

LES CULTURES AMÉRINDIENNES DE L'EST CANADIEN FACE À LA MODERNITÉ

ERIC NAVET

Considérant la situation des quelque 1.200.000 Autochtones du Canada aujourd'hui, on peut s'interroger sur la pertinence, à leur égard, du lien proposé dans ce colloque entre ces trois termes : "multiculturalisme", "modernité" et "citoyenneté". Quelle est d'abord la place de ces populations et de ces cultures dans ce qu'il est convenu d'appeler "la mosaïque culturelle canadienne" ? Cette "mosaïque" est-elle un patchwork de pièces différemment colorées que seules tiendraient ensemble des coutures plus ou moins solides, ou bien ces pièces forment-elles une couverture d'un seul tenant aux coloris harmonisés ? Quelles seraient, dans ce cas, la qualité et la force des liens qui unissent les différentes composantes ? Serait-ce, par exemple, une "modernité" et une "citoyenneté" partagées ?

Je m'appuierai, pour tenter de donner des éléments de réponse à ces questions, sur un document richement illustré publié pour la première fois en 2002 par la *Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse* (CDPDJ) sous la direction de Pierre Lepage (Direction de l'éducation et de la coopération). Ce document, qui sera notre fil rouge, a pour titre : **Mythes et réalités sur les peuples autochtones**.

L'idée de rédiger un tel ouvrage s'inscrit dans un programme d'activités éducatives lancé au sein des écoles secondaires du Québec et qui s'intitule : « **La rencontre Québécois-Autochtones, un beau défi** ». Le projet était ainsi défini par Pierre Marois, Président de la CDPDJ : « A l'heure de la révision des programmes, dans le contexte d'une éducation à la citoyenneté qui s'édifie, la Commission souhaite apporter sa contribution au mieux-vivre ensemble en resituant les mythes et réalités concernant les peuples autochtones » (Lepage : III). Il s'agissait, dans une perspective historique mais aussi actuelle, de s'attaquer à la vision "folklorique" et au manque de "visibilité" des "Premières nations" dans les livres d'histoire du Canada et plus particulièrement des manuels scolaires.

Ce projet a été confié aux Autochtones eux-mêmes et particulièrement à l'*Institut culturel et éducatif montagnais* dont le Directeur, Jean-Marie Volland, qui introduit l'ouvrage, estime l'intérêt et la nécessité.

Dans sa préface, Ghislain Picard, Chef régional de l'*Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador* écrit : «...on doit bien constater que, sans vraiment se rencontrer, les Premières nations et la population québécoise cohabitent sur un même territoire et qu'elles ont forcément développé une forme de connaissance, ou de méconnaissance, les unes des autres. Le plus souvent, on se trouve ici dans le domaine des préjugés, des racontars, des on-dit, bref de la méfiance. » (Lepage : vii)

Dans une perspective historique, les auteurs vont s'attacher à combattre ces préjugés qu'on retrouve même dans les manuels scolaires et, plus fréquemment encore, dans les articles des journalistes.

La vraie nature des revendications autochtones a des sources anciennes et la mettre à jour peut nous permettre de répondre à la question posée plus haut : de quelles façons les Autochtones s'inscrivent-ils dans ce qu'il est convenu d'appeler « la mosaïque canadienne » ?

Dans l'introduction de l'ouvrage qu'il a dirigé (1991), J. R. Miller, Professeur d'histoire à l'Université du Saskatchewan, écrit : « *Certainly Europeans and the indigenous peoples were so different that at least misunderstanding, if not friction, was inevitable. The disparate groups of aboriginal inhabitants of Canada shared values and practices that provided an underlying unity to their existence at the same time that lose aspirations and activities differentiated them sharply from the mariners, traders, missionaries, and officials who began to visit the continent regularly in the seventeenth century. This is not to say, as was implied by the Europeans' application of the term "Indian" to all native inhabitants, that the people who met the ships or exploration parties were a single civilization or culture. On the contrary, there were sharp differences in ways of associating and earning a living among fishing folk on the Atlantic and Pacific, agriculturalists in the eastern woodlands, and hunter-gatherers in the northern forests and the still more northerly arctic regions. But the native peoples did share a few social, political, and ideological traits that were noticeably different from those of the newcomers.* » (Miller, 1991 : vii)

Le même auteur donne comme caractéristique de ce que nous appelons un « mode d'être, de penser et d'agir » autochtone l'importance qu'ils accordaient à l'autonomie et à la liberté, des traits inculqués aux enfants par l'éducation. Cette liberté était indissociable d'un sentiment fortement éthique, lui aussi développé dans l'éducation, de responsabilité envers toutes les autres créatures, humaines

et non humaines, visibles et invisibles. Les valeurs éthiques qui structuraient la vie des Peuples autochtones étaient largement transmises par les mythes qui établissaient que les êtres humains faisaient partie d'un vaste ensemble d'éléments différenciés mais complémentaires, interdépendants et solidaires.

Une telle philosophie est ainsi présentée par les Mohawks : « Nous ne considérons pas que nous dominons et pouvons exploiter égoïstement les autres êtres vivants ; nous nous percevons au contraire comme une part intégrante de la Création. Notre objectif essentiel est de nous efforcer d'être en paix, en harmonie et en équilibre avec tous les êtres vivants de la Terre. Nos langues définissent le monde comme une grande famille, et notre relation à lui est une relation de parenté qui se vérifie dans les échanges qu'ont entre elles et en permanence toutes les existences qui peuplent l'univers. »

L'idéal ainsi défini n'est jamais totalement atteint bien sûr, et il nécessite des efforts constants d'adaptation et de réajustements. Mais les ethnologues ont confirmé par l'observation qu'un tel idéal animait effectivement les Peuples autochtones, pas seulement les Amérindiens, à tous les niveaux de leur vie quotidienne, en constatant notamment qu'il n'existe aucune solution de continuité entre ce que nous, Occidentaux, distinguons comme « nature » et « culture ». Philippe Descola écrit par exemple : « Dans le Grand Nord comme en Amérique du Sud, la nature ne s'oppose pas à la culture, mais elle la prolonge et l'enrichit dans un cosmos où tout s'ordonne aux mesures de l'humanité. » (Descola, 2005 : 33-34). Un peu plus loin, il ajoute : « En Sibérie comme en Amérique du Sud, bien des peuples paraissent rebelles à l'idée d'une séparation tranchée entre leur environnement physique et leur environnement social, ces deux domaines que nous distinguons d'ordinaire n'étant pour eux que des facettes à peine contrastées d'un continuum d'interactions entre personnes, humaines et non humaines. » (*Ibid.* : 41). Il souligne encore la fonction cruciale dans ces sociétés du chaman « qui joue le rôle principal dans cette quête d'une homéostasie parfaite. » (*Ibid.* : 31)

Ce que nous avons nous-même tenté de démontrer à propos des Indiens Ojibwé de la région des Grands Lacs (Navet, 2007) nous permet, à l'appui de ce que dit P. Descola, d'avancer que le mode d'être, de penser et d'agir des Peuples traditionnels, en particulier des Amérindiens, repose sur le souci constant de préserver un triple équilibre : a. celui des relations que les êtres humains, entretiennent, individuellement et collectivement, avec le reste de la Création non humaine, visible et invisible ; b. celui des relations que les êtres humains entretiennent les uns avec les autres, au sein de chaque groupe local et entre les groupes ; c. celui des relations que chaque individu entretient avec sa propre nature (corps physique et corps imaginaire). Précisons encore, car les répercussions actuelles sont nombreuses et profondes, que les Peuples

autochtones et les Occidentaux n'entretiennent pas les mêmes rapports au temps et à l'espace.

On comprend que la rencontre n'ait pu être que difficile, si elle était même possible, entre un tel mode d'être, de penser et d'agir et celui qui animait les Occidentaux porteurs, eux, d'un système fermé fondé au contraire sur la rupture entre une « nature » (dans et hors de l'individu) domaine du « sauvage » indompté qu'il faut à tout prix maîtriser, et une « culture » supposée désaliénée des contraintes de cette nature jugée a priori hostile et qu'on a de cesse de « refouler » au sens géographique comme au sens psychanalytique.

L'idéologie chrétienne qui va fonder moralement (plutôt immoralement en fait) les relations imposées par les conquérants avec les peuples autochtones, est contenue dans la Bible qui affirme d'emblée la rupture et l'inéquité : « Et Dieu créa l'homme à son image [...] Dieu leur dit : « Soyez féconds, et devenez nombreux, et remplissez la terre, et soumettez-la, et tenez dans la soumission les poissons de la mer, et les créatures volantes des cieux, et toute créature vivante qui se meut sur la terre. » Un tel positionnement irrigue la philosophie naturaliste occidentale, et celle-ci va servir d'assise à une idéologie, non de la rencontre, mais d'une conquête qui, avant d'être celle « des corps » doit être celle des « âmes ». La mission évangélique – première forme d'un certain processus de « mondialisation » - de l'Eglise chrétienne va justifier la colonisation dans ses formes les plus violentes, sous la triple forme de : a. l'ethnocide, ou destruction de la diversité culturelle (avec la forme extrême du génocide) ; b. l'écocide, ou destruction de la biodiversité ; c. l'égocide, ou destruction de la personne et de son pouvoir créateur, de l'identité. Cette « mission » qui est un devoir est ainsi exprimée dans l'Évangile de saint Marc : « Allez par le monde entier prêcher la Bonne Nouvelle : celui qui croira et sera baptisé sera sauvé, celui qui ne croira pas sera condamné. »

Entre une philosophie, l'amérindienne, basée sur l'idée que les êtres humains et les autres créatures partagent une même « nature »¹ et fondent leurs relations sur un respect réciproque, et une autre, l'occidentale, axée sur la domination par une espèce supérieure (l'homme) – domination qu'on peut juger illusoire – de toutes les « natures », il existe donc un écart irréductible. Il ne pouvait en résulter que des malentendus qui ne sont toujours pas solutionnés aujourd'hui.

Revenons au document qui nous sert de fil directeur. Les auteurs vont faire l'historique des relations entre les deux civilisations en présence en constatant déjà qu'entre la fin du Régime français (1760) et la période contemporaine, l'Amérindien semble disparaître des manuels scolaires. Sylvie Vincent et Bernard Arcand (1979) remarquent que jusqu'à une période récente, les livres d'école : « accordent un rôle aux Amérindiens au sein de notre histoire tant que

durent les guerres coloniales. A partir de 1760, il n'y a plus d'Amérindiens alliés ou ennemis, dont il faut contrôler l'allégeance militaire ou la production de fourrures. Il n'y a plus que des Indiens politiquement sans importance. En fait, il n'y a plus d'Indiens du tout. » (Vincent, Arcand, 1979 : 223)

En fait, ce que nous appelons « le mythe de l'Indien mort » est inscrit dans une histoire qui, d'emblée, se veut unique, avec pour horizon la domination des lieux et des êtres. Cette histoire trouvera sa justification dans les théories évolutionnistes élaborées au XIX^{ème} siècle, un siècle qui est aussi celui où le « développement » des sociétés industrielles se fera sur l'exploitation effrénée des ressources humaines (esclavage et travail forcé) et naturelles des pays colonisés. Selon cette idéologie, dont les racines, nous l'avons vu, sont anciennes, l'autochtone, qualifié de « primitif », de « sauvage », qui ne participe pas, ou qui s'oppose même à cette entreprise, qui refuse de se conformer au modèle dominant, est condamné à disparaître. Dans le programme hégémonique occidental, il n'y a pas plus de place pour la différence culturelle que pour la diversité du vivant.

On comprend mieux dès lors la surprise des gens lorsqu'ils assistent, dès les années 1960 - celles de toutes les contestations -, à ce qu'on appellera « le réveil des Indiens », ceux-ci ayant été largement les déclencheurs de la révolte des Peuples autochtones à travers le monde. On ne peut qu'approuver Pierre Grenand lorsqu'il constate : « Si l'on observe tant soit peu de près l'histoire d'une population amérindienne, on est effaré par le poids écrasant des processus destructeurs, tant politiques que matériels, auxquels elle a été – et est encore bien souvent – soumise. On peut, devant de telles situations, se demander si nos sociétés seraient porteuses de telles aptitudes à la résistance » (Grenand, 1982 : 1).

Ces « processus destructeurs » sont enclenchés dès les premiers contacts ; le Blanc vient pour transformer, transformer les paysages, transformer les « sauvages ». Jacques Cartier, débarquant à Gaspé sur le Saint-Laurent en 1534 y plante une croix, prenant possession au nom du roi et de l'Eglise de ces terres qu'il prétend avoir découvertes : « La France a agi, au début, avec l'objectif de soumettre les autochtones à son autorité et de les assimiler. Mais cette politique a été un échec. Elle a dû être abandonnée. » (Lepage : 3)

Dans un premier temps, les Amérindiens vont servir les intérêts financiers des occidentaux lorsque ceux-ci vont les contraindre – en les rendant dépendants des produits européens, et de l'alcool – à substituer à leur économie de subsistance, conforme aux valeurs écologiques qui les animent, une économie de marché basée sur la traite des fourrures et une exploitation sans mesure des ressources naturelles. Si ce commerce va perturber en profondeur le mode de vie des Amérindiens, le pouvoir colonial, va d'abord les utiliser, avec une rouerie

sans égal, pour ce qu'ils sont essentiellement : des chasseurs, pêcheurs, collecteurs² : « pour alimenter le commerce de la fourrure, il fallait que les Amérindiens puissent rester libres d'utiliser leurs propres territoires. » (*Ibid.* : 4). On reconnaissait même des « nations » - parfois même on les inventait pour l'intérêt du moment – avec lesquelles on pouvait passer des traités et conclure des alliances.

Paradoxalement, les missionnaires de toutes obédiences, eux-mêmes largement impliqués dans les entreprises mercantiles coloniales, vont entreprendre d'éradiquer la « sauvagerie » en civilisant, c'est-à-dire d'abord en christianisant, les Amérindiens. Dans un premier temps, le pouvoir colonial encouragera les mariages mixtes entre français et amérindiennes, pensant que spontanément les « sauvagesses » adopteraient la voie des blancs. Mais c'est souvent l'inverse qui se passa : les « coureurs de bois » abandonnaient la vie « civilisée » pour se convertir à la vie « sauvage » : « Il est plus facile, disait Mère Marie de l'Incarnation, de faire d'un Français un Amérindien, que l'inverse. » (*Ibid.* : 6). Dans l'ouest, ils formèrent une importante communauté métisse (qu'on appela d'abord les « Bois-brûlés ») qui résista par les armes à l'invasion coloniale³ et qui est aujourd'hui reconnue, selon ses vœux, comme composante autochtone de la nation canadienne.

Très tôt, il apparaît que le projet colonial, éminemment destructeur pour les Peuples traditionnels, ne satisfait pas non plus des intérêts plus profonds que les gains matériels : il transforme le jardin d'Eden qu'on a cru retrouvé dans le « Nouveau Monde » en un monde de labeur et de malheur conforme aux prédictions et aux prophéties bibliques. Le rêve universel d'une « terre sans mal »⁴ ne s'accomplit pas ici, il est même refoulé de plus en plus loin, vers les terres vierges, les étendues sauvages, le *Wilderness* des anglo-saxons. Il existe donc, chez l'Occidental une ambiguïté fondamentale, entre séduction et répulsion, dans le jugement et le traitement dont le « sauvage » est l'objet. Le sauvage séduit parce qu'il vit « en toute liberté » et « en toute innocence », *selon* et *dans* une nature exempte de tout maux - du moins veut-on le croire -, et il nous répugne car il incarne tout ce qu'une morale, difficilement intériorisée mais souveraine, nous interdit d'être : des êtres vivants, imaginants, communicants...

Les philosophes et les poètes se feront écho de cette « nostalgie de l'âge d'or ». Ronsard, dès le XVI^{ème} siècle dira, s'adressant aux Tupinamba du Brésil : « Vivez heureuse gent sans peine et sans soucy, Vivez joyeusement : je voudrois vivre ainsi » (Ronsard, 1559). Le baron de La Hontan, qui, lui, fréquenta longuement les Indiens du Canada à la fin du XVII^{ème} siècle, écrira de même : « J'envie le sort d'un pauvre sauvage, *qui leges et scepra terit*⁵, et je

souhaiterais pouvoir passer le reste de ma vie dans sa cabane » (La Hontan, 1973 : 31). Et Rousseau bien sûr...

Sur place, il n'y a pas de reconnaissance réelle des Amérindiens, peuple « déchu » (point de vue chrétien) ou « arriéré » (point de vue « scientifique »), ils n'ont d'autre alternative que de se civiliser ou de disparaître. Cette opinion va se renforcer après la « perte » du Canada par la France et le passage au Régime anglais en 1760. Ultime moyen de conserver une emprise sur les âmes des « sauvages » à défaut de pouvoir continuer à les exploiter physiquement, les Français, dans l'article 40 de l'Acte de capitulation de Montréal, formulaient les conditions suivantes : « Les sauvages ou Indiens alliés de sa majesté très chrétienne seront maintenus dans les terres qu'ils habitent, s'ils veulent y rester, ils ne pourront être inquiétés sous quelque prétexte que ce puisse être, pour avoir pris les armes et servi sa majesté très chrétienne⁶. Ils auront comme les Français, la liberté de religion et conserveront leurs missionnaires. » (Lepage : 4)

C'est en 1763 que le roi Georges III formule ses directives sur la façon d'administrer les nouvelles colonies dans un document officiel : la *Proclamation Royale* – première constitution du Canada - auquel, aujourd'hui encore, les Autochtones font souvent référence, à l'instar des traités passés ultérieurement. Ces documents leur permettent en effet d'affirmer des droits immémoriaux jamais abolis et ils leur confèrent une identité administrative et législative distincte. Les textes plus récents en font aussi mention, comme la *Charte canadienne des droits et libertés* de 1982 qui parle des « droits et libertés issus de la Proclamation royale de 1763 » et des « droits et libertés issus des traités ». La *Constitution canadienne* de 1982 reconnaît et confirme les « droits existants – ancestraux ou issus de traités – des peuples autochtones du Canada. » (Lepage : 14)

Le premier traité a sans doute été passé entre Champlain et les Innuat au printemps de 1603 à la pointe Saint-Mathieu, à l'embouchure du Saint-Laurent, mais c'est le Régime anglais, d'abord avec Sir William Johnston qui va développer la politique des traités. Après la Révolution américaine et la fin des hostilités entre américains et britanniques en 1814, les Indiens deviennent inutiles comme alliés et le commerce des fourrures déclinant, on a surtout besoin des terres : « C'est dans ce contexte qu'un vaste projet d'assimilation est élaboré [...]...à partir des années 1840, les autorités gouvernementales vont [...] se doter de pouvoirs nécessaires à l'accélération de la dépossession territoriale des Indiens, et à la diminution du nombre de ceux-ci par voie d'assimilation au mode de vie blanc » (*Ibid.* : 22). Savard et Proulx indiquent que ce plan visait à « l'extinction progressive de la population indienne du Canada » (*Ibid.*).

En 1839, les terres occupées par les Amérindiens deviennent propriété de la Couronne britannique, et l'*Acte d'Union*, en 1840, énonce déjà qu'une femme amérindienne qui épouse un blanc perd son statut.

En 1857, l'*Acte pour encourager la civilisation graduelle* vise ouvertement l'assimilation des premières Nations. Au cœur de cette loi se trouvait la notion d'« émancipation » : « En renonçant à son patrimoine, un membre d'une Première nation de sexe masculin répondant à certaines conditions pouvait devenir un citoyen à part entière. Un Amérindien âgé de 21 ans, parlant français ou anglais, ayant reçu une éducation élémentaire, réputé de bonne moralité et sans dette, pouvait être déclaré émancipé ou cessé d'être considéré comme un Indien. Ce faisant, il devenait un citoyen au même titre que les autres. Pour favoriser cette pratique, on accordait aux Indiens émancipés un titre de propriété absolu sur une terre de 20 hectares dans une réserve, plus leur part d'annuités versés auparavant à la bande. Un seul candidat dans tout le Canada s'est prévalu des dispositions légales pour obtenir son émancipation. » (*Ibid.* : 32-33)

Les traités numérotés (de 1 à 11, le dernier signé en 1923) aboutissent à une dépossession territoriale des communautés autochtones mises au pied du mur par l'avancée croissante des colons vers l'Ouest. On leur laisse des « réserves » (plus de 2200 au Canada) qui sont, dans le principe, des lieux où les chasseurs-pêcheurs devenus agriculteurs doivent, pense-t-on, nécessairement finir par s'assimiler au mode de vie dominant. La *Loi sur les Indiens* s'inscrit dans la logique de l'*Acte de l'Amérique du Nord britannique* promulgué en 1867 et qui sanctionne la création du Dominion du Canada. D'abord appelée « Loi sur les sauvages », la loi sur les Indiens, passée en 1876, doit fournir l'instrument juridique de cette « intégration ». Cette loi « avait pour objectif ultime l'affranchissement, c'est-à-dire la perte du statut [d'Amérindien] par émancipation » (Lepage : 24).

Le rapport annuel du Ministère de l'Intérieur (dont dépendent les « affaires indiennes») de 1876 précise : « Notre législation au sujet des Sauvages, repose sur le principe que les naturels du pays doivent être tenus en état de tutelle, et qu'ils doivent être traités comme des pupilles et des enfants de l'Etat. Les intérêts bien entendus des naturels du pays comme ceux de l'Etat, exigent que l'on fasse tous les efforts possibles pour aider les Peaux-Rouges à sortir eux-mêmes de leur état de tutelle et de dépendance. Et il est évidemment de bonne politique et de notre devoir de les préparer par l'éducation et par tout autre moyen, à un degré de civilisation plus élevé en les encourageant à se prévaloir de tous les droits de citoyens, et en assumer les obligations. » (cité dans **Wikipedia** : 36)

Selon la *Loi sur les Indiens* : la femme amérindienne qui épousait un blanc perdait automatiquement son statut, elle et ses descendants ; elle devait quitter sa communauté, ne pouvait plus participer à la vie politique et même ne pouvait

plus être enterrée parmi les siens. Elle était en fait coupée de sa culture. En 1880, un amendement à la Loi décrétait que tout Indien qui obtenait un diplôme universitaire serait automatiquement affranchi : « Il n'était donc plus un Indien, ni lui, ni sa famille, ni ses descendants. Un amendement de 1933 ira encore plus loin. Il donnait en effet le pouvoir au gouverneur en conseil d'émanciper un Indien sans son consentement, sur simple recommandation du surintendant général des Affaires indiennes. L'émancipation obligatoire, quoique peu utilisée, est demeurée dans la loi jusqu'en 1951, malgré les protestations des premiers intéressés. » (*Ibid.* : 25)

Outre le fait que les Amérindiens étaient considérés comme des citoyens mineurs et placés sous tutelle, on continuait donc, du côté de l'administration, à penser la qualité d' « amérindien » comme un handicap et sa suppression comme un avantage auquel les intéressés ne pouvaient qu'aspérer. De fait certains, peu il est vrai, se laissèrent convaincre. C'est cette part de la colonisation que nous appelons *égocide*, une destruction des identités que le sociologue Frantz Fanon a très bien définie : « Le colon ne s'arrête dans son travail d'éreintement du colonisé que lorsque ce dernier a reconnu à haute et intelligible voix la suprématie des valeurs blanches. » (Fanon, 1968 : 12)

La volonté d'assimilation était conçue comme une mesure de faveur pour les Amérindiens et lors des débats de 1920 à la Chambre des communes, Duncan Campbell Scott exprimait clairement ses vues : « Notre objectif est de poursuivre le travail jusqu'à ce qu'il n'y ait plus un seul Indien au Canada qui n'ait pas été absorbé dans le corps politique et jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de question indienne ni de département des Affaires des Sauvages, tel est l'objectif principal de ce projet de loi. » (*Ibid.* : 25-26). Les représentants locaux de l'Administration, les agents des Affaires indiennes devaient assurer le contrôle des populations et mettre en place, sur la base de la *Loi sur les Indiens*, les politiques destinées à les assimiler⁷.

Dans cet esprit, les réserves indiennes devaient donc être les antichambres de l'entreprise de « civilisation », le sas entre « sauvagerie » et « modernité ». Elles prirent souvent le relais des missions – qui, elles-mêmes avaient succédé ou s'étaient créées conjointement aux postes de traite – et les religieux assurèrent une entreprise de conversion qui débordait maintenant le strict domaine religieux. Comme les enfants continuaient d'échapper à l'école une grande partie de l'année car ils suivaient leurs parents sur les territoires de chasse, il apparut souhaitable de les tenir éloignés des influences jugées négatives de leur milieu familial. Dès la fin du XIX^{ème} siècle, les enfants amérindiens furent enlevés, le plus souvent contre leur gré, à leurs familles pour être placés dans des pensionnats généralement éloignés des communautés d'origine et toujours sous la houlette des religieux de toutes confessions.

Il s'agissait, dans ces institutions, de faire des enfants amérindiens des « petits hommes blancs bronzés », suivant la formule de l'écrivain amérindien cri Harold Cardinal (1970), utiles au développement de la société industrielle. Le document déjà plusieurs fois cité présente ainsi les choses : « Le régime des pensionnats indiens (ou écoles résidentielles) a été instauré officiellement au Canada en 1892. Il est le fruit d'ententes conclues entre le gouvernement du Canada et les Eglises catholique romaine, anglicane, méthodiste et presbytérienne. » (*Ibid.* : 30)

Dépossédé de force⁸ de son milieu social, l'enfant amérindien, à son arrivée dans l'école résidentielle était aussi dépossédé de sa culture : outre le fait qu'il subissait un traitement contre les poux, on lui coupait les cheveux, on remplaçait ses vêtements « sauvages » par des uniformes ou des vêtements « civilisés » souvent offerts généreusement par des femmes de la bonne société britannique⁹. Le pire ne devait être révélé que bien plus tard : dans ces établissements les enfants furent souvent victimes d'abus sexuels de la part des religieux qui étaient censés leur inculquer des principes de « bonne moralité ». Les excuses récentes du pape n'ont pas effacé le traumatisme de ceux, nombreux, qui ont été les victimes de ces crimes. Pour les Amérindiens, les gouvernements canadiens successifs qui ont cautionné l'action dite « éducative » des religieux, ont une part de responsabilité dans ce scandale.

Ca n'est donc pas seulement l'économie, les structures sociales traditionnelles qui étaient attaquées, mais les individus eux-mêmes. Ce qu'il y a de plus profond et de plus structurant dans une culture, ce sont les systèmes de croyance et de pratique religieuses. Les grands ennemis du missionnaire étaient les chamans, véritables clés de voûte de ces cultures ; certains d'entre eux, conscients du danger que présentait l'action prétendument civilisatrice des blancs, s'y opposèrent fermement. Mais l'administration avait toujours le dernier mot en légiférant ; c'est ainsi qu'en 1884, l'*Acte de l'avancement des Sauvages*, adopté au profit des « bandes les plus éclairées » substitua un système de représentation électif aux systèmes traditionnels de chefferie¹⁰ et interdit la célébration du Potlach, cérémonies centrale des Indiens de la Côte du Pacifique et la Danse du soleil des Indiens des Plaines.

Les épidémies, de tuberculose, de variole, etc., affectèrent considérablement les communautés amérindiennes et inuit du Nord. La pratique inhumaine de profiter du passage des femmes autochtones dans les hôpitaux, venues y accoucher notamment, pour les stériliser a été dénoncée ces dernières années et ajoute – de façon plus précise encore - à la liste déjà longue du génocide programmé des populations autochtones¹¹. Les réserves créées à la suite des traités, trop exiguës pour y poursuivre des activités traditionnelles déjà fortement découragées, et même pour y entreprendre une agriculture rentable

devinrent, surtout après la crise économique des années 1930, des îlots de pauvreté et de misère. L'alcoolisme, le chômage et les violences qu'ils engendrent devinrent le lot commun de beaucoup. Quelques-uns tentèrent d'émigrer – ce qu'on encourageait par contre - dans les villes où un sort encore pire les attendait. Beaucoup d'enfants amérindiens, sous le prétexte que les réserves n'offraient pas des conditions de vie suffisamment décentes, furent aussi adoptés par des familles blanches et perdirent le contact avec leur milieu culturel et social.

Le droit de vote accordé aux Amérindiens en 1885 puis retiré en 1896 et à nouveau accordé, participait non d'un souci d'équité mais de la volonté constante des autorités d'assimiler les Autochtones en en faisant des citoyens ordinaires. Les intéressés en étaient conscients : « l'exercice du droit de vote a été un sujet de controverse au sein même des collectivités autochtones. Plusieurs considéraient que le fait de voter constituait une acceptation de la citoyenneté canadienne et une renonciation de leurs droits de peuples souverains et indépendants. » (*Ibid.* : 28). L'écrivain sioux Vine Deloria dans son livre *Custer died for your Sins* (1968) a montré que les Amérindiens, à la différence des noirs américains, ne se battaient pas pour l'égalité des droits mais pour le droit à la différence, de droit à préserver leur identité d' « amérindiens ». Aujourd'hui encore, certaines communautés autochtones n'exercent pas le droit de vote aux élections fédérales et provinciales.

Face à l'ethnocide et à l'égocide, auxquels il faudrait rajouter l'écocide (destruction des environnements naturels et des milieux de vie), les peuples autochtones et particulièrement les Amérindiens du Canada, ne sont pas restés passifs.

Les Amérindiens ont aussi compris que pour faire front commun face à l'agression, ils devaient s'organiser, constituer des associations susceptibles d'être les interlocuteurs collectifs du pouvoir en place. Dans les années 1920, un amérindien nommé Fred O. Loft fonde la *Ligue des Indiens du Canada* ; pour contrer la revendication dont cette organisation est porteuse, un amendement à la *Loi sur les Indiens* interdit toute possibilité de recueillir des fonds dans les réserves sans l'autorisation écrite du Surintendant général des Affaires indiennes. En 1923, Deskaheh, un Iroquois, se rend à Genève pour plaider la cause des premiers habitants de l'Amérique, sans succès. Mais il trace une voie...

A la même époque, pour contrer les revendications territoriales des Indiens de la Colombie britannique, un autre amendement de la *Loi* interdit la collecte de fonds destinés à des poursuites judiciaires relatives à des revendications territoriales...

Malgré ces obstacles, en 1945, Jules Sioui, un Huron de Lorette, crée le *Gouvernement de la nation indienne de l'Amérique du Nord*. Il s'agit, ni plus ni moins, que de revendiquer l'autonomie des nations autochtones, conformément à la Charte des Nations Unies nouvellement constituées. J. Sioui prévoyait la création d'une banque nationale indienne et l'attribution aux autochtones d'une carte leur permettant la libre circulation entre Canada et Etats-Unis.

J. Sioui, trésorier et quatre autres membres de l'organisation sont arrêtés et accusés d'avoir conspiré « dans le but de semer le mécontentement et la haine parmi les sujets de Sa Majesté, les Indiens du Canada, en leur faisant croire qu'il avait institué un Etat spécial pour les Indiens de l'Amérique du Nord et que ceux-ci n'étaient plus astreints aux lois du pays ». (*Ibid.* : 29). Ils furent déclarés coupables de conspiration séditeuse et condamnés à deux ans de prison, mais le jugement fut cassé en appel.

L'exemple de Sioui fut suivi, et après la seconde guerre mondiale les Peuples autochtones du Canada ont créé de nombreuses associations locales, provinciales et fédérales pour défendre les droits accordés par les traités, de tenter de récupérer des terres dont ils ont été spoliés et pour revendiquer, surtout, un droit à la différence, un droit à rester des « Peuples naturels » comme ils s'auto-dénomment parfois. Ce qu'ils défendent ce sont, en bref, des valeurs humaines, écologiques et spirituelles. Il nous faut aujourd'hui partir du constat que fait l'auteur amérindien Jamake Highwater : « Ni l'assimilation ni le génocide n'ont détruit les « sauvages », malgré l'incomparable technologie dont disposaient les missionnaires et les exterminateurs. L'ère des empires a fait lentement naufrage, et maintenant la culture dominante est confrontée au fait indéniable que l'uniformisation du melting pot, en laquelle elle croyait, est une mystification au service de l'idéologie régnante. Non seulement les sauvages ont survécu, mais ils se sont multipliés, et ils ont trouvé leur voix. La diversité humaine n'a pas été vaincue par la conformité et l'assimilation » (Highwater, 1984 : 17).

Plus précisément Jean Michea écrit à propos des Indiens d'Amérique du Nord : « Ce qui fait aujourd'hui un Indien, ce n'est ni la couleur de la peau ni le genre de vie, mais la mentalité. Sans doute ne faut-il pas ressusciter pour l'occasion le mythe de la mentalité primitive ; il s'agit ici de tout autre chose, qui tient plus à l'esthétique mentale qu'à la psychologie ; mais il n'y a aucun doute que certains traits de caractère, certaine manière d'envisager les gens et les choses, de juger les événements, d'apprécier les valeurs, caractérisent les Indiens – ou peut-être mieux l'Indien – non pas tant à cause de ses antécédents que de la situation marginale qu'il occupe en Amérique depuis plus de deux siècles » (Michéa, 1968 : 352-353).

Cette marginalité dont parle l'ethnologue est la marque et l'effet d'une différence affirmée et revendiquée, une différence intolérable à un système totalitaire, le système occidental, qui ne peut fonctionner qu'en conformant les autres à son propre modèle. Une autre différence essentielle qui amène le rejet dans les marges est le rapport au temps et à l'espace qu'entretiennent les uns et les autres. Cette fois, c'est l'écrivain sioux Vine Deloria qui nous éclaire : «...la différence fondamentale est de la plus grande importance philosophique. Les Indiens d'Amérique considèrent leurs terres – les lieux – comme ayant la plus haute signification possible, et toutes leurs déclarations ont ce point de référence en tête. Les immigrants considèrent le mouvement de leurs ancêtres à travers le continent comme une progression régulière d'événement et d'expériences essentiellement bénéfiques, plaçant ainsi l'histoire – le temps – sous le meilleur éclairage. Quand un groupe se préoccupe davantage du problème philosophique de l'espace, et que l'autre ne considère que celui du temps, les positions de l'un ou l'autre n'ont pas beaucoup de sens lorsqu'on les transpose d'un contexte à l'autre sans considérer ce qui se passe effectivement. » (Deloria, 1975 : 75-76)

Les Amérindiens qui ont un fort sens de l'humour plaisantent beaucoup avec la notion d' « *Indian Time* », un « temps indien » qui n'est pas celui des horloges pointeuses et des réveille-matin...

Le discours autochtone oral et/ou écrit exprime aussi de façon très marquée une dimension écologique qu'on peut juger incompatible avec l'idéal de « développement » qui est au cœur de tous les discours occidentaux. Peut-on vraiment concilier, selon une formule classique, une « tradition » et une « modernité » fondées sur des présupposés opposés ?

La dernière tentative du Gouvernement canadien de réaliser enfin son vieux rêve d'assimilation et d'éradication du « sauvage » date de 1969. Le Premier ministre du Canada, Pierre Elliott Trudeau et le ministre des Affaires Indiennes et du Nord Canadien, Jean Chretien proposaient notamment, sous le slogan « une société juste », d'abolir le système des réserves et de se décharger sur les Provinces des responsabilités contractées par le Gouvernement canadien vis-à-vis des Amérindiens au moment de la signature des traités¹². Cette « nouvelle politique » ne faisait que renforcer les tendances déjà existantes qui visaient à la disparition des Autochtones en tant qu'Autochtones.

Les propositions du Gouvernement provoquèrent une levée de boucliers et, dans un ouvrage retentissant : *The Unjust Society: The Tragedy of Canada's Indians*¹³, 1970, l'écrivain cri Harold Cardinal donnait sa propre interprétation, disant que la politique proposée était « un programme à peine voilé d'extermination par le biais de l'émancipation » (Cardinal, 1970 : 9). Pour survivre, l'Indien doit devenir un bon « homme blanc bronzé » (*Ibid.* : 11). Et il affirmait : « Tant et aussi longtemps qu'on demandera aux Indiens de devenir ce

qu'ils ne sont pas – des blancs – il n'existera pas de base véritable à partir de laquelle ils pourraient participer à la société canadienne. » (Cardinal, 1970 : 38)

Les Amérindiens ont toujours insisté sur le fait qu'ils étaient et entendaient rester des citoyens canadiens, mais qu'ils voulaient l'être comme une composante spécifique avec leur propre identité : « Le gouvernement canadien doit reconnaître une fois pour toutes que l'assimilation, qu'on l'appelle comme on voudra, ne réussira jamais. » (*Ibid.*)

Mais l'Amérindien, H. Cardinal le remarque, devait commencer par reconquérir et redéfinir une identité, une fierté de lui-même dont il avait été dépossédé dans les écoles des blancs. Il est parvenu par sa volonté propre mais aidé aussi par un ensemble de circonstances favorables. Les années 1960 sont celles de la contestation des valeurs dominantes, la lutte contre toutes les injustices : mouvement des droits civiques pour les Noirs américains, mouvement féministe, mouvements communautaires. C'est la société va-t-en-guerre, la technologie envahissante (déjà), les valeurs matérialistes, l'idéologie capitaliste, le règne de l'argent qui sont « contestés ». Les nouvelles valeurs mises en avant : solidarité, partage, égalité, respect des autres et amour de la nature, idéal de paix (le « *Peace and Love* » des Hippies), rejoignent naturellement celles que prônent les peuples autochtones, et particulièrement les Amérindiens, depuis toujours. Désormais les Amérindiens, dans un milieu plus favorable, ne craignent plus de s'affirmer tels qu'ils sont et ils retrouvent la fierté d'eux-mêmes. Pour certains le chemin sera plus long, il faudra sortir de l'alcool, de la drogue, de la prison parfois avant de retrouver la « voie rouge » (« *Red Path* ») par un retour aux traditions désormais exprimées au grand jour. Dans les réserves des Etats-Unis et du Canada, les pow-wows¹⁴ vont se multiplier ; les anciens rites qui n'ont jamais totalement disparu comme la *sweat lodge*, (« hutte à sudation ») la danse du Soleil, le potlach, qui ne sont plus interdits, se déroulent à nouveau, même dans les réserves jugées les plus « acculturées », les plus laminées par l'action missionnaire.

Les gouvernements canadiens, devant le constat que les Peuples autochtones ne souhaitent décidément pas s'assimiler à la société et aux valeurs dominantes a du faire marche arrière dans toutes ses tentatives de supprimer le « problème indien » par la suppression des Indiens eux-mêmes. Le rapatriement de la Constitution de Londres à Ottawa¹⁵ au début des années 1980 a été l'occasion pour les Nations Premières, ainsi que les Amérindiens se qualifient eux-mêmes, de formuler un certain nombre d'exigences, à commencer par le respect des clauses des traités qui impliquent : l'aide du Gouvernement fédéral et des provinces pour améliorer les conditions de vie dans les réserves et aussi celle des Amérindiens qui vivent en ville, certains depuis plusieurs générations (logement, emploi, justice...).

Il existe aujourd'hui dans toutes les villes canadiennes grandes et moyennes des Centres d'Amitié Autochtones (*Native Friendship Centres*) qui assurent ces services avec une grande autonomie et un grand savoir-faire. Mais dans ces « centres » un gros effort est fait pour que les enfants ne perdent pas leurs cultures et leurs langues. Le rôle des mouvements militants, comme l'*American Indian Movement* (AIM) fondé en 1968, même s'ils se sont faits connaître par des actions démonstratives qui ont beaucoup choqué un certain public¹⁶, a été surtout culturel et spirituel, inspiré par les « Anciens » (*Elders*) dépositaires d'une tradition qui ne veut pas mourir. Car les Amérindiens ne se considèrent pas eux-mêmes comme une espèce en voie de disparition. Cette réflexion d'une jeune indienne Ojibwé exprime une conviction qui inverse la croyance courante : « Nous étions là lorsque l'homme blanc est arrivé, nous y serons encore lorsqu'il aura disparu. »¹⁷

Car la première revendication des Nations Premières, qui incluent Amérindiens, Inuit et Métis, c'est d'être reconnues comme une composante distincte de la riche mosaïque canadienne. Ils demandent aussi un traitement particulier lié à leur statut de premiers occupants du pays illégitimement dépossédés de leurs terres et de leurs cultures. La question des terres est essentielle car le lien à la terre-mère est un trait philosophique vital pour les Amérindiens. Partout où ils le peuvent, notamment là où ils n'ont pas signé de traités (dans près de la moitié du territoire canadien), ils tentent, par voie légale, de récupérer les terres où ils vivaient autrefois. Assurément la plus grande victoire des Premières Nations du Canada, et l'une des plus grandes pour l'ensemble des Peuples autochtones de la planète, a été la création, en 1999, d'un troisième territoire au Canada : le *Nunavut*, un territoire inuk géré par des Inuit.

Considérant que le fait d'épouser un blanc n'impliquait pas la volonté d'abandonner sa culture et les droits afférents, les femmes amérindiennes qui se trouvaient dans cette situation se sont battues à partir des années 1960 pour récupérer leur statut et leur identité. Elles ont finalement eu gain de cause en 1985 par la loi C-31 qui annule le principe de perte de statut par mariage¹⁸. De nombreuses amérindiennes ont pu ainsi réintégrer leur communauté d'origine.

Nous l'avons vu, les quelque 2200 réserves indiennes, dans lesquelles vit un peu plus de la moitié de la population amérindienne du Canada sont demeurées longtemps des îlots de pauvreté dans des conditions qu'un autre auteur amérindien, Georges Manuel (1974), a pu qualifier de « quart-monde ». Pour toutes les données statistiques relatives aux critères élémentaires de la « modernité » et du « confort » les communautés amérindiennes sont longtemps restées et restent encore largement, au bas des échelles. Une forte proportion d'Amérindiens vivent de ce qu'on appelle au Canada, le *welfare*, que les francophones n'ont pas hésité à traduire par « bien-être », une sorte de RMI à la

mode canadienne. Le manque d'horizon conduit un grand nombre à l'alcool, à la drogue, au suicide ou à d'autres ivresses, et dans quelques grandes villes (Toronto, Vancouver...) à la prostitution. La lutte contre ces fléaux, dans les réserves comme dans les villes, est largement menée par les femmes qui subissent souvent la violence qu'ils engendrent.

Si les réserves ont aussi permis de préserver quelques valeurs essentielles comme l'esprit communautaire – parfois menacé par des conflits d'intérêt -, le sens du partage et de la convivialité, la place privilégiée accordée aux enfants, etc., il n'en demeure pas moins que la référence ultime reste quand même les lieux sources : la forêt, la plaine, la montagne et pour certains les anciens territoires de chasse... C'est là qu'on a ses racines, c'est là qu'on peut évoquer le passé lorsque les machines et l'industrialisation n'avaient pas encore détruit la forêt, pollué les rivières : « La meilleure université, c'est la forêt ; nous on est tous géologues, zoologues, botanistes... » ; « Dans le bois, on est libre » ; « Dans le bois, il y a toujours quelque chose à faire. A 8 h. du soir tu es auprès de ton feu, tu prends une tasse de café avant d'aller dormir... » L'auteur de ces quelques réflexions est Gilbert Pilot, un Innu de *Mani-Utenam* (Côte Nord, Québec), et il ajoute : « Nos enfants se suicident parce qu'ils ne peuvent plus rêver. ». Lui suggère donc de réinvestir les anciens territoires, « le bois », car « Aller dans le bois c'est une thérapie ». Rita Mestokosho, femme poète innu de la communauté de Mingan, insiste aussi sur ce nécessaire retour aux sources : « Cela fait maintenant dix ans que j'écris sur tout ce que je vis en tant que femme, en tant qu'Innu, en tant que mère. Mais ce qui me guide, c'est la Terre Mère... Ici, dans les réserves, on est enfermé, comme en prison. Nos pensées ne peuvent pas voyager librement. Mais en forêt nos pensées voyagent. C'est en forêt que la tradition reprend vie véritablement. » (Nitassinan, 1997 : 25)

Mais pour que ce « retour » soit possible, il faudra d'abord combattre les grandes compagnies et les projets pharaoniques des gouvernements successifs qui n'envisagent pas facilement de devoir abandonner les immenses profits matériels qu'ils retirent de l'exploitation minière et forestière, de la construction des barrages pour l'hydroélectricité, etc. Il faut aussi, et cela ne concerne pas uniquement les Indiens du Canada, échapper aux mirages d'une technologie envahissante qui a cessé de remplir l'office qui lui était assigné : améliorer la vie des humains.

Les Innuat de la Côte Nord et du *Nitassinan*¹⁹ en général organisent de plus en plus ce qu'ils appellent des *Mukushan*, des rassemblements festifs et conviviaux où l'on reprend contact avec la nature et où l'on renoue avec les pratiques techniques et spirituelles anciennes. On y emmène les jeunes en difficulté pour qu'ils se ressource. Au cours d'une de ces réunions, en 1988, une institutrice innu, présentée comme « fidèle à l'Eglise » surprit tout le monde

en déclarant à l'évêque de Schefferville (*Matimekosk* en innu, une communauté innu et un ancien site d'exploitation minière) :

« Before the priests came we felt we were closer to God because we lived on the land and in harmony with nature. We respect all the animals because they come from God. God gave us this land to live from [...] I left my job and came here to join my people because I don't want my children to be like white children, I want them to stay Innu children. It's not that i don't like white people personally, it's just the way of life. I don't want to lose that, I don't want my children to lose that. There is no way that they can become like white people, or that white people can become like us. We're Innu we'll stay Innu. » (Wadden, 1996 : 110)

Pendant des siècles, les Blancs ont pensé que les « sauvages » ne pouvaient aspirer qu'à se « civiliser » ; les progrès technologiques et scientifiques, comme aujourd'hui le développement, devaient permettre de réaliser le vieil idéal biblique de « domination » de la Nature par l'homme. Aujourd'hui, non seulement l'espèce humaine ne « domine » pas vraiment, elle ne fait que détruire, mais en plus, et l'actualité le montre, elle ne s'est en rien désaliénée des forces naturelles qu'elle semble plutôt avoir déchaînées. La pollution, la diminution de la couche d'ozone, le réchauffement climatique, etc. menacent aujourd'hui toutes les formes de vie sur cette planète, la seule peut-être où il y ait des êtres vivants.

Face à cet échec, la remise en question des causes qui ont abouti à ces résultats désastreux vient naturellement des peuples qui, contre vents et marées, ont réussi à préserver des valeurs humaines, écologiques et spirituelles que nous avons perdues et qui, de l'avis des Autochtones en tout cas, sont seules garantes de la survie du monde vivant. Mais la contestation – à un moment où j'écris et on l'on célèbre mai 68 – vient aussi de l'intérieur sous la forme de nouvelles utopies mais aussi d'une réflexion qui trouve largement des sources d'inspiration dans la philosophie des Peuples premiers. Voici plus d'un demi-siècle, un non autochtone, le Juge Cohen faisait déjà ce constat qui nous servira de conclusion :

« Il y a encore beaucoup de choses que nous [les Américains] pouvons emprunter à l'Amérindien pour notre enrichissement, sans pour autant l'appauvrir [...] ...nous ferions mieux de concentrer notre attention sur la vraie tâche du Nouveau Monde, celle d'américaniser l'homme blanc. » (Cohen, 1952 : 190-191)

□□□□

Notes :

- 1 Pour les Amérindiens, l'existence d'une « âme » n'est pas l'apanage exclusif des êtres humains ; les animaux, les plantes, et même certains éléments que nous jugeons inanimés (pierre, cours d'eau...) partagent cet attribut.
- 2 Seuls les Iroquois, dans l'est canadien, cultivaient la terre.
- 3 Nous faisons ici référence aux révoltes des métis dirigées par Louis Riel dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle.
- 4 L'expression est propre à la tradition tupi-guarani d'Amérique du Sud.
- 5 "qui foule aux pieds les lois et les sceptres".
- 6 Nous remarquons qu'à cette époque, la France ne lâchait pas ses ex-alliés en les livrant, comme elle le fera à la fin de la guerre d'indépendance algérienne, à la vindicte des résistants.
- 7 Le document de référence de cette communication précise : « Cependant, c'est le système des agents des Affaires indiennes qui a symbolisé la véritable mainmise du Ministère sur la vie interne des communautés. Le système et l'encadrement administratif prévus par la loi ont véritablement miné toute forme d'autonomie au profit d'une approche paternaliste. On décidait pour l'Indien ce qui était bon pour lui. » (Lepage : 27)
- 8 Nous insistons sur le côté « forcé » de l'enrôlement car les témoignages d'anciens pensionnaires sont nombreux pour dire que les familles n'étaient pas toujours consentantes.
- 9 Il exista en Grande-Bretagne à la fin du XIX^{ème} siècle une association caritative appelée *Association de protection des Aborigènes*, dont le but affirmé était d'aider les « sauvages à se « civiliser ».
- 10 Dans deux cas au moins, la réserve d'Akwesasne au Québec en 1899 et celle des Six Nations en Ontario en 1924, « les changements furent imposés par la force avec l'aide de la police. » (*Ibid.* : 27)
- 11 Voir Navet, 1982.
- 12 Comme de coutume, le Gouvernement canadien imitait avec un temps de retard la politique du Gouvernement américain – il est vrai qu'ils procèdent de la même logique coloniale – qui, dès 1953, par le *Termination Act* envisageait de supprimer peu à peu les réserves indiennes en les transformant en communes ordinaires.

13 Traduit en français la même année sous le titre : *La tragédie des Indiens du Canada*

14 Les pow wows sont des fêtes au cours desquelles hommes, femmes et enfants revêtent des costumes inspirés d'anciennes traditions pour danser au son de grands tambours battus par des chanteurs. Les touristes ont généralement les bienvenus ; ils peuvent trouver là un artisanat très florissant lui aussi.

15 Cet acte symbolique accentue l'autonomie du Canada par rapport à la Couronne d'Angleterre

16 Lorsqu'il le faut, les Amérindiens recourent à des voies plus démonstratives que la voie juridique souvent longue. En 1990, dans ce qu'on a appelé la « Guerre du Golf » (au moment même où se déroulait, loin de là, une autre « guerre du Golfe »), les Mohawks ont bloqué le Pont Mercier, une importante voie de communication à la sortie de Montréal, pour protester contre un projet de construction d'un golf sur des terrains qu'ils considéraient comme sacrés par la présence d'un cimetière. Il y a eu, ensuite, de nombreux blocages de routes, des occupations de sites qui ont permis aux Premières Nations d'attirer l'attention du public et des médias et de se faire entendre.

17 Correspondance personnelle.

18 Il faut préciser qu'une partie des Amérindiens était hostile à l'abolition de cette mesure. Certains y voyaient un risque d'envahissement des réserves par des Blancs, époux de femmes amérindiennes.

19 *Nitassinan* est un mot innu qui signifie « notre terre ». Il correspond aux anciens territoires qu'occupaient autrefois et qu'occupe encore partiellement les Innuat au Québec.



Bibliographie :

Arcand, Bernard, Vincent, Sylvie, 1979 : **L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec**, Montréal, HMH.

Cohen, Félix S., 1952 : « *Americanizing the White Man* », *The American Scholar*, vol. 20, n°2, 1952, pp. 190-191.

Cardinal, Harold, 1970 : **The Unjust Society : The Tragedy of Canada's Indians** (trad. franç. : **La tragédie des Indiens du Canada**, Montréal, Editions du Jour).

Deloria, Vine, Jr., 1969 : **Custer Died for Your Sins** (trad. franç. : **Peau-Rouge**, Paris, Edition spéciale).

-1975 : **God is Red**, New York, Dell Publishing Co.

Descola, Philippe, 2005 : **Par-delà nature et culture**, Paris, Gallimard.

Fanon, Frantz, 1968 : **Les damnés de la terre**, Paris, Maspero.

Grenand, Pierre, 1982 : **Ainsi parlaient nos ancêtres. Essai d'ethnohistoire Wayãpi**, Paris, ORSTOM.

La Hontan, 1973 : **Dialogues avec un sauvage**, Paris, Editions Sociales.

Lepage, Pierre (sous la dir. de), 2002 : **Mythes et réalités sur les peuples autochtones**, *Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse* (CDPDJ).

Manuel, Georges, Posluns, Michael, 1974 : **The Fourth World : An Indian Reality**, Ontario.

Michea, Jean, 1968 : **Vie et Moeurs des Peaux-Rouges**, Paris, Société continentale d'Editions modernes illustrées.

Miller, J. R., 1991 : **Sweet Promises. A Reader in Indian-White Relations in Canada**, Toronto, University of Toronto Press.

Navet, Eric, 1982 : **Les Indiens d'Amérique du Nord**, Paris, La Documentation française, n°42.

-2007 : **L'Occident barbare et la philosophie sauvage, Essai sur le mode d'être et de penser des Indiens Ojibwé du Canada**, Paris, Homnisphères (L'univers des possibles).

Nitassinan, *Quel avenir pour le peuple Innu ?* n°47, 1997.

Ronsard, 1559 : « *La complainte contre fortune.* » **Oeuvres complètes**, Gallimard, La Pléiade.

Savard, Rémy, Proulx, Jean-René, 1983 : « *Canada. Derrière l'épopée, les autochtones* », **Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique**, Vol. 16, No. 2 (Jun., 1983), pp. 375-376.

Wadden, Marie, 1991 : **Nitassinan. The Innu Struggle to Reclaim Their Homeland**, Vancouver/Toronto, Douglas & McIntyre.

□□□□□