèrent les têtes qu'ils avaient avec eux pour leur cérémonie. Ils étaient trois nations quand ils furent à la guerre, les Etchemins [aujourd'hui nommés Malécites], Algonquins [ou Anishnabegs] et Montagnais [aujourd'hui nommés Innus], au nombre de mille, qui allèrent faire la guerre auxdits Iroquois, qu'ils rencontrèrent à l'entrée de la rivière desdits Iroquois [rivière Richelieu], et en assommèrent une centaine. La guerre qu'ils font n'est que par surprise, car autrement ils auraient peur et craignent trop lesdits Iroquois, qui sont en plus grand nombre que lesdits Montagnais, Etchemins et Algonquins.

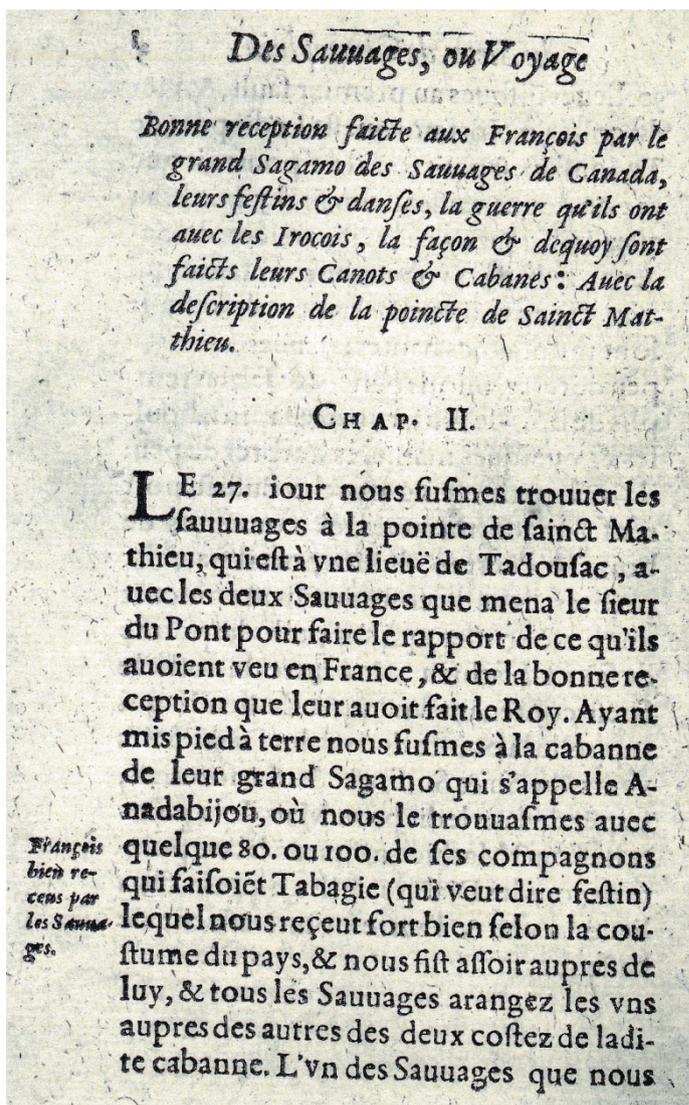
Le 28^e jour dudit mois [de mai], ils se vinrent cabaner audit port de Tadoussac, où était notre vaisseau. À la pointe du jour, leur dit grand sagamo sortit de sa cabane, allant autour de toutes les autres cabanes, en criant à haute voix qu'ils eussent à déloger pour aller à Tadoussac, où étaient leurs bons amis. Tout aussitôt un chacun d'eux défit sa cabane en moins d'un rien et ledit grand capitaine le premier commença à prendre son canot et le porter à la mer, où il embarqua sa femme et ses enfants, et quantité de fourrures. Et ils se mirent ainsi près de deux cents canots qui vont étrangement, car encore que notre chaloupe fut bien armée, si allaient-ils plus vite que nous. Il n'y a que deux personnes qui travaillent à la nage [à

ramer ou pagayer], l'homme et la femme. Leurs canots ont quelque huit ou neuf pas de long, et large comme d'un pas ou pas et demi par le milieu, et vont toujours en amoindrissant par les deux bouts. Ils sont fort sujets à tourner si on ne les sait bien gouverner, car ils sont faits d'écorce d'arbres [écorce de bouleau] appelée bouille, renforcés par le dedans de petits cercles de bois bien et proprement faits, et sont si légers qu'un homme en porte un aisément, et chaque canot peut porter la pesanteur d'une pipe¹⁰. Quand ils veulent traverser la terre pour aller à quelque rivière où ils ont affaire, ils les portent avec eux. Leurs cabanes sont basses, faites comme des tentes, couvertes de ladite écorce d'arbre. [Ils] laissent tout le haut découvert comme d'un pied, d'où le jour leur vient, et font plusieurs feux droit au milieu de leur cabane, où ils sont quelques fois dix ménages ensemble. Ils couchent sur des peaux, les uns parmi les autres, les chiens avec eux. Ils étaient au nombre de mille personnes, tant hommes que femmes et enfants. Le lieu de la pointe Saint-Mathieu, où ils étaient premièrement cabanés, est assez plaisant. Ils étaient au bas d'un petit coteau, plein d'arbres, de sapins et cyprès. À ladite pointe, il y a une petite place unie, qui découvre de fort loin, et au-dessus dudit coteau est une terre unie, contenant une lieue de long, demie de large, couverte d'arbres. La terre est fort sablonneuse, où il y a de bons pâturages. Tout le reste, ce ne sont que montagnes de rochers fort mauvais. La mer bat autour dudit coteau, qui assèche près d'une grande demi-lieue de basse eau.

Archives Nationales du Québec

Texte et édition originaux (extrait) de la première rencontre de Champlain avec les nations autochtones du Saint-Laurent, lors d'une tabagie en 1603 à Tadoussac.

« Des Sauvages, ou Voyage » (extrait)



auions amené commença à faire sa harangue, de la bonne reception que leur auoit fait le Roy, & le bon traictement qu'ils auoient receu en France, & qu'ils s'assurassent que sadite Majesté leur vouloit du bien, & desiroit peupler leur terre, & faire paix avec leurs ennemis (qui sont les Irocois) ou leur enuoyer des forces pour les vaincre: en leur comptant aussi les beaux Chasteaux, Palais, maisons & peuples qu'ils auoient veus, & nostre façon de viure, il fut entendu avec vn silence si grand qu'il ne se peut dire de plus. Or apres qu'il eust acheué sa harangue, ledict grand Sagamo Anadabijou, l'ayant attentiuement ouy, il commença à prendre du Petum, & en donner audict sieur du Pont Graué de S. Malo, & à moy, & à quelques autres Sagramos qui estoient aupres de luy: ayant bien petunné, il commença à faire sa harangue à tous, parlant pozement, s'arrestant quelque fois vn peu, & puis reprenoit sa parolle, en leur disant, *Que* veritablement ils deuoient estre fort contents d'auoir sadiete Majesté pour grand amy, ils respondirent tous d'vne voix, *ho ho*, qui est à dire, *ouy ouy*. Luy conti-

*Harangue
de l'un
des Sauua-
ges que
nous auons
remenez.*

*Harangue
du grand
Sagamo.*

NDLR. Dans la série de TFO « *Le Rêve de Champlain* » (2015), basée sur l'œuvre de l'historien D.H. Fisher, on attribue cette affirmation à Champlain sur son lit de mort à Québec, le 25 décembre 1635 :

« *Quand cette grande maison sera faite, nos garçons se marieront à vos filles et nous ne formerons plus qu'un peuple.* »

Champlain aura laissé une marque indélébile sur la tradition orale des Algonquins de la vallée du Saint-Laurent. Dans son autobiographie, Black Hawk, grand chef amérindien des Illinois, parlait vraisemblablement, selon Fisher, de Champlain en disant qu'était venu dans ces temps un « soldat fils du roi, venu en paix. »

Notes de fin

1 Champlain ne portait pas encore la particule « de », n'était pas encore anobli par le roi.

2 Selon la thèse de l'historien David Hackett Fisher, Université de Brandeis, Mass., É.-U., « *Le rêve de Champlain* ». 2008.

3 Op. cit.

4 Ce n'était pas la première fois que des Français emmenaient des Amérindiens en France. L'historien Mathieu D'Avignon relate que le navigateur et pêcheur de Dieppe Jean Aubert fut vraisemblablement le premier à emmener en France sept Béothuks (de Terre-Neuve). Certains historiens pensent également que des pêcheurs auraient pu emmener ou avoir des échanges fréquents avec des Amérindiens, une hypothèse qui pourrait expliquer pourquoi la langue basque est un isolat : elle ne ressemble à aucune des langues européennes. Jacques Cartier, lors de son premier voyage au Kanata (Canada), emmena deux des fils de Donnacona*, Taignoagny et Domagaya. Cartier les ramena lors de son voyage suivant. Les fils parlaient maintenant français et purent lui donner de précieux conseils pour la navigation sur le Saint Laurents.

5 Op. cit.

6 Op. cit. et Samuel de Champlain « *Les Voyages faits au Grand Fleuve Saint Laurents par le sieur de Champlain Capitaine ordinaire pour le Roy en la marine, depuis l'année 1608 iusques en 1612, Paris, 1613.*

Les graphies originales de ces nations sont : Montagnes, Estechemins et Algoumekins.

*Chef amérindien iroquoien de Stadaconé (Québec), 1476?-1536. Les historiens ne s'entendent pas à savoir s'il fut emmené de force ou non par Cartier en France.

<http://ici.radio-canada.ca/radio/profondeur/RemarquablesOublies/Donnacona.htm>

Kiuna : enseigner et apprendre dans un milieu de vie qui nous appartient

Par **Prudence Hannis**

Fondée par le Conseil en Éducation des Premières Nations (CEPN), l'Institution postsecondaire des Premières Nations Kiuna a ouvert ses portes à l'automne 2011 et y accueille aujourd'hui près de 60 étudiants autochtones inscrits dans son programme Sciences humaines – Premières Nations (DEC 300.B0). Ce programme préuniversitaire unique en son genre et dûment reconnu par le Ministère de l'Éducation, de l'Enseignement supérieur et de la Recherche (MÉESR) est offert en collaboration avec le Collège Dawson et le Cégep de l'Abitibi-Témiscamingue (CAT).

Kiuna, un mot abénaquis signifiant « Nôtre », est tout à fait approprié pour désigner cette nouvelle institution d'enseignement. Située dans la communauté abénaquise d'Odanak, dans la région du Centre-du-Québec, Kiuna accueille des étudiants de différentes nations autochtones du Québec et d'ailleurs, désireux d'entreprendre ou de poursuivre leurs études postsecondaires dans un milieu conçu par et pour les Premières Nations.

Dirigée par une équipe constituée à 85% de membres d'une Première Nation, son projet éducatif vise à offrir un environnement collégial adapté aux réalités de ses étudiants, à l'intérieur duquel les ressources humaines, les programmes, les services, les méthodes d'enseignement et le matériel pédagogique tiennent compte de la culture et des traditions des Premières Nations.

Dispensée dans un milieu de vie bilingue et convivial, la formation académique propose un programme dont le contenu est axé sur les enjeux

et les réalités des Premières Nations. Les étudiants se familiarisent avec les artistes, entrepreneurs, auteurs et philosophes autochtones, explorent les principaux événements ayant façonné leur histoire, et développent une meilleure connaissance de leurs institutions politiques, par exemple. Tout le programme, incluant les cours d'éducation physique, est adapté à sa clientèle.

Visant à former des citoyens responsables et fiers, son approche pédagogique se distingue d'une part par sa mise en valeur de l'histoire et du patrimoine culturel des Premières Nations et, d'autre part, par l'interaction dynamique entre l'école et les communautés autochtones, appelées à enrichir l'expérience d'apprentissage des étudiants. La transmission des savoirs académiques se joute aux savoirs et savoir-faire traditionnels, culturels et intergénérationnels dans un cadre d'apprentissage unique et complètement intégré. La culture est partie prenante de toutes les actions de Kiuna.

Les objectifs de Kiuna sont clairs : contribuer à former la prochaine génération de leaders en offrant une plus grande accessibilité aux études postsecondaires et en contribuant à accroître le taux de diplomation des apprenants autochtones pour ainsi combler l'écart de scolarisation en éducation postsecondaire. Pour ce faire, Kiuna mise sur le rehaussement de la fierté identitaire et le renforcement du sentiment d'appartenance, éléments-clés du succès académique et social et plus-value majeure de son programme.

Jusqu'à présent, 38 étudiants y ont reçu leur diplôme; 26 dans le programme de Sciences humaines – Premières Nations (300.B0) et 12 dans le programme d'AEC en éducation spécialisée et contextes autochtones (JNC.17). Précisons que si le programme phare de Kiuna est son programme de Sciences humaines – Premières Nations, elle dispense également des formations ponctuelles, à la demande des communautés. L'AEC en Éducation spécialisée et contextes autochtones, par exemple, a été le fruit d'une collaboration entre Kiuna, le Conseil en Éducation des Premières Nations, le Conseil de la Nation atikamekw et le Cégep de l'Abitibi-Témiscamingue. Cette AEC a permis aux douze diplômées d'obtenir un emploi dans leur domaine de formation.

Pour les étudiants qui ont obtenu leur diplôme en Sciences humaines, 23 ont entrepris des études universitaires. Les disciplines vers lesquelles les étudiants se dirigent sont variées (sexologie, sciences politiques, enseignement entre autres), et certains d'entre eux compléteront, au cours de l'année, leur premier cycle universitaire.

Toujours en partenariat avec le Cégep de l'Abitibi-Témiscamingue, Kiuna dispense présentement une Attestation d'études collégiales en Travail administratif pour les Premières Nations et les Inuit (LCA.EZ). Seize étudiants autochtones sont présentement inscrits à ce programme, et s'ajoutent aux étudiants de notre programme régulier.

Bien que ses activités visent principalement les apprenants autochtones, Kiuna ne leur est pas exclusive. Elle est, en effet, accessible pour tout étudiant désireux d'entreprendre des études collégiales. Les règles d'admission sont également les mêmes que celles qui prévalent dans les autres Cégeps.

Pour en connaître davantage sur notre institution postsecondaire, consultez notre site Web, au www.kiuna-college.com, et suivez-nous via notre page Facebook officielle www.facebook.com/KiunaCollege.

++++++

Le Conseil en Éducation des Premières Nations est une association qui représente vingt-deux communautés des Premières Nations du Québec, appartenant à huit nations différentes, et dont le mandat consiste à défendre les intérêts de ses membres en vue d'améliorer la qualité des services éducatifs offerts aux apprenants des Premières Nations tout au long de leur cycle d'apprentissage.

<http://www.cepn-fnec.com>

++++++

Prudence Hannis est directrice associée de l'Institution Kiuna. Elle est Abénakise, de la communauté d'Odanak.

Pour que les Autochtones prennent leur place à l'Université de Montréal

Par **Marie-Pierre Bousquet**

En septembre 2015, un nouveau programme pluridisciplinaire a été officiellement mis sur pied à l'Université de Montréal : le programme en études autochtones, au premier cycle. D'où sort cette offre de formation et à quels besoins étudiants répondra-t-elle ? Depuis des décennies, l'UdeM comptait dans son corps professoral des spécialistes de questions autochtones. Au départ restreintes à ses disciplines mères, principalement l'anthropologie et l'histoire, les études autochtones s'étaient étendues à une grande variété de domaines, y compris la biologie et la médecine dentaire. Si les réseaux de recherche permettaient à plusieurs professeurEs de travailler ensemble, leur collaboration ne s'étendait pas à l'enseignement. Il fallait donc remédier à cela. Mais en l'absence de tradition institutionnelle en la matière, il n'était pas facile de déterminer quels étaient les besoins et quels types d'étudiantEs étaient susceptibles d'être intéresséEs au programme.

Quelques faits sur les peuples autochtones

Il faut savoir que le Canada, dans sa Constitution, reconnaît trois peuples comme autochtones : les Amérindiens ou Premières Nations, les Inuits et les Métis, qui représentent en tout environ de 4 à 5 % de la population du pays. Au Québec, il y a onze peuples autochtones, soit dix nations amérindiennes et la nation inuit¹ (au Nunavik). Ils représentent officiellement 1,5 % de la population. L'existence de Métis en terre québécoise n'est pas entérinée par le droit et par les instances politiques, mais de nombreuses organisations métisses existent, et un récent jugement de la Cour Suprême (janvier 2013) pourrait changer les choses. Le Canada est signataire de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones. En effet, sur le plan international, on

estime que 350 millions de personnes, réparties en 5 000 peuples, peuvent être considérées comme Autochtones et ce, sur tous les continents. Les similitudes de situations – dans les modes d’organisation sociale ainsi qu’aux niveaux politique, juridique, historique – et les résultats sur les langues, les savoirs environnementaux et autres ont incité à utiliser un seul et même terme pour une grande diversité de peuples. Ils ont tous en commun d’avoir été, et d’être toujours, marginalisés dans les États où ils vivent et dans lesquels ils ne se reconnaissent souvent pas, dont les institutions leur ont été imposées et où ils ont, en règle générale, un bas niveau socioéconomique. En revanche, très souvent, leurs terres sont convoitées pour le développement de projets d’extraction des ressources.

Afin de tenir compte de la complexité de cette réalité, le nouveau programme comporte deux options : Autochtones du monde et Autochtones du Canada. Si dans la deuxième, le point commun de la concentration des cours est évident, dans la première, les étudiantEs sont invitéEs à choisir des cours qui peuvent aussi bien porter sur l’Afrique que sur les pays andins. L’Université de Montréal comporte en effet de nombreuses expertises sur l’Amérique latine, sans toutefois se limiter à cette aire géographique.

L’origine du programme

En avril 2013, une semaine de rencontre Québécois-Autochtones, organisée par le Dr Stanley Vollant avec l’Institut Tshakapesh², eut lieu sous un shaputuan, campement traditionnel innu monté sur le campus. À l’issue de la cérémonie d’ouverture, je fus interpellée par Guy Breton, le recteur de l’UdeM : « Alors, Marie-Pierre, quand allez-vous créer un programme d’études autochtones ? » Justement, après six mois de participation au comité Shaputuan avec d’autres professeurs, des étudiants et des membres de l’administration, j’étais convaincue que l’idée était pertinente et j’avais jeté les bases d’un possible programme sur un fichier de mon ordinateur. J’écrivis à tous les professeurs spécialistes d’enjeux autochtones que je connaissais et les invitai à une rencontre de discussion. L’enthousiasme fut général et le soutien, unanime. De nombreux professeurs, qui jusque-là n’enseignaient

pas dans leurs domaines de spécialité mais donnaient des cours plus généraux, offrirent de créer de nouveaux cours. Portée par cette énergie, je me lançai donc. Des mois de travail s'ensuivirent : création des argumentaires, sondage auprès des étudiantEs, passages devant diverses instances, propositions, rejets ou remarques, contre-propositions.

Mais comment assurer sa légitimité et se lancer dans l'aventure dans une université où aucun professeur n'était autochtone ? Où l'on ne savait pas combien d'étudiants étaient autochtones ? Où il n'y avait pas de services spécifiques pour les Autochtones ? Tout était à faire et tout le monde mit l'épaule à la roue. Je ne parlerai ici que du programme en lui-même, mais gardons à l'esprit que l'élan fut collectif. Par exemple, un groupe d'étudiantEs lança le cercle autochtone Ok8api en février 2014 (Ok8api -prononcer okwabé- signifie « être assis en groupe » en anicinabe³/algonquin) ; et l'administration créa une option d'auto-identification comme Autochtones pour les étudiants dans les demandes d'admission. De façon personnelle, je consultai mes propres étudiants autochtones, ainsi que des membres de diverses Premières Nations. Je me demandais surtout s'ils trouveraient pertinents que des gens acquièrent une formation sur leurs réalités : là aussi, la réponse fut des plus positives. Des professionnels des horizons les plus divers travaillent tous les jours avec des Autochtones, dans et hors communautés, et leurs interlocuteurs autochtones sont souvent fatigués de devoir apprendre à chaque nouveau venu, dans un éternel recommencement, ce qui leur apparaît comme des évidences primaires. Un programme spécialisé dans l'une des plus grandes universités canadiennes, qui forme des dizaines de milliers d'étudiantEs, leur semblait donc une nécessité.

Le programme en études autochtones de l'UdeM

Le programme en études autochtones de l'UdeM a trois objectifs :

- acquérir une formation de base sur les réalités autochtones
- avoir des outils pour éventuellement travailler avec des Autochtones
- en savoir plus sur l'histoire, les cultures et les questions sociales des peuples autochtones.

Il s'adresse aux étudiantEs qui :

- travaillent ou vont travailler avec des Autochtones dans leur milieu

(professions de la santé, milieux judiciaire ou communautaire, organisations non gouvernementales, administration publique, culture et communication, environnement et développement durable, exploitation des ressources territoriales, gestion des ressources humaines, domaine de l'éducation) ;

- souhaite acquérir une formation de qualité sur les questions autochtones ;
- sont Autochtones et veulent obtenir des outils d'analyse critique et une formation universitaire en lien avec leurs réalités.

En résumé, le programme cible tout le monde, que ce soit par intérêt personnel ou professionnel, quel que soit l'âge et l'origine. Il se veut un lieu qui favorise le dialogue et l'ouverture d'esprit, autant pour l'avancement de la connaissance que de la société.

Si le programme est très axé sur les sciences humaines et sociales, qui représentent une grande proportion des cours, il a comme force de comporter aussi des cours de domaines autres et divers : ainsi, l'anthropologie, la criminologie, l'histoire, la géographie, la psychoéducation, l'histoire de l'art, la science politique, la sociologie, la linguistique côtoient le droit, la pharmacologie et les sciences des religions, la liste n'étant pas exhaustive. Tous les cours se donnent en présentiel, c'est-à-dire en face à face, dans des salles de classe. Les étudiantEs ayant terminé avec succès au moins douze crédits du programme peuvent s'inscrire à un stage individuel dans le but d'acquérir des connaissances pratiques par l'observation, à des fins de sensibilisation et d'apprentissage. Le milieu d'accueil peut être : un programme en études autochtones, un musée, un organisme autochtone, un service offert aux Autochtones, une communauté autochtone, etc. Les activités auxquelles participe l'étudiantE lui permettent de mieux connaître, dans un contexte concret, un aspect des réalités autochtones et de rencontrer des acteurs du milieu concerné. À chaque session d'été sera aussi proposé un stage collectif, sous la forme d'une sorte d'école d'été d'une semaine intensive en milieu autochtone. Le stage collectif est une collaboration de l'Université de Montréal avec l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (UQAT) et l'Université du Québec à Montréal (UQAM).

Pour pallier l'absence de professeurEs autochtones, qui est courante dans les universités francophones à l'heure actuelle, les professeurEs du programme sont encouragés à inviter dans leurs cours des conférenciers autochtones. La direction du programme a, pour ce faire, établi une liste de suggestions, liste qui peut être enrichie à tout moment. Pour que les points de vue autochtones soient le plus possible représentés, et dans la lignée des recommandations de la Commission de vérité et réconciliation du Canada, les professeurEs utilisent aussi dans leurs cours divers moyens pour faire entendre la voix de ceux et celles dont il est question : projection de films, visites d'associations autochtones ou de communautés autochtones, etc. L'idée est d'éviter à tout prix de se poser en détenteur des vérités sur les Autochtones en étant plutôt des courroies de transmission des savoirs partagés par les Autochtones.

Le but du programme n'est pas seulement pratique : il est aussi social. Dans une société majoritaire où les Autochtones sont méconnus, sujets à toutes sortes de représentations négatives, où ils ont aussi le plus de chances d'être pauvres, mal nourris, mal soignés, avec le moins d'accès à l'eau potable, il est important que l'Université joue son rôle de dispensatrice de savoir, participant à former des citoyens allochtones qui contribueront à faire la différence en créant une société globale plus éclairée et plus équitable. En outre, les Autochtones ayant moins de chances d'accès aux études postsecondaires que les autres, l'Université a le devoir de faire un meilleur accueil à ces derniers pour participer à leur empowerment.

Uatik et Mitig

Dans cette lignée, a été inauguré en septembre 2015 le salon Uatik (tanière, en innu), dont la gestion dépend du programme. Ce salon, à la fois lieu de travail et de socialisation, a pour vocation d'être un « home away from home » pour les étudiantEs autochtones. Ils peuvent y prendre leurs repas, s'y reposer, se concentrer, échanger, recevoir du mentorat, tenir des activités culturelles, accueillir des étudiantEs non autochtones : c'est une sorte de territoire autochtone dans un milieu qui leur est en général essentiellement étranger. Le salon a été inauguré officiellement lors du lancement du programme, pendant la première

semaine Mitig de l'UdeM. Mitig signifie arbre en anicinabe, illustrant le savoir qui croît sans cesse et la volonté de voir grandir la présence autochtone au sein de l'UdeM. Il s'agit d'un événement qui aura lieu chaque année à l'occasion de l'équinoxe d'automne. Pour sa première édition, Mitig, organisé par la direction du programme et les membres du cercle Ok8api, a duré trois jours et a comporté une succession d'activités variées, comprenant par exemple des tables rondes, des projections de films, des performances artistiques, des débats, le tout animé presque exclusivement par des Autochtones. Mitig a été lancé par Nicole O'Bomsawin, première Autochtone à obtenir un doctorat honoris causa de l'UdeM (en 2011, à la demande du département d'anthropologie), par Geoffrey Kelley, ministre provincial responsable des Affaires autochtones, par Ghislain Picard, chef de l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador, par Guy Breton, recteur de l'UdeM, et par Tania Saba, doyenne intérimaire de la Faculté des arts et des sciences, en présence d'Hélène Laurendeau, sous-ministre fédérale déléguée d'Affaires autochtones et Développement du Nord Canada, et d'Ève Bastien, chargée de projet au postsecondaire du Conseil en Éducation des Premières Nations.

Le programme en études autochtones, qui est facultaire, est hébergé au département d'anthropologie, dont je suis membre. Il n'est pas contingenté et l'on peut s'y inscrire en automne comme en hiver. Les projets futurs abondent pour que le programme se consolide et cherche perpétuellement à se bonifier : nouvelles collaborations et nouveaux partenariats (avec des communautés, des organismes autochtones; avec d'autres programmes), nouveaux cours, nouvelles méthodes pédagogiques (projet de cours en ligne). Il se veut un lieu dynamique, un moyen par lequel les Autochtones prendront vraiment leur place à l'UdeM. Je suis fière d'en être la directrice et je souhaite le voir grandir, avec l'embauche de nouveaux professeurs (Autochtones bienvenus!) et l'arrivée de nouveaux étudiants qui mettront en commun leurs expériences et leurs façons de voir pour changer le monde.

++++++

Marie-Pierre Bousquet est directrice du programme en études autochtones (mineure/module) de l'Université de Montréal et professeure au département d'anthropologie.

Notes de fin

1 NDLR. Notez que la graphie « inuit » inclut le féminin.

2 Dans la région de la Côte-Nord, Québec. <http://www.icem.ca/>

3 Ou anishnabe en écriture anglophone. En fait, on peut aussi écrire « anicinape », au pluriel « anicinapek » : <http://www.kitcisakik.ca/>. Le centre d'amitié autochtone de Val-d'Or recommande l'orthographe anicinabe. Voir, par exemple, le guide terminologique autochtone de l'UMQ à http://www.umq.qc.ca/uploads/files/pub_autres/Guide_terminologique.pdf

Déclaration d'accueil et de parenté entre la grande famille algonquien et la famille haïtienne vivant sur ses terres – nov. 2012

Par Léo Shetush



Photo : [www.spiritualité indigène.blogspot.ca](http://www.spiritualitéindigène.blogspot.ca)

Nous, les premiers peuples, nous savons que le Créateur nous a placés sur l'île de la Grande Tortue comme des peuples libres et des nations souveraines. La Grande Nation Algonquienne y vit depuis des millénaires dans le respect de la Terre mère et de tous les êtres vivants, visibles et invisibles.

Nous avons plusieurs points communs avec le peuple haïtien. Nous en partageons les valeurs et le respect des ancêtres et nous avons une pratique spirituelle qui se rejoint. Le vaudou haïtien, tout comme notre

spiritualité traditionnelle, fait partie intégrante de nos cultures et de l'histoire de nos peuples. Le vaudou haïtien est né de la rencontre des Africains ayant fui l'esclavage avec les Amérindiens Taïnos, Arawak et Caraïbes, qui se sont réfugiés ensemble dans les montagnes, pour échapper à leurs agresseurs et allumer les premiers foyers de liberté. Nous partageons également une histoire de peuples qui ont su s'adapter et survivre à la colonisation. Comme les Haïtiens, le peuple algonquien a dû protéger en secret ses savoirs, ses rituels et sa spiritualité.

Aujourd'hui, en ce 18 novembre 2012, au Musée canadien des civilisations, nos deux peuples ont fait un échange d'objets sacrés. Cet échange scelle notre respect mutuel, notre reconnaissance de fraternité et notre coopération.

Moi, Léo Shetush, en tant que Chef traditionnel du Grand Peuple algonquien, je déclare solennellement que j'accueille à bras ouverts la famille haïtienne qui vit sur le territoire dont nous sommes les gardiens depuis des temps immémoriaux. Je déclare que, dorénavant, tous les Haïtiens sont ici chez eux, tout comme nous sommes chez nous. Je déclare également que vous, mes frères et sœurs algonquiens, lorsque vous rencontrerez des membres du peuple d'Haïti, ils seront aussi vos frères et vos sœurs. Le temps est venu pour que chaque Haïtienne et chaque Haïtien puissent se sentir entièrement chez elle et chez lui sur le territoire de la grande famille algonquienne.

Nous accueillons en ce jour ceux qui ont été jadis traités comme des « cargaisons de nègres ». Nous accueillons ceux qui, dans l'histoire de ce monde, ont été les guides de la seule révolte d'esclaves triomphale et les défenseurs acharnés de la dignité et de la liberté. Ils sont un exemple de courage pour tous les peuples.

Que cette déclaration puisse apporter le bien-être, l'amour inconditionnel et la paix aux membres de nos peuples et aux futures générations et, surtout, un code d'appartenance sur cette terre.

Migwetch.

Léo Shetush, Chef traditionnel de la Grande Nation Algonquienne

Acceptée par les représentants du Groupe haïtien de rapprochement des spiritualités indigènes Haïti - Premières nations, Métis et Inuits.

Nous, représentants haïtiens, recevons honorablement cette déclaration d'accueil et de fraternité reconnaissant nos ancêtres, nos spiritualités et nos luttes de liberté et de protection de la Terre mère.

De part cela;

Nous nous engageons à marcher à côté de nos frères et sœurs algonquiens comme gardiens du Cercle de la vie et de l'harmonie.

Nous nous engageons à raconter et à enseigner l'essence de ce moment historique aux générations à venir.

L'école des Sauvages

Par Dominique T8aminik Rankin et Marie-Josée Tardif

Suivi par des extraits du rapport de la Commission vérité et réconciliation du Canada

NDLR. Avec l'accord des auteurs, nous avons choisi quelques extraits pour aborder et faire connaître le sujet douloureux du traitement des enfants dans les pensionnats autochtones.

Les lignes qui suivent sont tirées de « On nous appelait les Sauvages : souvenirs et espoirs d'un chef héréditaire algonquin » (2011). Le Jour éditeur. Ce témoignage est suivi d'extraits des recommandations de la Commission de vérité et réconciliation du Canada (2015).

/

Plus douloureux que la souffrance elle-même est le silence qui la recouvre. Nous voici donc arrivés au moment où il faut briser le silence et aborder le sujet le plus sombre de ce récit : les pensionnats des petits Sauvages.

Aux survivants des pensionnats qui ont subi tous les viols possibles, comprenez que la guérison est notre seule option, mais que, pour guérir, il faut traverser le mur des non-dits. À tous les auteurs des crimes commis dans les pensionnats et qui liront peut-être ce livre – sait-on jamais ! – la guérison par la prise de parole sincère est aussi votre seule solution. À tous les témoins silencieux de ces crimes, c'est-à-dire à tous les Canadiens, comprenez que tant qu'une blessure n'est pas rouverte, elle ne peut être nettoyée et continue de s'infecter. Nous devons tous avoir le courage de déterrer ce triste épisode de notre passé afin de nous réconcilier véritablement et de passer à une autre étape de notre vie commune.

[...]

Nous voici entassés dans un autobus, en route vers un lieu inconnu. Il y a mon frère Willy, quatre de mes sœurs, de nombreux autres enfants anicinapek et moi-même ...

[...]

Après avoir vu mes vêtements et mes cheveux brûler, je suis dirigé jusqu'à la douche communautaire. Nous qui avons été élevés dans le plus grand respect du corps et de son intimité, nous voici brutalement plongés dans un univers des plus sordides. À la sortie de la douche défilent des petits garçons atterrés. Des larmes roulent silencieusement sur leur visage, mais la peur et l'état de choc les laissent sans voix. Je comprendrai bientôt pourquoi : trois religieux nous attendent dans la douche, complètement nus eux aussi. Sous prétexte de nous montrer comment nous laver, ils se servent de nous pour assouvir leurs instincts sexuels malades. Aujourd'hui, je sais nommer la chose. Par contre, à huit ans, j'étais sans défense et j'ignorais pratiquement tout de la sexualité, à part ce que la nature avait pu m'enseigner. Une chose est certaine, les gestes de ces hommes nous blessent dans tout notre être et nous sentons très bien que cela est mal.

Plusieurs années plus tard, j'apprendrais qu'on faisait la même chose aux petites filles de l'autre côté du mur. Malheureusement, le virus de la déviance sexuelle courait aussi chez les femmes de Dieu qui prenaient soin de nous.

Cette inconcevable réalité sera le lot de 150 000 enfants amérindiens et inuits, d'un bout à l'autre du Canada. En vertu de l'Acte pour encourager la civilisation graduelle des tribus sauvages¹, le gouvernement canadien s'était arrogé le droit de « tuer l'Indien dans l'enfant », selon un tristement célèbre fonctionnaire d'Ottawa. À partir de la fin du XIX^e siècle, des fonds furent alloués aux communautés religieuses pour qu'elles prennent en charge l'éducation des jeunes Autochtones dès l'âge de cinq ans et jusqu'à la fin de leur adolescence. Le tout dernier pensionnat indien ferma ses portes en 1996, en Saskatchewan.

Après s'être tus très longtemps, les survivants des pensionnats commencent maintenant à témoigner de leur passé. Nous découvrons avec stupéfaction combien les témoignages sont similaires, qu'il s'agisse des pensionnats indiens de l'Ouest ou de l'Est, d'institutions catholiques ou protestantes.

[...]

Notre quotidien au pensionnat comportait certes quelques périodes de récréation, mais je n'arrive guère à me remémorer des moments heureux ou loufoques. L'ambiance générale de mes six années passées entre ces murs de béton dégageait un parfum glauque de peur perpétuelle et de profonde tristesse.

[...]

Le lavage de cerveau se compliquait lorsque les missionnaires nous parlaient des Blancs qui, selon eux, étaient tous des pécheurs. Leur vie dépravée les conduisait tout droit en enfer, tandis que nous, les brebis du pensionnat, irions assurément au ciel, à condition bien sûr de rester fidèles aux commandements de Dieu. « Les sauvages, assuraient-ils, ce sont les Blancs. Il ne faut pas leur parler. Vos parents aussi sont des sauvages. Ils sont sales, ne connaissent pas le bon Dieu, et ceux qui ne confessent pas leurs péchés ou, pire ! qui n'ont même pas reçu le sacrement du baptême, sont perdus ! »

[...]

Grâce à mon tempérament de chef qui se manifesta dès ma plus tendre enfance, je crois que nos agresseurs m'ont un peu épargné. Ils semblaient se tourner naturellement vers les enfants plus frêles et plus timides. Malgré tout, j'ai eu ma part de sévices. Sans tout divulguer en détail, je peux affirmer que les nuits de mon enfance au pensionnat ont été hantées par les visites des frères pédophiles. Chaque nuit. Ils entraient dans nos dortoirs pour se livrer à leur vice. Nous y passions à tour de rôle. En ce qui me concerne, peut-être à tous les deux mois. L'un d'eux venait me tirer du lit et m'entraîner dans sa cellule. Il priait d'abord, se déshabillait complètement, puis me parlait de Dieu, de la chair, de son corps, tout en m'invitant à accomplir certains actes sur sa personne ou sur la mienne.

[...]

La veille de notre premier Noël à Saint-Marc-de-Figuery, nous avons eu la surprise d'apprendre que papa et maman nous attendaient au parloir. Ma sœur Cécile m'assure aujourd'hui que cette visite a eu lieu quatre mois après notre arrivée au pensionnat. Pour ma part, cette période

m'a paru si interminable qu'il me semblait avoir dû attendre plus d'un an avant la première visite de mes parents dans notre prison. On nous a donc convoqués tous les six afin de passer quelques minutes en leur présence. Avant de nous ouvrir la porte du parloir, les frères ont été catégoriques : « Vous restez bien sages de votre côté de la salle. Vous n'avez pas le droit de toucher vos parents ni de vous adresser à eux dans la langue des Sauvages. Si vous ne parlez pas français, vous savez ce qui vous attend ! »

[...]

Je dois dire que plusieurs religieux et religieuses du pensionnat étaient d'excellents tuteurs et guides spirituels. Je garde un très bon souvenir de la plupart des religieux ayant veillé sur mon éducation, des hommes foncièrement bons qui ont su nous transmettre d'innombrables connaissances essentielles à notre survie dans la modernité. Ces véritables missionnaires étaient les instigateurs des fêtes de Noël, des carnivals, des olympiades et des sports d'équipe, dont je conserve des souvenirs heureux. Parfois, le samedi matin, les frères nous donnaient des sandwiches et nous lâchaient dans la forêt : « Allez, partez ! Évadez-vous dans les bois et rentrez cet après-midi ! » Pour nous, c'était la jouissance totale. Une journée complète à arpenter le territoire, dans cette forêt où nous nous sentions tellement chez nous ! À l'approche des jours de fête auxquels nos parents étaient conviés, on nous permettait même de tendre des collets pour le lièvre ou la perdrix. Nous rentrions triomphants avec nos prises et les donnions aux sœurs qui les apprêtaient à leur manière, mais c'était tout de même bien bon.

[...]

Dès l'âge de 10 ou 11 ans, j'ai disputé mes premiers matchs contre des Blancs. Les week-ends, des clubs de la région venaient nous visiter au pensionnat. Nous avons aussi eu la chance d'aller jouer des tournois en province, aussi loin qu'à Québec ! Au fil des années, plus nous devenions costauds, plus l'agressivité montait en nous, en raison des secrets effroyables de notre vie au pensionnat. Au début de l'adolescence, mes camarades et moi avons commencé à prendre plaisir à taper sur les Blancs durant les matchs de hockey. Nous les plaquions rudement contre la bande et nous étions passés maîtres dans l'art de leur

flanquer de bons coups de bâton dans les côtes à la première occasion ! On appelait cela « donner des six pouces » (les hockeyeurs québécois sauront de quoi je parle !), et l'adversaire s'écroulait aussitôt sur la patinoire en nous injuriant : « Maudits Sauvages ! » Ces insultes nous fournissaient un prétexte pour nous bagarrer.

Aujourd'hui, je me rappelle encore un coup de bâton reçu en pleine bouche, acte de vengeance d'un Blanc à la suite des nombreux coups que j'avais distribués avec enthousiasme depuis le début du match. Résultat : il me manque toujours deux molaires. Le plus drôle, c'est que, dès qu'un hockeyeur blanc nous maudissait (« Mon tabarnak de Sauvage ! Ostie de chien sale ! Mon petit Christ, attends qu'on se retrouve ! »), nous retournions au banc et jouions aux gentilles brebis du pensionnat en disant aux missionnaires : « Vous voyez le numéro 8 là-bas ? Eh bien, il vient de blasphémer. Même chose pour le numéro 22 ! » Alors, entre deux périodes, nous nous mettions à genoux avec les religieux afin de réciter des prières pour que les jeunes Blancs – les véritables sauvages, selon nos tuteurs – n'aillent pas en enfer !

[...]

[Quand nous rentrions à la maison pour l'été,] durant nos premières vacances d'été, nous étions heureux de parler librement notre langue. Les années qui allaient suivre, par contre, nous éloigneraient de plus en plus de notre culture. Plusieurs d'entre nous allaient éventuellement se sentir plus à l'aise en français, soit par peur de représailles, soit par souci de vivre une vie plus moderne chez les Blancs et de se fondre dans la masse.

[...]

Je tiens à clore cet épisode en soulignant que, bien que ces crimes ne fussent pas perpétrés par l'ensemble de nos tuteurs, la violence morale, physique et sexuelle était notre lot quotidien à tous, et qu'il se trouvait suffisamment de complices chez les hommes et les femmes de Dieu du pensionnat pour causer des ravages incommensurables parmi les nôtres et ce, sur plusieurs générations. Ces crimes sont restés impunis pour la plupart et, comme tout le monde le sait désormais, la force du secret est malheureusement plus grande au sein de l'Église que celle de la vérité. Du moins pour le moment...

NDLR. Addenda

Rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada
Appels à l'action (recommandations), 2015

Quatre-vingt-quatorze recommandations ont été faites par la Commission après un long processus de six années. Voir <http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/index.php?p=891>



*Dominique Rankin à la Commission de vérité et réconciliation, 2014.
Photo : Suzanne Morissette*

Voici quelques extraits du rapport de la CVR remis au gouvernement fédéral en 2015 :

Séquelles

Protection de l'enfance

4. Nous demandons au gouvernement fédéral de mettre en place des dispositions législatives en matière de protection des enfants autochtones qui établissent des normes nationales en ce qui a trait aux cas de garde et de prise en charge par l'État concernant des enfants autochtones, et qui prévoient des principes qui :

- i. confirment le droit des gouvernements autochtones d'établir et de maintenir en place leurs propres organismes de protection de l'enfance;
- ii. exigent des organismes de protection de l'enfance et des

- tribunaux qu'ils tiennent compte dans leurs décisions des séquelles laissées par les pensionnats;
- iii. établissent, en tant que priorité de premier plan, une exigence selon laquelle le placement temporaire ou permanent des enfants autochtones le soit dans un milieu adapté à leur culture.

Éducation

7. Nous demandons au gouvernement fédéral d'élaborer, de concert avec les groupes autochtones, une stratégie conjointe pour combler les écarts en matière d'éducation et d'emploi entre les Canadiens autochtones et les Canadiens non autochtones.

10. Nous demandons au gouvernement fédéral d'élaborer de nouvelles dispositions législatives sur l'éducation des Autochtones, avec la pleine participation et le consentement éclairé des peuples autochtones. Plus précisément, nous demandons à ce que ces dispositions comprennent un engagement à l'égard d'un financement suffisant et intègrent des principes qui se traduisent par la réalisation de ce qui suit :

- i. fournir un financement suffisant pour combler les écarts mentionnés sur le plan des niveaux de scolarisation en une génération;
- ii. améliorer les niveaux de scolarisation et les taux de réussite;
- iii. élaborer des programmes d'études adaptés à la culture;
- iv. protéger le droit d'utiliser les langues autochtones, y compris en ce qui touche l'enseignement de telles langues dans le cadre de cours crédités;
- v. voir à ce que les parents et la collectivité puissent assumer la responsabilité et le contrôle du système scolaire qui les concerne, et à ce qu'ils soient tenus de rendre des comptes à cet égard, de manière semblable à la situation des parents dans le système scolaire public;
- vi. permettre aux parents de participer pleinement à l'éducation de leurs enfants; respecter et honorer les relations découlant des traités.

Langue et culture

13. Nous demandons au gouvernement fédéral de reconnaître que les droits des Autochtones comprennent les droits linguistiques autochtones.

Santé

18. Nous demandons au gouvernement fédéral, aux gouvernements provinciaux et territoriaux ainsi qu'aux gouvernements autochtones de reconnaître que la situation actuelle sur le plan de la santé des Autochtones au Canada est le résultat direct des politiques des précédents gouvernements canadiens, y compris en ce qui touche les pensionnats, et de reconnaître et de mettre en application les droits des Autochtones en matière de soins de santé tels qu'ils sont prévus par le droit international et le droit constitutionnel, de même que par les traités.

Justice

39. Nous demandons au gouvernement fédéral d'élaborer un plan national pour recueillir et publier des données sur la victimisation criminelle des Autochtones, y compris des données sur les homicides et la victimisation liée à la violence familiale.

42. Nous demandons aux gouvernements fédéral, provinciaux et territoriaux de s'engager à reconnaître et à mettre en œuvre un système de justice autochtone qui soit compatible avec les droits ancestraux et issus de traités des peuples autochtones, en plus d'être conforme à la Loi constitutionnelle de 1982 et à la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones à laquelle le Canada a adhéré en novembre 2012.

Réconciliation*Les gouvernements canadiens et la déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*

45. Nous demandons au gouvernement du Canada d'élaborer, en son nom et au nom de tous les Canadiens, et de concert avec les peuples autochtones, une proclamation royale de réconciliation qui sera publiée par l'État. La proclamation s'appuierait sur la Proclamation royale de

1763 et le Traité du Niagara de 1764, et réaffirmerait la relation de nation à nation entre les peuples autochtones et l'État. La proclamation comprendrait, mais sans s'y limiter, les engagements suivants :

- i. répudier les concepts utilisés pour justifier la souveraineté des peuples européens sur les territoires et les peuples autochtones, notamment la doctrine de la découverte et le principe de *terra nullius* (territoire n'appartenant à personne);
- ii. adopter et mettre en œuvre la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones dans le cadre de la réconciliation;
- iii. établir des relations qui se rattachent aux traités et qui sont fondées sur les principes de la reconnaissance mutuelle, du respect mutuel et de la responsabilité partagée, et ce, de manière à ce qu'elles soient durables, ou renouveler les relations de ce type déjà nouées;

Conseil national de réconciliation

55. Nous demandons à tous les ordres de gouvernement de fournir des comptes rendus annuels ou toutes données récentes que demande le conseil national de réconciliation afin de permettre à celui-ci de présenter des rapports sur les progrès réalisés en vue de la réconciliation. L'information ainsi communiquée comprendrait, sans toutefois s'y limiter :

- i. le nombre d'enfants autochtones pris en charge — y compris les enfants métis et inuits — par comparaison avec les enfants non autochtones, les motifs de la prise en charge d'enfants par l'État ainsi que les dépenses totales engagées pour les besoins des services de prévention et de nature autre offerts par les organismes de protection de l'enfance;
- ii. une comparaison en ce qui touche le financement destiné à l'éducation des enfants des Premières Nations dans les réserves et à l'extérieur de celles-ci.
- iii. une comparaison sur les plans des niveaux de scolarisation et du revenu entre les collectivités autochtones et les collectivités non autochtones du Canada;
- iv. les progrès réalisés pour combler les écarts entre

- les collectivités autochtones et les collectivités non autochtones en ce qui a trait à divers indicateurs de la santé dont la mortalité infantile, la santé maternelle, le suicide, la santé mentale, la toxicomanie, l'espérance de vie, les taux de natalité, les problèmes de santé infantile, les maladies chroniques, la fréquence des cas de maladie et de blessure ainsi que la disponibilité de services de santé appropriés;
- v. les progrès réalisés pour ce qui est d'éliminer la surreprésentation des jeunes Autochtones dans le régime de garde applicable aux adolescents, au cours de la prochaine décennie;
 - vi. les progrès réalisés dans la réduction du taux de la victimisation criminelle des Autochtones, y compris des données sur les homicides, la victimisation liée à la violence familiale et d'autres crimes;
 - vii. les progrès réalisés en ce qui touche la réduction de la surreprésentation des Autochtones dans le système judiciaire et correctionnel.

Les excuses de l'Église et la réconciliation

58. Nous demandons au pape de présenter, au nom de l'Église catholique romaine, des excuses aux survivants, à leurs familles ainsi qu'aux collectivités concernées pour les mauvais traitements sur les plans spirituel, culturel, émotionnel, physique et sexuel que les enfants des Premières Nations, des Inuits et des Métis ont subis dans les pensionnats dirigés par l'Église catholique. Nous demandons que ces excuses soient semblables à celles faites en 2010 aux Irlandais qui avaient été victimes de mauvais traitements et à ce qu'elles soient présentées par le pape au Canada, dans un délai d'un an suivant la publication du présent rapport.

60. Nous demandons aux représentants de l'Église qui sont parties à la Convention de règlement ainsi qu'à toutes les autres confessions religieuses concernées, en collaboration avec les chefs spirituels autochtones, les survivants des pensionnats, les écoles de théologie, les séminaires et d'autres centres de formation, d'élaborer un programme d'études sur la nécessité de respecter en soi la spiritualité autochtone, sur l'histoire et les séquelles des pensionnats et le rôle de l'Église dans ce système, sur l'histoire des conflits religieux et leurs répercussions sur

les familles et les collectivités autochtones, et sur la responsabilité de l'Église pour ce qui est d'atténuer ces conflits et de prévenir la violence spirituelle, et d'offrir ce programme à tous les séminaristes, membres du clergé et employés de ce milieu qui travaillent dans les collectivités autochtones.

L'éducation pour la réconciliation

63. Nous demandons au Conseil des ministres de l'Éducation du Canada de maintenir un engagement annuel à l'égard des questions relatives à l'éducation des Autochtones, notamment en ce qui touche :

- i. l'élaboration et la mise en œuvre, de la maternelle à la douzième année, de programmes d'études et de ressources d'apprentissage sur les peuples autochtones dans l'histoire du Canada, et sur l'histoire et les séquelles des pensionnats;
- ii. la mise en commun de renseignements et de pratiques exemplaires en ce qui a trait aux programmes d'enseignement liés aux pensionnats et à l'histoire des Autochtones;
- iii. le renforcement de la compréhension interculturelle, de l'empathie et du respect mutuel;
- iv. l'évaluation des besoins de formation des enseignants relativement à ce qui précède

Enfants disparus et renseignements sur l'inhumation

72. Nous demandons au gouvernement fédéral de mettre suffisamment de ressources à la disposition du Centre national pour la vérité et réconciliation pour lui permettre de tenir à jour le registre national de décès des élèves de pensionnats établi par la Commission de vérité et réconciliation du Canada.

74. Nous demandons au gouvernement fédéral de travailler avec l'Église et les dirigeants communautaires autochtones pour informer les familles des enfants qui sont décédés dans les pensionnats du lieu de sépulture de ces enfants, pour répondre au souhait de ces familles de tenir des cérémonies et des événements commémoratifs appropriés et pour procéder, sur demande, à la réinhumation des enfants dans leurs collectivités d'origine.

Commémoration

79. Nous demandons au gouvernement fédéral d'établir, en collaboration avec les survivants, les organisations autochtones et les membres de la communauté artistique, un cadre de travail se rapportant à la réconciliation pour les besoins du patrimoine canadien et des activités de commémoration. Ce cadre engloberait notamment ce qui suit :

- i. la modification de la Loi sur les lieux et monuments historiques de manière à inclure la représentation des Premières Nations, des Inuits et des Métis au sein de la Commission des lieux et monuments historiques du Canada et de son secrétariat;
- ii. l'examen des politiques, des critères et des pratiques se rattachant au Programme national de commémoration historique pour intégrer l'histoire, les valeurs patrimoniales et les pratiques de la mémoire autochtones au patrimoine et à l'histoire du Canada.
- iii. l'élaboration et la mise en œuvre d'un plan national du patrimoine et d'une stratégie pour la commémoration des sites des pensionnats, de l'histoire et des séquelles de ces pensionnats et de la contribution des peuples autochtones à l'histoire du Canada.

Les médias et la réconciliation

84. Nous demandons au gouvernement fédéral de rétablir puis d'augmenter le financement accordé à Radio-Canada/CBC afin de permettre au diffuseur public national du Canada d'appuyer la réconciliation et de refléter adéquatement la diversité des cultures, des langues et des points de vue des peuples autochtones; plus particulièrement, nous demandons ce qui suit :

- i. accroître la programmation liée aux Autochtones et voir à ce qu'il y ait des invités qui parlent des langues autochtones;
- ii. accroître l'accès équitable pour les peuples autochtones à des emplois, à des postes de direction et à des possibilités de perfectionnement professionnel au sein de l'organisation;
- iii. continuer d'offrir au public des bulletins de nouvelles et des ressources d'information en ligne qui sont consacrés aux questions d'intérêt pour les peuples autochtones et tous les Canadiens, y compris en ce qui touche l'histoire

et les séquelles des pensionnats ainsi que le processus de réconciliation.

Les entreprises et la réconciliation

92. Nous demandons au secteur des entreprises du Canada d'adopter la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones en tant que cadre de réconciliation et d'appliquer les normes et les principes qui s'y rattachent dans le cadre des politiques organisationnelles et des principales activités opérationnelles touchant les peuples autochtones, leurs terres et leurs ressources;

Nouveaux arrivants au Canada

94. Nous demandons au gouvernement du Canada de remplacer le serment de citoyenneté par ce qui suit :

Je jure (ou affirme solennellement) que je serai fidèle et porterai sincère allégeance à Sa Majesté la Reine Elizabeth Deux, Reine du Canada, à ses héritiers et successeurs, que j'observerai fidèlement les lois du Canada, y compris les traités conclus avec les peuples autochtones, et que je remplirai loyalement mes obligations de citoyen canadien.

/

Revue d'actualité

<http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/National/2009/04/29/001-fontaine-pape.shtml>

<http://www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-canadienne/201512/15/01-4931488-trudeau-demande-pardon-aux-autochtones-au-nom-de-letat.php>

<http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/Politique/2015/12/16/009-pensionnats-autochtones-justin-trudeau-pape-eglise.shtml>

<http://www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-canadienne/201512/16/01-4931811-pensionnats-autochtones-des-excuses-a-letude-assure-le-vatican.php>

Le 15 décembre 2015, le premier ministre du Canada, Justin Trudeau a présenté ses excuses à d'anciens élèves de ces pensionnats et à des chefs autochtones lors d'une cérémonie empreinte d'émotion organisée à Ottawa à l'occasion de la publication du rapport final de la commission qui a enquêté sur ces écoles.

« Le gouvernement du Canada présente ses excuses les plus sincères

aux peuples autochtones pour avoir si profondément manqué à son devoir envers eux, et leur demande pardon », a-t-il déclaré sous les applaudissements de la foule.

Le précédent gouvernement [Harper] s'était officiellement excusé en 2008 et avait accordé 1,9 milliard de dollars canadiens de compensations aux anciens élèves.

De la fin du 19^e siècle aux années 1970, plus de 150 000 enfants amérindiens, métis et inuits ont été coupés de leurs familles et de leur culture dans ces 139 pensionnats, répartis dans tout le pays et gérés par des communautés religieuses. Nombre d'entre eux ont été soumis à des mauvais traitements ou à des abus sexuels et au moins 3 200 y sont morts, la plupart de tuberculose. Environ 80 000 d'entre eux sont encore en vie.

M. Trudeau s'est engagé à donner suite aux 94 « appels à l'action » lancés par la Commission de vérité et réconciliation qui a recueilli pendant six ans près de 7 000 témoignages d'anciens élèves.

« Vous avez pendant trop longtemps porté sur vos épaules le fardeau de cette expérience », a dit-il dit. Ce fardeau nous appartient en tant que gouvernement et en tant que pays ».

Source :

<http://www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-canadienne/201512/15/01-4931488-trudeau-demande-pardon-aux-autochtones-au-nom-de-letat.php>(page consultée le 18 décembre 2015

Notes de fin

1 NDLR. Il s'agit du premier nom de la Loi sur les Indiens. Voir le texte « Portrait général du droit autochtone canadien » dans ce même numéro.

SECTION II
Aspects Spirituels

Les langues sacrés amérindiens

Par **Carole Briggs**

Kwé*, bonjour à vous. Je me présente Carole, Plume d'Oie sauvage, et si vous me permettez, chers lecteurs et lectrices, je prends cet instant qui m'est alloué pour remercier Ève Marie Langevin et toute l'équipe de m'avoir donné cette occasion et par conséquent, la chance de pouvoir participer à ce beau projet.

N'écoutant que les battements de mon cœur et le ressenti qui m'habite depuis ma petite enfance, j'ai compris l'importance d'activer mes propres démarches pour établir des liens avec mes origines. Je voulais tout savoir et aussi comprendre pourquoi l'attrance me pousse vers ces chants, ces danses, ces cérémonies sacrées. Ce sont toutes ces médecines qui s'imprègnent de plus en plus en moi... Ce fut une révélation très touchante de connaître tous les parcours de mes arrières grands-mères. Cette grande poésie du langage sacré amérindien m'a émue ; enfin me voilà bien enracinée, le lien est établi. Fière de porter mes mocassins, je marche sur mon chemin rouge et honorée d'Être.

Ma participation aux enseignements et aux cérémonies m'aide à comprendre et à approfondir cette médecine. Très tôt, j'ai pris conscience de l'importance de maintenir l'ouverture de ma spiritualité ainsi que de mon esprit en ce qui a trait aux différentes nations amérindiennes.

Dans un premier temps, il est essentiel pour moi de vous signaler que les nations amérindiennes peuvent avoir certaines similitudes, mais la plupart d'entre elles portent leurs propres couleurs sacrées selon leur provenance, leurs traditions et enseignements qui sont appliqués selon leurs coutumes. Ce qui les lie, c'est la forme géométrique utilisée pour toutes les cérémonies : le cercle est significatif et représentatif pour plusieurs éléments sacrés dont : le Soleil, la Terre-Mère, la Lune, la Roue de médecine, le Feu sacré, le Tambour, le Matato (tente de sudation) ainsi que le ventre de la Maman. Cet espace (le cercle) permet de délimiter le périmètre d'un lieu sacré pour les cérémonies, les prières, les méditations et pour être en contact avec les Esprits de nos Ancêtres.

Chers lecteurs, par la présence de votre imaginaire, nous revêtrons les vêtements appropriés en signe de respect pour cette magnifique cérémonie de la Pipe sacrée (Chanoupa) incorporant les enseignements des quatre directions et ces composants. Pour toutes les femmes, la jupe longue et un châle recouvrant les épaules sont de mise. Pour vous les hommes, pantalon long et ruban autour du front : la couleur rouge est souvent celle qui est choisie par la majorité des nations. Installez-vous confortablement et laissez-vous transporter dans ce lieu sacré pour assister à cette cérémonie. Je suis honorée d'être votre guide. Bonne expérience.

Nous sommes à l'éveil de l'aube et la dormance de Mère Nature se disperse tout doucement pour laisser place au Grand-Père Soleil. Le silence nous habite... Nous nous dirigeons vers un petit sentier dont le paysage est pittoresque. Nous escaladons avec assurance une colline pour enfin arriver à l'emplacement désigné pour la cérémonie. Nous sommes accueillis par l'un des gardiens de feu, il nous invite à la purification du Corps et de l'Esprit en expliquant à tous les participants l'importance de ce geste sacré. La médecine utilisée est la sauge ; elle permet d'éloigner les forces négatives qui pourraient être présentes. Ce balayage se fait en souplesse : la plume d'aigle est appropriée pour ce rituel. Nous sommes à l'entrée de la porte de l'est, et le gardien nous mentionne qu'il est important de circuler dans le cercle dans le sens de l'horloge et que nous devons, par conséquent, sortir par la porte de l'est. Il termine en nous précisant toujours avec gentillesse qu'aucun objet ne doit être déposé dans le Feu sacré, seulement le tabac, les prières et les allumettes de bois : c'est le respect ultime, dit-il, pour tous les Esprits qui nous accompagnent dans cette cérémonie.

Le battement du Tambour se fait entendre, un(e) Aîné(e), c'est une personne désignée, soit pour diriger une cérémonie, soit pour faire de l'enseignement, car elle est reconnue par ses pairs pour avoir acquis ces responsabilités. L'Aîné s'avance et nous salue : « Migwetc**, merci de votre présence, honoré de voir de nouveaux visages. Aujourd'hui, nous aurons la chance de vous donner un aperçu de la médecine des quatre Directions selon nos origines. Par la suite, nous assisterons à la cérémonie de la Pipe sacrée, la Chanoupa. Je vous demande de bien vouloir vous lever. Nous allons écouter et suivre les enseignements

d'une de nos Grands-Mères (ou Kokums). Migwetc, merci d'avoir bien voulu accepter notre invitation pour ce bel enseignement. Nous vous demandons votre attention. La Grand-Mère (Kokum) nous précise qu'il y a des différences dans l'application de la médecine selon les nations et qu'il peut même s'y retrouver des différences très importantes, de garder cela en mémoire. Vous remarquerez qu'il y a quatre perches : ce sont ces hauts bâtons, qui sont solidement ancrés dans le sol pour identifier les quatre Directions, avec chacun leur couleur respective.

La Grand-Mère nous invite à nous tourner vers la direction de l'est. Elle émet le son de l'Aigle avec un sifflet, elle nous invite à saluer l'est : « Migwetc, merci aux Ancêtres, aux Esprits, aux Animaux de leur présence, à tous les Éléments de l'est d'être là pour nous ». La Grand-Mère nous fait remarquer sa couleur d'un jaune éclatant : elle représente le printemps, l'éveil de toute la nature. Son élément est le feu, sa médecine utilisée est le tabac pour les prières. L'un de ses Animaux est l'aigle pour sa vision et pour sa spiritualité très puissante. Ces enseignements sont : la renaissance, la compréhension, l'illumination et l'éveil à la beauté de la vie.

La Grand-Mère nous invite vers la deuxième direction, le sud. Elle émet le son de l'Aigle en nous invitant à saluer cette direction, migwetc merci aux Ancêtres, aux Esprits, aux Animaux, ces Éléments si utiles pour nous, les Êtres à deux pattes. La couleur du sud est d'un rouge vif pour sa chaleur, car elle représente l'été. Son élément est l'eau si précieuse (sans elle, nous n'existerions pas); sa médecine : le foin d'odeur, qui représente la féminité. C'est pour cette raison que nous la tressons pour solidifier nos intentions. L'un de ses Animaux est le Coyote ; on le surnomme joueur de tours. Le sud nous enseigne la clairvoyance, le respect de soi et des autres. Il nous aide à approfondir les émotions et à les guérir et à parachever la protection.

La Grand-Mère se tourne vers l'ouest, la troisième direction. Elle émet le son de l'Aigle et nous invite à saluer l'ouest. Migwetc, merci à tous les Ancêtres, Esprits, Animaux de l'ouest d'être avec nous, ainsi qu'à tous les Éléments qui les accompagnent. Sa couleur est noire comme le charbon, et sa saison est l'automne. C'est la préparation pour faire nos provisions avant la dormance ; son élément est la Terre si aimante et si

abondante ; sa médecine, le Cèdre, pour les guérisons du corps. L'un de ses Animaux est l'Ours, qui représente la famille. Ses enseignements se rattachent au lâcher-prise, à l'introspection, aux guérisons, à la croissance personnelle et à un regard d'amour pour toutes nos relations.

La Grand-Mère nous invite vers la dernière direction, celle du nord. Elle émet un dernier coup de sifflet. Nous saluons le nord, migwetc merci à tous nos Ancêtres, aux Esprits, aux Animaux ainsi qu'à vous, les éléments, pour votre si grande sagesse. La couleur du nord est d'un blanc immaculé ; sa saison, l'Hiver, le repos ; son élément est le vent qui balaye toute impureté ; sa médecine, la Sauge purificatrice. L'un de ses Animaux est le bison pour sa volonté, son intégrité et le respect du clan. Le nord nous donne comme enseignements la force, la persévérance, l'assurance, la libération, la fluidité, la clarté et pour compléter, sa sagesse.

Avant de terminer, vous pouvez trouver vos repères pour situer plus facilement les quatre directions en utilisant la boussole. Nous allons nous arrêter un bref instant avant la cérémonie de la Pipe Sacrée. Migwetc merci pour votre participation. Ce fut apprécié.

Le battement du tambour nous invite une seconde fois à rentrer dans le cercle en silence, migwetc merci. Les participants remarquent que plusieurs femmes et hommes ont pris place autour du feu sacré, assis sur leur couverture au sol où ils seront en contact directement avec Terre-Maman : ce sont les Porteurs de la Pipe sacrée. Les objets sacrés sont en place. La purification est de mise, autant pour le corps que pour tous les objets utilisés. L'Aîné explique que la Pipe a deux parties : le bol représente le féminin et le manche représente le masculin. Si vous le voulez bien, nous allons commencer le remplissage du bol pour permettre aux Porteurs de déposer leurs prières. Migwetc pour votre silence. Le remplissage terminé, l'Aîné invite les Porteurs à allumer et à partager la Pipe, un moment très privilégié. L'Aîné invite tous les Porteurs désirant partager leur Pipe de bien vouloir se lever et se diriger vers les participants, migwetc. Il se peut que certaines personnes ne veuillent pas fumer, alors, avec leur autorisation, nous les bénissons avec le manche de la Pipe. Puis, les Porteurs sifflent quatre coups pour informer leurs frères et sœurs qu'ils ont terminé. Il est important de

vous mentionner qu'il faut attendre que tous les Porteurs aient terminé leurs prières. Alors, nous pouvons séparer le manche et le bol de la Pipe. Il est temps de purifier la Pipe une dernière fois et de ranger toute notre médecine. De cette cérémonie émanent la paix et l'amour. Elle permet de rejoindre tous les peuples dans un même cercle et fait en sorte que nos prières se transportent autour de l'Univers.

La cérémonie est terminée, et l'Aînée invite les participants à rejoindre les porteurs de Pipe. Des questions sont posées : pourquoi y a-t-il des porteurs qui ne fument pas leur Pipe ? Bonne question ! Souvent, des élèves ont reçu la Pipe et n'ont pas encore fini de recevoir leurs enseignements. Pourquoi ne la partagent-ils pas ? Pour d'autres porteurs, l'utilisation de la Pipe est uniquement personnelle. Mais dans un jour rapproché, ils pourront la partager avec toute la communauté. Vous savez, une Pipe sacrée (Chanoupa) n'appartient pas vraiment à la personne : nous en sommes seulement les gardiens.

Les Porteurs ainsi que l'Aîné remercient toutes les femmes, les hommes, les autres Aînés et les enfants d'avoir fait de cette cérémonie une réussite et vous invitent à une prochaine cérémonie.

Voilà, j'espère que vous avez aimé votre expérience au-delà du physique et que cette cérémonie éveillera davantage votre curiosité, votre intérêt et vos questionnements. En espérant vous retrouver sur ma route et pouvoir vous offrir d'autres connaissances des langages sacrés avec un immense plaisir. A'ho!***

Mes salutations, Grand-Mère Carole Briggs, Plume d'Oie sauvage

* NDLR. *Kwé ou k8é* veut dire « bonjour » en algonquin.

** NDLR. *Megwetch ou megwetc ou mig8etc* veut dire « merci » en algonquin. Selon les langues autochtones, on l'écrit également *migwetc (cri de l'Est)*, *mikwetc (attikamek)*, et on dit aussi *tshi nashkumitin (naskapi et montagnais)*, *nakurmik (inuktitut)*, *nià: wen (mohawk)*, *welalin (micmac)*.

*** *A'ho ou 'ho ou « j'ai dit »* signifie que j'appuie mes paroles ou un de mes écrits ; on peut aussi l'utiliser pour appuyer les paroles d'une autre personne.

Le récit de l'Arbre de Vie

Par Dolorès Contré Migwans

« Au commencement qui n'a pas de commencement, Kije-Manito, le Créateur-de-tout-L'Univers, avait planté un Arbre de Vie, l'arbre sacré, pour tous les Enfants-de-la-Terre. L'arbre était grand, l'arbre était fort, ses racines puisaient dans le ventre de notre Mère-la-Terre et ses branches touchaient notre Père-le-Ciel !

Les Enfants étaient protégés à l'Ombre de L'Arbre de Vie et nourris par les Fruits des Sept Grands-Pères. Des fruits de Sagesse, de Courage, d'Honnêteté, de Franchise (Vérité), de Compassion (Générosité ou Amour), de Bravoure, d'Humilité et de Respect envers notre Mère-la-Terre.

Un jour, un enfant s'éloigne de l'Arbre de Vie et bientôt, tous les autres enfants partent à sa recherche mais, ils perdent leur chemin. Ils ont faim, ils ont soif, ils se mettent à voler, à mentir et à se disputer. À se disputer tellement, qu'ils décident de se séparer.

Certains vont au Nord, d'autres vont au Sud, certains vont du côté du soleil Levant, l'Est, et d'autres encore vont du côté du Soleil Couchant, l'Ouest. Les Enfants-de-la-Terre ont d'autres enfants et encore et encore d'autres enfants, qui développent des modes de vie différents selon les environnements et les climats. Même leur couleur de peau a changé. Ceux du Nord sont blancs, ceux de l'Est, jaunes. Ceux du Sud, rouges et ceux de l'Ouest, noirs.

Les enfants ont oublié l'Arbre de Vie. Ils ont oublié qu'ils étaient tous Frères et Sœurs, originellement de la même Famille qui provenait de l'Arbre de Vie. Dans sa grande bonté, Kje-Manito donna à chacun des peuples des pouvoirs et des dons. Ceux du Nord ont reçu le pouvoir de l'Air ; ceux du Sud, les énergies de Notre-Mère-la-Terre ; ceux de l'Est, l'Esprit du Feu ; et ceux de l'Ouest, l'Esprit de l'Eau.

Chacun des peuples avait la tâche de prendre bien soin de son pouvoir et de ses dons afin de respecter l'équilibre de la Création. Mais chacun enviant les pouvoirs des autres, les disputes ont continué à se multiplier. Ainsi, il arrive toutes sortes de catastrophes dans le monde. Avec le feu, nous fabriquons des bombes. C'est la guerre, la destruction. L'air est maintenant pollué et l'eau, contaminée. Les pouvoirs des éléments se sont retournés contre les Peuples de la Terre. Et Terre-Mère pleure d'avoir perdu ses Enfants, qui ont faim, qui ont soif, qui sont malades et qui meurent chaque jour.

Mais qu'arrive-t-il à l'Arbre de Vie ? (Ici, je m'arrête et interroge les Enfants de la Terre et, recueillant leurs multiples réponses, nous continuons ensemble le récit pour conclure :)

Les Aînés-es racontent que l'Arbre de Vie existe toujours et qu'il se trouve dans le cœur de chacun de nos enfants. Certains disent que si tous les Enfants-de-la-Terre revenaient au Centre de la Création, où siège l'Arbre de Vie, celui-ci pourrait faire de nouvelles feuilles et de nouveaux fruits que les enfants mangeront. D'autres racontent que si tous les Enfants-de-la-Terre partageaient leurs pouvoirs et leurs dons, en se donnant la main dans le Grand Cercle de l'Unité, alors l'Arbre de Vie deviendrait un Arbre de Paix planté sur la montagne la plus élevée de la Terre ! (Le tout se terminant par un chant d'allégresse au tambour). »

++++++

Note sur l'auteur : En tant que Métisse-Anishinaabeh des Grands-Lacs (Ontario), ce récit très ancien lui a été rapporté par bribes. Elle a dû le reconstituer et l'adapter à des fins de transmission dans un contexte éducatif. Dolorès Contré Migwans est artiste-formatrice et dirige le Cercle d'apprentissage Docomig dans le but de transmettre des savoirs et savoir-faire autochtones. À travers une démarche transculturelle et artistique, elle utilise une approche perceptivo-sensorielle et psychospirituelle, qualifiée de « pédagogie par symboles ». Elle enseigne les Traditions spirituelles autochtones à la Faculté de théologie et sciences des Religions de l'Université de Montréal. Dans le cadre d'un projet intitulé Autour de l'Arbre de Vie, mis sur pied dans Lanaudière, une version vidéo existe sur Youtube : [Arbre de Vie](#).

Analyse réflexive

Nous pouvons nous demander pourquoi j'ai revitalisé ce récit. Quelle est sa pertinence aujourd'hui ? Dans le dernier livre que j'ai publié (2013), j'explique ce qui m'a motivé à concevoir ce récit tel que je vous l'ai présenté.

Durant ma carrière d'artiste et de pédagogue, il y a de cela presque trente ans :

En tant que porteuse de la tradition des « arts vivants », je monte des projets pédagogiques en collaboration avec les enseignants des niveaux primaire et secondaire pour transmettre des EKinamadiwin (enseignements traditionnels autochtones). Ces ateliers comportent deux volets : une partie animation et une réalisation artistique. Ces projets s'articulent autour d'une thématique globale, intitulée « La Roue Sacrée », une appellation plus accessible que j'ai mise de l'avant pour parler des EKinamadiwin qui proviennent de la Roue Médicinale autochtone, basée sur les principes des quatre directions, couleurs et pouvoirs de la Création qui nous sont donnés. Afin de rendre ce concept moins abstrait et plus tangible dans l'imaginaire de l'élève, j'ai décidé de transmettre ma propre démarche artistique, qui s'inspire de récits fondateurs, ainsi que des signes et symboles traditionnels puisés dans le répertoire des pictogrammes du bagage culturel anishnaabeh. [...] Je pars de l'endroit où se situent les élèves dans leur compréhension du sujet pour les amener ensuite, graduellement, dans un univers imaginal par le récit fondateur de l'Arbre de Vie, accompagné du tambour. Puis, par une série d'activités perceptivo-sensorielles et d'images symboliques, ils sont amenés à exercer leurs facultés sensitives et intuitives en rapport avec le monde des pictogrammes qui les mettent en relation avec la cosmovision des Autochtones. Cela se fait, notamment, par des exercices créatifs permettant de faire des correspondances dans lesquelles l'élève trouve plusieurs interprétations possibles au symbole créé, selon le contexte où il le situe.

Dans un contexte pluriculturel québécois, il m'a semblé important d'œuvrer à la prévention de la discrimination raciale et sociale sous toutes ses formes, en rappelant aux enfants ce pourquoi ils sont sur Terre. Avec mes étudiants de l'Université de Montréal, dont la majorité sont de cultures religieuses différentes, les rétroactions sont diverses. En établissant des liens avec leurs traditions, notamment avec les récits de la Genèse, ils reconnaissent que les valeurs qui y sont véhiculées sont semblables aux leurs. Il ne semble pas y avoir de contradiction. Il est fort possible aussi que ce récit, étant très ancien, ait subi des modifications en cours de route sous l'influence du christianisme implanté en Amérique du Nord. Par conséquent, les valeurs qui y sont énumérées correspondent davantage à la nouvelle société religieuse qui s'est développée parmi les nations autochtones. Plusieurs termes portent à des interprétations multiples. Par exemple, Compassion a été remplacé par Amour, etc. J'emploie des termes symboliques reconnaissables, puisés dans la langue ancienne permettant une réflexion. Qui sont les Enfants-de-la-Terre ? Qui sont les Sept Grands-Pères ? De plus, les peuples des Amériques ont développé leur propre version en lien avec leur histoire géoculturelle. Il n'existe aucune seule et unique bonne version. Il est intéressant de constater qu'il y aurait un récit fondateur qui unirait toute l'humanité sous le même Arbre, même si celui-ci prend différents formes et symboles. Plus nous écoutons, étudions et méditons sur les paroles de ces récits, plus nous élargissons notre compréhension de ce grand récit universel.

Références

2013. *Contré Migwans, Dolorès. Une pédagogie de la spiritualité amérindienne NAA-KA-NAH-GAY-WIN, chapitre 4, p. 103 à 130, extrait 4.1. Ma pratique de Meno Abtah, p.105. Édition L'Harmattan. ISBN : 978-2-336-30299-7.*

1984. *The sacred tree, Four Worlds Development Press, U. Lethbridge, Alberta.*
2013. *L'Arbre Sacré, version française traduite de l'anglais, Chef Phil Lane Jr. Préface de Jane Goodall, Éditions des Plaines. ISBN : 978-2-89611-250-0*

Pourquoi écoutez-vous les jongleurs

Par Marco Boudreault

La vérité parfois semble sévère mais elle est ce qu'elle est ! L'évolution n'appartient pas à la spiritualité, elle appartient à l'Homme. La spiritualité autochtone n'évolue pas, elle fait évoluer ceux et celles qui apprennent et qui sont en symbiose avec la nature. Ainsi, pour un bref moment, ils atteindront l'équilibre qui les fera évoluer et canoter à nouveau sur une nouvelle rivière. Notre but, en tant Gardiens de la Mère-Terre, est de montrer le chemin qui fait en sorte que cette symbiose est en lien avec nous, avec le monde des esprits et avec la nature. Tout est relié comme un cercle ; le cercle de vie, le cercle de médecine, le cercle du wigwam, le capteur de rêves, etc. Rien ne se crée, on devient un tout à un moment donné de notre évolution, soit dans cette vie, soit dans une autre ou bien dans un autre monde. Beaucoup de gens qui ont perdu confiance, qui ont une faible estime d'eux-mêmes et qui cherchent un sens à leur vie, marchent sur le mauvais sentier et se font avoir par des individus prétendant détenir une vérité, leur vérité. Mais ils ne détiennent rien sauf l'illusion de ce qui est et de ce qui sera. Et ils les entraînent sur le sentier des égarés. Les Anciens, Aînés, Grands-Pères, Grands-Mères les surnomment « les jongleurs ». Voici un petit texte, tiré de mon recueil de poésie, que j'ai écrit sur eux.

POURQUOI ÉCOUTEZ-VOUS LES JONGLEURS

Si on donnait la parole aux arbres, que nous raconteraient-ils ? Est-ce que vous prenez la peine de les écouter ? Et le chant des rivières porté par le vent ; entendez-vous leurs voix ou c'est le néant ? Les arbres me parlent du temps ancien, les rivières me chantent des chants oubliés et me montrent le chemin, pas besoin de gourou ou des accrocheurs de rêves, eka tapuetakuts (pourquoi écoutez-vous les jongleurs). Ils sont seulement un écran devant le feu de votre cœur !

++++++

Marco Boudreault est un poète qui danse avec les mots. D'origine innue et micm'aq, ses origines ont façonné sa personnalité. Né sur le bord du Saguenay et issu d'une famille de marins, sa poésie canote sur les rivières métaphoriques de notre imagination. Il portage sur les sentiers de son identité, de ce qui a été, de ce qui est, de ce qui sera toujours un éternel cercle.

SECTION III
Aspects culturels

Quelques histoires et mots de base des langues autochtone

Par Jacques Laberge

(Union des municipalités du Québec, extrait tiré du « Guide terminologique autochtone », 2006, http://www.umq.qc.ca/uploads/files/pub_autres/Guide_terminologique.pdf)

Les langues autochtones dans l'Histoire

À l'arrivée des Européens au début du XVI^e siècle, les nations autochtones qui occupaient alors le territoire de ce qu'il allait devenir le Québec appartenaient à trois familles linguistiques dont les ramifications couvraient une bonne partie de l'Amérique du Nord¹ : esquimau-aléoute, iroquoienne et algonquienne. « Ces familles n'avaient aucune parenté les unes avec les autres. Qui plus est, on ne peut les rattacher que de façon lointaine à d'autres groupes de langues, que ce soit en Amérique, en Asie ou ailleurs.

L'Iroquoien serait peut-être apparenté aux langues sioux de l'Ouest nord-américain, et l'esquimau-aléoute pourrait avoir certains liens avec les langues ouraliennes (finnois, hongrois, saami, etc.) et altaïque (turc, mongol, mandchou-toungouse, etc.), mais ce n'est là que pure hypothèse. Même s'ils sont tous venus d'Asie, les peuples autochtones d'Amérique ont quitté leur continent d'origine depuis si longtemps que leurs langues ont eu le temps d'acquérir une spécificité oblitérant toute ressemblance éventuelle. »²

À l'époque de Jacques Cartier, les langues parlées dans la péninsule du Québec-Labrador étaient les suivantes :

- * inuktitut de l'Est canadien (dialecte du Québec arctique) ;
- * iroquois laurentien ;
- * cri (dialectes cri de l'Est, atikamekw, naskapi, montagnais) ;
- * ojibwa (dialecte algonquin) ;
- * micmac.

L'installation progressive des Européens en Amérique du Nord à partir du XVI^e siècle a bouleversé la répartition des langues et de la pratique linguistique sur le territoire du Québec actuel. Les langues autochtones ont été graduellement marginalisées par l'implantation des cultures et sociétés européennes de même que par le développement d'un système d'enseignement excluant les langues autochtones. De plus, l'implantation européenne s'accompagna de nombreux transferts de population. Enfin, les guerres et les épidémies souvent dévastatrices ont également eu pour effet de réduire des deux tiers, sinon des trois quarts, la population autochtone du Canada entre 1600 et 1850. « Entre 1534 (arrivée de Cartier) et 1608 (fondation de Québec), les Iroquoiens quittèrent la moyenne et basse vallée du Saint-Laurent pour se retirer en amont de Montréal. Leur retrait permit aux Micmacs et aux Malécites de remonter vers le nord et de s'installer sur la rive sud de l'estuaire laurentien, ainsi qu'en Gaspésie. »³

Les missionnaires français établirent à l'intention des Autochtones qu'ils voulaient christianiser des villages spéciaux, les « réductions », à proximité des établissements européens. Ainsi, au XVII^e siècle, les réfugiés Hurons furent installés dans la région de Québec, des familles chrétiennes mohawks furent installées dans la région de Montréal, et des Abénaquis de l'Est et des Abénaquis de l'Ouest, délogés par l'arrivée des colons britanniques, furent installés près de l'embouchure de la rivière Saint-François. Sur le plan linguistique, le choc européen entraîna au fil du temps la disparition de plusieurs langues et dialectes. Par exemple, l'iroquois laurentien s'est sans doute incorporé à différents dialectes cinq-nations/susquehannock, tandis que le wendat et l'abénaki de l'Est [avaient] totalement disparu⁴. Par contre, l'inuit [inuktitut] et les langues algonquiennes du Nord-Ouest, géographiquement éloignées de la présence européenne, ont mieux résisté au contact avec les Européens.

L'importance des langues autochtones

La langue n'est pas qu'un moyen de communication. Elle est un des symboles les plus tangibles de la culture et de l'identité d'un groupe. La disparition des langues nuit donc à la transmission de la culture et de

l'identité d'un peuple de génération en génération. Elle emporte avec elle des façons uniques de percevoir le monde, d'expliquer l'inconnu et de donner un sens à la vie.

Les langues autochtones aujourd'hui

D'après l'UNESCO⁵, une langue est considérée en péril si elle n'est pas apprise par au moins 30 % des enfants de la collectivité parlant cette langue. [Plusieurs langues ont disparu et la plupart des langues autochtones au Canada sont en voie de disparition, tandis que certaines, comme l'atikamekw, se portent bien].⁶

Quelques mots usuels en langues autochtones

LANGUE	bonjour	au revoir	merci
<i>inuktitut (inuit)</i>	ai	atsunai*	nakurmik
<i>mohawk</i>	shé: kon	ò: nen	nià: wen
<i>cri de l'Est</i>	wachiya	wachiya	migwech
<i>naskapi</i>	waachiya	niaut	tshi nashkumitin
<i>innu</i>	kuei*	niaut	tshi nashkumitin
<i>atikamekw</i>	kuei*	mataci	mikwetc
<i>algonquin</i>	kwé	kwé	migwetc mig8etc
<i>micmac</i>	gwé	ap nemulté	welalin

* Note : La lettre «u» se prononce «ou»

Source : Secrétariat aux affaires autochtones, Canada

Notes de fin

1 *Seule la langue des Béothuks, peuple autochtone disparu au début du XIX^e siècle et qui habitait Terre-Neuve, constituait une exception sur le territoire canadien, car elle n'était liée à aucune famille linguistique.*

2 Dorais, Louis-Jacques, «Les langues autochtones d'hier à aujourd'hui», in Maurais, Jacques et coll., *les langues autochtones du Québec*, Québec, Conseil de la langue française - Dossier no 35, Les Publications du Québec, 1992.

3 DORAIS, *op. cit.*

4 *Même si les derniers locuteurs du huron sont décédés au début du XX^e siècle, des efforts sont déployés en vue de le raviver.*

5 UNESCO, *Atlas of the World's Languages in Danger of Disappearing*, 1996.

6 NDLR. Parmi les 50 langues autochtones encore parlées au Canada, seuls le cri, l'ojibwa, l'inuktitut et le mohawk ne sont pas menacés d'extinction. «De nos jours, toutes les communautés sont, au mieux, bilingues», explique Louis-Jacques Dorais, anthropologue de l'Université Laval spécialiste de l'inuktitut. Non seulement les langues autochtones ont de moins en moins de locuteurs, mais le discours est parsemé d'expressions ou de mots français ou anglais, qui finissent par supplanter le vocabulaire d'origine. «La langue devient une sorte de créole», explique la linguiste Anne-Marie Baraby, de l'Université du Québec à Montréal.» Fait intéressant : «les langues indiennes sont des langues polysynthétiques, radicalement différentes de toutes les autres langues: pendant la Deuxième Guerre mondiale, les Navajos et les Cris à qui les Alliés confiaient la transmission des messages dans leur langue n'ont jamais été pris en défaut.» Référence : Mitakuye Oyasin sur <http://www.forum.autochtones.ca/viewtopic.php?f=11&t=2102>.

Même l'innu est menacé. Voir <http://ici.radio-canada.ca/regions/est-quebec/2012/11/26/002-disparition-langue-innu.shtml#!>. À Montréal, la poète Joséphine Bacon enseigne l'innu, voir <http://www.nativemontreal.com/fr/education/cours-de-langues-autochtones.html> Lynn Drapeau, professeure associée à l'Université du Québec à Montréal, a publié la première « Grammaire de la langue innue » en 2014 (PUQ). Voir <http://cursus.edu/institutions-formations-ressources/formation/25066/rencontre-avec-lynn-drapeau-langue-innu/>

Implication des femmes dans la renaissance artistique et culturelle des Premières Nations

Par Anaïs Janin

Ce texte a été adapté d'un texte écrit pour l'exposition Nikiwin / Renaissance / Rebirth qui a été présenté au Centre d'exposition de Val-d'Or à l'été 2014, et d'un article inédit, écrit en 2012.

Introduction

L'engagement des femmes est très important pour la renaissance culturelle. Ayant un rôle d'éducatrices, elles sont souvent le moteur du renouveau social des Premiers Peuples. Avec les aînés (hommes ou femmes), qui connaissent encore les techniques traditionnelles, elles permettent aux nouvelles générations de renouer avec leur culture et leur langue ancestrale, même si cela est encore difficile, en raison de la rupture dans les relations intergénérationnelles.

Dans le domaine artistique, l'hybridation des formes artistiques (autochtones et non autochtones) commence dès les premiers contacts avec l'intégration de matériaux venant d'Europe, par exemple les perles de verre servant à faire le perlage traditionnel. Ce sont souvent les femmes qui introduisent de nouveaux matériaux et de nouveaux motifs dans la fabrication des habits et des objets du quotidien.

Au fil du temps, les nouvelles formes artistiques sont appropriées et transformées par les artistes autochtones pour devenir leur mode d'expression, sans perdre leur authenticité. Ces emprunts cohabitent avec les techniques plus traditionnelles, comme la broderie de piquant de porc-épic. Alors que précédemment, l'art était surtout relié au contexte de production (utilitaire ou en lien avec les cérémonies religieuses), les nouvelles formes artistiques produites à partir des années 1870 visent à atteindre leur autonomisation, ce qui favorise la commercialisation

des œuvres qui sont produites. Cette autonomisation a pour objectif de désacraliser les œuvres et de les sortir de leur contexte communautaire, même si la première fonction reste toujours présente pour certaines pièces, comme les masques produits par les artistes de la côte Ouest, dont ceux de Robert Davidson (Berlo et Phillip, 1998, p. 210) ou de Mike Dangeli, artiste Nisga'a, habitant Vancouver, qui réalise aussi bien des masques pour faire de la danse traditionnelle que des œuvres plus contemporaines. Les deux types d'œuvres (sacrées et séculières) cohabitent pour créer une diversité d'œuvres artistiques, démontrant l'inventivité et la résilience des artistes autochtones, tout en brisant la frontière - créée par les Occidentaux - entre art et artisanat.

Thématiques féminines

Les thématiques que les femmes abordent sont liées à l'histoire coloniale et à l'assimilation culturelle, tout en exprimant une renaissance culturelle marquée par une grande force de vie ; comme on le voit dans les poèmes de Natasha Kanapé Fontaine ou dans les performances de Mélissa Mollen Dupuis (artistes de la nation innue sur la Côte-Nord). Elles démontrent que les Autochtones sont des personnes résilientes, qui peuvent passer outre leurs difficultés et leurs problèmes pour aller de l'avant, pour offrir des œuvres fortes, d'une grande profondeur symbolique.

Leurs œuvres expriment une vision féminine de la culture autochtone où la sensibilité a une grande place. Elles dénoncent les problématiques sociales et l'assimilation culturelle, de manière indirecte, en parlant de ce qui les touche plus intimement : les problèmes sociaux, la destruction du territoire, le métissage culturel, le rapport brisé au territoire qui entraîne les problèmes sociaux dans les communautés des Premiers Peuples, mais mettent également en place un espace pour recréer un lien, tant spirituel que physique, rompu à cause de l'assimilation culturelle. Ces artistes créent ainsi une interface culturelle, une « zone de contact [...] porteu[s]es] d'histoire et de savoir » (Hopkins, 2013, p.27). Elles régénèrent ainsi, à leur façon, « les liens [qu'elles ont] avec [leur] héritage culturel» (Grussani, 2013, p. 34).

Ainsi ces femmes artistes posent des questions identitaires, voire existentielles, et construisent de nouveaux repères culturels qu'elles peuvent transmettre ou exprimer au regard de leur place au sein de la société. Elles rendent ainsi compte des clivages de la société contemporaine, en faisant le lien avec leur histoire culturelle, avec un point de vue féminin, afin de dénoncer les choix politiques, provinciaux et fédéraux du Canada, en matière d'environnement.

Quatre artistes au cœur de la redéfinition identitaire

Glenna Matoush parle du territoire comme métaphore de la société humaine composée de strates. Son travail aborde le plus souvent des problématiques politiques et sociales - maladies, interdiction des activités traditionnelles - qui existent dans les communautés autochtones et qui fédèrent les mouvements sociaux mis sur pied par des Autochtones, comme *Idle No More*. Au cœur de sa réflexion se trouve la question suivante : « Comment exprimer la perte et la renaissance culturelle en lien avec les traditions culturelles Ojibwa?¹ » Dans ses œuvres, elle incorpore aussi bien des photocopies que des matériaux traditionnels comme l'écorce de bouleau, les piquants de porc-épic et les poils de caribou. L'utilisation de ces matériaux fait le lien avec l'environnement et la culture traditionnelle anishnabe.



Glenna Matoush (Artiste Ojibwa de l'Ontario)
Gaggosh Muukshaan, 2009
 Technique mixtes sur toile,
 91,44 × 60,96 cm, référence
 photographique et collection :
 Galerie Gevik.

1 Le terme Ojibwa désigne les nations algonquines de l'Ontario qui habitent près des Grands Lacs. Les Algonquins de l'Abitibi préfèrent se faire appeler Anishnabe, même si ce terme peut être aussi utilisé par les nations des Grands Lacs. Ils sont donc synonymes..

Pour représenter le territoire de manière symbolique, Glenna a reproduit, dans l'œuvre ci-dessus, certains symboles provenant des pétroglyphes qui évoquent une barque de chaman conduisant des âmes vers l'esprit suprême, créateur de toutes choses, le Manitou, représenté sous la forme d'un oiseau-tonnerre.

La ligne qui se trouve au centre de la toile coupe l'œuvre en deux. Elle représente la coupure entre le village et le territoire traditionnel, indiquant la perte territoriale vécue par les Autochtones dans les 200 dernières années à la suite de la colonisation et de la dépossession qui sévit encore, comme l'expriment bien les acteurs du mouvement *Idle No More*. Coupure qui s'accompagne d'un déracinement culturel et identitaire amenant les problèmes sociaux visibles dans les communautés autochtones. Le seul lien qui reste est symbolique, comme en font foi les lignes rouges, issues de la reproduction des pétroglyphes, qui font la jonction entre les deux parties de l'œuvre et la mince bande de papier avec le motif visible en haut de la toile.

Glenna Matoush a été formée à l'école des Beaux Arts d'Elliot Lake, à l'Université de l'Alberta et à la Guilde graphique de Montréal. Elle a participé à plusieurs expositions au Québec et en Ontario. Elle a créé une murale à l'école du village d'Oujé-Bougoumou. Glenna a vécu dans la communauté crie de Mistassini. Elle vit maintenant à Montréal.

Le territoire, comme espace de définition et d'appartenance, se trouve au cœur de la démarche de Sonia. Son travail est le fruit de l'instant. Pour elle, tout évolue, tout change, comme le territoire dans lequel elle s'inscrit, comme les gens qui y habitent. Voilà pourquoi elle accorde autant d'importance au lieu lorsqu'elle conçoit ses installations. Elle poursuit ainsi l'inscription territoriale, qui se trouve au centre de la culture autochtone, tout en se réappropriant chaque espace où elle fait ses installations, comme pour faire un pied de nez à l'histoire, poussant le visiteur à se reconnecter avec l'environnement. Pour y parvenir, elle relie symboliquement l'intérieur et l'extérieur par les thématiques, mais aussi avec les matériaux qu'elle utilise dans ses œuvres. Ses installations mélangent matériaux naturels, éléments végétaux, éléments animaux, sons et images, pour ne citer que quelques exemples, afin de créer un

dialogue entre eux. Le visiteur y pénètre, comme s'il entrait à nouveau dans le territoire représenté de manière métaphorique par les éléments qui composent ses œuvres. Son objectif est de détruire les frontières - construites et pensées par les Occidentaux - entre la nature et la culture, pour recréer la connexion avec le territoire, espace de sociabilité traditionnelle chez les Premiers Peuples du monde (Descola, 2005, p.22).

Son œuvre *Évocation d'un territoire perdu, à la mémoire de Philippe Côté* datée de 2011, présentée à Art Mûr, était une installation. Elle voulait parler des premiers occupants de l'Île de Montréal, les Mohawks, le peuple du maïs. L'œuvre combinait des matériaux naturels, des feuilles de maïs et des feuilles de papier journal découpées en larges bandes ponctuant l'espace et constellées de traces de pigments végétaux naturels. Cette œuvre peut être considérée comme une forme d'art environnemental qui se retrouve dans la production de plusieurs artistes dont Domingo Cisneros, le précurseur, Sonia Robertson, Jacques Newashish et la nouvelle génération d'artistes en arts visuels des Premières Nations comme Eruoma Awashish ou Sophie Kurtness.



Sonia Robertson
(artiste innue de Mashteuiatsh)

Évocation d'un territoire perdu, à la mémoire de Philippe Côté
2011

Feuilles de maïs, papier journal,
teintures naturelles

Dimensions variables.

Référence photographique :

Guy L'Heureux

Sonia Robertson détient un baccalauréat interdisciplinaire en arts de l'Université du Québec à Chicoutimi. Elle expérimente plusieurs champs disciplinaires : photographie, installation, vidéo, action, danse, atmosphère sonore et écriture. Ses œuvres sont une trace matérielle de l'expérience spirituelle vécue avec les éléments, les esprits présents. Sonia Robertson est très active dans sa communauté. Elle a fondé

Kanatakuliuetsh uapikun, l'association du Parc sacré, qu'elle a présidée durant neuf ans. Elle a également travaillé au Musée amérindien de Mashteuiatsh durant cinq ans, où elle a mis en valeur l'art actuel et facilité l'accès à des plateformes de diffusion et de formation pour les artistes de sa communauté. Elle poursuit ce travail grâce à la Fondation Diane Robertson. Avec l'aide de celle-ci, elle a mis sur pied le Festival de contes et légendes *Atalukan* en 2010 et un projet d'échange avec le Mexique à l'automne 2013. Son travail a été présenté dans sa communauté et à de nombreux endroits au Québec, au Canada, en France, en Haïti, au Mexique et au Japon.

Eruoma Awashish et Nadia Myre abordent la question de leur double appartenance. Eruoma le vit comme un enrichissement. Ces deux identités l'habitent et s'incarnent dans les œuvres qu'elle réalise en art visuel, ou dans ses performances, au moyen de motifs récurrents comme la corneille. Le lien qu'elle entretient avec sa culture traditionnelle est très important. Elle crée ainsi une relation interculturelle dans ses œuvres en juxtaposant symboles catholiques et symboles traditionnels atikamekws, qui deviennent de nouvelles formes du sacré, symbolisées par l'auréole qui ceint les corneilles dans ses œuvres. Eruoma a pour objectif de se réapproprier ces référents culturels et religieux pour créer une œuvre hybride qui incorpore l'ensemble des éléments qu'elle a reçus par son éducation. De cette façon, la puissance du contraste provoqué par les images combinées lui permet de « briser la relation de dominance que la religion a eue sur les peuples autochtones et de renverser tout ça » (citation d'Eruoma Awashish issue de la vidéo tournée lors du symposium de Baie-Saint-Paul en 2013). La mémoire culturelle y prend aussi toute sa place en faisant appel au portrait de sa Kokum² atikamekw, décédée, qui interroge le visiteur et lui demande de se reconnecter avec sa propre histoire, son origine. Elle pousse ainsi le spectateur à réfléchir afin de l'amener à explorer et à interroger sa propre appartenance culturelle.

2 Grand-mère (titre honorifique)



Eruoma Awashish, artiste attikamekw

L'instant d'un regard, 2012, Acrylique et feuilles d'or sur toile, 40,6 x 60,9 cm, référence photographique : Maurice Gagnon, collection de l'artiste.

Eruoma Awashish est détentrice d'un baccalauréat interdisciplinaire en arts. Elle a pour objectif de faire connaître et de promouvoir sa culture. En 2013, elle a participé au Symposium de Baie-Saint-Paul. Depuis 2009, elle a présenté plusieurs expositions solo ou collectives, dont *La Loi sur les Indiens revisitée* au Musée McCord en 2009, et *Reliques et Passages* qui a été présentée à Wendake et à Odanak entre 2012 et 2014. Elle s'adonne aussi à la performance.

Les œuvres de Nadia obligent le regardeur à se confronter à un passé qui ne veut pas s'effacer, car il se réinterprète sans cesse. Ces œuvres renvoient à la tradition culturelle et aux productions coutumières des Premiers Peuples. En réinterprétant le présent avec des techniques traditionnelles, Nadia met en place un dialogue entre le passé et le présent. Elle fait entrer en résonance la tradition culturelle anishnabe et la réalité contemporaine en réinterprétant le perlage, qui est par la suite numérisé et imprimé sur toiles grand format, en créant des œuvres abstraites jouant sur les nuances. Nadia exprime le risque de

disparition que vit sa culture ancestrale, même si elle est toujours présente en arrière-plan. Ainsi, dans son installation *Small objects / Toys*, les anciens jeux d'enfants, sortis de leur contexte, deviennent des sculptures exprimant la perte de la mémoire ancestrale attribuable aux tentatives d'assimilation ou de déportation des Premiers Peuples.



Nadia Myre, (artiste anishnabe de Kitigan Zibi)
Small Objects / Toys, 2012, Ossements et fils,
 référence photographique et collection : galerie Art
 Mûr, Montréal

Nadia utilise aussi la technique du tissage du Wampum³ et son sens pour créer des œuvres. La technique lui a servi à confectionner sa série *Beading on the Indian Law*. Cette dernière, réalisée lors de différents ateliers ouverts au public, avait pour objectif de perler des pages de la *Loi sur les Indiens* pour la faire disparaître sous le perlage, tandis que les couleurs choisies, le rouge et le blanc, rappelaient les violences qui y sont associées. Par cette démarche, Nadia, comme dans le *Scar Project* (projet qu'elle a commencé en 2005 et qu'elle poursuit encore actuellement), veut faire participer le public et le faire dialoguer avec elle sur ses propres blessures et sur les blessures liées à la colonisation. En réalisant de nouvelles œuvres de type wampum, Nadia a pour objectif de recréer des alliances afin que les différentes nations du Québec puissent arriver à cohabiter pour créer une société plus forte,

³ Traditionnellement, la ceinture de Wampum était tissée avec des perles naturelles et de verre (à la suite du contact originel) « montées sur des tendons de cervidés » (Clair, 2005, p. 87). Le Wampum était un contrat entre les différents peuples et l'objet d'échanges scellant les liens entre les nations. (Idem, p. 88). Au fil du temps, il prit une forte connotation culturelle et est devenu un marqueur identitaire majeur.

marquée par la collaboration et le respect ainsi que la réconciliation et la guérison.

Parcours de Nadia Myre

Nadia Myre est née en 1974. Elle est une artiste algonquine en arts visuels ayant une démarche multidisciplinaire. Depuis une décennie, son travail concorde avec son implication sociale, car plusieurs de ses œuvres sont réalisées lors d'ateliers auxquels le public peut participer. Les thématiques qu'elle aborde sont les suivantes : l'identité et le langage. Elle est diplômée du Camosun College (1995), de l'Emily Carr University of Art + Design (1997) et de l'Université Concordia (2002). Elle a reçu de nombreux prix et distinctions. Une première monographie lui est consacrée, portant sur son projet The Scar Project, elle a été publiée en 2011.

++++++

Anaïs Janin a un baccalauréat en histoire de l'art, complété par une maîtrise en muséologie et un certificat en archivistique. Elle a aussi fait quelques recherches personnelles relatives à l'art et l'histoire de l'art autochtone du Québec. Entre 2012 et 2014, elle a été commissaire invitée par le Centre d'exposition de Val-d'Or. Dans ce cadre, elle a conçu et réalisé une exposition, Nikiwin / Renaissance, qui présentait cinq artistes des Premières Nations : Sonia Robertson, Nadia Myre, Glenna Matoush, Virginia Pésémapéo Bordeleau et Eruoma Awashish. Actuellement, elle travaille à la Guilde canadienne des métiers d'art en administration, mais aussi en tant que gestionnaire des archives et de la collection de l'institution.

Références

Beaudry, Lucille, « L'art des femmes et la question identitaire, une interrogation sur sa portée sociale et politique », *Sociologie de l'Art*, 2003/1 Opus 1 & 2, p. 21-38.

Berlo, Janet C. et Ruth B. Phillips, *Native North American Art*, Oxford, Oxford University Press, coll. *History of Art*, 1998, 291 p.

Bouchard, Jacqueline, « Le voyage de Sonia Robertson, Un territoire pour une histoire ». *Recherche amérindienne au Québec ; quand les autochtones expriment leur dépossession, arts, lettres, théâtre*, Vol. XXXIII, n° 3, 2003, p. 45-54.

Charce, Chloë, « Entre spirituel et politique, Nadia Myre balise son territoire », *ETC*, n° 96, 2012, p. 25-29.

Charce, Chloë, *Entre-deux Mondes : Métissage, identité et histoire : sur les traces de Sonia Robertson, Sylvie Paré et Rebecca Belmore*, *Mémoire de maîtrise*, Montréal, UQAM, janvier 2008, 160 p.

Claire, Muriel, « Note de recherche : Fonctions et usages du Wampum dans les chapelles sous tutelle jésuite en Nouvelle-France », *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol. XXXV, n° 2, 2005, p. 87-90.

Claire, Muriel, « Note de recherche : Fonctions et usages du Wampum dans les chapelles sous tutelle jésuite en Nouvelle-France », *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol. XXXV, n° 2, 2005, p. 87-90.

Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Éditions Gallimard, collection *Bibliothèque des sciences humaines*, 2005, 623 p.

Dickason, Olive Patricia, *Les Premières Nations du Canada*, Sillery, Les Éditions du Septentrion, 1996, 511 p.

Fraser, Marie, « Le mouvement de la mémoire dans l'œuvre de Nadia Myre », *Protée*, Vol. 32, n° 1, 2004, p. 31-38.

Goyon, Marie, « Comment être artiste, femme et autochtone au Canada ? Du stigmatisme à son renversement dans l'art contemporain », *Sociologie de l'art*, Opus 18, Nouvelle série, *La reconnaissance artistique à l'épreuve des stéréotypes de genre*, Paris l'Harmattan, 2011, p. 39-52.

Hill, Greg, Candice Hopkins, Christine Lalonde et al., *Sakahàn : art indigène international*, Ottawa, Musée des beaux-arts du Canada, 2013, 285 p.

Janin, Anaïs, *Nikiwin / Renaissance : Points de vue féminins*, catalogue de l'exposition du même nom, Val-d'Or, Centre d'exposition, 2014, 36 p.

Janin, Anaïs, *Le rapport au territoire chez les Premières Nations, une question identitaire et culturelle, l'exemple de deux artistes d'origine autochtone vivant à Montréal* : Glenna Matoush et Raymond Dupuis, hiver 2008, non publié, 30p.

Myre, Nadia, « Baliser le territoire / A Stake in the Ground », *Art Mûr – Invitation*, Montréal, vol. 7, n° 3, janvier-février 2012, 30 p.

Sayers, Judith F. ; MacDonald, Kelly A. ; Fiske, Jo-Anne ; Newell, Melonie ; George, Evelyn, Cornet, Wendy, *Les femmes des Premières Nations, la gouvernance et la Loi sur les Indiens : recueil de rapports de recherche en matière de politiques*, Ottawa, Fonds de recherche en matière de politiques de Condition féminine Canada, 2001, 184 p.

Sites Internet

Cœuvres et biographie en anglais de Glenna Matoush sur le site de la Galerie Gevik qui la représente à Toronto : <http://www.gevik.com/matoush/> (page consultée le 15 novembre 2015)

Site Internet de Nadia Myre : http://www.nadiamyre.com/Nadia_Myre/home.html (page consultée le 15 novembre 2015)

Portraits vidéo d'Eruoma Awashish par Karine Awashish : <http://www.youtube.com/watch?v=ylx1-Ldhg80> (page consultée le 15 novembre 2015)

Eruoma Awashish parle des œuvres qu'elle a présentées à Baie-Saint-Paul lors du Symposium : <http://www.youtube.com/watch?v=q4xUEaM-iUY> (page consultée le 15 novembre 2015)
recherche en matière de politiques, Ottawa, Fonds de recherche en matière de politiques de Condition féminine Canada, 2001, 184 p.

La poésie amérindienne : un genre décomplexé pour se décoloniser

Par **Jonathan Lamy Beaupré**

Être décolonisé, à mon sens, c'est être décomplexé. S'affranchir de la dynamique coloniale consiste à ne pas se laisser atteindre par elle, refuser de jouer le jeu. J'aime bien cette phrase de l'écrivain nigérian et prix Nobel Wole Soyinka, citée par Mauricio Gatti dans la préface de son anthologie Littérature amérindienne au Québec, et qui dit : « Le tigre ne proclame pas sa tigritude, il tue sa proie et la dévore. (Gatti, 2009 : 32) » Gatti poursuit : « Soyinka souligne par-là que lorsqu'on habite une peau, on n'y pense pas, on ne la proclame pas à tout bout de champ. C'est donc dans l'agir que les Amérindiens affirment leurs identités. (ibid.) »

Je suis tout à fait d'accord avec cette affirmation. L'identité est un faire, elle se construit dans l'action, dans les gestes qu'on pose. L'identité n'est pas une parole en l'air, mais un passage à l'acte. Cette attitude de souveraineté participe d'une volonté de décolonisation. Suivant le propos de Soyinka, on peut dire que l'identité passe par l'action, mais aussi qu'elle constitue un enjeu auquel on ne pense pas constamment. Si l'identité habite un sujet, il n'a pas à la proclamer sans cesse. Ainsi, les écrivains et artistes des Premières Nations n'affirment pas continuellement, dans chaque détail de leurs œuvres, leur spécificité culturelle. Leurs pratiques ne visent pas uniquement à dire leur amérindianité.

En effet, que fait le tigre lorsqu'il n'a pas faim ? Il laisse passer les animaux qui pourraient devenir pour lui un repas, parce qu'il ne peut pas chasser sans cesse. De la même manière, s'il est impératif de nommer ce qui est propre aux Premières Nations, de faire connaître ces cultures, de les partager, ainsi que d'en corriger les images biaisées qui relèvent

de clichés, comme l'art et la littérature peuvent le faire, il est également possible de proposer d'autres images et d'autres affirmations, qui n'entretiennent pas de lien direct avec les représentations coloniales ou avec ce que l'on associe directement avec les cultures autochtones.

À mon sens, être, non pas en réaction contre le colonialisme, mais simplement et farouchement soi-même, est aussi un acte de résistance.

S'affirmer comme sujet

Être soi-même, c'est résister. Voilà ce que je voudrais évoquer ici en abordant les œuvres de Mélina Vassiliou, de Virginia Pésémapéo Bordeleau et d'Éléonore Sioui, trois poètes amérindiennes dont on parle assez peu. Dans son recueil *Fou Floue Fléau*, paru en 2008 à l'ICEM, Mélina Vassiliou s'adresse parfois à ce qu'on pourrait appeler les lecteurs-colons, ceux à qui Marvin Francis, dans son recueil *City Treaty*, dit : « Fuck your colonial euro-attitude dudes (Francis, 2002 : 47) ». Vassiliou rage contre les ravages du colonialisme, ce « mensonge / rongé / mes songes (p. 21) ». Elle peste contre ce qu'il a fait d'elle, avouant : « JE erre / comme une fuckin' zombie (p. 37) ». Mais elle tente également de s'en affranchir :

*croire à la fin de mes déboires
écrire un jour les bloopers de Mélina la marde
danser cracker se prostituer pusher raver consommer
frauder trafiquer voler mendier saouler geler renier (p. 33)*

Ailleurs, Vassiliou, dans un ton qui s'apparente au slam et qui renouève l'oralité présente dans les littératures autochtones, s'adresse au colonialisme à la fois de l'intérieur et de l'extérieur, pour en montrer les effets autant pour ceux qui l'ont fait subir que pour ceux qui le subissent :

*Identité et authenticité
ont été flouées
dans des valeurs mal inculquées
et mal semées*

*générations
avidés
de fortes sensations
de révolte
de baisés sans protection
de lendemains faciles
d'adieux sans effusion
de géniteurs sans nom
sans revendications (p. 26)*

Enfin, Vassiliou s'adresse aussi à elle-même, pour nous inviter à considérer que construire sa propre image est un geste d'affranchissement postcolonial. Dans un poème intitulé « Affirmations fragiles », la poète gréco-innue écrit :

*un pas de plus vers l'indépendance
s'autoplaire
s'utoapprécier
se trouver séduisante
pour soi
avant tout*

*aujourd'hui
j'ai pris la journée
petits bonheurs accordés
solitude silence douche masturbation bon repas livre
me maquiller me fringuer me crémer
faire la vaisselle avec mon fils (p. 32)*

Voilà un texte particulièrement décomplexé, où le sujet revendique sa souveraineté à travers des petits gestes du quotidien, tantôt intimes, tantôt familiaux, qui sont nommés sans tabous. De manière crue, l'écriture de Vassiliou donne une personnalité à la figure de l'Indien, autrement anonyme et sans véritable subjectivité. On peut rapprocher son absence de censure à celle qui se déploie par exemple dans *Les contes du trou d'cul* de Sylvain Rivard, paru en 2010 chez Cornac, ou encore à l'authenticité audacieuse de Naomi Fontaine et de Virginia Pésémapéo Bordeleau dans leurs romans publiés chez Mémoire

d'encrier, l'une en racontant son quotidien dans Kuessipan, et l'autre, à travers une fiction sensuelle dans L'amant du lac.

Une écriture crue

Pésémapéo Bordeleau a publié en 2012 un livre de poésie intitulé *De rouge et de blanc*, chez Mémoire d'encrier. Dans le poème inaugural du recueil, elle y décrit sa double appartenance culturelle (crie et québécoise) :

*Je suis le choc de deux cultures,
la blanche de béton et de fer,
la rouge de plumes, de fourrures
et de cuir tannée à l'odeur âcre (p. 11)*

Elle le fait de manière décomplexée, sans ambages, sans fioritures :

*Je suis de pauvreté et de baloney,
de castor rôti et de bannique,
de bière, de mauvais vin
et de tisanes magiques. (p. 12)*

Un peu plus loin, elle poursuit :

*Je suis de mocassins sur la neige
et de bottes de pimp trouées,
de muskeg et d'asphalte noir. (p. 13)*

Et conclut : « Je suis riche de différences, / marquée au fer du paradoxe. (p. 14) »

La poésie témoigne de l'existence, de l'expérience d'un sujet. Virginia Pésémapéo Bordeleau se revendique de la différence, du paradoxe, du mélange du rouge et du blanc. Elle mêle des éléments provenant d'une culture de la pauvreté (avec ce « baloney » et ce « mauvais vin ») ou de l'urbanité (avec ce « béton » et cet « asphalte noir ») et d'autres qui évoquent les traditions autochtones (avec cette « bannique » et ces « mocassins ») ou la spiritualité amérindienne (avec ces « tisanes magiques »). Ce mélange s'avère décolonisateur : comme si, en combinant ce qui relève du colonisé et ce qui relève du colonisateur, les

effets du colonialisme s'annulaient, devenaient peut-être même positifs. Le métissage se construit également ici de manière particulièrement concrète, terre à terre, alors qu'il est évoqué de façon plus symbolique chez Natasha Kanapé Fontaine par exemple, chez qui il prend la forme d'une chorégraphie identitaire. La jeune poète innue écrit ainsi dans le prologue de son premier recueil, N'entre pas dans mon âme avec tes chaussures : « Tu... DEVIENS métisse, assise entre deux mondes, deux rives, deux histoires. Non, tu dances. (Kanapé Fontaine, 2012 : 7) » Il y a là aussi une valeur positive associée au métissage, qui n'est plus une brèche qui déchire, qui sépare le sujet en deux, mais une alliance qui rend plus fort.

Portraits personnels

Un peu comme Mélina Vassiliou le faisait avec les « baisés sans protection » et la masturbation, la drogue et les « petits bonheurs », Pésémapéo Bordeleau conjugue le castor et le baloney, les mocassins et les « bottes de pimp ». Ces référents permettent tantôt de décrire la réalité des Premières Nations de façon actuelle, en ne faisant pas l'économie de ses côtés plus sombres, tantôt d'élargir le spectre de ce qui peut être associé aux cultures autochtones. Dans l'introduction de son essai *Taking Back Our Spirits* (qu'on pourrait traduire par « Reprendre nos esprits »), Jo-Ann Episkenew écrit : « La littérature autochtone reconnaît et valide l'expérience de personnes autochtones en comblant les lacunes et en corrigeant le récit dominant. (Episkenew, 2009 : 2, je traduis) »

En plus d'effectuer ce travail de correction du point de vue colonial, les poètes des Premières Nations déploient des univers avant tout personnels, où le sujet s'exprime en son propre nom. Dire « je » participe de la décolonisation puisque celui qui dit « je » s'affirme en tant que sujet souverain, affranchi. Ce faisant, les écrits autochtones récents nuancent les propos de Diane Boudreau, qui affirmait au début des années quatre-vingt-dix au sujet des poètes amérindiens au Québec : « l'indianité demeure pour tous la justification première de l'écriture et de l'acte de publier (Boudreau, 1993 : 140) ». Après une période, celle dont parle

Diane Boudreau dans son *Histoire de la littérature amérindienne au Québec*, durant laquelle les poètes des Premières Nations proclamaient leur identité, ceux-ci cherchent davantage à affirmer leur singularité.

S'exprimer sans prétention, comme le fait Méлина Vassiliou en notant simplement « j'écris sans prétention (Vassiliou, 2009 : 68) », mais aussi sans censure, serait peut-être devenu depuis quelques années « la justification première de l'écriture et de l'acte de publier ». Bien que l'on puisse considérer que la force tranquille mais puissante d'affirmation culturelle de Joséphine Bacon, de Charles Cocoo, de Rita Mestokosho et de Jean Sioui constitue une forme de décolonisation décomplexée, tant leur souffle est enraciné dans ce qui les compose comme individus, d'autres poètes cherchent à donner une dimension personnelle à l'amérindianité.

Ainsi, chez Méлина Vassiliou, le fait de se maquiller, de se masturber, ou encore de faire la vaisselle avec son fils ne sont pas des affirmations strictement culturelles et n'ont, à priori, rien d'amérindien. Il en va de même en plusieurs endroits chez Louis-Karl Picard-Siouï dans *Au pied de mon orgueil*, ainsi que dans *Les grandes absences*, paru chez *Mémoire d'encrier*, respectivement en 2011 et en 2013, de même que chez Marie-Andrée Gill, dans son recueil intitulé *Béante*, publié à *La peuplade* en 2012 et réédité en 2015.

Culture et intimité

Réaffirmer ou renouveler l'expression de l'amérindianité, notamment en y incluant l'aspect métissé, est au cœur des démarches des poètes amérindiens du Québec. Ces deux postures (dire de nouveau ou dire d'une nouvelle façon l'identité autochtone) me semblent également décolonisatrices, également souveraines. Elles se combinent souvent au sein d'une même œuvre, comme c'est le cas chez Marie-Andrée Gill. Louis-Karl Picard-Siouï, pour sa part, oscille entre l'affirmation et la défense de sa culture (dans *De la paix en jachère*, paru chez *Hannenorak*) et celle de son intimité (dans ses deux recueils publiés chez *Mémoire d'encrier*).

En relisant le premier recueil de poésie amérindienne publié au Québec, *Andatha* d'Éléonore Sioui, paru en 1985, à la lumière des publications plus récentes, on peut considérer que les poètes autochtones d'ici ont toujours déployé une écriture décomplexée et décolonisée, où la rage contre l'opresseur et l'expression intime se conjuguent. Dans un poème intitulé « Orixha / Homme-acide », Éléonore Sioui demande :

*Quel est le pied
Qui a écrasé
Le souffle de l'Enfant
Cambodgien, tibétain ou costa-ricain ?
Le gauche, le droit, le jaune, le rouge
Ou le blanc ? (p. 32)*

Fortement ancrée dans la culture wendate, qu'elle célèbre tout au long du recueil, son écriture témoigne également d'une solidarité mondiale entre peuples colonisés et ce, bien avant que l'on parle de mondialisation, ou encore moins d'altermondialisme. Ainsi, dans « La citadelle », Éléonore Sioui évoque :

*Pendant qu'à Port-au-Prince
Court une mère aveuglée
Pressant dans ses bras
Un squelette d'enfant
Recouvert d'un linge jaune (p. 34-35)*

Enfin, dans un poème intitulé « Oyhan / Tisane », elle écrit : « Nous devons vous sauvagiser, nous devons vous déplastiquer, vous dépolluer, vous “dépiluler”... à votre insu [...]. L'odeur de l'homme même que vous êtes est diluée dans cette agglomération cynique de blancheur à la M. Net. (p. 29) »

Un dialogue décolonisateur

Faut-il s'ensauvager pour se décoloniser ? Et si l'image d'un sujet décolonisé n'est pas celui d'un tigre qui tue sa proie, mais d'un tigre bien repu ? Ainsi, les écrits des poètes amérindiens invitent les Premières Nations, mais aussi les Blancs, à se décoloniser, comme le fait Éléonore Sioui dans son poème. Les Québécois ont tout intérêt à fréquenter la

littérature et les arts amérindiens, pour s'aider à se décoloniser et à ne plus être colonisateur. Les poètes amérindiens témoignent de leur propre culture, qu'ils affirment et réaffirment, mais sont aussi ouverts sur le monde et sur le dialogue avec l'autre.

Chaque poète trouve sa propre façon de témoigner de son identité et de s'ouvrir à l'autre. Méлина Vassiliou fait dialoguer son quotidien, sa féminité et son appartenance culturelle. Elle se présente comme une femme innue qui vit dans un milieu où il y a des problèmes sociaux, mais qui parvient à construire une image positive d'elle-même, convoquant autant la consommation de drogues que les « petits bonheurs accordés » (p. 32). Virginia Pésémapéo Bordeleau se revendique du choc culturel. Elle assume tous les métissages, tous les paradoxes. L'identité amérindienne – plus précisément crie – qu'elle déploie, tout en préservant sa dimension traditionnelle et spirituelle, entre en relation avec la culture québécoise et le monde urbain. Éléonore Sioui, pour sa part, conjugue ses fortes racines wendates avec un propos humaniste et anticolonial qu'elle adresse autant aux siens qu'aux non-autochtones. Elle véhicule ainsi un sentiment de fierté identitaire, de même qu'un appel et une critique à ceux qui ne partagent pas l'identité amérindienne.

« Les écrivains amérindiens forcent les lecteurs québécois à se remettre en question, à affronter la différence à l'intérieur des frontières que tous considèrent comme les leurs », écrit Maurizio Gatti (2006 : 94) dans son essai *Être écrivain amérindien au Québec : Indianité et création littéraire*. En plus d'une remise en question et d'une forme d'instruction sensible à la réalité autochtone, les poètes amérindiens déploient des univers où le sujet cesse d'être irréductiblement autre, pour devenir, aux yeux du lecteur, non pas un représentant de cette différence soulignée par Gatti, mais un semblable, à travers lequel il est possible de se reconnaître. Et de se décoloniser.

++++++

Jonathan Lamy Beaupré est poète, performeur, chercheur et critique d'art et de littérature.

Références

- Boudreau, Diane. 1993. Histoire de la littérature amérindienne au Québec. Montréal : l'Hexagone.*
- Episkew, Jo-Ann. 2009. Taking Back Our Spirits: Indigenous Literature, Public Policy, and Healing. Winnipeg : University of Manitoba Press.*
- Francis, Marvin. 2002. City Treaty. Winnipeg : Turnstone Press.*
- Gatti, Maurizio. 2006. Être écrivain amérindien au Québec : Indianité et création littéraire. Montréal : Hurtbise HMH, coll. « Cahiers du Québec / Littérature ».*
- Gatti, Maurizio. 2009 [2004]. Littérature amérindienne du Québec : Écrits de langue française. Montréal : Bibliothèque québécoise.*
- Kanapé Fontaine, Natasha. 2012. N'entre pas dans mon âme avec tes chaussures. Montréal : Mémoire d'encrier.*
- Pésémapéo Bordeleau, Virginia. 2012. De rouge et de blanc. Montréal : Mémoire d'encrier.*
- Sioui, Éléonore. 1985. Andatha. Val-d'Or : Hyperborée, coll. « Bribes d'univers ».*
- Vassiliou, Mélina. 2008. Fou, floue, fléau. Sept-Îles : ICEM.*

SECTION IV
Poésie/Création

Plan Nord

Par **Samian**

Musique **DJ Horg et Jonathan Tobin**

Le gouvernement a décidé de perdre le Nord
Pour des diamants, de l'argent et de l'or
Il prétend vivre dans un pays libre
Mais ils ignorent que la nature est notre parfait équilibre
Trop de consommation pour des biens matériels
On est en train de perdre le Nord et les enjeux sont réels
Vous profitez de la Terre pour vos propres envies
Sans même réaliser qu'elle nous maintient en vie
Vous voulez profiter pour une seule génération
Mais ces terres nourrissent toute une population
Vous voulez déraciner tout le Nord québécois
Mais un jour vous comprendrez que l'argent ne se mange pas...

T'inquiète, j'ai compris, c'est une question de business
Vous gouvernez un territoire rempli de richesses
Ne venez surtout pas me faire croire que cette terre vous appartient
C'est plutôt grâce à elle qu'on respire chaque matin
Je représente mon peuple à travers l'art
Et je vous annonce de leur part que le peuple en a marre
Mais on connaît vos politiques, des êtres obsédés
Là où y reste un peu d'air frais, vous devez le posséder
Vous faites même basculer notre chaîne alimentaire
Assis bien au chaud sur la colline parlementaire
Vous pensez refaire le monde avec votre projet de loi
Mais un jour vous comprendrez que l'argent ne se mange pas...

J'ai vu sur ces terres les plus belles rivières
Mais à cause de vos mines, les poissons ont le cancer
Nos ressources naturelles s'épuisent rapidement

Tout ça pour aller vivre près des tours de ciment
Les rivières sèchent, les arbres tombent
Les avares se réjouissent, car le dollar monte
Les esclaves de l'argent n'auront rien dans leur tombe
On fait tous des erreurs, mais à leur place j'aurais honte
On sera tous concernés quand la terre sonnera son heure
Je veux juste vous rappeler que vous commettez une grave erreur
Je suis honnête avec vous, votre politique me déçoit
Mais un jour vous comprendrez que l'argent ne se mange pas...

Sur ces terres, il y a des gens remplis de sagesse
Enfermés dans vos réserves, prisonniers de vos gestes
Qui protègent ce territoire depuis la nuit des temps
Parce qu'on habite ces terres depuis plus de dix mille ans
Avez-vous pensé aux gens qui habitent ces forêts ?
Vous avez mal calculé l'impact de votre projet
Cette terre est fragile, sauvage et indemne
Aussi riche et fertile qu'une terre africaine
On ne peut la posséder, cette terre nous a élevés
On doit la protéger, elle est mère de l'humanité
Le plan Nord repose sur une génération
Je m'y oppose au nom de toute la nation !

Vous avez oublié

Par **Marco Boudreault**

hey, t'es indien toé
tu peux m'avoir des cigarettes
on sait ben
vous payez rien vous autres
vous chassez quand ça vous tente
vous restez à plusieurs dans vos maisons
payées par les gouvernements
vous avez rien à chialer
même pas besoin de travailler esti
la belle vie
vous êtes jamais contents
pis en plus
vous faites des barrages
st'écoeurant
le ski-doo, le quatre roues, le char

payés par de taxes
pas d'impôts
vous êtes gras dur
l'ignorance irréelle
vous avez donc oublié,
qu'il fut un temps
où nous partagions
les mêmes souffrances
vous avez donc oublié
que sans nous
vous n'existeriez pas
vous avez oublié
que nos sangs n'ont fait qu'un
vous avez oublié
que nous avons échangé
la même bannique,
la même sagamité
oui vous avez oublié
ou vous ne voulez pas vous rappeler

Nikanis

Par **Marco Boudreault**

Nous avons vu au loin
L'horizon des montagnes
Partir en fumée
épaule à épaule
Dans l'éclat lumineux de la brise
Nos ennemies ont fui
Pendant de longs jours
Dans la purification de la solitude
Jeuner nous faisons

Nikanis
Nous étions en partie rêve
En partie feu
De l'Ashashu-sipiss (la rivière de la Corneille)
À Aissimeu-shipu (la rivière St-Paul)
Akamitshikamit (de l'autre côté de la mer)
Cousu de fil blanc
L'incompréhension a maçonné nos cœurs
À grands coups de tomahawks
Dans l'indifférence de l'un, de l'autre

Nikanis

Chacun de notre côté
Éloignés mais si proches
On a monnayé nos croyances

Des chemins pistés
Mendié notre pitance
Ignorant les cicatrices rouge sang
Nous nous sommes dénudés de sueur
Désappris le langage de nos premiers pas
Pour boire aux autres et non à nous

Nikanis

Il faut réapprendre à canoter
Sur la mémoire de ce que nous sommes
De ce que nous avons été
Écouter ce que l'autre a à dire
Réapprendre à nommer les portages
Pour suivre la même rivière
Aux racines des âges
Nos rives se rejoignent
Pour qu'à nouveau nous ne formions qu'un

Nikanis

Il nous reste la survivance
Pendus à nos raquettes
Pour noyer dans le blizzard échauffé
Ces colporteurs de belles idées
Même si nous sommes fatigués
D'avoir marché si loin
C'est nous qui décidons de notre sort
Deux peuples pour écoper

Les soirs de marée

Nikanis

Mamu (ensemble)

Nous serons maîtres

De nos mémoires affranchies

Reformer les mots de nos silences vifs

Marier nos retrouvances

Pour être non plus des nains de jardins

Mais des géants dans la toundra

Figure neuve d'un nouveau pays

Où le fleuve se rejoindra

Nikanis

Innu, M'icmaq, Anishnabe,

Atikamekw, Wabanaki, Cris,

Wendat, Mohawks, Inuit

métchif¹

Territoire commun

Des paysages à la prose d'écorce

Nous portons le cœur des arbres

Des traditions des premiers pas

Ni-uikanisituna

++++++

Marco Boudreault est un poète qui danse avec les mots. D'origine innue et micm'aq, ses origines ont façonné sa personnalité. Né sur le bord du Saguenay et issu d'une famille de marins, sa poésie canote sur les rivières métaphoriques de notre imagination. Il portage sur les sentiers de son identité, de ce qui a été, de ce qui est, de ce qui sera toujours un éternel cercle.

Notes de fin

1 langue des Métis, mélange de français et de cri

Ma moue en sang bleu/Mamu ensemble

Par **Loca Noregreb**

Que je te prenne à faire des m'amours
À ma m'ourse
Madame ourse ou mon morse
Ma mors'Ur
Ta morsure
Sa mort sûre
Assurée si tu t'approches
De l'ours
Velours
Véloce ...

Tout le clan
Clan destin
D'estie née
Née d'ici de l'Anticosti
Décimé
Dessiné en perlage
En parlant Innu
I'nous somment
Au sommet des montagnes
Montagnais
M'a te niaiser
Ma t'enfirouaper
M'a t'en faire
Moite enfer
Une motte en fer
Une boulette
Une boue laide
Déboulée de l'amont
De la montagne
Peuplée d'ours

Peuplade ou ruse
Peuple plaid et McKenzie
Aimer canner
À Mécatina
Un gros saumon

Un caribou
Car y bougent tout le temps
Tempo de sabots et racines heurtées
Pas sages, les cervidés
L'écervelée chasse
À l'eau
Cachalot
Cache à l'eau de mer les rivières meurtries
Les berges humides
Les bergeronnes

On est toute la kawish de l'autre
Tchèque a'pêche
Tshekapesh
À Uashat de Wabush
Un wabô, un bowa
Un boa constructeur
Étouffe notre assinan
Sino-envahi
Speak snow white
Ni hao
Ni haut, ni bas
Ni ici, ni là
Ni assis, ni en marche
Ni chaud, ni froid
Nitassinan ...

Territoire
Terre étoile
Tarir l'avarice
De se manger

De faire provision
Et conserves
Car les cons servent le pouvoir
L'épouvantable
Comptabilité de l'extermination
Il en reste, en réserve
Des résistances, des résiste-ances et archipels estuaires
Et tueurs en liberté
Parmi nous
Par mi-nous, la moitié de nous-mêmes ...
Kuessipan
Pourquoi pas ?

Coller ensemble deux faces, l'une de lune, l'autre d'ocre
Les pinettes, les pinottes
Qu'on nous donne pour s'haïr
Pour s'aparthäïr
Au-delà de l'apart-aide
L'entre-aide
La solide art été
Envolée d'oiseaux et peaux tendus
Tendons-nous les babines
La babiche
Du racket en raquette
C'est fini ... il n'y a plus entre nous d'amère patrie
On est chez nous chez vous
Autochtones grâce à l'aumône
Aux enfants sacrifiées à l'autel
Descendus aux enfers
Mais le troisième siècle, ressuscitaient des morts
Démords et re-mords dans la vie
Dont les estrangements n'auront pas été vains
N'auront pas vaincu l'esprit
Le ManiTotem Oka Fée
Déca de Marie
Des Kateris
Sur la Ste-Catherine en lumière

Idole no more
Allumettes
Alouette !

L'émoi sis à Moisie
Autour d'un feu de joie
Un feu de choix
De se choisir frère et sœur
De métriser serrer nos racines du littoral et de la forêt
Du minéral et du foré
Du bouclier humain barrant le nord
De nos mains entrelacées
De nos doigts, de nos droits
Tenir ensemble
Te nier ensemble
Te tenir tête
Fratricide étatique
Fracturanium
Fracture du crâne
Infarctus à la chicoutai
Le cœur qui se choque de ce qui le chicotte
Chicottée d'idées d'aider
Dindes et canneberges
De remercier, de rendre grâce
De rendre grosse
La gélinotte graissée de l'humière
Le gel et notre hiver

Sous le ciel bleu
Awash in cyan
E uassiuian
Uasheshkuan
L'encens bleu
Lent semble
Marcher à pas fous
On naît pas fous
We are no mad

Nos madriers dans les tours
L'étau de fer
Les towings d'affaires
Ton pickup pris dans l'sable
Ensablé
Ensemble et ...
Ni homme, ni femme, ni enfant
Mais Nous
Mues mains
Mamu

++++++

Elsée Noregreb est le nom de plume de l'auteure native de Sept-Iles où elle a grandi sur la plage entre la ville et la communauté innue de ManiUtenam. Elle fait présentement un doctorat en sémiologie dans une université de Montréal et cultive la nostalgie des archipels de l'estuaire.

Glossaire InnuAimun-Français

Assinan : Aphérèse du mot nitassinan, notre territoire, de assi, territoire.

Aussi : Nitassinan est le nom de l'immense territoire traditionnel des Innus, qui recouvre en gros la Côte-Nord et le Labrador.

Pour une carte de ce territoire : <http://www.mckenzie-vollant-fans.com/?page=innus&lang=fr>

E uassiuian : Mon enfance.

Aussi : Titre d'une chanson de Kashtin, de leur album éponyme (1989)

Kateri : « toute première autochtone d'Amérique du Nord à être canonisée »

Source : https://fr.wikipedia.org/wiki/Kateri_Tekakwitha

Kawish : Terme péjoratif par lequel les allochtones réfèrent aux autochtones pour les dénigrer. Ce mot vient de ce que les allochtones qui ne connaissaient pas la langue innue comprenaient en l'entendant.

En retour, mot par lequel des autochtones réfèrent aux allochtones qui sont racistes et entretiennent des préjugés grossiers à leur égard, pour les ridiculiser.

Voir aussi : www.laparlure.com/terme/kawish/

www.urbandictionary.com/define.php?term=kawish

Kuessipan : À toi, ou à ton tour.

Aussi : Titre d'un roman de Naomi FONTAINE, qui se déroule à Uashat.

Voir : <http://memoiredencrier.com/kuessipan/>

Mamu : ensemble.

Source : <http://www.symposiummamu.net/>

Tshakapesh : « Tshakapesh est un personnage issu d'une des légendes de la création du monde. »

Source :

http://www.tshakapesh.ca/fr/institut-tshakapesh_14/

Voir : <http://mondeautochtone.blogspot.ca/2012/07/quelques-legendes-de-tshakapesh.html>

Uashat : de uashau, la grande baie + t = À la grande baie

Source : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Uashat>

Aussi : nom d'une communauté Innue de la Côte-Nord, adjacente à la municipalité de Sept-Iles.

Uasheshkuan : « le ciel est clair, dégagé »

Source : www.webwytch.ca/language/innu2.xls, ligne #6035

Wabush : de uapush, lièvre.

Aussi : « petite ville située à l'ouest du [Labrador](#) (qui fait partie de la [province canadienne de Terre-Neuve-et-Labrador](#)) près de la frontière [québécoise](#). »

Source : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Wabush>

* *Ni hao* : Bonjour, en mandarin.

Nukaliak – le carnet

Par Murielle Jassinthe

*Baie de l'Arctique, 1^{er} jour de l'expédition, ***1912*

Je quitte la région du Nord de l'Île de Baffin et prends le large vers la Baie de l'Arctique. S'ouvrent devant moi les flots ; leurs lèvres ensorcelantes me grisent, attisent le désir d'aventure qui me possède. Cette année encore, je suis l'ingénieur civil responsable de la sphère scientifique de l'expédition. Je me nomme Émile Lavoie, mais les *Inuit*¹ m'appellent Nukaliak². À bord du navire du Kapitai-Kallak³ (le Capitaine J.-E. Bernier) se trouvent notamment le Dr Bolduc, Fabien Vanasse, Wilfrid Caron, Alfred Tremblay, Napoléon Chassé, Arthur English, Jules Morin ainsi que moi-même. Nous nous éloignons du rivage sous les acclamations du village. Leur chaleur nous met le vent dans les voiles. Wilfrid Caron fait gémir le gramophone qui entonne un air de chez nous : « Ohé, ohé Matelot... Matelot navigue sur les flots [...] ». La coque s'engouffre au cœur de l'entendue argentée. Absorbé, je contemple les glaces de l'*ukiuq*⁴ brillant tel diamants de lumière.

Pond Inlet, 3^e jour de l'expédition, ***1912

Une fois à Pond Inlet, nous nous préparons pour la nuit. Nos guides et amis inuits, Amarualik, old Nasuk et Kunuk, ayant préparé notre arrivée, ont érigé une tente afin que nous nous abritions. Nous nous défaisons de nos *parkas*⁵ en peaux de phoque et de nos *kamiks*⁶. Old

1 Inuit : En respectant les règles grammaticales établies par le Gouvernement du Nunavut, le mot « inuit » prend une majuscule lorsqu'il s'agit du nom propre relatif au peuple et s'écrit en italique. Toutefois, il est variable lorsqu'il a une fonction qualificative.

2 Nukaliak signifie « le plus jeune » en inuktitut. Lavoie a modifié ce nom pour Nukaliium.

3 Kapitai-Kallak signifie « le petit gros capitaine » en inuktitut.

4 Ukiuq : l'hiver arctique.

5 Parka : un manteau.

6 Kamiks : des bottes.

Nasuk ayant chassé un loup de mer, nous en partageons le foie encore chaud. Suant abondamment, nos corps se détendent. Je sombre dans le sommeil, bercé par les légendes que nous raconte Kunuk. Mes songes sont investis par les récits de la femme attirée par la lune, de l'origine du soleil et de la lune, du tonnerre et des éclairs ainsi que du brouillard. Les vents violents font entendre leurs sifflements sauvages. La sphère diurne cède place aux parures de la nuit.

Au temps où la nuit était constante

Au temps où la nuit était constante, les hommes devaient dissimuler leur nourriture dans la toundra afin que les bêtes ne la mangent. Ainsi, le loup et le renard devaient chaparder leur pitance afin de survivre. Alors que le loup parvenait à dénicher sa nourriture aisément, même dans la noirceur la plus totale, le renard, quant à lui, n'y arrivait que de peine et de misère. Aussi, ce dernier désirait que la lumière soit afin de pouvoir manger à sa faim. Le renard se mis donc à appeler les feux du jour à son secours. Le loup, désirant poursuivre sa domination refusait qu'il en soit ainsi. Il cria à la nuit de rester auprès de lui et de couvrir le monde de son manteau. Le loup et le renard crièrent tant et si bien que les esprits scindèrent le ciel en deux parts : l'une de lumière, l'autre de pénombre. Ainsi naquit le premier jour, des fruits d'une chamaillerie entre un loup et un renard.

Pond Inlet, 4^e jour de l'expédition, ***1912

Mon regard s'ouvre sur la Terre de minuit. Kunuk et Morin ravitaillent le feu s'étant éteint au cours de la nuit. Café, thé et biscuits Pilot sont notre déjeuner. Nous mangeons aussi une partie de la chair du loup marin tué la veille. Notre mission étant d'effectuer du commerce aux quatre coins du territoire, nous reprenons la route de bon matin. Ayant été laissés libres durant la nuit, les chiens sont parvenus, malgré notre vigilance, à grignoter quelques provisions ainsi qu'à ronger leur harnais. Amarualik s'enquiert de la gravité des dégâts. Tout semblant en ordre, nous rassemblons les chiens et quittons le camp. Les bêtes courent à

perdre haleine sur la baie gelée. Baroque, l'*ikkalrut*⁷ laisse entrevoir ses dédales escarpés. La blancheur défile en un trait continu. Les chiens rompent leur harnais. Les flots de la Baie de Baffin, ondes métalliques, se confondent au ciel tandis que je sombre dans la mâchoire du temps.

Le Narval, ***1912

Dans les vagues indociles je m'enfoncé. Mes vêtements me pèsent telle une ancre résolue à entraîner ma mort. Le froid pourfend résolument mes os, tel l'*ulu*⁸ traçant son sillon dans la chair coriace de l'ours polaire. Mon corps déchiré est emporté sous les grésillements lancinants des eaux de la Baie de Baffin. La poitrine sous vide aux limites de l'implosion, je m'abandonne.

Je sens contre les parois de mon corps transi, le contact d'une masse souple et visqueuse. M'agrippant par le capuchon de ma parka, l'on déplace ma carcasse moribonde. Un objet est glissé entre mes lèvres...« uaaahhh!...euhhh ». La pression inondant mes poumons se dissipe. Les yeux mi-clos, je demeure immobile. D'où me vient le secours?

L'origine du narval

Une mère avait deux enfants, un garçon et une fille. Le jeune homme était aveugle. Sa mère, ne l'aimant pas, refusait de le nourrir comme il se doit. Elle ne lui donnait que de la viande de chien pour tout repas. Le garçon, malgré sa cécité, était un excellent chasseur. Sa sœur et lui partaient régulièrement à la chasse au phoque et au loup marin, armés d'un harpon et d'une corde. Ayant développé une excellente ouïe, il parvenait à percevoir tous clapotis, bruissements et soubresauts agitant la baie. Afin d'empêcher son frère d'être emporté par le poids de sa proie, la jeune fille enroulait une corde autour de la cage thoracique de ce dernier. Un jour, le jeune homme demanda à sa sœur de le mener jusqu'à la baie.

7 Ikkalrut : une route de glace compressée.

8 Ulu : une lame circulaire servant au dépeçage de la viande.

Il mit sa tête sous l'eau et appela son esprit gardien. Peu de temps après, un majestueux oiseau vint à sa rencontre. Il lui apprit que c'était la méchanceté de sa mère qui l'avait rendu aveugle. Le prenant sur son dos, il plongea à maintes reprises dans les flots. Progressivement, il fut guéri de sa cécité. Le jeune homme retourna donc chez lui empli d'une haine tenace, mais cachant bien son ressentiment. Sa mère fut surprise et effrayée de constater qu'il avait recouvré la vue. Un jour, il amena sa mère à la chasse. Comme ses enfants semblaient s'amuser, cette dernière voulut s'y exercer également et insista pour lancer le harpon. Son fils attacha la corde autour d'elle et la laissa s'avancer tout près de l'eau. Lorsqu'elle parvient à harponner une grosse bête, il laissa la corde s'échapper de sa poigne, et sa mère fut attirée dans les profondeurs de la baie. Sa vengeance assouvie, le jeune homme la laissa croupir aux confins des fonds marins et partit avec sa sœur vers d'autres contrées. Le corps frigorifié de la marâtre se transforma alors en animal aquatique et ses deux tresses devinrent une corne qu'aujourd'hui encore, elle arbore sur le front. Ainsi naquit le premier narval, issu d'une haine qui jamais ne meurt si elle est entretenue.

Le Narval, ***1912

Son regard est la première chose que je vois lorsque je m'éveille enfin. Je tente de me départir du morceau de corne qui obstrue ma gorge. Le narval m'intime de ne rien en faire. Étrangement, il semble que ses propriétés merveilleuses me permettent de respirer sous l'eau. En effet, l'abrasive sensation de mort s'étant emparée plus tôt de mon corps s'est estompée. Le narval, m'ayant fait son récit, m'avoue que, prise de remords quant à ses agissements envers son fils, elle s'est donné pour mission de secourir du péril tous jeunes gens qui croiseraient son chemin.

Le royaume qui m'entoure est composé d'une gigantesque cage thoracique de baleine bordée d'énormes pierres. Il est gardé par un chien qui, docile, se tient coi à son entrée. Des baleines, des narvals, des

phoques ainsi que des êtres, à mi-chemin entre l'homme et le mammifère marin, nagent autour de nous, animés par la curiosité. Soudain, le silence enveloppe l'espace. Les créatures s'écartent promptement et font place à une femme à la grâce olympienne. Ému par sa beauté, les vers de Bonier se distillent dans mon esprit : « Sur la profonde mer Vénus se lève... » De ses mains aux doigts amputés, elle m'invite à m'asseoir.

Sedna ou la mère des mammifères marins

Avilayoq (aussi appelée Uinigumissuitung⁹), ne voulait pas prendre d'époux. Nul homme ne semblait avoir grâce à ses yeux. Son père désespérait de la voir convoler avec quiconque en dépit de ses nombreuses tentatives pour lui trouver un homme. Désespéré, il lui donna pour tout partenaire qu'un gros rocher qui traînait près de leur demeure et qu'il avait préalablement transformé en chien. Elle consentit enfin à s'y marier. Avilayoq fabriquait des kamiks qu'elle attachait au cou du chien. Il allait ainsi chez son beau-père qui remplissait les bottes de viande afin de les nourrir, lui, sa fille et leurs enfants. Un jour, elle rencontra un étranger et fut séduite par son allure marginale, sa peau claire, sa barbe touffue et abondante... C'était le Kapitai-Kallak. Elle résolut aussitôt de fuir avec lui et de quitter sa famille. Son père, furieux, partit à sa recherche. Lorsqu'il la retrouva, elle refusa de le suivre. Il dut l'obliger à monter à bord de son embarcation. Sur ces entrefaites, le Kapitai-Kallak, s'étant lancé à leur poursuite, arriva à proximité. Le père craignant que son qajaq¹⁰ ne verse, précipita sa fille dans les eaux glacées. Rétive à se laisser noyer, elle s'agrippait aux bords de l'embarcation. Afin qu'elle lâchât prise, il lui assena de violents coups de hache sur les premières jointures de ses doigts. Tombant à l'eau, elles se transformèrent en baleines. Les ongles, eux, se métamorphosèrent en mâchoires de baleine. Cependant, Avilayoq continuait à s'agripper au

9 Uinigumissuitung signifie « celle qui ne veut pas d'époux ». Elle est la mère de plusieurs ethnies dont les Blancs, les ancêtres des Inuits, les Inuarudliat, les Ijiqat et les Adlet.

10 Qajak : kayak.

navire. Son père s'empara de nouveau de sa hachette et lui sectionna les secondes jointures. Une fois au contact de l'eau, elles devinrent un sceau chthonien, porteur des pouvoirs du monde souterrain¹¹. Pourtant, la femme s'agrippait toujours au qajaq. Le père récidiva de plus bel et lui rompit les dernières jointures auxquelles se substituèrent des phoques. Continuant pourtant à se maintenir à la surface, il ne lui restait que la paume des mains pour tout appui. Enfin, son père prit son aviron et lui creva l'œil gauche. Elle nagea loin de l'embarcation, ce qui permit à son père de s'éloigner d'elle, la laissant seule à la merci des flots. On la connaît depuis sous le nom de Sedna, maîtresse du royaume des bas-fonds. À ses pieds, est campé son premier époux, le rocher transformé en maton.

Sedna, ***1912

Sedna s'interrompt. Après un silence, elle m'ouvre les dédales de sa pensée : elle souhaite que je parte à la recherche de ses enfants perdus dans le monde terrestre. Elle m'apprend qu'à la suite de sa disparition, ses enfants commirent l'imprudence de flâner dans la toundra une fois la nuit tombée. Une Amautalik¹² les ayant capturés et entraînés dans son *amauti*¹³, ils ont disparu du monde des vivants. Son sceau chthonien l'empêchant de quitter son royaume, elle n'a pu s'acquitter elle-même de cette mission. Aussi, elle compte sur ma connaissance du territoire afin de retrouver sa progéniture. Dans le but d'influencer le dénouement de ma quête, elle me confie une parcelle de son sceau. Elle souffle à mon oreille : « Que ce qui est issu de mes entrailles me revienne. »

Ile Bylot, 1^{er} jour de l'expédition, ***1912

11 Sceau chthonien : un sceau qui appartient à une divinité infernale ou souterraine, tel que Hadès et Déméter.

12 Amautalik : ce personnage est un esprit qui emporte les enfants dans son amauti (parka de femme au grand capuchon).

13 Amauti : manteau à large capuchon dans lequel les *Inuit* portent les enfants.

Je me libère de la grippe des flots et retrouve mes repères sur la terre ferme. Le sol est recouvert d'une épaisse couche de neige duveteuse. Les rayons solaires triturent de leurs caresses ardentes la toundra qui s'éveille à l'*upirngaaq*¹⁴. Strié des feux diaphanes de l'Arctique, le ciel semble diriger ma course vers la pointe nord-ouest de l'île Bylot.

« Minuit ! calme profond ! Silence ! silence éternel, grave, supra-terrestre ! Silence tellement silencieux qu'il vacille ! L'oreille saisit le bruissement des atomes, de la lumière ! Silence qui n'est pas sépulcral car il est illuminé, éclairé et vivifié par ce grandiose spectacle du soleil de minuit. Minuit ! pas une étoile au firmament¹⁵ ! »

Ile Bylot, 3^e jour de l'expédition, ***1912

Le vent cavale à travers la toundra, devient la toundra tout entière. À l'instar du didgeridoo des aborigènes australiens, le crissement de la neige sous mes pas fait entendre une musique étrange, vibrante et suave. Au loin, un hameau déchire la nuit ; un immense iglou se dressant en son milieu. La lumière de la lampe *maniq*¹⁶ répand son scintillement. Je me décide à franchir le seuil de l'iglou, afin de m'informer auprès de ses occupants s'ils auraient rencontré la progéniture de Sedna. Une fois à l'intérieur, j'aperçois des êtres étranges ne ressemblant pas tout à fait à de vraies personnes¹⁷. Ils sont groupés autour du feu. Leurs ongles longs et racornis font entendre de sinistres cliquetis tandis qu'ils se lancent des regards circonspects. Ils m'invitent à m'asseoir parmi eux. La chaleur intense m'oblige à me dévêtir de ma *parka* ainsi que de mon petit gilet. Je les interroge quant au sujet de ma quête, désirant savoir s'ils auraient croisé des étrangers ayant traversé leurs terres. Ils me répondent, laconiques, jetant de temps à autres des coups d'œil furtifs à

14 *Upirngaaq* : le printemps.

15 Émile Lavoie, *Le grand sépulcre blanc - Roman Canadien inédit*, Montréal, Éditions Édouard Garand, 1925, p.3.

16 La lampe *maniq* : c'est une lampe dont le carburant est d'origine animale. Le terme « *maniq* » désigne la mèche de la lampe à l'huile.

17 Les êtres qui ne ressemblent pas à de vraies personnes sont souvent considérés comme des animaux transformés en êtres humains ou en des esprits de la terre. P

un *amauti* suspendu à un crochet. Soudainement, avant que je ne puisse me défendre, ils s'emparent de moi en me griffant rageusement le dos. Ils me lacèrent tant et si bien qu'ils me réduisent en maints lambeaux de chairs qu'ils jettent promptement dans le large capuchon de l'*amauti* accroché au mur.

Le Sac, ***1912

L'odeur se dégageant de la capuche s'empare de mes narines, envahit mes poumons, asphyxie peu à peu ma cervelle... « Surtout, reprendre mes esprits ». Je tente de remuer, mais mes parcelles pêle-mêle refusent d'obtempérer en un mouvement coordonné. Des bruissements me viennent aux oreilles. Des battements, comme le cœur d'une myriade de bruants des neiges, emplissent le sac. Je retiens mon souffle, afin d'en déceler l'origine. Enfin, j'entends une voix distincte, féminine : « Ce sont les palpitations du cœur des enfants de Sedna... Je suis une des leurs. » Un bruissement me berce, le flot inlassable de leur sang qui s'écoule. Ils baignent dans leur propre sang depuis le jour où l'Amautalik les a mis en pièces à l'aide de son *ulu*. Les êtres aux longs ongles lui ayant volé son *amauti*, ils le gardent jalousement et se repaissent depuis de leur chair. Refusant de croupir dans ces eaux saumâtres, je décide d'échafauder un plan d'évasion. Je songe enfin au morceau de corne de narval que j'ai toujours en ma possession et demande à la voix si elle consent à me prêter main-forte. J'espère ainsi que nos forces combinées parviennent à déplacer la corne afin qu'elle pourfende le sac nous maintenant prisonniers. Nos corps morcelés, glissent l'un contre l'autre dans un balancement continu. Leur volonté parvient à entraîner dans leur ballant la corne effilée gisant au fond de notre prison. Enfin, par la force d'une secousse vive, prononcée, le sceau schonien parvient, dans une ultime secousse, à pourfendre l'*amauti* en une déchirure éclatante de lumière.

Elle, ***1912

Le choc étant puissant, les morceaux de carcasses glissent hors de l'iglou à une vitesse fulgurante. Aussitôt à l'extérieur, les enfants de Sedna reprennent leur forme originelle et, tant bien que mal, tentent de se précipiter dans la baie. Attirés, ils sont, par le sceau chthonien qui,

tel que me l'a murmuré Sedna, rappelle à lui le fruit de ses entrailles. Plusieurs êtres demeurant hélas! incomplets, se métamorphosent en créatures en partie humaine, en partie aquatique. Quant à la jeune fille, elle m'est restée attachée. La corne du narval nous ayant tous deux transpercés au cours de l'évasion, elle repose sur le sol. Son regard, d'une pureté indicible, se pose sur moi. Leur abysse appelle ma perte, ma damnation, mon désir. Les vers d'Apollinaire s'esquissent sur mes lèvres en un sourire :

*Le colchique couleur de cerne et de lilas. Y fleurit tes yeux
sont comme cette fleur-là. Violâtres comme leur cerne
et comme cet automne. Et ma vie pour tes yeux lentement
s'empoisonne¹⁸*

Pakkak appartient aux bas-fonds et moi, à l'aventure ; conscients, nous sommes, de devoir nous quitter. Je retire de nos flancs joints la corne de narval. La glace s'ouvre sous ses pas en un crissement déchirant. Brusquement, elle est entraînée au fond de la baie.

/

Remarques de l'auteure

Certains personnages de ce récit sont réels (les membres de l'équipage et le nom des guides inuits), d'autres font partie de l'imaginaire de Lavoie (le personnage de Pakkak ainsi que certaines références littéraires, exceptée la citation de l'œuvre d'Apollinaire) et d'autres encore de la culture inuite (les contes, les créatures, les us et coutumes ainsi que les mots en inuktitut). Toutes les histoires en digression sont issues de la culture inuite, de même que plusieurs des détails portant sur les aventures de Lavoie. Ce qui est intéressant, c'est que Lavoie entre dans la légende lorsqu'il tombe dans la baie – ce qui interrompt le cours de son expédition – et, lorsqu'il en ressort, il fait partie de la légende. Le décompte des jours cède la place à des titres plus poétiques. Ainsi, il rencontre des êtres merveilleux et entre dans la légende. C'est probablement ce qui est réellement arrivé, puisque ces hommes ont laissé des traces culturelles et humaines chez les Inuits.

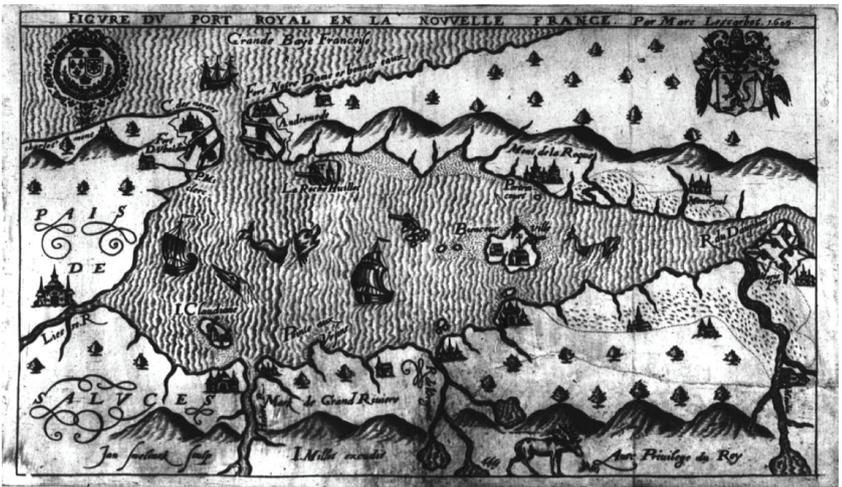
18 Guillaume Apollinaire, « Le Colchique » dans *Alcools*, 1898-1912.

++++++

Murielle Jassinthe poursuit une maîtrise en Études littéraires à la Chaire de recherche du Canada en littératures africaines et Francophonie. Elle poursuit divers projets dans les domaines littéraire et théâtral. D'origine haïtienne, elle est née dans la ville de Québec et vit présentement à Iqaluit, où elle est coordonatrice des médias pour l'Association des francophones du Nunavut. Elle s'intéresse aux littératures de la Francophonie ainsi qu'aux cultures issues du métissage ou liées à l'histoire coloniale.

Les débuts du théâtre francophone avec des Micmacs en 1606

Par Marc Lescarbot



NDLR. Saviez-vous que la première pièce de théâtre en français sur le territoire nord-américain a été jouée en 1606 par des colons français à Port-Royal, en Acadie, et que cette pièce inclut des rôles d'autochtones micmacs ? C'est une autre trace de l'excellente concorde des Français avec certaines Nations du nord de l'Amérique d'avant la colonisation anglaise, la Conquête et la création du Canada, et que Champlain avait aussi relatée dans ses écrits. Un autre fait impressionne avec cette pièce : la « modernité » de la mise en scène ; la pièce se passe à l'extérieur et les « Sauvages » arrivent en canot avant de réciter leur texte. Le public doit aussi se déplacer pendant la pièce.

Plusieurs interprétations de cette pièce peuvent être faites, au regard des us et coutumes de l'époque, en sachant que Champlain a voyagé avec des autochtones.

Le théâtre de Neptune: une première

Par **Philippe Legault**

Direction de la Collection nationale et des services spécialisés

C'est en Acadie, deux ans avant la fondation de Québec, que le « rideau se lève » sur la première pièce de théâtre jouée en Nouvelle-France. Le 14 novembre 1606, Le théâtre de Neptune en la Nouvelle-France, écrit et mis en scène par Marc Lescarbot, est joué à Port-Royal. Il s'agit d'un spectacle dramatique en trois actes : l'un sur l'eau, l'autre sur le rivage et le troisième, à la porte du fort de la colonie naissante. Cette unique représentation déployée en plein air rend hommage à Jean de Biencourt, sieur de Poutrincourt, commandant du premier établissement permanent fondé en Acadie, ainsi qu'à Samuel de Champlain et à son équipage, de retour d'une expédition sur mer chez les Armouchiquois, aujourd'hui les Micmacs de la Nouvelle-Angleterre.

Neptune, le dieu des mers et des océans, entouré de sa cour de six tritons et de quatre Amérindiens, tous sur des embarcations, déclament, tour à tour, les 243 vers qui constituent ce poème théâtral à une audience surprise de cet accueil inusité. S'il est possible encore aujourd'hui de préciser ces détails sur cette fête nautique, c'est que Lescarbot a bien pris soin de consigner le texte et de décrire la représentation de sa pièce dans son ouvrage phare, Histoire de la Nouvelle France, publié en 1609 et aujourd'hui disponible en ligne à partir du catalogue Iris de Bibliothèque et Archives nationales du Québec (BAnQ).

Marc Lescarbot, dites-vous ?

Le poème théâtral de Lescarbot aura surmonté l'épreuve du temps, du XVIIe au XXIe siècle, plutôt grâce à ses récits de voyage, semble-t-il. Mais qui est donc ce Marc Lescarbot ?

Le Dictionnaire biographique du Canada le décrit comme avocat, voyageur et écrivain. Il est aussi souvent cité comme le premier historien de la Nouvelle-France¹. Désillusionné du droit, il quitte La Rochelle le 13 mai 1606 pour l'Acadie, où il demeure une seule année, toute la population de la colonie devant retourner en France à la suite de la révocation du monopole du commerce des fourrures.

Durant son séjour en Nouvelle-France, Lescarbot côtoie, outre Champlain et Poutrincourt, d'autres personnages importants de l'histoire de la colonie, tels Pierre Du Gua De Monts, fondateur de l'Acadie, et Louis Hébert, premier colon et premier apothicaire de Québec.

La pratique théâtrale au Québec a considérablement cheminé depuis Lescarbot : depuis les 11 premiers comédiens en 1606, plus de 2200 comédiens québécois poursuivent toujours la tradition de la scène 400 ans plus tard.

*Source : Philippe Legault, « Le théâtre de Neptune une première »,
À rayons ouverts, no89, p. 5 et 6*

Renseignements supplémentaires :

<http://eco.canadiana.ca.res.banq.qc.ca/view/oocihm.36652>

À la page suivante, l'édition originale de Marc Lescarbot, 1609, tirée des Archives nationales du Québec.

DE LA NOUVELLE FRANCE. II

Neptune, si jamais tu as surpris
 Ceux qui dessus tes eaux leurs vies ont usés,
 Vray Neptune, fay nous chacun au il desire
 A bon port arriver, afin que ton Empire
 Soit par-deça coneu en maintes regions,
 Et bien-tot fréquenté de toutes nations.



LE THEATRE
 DE NEPTUNE EN LA
 NOUVELLE-FRANCE

Representé sur les flots du Port Royal le quator-
 zième de Novembre mille six cens six, au retour
 du Sieur de Poutrincourt du pais des Armon-
 chois.

Neptune commence revetu d'un voile de couleur
 bleue, & de brodequins, ayant la chevelure & la barbe
 longues & cheuues, tenant son Trident en main,
 assis sur son chariot porté de ses costiers : ledit cha-
 riot trainé sur les ondes par six Tritons jusques à
 l'abord de la chaloupe où s'estoit mis ledit Sieur de
 Poutrincourt & les gens sortant de la barque pour
 venir à terre. Lors ladite chaloupe accrochée, Ne-
 ptune commence ainsi.

NEPTUNE.

ARRETE, Sagamos, arrête toy ici,
 Et écoute un Dieu qui a de toy saue.
 Si en me me conois, Saturne fut mon pere,
 Le suis de Jupiter & de Pluton le frere.

* C'est un
 moi de
 Sauvage,
 qui signi-
 fia Cap-
 taine.

B

12

LES MUSES

Entre nous trois jadis fut parti l'univers;
 Iupiter eut le ciel, Pluton eut les enfers,
 Et moy plus hazardeux en la mer en partage,
 Et le gouvernement de ce moite heritage.
 NEPTUNE c'est mon nom, Neptune l'un des Dieux
 Qui a plus de pouvoir souz la voute des cieux.

Si l'homme veut avoir une heureuse fortune
 Il lui faut implorer le secours de Neptune.
 Car celui qui chez soy demeure cazanier
 Merite seulement le nom de cuisinier.

Je fay que le Flamén en peu de temps cheminé
 Aussi-tot que le vent insques dedans la Chine.
 Je fay que l'homme peut, porté dessus mes eaux,
 D'un autre pole voir les inconeuz flambeaux,
 Et les bornes franchir de la Zone torride,
 Où bouillonnent les flots de l'element liquide.
 Sans moy le Roy François d'un superbe elephant
 N'eust du Persan receu le present triumpnant:
 Et encores sans moy onc les François gendarmes
 Est terre du Levant n'eussent planté leurs armes.
 Sans moy le Portugais hazardeux sur mes flots
 Sans renom crouppiroit dans ses rives enclos,
 Et n'auroit enlevé les beautez de l'Aurore
 Que le monde insensé folairement adore.
 Bref sans moy le marchand, pilote, marinier
 Seroit en sa maison comme dans un panier
 Sans à peine pouvoir sortir de sa province.
 Un Prince ne pourroit secourir l'autre Prince
 Que j'auroy separé de mes profondes eaux.
 Et toy-même sans moy apres tant d'actes beaux
 Que tu as exploité en la Françoisse guerre,
 N'eusses en le plaisir d'aborder cette terre.

DE LA NOUVELLE FRANCE. 13

C'est moy qui sur mon doi & tes vaisseaux porté
 Quand de me visiter tu as eu volonté.
 Et naguères encor c'est moy qui de la Parque
 Ay cent fois garenti soy, les tiens & ta barque.
 Ainsi ie veux toujours seconder tes desseins,
 Ainsi ie ne veux point que tes effortz soient vains,
 Puis que si constamment tu as eu le courage
 De venir de si loin rechercher ce rivage,
 Pour établir icy un Royaume François,
 Et y faire garder mes statuts & mes loix.

Par mon sacré Trident, par mon sceptre ie jure
 Que de favoriser ton projet i'auray cure,
 Et oncques ie n'auray en moy-meme repos
 Qu'en tout cet environ ie ne voye mes flots
 Et hanter souz le faux de dix milles navires
 Qui facent d'un clin d'œil tout ce que tu desires.

Va donc heureusement, & poursui ton chemin
 Ou le sort te conduit: car ie voy le destin
 Preparer à la France un florissant Empire
 En ce monde nouveau, qui bien loyn sera bruire
 Le renom immortel de De Montes & de toy
 Souz le regne puissant de HENRY votre Roy.

Neptune ayant achevé, vne trompette com-
 mence à éclater hautement & encourager les
 Tritons à faire de même. Ce pendant le sieur
 de Poutrincourt tenoit son épée en main, la-
 quelle il ne remit point au fourreau jusques à
 ce que les Tritons eurent prononcé comme
 s'ensuit.

PREMIER TRITON.

Tu peux (grad Sagamos) tu peux te dire heureux
 Pui qu'un Dieu te premet favorable assistance

14 LES MYSES

En l'affaire important que d'un cœur vigoureux
 Hards tu entreprends, forçant la violence
 D'Æole, qui toujours inconstant & léger,
 Tantot adelsquidés, † tantot poussa d'envie,
 Veux te precipiter, & les tiens, au danger.

† Moi de
 Sauvage,
 qui signi-
 fie Ami.

Neptune est un grand Dieu, qui cette jalouſie
 Fera comme fumée en l'air évanouir:
 Et nous ſes poſtillons, malgré l'effort d'Æole
 Ferons en toutes parts de ton courage ouïr
 Le renom, qui deſja en toutes terres vole.

DEUXIEME TRITON.

Si Jupiter eſt Roy és cieux
 Pour gouverner ça bas les hommes,
 Neptune auſſi l'eſt en ces lieux
 Pour même effect; & nous qui ſonmes
 Ses ſuppoſts, avons grand deſir
 De voir le temps & la journée
 Qu'ayes de tes travaux plaiſir
 Apres ta conſe ſerminée,
 Afin qu'en ces côtes ſci
 Bien-tot retentiſſe la gloire
 Du puiffant Neptune: & qu'ainſi
 Tu eterniſes ta memoire.

TROISIEME TRITON.

France, tu as occaſion
 De louer la devotion
 De tes enfans dont le courage
 Se montre plus grand en cet âge
 Qu'il ne ſit onc és ſiecles vieux,
 Eſtans ardemment curieux
 De faire eclater tes louanges
 Juſques aux peuples plus étranges,

DE LA NOUVELLE FRANCE. 13

Et graver ton los immortal
Même souz ce monde mortel.

Aide doncques & favorise
Vne si louable entreprise,
Neptune s'offre à ton secours
Qui les tiens maintiendra toujours
Contre toute l'humaine force,
Si quelqu'un contre toy s'efforce.
„ Il ne faut jamais rejeter
„ Le bien qu'un Dieu nous veut prêter.

QUATRIÈME TRITON.

Celui qui point ne se hazarde
Montre qu'il a l'âme couarde,
Mais celui qui d'un brave cœur
Meprise des fers la fureur
Pour un sujet rempli de gloire
Fait à chacun aisément croire
Que de courage & de vertu
Il est tout ceint & revêtu,
Et qu'il ne veut que le silence
Tienne son nom en oubliance.

Ainsi ton nom (grand Sagamos)

Retenira dessus les fers
D'or-en-avant, quand dessus l'onde
Tu decouvres ce nouveau monde,
Et y plantes le nom François,
Et la Majesté de tes Rois.

CINQUIÈME TRITON.

Vn Gascon prononça ces vers à peu
Près en sa langue.
Sabete aquo que volio dire,
A queste Neptune vieillart

36 LES MUSES

L'autre jour faiso del bragart,

Et comme un bergalant se miro.

N'agaires que faiso l'amin,

Et baisavo vne jeune hillo

Qu'ero plan polide & gentille,

Et la cerquavo quade jou.

Bez ets, ne vous fix ets pas trop

En aquels gens de barbas grisos,

Car en aquelos entreprisos

Els ban lou trot & lay galop.

SIXIEME TRITON.

Vive HENRI le grand Roy des François

Qui maintenant fait vivre souz ses loix

Les nations de sa Nouvelle-France,

Et souz lequel nous avons esperance

De voir bien-tot Neptune reveré

Autant ici qu'onq il fut honoré

Par ses sujets sur le Gaullois rivage,

Et en tous lieux où le brave courage

De leurs ayculs jadis les a porté.

Neptune ausis fera de son côté

Que leurs neveux s'employant sans feintise

A l'ornement de leur belle entreprise,

Tous leurs desseins il favorisera.

Et prosperer sur ses eaux il fera.

Cela fait, Neptune s'equarte vn petit pour

faire place à vn canot, dans lequel estoient

quatre Sauvages, qui s'approcherent appor-

tans chacun vn present audit sieur de Pou-

trincourt.

PREMIER SAVVAGE.

Le premier Sauvage offre vn quartier d'Ellan,

ou Orignac, disant ainsi.

DE LA NOUVELLE FRANCE. 177

De la part des peuples Sauvages

Qui environnent ces pais
 Nous venons rendre les hommages
 Deuz aux sacrés Fleur-de-lis
 Es mains de toy, qui de ton Prince
 Representes la Majesté,
 Attendans que cette province
 Faces florir en piété,
 En mœurs civils, & toute chose
 Qui sert à l'establissement
 De ce qui est beau, & repose
 En un Royal gouvernement.

Sagamos, si en noz services
 Tu as quelque devotion,
 A toy en faisons sacrifices
 Et à ta generation.

Noz moyens sont un peu de chasse
 Que d'un cœur entier nous t'offrons,
 Et vivre toujours en ta grace
 C'est tout ce que nous desirons.

DEUXIEME SAVVAGE.

Le deuzième Sauvage tenant son arc & la
 fleche en main, donne pour son present des
 peaux de Castors, disant:

voici la main, l'arc, & la fleche
 Qui ont fait la mortele breche
 En l'animal de qui la peau
 Pourra servir d'un bon manteau
 (Grand Sagamos) à ta hauteur
 Reçoy donc de ma petitesse
 Cette offrande qu'à ta grandeur
 L'offre du meilleur de mon cœur.

18 . BOCA LES MUSES AI TO.
TROISIEME SAVVAGE.

Le troisieme Sauvage offre des *marachins*,
 c'est à dire, *echarpes*, & *brasselets* faits de
 la main de sa maitresse, disant:

Ce n'est seulement en France
 Que commande Cupidon,
 Mais en la Nouvelle-France,
 Comme entre vous, son brandon
 Il allume; & des ses flammes
 Il rotit nos pauvres ames,
 Et fait planter le bourdon.

Ma maitresse ayant nouvelle
 Que tu devois arriver,
 M'a dit que pour l'amour d'elle
 L'eusse à te venir trouver,
 Et qu'offrande ie te fisse
 De ce petit exercice
 Que sa main à sevu exercer.

Reçoy doncques d'allegresse
 Ce present que ie t'adresse
 Tout rempli de gentillesse
 Pour l'amour de ma maitresse
 Qui est ores en detresse,
 Et n'aura point de liesse
 Si d'une prompte vitesse
 Te-ne lui di la carosse
 Que m'aura fait ta hanresse.

QUATRIEME SAVVAGE.

Le quatrieme Sauvage n'ayât heureusement
 chassé par les bois, se presente avec un har-
 pon en main, & apres ses excuses faites, dit
 qu'il s'en va à la pêche.

DE LA NOUVELLE FRANCE. 19.

SAGAMOS, pardonne moy

Si ie viens en telle sorte,

Si me presentant à toy

Quelque present ie n'apporte.

Fortune n'est pas toujours

Aux bons chasseurs favorable,

C'est pourquoy ayant recours

A vn maitre plus traitable,

Après avoir maintes fois

Invoqué cette Fortune

Brossant par l'opée des bois,

Ie m'en vay suivre Neprune,

Que Diane en ses forêts

Ceux qu'elle voudra caresse,

Ie n'ay que trop de regrets

D'auoir perdu ma jeunesse

A la suivre par les vaux,

Par les monts, & par les plaines,

Avecque mille travaux,

Sous des esperances vaines.

Maintenant ie m'en vay voir

Par cette côte marine.

Si ie pourray point auoir

Dequoy fournir ta cuisine:

Et cependant si j'en as

Quelque part en ta chaloupe

Vn peu de caraconas,†

Fournis-en moy & ma troupe.

† C'est du
pain.

Après que Neptune eut esté remercié par le sieur de Pontreincourt de ses offres au bien de la France, les Sauvages le furent semblablement, de leur bonne volonté & devotion;

DE LA NOUVELLE FRANCE. 21
 Poies venir à nous force bons compagnons
 Autant deliberez des dents que des rignons.
 Entrez dedans, Mesieurs, pour votre bien-venue,
 Qu' avant boire chacun haussement éternue,
 A fin de decharger toutes frois des humeurs
 Et remplir voz cerveaux de plus douces vapeurs.

Je prie le Lecteur excuser si ces thimes ne sont si bien
 limés que les hommes delicats pourroient desirer. Elles
 ont esté faites à la hâte. Mais neâtmoins ie les ay voulu
 inserer ici, tant pource qu'elles servent à nôtre histoire,
 que pour montrer que nous vivions joyeusement. Le
 surpris de cette action se peut voir à la fin du chap. 45.
 liv. 2. de mon Histoire de la Nouvelle-France, pa. 617.

A-DIEU
 A LA NOUVELLE-
 FRANCE.

Du 30. Juillet 1607.

AVT-il abandonner les beautez de ce lieu
 Et dire au PORT ROYAL un éternel
 Adieu?

Serons-nous donc toujours accusez d'inconstance
 En l'établissement d'une Nouvelle-France?
 Que nous sert-il d'avoir porté tant de travaux,
 Et des flots irrités combattu les assaux,
 Si nôtre espoir est vain, Et si cette province
 Ne s'écrit sous les loix de HENRY nôtre Prince?
 Que vous servira-il d'avoir jusque icy
 Fait des frais inutiles, si vous n'avez soucy
 De recueillir le fruit d'une longue depense,
 Et l'honneur immortel de vôtre patience?

Cet adieu
 fut com-
 mencé au
 Port Roy-
 al, & con-
 tinué sur
 la mer.
 Voy le ch.
 47. liv. 2.
 de mon
 Histoire
 de la Nou-
 velle Fl.
 pa. 629.
 & 630.

À l'opposé de la Grande Ourse

Par **Sonia Alice Martin**

déverse l'eau sur le bitume

ensemence ta chaux de haine

arrache

fauchées devant tes voitures carcérales

sur le Highway of Tears

des filles Cassiopée poussent dans les fossés

têtes en bas bouches ouvertes

sur des constellations en blancs artifices

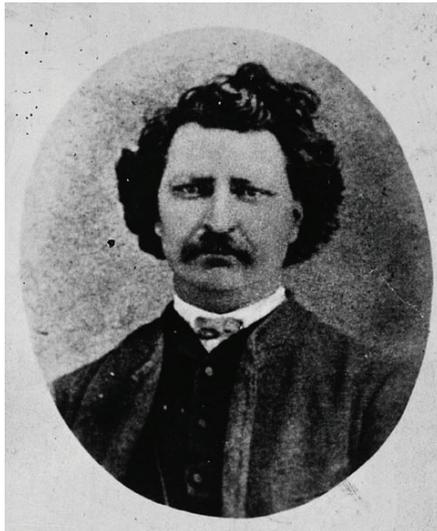
des points à relier

++++++

Sonia Alice Martin, écrit, illustre et s'adonne à la photographie. Son travail photo a, notamment, été présenté au Musée national des beaux-arts du Québec (MNBAQ), ainsi qu'au Musée régional de Rimouski. Elle vit à Montréal où elle travaille présentement à l'achèvement d'un recueil de poésie et d'un roman autobiographique. Métisse -la génération reste à déterminer- le métissage penche fort probablement du côté Ojibway.

Sur la “Marseillaise rielliste”

Par Ève Marie Langevin



Louis Riel, ad 1869

En 1885, le Métis Canadien-Français de St-Boniface Louis Riel (1) est condamné à mort au Manitoba pour avoir défendu et armé les siens pour protéger leurs terres, retrouver leurs droits civils et de propriété et lutter contre l'avancée des arpenteurs de la colonisation et du Canadian Pacific. Après des actions pacifistes, il lance un appel à une résistance armée aux chefs amérindiens Big Bear et Pound-Maker. Ils sont aussi épaulés par un autre chef Métis, Gabriel Dumont (2). Selon l'historien québécois Jacques Lacoursière (1973) (3), « cet événement remet en cause les fondements mêmes de la Confédération » naissante. Selon l'historien et professeur américain Hugh Mason Wide, « L'agitation dans le Québec contre l'exécution d'un Canadien-Français sommairement condamné par un jury et un juge anglais devint une révolution politique. » (1963) (4).

Le nouveau chef du parti National au Québec, Honoré Mercier, en fera d'ailleurs l'éloge dans un de ses discours resté célèbre au Champ-de-Mars à Montréal en novembre 1885 (5), juste après la pendaison de Louis Riel à Régina : « Riel, notre frère, est mort, victime de son dévouement à la cause des Métis dont il était le chef, victime de fanatisme et de trahison ; du fanatisme de Sir John [Macdonald, premier ministre du Canada, en 1885] et de quelques-uns de ses amis ; de la trahison de trois des nôtres qui, pour garder leur portefeuille, ont vendu leur frère. »

Un nouveau chant, sur l'air de la Marseillaise et avec de nouvelles paroles « La Marseillaise rielliste » est en vogue au Québec.

La Marseillaise rielliste

*Enfants de la nouvelle France,
Douter de nous est plus permis!
Au gibet Riel se balance,
Victime de nos ennemis (Bis).
Amis, pour nous, ah, quel outrage!
Quels transports il doit exciter!
Celui qu'on vient d'exécuter
Nous anime par son courage.*

Refrain

*Courage! Canadiens! Tenons bien haut nos cœurs ;
Un jour viendra (Bis) Nous serons les vainqueurs.*

*Que veulent ces esclavagistes?
Que veut ce ministre étrangleur*?
Pour qui ces menées orangistes**,
Pour qui ces cris, cette fureur ? (Bis)
Pour nous, amis, pour nous, mes frères,
Ils voudraient nous voir au cercueil,
Ces tyrans que leur fol orgueil
Aveugle et rend sourds aux prières.*

Refrain

*Honte à vous, ministres infâmes***,
 Qui trahissez, oh! lâcheté!
 – Vous avez donc vendu vos âmes!
 Judas! Que vous ont-ils payé? (Bis)
 Dans la campagne et dans la ville
 Un jour le peuple vous dira :
 Au bagne, envoyez-moi tout ça!
 La corde n'est pas assez vile!*

Refrain

Source de la chanson : reproduction d'un texte de l'Institut d'Histoire de l'Amérique française, collection Lionel Groulx (3)

Notes

* Possiblement une allusion au premier ministre conservateur canadien John A. Macdonald, qui préféra une politique d'apathie (selon Lacoursière, 1973) face aux revendications des Métis en 1885, avant d'avoir recours à l'armée. Pourtant, quelques années plus tôt, en 1869, les 10 000 Métis francophones de la Rivière-Rouge (actuelle région de Winnipeg) des terres d'Assiniboia, « avaient obtenu des garanties et des promesses solennelles de la part du gouvernement Macdonald, selon lesquelles ils pourraient conserver leur mode de vie, leur langue, leur religion et leurs terres. » (5) À noter qu'il y a eu deux rébellions avec Riel : une au moment de la Confédération en 1870 et une autre, en 1885.

** En 1885, « les Orangistes d'Ontario réclament la tête de Riel pour venger la mort de Scott » J. Lacoursière (1973). Pendant le gouvernement provisoire de Riel de 1870 dans l'Ouest canadien, « reconnu pour sa haine des Métis francophones, Thomas Scott [avait] menacé, avec d'autres colons ontariens, de se rebeller. Arrêté en 1870 [par les Métis], Scott est jugé, condamné et exécuté. » Pierre Rousseau (2003) (6)

*** De quels ministres québécois infâmes, traîtres et lâches parle-t-on ici ? On peut penser, en lisant le discours célèbre de Mercier cité

plus haut, qu'on parle du premier ministre conservateur québécois A. Chapleau (passé au fédéral sous J. A. MacDonald en 1882). Quel rôle a-t-il joué dans ce drame ? Quant au ministre conservateur fédéral H.-L. Langevin (un des pères de la Confédération, pour contrer les dangers de l'annexion américaine), auquel Mercier fait également allusion dans son discours, Langevin aurait au contraire plutôt joué en coulisse après de son chef pour faire annuler la pendaison de Riel, mais sans succès. Sur un sujet connexe et tout aussi litigieux, également abordé dans ce numéro de *Possibles*, Langevin joua cependant un rôle que l'histoire jugera très sévèrement en ce qui concerne la politique canadienne d'assimilation des Amérindiens (7), en étant un des architectes des écoles résidentielles qui séparaient les enfants autochtones de leurs parents : *«The fact is that if you wish to educate the children, you must separate them from their parents during the time they are being taught. If you leave them in the family they may know how to read and write, but they will remain savages, whereas by separating them in the way proposed, they acquire the habits and tastes...of civilized people.»* (8). Pour remettre en contexte et éviter le révisionnisme, il faut savoir toutefois qu'à l'époque, les familles bourgeoises canadiennes envoyaient leurs enfants dans des pensionnats huppés, dirigés par le clergé, pour faire leur cours classique. Certains enfants des villes revenaient chez eux le soir et la fin de semaine, mais de très nombreux enfants canadiens-français et anglais restaient au pensionnat toute l'année scolaire... sans pour autant être considérés comme « sauvages ».

/

La Cour suprême du Canada a entendu en février dernier (2015) la cause Caron-Boutet au sujet des droits linguistiques des francophones de l'Ouest canadien, qui sont, pour une bonne part, des Métis (9). Les juges doivent déterminer si « la Reine Victoria a réellement promis à Louis Riel de préserver l'ensemble des droits des Métis de la terre de Rupert (vaste territoire duquel sont nés la plupart des provinces et territoires de l'Ouest) en échange d'une adhésion pacifique à la Confédération ; et établir si ces engagements ont une valeur constitutionnelle » (10). Après des recherches approfondies dans les archives du Manitoba, à Ottawa, à la Compagnie de la Baie d'Hudson et à Londres, pour trouver

des preuves historiques et constitutionnelles pour cette cause, l'avocat Roger Lepage affirme qu'« à l'époque, la Couronne nous a dit que si l'on déposait les armes, elle respecterait nos droits civils, religieux et de propriété. Ça incluait nos droits linguistiques. » (10) « Car, oui, les Métis francophones représentaient la majorité de la population du Nord-Ouest canadien, appelé la terre de Rupert. » (11) Au moment de mettre sous presse, la haute Cour n'avait pas encore rendu son jugement attendu avant Noël 2015. Un des avocats associés à cette cause, Me François Larocque, également professeur agrégé à la faculté de droit de l'Université d'Ottawa, nous écrit : « Espérons que la Cour suprême donnera enfin justice à Riel ».

Dans une affaire similaire en 1979, « la détermination de Georges Forest et le rétablissement par la Cour suprême des droits garantis aux Métis ont contribué à ce que ce peuple autochtone, brimé et profondément bafoué, commence à recouvrer sa fierté. » (11)

Notes de fin

1 *Dans Écrits complets de Louis Riel, Riel définit le terme « Métis » comme « Métis français de toutes les nations de la terre ». George Stanley (dir.), Edmonton, Presses de l'Université de l'Alberta, 1985. De plus, la Cour suprême entendra à l'automne 2015 les plaidoiries dans la très importante affaire Daniels sur la question à savoir si les Métis sont aussi des « Indiens » au sens de la Loi constitutionnelle de 1867.*

2 *Le chef métis Gabriel Dumont sera l'invité de la Société St-Jean-Baptiste en 1888, pour donner une série de conférences.*

3 *Jacques Lacoursière, Denis Vaugeois, Jacques Provencher, « Canada - Québec, synthèse historique », éditions du Renouveau pédagogique, Montréal, 1973. Néanmoins, la « Rébellion du Nord-Ouest » et sa pendaison pour « haute trahison » divisent encore les historiens canadiens.*

4 *H. Mason Wide, « Les Canadiens français de 1760 à nos jours », Le Cercle du Livre de France, Montréal, 1963*

5 *Le 22 novembre 1885, H. Mercier fit un discours à la mémoire de Riel devant une foule de 50 000 personnes (un nombre considérable pour l'époque), dont plusieurs portent au bras le brassard noir du deuil. Les magasins sont fermés, le tocsin résonne. Mercier dénonce ce « meurtre judiciaire » et réclame l'union des forces vives. L'émotion, suite à cette pendaison, est à son comble. Plus de détails à http://www.louisrieland.org/ArticleView.php?article_id=31 et <http://www.republiquelibre.org/cousture/RIELMANIF.HTM>*

6 *P. Rousseau, Le Devoir, 25/08/03, <http://www.ledevoir.com/non-classe/34656/le-fin-mot->*

de-l-histoire-riel-notre-frere-est-mort-honore-mercier

7 Canadian Broadcast Society/radio, 16-06-2015. <http://www.cbc.ca/radio/asithappens/as-it-happens-tuesday-edition-1.3115584/push-to-rename-calgary-s-langevin-bridge-named-after-social-architect-of-residential-schools-1.3115818>

8 Me Hector-Louis Langevin (Conservative Party), député de Three Rivers (Les Trois-Rivières), Québec ; *Official Reports of the Debates of the House of Commons or the Dominion of Canada, Volume XIV, 1883, Ottawa, p. 1376.* “The intention is to establish three industrial Indian schools in the North-West [...] The fact is, that is you wish to educate these children, you must separate them from their parent during the time they are being educated. If you leave them in the family, they may know how to read and write, but they still remain savage... “.

9 T. Roquette, Société Radio-Canada/télé, 13-02-2015. <http://icity.tv/regions/alberta/2015/02/13/001-cour-supreme-cause-caron-unilinguisme-alberta-saskatchewan.shtml>

10 P. Orfali, *Le Devoir*, 7/02/15, <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/431175/une-contravention-pour-deterrer-l-heritage-de-riel#ajout-commentaire>

11 S. Gaulin, *Le Devoir*, 7/02/15, <http://www.ledevoir.com/politique/canada/431166/la-gifle>

Louis Riel

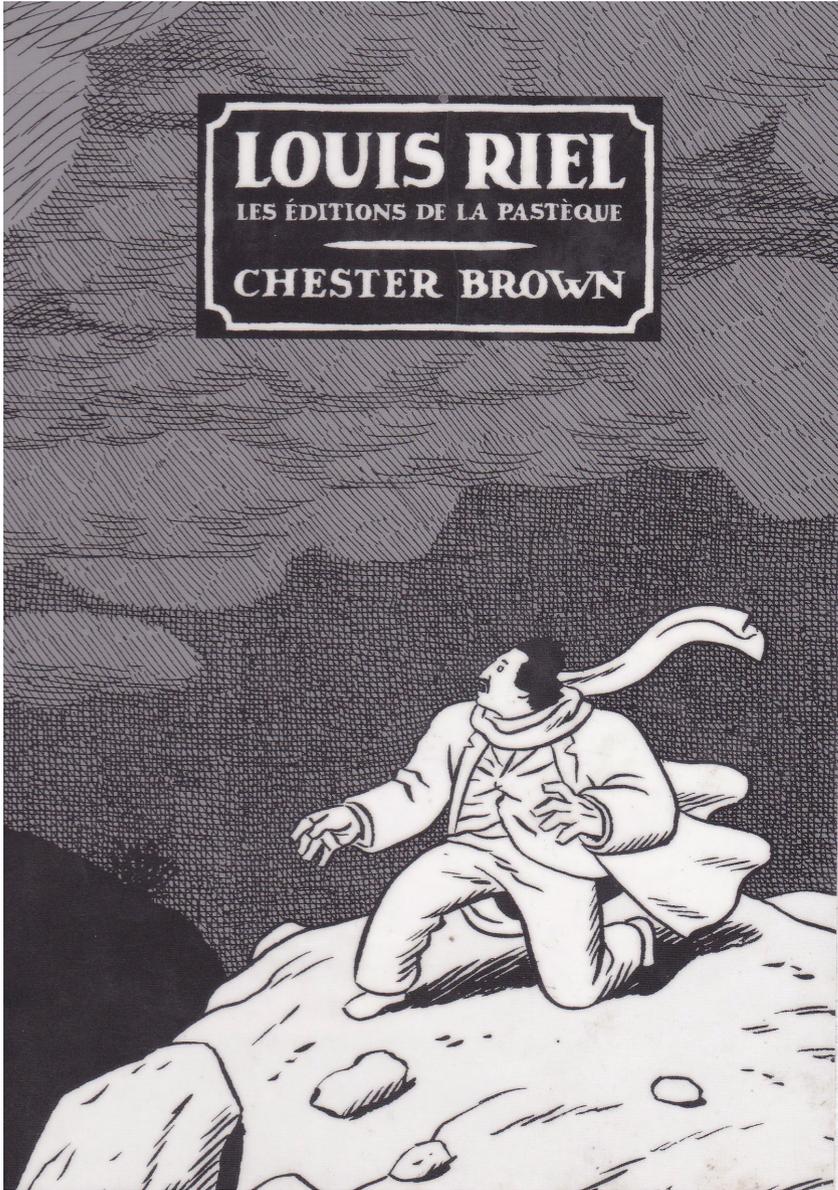
Par **Chester Brown** (extraits)

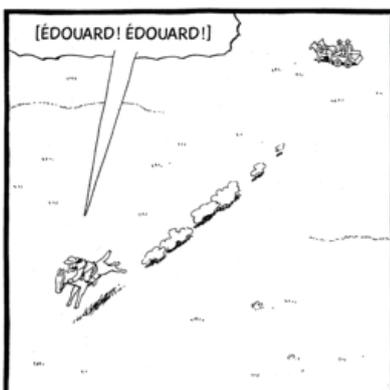
À la fin du XIX^e siècle, le territoire de la rivière Rouge est cédé au Canada, colonie de l'empire britannique. Cependant, les habitants catholiques, métis d'Indiens et de Français n'entendent pas à être gouvernés par la lointaine couronne d'Angleterre.

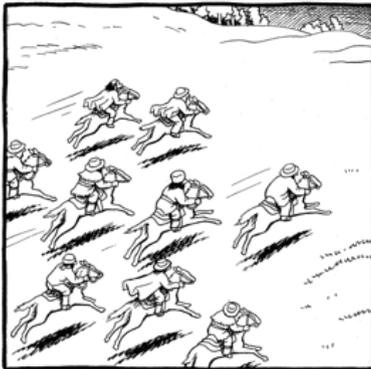
Louis Riel, chef charismatique et passionné, mène la Rébellion Métisse jusqu'à son terme, entre la folie et la mort. De la réconciliation à la lutte armée, cette aventure politique et humaine est une des pages les plus controversées de l'histoire canadienne.

++++++

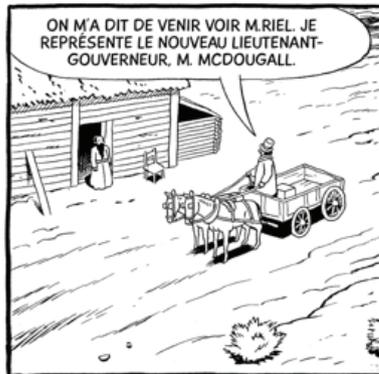
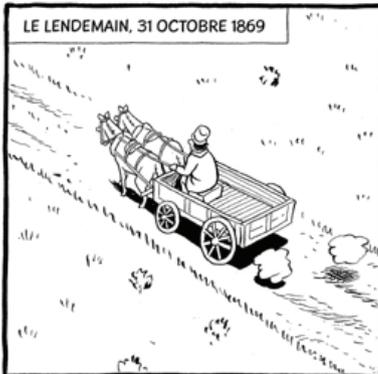
L'auteur et dessinateur Chester Brown est né en 1960 près de Chateauguay. Il est une des figures incontournables de la scène indépendante de la BD canadienne.





















Notes de l'auteur (extraits)

18:6 C'est probablement une exagération de la répartition linguistique. Dans un groupe de cette importance (seize ou dix-sept cavaliers), il y aurait eu presque à coup sûr au moins quelques personnes capables de parler anglais.

19:5 Pendant la confrontation, les Métis, ou du moins quelques-uns d'entre eux, démontèrent et piétinèrent la chaîne d'arpenteur du géomètre.

22:2 Cette lettre fut en réalité signée ainsi : « par ordre du président, John Bruce, Louis Riel, secrétaire ». Je n'ai pas dessiné Bruce dans l'histoire.

Les Métis élurent pour président un homme faible et rustre, du nom de John Bruce, tandis que Louis Riel fut élu secrétaire. [...] Chacun savait que Bruce ne serait qu'un pantin, et que seul Riel possédait l'éducation nécessaire, le sens de la mission et l'autorité qui faisaient défaut à Bruce. Riel [...] pensait probablement que, au vu du peu de temps qui s'était écoulé depuis son retour dans la colonie, il était préférable pour lui de prendre un rôle de second plan, au moins pendant quelque temps (Stanley, p.61)

Bruce quitta officiellement ses fonctions du président à la mi-décembre 1869.

22:6 McDougall passa effectivement la nuit à Pembina le 30 octobre. Cependant, le lendemain, il se hasarda avec son escorte à trois kilomètres de la frontière américaine, s'arrêtant à un poste de la Compagnie de la Baie d'Hudson. McDougall espérait y demeurer jusqu'à ce qu'il fût autorisé à pénétrer dans la colonie de la rivière Rouge, mais des cavaliers métis le forcèrent à rebrousser chemin jusqu'à Pembina quelques jours plus tard.

23:5 Le père Noël-Joseph Ritchot (1825-1905) était né au Bas-Canada (le Québec actuel) et s'était installé dans la colonie de la rivière Rouge en 1862.

41:1 D'après Siggins, Riel demanda 1000 livres et trouva 1090 livres dans le coffre-fort (Siggins, p. 129). Bumsted affirme que le montant demandé était de 10 000 livres et que les Métis partirent avec « tout l'argent contenu dans les coffres de la Compagnie de la Baie d'Hudson ». (Bumsted, p. 105-106)

41:5 Fin 1869, le premier ministre [du Canada] J. A. Macdonald envoya un « commissaire spécial », en la personne de Donald Smith, dans la colonie de la rivière Rouge. Smith était à cette époque l'intendant en chef de la Compagnie

de la Baie d'Hudson pour la région de Montréal. Il arriva dans la colonie en décembre, affirmant que sa mission consistait à informer « les gens, français et anglais sans distinction » des vues libérales du gouvernement canadien, afin qu'un transfert pacifique des territoires puisse être opéré (Bumsted, p. 121). Une autre de ses attributions de « commissaire spécial » (moins officielle) était de proposer des pots-de-vin.

Soupçonneux à l'égard du personnage, Riel tenta de faire saisir les papiers de Smith, espérant qu'ils contiendraient des informations susceptibles de l'incriminer, ou au moins de mesurer précisément le pouvoir que lui avait accordé Macdonald. Riel échoua à s'emparer des papiers, mais Smith déclara qu'il les lirait publiquement si le chef métis le convoquait à une réunion générale de toute la colonie. Ce fut la fameuse réunion en plein air du 19 janvier.

99:3 Le 27 décembre, J. A. Macdonald confia à Taché un effet à vue de 1000 \$ pour « les individus dont nous parlé » [...] En janvier 1872, après le départ de Taché de Montréal et tandis qu'il faisait route vers Sarnia, Taché reçut une lettre de George-Étienne Cartier déclarant qu'Ambroise Lépine devait également partir, et que par conséquent, la somme devait être divisée. [Riel et Lépine] réclamèrent 1000 \$ chacun, plus une rente mensuelle de huit à dix livres sterling chacun pour leur famille. (Bumsted, p. 232)

99:4 Taché et Riel eurent cette conversation en février 1871. Riel partit en exil aux États-Unis, avec Ambroise Lépine.

99:5 « Le 9 mars, le gouvernement de l'Ontario [...] annonça officiellement que l'on offrait 5 000 \$ de récompense pour la capture de Riel... une somme colossale, à une époque où un travailleur gagnait en moyenne 500 \$ par an. » (Siggins, p. 210)

139:1 Fin juillet 1884, Riel rencontra « douze chefs, dont Big Bear et Poundmaker ». (Siggins, p. 387-399)

Le traité n°6 [signé en 1876] contenait une clause exprimée dans des termes si vagues qu'elle allait devenir la plus controversée des dispositions du traité : « Dans l'éventualité où, postérieurement à ce traité, les Indiens seraient victimes d'une quelconque peste, ou famine générale, la Reine, pourvu que cela soit établi et certifié par son ou ses agents (s) indiens(s), fournirait aux Indiens une assistance d'un caractère et d'une envergure tels que déclarés nécessaires et suffisant par le surintendant-en-chef de Sa Majesté pour les Affaires indiennes,

afin de soulager les Indiens de la calamité qui leur échoirait ».
(Beal et MacLeod, p. 57)

Les Indiens croyaient que ce traité leur garantirait un apport de nourriture suffisant jusqu'à ce qu'ils soient assez bien établis comme fermiers pour assurer eux-mêmes leur subsistance. [...] Mais l'avis du gouvernement sur la question était radicalement différent, notamment au sujet de cette clause sur la famine. Les fonctionnaires gouvernementaux considéraient qu'il n'était pas de leur devoir de fournir des vivres, à moins d'une famine générale. Les Indiens des plaines étaient perpétuellement affamés depuis la brusque disparition des bisons. Ottawa, cependant, refusait de considérer la faim généralisée comme la famine à laquelle le traité faisait allusion. (ibid, p. 72)

Ce n'était pas le seul grief des Indiens. « Les chefs se plaignaient que leurs réserves fussent trop marécageuses [et] que le bacon qu'on leur fournissait habituellement causât le scorbut. » (ibid, p. 88) On leur avait promis des équipements agricoles et des animaux d'élevage, mais « le matériel et le bétail que les Indiens reçurent selon les dispositions de traité étaient d'une qualité tellement médiocre, que les Indiens, c'est compréhensible, avaient parfois refusé d'en prendre possession » (ibid, p. 63)

240:6 Les trois docteurs « furent nommés en secret [...] ; tous étaient des employés du gouvernement fédéral ou lui étaient redevables, et aucun n'était expert dans le domaine de l'enquête » (Flanagan, 2000, p. 162). Deux des médecins jugèrent que Riel était sain d'esprit. Le troisième, le docteur François Xavier Valade, n'était pas de cet avis. Il en avertit Macdonald par télégramme. En présentant les conclusions des trois médecins à la Chambre des communes, Macdonald réécrivit le télégramme de Valade pour laisser penser que ce dernier était du même avis que ses deux confrères.

FIN DE L'HISTOIRE

Le shérif adjoint Gibson arriva à la porte de la cellule de Riel à 8 h 15. Réticent à accomplir sa tâche, il demeura devant la porte sans frapper, ni parler jusqu'à ce que Riel le remarque.

Lentement, ils gravirent l'escalier vers la sortie qui menait à l'échafaud. Les deux prêtres récitèrent l'office des mourants. Tout en haut, Riel s'agenouilla de nouveau avec McWilliams, tandis qu'André lui accordait une dernière absolution [...]
Riel se leva. Le bourreau s'approcha et lui attacha les mains dans le

*dos. André embrassa Riel. Et ils marchèrent ensemble vers l'échafaud.
(Stanley, p. 370-371)*

Louis Riel est mort par pendaison le 18 novembre 1889 à Régina pour trahison.

NDLR. L'histoire complète se trouve dans le livre de Chester Brown « Louis Riel », éd. de la Pastèque, 2012.



Louis Riel et le 1er gouvernement provisoire des Métis, 1869.
Courtoisie *Glenbow archives*.

Chiens

Par Nicole Burton et Hugh Goldring (Yoan Barriault, trad.)



AVEC LES ANNÉES 1950, LA GUERRE FROIDE ENVAHIT LE NORD... Soudain, le gouvernement canadien commence à s'y intéresser vivement.



POUR LA PREMIÈRE FOIS, UN GRAND NOMBRE DE QALLUNNAAT DÉBARQUE DANS L'ARCTIQUE.

LA PROSPECTION MINIÈRE DE L'OR, DES DIAMANTS ET MÊME DE L'URANIUM N'EST PAS ÉTRANGÈRE À CET INTÉRÊT SOUDAIN...



TOUT COMME LE BESOIN URGENT POUR LE CANADA D'ASSURER SA SÉCURITÉ ÉNERGÉTIQUE DANS L'ARCTIQUE, PAR LA DÉPÊCHE D'UN GRAND NOMBRE D'AGENTS PRÈS DE LA GRC.



MÊME APRÈS L'ÉTABLISSEMENT DES QALLUNNAAT, LES INUITS DEMEURENT NOMADES. LA QUÊTE DE NOURRITURE CONTINUE DE MOTIVER LEURS DÉPLACEMENTS AU COURS DE L'ANNÉE.



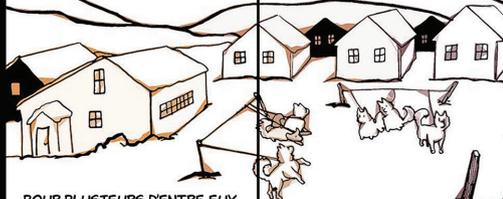
LE GOUVERNEMENT OUVRE DES ÉCOLES...



POUR QUE LES ENFANTS INUITS PUISSENT JOUIR D'UNE ÉDUCATION « MODERNE »

ILS BÂTISSENT DES MAISONS
POUR LES INUITES. LEUR
PROMETTANT DU TRAVAIL...

S'ILS S'ÉTABLISSENT
POUR DE BON.



POUR PLUSIEURS D'ENTRE ELUX,
CES EMPLOIS NE SE SONT
JAMAIS MATÉRIALISÉS.

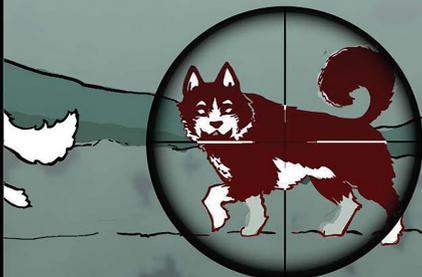
LA GRC EXIGE QUE LES CHIENS
DE TRÂINEAUX SOIENT
ATTACHÉS LORSQU'ILS
SONT « EN VILLE ».

LES CHIENS ÉTAIENT AGITÉS,
EUX QUI ÉTAIENT HABITUÉS DE
SE PROMENER EN LIBERTÉ.



UNE
ORDONNANCE
FÉDÉRALE

DONNE LE DROIT
AUX AGENTS DE LA
GRC D'ABATTRE LES
CHIENS QUI
N'ÉTAIENT PAS
ATTACHÉS.



ILS EN ONT
TUÉ DES
CENTAINES.

SOUVENT, LES CHIENS ÉTAIENT
« ÉLIMINÉS » LORSQUE LEURS
PROPRIÉTAIRES ÉTAIENT
SORTIS CHASSER.



SANS CONSULTATIONS.
EXPLICATIONS. NI EXCUSES



LES INUITS ONT REMARQUÉ QUE LES CHIENS
QUI APPARTENAIENT AUX POLICIERS ET
À LA COMPAGNIE DE LA BAIE D'HUDSON
ÉTAIENT RAREMENT ABATTUS.



POUR PLUSIEURS INUITS, LE MASSACRE
DE LEURS CHIENS EST UN TRAUMATISME
ON LEUR A VOLÉ LEUR MOYEN DE
SUBSISTANCE ET CELA A CHANGÉ
LEUR VIE, À TOUT JAMAIS.



« LA GRC DEVRAIT PRÉSENTER DES EXCUSES PUBLIQUES. LES CHIENS ÉTAIENT LE SEUL MOYEN DE TRANSPORT ET DE SURVIE QUE VOUS AVIEZ. NOUS AVONS FAIT NOTRE TRAVAIL TROP BIEN AU GOUT D'OTTAWA. C'EST AINSI QU'ILS VOULAIENT QUE NOUS LE FASSIONS. « NOUS SOMMES DESOLES. » VOILA CE QUE LA GRC DEVRAIT DIRE. NOUS LEUR PARDONNERONS. »

- PETER
IRNIQ

ENSEIGNANT
EN CULTURE INUITE

LA GRC A MENÉ UNE ENQUÊTE INTERNE ET A CONCLU QU'IL Y AVAIT BEL ET BIEN EU UN MASSACRE... MAIS A TOUJOURS NIÉ QUE CETTE OPÉRATION FAISAIT PARTIE D'UNE POLITIQUE POUR FORCER LES INUITS À DEVENIR SÉDENTAIRES.

ALORS, LES INUITS DU QIKIQT AALIK ONT MIS SUR PIED LEUR PROPRE ENQUÊTE : LA COMMISSION D'ENQUÊTE SUR LA VÉRITÉ DU QIKIQTANI



CELA A PERMIS AUX SURVIVANTS DE CE PROCESSUS D'ÉTABLISSEMENT FORCÉ...

DE RACONTER
LEUR
HISTOIRE.

DE PARTAGER
LEUR SOUFFRANCE.

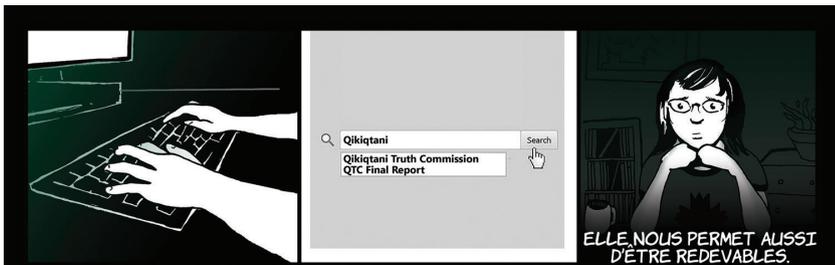
DE SE RECUEILLIR



ET
ÉVENTUELLEMENT,
DE GUÉRIR.



L'HISTOIRE, C'EST BIEN PLUS QUE DES VIGNETTES D'AUTOACCLAMATION.



Traduction: Yoan Barriault

www.adastracomix.com



À propos de cette bande dessinée...

Produire des bandes dessinées à propos de l'histoire et de la culture des autochtones représentera toujours un défi de taille pour les colonisateurs, et pour être francs, les auteurs de celle-ci sont des colonisateurs blancs. Nous avons fait tout en notre possible pour ne pas parler au nom des Inuits (qui sont tout à fait aptes à parler pour eux-mêmes, lorsque les Qallunaat - les Blancs anglophones - prennent le temps de les écouter). Nous avons tenté de le faire avec précaution, en consultant, et avec considération.

Même avant que Franz Boas ne s'amène dans l'Arctique et ne commence à prendre des notes anthropologiques, les hommes blancs se faisaient une fausse image des Inuits. Ils n'étaient pas coincés dans l'Âge de pierre, comme plusieurs récits nous le laissent entendre : ils avaient déjà adapté bon nombre de technologies européennes à leur avantage depuis plus d'un siècle. Les gens du « Sud » aiment s'imaginer les Inuits comme de « bons sauvages » qui ont été « ruinés » par la civilisation. Nul besoin d'en ajouter : en plus d'être raciste, c'est aussi erroné.

Nous avons fait de notre mieux pour rendre l'esprit de l'époque et de ses habitants. C'est une bande dessinée dans laquelle nous avons pris quelques libertés artistiques et certains détails peuvent se révéler faux. Cette œuvre ne peut remplacer les récits que font les Inuits à propos d'eux-mêmes, ou une visite au Nunavut afin de rencontrer les gens afin qu'ils vous les racontent en personne (en assumant qu'ils vous recevront, ce que vous ne devriez pas tenir pour acquis). Nos sentiments étaient partagés à l'idée de raconter une histoire toujours aussi délicate, parce nous sommes tous deux blancs et parce qu'il est difficile de bien la raconter dans toute sa complexité douloureuse. Au final, malgré ces inquiétudes, nos raisons de raconter cette histoire l'ont emporté. Cette histoire a désespérément besoin d'être racontée, et ce, à grande échelle. Elle fait partie intégrante de la triste histoire du génocide culturel des peuples autochtones menée par le gouvernement canadien, mais elle est un chapitre moins connu de cette histoire.

Nous espérons que cette bande dessinée pourra permettre aux colonisateurs de trouver des pistes plus substantielles de questionnement et par le fait même, permettra d'élargir la portée de la Commission d'enquête sur la vérité du Qikiqtani et ses conclusions.

Ceci nous oblige cependant à une importante mise en garde : Ad Astra Comix n'est, en aucune façon, affiliée avec la Commission d'enquête sur la vérité du Qikiqtani et ce travail fut entrepris sans leur consentement officiel.

Peter Irniq fut contacté pour donner son consentement à l'utilisation de la citation que nous avons utilisée, mais n'a pas encore vu la bande dessinée dans sa version finale.

« Chiens » (DOGS) est un travail d'amour et d'espoir. Notre ultime désir est d'attirer l'attention sur cet épisode noir de l'histoire inuite dans l'espoir que les colonisateurs puissent enfin comprendre que le Nord est peuplé par bien plus que des inuksuit que les Canadiens s'approprient quand ils ont besoin d'un symbole pour représenter une quelconque fierté nationale imaginaire.

Découvrez le site de la Commission d'enquête sur la vérité du Qikiqtani www.qtcommission.ca

SECTION IV
Documents

Le marketing s'appuie sur nos peurs pour nous faire consommer plus

Par **Thierry Brugvin**

La culture capitaliste moderne pousse ses membres vers la quête du pouvoir, la prédation de l'homme sur ses semblables et sur la nature. La préservation des ressources non renouvelables ne peut se limiter à des lois relevant de l'hétéronomie, c'est-à-dire des lois extérieures à l'être humain, mais suppose une éthique de l'autolimitation individuelle, tel que l'exprime Castoriadis (1996). Une autolimitation qui est fondée sur le principe de « la sobriété heureuse » comme le formule Pierre Rabi, ou de la « simplicité volontaire ». Cela suppose donc la satisfaction de ses besoins physiques, matériels et psychologiques. Parallèlement aux besoins essentiels physiologiques, il existe 7 besoins essentiels à la « vie bonne », tel qu'en parle en particulier le philosophe Paul Ricœur. La sobriété heureuse vise à les satisfaire et à se détacher des besoins névrotiques, tel que le besoin de possession.

Le besoin de consommer et de posséder compense la peur de ne pas être reconnu et d'être faible. Le marketing capitaliste qui vise à inciter à la consommation infinie repose sur plusieurs besoins et peurs psychologiques. La consommation peut satisfaire deux besoins névrotiques principaux : celui d'être reconnu et de posséder, qui sont engendrés par la peur de ne pas être aimé et d'être faible.

Le sociologue Veblen Thorstein¹ qualifie de « consommation ostentatoire » l'acte de consommer pour se sentir exister par le regard des autres, qu'on imagine envieux et admiratif. Le consommateur cherche à montrer aux autres ou même à soi que s'il possède certains biens, c'est parce qu'il dispose d'un capital économique ou culturel important. Par conséquent, il attend des autres une reconnaissance

¹ Thorstein, Veblen. 1970 (1899). « Théorie de la classe des loisirs ». Paris: Gallimard.

sociale de sa puissance économique ou de sa distinction culturelle². En effet, le besoin de consommer pour mieux paraître vise à compenser des carences identitaires. Le besoin de reconnaissance sociale repose sur un manque d'estime de soi, donc un besoin d'être aimé pour sa force, qui repose sur la peur d'être faible et de ne pas être aimé suffisamment. Plus les individus se sentent mal aimés, insuffisamment reconnus, ou plus ils ressentent un vide existentiel, un profond manque de sens dans leur vie, plus ils cherchent des béquilles pour répondre à leurs carences affectives et identitaires.

Le besoin de possession et d'accumulation est quasiment illimité chez certains milliardaires, qui accumulent plus qu'ils ne pourront jamais consommer ou dépenser, car le ressort profond de leurs besoins est un besoin de puissance. Le niveau de leur consommation devient un indicateur de réussite. Plus ils possèdent, plus ils se sentent puissants et plus leur classement dans le palmarès des personnalités les plus riches du monde progresse ! Ce besoin de puissance s'exerce par la quantité de la consommation et de possession d'entreprises, la détention d'un très gros compte en banque, des plus gros revenus possibles par rapport aux autres élites économiques et politiques. Un tel besoin de puissance est lui-même le signe d'un complexe d'infériorité, explique Adler³, donc d'une peur d'assumer sa part de fragilité. Figurer parmi les élites, ou les meilleurs par ses revenus, sa capacité de consommation allie à la fois un besoin de puissance et un besoin de reconnaissance. Or, cette dernière réside sur le besoin d'être aimé pour ses compétences, aimé pour sa puissance, qui s'explique par la peur de manquer d'estime de soi.

L'autre aspect du besoin névrotique de possession consiste à se sécuriser face à la peur de manquer au plan affectif et matériel. La sécurité matérielle relève des besoins essentiels physiologiques (se nourrir et se loger), mais aussi de la possession des technologies puissantes et multiples. Ces dernières visent à faire face à tous les besoins et problèmes éventuels grâce à des instruments (automobile,

2 Bourdieu, Pierre. 1979. « La Distinction, Critique sociale du jugement ». Collection Le sens commun.

3 Adler, Alfred. 2006 (1918). « Théorie et pratique de la psychologie individuelle ». Paris: L'Harmattan

ordinateur, outillage), mais aussi à satisfaire le besoin névrotique de connaissance.

Ce dernier besoin relève de la peur de ne pas comprendre et donc ne pas maîtriser le monde, ce qui conduit notamment à des achats compulsifs et infinis de livres, que le consommateur n'aura jamais le temps de lire. Plus le consommateur possède d'instruments, plus il peut maîtriser le monde qui l'entoure, plus il se sent fort. Moins il en possède, plus il craint d'être fragile, donc plus il craint l'insécurité, l'impuissance économique, donc la peur d'être faible. Lorsqu'une personne devient vraiment trop fragile, elle risque de ne plus pouvoir se défendre face aux attaques, d'être blessée, de dépérir ou de mourir. La peur d'être faible repose donc aussi sur la peur de mourir. L'économiste Geneviève Azam estime qu'accepter sa part de fragilité est une des conditions pour se sécuriser individuellement, mais aussi collectivement. Cela permet finalement de protéger la planète en consommant moins et en ne cherchant pas à générer une technique illimitée visant la toute-puissance⁴.

À la différence des populations ne parvenant pas à se nourrir à leur faim, pour les classes moyennes, le besoin de possession repose surtout sur une peur de manquer plus fantasmée que réelle. Le fait de posséder des richesses, des biens à profusion rassure les personnes qui se sentent éternellement en danger de tomber un jour dans la précarité économique, même lorsqu'elles sont déjà propriétaires de leur logement, d'une automobile ou d'une situation professionnelle stable. Bien sûr que tout individu peut potentiellement se retrouver un jour sans un sou par le hasard des vicissitudes de la vie. Cependant, la probabilité d'arriver à ce stade reste très faible pour les personnes diplômées des classes moyennes et plus encore supérieures. C'est pourquoi les personnes qui subissent cette peur névrotique de l'insécurité matérielle peuvent soit consommer pour s'entourer de « biens sécurisants », soit, à l'inverse, ne rien dépenser afin de conserver sans cesse leur argent et de l'accumuler. Cela conduit alors à l'avarice envers les autres ou soi-même. L'avidité (*greed* en anglais) des milieux financiers notamment, leur recherche de

4 AZAM Geneviève. 2015. « Osons rester humain, Les impasses de la toute-puissance. Les liens qui libèrent ».

profit maximum, repose donc aussi sur la peur de manquer et engendre soit un besoin névrotique d'accumulation par la consommation infinie ou l'avarice, l'absence de dépense, qui en représente l'opposé.

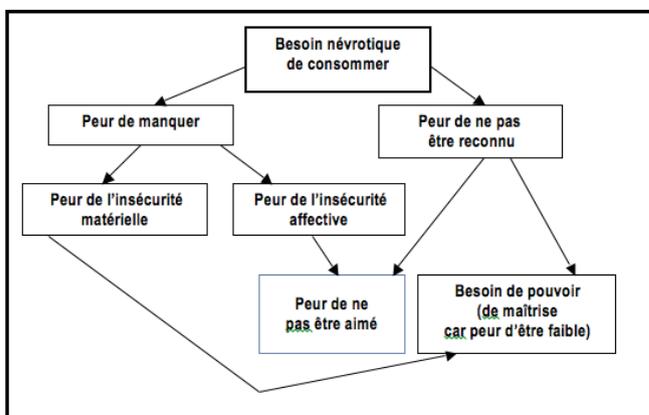
L'analyse des personnes qui ont besoin d'accumuler, de posséder, n'est pas fondée véritablement sur un raisonnement objectif, mais sur une angoisse subconsciente d'insécurité, une crainte de sombrer un jour dans la précarité comparable à celle des SDF que ces personnes avides peuvent croiser dans la rue. Pour s'en prémunir, elles ne cessent d'accumuler des biens ou de l'argent, même quand leurs besoins minimums sont satisfaits. Cependant, c'est peine perdue, puisque leur véritable problème n'est pas d'ordre matériel, mais psychologique.

Le besoin de consommer relève aussi du besoin de possession affectif et non pas seulement matériel. Le fait de consommer (de la nourriture, des vêtements, des voyages, de la culture...) s'avère nécessaire à la vie et à l'épanouissement de l'être humain. Mais à l'excès, cela manifeste le besoin de compenser une carence affective. Il s'agit à nouveau de la peur de ne pas être aimée suffisamment. Plus le consommateur se nourrit, plus il se donne de l'amour par ce qu'il ingurgite, plus il compense ainsi sa peur de ne pas être aimé. C'est un comportement analogue aux boulimiques qui le manifestent à un degré extrême. De même, le fait de posséder beaucoup de biens (de beaux vêtements, de beaux outils, de beaux livres) permet de satisfaire son besoin d'être aimé en se donnant de belles choses, en mangeant de bonnes choses. Cette nourriture, ces objets permettent d'offrir de l'amour à soi-même. Ils sont destinés à compenser la peur subconsciente de ne pas être aimé. Si la personne n'est plus aimée, elle est susceptible d'être abandonnée, rejetée du groupe, du clan, de la société. Elle court alors un danger affectif et matériel. Elle risque de mourir et ce d'autant plus lorsqu'il s'agit d'un petit enfant. Or, ces peurs archaïques proviennent aussi du stade durant lequel l'enfant était réellement dépendant de ses parents pour sa survie.

Le besoin de consommer s'alimente donc de deux principales peurs, celles de manquer et de ne pas être reconnu. La première

consiste dans la peur de manquer, engendrant le besoin de posséder. Consommer permet de tenter de se donner de l'amour à soi-même ou de combler la peur de l'insécurité matérielle. Or, une telle peur peut aboutir à accumuler non plus des biens, mais son argent et donc à l'inverse à consommer le moins possible.

La seconde peur, celle de ne pas être reconnu, repose sur la crainte de manquer d'estime de soi. Cette crainte est fondée sur la peur de ne pas être aimé pour ses compétences, sa puissance, donc la peur d'être faible. Elle génère un besoin de consommer pour être estimé aux yeux des autres et de soi même. Le fait de consommer permet aussi de combattre la peur d'être faible, qui est une composante de la peur de ne pas être reconnu. Ainsi, consommer donne l'illusion rassurante de posséder les attributs du pouvoir et vise à refouler cette peur de fragilité. Le détachement et l'acceptation de ces peurs permettent aux individus de retrouver une sécurité psychologique intérieure et finalement de se recréer de vraies valeurs, telle que celle d'être heureux dans et par la sobriété.



La simplicité volontaire vise aussi à se détacher de la peur de manquer. Les membres du mouvement pour « la simplicité volontaire » (Burch, 2003) apprennent à vivre heureux avec de faibles moyens, grâce à des joies et des activités simples. Ceci afin de se détacher de leur besoin de possessions matérielles et d'autrui, de consommation

de marchandises, de leurs différentes addictions aux sucreries, à la sexualité, aux drogues... Cela n'empêche pas certains d'entre eux de militer en même temps contre l'exploitation et la domination du capitalisme. Cependant, ils ne se limitent pas à la dénonciation et tentent de mettre en pratique concrètement une société alternative au capitalisme, qui est fondé notamment sur l'accumulation illimitée de la propriété privée.

Néanmoins, le mouvement de la « simplicité volontaire » ne touche qu'une petite partie de la population mondiale solvable. La majorité des autres individus des pays riches sont la cible des professionnels du marketing capitaliste qui s'appuie sur ces failles, qu'ils ont étudiées de très près. Dans le cadre de la « société de consommation », ils cherchent ainsi à accroître les profits des entreprises en poussant la population, en particulier par la publicité, à la consommation. Le besoin psychosociologique de possession, et de consommation est ainsi renforcé par le marketing capitaliste. De plus, depuis l'antiquité au moins, les pouvoirs en place ont bien compris l'utilité de répondre à ce besoin, à travers « du pain et des jeux » comme le faisaient les Romains. Un peuple qui ne crie pas trop famine, qui a le ventre plein et qui s'amuse devient alors plus facile à diriger à son insu.

La satisfaction des 7 besoins essentiels primaires est une des conditions principales de la sobriété heureuse. Le philosophe Christopher Lash explique que la société capitaliste engendre une « personnalité culturelle » narcissique et prédatrice. Cette dernière engendre le fétichisme de la consommation de masse, l'aliénation des travailleurs, qui n'ont plus alors conscience de leur exploitation et de leur domination. Pour le psychanalyste Jung, l'individuation est aussi une condition d'accès à l'autonomie. L'évolution psychologique, la sobriété heureuse et la simplicité volontaire supposent la nécessité de prendre conscience et de différencier les 7 besoins essentiels primaires, dont les besoins physiologiques, le besoin de vivre, le besoin d'être fort, le besoin d'aimer. Prendre conscience des différentes couches subconscientes de sa personnalité et observer ses peurs essentielles permet de s'émanciper par l'ouverture et la maîtrise de soi. Il y a 6 peurs essentielles qui sont reliées aux 6 besoins psychologiques essentiels

primaires : la peur de la mort au besoin de vivre, la peur d'être faible au besoin d'être fort, la peur de ne pas être aimé au besoin d'aimer, la peur de ne pas se réaliser au besoin de réalisation de soi-même par la création, la peur de ne pas comprendre et donc ne pas maîtriser son environnement au besoin de compréhension du monde.

La transformation de la société vers plus de liberté, d'égalité et de démocratie ne pourra se faire par le seul changement psychologique des individus. Le changement vers une démocratisation des structures sociales et économiques suppose, en effet, des actions concrètes et des luttes sociales sur le long terme et au quotidien. Cependant, pour parvenir à créer une société nouvelle et émancipée, les êtres humains, qu'ils soient citoyens, militants, dirigeants ou chefs d'État, ne pourront se dispenser d'un travail lui aussi quotidien, intérieur et extérieur, de nature psychologique et relationnelle, visant une transformation de leur personnalité.

++++++

Thierry Brugvin est psychosociologue, docteur en sociologie, diplômé d'une maîtrise de psychologie, psychothérapeute et professeur en psychosociologie à l'université. Il a publié plusieurs livres et articles. Il a dirigé l'ouvrage « Être humain en système capitaliste ? Psychosociologie du néolibéralisme ». Gap : Éditions Yves Michel, 2015.

La Crise des années 1960-1970 revisitée

Par Jean-Claude Roc

Vers la fin des années 1960, le système de production capitaliste est l'objet d'une crise profonde. De crise latente, elle devient ouverte avec les chocs pétroliers et les révoltes ouvrières. Certaines analyses ne retiennent que son aspect économique et négligent ses aspects institutionnels. L'objectif de ce texte est de combler ce vide.

Une crise économique

Louis Gill, en s'inscrivant dans le courant du marxisme classique, écrit à propos de la crise des années 1960-1980: « Quelle que soit la manière dont elle est déclenchée, la crise se manifeste sous la forme d'une surproduction de marchandises. » (L. Gill, 1995: 596).

Pour Louis Gill, la crise économique d'après-guerre est une crise de surproduction qui a pour conséquence la sous-consommation des biens de production. Ainsi cette nouvelle crise, tout comme celles du passé, est partie intégrante « du processus d'accumulation dont le principal moteur est le taux de profit » (ibid.). Par conséquent, sa cause ultime se retrouve dans « la difficulté de valorisation du capital ou la pénurie de plus-value qui s'exprime dans une tendance à la baisse du taux de profit » (ibid.:578). Selon cette analyse, la crise résulte avant tout d'une chute du taux de profit provoquée par la sous-consommation des biens produits qui engendre une surproduction de marchandises. Par contre, pour Suzanne De Brunhof, c'est l'écart entre le revenu net des entreprises et le capital investi qui est la cause de la chute du profit » (1986: 39).

Du côté des régulationnistes, on cherche une explication plus originale à la chute de profitabilité. Selon Boyer (1979), Boyer et Mistral (1978) et Lipietz (1989), la chute du taux de profit découle de la baisse de productivité due aux ruptures des mécanismes institutionnels sur lesquels reposait le régime d'accumulation fordien. Ce dysfonctionnement institutionnel

entraîne une chute de la croissance de l'emploi et le gonflement du taux de chômage : la crise s'annonce avant tout comme une crise interne du côté de l'offre (Lipietz, 1989:28-31).

Mais pour faire face à la chute de profitabilité, les producteurs capitalistes réagissent en augmentant les prix de vente des produits destinés à la consommation (Boyer, 1979, Lipietz, 1989). Cette réaction entraîne « progressivement une inflation par les coûts qui s'entretenait d'elle-même » (Lipietz, 1989:20). C'est ainsi que, malgré la croissance du taux de chômage et le ralentissement des hausses de salaires réels, on n'assiste pas à un effondrement massif de la demande intérieure globale, grâce à la distribution des salaires indirects résultant du compromis social fordien (ibid). Ce qui explique l'absence d'une dépression cumulative malgré la prolongation de l'inflation (Boyer, 1979, 1987, Lipietz, 1989).

La crise a un caractère non cumulatif et inflationniste (Boyer et Mistral, 1978: 158). Ce sont là des aspects originaux qui la différencient totalement de la crise antérieure, celle de 1929-1930.

Piore et Sabel, de leur côté, conçoivent la crise comme une crise des marchés qu'ils expliquent à partir de deux catégories de facteurs : une escalade d'accidents de parcours, de malchances aggravées par des erreurs politiques et, d'autre part, par la saturation de marchés de consommation de masse (Piore et Sabel, 1989: 215-248).

Selon ces auteurs, ce sont ces deux catégories de facteurs qui sont à l'origine de la crise. Ils expliquent que la première catégorie de facteurs a pour cause le mouvement d'agitation sociale, de la fin des années 1960 et du début des années 1970. Aux États-Unis, ce mouvement se traduit par les manifestations étudiantes contre la guerre du Vietnam et le mouvement des droits civils issus de la lutte des Noirs contre les discriminations sociopolitiques. En Europe de l'Ouest, poursuivent-ils, le mouvement d'agitation sociale se traduit par une montée de tensions sociales, touchant à la fois les étudiants et les travailleurs non émigrés ou marginaux (ibid.).

Piore et Sabel ne cherchent pas à comprendre l'origine de la crise, principalement dans le fonctionnement des formes structurelles sur lesquelles reposait le mode de production fordien. Car en parlant de l'agitation sociale, ils ne font pas référence à la classe ouvrière inscrite institutionnellement dans l'organisation du travail fordien et qui entreprend un vaste mouvement de contestation contre cette forme

d'organisation, mais plutôt aux travailleurs marginaux, ceux qui n'y sont pas liés institutionnellement.

Ils soutiennent que l'ensemble du mouvement d'agitation sociale agit sur la régulation de l'économie. Cette situation, affirment-ils, conduit les États-Unis et les pays d'Europe de l'Ouest à opérer une modification dans le système monétaire mondial en transformant le régime de parités fixes en taux d'épargne flottants (ibid.:219-221). Ces fluctuations de devises, de plus en plus imprévisibles, affectent le système de libre-échange, soulignent-ils. Et pour comble de malheur, à côté de ces accidents de parcours, s'ajoutent les deux chocs pétroliers et la flambée des taux qui plongent l'économie capitaliste dans une profonde récession (ibid.).

Outre cette série d'accidents de parcours perturbant l'ordre économique, Piore et Sabel évoquent aussi la saturation de la demande interne.

La période d'après-guerre est identifiée à l'émergence d'un nouveau type de consommation, la consommation de masse et à un nouveau type de production, la production en série. Alors, constatent-ils, vers les années 1960 et ce, jusqu'aux années 1970, la demande des biens de produits industriels est saturée dans tous les secteurs : automobile, appareils électroménagers et électroniques, toutes catégories confondues (ibid.: 236).

Du fait de cette saturation des marchés, liée à la production en série, il devient de plus en plus difficile d'accroître les économies d'échelle en ne développant que les marchés intérieurs (ibid.:237). Alors, il faut se tourner vers les marchés intérieurs des autres pays.

Selon l'analyse de Piore et Sabel, la crise atteint son point culminant par la saturation de la demande interne. Alain Lipietz ne partage pas cette analyse. Selon lui, la demande interne n'est pas saturée. Il fait état de trois facteurs confirmant sa thèse.

Premièrement, il soutient que de très larges secteurs des pays capitalistes développés sont restés en dehors de la société de la consommation de masse ; deuxièmement, les nantis n'ont pas freiné leur folie de consommation ; troisièmement, le pouvoir d'achat distribué n'était pas altéré. (Lipietz, 1989:30).

Si l'on s'en tient à cette analyse, on doit quand même retenir une chose qui paraît fondamentale : seuls les riches ont continué à consommer

comme auparavant et les autres catégories sociales ne les ont pas suivis.

Alors si la demande interne n'est pas saturée, elle apparaît insuffisante et se fait même incertaine (Boyer et Durand, 1993). Par ailleurs, les petites et moyennes entreprises, dont l'organisation est mieux adaptée au contexte de la crise, grugent la part de marchés internes des grandes entreprises (ibid.: 19-20). Pour faire face à une telle situation, les grands pays industrialisés s'orientent vers les marchés intérieurs des uns et des autres, ainsi que vers ceux des pays en voie de développement, pour écouler leur surcroît de production en entrant en concurrence directe (Lipietz, 1989: 31-32, Piore et Sabel, 1989: 237).

L'ampleur de cette concurrence désorganise considérablement le réseau des relations économiques internationales (Boyer et Mistral, 1978: 125). De plus, plusieurs pays en voie de développement ne représentent plus une voie de débouchés pour l'exportation des biens et des produits industrialisés des pays du Centre. Du côté de l'Asie, des pays, tels que la Corée du Sud, Taiwan, Hong-Kong, Singapour, et du côté de l'Amérique latine : le Brésil, le Mexique, le Venezuela, transforment leur industrie et se lancent dans la production en série de biens de consommation (Piore et Sabel, 1989: 240-242).

Ainsi, le succès de ces pays a contribué à l'embouteillage des marchés de consommation de masse (ibid.: 242). À la crise interne du côté de l'offre, s'ajoute une crise internationale du côté de la demande (Lipietz, 1989: 32).

Le mode de régulation économique instauré après la Deuxième Guerre mondiale pour organiser et entretenir les marchés, en vue d'assurer la croissance économique à l'intérieur des territoires nationaux, atteint ses limites et entre en contradiction.

Pour mieux saisir et comprendre la profondeur et la genèse de la crise, on doit se tourner du côté des mécanismes institutionnels sur lesquels reposait le fondement même du fordisme.

Une crise institutionnelle et du rapport salarial

Le fordisme est un mode de régulation qui repose sur un ensemble de formes structurelles ou institutionnelles. Parmi celles-ci, le rapport salarial est la forme institutionnelle la plus structurante. De par sa

spécificité et son rôle centralisateur, il assure le lien d'interaction des rapports sociaux, le mode de cohésion des formes structurelles. Il est aussi la forme institutionnelle comportant une grande codification juridique : la négociation collective (Aglietta, 1976: 163), c'est-à-dire les règles instituant les conventions collectives. Il s'agit d'un contrat engageant le patronat et les syndicats, sous l'œil médiateur de l'État, à respecter pour une période bien déterminée les compromis se rapportant aux politiques salariales globales, à la détermination des règles du travail et de la mise en chômage (Coriat, 1990).

Les modalités de ces compromis fixées par le patronat accordent aux syndicats le pouvoir de négocier le salaire des ouvriers, un droit de regard sur un certain nombre de règles et de conditions de travail, tout en excluant les ouvriers de la gestion du travail. Qui plus est, pour les syndicats, le droit de grève est suspendu pendant la durée du contrat découlant de la négociation collective. Dans un tel contexte, la convention collective est tout bonnement un ensemble de règles instituant visant à encadrer les luttes économiques et sociales de classe (Aglietta, 1976: 164-181), ou tout au plus la face cachée du rapport salarial (Coriat, 1990), rapport sur lequel est édifée la prospérité économique de l'après-guerre et qui fait la gloire du mode de régulation fordiste.

Pendant, le mode de régulation fordiste, tout comme les autres modes de régulations antérieurs, n'est pas à l'abri de la crise. Au milieu des années 1960, il émet des signes de défaillance, annonçant son entrée en crise. La passivité des travailleurs face aux compromis institutionnels atteint ses limites. Ceux-ci refusent de se soumettre aux conditions de contrainte et d'aliénation de l'organisation du travail fordiste en remettant en question les modalités de la négociation collective. C'est le cœur même du compromis social fordien qui est atteint : le rapport salarial.

Et pour cause, vers la fin des années 1960, on assiste à une vaste mobilisation ouvrière et à un durcissement des conflits sociaux (Boyer et Mistral, 1978: 137). « Les conditions sociales qui ont permis l'universalité des rapports de production capitalistes à travers la transformation du mode de vie du salariat sont profondément altérées » (Aglietta, 1976: 101). Le rapport salarial entre en crise « sous l'effet des pressions qui varient selon les pays : luttes ouvrières contestant l'organisation du travail, revendications salariales non compensées [...] » Boyer, 1987: 66).

Les mécanismes de compromis institutionnels qui assuraient la stabilité relative de la reproduction du rapport salarial et qui étaient la base du succès du régime d'accumulation fordiste sont rompus. Cette rupture entraîne une baisse considérable de productivité du travail et un fléchissement significatif des gains de productivité. Ces situations induisent une baisse de l'offre d'emploi et le développement accéléré du taux de chômage à un niveau jamais vu depuis 1930 (Boyer et Mistral, 1978).

La crise a pour origine la rupture des mécanismes institutionnels provoquée par l'éclatement des contradictions inhérentes aux rapports de production capitaliste vidant le rapport salarial fordiste de son contenu, et atteint l'économie et le social.

+++++

Jean-Claude Roc, sociologue, Ph. D. Professeur à temps partiel Université d'Ottawa, chargé de cours à l'Université du Québec en Outaouais, Expert évaluateur : les Nouvelles formes d'organisation du travail, le syndicalisme et mouvements sociaux, du Fonds National de la Recherche scientifique Belgique (FNRS) Belgique. Il est membre de la revue Possibles.

Références

- Accumulation, crises - et sortie de crise: quelques réflexions méthodologiques autour de la notion de régulation. 1984. Paris: CEPREMAP, Cahiers oranges, N° 8409.*
- Aglietta, Michel. 1976. « Régulation et crises du capitalisme. L'expérience des États-Unis ». Paris: Calmann-Lévy.*
- Boyer; Robert et Jacques Mistral. 1978. « Accumulation, inflation, crises ». Paris: PUF.*
- Boyer; Roger et Jean-Pierre Durand. 1993. « L'après-fordisme ». Paris: Syros,*
- Brunhoff, Suzanne de. 1986. « L'heure du marché. Critique du libéralisme ». Paris: PUF,*
- Coriat, Benjamin. 1994. « L'atelier et le chronomètre ». Paris: Christian Bourgeois.*
- Gill, Louis. 1996. « Fondements et limites du capitalisme ». Montréal: Boréal.*
- Lipietz, Alain. 1989. « Choisir l'audace. Une alternative pour le XXI^e siècle ». Paris: La Découverte.*
- Piore, J. Michael et Charles F. Sabel. 1984. « Les chemins de la prospérité. De la production de masse à la spécialisation souple ». Paris: Hachette.*

Épilogue

Postlogue

Par Ève Marie Langevin

« De grands changements sont en train de se produire et c'est aussi la perception d'autres Autochtones. »

Widia Larivière

« Les Autochtones du Canada sont le socle de l'identité des Canadiens. »

Yves Sioui Durand

Ai, shé: kon, wachiya, waachiya, kuei, kwé(k8é), gwé, hi, bonjour*,

Un de mes aïeux, Hector-Louis Langevin, un des fondateurs de la nation canadienne a aussi été un des instigateurs des pensionnats indiens¹. Au nom de ma famille, je veux m'excuser profondément de ces souffrances infligées et implore le pardon des personnes et de leur famille. C'est cette importante découverte personnelle que mes recherches pour la coordination de ce numéro m'ont permis de faire².

Les temps ont changé, n'en déplaise aux cyniques et aux éternels pessimistes. Ce qui apparaissait à l'époque être un « avancement » du point de vue des colonisateurs anglais et français qui se considéraient comme les seuls peuples fondateurs du Canada (!), apparaît, depuis la fermeture du dernier pensionnat à la fin des années 1990 et surtout depuis la tournée de la Commission de vérité et réconciliation sur les pensionnats autochtones (2009-2015), comme un barbarisme sans nom. Depuis quelques années, les Canadiens commencent enfin à comprendre qu'il s'agissait d'une politique ignorante et raciste institutionnalisée par notre gouvernement au sein même des institutions juridiques, religieuses et policières et dans la population qui l'a supportée. Nous comprenons mieux qu'il s'agit d'une violence coloniale, et que cette violence avalée est perpétuée et perpétrée sur et par les siens dans un cycle qui a semblé infini. Et a bien failli exterminer des nations qui sont pourtant un trésor de l'humanité.

Heureusement, de nombreuses prises de conscience se font et se sont faites, et avec leur nombre grandissant, elles toucheront bientôt l'âme des peuples et l'ensemble de la société. Grâce à des voix comme Dominique Rankin et Marie-José Tardif qui ont témoigné ici des pensionnats autochtones avec quelques extraits de l'autobiographie de Rankin. Grâce à tous les auteur.e.s qui témoignent et informent dans ce numéro et à tous les autres que nous n'avons pu joindre... et à tous ceux et celles qui viendront pour la suite du monde.

Pendant le régime anglais, puis sous la coupe des théories racistes, de sélection naturelle et d'eugénisme des 19^e et 20^e siècles, des mésalliances et des actions de domination et d'aliénation ont rendu les relations entre les nations du Canada très difficiles. Mais il n'en a pas toujours été de même. Il y a eu aussi amitié et partage.

Histoire d'amitiés

« Mais c'est cette histoire des alliances qui est inconnue. »
Yves Sioui Durand

Les débuts des relations autochtones-européennes semblaient pourtant prometteurs. Dans le film l'Empreinte³, l'historien Denys Delâge affirme que lors des premiers contacts officiels avec les Français (1603), les Amérindiens exigent qu'il y ait des mariages avec les colons. Selon l'historien David Hackett Fisher⁴, c'est également la vision de Champlain. Pour l'anthropologue, muséologue et ancienne chef de la nation abénaquise d'Odanak, Nicole O'bonsawin, la rupture de cette amitié franco-autochtone se situe à la Conquête (1760-1763) où la honte de soi et le sentiment de manque de reconnaissance de part et d'autre se sont insidieusement installés⁵. Dans de nombreuses familles, comme dans la mienne, on a caché qu'on avait des aïeux autochtones. Qu'en disent les historiens autochtones ? Tout un autre article serait à écrire.

Bien que ce numéro soit tourné principalement vers l'avenir des nations autochtones dans leurs nouvelles mouvances, il nous a semblé judicieux de faire quelques allers-retours vers le passé.

Avec le principal fondateur de la nation francophone d'Amérique, nous avons présenté le premier texte de Samuel de Champlain qui relate sa première rencontre avec les peuples d'Amérique appelés à l'époque par lui « les Sauvages », en référence à l'étymologie du mot : peuple des bois. Mais ces débuts considérables ne sont pas seulement un jardin de lys... Il y a eu aussi les attaques répétées à Lachine et à Montréal d'une autre nation autochtone qu'on a appelée les « Iroquois », notamment celle de 1689 à Lachine où des colons furent « massacrés » (?) et presque toutes leurs maisons brûlées⁶, laissant les Montréalais ébranlés pour longtemps. Ici comme ailleurs, il y avait aussi des guerres et ces guerres avaient également lieu entre Autochtones, quoiqu'en disent les mémoires de Jacques Cartier en parlant des Indiens qu'il avait rencontrés comme ayant « l'âme aussi pure que des enfants »⁷.

« Pour la personne colonisatrice, qui reconnaît que sa propre position est illégitime et qui se sent coupable de cette situation, il y aura toujours la tentation d'évoquer la représentation du bon sauvage et de s'identifier à elle pour se sentir plus légitime. Cela a toujours été une tentation, même si je perçois moins souvent ce problème maintenant. »

Gerald Taiaiake Alfred

Faire ce numéro m'a remplie d'admiration pour les Autochtones, ce qui ne m'a pas empêchée d'exercer mon sens critique... qui m'a fait parfois perdre des amitiés auprès de militants... non autochtones parfois plus « catholiques que le Pape » et qui ont tendance à magnifier 'paternalistement' les Autochtones... qui ne sont pas exempts eux-mêmes de défauts, il va sans dire...

Des mots sauvages

En tant que linguiste-artiste-poète, il faut dire que suis particulièrement sensible aux sous-entendus porteurs des mots. L'incroyable variété de vocabulaire au sujet des Autochtones dénote « un délire lexical », comme le faisait judicieusement remarquer l'anthropologue Serge Bouchard à la radio. Une collaboratrice et réviseuse de la revue, Christine Archambault m'écrivait récemment que « dans le dictionnaire

historique de la langue française Le Robert (sous la direction d'Alain Rey), l'on peut suivre l'évolution du terme « Sauvage » ainsi :

« Adjectif d'abord, salvage (début XII^e siècle), puis sauvage (v. 1175), représente l'aboutissement du bas latin salvaticus, altération par assimilation vocalique du latin classique silvaticus « fait pour la forêt » et, en parlant des végétaux, « qui est à l'état de nature ». Cet adjectif dérive de silva « forêt, bois », « parc, bosquet ». L'adjectif « qui s'écrit aussi en ancien français et jusqu'au XVI^e siècle salvage, salvaige, saulvage » s'applique d'abord à des animaux puis progressivement à la gent humaine, au fil des voyages et des grandes expéditions aux buts religieux ou commerciaux. Sauvage se dit (XII^e siècle) d'ermites ou de brigands qui vivent solitaires, généralement dans les bois. Cependant, dès le XII^e siècle, l'idée initiale de forêt tend à s'oublier, comme en italien pour forestiere qui en est venu à signifier « étranger ». Salvage, l'ancienne forme, est en effet attesté dans ce sens (1125), par une opposition sous-jacente entre la civilisation et la nature non défrichée (silva) représentant l'opposition entre la société où l'on vit et le monde extérieur. La gent salvage s'applique en particulier aux Sarrasins, opposés aux chrétiens dans le contexte des Croisades. Le mot comporte aussi, en ancien français, l'idée d'étrangeté. Dès la fin du XII^e siècle (v. 1196), sauvage qualifie des êtres humains, des peuples considérés comme étrangers à toute civilisation. Le mot équivaut à peu près à barbare, à primitif. (...) ...le bon sauvage (1592) syntagme attesté dès le XIV^e siècle, concept développé et diffusé au XVIII^e siècle par Rousseau, témoignent du débat entre valeurs naturelles et valeurs sociales. À la même époque, les sauvages, en français désignent normalement les Amérindiens, et cet usage se maintiendra au Canada jusqu'au XIX^e siècle⁸».

Alors que choisir ? Premières Nations ? Premiers Peuples ? Anaïs Janin notait que « Premières Nations » désignent uniquement les nations autochtones, tandis que « Premiers Peuples » inclut aussi les Inuits qui sont d'une migration différente et plus récente dans l'histoire du monde (et dont nous aurions voulu vous parler davantage dans ce numéro,

mais le temps et les contacts nous ont manqué... partie remise !). Pour cette raison, « Autochtone » n'inclut généralement pas « Inuits », mais inclut souvent « Métis », comme étant une des nations autochtones, comme l'a bien fait remarquer Widia Larivière. Il n'empêche que les termes « Métis » (autrefois dit « Sang-Mêlé ») ou « métissage » sont encore empreints de sensibilités, voire de tabous ou de non-dits, comme l'affirmait récemment Nicole O'bonsawin dans une causerie organisée par le CPN-UQAM autour du film *l'Empreinte*. Et il n'est pas anodin que l'histoire des Métis de la terre de Rupert (Ouest canadien) avec Louis Riel soit passée aux quasi-oubliettes de l'histoire⁹. Une chanson à sa mémoire, « La Marseillaise rielliste », populaire à son époque est aujourd'hui complètement oubliée dans les archives.

Métissage ?

Je fais un certain parallèle avec les peuples noirs. « C'est en raison de cette stigmatisation que les premiers écrivains et poètes noirs francophones des débuts du XX^e siècle ont rejeté catégoriquement le mot métissage, considérés par eux comme un concept colonial¹⁰ » et leur ont préféré celui de « négritude »¹¹. En contrepartie, dans les années 1990, le concept de métissage a trouvé sa dignité avec les auteurs de la « créolité »¹². Toutefois, l'idée et les produits du métissage, s'ils semblent très opérants dans la culture populaire depuis plusieurs années, ont aussi leurs revers comme le montrent certains chercheurs¹³, car ils ont une acception souvent très superficielle. « Le capitalisme mondial incorpore la différence tout en la vidant de son sens premier » (S. Zizek)¹⁴. Ce qui rejoint aussi les préoccupations de Gord Hill quant à l'entrepreneuriat des Conseils de bandes et des chefs d'entreprises autochtones capitalistes.

Des mots (bis)

Mais revenons à la question identitaire de la façon de se nommer ou de nommer l'Autre. Alors... Amérindiens, Indiens, comme la loi du même nom ? Dépendant des périodes historiques. En contrepartie, parlant de la migration européenne, dit-on alors : « Blancs », « non autochtones », « allochtones », « Euro-Américains » ? En revanche, Marie-Pierre Bousquet me faisait remarquer que les préoccupations sémantiques sont

généralement plus le fait des non autochtones. Bref, nous avons opté pour ce numéro comme générique contemporain « Autochtones » et « non autochtones » ou parfois Amérindiens, selon la vision des auteur.e.s ou la période historique. Les mots sont vivants et polysémiques, ils changent, apparaissent, disparaissent au cours des temps. Il n'est pas difficile de prévoir que le mot « Autochtones » ne voudra plus dire la même chose dans un siècle... Néanmoins tous ces vocables dénotent une 'désunité'. Avons-nous perdu le « sens commun » ?

« Pendant combien de temps encore on va être capable de vivre avec autant de souffrance ? Parce que c'est pas juste la souffrance des peuples autochtones, c'est la souffrance de tout le monde. On prend les questions autochtones, on les met comme si elles étaient à part. Elles sont pas à part... On vit tous ensemble. À un moment donné, ça déborde. C'est au cœur même de la Constitution canadienne, c'est au cœur de ce pays-là, c'est au cœur du Québec, c'est le fondement de notre histoire », dit-il dans le film Québécoisie¹⁵. Il poursuit : « On s'intéresse aux relations, mais la relation est comme ça (geste vertical) : t'es assis sur moi et tu veux qu'on parle de nos relations ? Y'en a un qui est gros qui est assis sur l'autre puis qui demande 'comment ça va ?'... Veux-tu vraiment savoir comme ça va ? Ça va pas pantoute. Ça marche pas là !»

Pierrot Ross-Tremblay

Les mots, tous les mots, s'ils ont été porteurs et sont encore porteurs de mensonges entre les personnes et entre les nations, peuvent être troubles et troublants. La recherche d'identité est certes un passage obligé pour les peuples en reconquête d'autodétermination individuelle et collective, mais ces mots et ces symboles doivent être portés avec sensibilité et vigilance. En effet, comme le dit Pierrot Ross-Tremblay, « les identités collectives sont souvent produites ou engendrées par les États pour se légitimer, pour mobiliser les gens » et peuvent mener aussi à des impasses, à plus d'intolérance, comme des pièges qui se referment sur eux-mêmes. Mais pas nécessairement non plus. Alors, qu'est-ce qui fait la différence entre un chemin collectif et un autre ?

Sur le plan familial et personnel, la transmission entre les personnes est fondamentale dans la construction de l'identité. Les peuples se rencontrent-ils vraiment un jour ou l'autre ? C'est peut-être le pari qu'avait fait jadis, au tout début de la colonie, Marc Lescarbot avec son théâtre incluant des personnages micmacs. C'est le pari du chef algonquien Léo Shetush en acceptant récemment comme frères et sœurs les Haïtiens. C'est aussi le pari de la Grand-mère Carole Briggs en nous partageant et nous invitant à la Cérémonie de la Pipe sacrée (*Chanoupa*). Mais... j'insiste. La rencontre aura-t-elle véritablement lieu ? Non... pas tant que l'On ne rencontre pas l'Autre *en soi*. C'est pourquoi les sections « spirituelle » et « culturelle » me sont apparues si nécessaires... un jour à la fois.

Comment s'y retrouver ? Le métissage est-il une voix et une voie ? Métissage : puissance et tabou à la fois ? Ou la thèse de la « fiction génétique » de Pierrot Ross-Tremblay et la fiction légale dont nous parle Charles-Félix Paquin.

/

Pourtant vous êtes là
De par ces temps énormes
Et après tous ces siècles
Où nos corps se mordaient
Où nos sens se repliaient
Finalement se déchirait le ciel
Sur nous vos larmes ruisselaient
Et ce vers quoi nous tendions depuis toujours (soudain)
Et que même remerciaient nos frocs-linges
Alors enfin venait en nous la grâce du mystérieux (9 octobre 2011)

Identité ?

Pourtant, pourtant, pourtant¹⁶ (comme dirait le poète Roland Giguère, un des fondateurs de la revue). Je cherche très fort à quitter les ornières de l'esprit d'un autre siècle ; les oppositions bien/mal, gentils/méchants et autres ont fait tant de ravages en perpétuant l'exclusion sociale et

l'oppression. Quand va-t-on sortir enfin de ce dualisme cartésien aliénant ? Ne voit-on pas que la réalité est beaucoup plus subtile et complexe que cela ? En écrivant ces lignes, j'écoute en boucle la chanson de Louis-Jean Cormier « L'étai se resserre/ J'ai mal à ma mère aussi/ L'étai se resserre/ J'ai mal à mon frère aussi / L'étai se resserre/ J'ai mal à ma sœur aussi/ L'étai se resserre/ J'ai peur et mon père aussi. »

Mais les mots sont également porteurs de clarté et de vérité. Ils sont le centre d'intérêt des philosophes et des poètes. « Les écrivains amérindiens forcent les lecteurs québécois à se remettre en question, à affronter la différence à l'intérieur des frontières que tous considèrent comme les leurs », écrit Maurizio Gatti, comme nous le fait remarquer Jonathan Lamy en nous présentant des poètes autochtones : « L'identité n'est pas une parole en l'air, mais un passage à l'acte ». En requête identitaire, il importe de nommer le territoire, la vie quotidienne, les tourments intérieurs, la rage accumulée. Et d'agir dans le désir de ces poètes d'aller de l'avant, sans avoir besoin de « se dire » à tout moment, nous explique-t-il. Les artistes en arts visuels, présentées par Anaïs Janin montrent que les femmes sont spécialement porteuses, à travers les qualités plastiques de leur travail, d'un profond processus de résilience.

Force des femmes

Les femmes sont définitivement mises de l'avant dans ce numéro : comme un clin d'œil à un numéro récent de *Possibles* portant sur les féminismes. Comment ? À travers l'entrevue de Widia Larivière réalisé par François Fortin sur le Mouvement *Idle No More/Fini l'inertie*; par les recherches de Catherine Richardson Kinewesquao et Janie Dolan-Cake au sujet de violence faite aux femmes autochtones, faisant écho à la violence du colonialisme des lois canadiennes et des pensionnats autochtones, en appelant à la responsabilisation des gouvernements; comme Prudence Hannis et Marie-Pierre Bousquet, responsables de programmes d'éducation sur et avec les Autochtones à Kiuna et à l'Université de Montréal; et comme tant d'autres ! Et dans la création avec les Mélissa Mollen Dupuis, Glenna Matoush, Sonia

Robertson, Eruoma Awashish et Nadia Myre ou les Joséphine Bacon, Rita Mestokosho, Natasha Kanapé Fontaine, Mélina Vassiliou, Virginia Pésémapéo Bordeleau et Éléonore Sioui, ou Dolorès Contré Migwans, Murielle Jassinthe, Sonia Alice Martin, Loca Noregreb, Nicole Marie Burton et aussi Samian, Marco Boudreault, Hugh Goldring et Chester Brown. Et à elles et eux tous, Jacques Laberge nous apprend à dire bonjour et merci dans leurs langues.

Des actions, nouvelles alliances



Dans une action directe à Sainte-Justine-de-Newton au Québec, les activistes Vanessa Gray, un jeune homme non identifié et Sarah Scalon ont fermé l'inversion de la canalisation 9B nouvellement inversée de l'oléoduc d'Enbridge, qui assure la liaison entre Sarnia et Montréal. Ils ont été arrêtés par la police. Décembre 2015, Canada. <https://www.facebook.com/ricochetmedia/videos/957163667666380/>. Crédit photo : Ricochet

Un retour aux sources donc ? Une nouvelle alliance est-elle en train de se recréer ? On pourrait en douter quand on voit sur les réseaux sociaux le nombre de quolibets, remarques désobligeantes, jugements intempestifs ou opinions ignorantes et racistes au sujet des Autochtones ou cette vie en parallèle. Néanmoins, le vent tourne et de nouvelles

actions « ensemble » = mamu¹⁷, comme le dit le poète Marco Boudreault, émergent entre Autochtones eux-mêmes et avec les non autochtones. Ici comme ailleurs, de nouvelles initiatives qui deviennent parfois des mouvements de la société civile émergent progressivement : des flashmobs contre les pipelines polluants depuis 2012¹⁸; la Marche des peuples pour la Terre-Mère en 2014¹⁹; MITSHETUTEUAT²⁰ (signifie en innu «ils sont plusieurs à marcher ensemble») avec le GRIP-UQAM où des militants écologistes et d'Occupons Montréal se sont réunis avec des grands-mères et grands-pères pour apprendre à mieux se connaître et amorcer des conversations/écoutes²¹ en 2014; les marches et manifestations au sujet des femmes assassinées ou disparues; les groupes Solidarité Nabro²² ou SOS Poïgan/Territoire qui luttent depuis 2012 contre les compagnies qui exploitent la terre des Autochtones au Québec, les Algonquins de Solidarité Lac Barrière; le festival Présence autochtone²³ avec André Dudemaine qui le dirige depuis des années ou le Symposium d'Art Mamu de l'Institut Tshakapesh ou le Wapiconi Mobile ou la nouvelle troupe de théâtre Menuentakan; la Mission de Paix sur le fleuve Saint-Laurent en voyage de canot de Kahnawake (territoire mohawk) à la ville de Québec²⁴ et tant d'autres exemples que vous pourrez ajouter sur notre page internet²⁵ : toutes ces actions sociales et culturelles pour faire (re)connaissance et s'avancer en terre de résolutions. Comme on l'a entendu durant le lancement de livre de la doctorante Isabelle St-Amand « La crise d'Oka en récits : territoire, cinéma et littérature » organisé par le Cercle des Premières nations de l'UQAM : « Dans les trois Amériques, on a une population extrêmement jeune qui veut une dignité et c'est là où on s'en va » a affirmé Yves Sioui Durand lors de cet événement.

Et c'est de ces actions « ensemble » qu'on apprendra véritablement à se connaître et à s'apprécier, que les préjugés que nous avons les uns à l'égard des autres tomberont progressivement. C'est peut-être là le véritable métissage ? En partie du moins. Ce métissage se fera sensiblement dans et par le territoire. Les Autochtones vivent déjà en grande partie dans nos villes du Sud. Cette 'migrance' implique une altération durable de soi²⁶. Le métissage profond se fera quand les non autochtones vivront aussi en nombre dans le (vrai) Nord,

quand nous partagerons véritablement les mêmes espaces, les mêmes vents, les mêmes saisons, les mêmes fêtes. Quand nous verrons sur notre chemin le bois coupé, et dans notre cour l'eau pure polluée, les rivières harnachées, les animaux morts. Grand-mère Carole Briggs et plusieurs autres Autochtones commencent à évoquer l'unification des peuples, l'unité et le processus de guérison. Mais aussi : « Avant la réconciliation²⁷, il y a la RÉPARATION » dit encore Sioui Durand.

Est-ce la prophétie du 7^e feu qui est en train de se réaliser²⁸ ?

« Je garde encore la croyance aujourd'hui que, devant le dilemme de se résigner ou pas à l'oppression, nous devons avoir le courage de choisir la liberté malgré son coût immense. Ce courage qui dépasse la peur de la mort permet en quelque sorte de continuer à exister par la valeur sacrée que nous nous accordons, comme microgroupe, comme minorité et comme peuple opprimé. C'est seulement en regardant franchement notre condition humaine et notre expérience historique, comme francophones dans les Amériques et comme Premiers peuples, que nous trouverons le récit de notre survivance, de notre continuité. Il doit cependant être clair que l'avenir de nos relations ne peut se faire au détriment de ce qui est sacré pour les uns et pour les autres. Cela signifie, pour les Premiers peuples, un respect intégral de la Terre, de la liberté et de la dignité humaine. À la politique de diviser pour mieux régner, les microgroupes vulnérables doivent répondre par l'unité pour triompher des forces qui s'opposent à leur continuité culturelle. »

Pierrot Ross-Tremblay, 2015.

« L'oubli n'est pas absolu : réminiscences et prise de parole chez les Premiers peuples de la francophonie des Amériques ». Minorités linguistiques et société / Linguistic Minorities and Society, numéro 5, 2015.

Et enfin...

Pour ce numéro, mon intention est toujours, après un an et demi de travail, de susciter une ouverture et d'apprendre à se connaître. Nous avons voulu donner principalement la parole aux Autochtones. J'espère que la lecture vous a plu, que vous aurez le goût d'aller encore plus loin. Voici donc pour enfin boucler ce numéro, ce que j'avais écrit en revenant

de ma première réunion où j'avais proposé de monter un numéro sur le thème des nouvelles mouvances autochtones et inuites en novembre 2014. J'écoutais alors le nouveau disque de Richard Reed Parry du groupe Arcade Fire : je ne savais pas qu'il se lançait dans la musique classique ! Ce fut un choc esthétique. En même temps, je choisissais des poèmes sur la Terre que je venais de recevoir pour notre numéro « Abus des Minières », dont quelques-uns étaient écrits par des Autochtones. Tout cela s'est alors mélangé dans mon esprit et a donné ces mots que je vous propose en guise de conclusion :

Ici, on accède à un autre rythme. Battements de cœurs et respirations politiques dans l'ornière et le mystère du monde.

Les couleurs, voit-on un lever de soleil rouge-oranger lumineux parcellé de blanc résumé direct ?

Ici on a jeté aux orties nos préjugés. On a souvent mangé nos émotions. Peut-être a-t-on encore trop parlé, pas assez écouté le silence assourdissant du tambour dans notre poitrine ? Peut-être n'a-t-on pas été assez seul encore dans la toundra pour entendre celui qui bat depuis la nuit des temps.

/

Merci !

Aux Autochtones qui nous lisent : vous avez une nouvelle amie ! J'aurais aimé aller plus loin dans l'élaboration des sujets, tant de sujets importants semblent manquer ! Certains acteurs culturels ou poètes importants manquent notamment. Nous aurions aimé traiter des questions inuites et métisses²⁹. J'aurais aimé aller plus loin dans la collaboration, notamment, dans un travail intertexte entre auteur.e.s, mais après un an, le temps et l'énergie nous a tout simplement manqué. Par ailleurs, malgré le grand nombre de participant.e.s, il est certain qu'un seul numéro ne peut rendre compte de la grande diversité de points de vue et des sensibilités des différentes communautés autochtones et des personnes. C'est partie remise ! Nous vous invitons à communiquer

avec nous via notre page internet³⁰ pour nous faire connaître votre réaction. Et n'hésitez pas à nous envoyer vos textes pour de prochains numéros !

Et surtout, ce numéro, selon notre principe d'autogestion bénévole, n'aurait pas pu être réalisé sans l'apport de très nombreuses personnes. Un grand nakurmik, nià: wen, migwech, tshi nashkumitin, tshi nashkumitin, mikwetc, migwetc – mig8etc, welalin, thank you, merci* à tous les auteur.e.s qui ont participé à ce numéro ainsi qu'aux nombreuses personnes qui y ont contribué par leurs conseils, aide, contacts, correspondances ou encouragements. Je pense entre autres à Gustavo Zamora Jiménez, Catherine Joncas, Marc-André Toupin, Jonathan Thisselmagan Schuld, Mélanie Aracena, France Hamel, Jean-Philippe Paré, Catherine Bédard, Darren O'Toole, Corine (de Disque 7^e ciel), Lynn Drapeau, Fabien Longval, François J. Larocque, Louise-Caroline Bergeron, Marie-Chantal Scholl, Nancy Crépeau, Martin Papillon, Pierre Rouxel, François Fortin, Maïka Sondarjee, Christine Archambault, Paule Panet-Raymond, Michelle Payette-Daoust et une pensée toute spéciale à feu Wassim Al Ezzi qui m'a introduite à la revue.

+++++++

Ève Marie Langevin est coordonnatrice de ce numéro et responsable de la section Poésie et création dans les éditions régulières.

** Ces salutations sont respectivement en langue inuktitute de l'Est canadien, mohawk/kanien 'kehá:kas, cri de l'Est/eenou/eeyou), naskapi, innue (montagnais) et atikamekw, algonquin/anishinabeg, mi'kmaq/ mi'gmaq, anglaise et française.*

Notes de fin

1 Me Hector-Louis Langevin (Conservative Party), député de Three Rivers (Les Trois-Rivières), Québec; *Official Reports of the Debates of the House of Commons or the Dominion of Canada, Volume XIV*, 1883, Ottawa, p. 1376. «The intention is to establish three industrial Indian schools in the North-West [...] The fact is, that is you wish to educate these children, you must separate them from their parent during the time they are being educated. If you leave them in the family, they may know how to read and write, but they still remain savage... »

Texte intégral à: https://booksieclegoogle.ca/books?id=7Ys9AQAAAMAJ&pg=PA1376&lpg=PA1376&dq=%27%27The+fact+is+that+if+you+wish+to+educate+the+children,+you+must+separate+them+from+their+parents+during+the+time+they+are+being+taught.+If+you+leave+them+in+the+family+they+may+know+how+to+read+and+write,+but+they+will+remain+savages,+whereas+by+separating+them+in+the+way+proposed,+they+acquire+the+habits+and+tastes%E2%80%A6of+civilized+people%27%27+house+of+common+1883&source=bl&ots=93n9hw_HjF&sig=SqImzJVdIOKHxXMcTE7dnly_Nqo&hl=fr&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false

2 À cet égard, l'auteure et chercheuse Cathy Richardson Kinewesquao me conseille de lire « *A Community of Ideas*. Chap. 'Letters to Ancestry' » David Denborough, Cheryl White. « *A Community of Ideas* ». 2005. Paperback / Dulwich Centre Publications.

3 de Carole Poliquin et Yvan Dubuc, 2014. Voir aussi <https://www.youtube.com/watch?v=xcXwlzmPqmM> et http://www.academia.edu/17377504/La_peur_de_passer_pour_des_Sauvages

4 « *Le Rêve de Champlain* », éd. Boréal, 2012. Voir aussi la série basée sur ce livre sur TFO et WN en 2015, extraits en ligne au <http://wn.com/champlain> (page consultée le 4 janvier 2016).

5 Dans le film *L'Empreinte*, voir note 2. Voir aussi http://nationantaya.com/Document/Communiqués_et_Articles/traité_de_l'amitié.pdf

6 Voir <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/416053/massacre-de-lachine-moment-charniere-ou-mise-en-scene>

7 Dans « *Voyages au Canada* » entre 1534 et 1542 (Lux éditeur: 2000). Voir : Y. Jacob. 2000. « Jacques Cartier ». Les observations de ses rencontres avec les Iroquois d'Hochelaga (futur Montréal) seront à l'origine de la vision du « bon sauvage », mythe développé par la suite par les penseurs européens tels que Louis Armand de Lom d'Arce, baron de La Hontan (1666-1715) « qui passe 10 ans au Canada, est le premier à faire rêver les Européens en les entretenant de la liberté et de l'égalité entre les hommes primitifs. Ses écrits inspirent, au XVIII^e siècle, une grande partie des représentations du mythe du "bon sauvage" » (M.

Laurin. 2012. « Anthologie littéraire du Moyen-Âge au XIX^e siècle ». Avant lui, Montaigne (1533-1592) introduira aussi le principe de l'introspection, du relativisme culturel et de tolérance dans la vie politique qui présageront du mythe. « Tout homme porte la forme entière de l'humaine condition ». « Nous ne saurions faillir à suivre la nature; le souverain précepte consiste à se conformer à elle » (in « Essais », 1580), et à sa suite, les Diderot, Rousseau, Lévis Strauss, Huxley et Tournier qui développeront le « bon sauvage ».

8 Tiré du Dictionnaire historique de la langue française Le Robert, sous la direction d'Alain Rey

9 Les Métis ont aussi subi les pensionnats indiens où ils étaient considérés comme « classes dangereuses » par le gouvernement fédéral, jusqu'à ce qu'ils fassent l'objet d'un conflit de compétence fédérale/provinciale (!) et peinent ainsi à recevoir des services d'éducation déjà plus que déficients. Néanmoins, quelques Métis, comme Louis Riel, ont reçu une éducation plus avancée. « Les dossiers actuels ne permettent pas de dire combien d'enfants métis ont fréquenté un pensionnat. Mais, ils ont fréquenté presque chaque pensionnat mentionné dans le présent rapport, à un certain moment, où ils auraient partagé ces expériences – taux de mortalité élevé, déficience alimentaire, logement insalubre et surpeuplé, discipline sévère, lourdes charges de travail, négligence et violence – décrites dans les autres volumes de cette histoire. Les Métis ont non seulement été éduqués dans les écoles, mais ils ont, à l'occasion, joué un rôle dans leur exploitation. [...] Dans les années 1860, Louis Riel est un des jeunes Métis qu'on envoie étudier dans les écoles catholiques du Bas-Canada. Dans les années 1880, il enseigne au pensionnat pour garçons métis au Montana. La sœur de Louis Riel, Sara, est éduquée au pensionnat des Sœurs de la Charité à Rivière-Rouge. Après avoir prononcé ses vœux en 1868, elle devient enseignante au pensionnat de l'Île-à-la-Crosse. Les écoles anglicanes de Rivière-Rouge accueillaient également les enfants d'ascendance mixte. » « Pensionnats du Canada : L'expérience métisse », Rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada, Volume 3. 2015. McGill-Queen's University Press. Voir http://www.myrobust.com/websites/trcinstitution/File/Reports/French/French_Volume_3_Metis_Web.pdf

10 Notamment Senghor, Diop et Sadjji, voir « Regards croisés sur le métissage ». Dir. Laurier Turgeon et Anne-Hélène Kerbirou, CELAT, PUL, 2002.

11 Avec des auteurs comme Césaire et Fanon. *op.cit.*, note 10

12 Avec des auteurs comme Bernabé, Chamoiseau, Confiant ou Glissant d'un côté de l'océan; et de l'autre côté avec Rushdie ou Bhabha. Ou plus récemment avec Zizek : « Le métissage représente à l'échelle du monde ce que le multiculturalisme est à l'échelle de la nation. Le capitalisme mondial incorpore la différence tout en la vidant de son sens premier. La différence devient un produit à consommer, une source de plaisir, dans la réification de l'autre. À la manière du nationalisme multiculturel, la logique culturelle de la mondialisation exprime un néocolonialisme dans la mesure où il obscurcit et, en même temps, maintient le lien colonial par la production d'un discours valorisant la différence.

13 *Op.cit.* note 10

14 *Op.cit.* note 10

15 de Mélanie Carrier et Olivier Higgins, 2014

16 « Pour tant de jours »

17 en innu

18 Au moment de mettre sous presse, on apprend que la nation Chippewas de la Thames (Ontario) poursuit Enbridge, l'Office national de l'énergie et la Procureure générale du Canada en Cour suprême pour contester l'inversion de la canalisation 9B de l'oléoduc d'Enbridge, qui assure la liaison entre Sarnia et Montréal. Voir <http://www.ledevoir.com/environnement/actualites-sur-l-environnement/459847/des-autochtones-devant-la-cour-supreme-pour-contester-l-oleoduc-9b> (page consultée le 11 janvier 2016)

19 <https://www.facebook.com/peuplespourlaterremere/?fref=ts>

20 <https://evemarieblog.wordpress.com/2014/04/11/mitshetuteuat-cercle-de-parole/>

21 Au début des années 2000, l'Australie a mis en place des pratiques de « conversations about reconciliation between Indigenous and non-Indigenous Australia were occurring throughout the country. » David Denborough, Cheryl White «A Community of Ideas». 2005. Adelaïde, Paperback / Dulwich Centre Publications.

22 <http://solidaritenabro.org/>

23 <http://www.presenceautochtone.ca/fr>

24 <http://www.famillesdumonde.org/mission-de-paix>

25 <http://redtac.org/possibles/>

26 Ève Langevin « L'Intégration des artistes émigrés à Montréal », *Esse arts+opinions*, n°36, hiver 1999

27 « La réconciliation est un processus spirituel qui nécessite plus qu'un cadre juridique. Elle doit se faire dans les cœurs et les têtes. » Nelson Mandela. « Il n'y aura pas d'harmonie raciale sans égalité économique. » Ronald Lamola, ANC, Afrique du Sud. Selon Mandela et Tutu, « A person with Ubuntu is open and available to others, affirming of others, does not feel threatened that others are able and good, based from a proper self-assurance that comes

from knowing that he or she belongs in a greater whole and is diminished when others are humiliated or diminished, when others are tortured or oppressed. » [Archbishop Desmond Tutu](#)

28 https://en.wikipedia.org/wiki/William_Commanda et http://aboriginalliving.com/wp-content/uploads/2012/12/Fleming_Anishinaabe-Great-Migration1.pdf

29 La CRV a publié un volume entier sur l'expérience des Métis dans les pensionnats : voir note 9

30 <http://redtac.org/possibles/nous-joindre-2/>

Le chef Dan George, chef héréditaire de la tribu Salish de la Côte, et honoraire de la tribu Squamish dans la Colombie Britannique, fit un discours en 1967, à Vancouver, à l'occasion du centième anniversaire du Canada.

DEPUIS COMBIEN DE TEMPS NOUS CONNAISSONS-NOUS, O CANADA ? UNE centaine d'années ? Oui, une centaine d'années. Et même depuis beaucoup, beaucoup plus longtemps. Et aujourd'hui, alors que tu célèbres ton centième anniversaire, ô Canada, je suis triste pour tous les Indiens de ce pays.

Parce que je t'ai connu quand ces forêts étaient les miennes ; quand elles me nourrissaient et me vêtaient. Je t'ai connu avec tes rivières où ton poisson scintillait en dansant dans le soleil, quand les eaux disaient : viens, viens et nourris-toi de mon abondance. Je t'ai connu avec tes vents en liberté. Et mon esprit comme les vents errait alors sur tes terres bienveillantes.

Mais durant ce long siècle, depuis l'arrivée de l'homme blanc, ma liberté a disparu comme le saumon est parti, mystérieusement, vers la mer. Les étranges coutumes de l'homme blanc, que je ne pouvais comprendre, ont pesé sur moi jusqu'à ce que je ne puisse plus respirer.

Quand j'ai combattu pour protéger ma terre et mon foyer, on a dit que j'étais un sauvage. Quand personne ne comprenait ni n'approuvait ma façon de vivre, on a dit que j'étais fainéant. Quand je me suis efforcé de gouverner mon peuple, j'ai été dépouillé de mon autorité.

Vos livres d'histoire ignoraient ma nation : ils étaient à peine plus importants dans l'histoire du Canada que les bisons qui peuplaient les plaines. J'ai été ridiculisé dans vos pièces et dans vos films, quand je buvais votre eau-de-feu, j'étais ivre.

O Canada ! Comment puis-je célébrer avec toi ce centenaire, ce siècle ? Dois-je te remercier pour les réserves qui me sont laissées dans mes belles forêts ? Pour le poisson en conserve de mes rivières ? Pour la perte de ma fierté et de mon autorité sur mon propre peuple ? Pour n'avoir pas la volonté de me révolter ? Non ! Je dois oublier ce qui est passé et enterré.

O mon Dieu qui êtes au ciel ! Rendez-moi le courage des vieux chefs ! Donnez-moi la force de lutter avec ce qui m'entoure. Faites que je domine mon environnement comme par le passé. Qu'humblement j'accueille cette nouvelle culture pour m'élever et me perpétuer par elle.

O Dieu ! Comme l'Oiseau-Tonnerre je m'élèverai à nouveau au-dessus de la mer ; j'empoignerais les instruments du succès de l'homme blanc — son éducation, son habileté, et avec ses outils je ferai de ma race le plus fier segment de votre société.

Je verrai nos jeunes braves et nos chefs siéger aux Chambres et au gouvernement, guidant et guidés par le savoir et la liberté de notre grand pays. Ainsi éclateront les barrières de notre isolement. Ainsi les cent années à venir seront les plus fameuses années de la fière histoire de nos tribus et de nos nations.

« Niminunakuitishun
nuash nishkana tshetshi uapatakaniti
tshetshi pishkapaniti
nin eka nita
tshetipashimikauian.
(Je me suis faite belle
pour qu'on remarque
la moelle de mes os
survivante d'un récit
qu'on ne raconte pas.)»

Joséphine Bacon – Bâtons à message Tshissinuashitakana

«Ce mot est une saison
C'est aussi le son que font les saumons
(dans le rêve du pêcheur
Pourtant il nage avec force
avec son dernier souffle
Pour laisser échapper tout ce qui reste
(de son dernier voyage
Viendront aussi les petits fruits
que mon grand-père l'ours attend
au détour d'une rivière
et lorsqu'il se nourrit de l'été
sa graisse dégage toute la valeur
(de la vie.
Moi je puise l'eau qui nettoiera
(mon âme
et les pierres mes grands-pères
guideront mon coeur »

Rita Mestokosho – Nipin¹

¹ Poème publié dans le journal Le Monde, le 1-07-2009, dans le cadre de sa lutte pour sauver la rivière La Romaine.

En ligne http://www.lemonde.fr/idees/article/2009/07/01/quel-avenir-pour-la-romaine-par-jean-marie-g-le-clezio_1213943_3232.html (page consultée le 3 janvier 2016)

« De notre côté, je vois des hommes politiques autochtones sur le territoire canadien vendre leurs terres pour espérer sauver leurs communautés de la pauvreté, et puis on ne voit pas cet argent. Je ne pardonne pas le don des territoires traditionnels à des monstres corporatifs au nom de l'économie. Je ne comprends pas pourquoi non plus des chefs politiques, s'ils sont si fiers d'être ce qu'ils sont, des Natifs du Territoire, ne sont pas capables d'assumer ce que cela implique, que d'être né Natif. [...] Je ne peux/veux pas vivre dans une vie où chaque geste pose une conséquence néfaste et irréversible sur d'autres êtres humains. Car dans ma présence à la ville, je ne sais plus me sauver que par la poésie et la peinture.»

Natasha Kanapé Fontaine – blogue Innu Assi²