

Cahiers **DIALOG**

Cahier n° 2011-01. Actes de colloque

L'ACTIVISME AUTOCHTONE: HIER ET AUJOURD'HUI

Sous la direction de Carole Lévesque, Nathalie Kermoal et Daniel Salée

Montréal 2011

INRS
Université d'avant-garde



Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones
Aboriginal Peoples Research and Knowledge Network
Red de investigación y de conocimientos relativos a los pueblos indígenas

www.reseadialog.ca

Cahiers DIALOG

Cahier DIALOG n° 2011-01. Actes de colloque

Titre : *L'activisme autochtone : hier et aujourd'hui*

Sous la direction de : Carole Lévesque, Nathalie Kermoal et Daniel Salée

Éditeur : Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones (DIALOG) et Institut national de la recherche scientifique (INRS)

Lieu de publication : Montréal

Date : 2011

Carole Lévesque

Professeure au Centre Urbanisation Culture Société, Institut national de la recherche scientifique. Directrice du Réseau DIALOG

Nathalie Kermoal

Professeure et doyenne par intérim de la faculté des études autochtones, Université de l'Alberta

Daniel Salée

Professeur, École des affaires publiques et communautaires, Université Concordia

Éditique

Céline Juin, Centre Urbanisation Culture Société, INRS

Révision linguistique

Catherine Couturier, Centre Urbanisation Culture Société, INRS

Photographie

Laurence Desmarais-Tremblay, Montréal 2011

Diffusion

DIALOG. Le Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones

Institut national de la recherche scientifique

Centre Urbanisation Culture Société

385, rue Sherbrooke Est

Montréal, Québec, Canada H2X 1E3

reseaudialog@ucs.inrs.ca

Organismes subventionnaires

DIALOG – Le réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones est subventionné par le Fonds québécois de recherche sur la société et la culture (FQRSC) et par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH).

Université d'accueil du Réseau DIALOG



ISBN : 978-2-89575-258-5

Dépôt légal : 2011

Bibliothèque et Archives nationales du Québec

Bibliothèque et Archives Canada



Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones
Aboriginal Peoples Research and Knowledge Network
Red de investigación y de conocimientos relativos a los pueblos indígenas

www.reseaudialog.ca

Le réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones — DIALOG — est un forum d'échange novateur entre le monde autochtone et le monde universitaire fondé sur la valorisation de la recherche et la coconstruction des connaissances et voué au développement de rapports sociaux justes, équitables et équitables. Regroupement stratégique interuniversitaire, interinstitutionnel, interdisciplinaire et international créé en 2001, DIALOG est ancré à l'Institut national de la recherche scientifique (une constituante de l'Université du Québec). Subventionné par le Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture (FQRSC) et par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), DIALOG réunit plus de 150 personnes et bénéficie de l'étroite collaboration de plusieurs partenaires universitaires et autochtones.

Les membres de DIALOG proviennent d'horizons disciplinaires multiples, partagent des pratiques et des intérêts de recherche diversifiés et ont pour objectif commun l'avancement des connaissances pour une société plus égalitaire et une reconnaissance à part entière des cultures, des droits, des valeurs et des visions du monde des Premiers Peuples. Par ses activités d'animation scientifique, ses programmes de soutien à la recherche collaborative et partenariale, à la formation et à l'édition, ses initiatives en matière de mobilisation des connaissances, ses dispositifs de diffusion et ses banques de données interactives, DIALOG contribue à la démocratisation des savoirs relatifs au monde autochtone à l'échelle nationale comme à l'échelle internationale. À l'heure de la société du savoir, DIALOG participe à la promotion de la diversité culturelle et à sa prise en compte dans le projet du vivre ensemble. Le mandat de DIALOG comporte quatre volets :

- **Contribuer** à la mise en place d'un dialogue constructif, novateur et durable entre l'université et les instances et communautés autochtones afin de dynamiser et de promouvoir la recherche interactive et collaborative.
- **Développer** une meilleure compréhension des réalités historiques, sociales, économiques, culturelles et politiques du monde autochtone, des enjeux contemporains et des relations entre Autochtones et non-Autochtones en misant sur la coconstruction des connaissances et en favorisant la prise en compte des besoins, perspectives et approches des Autochtones en matière de recherche et de politiques publiques.
- **Soutenir** la formation et l'encadrement des étudiants universitaires, et plus particulièrement des étudiants autochtones, en les associant aux activités et réalisations du réseau et en mettant à leur disposition des programmes d'aide financière et des bourses d'excellence.
- **Accroître** l'impact scientifique et social de la recherche relative aux peuples autochtones en développant de nouveaux outils de connaissance afin de faire connaître et de mettre en valeur ses résultats au Québec, au Canada et à travers le monde.



Fonds de recherche
sur la société
et la culture



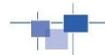
Conseil de recherches en
sciences humaines du Canada

Social Sciences and Humanities
Research Council of Canada



Table des matières

Introduction :	Moments d'histoire et regards contemporains	1
	IOANA COMAT, IOANA RADU, CAROLE LÉVESQUE ET NATHALIE KERMOAL	
Section 1 :	<i>L'envahisseur a fait mourir le patriote Louis Riel</i> , par Jules Sioui	7
	NATHALIE KERMOAL	
Section 2 :	L'influence des intellectuels mohawks dans la recherche sur la crise d'Oka	10
	ISABELLE ST-AMAND	
Section 3 :	Recognition by Assimilation: Mi'kmaq treaty rights, fisheries privatization and community resistance in Nova Scotia	13
	MARTHA STIEGMAN	
Section 4 :	Une société civile autochtone au Québec	16
	CAROLE LÉVESQUE ET ÉDITH CLOUTIER	
Section 5 :	Débattre du passé et découvrir le présent : l'émergence de la communauté crie de Washaw Sibi Eeyou	20
	DAVID LESSARD	
Section 6 :	À la recherche d'une autonomie politique pour la communauté autochtone de San Martin de Amacayacu dans un contexte amazonien	24
	HERNÁN JAVIER DÍAZ ET JOSÉ GREGORIO VASQUEZ	
Section 7 :	Le territoire, la souveraineté et les luttes pour la reconnaissance. Comment les jeunes autochtones s'organisent-ils?	27
	LAURENT JÉRÔME	
Section 8 :	L'activisme autochtone en milieu universitaire.....	31
	DANIELLE E. CYR	
Section 9 :	Le rap au service de l'affirmation identitaire et culturelle : l'exemple de Samian, rappeur algonquin	37
	ANAÏS JANIN	
Section 10 :	La danse et son impact socioculturel chez les Autochtones	42
	MÉLISSA-ANNE LEDUC	
Section 11 :	Quand l'intimisme se fait activiste : <i>Bâtons à message/Tshissinuutshitakana</i> de Joséphine Bacon	48
	PASCALE MARCOUX	



Introduction :

Moments d'histoire et regards contemporains

Le colloque **L'activisme autochtone : hier et aujourd'hui** a été organisé par DIALOG dans le cadre du 79^e Congrès annuel de l'Acfas qui s'est tenu à l'Université de Sherbrooke et à l'Université Bishop en mai 2011. Dans le but de créer les conditions d'un dialogue entre les milieux universitaire et autochtone, ce colloque a rassemblé des universitaires, des leaders et des acteurs sociaux issus de différents horizons professionnels, institutionnels et disciplinaires. Autochtones et allochtones, étudiants comme chercheurs se sont ainsi livrés à un exercice de mobilisation des connaissances qui nourrit la mission de partage et de démocratisation des savoirs et des connaissances du réseau DIALOG.

L'histoire récente

En mettant de l'avant le thème de « l'activisme politique autochtone », le réseau DIALOG visait à mettre en lumière diverses tentatives et expériences de transformation sociale qui marquent les rapports entre Premiers Peuples et État canadien et québécois au cours du XX^e siècle et en ce début de XXI^e siècle.

Bien que plusieurs observateurs considèrent que les mouvements d'affirmation identitaire des Premiers Peuples remontent aux années 1960, plusieurs vagues revendicatrices ont pris place dès le début du siècle, en commençant par les premières requêtes adressées à la royauté d'Angleterre dès la fin du XIX^e siècle, jusqu'à la systématisation des recours aux instances onusiennes à partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale. Des missions diplomatiques représentant la Confédération des Cinq-Nations d'Amérique du Nord dès le XVIII^e siècle à la création du premier Conseil mondial des peuples indigènes en 1975, la structuration progressive d'organisations politiques autochtones apparaît controversée et tumultueuse comme l'illustrent les multiples incidents diplomatiques qui ont ponctué la trame des recours internationaux contre les autorités canadiennes ou encore les restrictions imposées par la *Loi sur les Indiens* intervenant dès le début du XX^e siècle.

De fait, si les écrits historiques attestent l'existence d'activistes politiques autochtones bien avant le XX^e siècle, il faut souligner leurs difficultés à atteindre une audience internationale et surtout nationale. La question de l'ancienneté de ce militantisme est approfondie par l'étude du pamphlet intitulé *L'envahisseur a fait mourir le patriote Louis Riel* et rédigé en 1944 par Jules Sioui (N. Kermaal). Ce dernier marque le passage d'un « mode de résistance implicite » caractérisé par la subversion des éléments de la politique indienne d'alors, à une lutte plus organisée servant une visée dénonciatrice. Au-delà de l'invitation à combattre les politiques fédérales discriminatoires, ce texte, outil politique par excellence, véhicule une conception pancanadienne des mouvements politiques autochtones qui s'inscrit dans la continuité des luttes menées par d'autres activistes tels que Fred Loft, Deskaheh ou encore Levis General. Leurs actions auront contribué à édifier les fondements à partir desquels les leaders contemporains, comme Sandra Lovelace ou Roméo Saganash, ont pu participer aux plus hautes instances internationales et consolider la reconnaissance des droits autochtones dans la Déclaration des droits des peuples autochtones adoptée par l'Assemblée générale de l'ONU en septembre 2007.

Aujourd'hui, les préoccupations politiques qui caractérisent l'activisme autochtone sont intrinsèquement liées à des questions d'affirmation culturelle comme l'illustrent les réflexions de Taiaiake Alfred, qui lance un appel à la résistance culturellement et spirituellement ancrée, dirigée vers un soi-même postcolonial véritable et une autochtonie transformée de l'intérieur (I. St-Amand). Pour les Cris de Washaw Sibi (une dixième communauté crie qui souhaite s'établir en Eeyou Istchee), la reconnaissance de leur autonomie sur un territoire défini repose sur la reconstruction d'une histoire complexe incluant les mouvements fréquents entre frontières provinciales, et une identité flexible, comme des statuts institutionnels multiples (D. Lessard). Or, si les interprétations contemporaines de l'histoire compliquent le processus de reconnaissance fixé par le système légal, cette lecture du passé permet tout au moins de dégager des voies d'actions pour la communauté et démontre une adaptation des Autochtones aux changements (D. Lessard).



Les nouveaux territoires de l'activisme

Globalement, il semblerait que ce projet de revitalisation culturelle et de transformation sociale endogène aux communautés autochtones, mais également exogène à celles-ci, vise une réinterprétation de l'histoire qui met de l'avant une agentivité autochtone qui a pour but le rapprochement avec l'autre (C. Lévesque et É. Cloutier). Alors qu'au XX^e siècle on parle de « nations » et d'*aboriginalism* au sens purement politique, le XXI^e siècle est marqué par un éclatement du militantisme autochtone dans toutes les sphères sociales, du milieu universitaire au monde des arts. Ainsi, la question des formes contemporaines de cet activisme est abordée sous l'angle des transformations du langage activiste ainsi que des processus d'affirmation qui lui sont associés. À l'oral tout autant qu'à l'écrit, les langues autochtones deviennent un outil de contestation et d'affirmation, comme ce fut le cas de Fred Metallic qui a obtenu le droit d'écrire sa thèse doctorale en micmac sans traduction en langue officielle (D. Cyr). Au-delà du cadre strictement universitaire, le langage activiste peut également s'exprimer à travers l'expérience intime et personnelle tout en demeurant encadré dans des conceptions plus collectives, faisant ainsi le pont entre le privé et le politique, entre l'intime et le collectif.

À titre d'exemple, le rap de Samian utilise l'anishnabe (l'algonquin) pour exprimer une appartenance à un métissage autochtone ouvert sur un dialogue avec les allochtones qui, par la voie de l'oralité réinterprétée au jour d'une mouvance musicale internationale, brise l'opposition tradition/modernité (A. Janin). Depuis les années 1960, la danse « contemporaine » autochtone, souvent conçue pour un auditoire multiculturel, procède également à un amalgame de différentes traditions (M.-A. Leduc). Quant à l'ouvrage poétique bilingue français-innu de Joséphine Bacon, *Bâtons à message/ Tshissinuatshtakana*, il représente un acte de prise de parole qui perpétue des éléments culturels traditionnels sur fond d'expérience d'assimilation et de quête identitaire, un message communiqué à toutes les communautés autochtones ainsi qu'à l'extérieur (P. Marcoux). Même si le rap, la poésie ou la danse ne se traduisent pas concrètement dans les institutions politiques, ces modes de production artistique confèrent aux individus un pouvoir d'agir autre. Par conséquent, les arts ouvrent les horizons de l'activisme en créant de nouvelles formes d'investissement politique et contribuent à la reconnaissance d'une société douée de savoirs multiples.

La maîtrise des innovations technologiques en matière de communication par une jeune génération autochtone de plus en plus connectée et engagée a aussi le potentiel de renforcer l'action sociale. Parfois confrontées à une négation de leur rôle politique au sein de leurs communautés, et en dépit du fait qu'elles partagent avec les générations précédentes des défis communs (problèmes sociaux, conciliation des savoirs traditionnels avec la vie moderne, etc.), ces nouvelles générations construisent leur identité propre à l'aide de l'ouverture et du partage des connaissances qui renversent les perspectives de statut de victime en affirmant leur rôle d'acteurs dans la société civile. Pour ce faire, ces jeunes autochtones élargissent leurs lieux privilégiés d'expression en tissant des réseaux de communication avec d'autres nations autochtones ainsi qu'avec des acteurs sociaux allochtones, éclatant de fait la notion de frontières physiques et symboliques (L. Jérôme).

C'est par exemple le cas de la fondation communautaire créée par les jeunes de la communauté autochtone de San Martin de Amacayacu (Amazonie colombienne), qui encourage l'établissement de liens avec le monde extérieur en créant un espace de communication sur Internet (H. J. Diaz et J. G. Vasquez). Toutefois, les vestiges idéologiques discriminatoires coloniaux transposés dans les démarches gouvernementales et industrielles néolibérales tendent parfois à reproduire les mêmes inégalités et abus d'autrefois.

Le cas des Micmacs de Bear River First Nation en Nouvelle-Écosse démontre comment le processus de négociation gouvernemental peut inciter à la ségrégation raciale en visant une approche de communauté à communauté visant l'intégration des pêcheurs autochtones dans une pêche industrielle qui sape leur système traditionnel de gestion des ressources (M. Stiegman). Sans compter que la reconnaissance des droits de ces derniers (avec le jugement Marshall) provoque des conflits avec les pêcheurs allochtones de la région. C'est dans ce contexte que la communauté a entrepris une approche réconciliatrice avec les pêcheurs allochtones, également marginalisés par le processus gouvernemental, vers la création d'un dialogue interculturel qui avantage les deux communautés de pêcheurs.

Cette priorité accordée au dialogue est d'ailleurs la voie suivie par les chercheurs universitaires et les partenaires autochtones du mouvement des centres d'amitié autochtones dans l'Alliance de recherche ODENA, qui se penche sur les liens entre les Autochtones et la ville au Québec.



L'Alliance ODENA propose en effet une conception de la recherche construite sur des échanges continus d'expertises et de savoirs entre milieux universitaire et institutionnel autochtones dans l'optique d'une coconstruction des connaissances visant l'amélioration de la qualité de vie de la population autochtone des milieux urbains et d'une mise en valeur de l'action collective et citoyenne des centres d'amitié autochtones (C. Lévesque et É. Cloutier).

Paroles d'acteurs

Le colloque a également réuni quatre personnes reconnues pour leur engagement social autour d'une table ronde afin d'échanger sur les pistes et perspectives de la modernité autochtone.

MICHÈLE AUDETTE, présidente de Femmes Autochtones du Québec

MANON BARBEAU, scénariste, réalisatrice, productrice, Wapikoni Mobile

GILBERT DOMINIQUE, ancien chef de Mashteuiatsh et directeur de la Société d'histoire et d'archéologie de Mashteuiatsh

TSHIJETIN VOLLANT, réalisateur et animateur socio-communautaire, Uashat Mak Mani-Utenam

Questionnés sur les pistes actuelles en matière d'activisme, les invités ont tous et toutes mentionné que l'activisme politique et l'action sociale autochtones en ce début de XXI^e siècle se caractérisent par une ouverture vers les sociétés allochtones, par la construction de réseaux de solidarité, mais aussi par une transformation de la société civile à l'intérieur des communautés elles-mêmes.

Considérant le nombre élevé de personnes vivant dans les centres urbains, les discours politiques ne se focalisent pas exclusivement sur une seule vision de l'autonomie incarnée par l'existence d'un troisième ordre de gouvernement. Les approches et actions d'affirmation visent des relations sociopolitiques transversales et une prise de décision à des niveaux différents. La réflexion et l'engagement des jeunes, plus formés et outillés en matière de nouvelles technologies de communication, favorisent les partenariats avec des résultats concrets et des actions à court et à long terme. La représentation de cette génération (45 % de la population totale) se fait sentir dans les communautés où les jeunes

obtiennent peu à peu des sièges d'observateur au conseil de bande, prenant ainsi part au développement socioculturel de leur communauté, et partagent leurs expériences avec leurs concitoyens et concitoyennes de tous âges.

Le rôle des femmes autochtones, à l'instar de celles impliquées au sein de Femmes Autochtones du Québec, influence également la dynamique propre à l'activisme autochtone actuel en favorisant les intérêts collectifs qui nourrissent l'idée de mouvement social grâce à la sensibilisation de l'opinion publique envers la discrimination des femmes autochtones inscrite dans la lettre même de la *Loi sur les Indiens*.

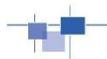
Cependant, il ne faut pas perdre de vue la réalité complexe de la politique telle qu'elle s'exerce à l'intérieur des communautés. La situation sociale difficile et les relations déjà structurées avec les gouvernements et les régions, notamment sur la Côte-Nord du Québec, supposent une exigeante responsabilité de la part des décideurs autochtones. Aggravé par un régime de financement inflexible et une réticence fédérale à reconnaître les droits ancestraux, le développement socioéconomique local doit passer par la responsabilisation personnelle et communautaire. Pour répondre aux réalités contemporaines, de nouvelles approches de consultations communautaires commencent à être institutionnalisées, des partenariats économiques avec les régions offrent une base financière plus flexible, et une adaptation plus efficace des médias, grâce aux nouvelles technologies de communication, favorise l'ouverture sur le monde.

IOANA COMAT, CANDIDATE AU DOCTORAT, UNIVERSITÉ LAVAL, STAGIAIRE DIALOG

IOANA RADU, CANDIDATE AU DOCTORAT, UNIVERSITÉ CONCORDIA, STAGIAIRE DIALOG

CAROLE LÉVESQUE, PROFESSEURE, INSTITUT NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE, DIRECTRICE DE DIALOG

NATHALIE KERMOAL, PROFESSEURE ET DOYENNE PAR INTÉRIM DE LA FACULTÉ DES ÉTUDES AUTOCHTONES, UNIVERSITÉ DE L'ALBERTA



Section 1 : *L'envahisseur a fait mourir le patriote Louis Riel,* par Jules Sioui

NATHALIE KERMOAL, PROFESSEURE ET DOYENNE PAR INTÉRIM DE LA FACULTÉ DES ÉTUDES AUTOCHTONES
UNIVERSITÉ DE L'ALBERTA

1.1 Contexte

L'explosion d'activités politiques autochtones depuis les années 1960 au Canada nous fait souvent oublier les luttes antérieures qui ont ouvert la voie à une plus grande reconnaissance politique. Tout au long du XIX^e siècle et d'une partie du XX^e siècle, la critique autochtone est passible de réprimande, voire d'emprisonnement, du fait de la *Loi sur les Indiens*, qui restreint la participation politique des Autochtones à un simple vote au sein des conseils de bande. Malgré ces entraves, les Autochtones trouvent différents moyens de faire entendre leurs voix et leur mécontentement. Si de nos jours, on insiste beaucoup sur l'influence des réseaux sociaux et de l'Internet comme forme de contestation politique et sociale (par exemple, les Indiens du Chiapas au Mexique), au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, le pamphlet est l'outil politique par excellence. Bien qu'il semble passé de mode, le genre pamphlétaire a joué un rôle important dans les grands mouvements de contestation de l'histoire. Texte d'action, sa visée est avant tout dénonciatrice.

1.2 L'activisme politique de Jules Sioui

Le pamphlet politique intitulé *L'envahisseur a fait mourir le patriote Louis Riel* de Jules Sioui entremêle textes de loi, pétitions, lettres, documents historiques, articles de journaux et autres écrits qu'il présente par ordre chronologique (de 1940 à 1943). L'auteur utilise le genre pamphlétaire pour critiquer le pouvoir en place et défendre ses arguments. Il dénonce les agissements du gouvernement fédéral alors que la Seconde Guerre mondiale bat son plein. À travers cette critique politique de l'ordre établi et du conformisme du jour, on voit peu à peu se dessiner la pensée politique de l'auteur. Quoique non daté, le pamphlet de Jules Sioui a probablement été écrit fin 1943. Le but de ma communication est de présenter ce document autochtone unique en son genre et peu connu du grand public en le situant dans son contexte historique afin d'en exposer les grandes lignes.

À partir de 1940, la Seconde Guerre mondiale s'intensifie et l'effort de guerre canadien passe alors de « responsabilité limitée » à « politique de guerre totale ». Ce changement de direction politique incite le Parlement à adopter le 21 juin 1940 la *Loi sur la mobilisation des ressources nationales* (LMRN) qui prévoit réquisitionner les biens et les services des Canadiens pour défendre le pays. Toutefois, la loi de 1940 n'autorise pas



la conscription pour le service militaire outre-mer. Avec l'intensification de la guerre et sous la pression de citoyens favorables à la conscription, le gouvernement fédéral décide alors de tenir un plébiscite demandant aux Canadiens de lui permettre de revenir sur sa promesse de 1940. La majorité vote pour la conscription à l'exception des Canadiens-français. L'amendement de la LMRN (la loi 80) permet donc d'envoyer des conscrits outre-mer en plus des forces régulières de volontaires. Plusieurs chefs autochtones et conseils de bande envoient à Ottawa des lettres et des pétitions pour exprimer leur inquiétude au sujet du service militaire obligatoire. Les Autochtones ne remettent pas en cause la défense du pays, mais bien le choix de servir outre-mer. Ils soulignent notamment qu'à titre de pupilles du gouvernement privés du droit de vote, ils ne devraient pas avoir à « assumer cette responsabilité au même titre que ceux qui ont la chance d'être citoyens à part entière et sujets du Roi » (Whitney Lackenbauer 2009 : 144).

1.3 La portée nationale de son action

Bien que le mouvement de mécontentement se fasse sentir à travers le Canada tout entier, c'est au Québec, dans la réserve de Wendake, que la résistance au service militaire obligatoire a été une des plus virulentes. Jules Sioui, un Huron de Lorette, est au cœur de la tourmente par son refus de se soumettre aux exigences gouvernementales. Jusqu'à la fin de la guerre, l'homme sera une grande source d'irritation pour Ottawa. Dans son pamphlet, il se sert de la conscription pour démontrer en quoi le gouvernement fédéral travaille à l'érosion progressive des droits des Autochtones. Selon lui, le gouvernement canadien n'a en aucune circonstance obtenu le droit, ni la juridiction du roi, de passer des ordres en conseil pour troubler les Indiens.

En s'appuyant sur des preuves historiques, notamment l'article 40 de l'Acte de capitulation de Québec de 1759, la Proclamation royale de 1763, le traité de Jay de 1796, une décision de la Cour suprême des États-Unis datée de 1832 et le traité n° 3 signé en 1873, l'auteur soutient que si les Indiens choisissent de se battre, ils le font comme alliés (ou comme nation séparée) de la couronne britannique et non comme sujets de Sa Majesté. En 1943, exaspéré devant l'indifférence du gouvernement, Sioui décide d'organiser un grand rassemblement pour que chaque délégué « ait à cœur de faire revivre ses droits afin de sauver la situation de ceux qui vont naître » (Sioui : 27).

Ottawa tente par tous les moyens de délégitimer la lutte de Jules Sioui en faisant planer des doutes sur le personnage, espérant ainsi désamorcer son idée d'un grand rassemblement. Malgré tout, la grande assemblée a lieu à Ottawa du 5 au 7 juin 1944. Entourés de 200 délégués, les chefs décident de créer la Fraternité des Indiens d'Amérique du Nord (North American Indian Brotherhood).

1.4 Conclusion

L'analyse du pamphlet de Sioui révèle clairement qu'il inscrit sa lutte dans la continuité du combat mené par Louis Riel contre l'impérialisme canadien (notamment lors des événements au Manitoba en 1869-1870 puis en Saskatchewan en 1885). Vers la fin du document, on voit déjà poindre l'idée d'un projet d'indépendance nationale. Dès 1943, Sioui souhaitait créer un pays, une sorte de grande confédération autochtone ayant sa propre monnaie ainsi qu'un vaste patrimoine qui permettrait aux Indiens d'administrer leurs propres ressources naturelles, politiques et économiques. Sioui espérait qu'une fois établie, cette nouvelle nation autochtone serait considérée sur un pied d'égalité avec les

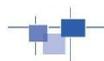
autres nations du monde. Afin de mettre en œuvre ses idées, l'auteur propose de rencontrer les autorités fédérales (qu'il qualifie de fantoches) puis de s'adresser au roi en cas de refus de la part du gouvernement canadien et, finalement, de s'en remettre à la Société des Nations si une audience avec le roi s'avérait impossible.

L'activisme séparatiste de Jules Sioui fait peur et pousse certains leaders autochtones de l'époque, notamment John Tootoosis et Andrew Paull (qui avaient participé à la grande convention), à s'écarter de son influence pour mener à bien leurs propres lignes d'action. Sioui, quant à lui, continuera la lutte en mettant sur pied en 1945, avec William Commanda, le gouvernement de la Nation indienne de l'Amérique du Nord dont il sera élu secrétaire-trésorier, ouvrant ainsi un autre chapitre dans la mise en place d'un projet d'indépendance qu'il esquissait déjà dans son pamphlet politique de 1943. Les idées de Sioui étaient perçues par Ottawa comme radicales. Elles lui vaudront d'être arrêté et emprisonné pour conspiration séditeuse contre le roi en 1949.

Bibliographie

LACKENBAUER WHITNEY. 2009. *Les Autochtones et l'expérience militaire canadienne : une histoire*. Ottawa : Défense nationale.

SIOUI JULES. 1944. *La guerre, la paix au Canada : l'envahisseur a fait mourir le patriote Louis Riel / War-peace in Canada: the invader responsible for the death of the patriot Louis Riel*. Loretteville, 27p.



Section 2 : L'influence des intellectuels mohawks dans la recherche sur la crise d'Oka

ISABELLE ST-AMAND, CANDIDATE AU DOCTORAT EN ÉTUDES LITTÉRAIRES
UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

2.1 Introduction

Les intellectuels mohawks, en plus de jouer à de nombreux égards un rôle actif au sein de leur nation, agissent comme de véritables ambassadeurs politiques et culturels en orientant, par leurs travaux et leurs interventions, la réflexion de chercheurs externes à leur communauté. Mes recherches doctorales sur la crise d'Oka dans l'espace public, dans les films documentaires et dans les récits littéraires autochtones et allochtones au Québec et au Canada m'ont ainsi rapidement menée à leurs travaux. Ma thèse met en relief la façon dont la crise d'Oka fait intervenir non seulement des questions politiques et juridiques, mais s'inscrit aussi dans un contexte élargi qui incite à prendre pleinement en compte les diverses façons dont l'histoire et les histoires sont performées, mises en scène et racontées. Elle vise à éclairer les relations complexes et souvent conflictuelles qui rassemblent et opposent les peuples autochtones, québécois et canadien, tout en mettant l'accent sur les perspectives des Mohawks et des autres Premières Nations sur la question de la coexistence qui se pose avec acuité lors de la crise d'Oka. Dans cette perspective, je me suis intéressée aux forces critiques qui se dégagent des travaux de quatre intellectuels mohawks : Taiaiake Alfred, Brenda Katlatont Gabriel-Doxtater, Arlette Kawanatatie Van den Hende et Donna Goodleaf. De quelle façon leurs travaux contribuent-ils à faire sens de la crise d'Oka et de son contexte à partir d'une perspective mohawk? Qu'est-ce qui se dégage de leurs écrits en ce qui a trait aux enjeux de la crise d'Oka? En quoi leurs réflexions et leurs actions se recoupent-elles, entrent-elles en relation et se renforcent-elles mutuellement?

2.2 La philosophie politique de Taiaiake Alfred

Dans *Wasáse : Indigenous Pathways of Action and Freedom*, Taiaiake Alfred jette les bases d'une philosophie politique destinée à soutenir les luttes des peuples autochtones pour l'autonomie et la liberté. En s'inspirant de théoriciens de la décolonisation et du postcolonialisme, il opère une sévère critique des sociétés dominantes, dénonçant l'« arrogance impériale » qu'il juge responsable des principaux conflits touchant les Onkwehonwe¹. Puisque le colonialisme est une relation de pouvoir, précise Alfred, les luttes autochtones devront forcer les sociétés colonisatrices à revoir leur attachement aux mythes de l'identité nationale et à remédier aux injustices qui demeurent au fondement de leur situation actuelle. Faisant valoir des luttes fondées sur des valeurs et des concepts autochtones, Alfred incite à se dégager de la conception étatique de l'identité autochtone, qui « fait ombre à tout ce qui est historiquement authentique et important à propos des Onkwehonwe (nos origines, nos langues, nos noms, nos terres, notre héritage et nos droits) » (Taiaiake 2009 : 127), et constitue selon lui un pas de plus vers l'assimilation. Dans une réflexion sur la question de la violence, Alfred souligne que les luttes

¹ NDLR : En langue mohawk, Onkwehonwe signifie *Original People*, peuple natif.

autochtones devraient contraindre l'État à justifier ses actions (notamment le recours à la force devant l'affirmation prononcée d'un pouvoir autochtone), dévoiler les injustices et remettre en question les fondements intellectuels et culturels des sociétés coloniales. À l'encontre de l'image des warriors véhiculée dans les médias de masse, Alfred conçoit une éthique du guerrier, fusion de renouveau et de continuité, qui vise à redonner une force culturelle et spirituelle aux Onkwehonwe. Une culture de la résurgence capable de soutenir un véritable mouvement social et politique, précise-t-il, devra s'appuyer sur des assises intellectuelles créées par des penseurs onkwehonwe.

2.3 L'histoire revisitée selon Brenda Katlatont, Gabriel-Doxtater et Arlette Kawanatatie Van Den Hende

Dans *À l'orée des bois : une anthologie de l'histoire du peuple de Kanehsatà:ke*, Brenda Katlatont Gabriel-Doxtater et Arlette Kawanatatie Van den Hende illustrent de manière concrète le processus de colonisation et les actes de résistance qui constituent le contexte historique du conflit territorial qui éclate à Oka à l'été 1990. Fondé sur les formes de la tradition orale iroquoise, le récit se construit à partir d'histoires singulières de membres de la communauté, de correspondances d'acteurs politiques et d'une narration de Tiononte'ko:wa (la montagne). Le récit voulant que la communauté soit née lors de l'établissement d'une mission religieuse, en 1721, est décrit comme un mythe colonial ayant servi « à renforcer la revendication du séminaire de Saint-Sulpice au territoire et, finalement, à se transformer en loi » (2010 : 22). À l'encontre du cadre juridique canadien, l'anthologie réitère que les droits territoriaux des Kanehsata'kehró:non² découlent de leur occupation du territoire, qui précède l'arrivée des Français (2012 : 23). Elle souligne la détermination du peuple qui a refusé de céder ses droits territoriaux malgré les incitations répétées, voire le harcèlement, des autorités ecclésiastiques qui ont cherché par tous les moyens à obtenir son déplacement. À propos de 1990, les auteures soulignent que « tout ce qui arriva cet été-là trouve des parallèles dans l'histoire de Kanehsatà :ke et dans celle des peuples autochtones dans tout le Canada » (2010 : 246). Les attitudes de la société dominante, précisent-elles, constituèrent alors le prolongement d'un scénario historique d'évitement caractérisé par le refus du gouvernement fédéral d'intervenir pour régler la question territoriale. Des témoignages donnent à mieux comprendre comment le siège fut vécu au quotidien, puis l'anthologie exprime le souhait que les années 1990 « représenteront la lutte de tous les peuples autochtones pour leur territoire, leur langue et leur culture, qu'elles évoqueront le refus des gouvernements de trouver des solutions justes et équitables concernant les droits et la liberté de notre peuple » (2010 : 260).

2.4 La souveraineté Mohawk selon Donna Goodleaf

Dans *Entering the War Zone : A Mohawk Perspective on Resisting Invasions*, Donna Goodleaf revient en détail sur le siège tenu à Kahnawake à l'été 1990, ainsi que sur les enjeux politiques du conflit qu'elle situe résolument dans une perspective iroquoise. Un bref témoignage du matin du 11 juillet à Kanehsatake est suivi de l'histoire de la Confédération iroquoise et de sa persistance à ce jour, envers et contre les politiques coloniales assimilatrices. Goodleaf pointe du doigt les violences des gouvernements à l'endroit des Mohawks qui refusent de se plier à l'ordre colonial et étatique, que l'on pense aux interventions de la GRC en 1924, afin d'imposer le conseil de bande par la force des

² NDLR: les résidents de Kanehsatà:ke

armes, ou en 1988, afin de contrer la contrebande de cigarettes. Goodleaf défend la légitimité du commerce de tabac en la fondant sur le wampum à deux rangs et la Grande loi de la paix, puis fait observer que la répression de ce commerce est motivée par la peur de l'indépendance économique autochtone, qui irait à l'encontre des mythes coloniaux et du *statu quo*. Goodleaf réfute sans équivoque l'autorité du système juridique étatique et réaffirme avec force la souveraineté du peuple mohawk. Elle fait notamment observer que des ententes sur les conditions exigées par les Mohawks qui soutenaient le siège en 1990 visaient expressément à inscrire les négociations entre les nations mohawk et canadienne dans le contexte des relations internationales. Malgré les divisions, précise-t-elle, la communauté de Kahnawake s'est toujours unie dans les conflits importants, comme ce fut le cas en 1990. Son livre met en relief le processus de négociation lors de la crise d'Oka, ainsi que le rôle joué par les femmes dans le maintien du siège, notamment dans les relations avec les médias et la documentation des violations des droits de la personne. Selon elle, la crise d'Oka reflète l'acharnement des politiques étatiques et de la répression militaire contre les Kanienkehaka³.

2.5 Conclusion

La philosophie politique, l'anthologie historique et l'essai militant de ces auteurs mohawks permettent de mieux mettre en contexte et comprendre la posture des Mohawks qui ont soutenu le siège à l'été 1990. À lire les récits mohawks qui se recourent et s'additionnent, on arrive à mieux saisir la continuité de l'opposition aux tentatives d'empiètement, l'épaisseur historique et politique de la communauté, de même que le sens que peuvent prendre les actions de protestation en 1990. En plus de dévoiler les injustices sur lesquelles repose la société dominante, les travaux de ces auteurs rendent compte de la cohérence de la stratégie des Mohawks qui refusent de se plier à l'autorité canadienne et font valoir celle de la nation mohawk et de la Confédération iroquoise. Ils donnent à voir en quoi le siège soutenu à l'été 1990 a mis en jeu une tension entre le paradigme étatique, qui envisage le conflit territorial essentiellement à l'aune de la loi canadienne, et les résurgences onkwehonwe, qui l'inscrivent dans un récit autochtone de la légitimité. De ce fait, ces intellectuels mohawks mettent en lumière la conflictualité inhérente à une situation de coexistence issue d'un long et persistant processus de colonisation. En plus de donner force à la posture des Mohawks en l'ancrant sur le plan théorique et historique, ils offrent des outils théoriques et conceptuels qui permettent de cerner l'événement dans les perspectives de leur nation et de leurs communautés.

Bibliographie

- ALFRED TAIAIKE. 2009 [2005]. *Wasáse : Indigenous Pathways of Action and Freedom*. Toronto: University of Toronto Press.
- GOODLEAF DONNA. 1995. *Entering the War Zone : a Mohawk Perspective on Resisting Invasions*. Penticton, B.C. : Theytus Books.
- KATLATONT GABRIEL-DOXTATER BRENDA ET KAWANATATIE VAN DEN HENDE ARLETTE. 2010 [1995]. *À l'orée des bois : une anthologie de l'histoire du peuple de Kanehsatà:ke*. Recherche principale par Louise Johnson. Trad. de Francine Lemay. Québec : Tsi Ronterihwanónhna ne Kanien'kéha.

³ NDLR : les Mohawks se désignent eux-mêmes par le mot Kanienkehaka, peuple du silex.

Section 3 : Recognition by Assimilation: Mi'kmaq treaty rights, fisheries privatization and community resistance in Nova Scotia ⁴

MARTHA STIEGMAN, RESEARCHER
 CONCORDIA UNIVERSITY

3.1 Background

The Supreme Court of Canada's 1999 *R. v. Marshall* recognized the treaty rights of the Mi'kmaq and Maliseet to earn a moderate livelihood through commercial fishing. The case was part of generations of struggle on the part of First Nations in Canada's Maritime Provinces for recognition of the XVIII century Peace and Friendship Treaties, and the inherent rights they were meant to protect. In many places, initial Mi'kmaq forays onto the water after the decision were met with violent backlash from non-native fishers, struggling after the collapse of Northern Cod and battle-worn after a decade of mobilization against neo-liberal Fisheries and Oceans Canada (popularly known as DFO) policy. While the media focused on clashes in Burnt Church, in other places such as Bear River First Nation (BRFN), discussion between small-scale fishers and First Nations focused on potential collaboration. For those advocating community-based management, the Marshall Decision represented hope that such a political alliance might reverse the neo-liberal privatization and rationalization of the fisheries. That window of opportunity quickly slammed shut, however, as DFO negotiated interim agreements on a band-by-band basis integrating First Nation harvesters into the fishing industry under DFO jurisdiction, while a treaty-based fishery is established through long-term negotiations between Federal, Provincial and First Nation governments. This process has undermined Aboriginal and treaty rights, consolidated neo-liberal transformations, and left no room for BRFN's vision of sustainable practices and Mi'kmaq ecological knowledge. A Mi'kmaq fishery grounded in self-governance and indigenous principles has yet to appear. In Nova Scotia, the parameters of such a treaty-based fishery are currently being negotiated within the Mi'kmaq Rights Initiative (MRI), tripartite negotiations to implement the Peace and Friendship Treaties.

The treaty rights affirmed through *R. v. Marshall* and currently debated within the MRI are by no means limited to the fisheries; separating fishing from other traditional practices based on a whole way of life is problematic for many Indigenous peoples. However in this chapter we present BRFN's experiences of fisheries negotiations in the post-Marshall environment as raising concerns about the larger MRI process and indeed, Crown/First Nation negotiations in general. Neo-liberal ideology now permeates government policy, as demonstrated by the vicious paces of privatization, commodification, and deregulation in the Atlantic fisheries. In BRFN's traditional territory of Kesputwick, industrial overexploitation and species collapse are advancing to such a degree that survival for subsistence harvesters and independent commercial fishers outside neo-liberal market relations (such as capital-intensive harvesting and aquaculture) has become near

⁴ This paper was originally co-written with Sherry Pictou (Bear River First Nation) and published in Burnett, Kristin and Geoff Read (Eds.). Forthcoming (2012). *Aboriginal History: A Reader*. Oxford : Oxford University Press.

impossible. The post-Marshall process has essentially been integrated into this agenda of fisheries rationalization. This enclosure movement, matched with a negotiation policy framework determined to feed into these neo-liberal transformations, presents aboriginal leaders with a very limited set of options at the negotiation table. It is a political and economic context that places unacceptable limits on the exercise of Indigenous sovereignty.

3.2 Discussion

For Dene political philosopher Glen Coulthard, Canada's once unapologetically assimilationist policy framework has evolved into a deceptively innocuous "politics of recognition". Over the last thirty years, recognition—of Canada's treaty obligations, of Indigenous peoples' inherent rights to self-government—has become the main goal of the aboriginal rights movement in Canada; with economic development initiatives, comprehensive land claims and self-government negotiations resulting in land, money and political power being delegated from Ottawa to First Nations. Like T. Alfred, Coulthard sees such legalist strategies as short sighted. They ease the pain of colonialism, but do nothing to challenge its roots, namely a liberal capitalist economy and colonial state, or the Eurocentric worldview underpinning them. Instead, the current arrangement crafts aboriginal citizens who define their identities and rights in relation to the Canadian state, a process Alfred calls "aboriginalism". This does nothing to challenge the subjective, internalized oppression of Indigenous people—an equally significant dynamic in colonial power relations (Alfred 2005; Coulthard 2007).

Anthropologist Paul Nadasdy argues the co-management regimes emerging from such negotiations reinforce state domination over the aboriginal communities they seek to empower, because colonial power dynamics are unacknowledged and therefore unaddressed. The task of improving science-based "resource management" by partnering with First Nations and including their "Traditional Ecological Knowledge" is generally viewed as a technical exercise, its political dimensions are obscured. Nadasdy reminds us that all knowledge systems—including western science—derive from and depend on an epistemologically distinct social and political context for meaning. In other words, "resource management" regimes express a worldview and belong to a political-economic system that is neither universal nor neutral; the name itself implies a commodification of and domination over nature that makes no sense from an indigenous perspective. Aboriginal people internalize this worldview, as they are "empowered" to participate in management (Nadasdy 2003).

This cognitive dimension of colonialism is pivotal for Indigenous scholars like Smith, Battiste, and Alfred who argue that self-determination struggles must target the Enlightenment ideology driving European imperialism (Alfred 1999; Battiste 2007). This ideology includes the "imperial imagination" (Smith 1999: 22) that conceives of the world as terra nullius, an empty wilderness waiting to be claimed by Europe; the ideal of Progress that relegates authentic Indigenous people to history; the cult of Science that alienates nature from culture, and aspires to control the environment; and the fetishization of the individual as rational, free and compelled to pursue their self-interest in a capitalist economy founded on the myth of private property. Alfred argues at the heart of Indigenous nations is "a set of values that challenge the homogenizing force of Western liberalism and

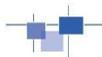
free-market capitalism; that honor the [...] deep interconnection between human beings and other elements of creation” (Alfred 1999: 60).

There is debate within the Mi'kmaq community about how to negotiate a balance between “traditional” values and integration into the modern global economy. The Marshall case, with its emphasis on commercial fishing, is certainly part of that debate. With Atleo, we are cautious about the seeping of “neoliberal dogma” into discussions of aboriginal self-determination and are frustrated by the extent to which the current politics of recognition has steered discussions away from peaceful co-existence for First Nations grounded in Indigenous worldviews (Atleo 2009). If we take the aboriginal commercial fishery opened by *R. v. Marshall* as a litmus test, it seems Mi'kmaq treaty rights are in danger of being equated with assimilation into the globalized economy.

Of fundamental concern to BRFN is the worldview this model of development imposes, and the respectful relationship with the land—known in Mi'kmaq as “Netukulimuk”—that it severs. And so in the decade since the Marshall Decision, BRFN's struggle to assert Netukulimuk has a new battlefield, against a process we term treaty right recognition by assimilation. This chapter tells the story of BRFN's decade of struggle, of grassroots renewal and engagement with traditional values to ground the community's vision, and of the alliances built in order to defend that vision. It is a cautionary story that reveals the vulnerability of Indigenous self-determination struggles in the context of neo-liberal transformations, and questions the limited potential of negotiations within the current policy framework. It is also a story of hope that points to the potential of alliances between Indigenous self-determination struggles and broader resistance to neo-liberalism.

References

- ALFRED TAIKIAKE. 1999. *Peace Power Righteousness: An Indigenous Manifesto*. Don Mills, Ont.: Oxford University Press.
- ALFRED TAIKIAKE. 2005. *Wasasé: Indigenous Pathways of Action and Freedom*. Peterborough: Broadview Press.
- ATLEO CLIFF. 2008. *From Indigenous Nationhood to Neoliberal Aboriginal Economic Development: Charting the Evolution of Indigenous-Settler Relations in Canada*. Canadian Social Economy Hub, Victoria. <http://www.socialeconomyhub.ca>, Accessed 2009-11-23.
- BATTISTE MARIE. 2007. *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*. Vancouver: UBC Press.
- COULTHARD GLEN S. 2007. Subjects of Empire: Indigenous Peoples and the “Politics of Recognition” in Canada, *Contemporary Political Theory* 6 (4): 437-460.
- NADASYD PAUL. 2003. *Hunters and Bureaucrats: Power, Knowledge, and Aboriginal-State Relations in the Southwest Yukon*. Vancouver: UBC Press.
- SMITH LINDA TUHIWAI. 1999. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. New York: St Martin's Press.



Section 4 : Une société civile autochtone au Québec

CAROLE LÉVESQUE, PROFESSEURE

INSTITUT NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE, DIRECTRICE DE DIALOG

ÉDITH CLOUTIER, PRÉSIDENTE, REGROUPEMENT DES CENTRES D'AMITIÉ AUTOCHTONES DU QUÉBEC.

DIRECTRICE DU CENTRE D'AMITIÉ AUTOCHTONE DE VAL-D'OR

4.1 L'espace urbain et le fait autochtone

La présence des Autochtones dans les villes du Québec n'est plus seulement le résultat de trajectoires personnelles; elle est aussi le résultat d'initiatives collectives et institutionnelles. De plus en plus d'instances autochtones investissent les espaces publics municipaux, régionaux et métropolitains, de diverses manières et à plusieurs titres. Une action collective autochtone se développe; une nouvelle identité citoyenne est en émergence qui n'est ni celle des Québécois, ni celle des collectivités amérindiennes ou inuit, ni celle des communautés culturelles. Cette action collective prend notamment sa source au sein du Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec, l'instance fédératrice des centres d'amitié que l'on retrouve aujourd'hui sur le territoire du Québec.

Il y a toujours eu des Autochtones dans les villes, à l'époque historique comme de nos jours; pensons notamment aux personnes métisses qui n'ont jamais résidé sur des réserves. Il y a toujours eu une circulation d'individus entre les communautés des Premières Nations et la ville; prenons l'exemple de communautés comme Kahnawake, Wendake, Uashat dont les frontières territoriales jouxtent d'importants centres urbains. Par contre, les modalités de cette présence et de cette circulation se sont transformées au cours des deux ou trois dernières décennies. Il y a eu une époque (jusqu'en 1985) où les femmes indiennes qui se mariaient avec des non-Indiens étaient forcées de quitter leur bande d'origine pour s'établir à l'extérieur des limites de la réserve. Il y a eu, et il y a encore, des personnes qui n'ont d'autres choix pour survivre que de s'exiler, seules ou avec leur famille. Mais aujourd'hui, la principale raison invoquée lorsque l'on quitte sa communauté est sans contredit la poursuite des études secondaires et postsecondaires. Le profil sociologique des Autochtones des villes a également changé : la population est jeune et plus instruite qu'auparavant avec une proportion de diplômés universitaires en nette croissance. Une première génération d'Amérindiens nés dans les villes s'est constituée ces dernières années. Fiers de leurs origines et de leurs héritages, leur milieu de vie est la ville; ils ne connaissent pas la vie en réserve. Une classe moyenne autochtone se fait jour en contexte citadin, un phénomène entièrement nouveau.

Quant aux instances autochtones, elles occupent aussi l'espace urbain depuis plus longtemps qu'on ne serait amené à le penser de prime abord. Déjà dans les années 1960 plusieurs organisations autochtones travaillaient à partir de Montréal ou de Québec bien sûr, mais aussi de plusieurs villes régionales. À l'époque, le mouvement d'affirmation identitaire et autonomiste des peuples autochtones prenait son envol; un mouvement qui n'a cessé de se déployer depuis. Pendant les années 1970, les principales instances politiques représentatives des Premières Nations et du peuple inuit avaient des bureaux dans les grandes villes, ce qui engendrait une circulation continue des individus, une

multiplication des activités personnelles et professionnelles dans l'espace urbain et une diversification des intérêts à l'égard de la ville. La tendance s'est légèrement inversée à cet égard depuis les années 2000 alors que des organisations autochtones retournent s'établir sur des terres autochtones, mais dans la plupart des cas il s'agit de lieux très rapprochés des grandes villes.

Cependant, dans les années 1960, un autre mouvement s'est aussi mis en marche, non plus avec la ville comme destination mais bel et bien comme point de départ. On assiste dès lors à un changement de perspective amorcé par des personnes autochtones qui se retrouvent dans des villes régionales, loin de leur communauté d'origine, faisant souvent face au racisme ambiant, en quête de services médicaux, sans emplois, sans ressources pour la plupart. Elles rejoignent sur place d'autres familles indiennes ou métisses installées dans ces mêmes villes ou dans les environs. C'est dans cette foulée que le Centre indien cri de Chibougamau (CICC) voit le jour en 1969 et devient un point de ralliement et de rassemblement pour les Indiens cris en provenance notamment de la communauté de Mistissini. Le CICC sera le premier centre d'amitié autochtone du Québec; le dixième a été inauguré à l'automne 2010 dans la ville de Saguenay.

4.2 L'action collective des centres d'amitié autochtones

Le mouvement des centres d'amitié autochtones du Canada fête en 2011 son 60^e anniversaire; au Québec, le mouvement existe depuis plus de quarante ans. Les centres d'amitié sont des lieux de rencontre et des agences de services établis dans différentes villes pour le bénéfice de la population autochtone de toutes provenances et de toutes origines. Ils ont été mis sur pied afin de pallier le manque de ressources disponibles pour la population autochtone qui ne réside pas au sein des réserves. Au fil du temps, ils sont devenus des catalyseurs d'action et de solidarité incontournables pour la population autochtone urbaine, des lieux d'apprentissage et de formation, des carrefours où on intervient autant en matière de logement que de santé et d'éducation, autant en matière de pauvreté que d'aide aux devoirs et de soutien pour les aînés. Le personnel des centres travaille quotidiennement à favoriser une meilleure compréhension des enjeux, défis et problématiques auxquels sont confrontés les Autochtones citadins, non seulement auprès des citoyens du Québec, mais aussi auprès de leurs concitoyens autochtones vivant en communauté. Une philosophie holistique qui préconise à la fois l'autonomisation des individus et l'appartenance à un projet collectif sous-tend la mission des centres. En plaçant l'individu au cœur de toute initiative, on privilégie l'accomplissement personnel et l'acquisition de compétences plutôt que l'assistanat. De la même manière, l'engagement des centres au regard du développement social et économique puise dans les principes de l'économie sociale par la mise en œuvre de dispositifs d'accompagnement destinés à accroître l'employabilité des individus et par la combinaison d'activités sociales, économiques et éducatives afin de contrer la pauvreté et l'exclusion.

Les centres d'amitié autochtones proposent clairement un projet de transformation sociale et identitaire. Favorisant les relations transversales entre l'État et le citoyen plutôt que la confrontation, l'expérience autochtone urbaine des centres traduit une conception ouverte du politique. Leur but premier est de favoriser la réappropriation d'un droit de parole individuel et collectif, droit qui est encore brimé à l'extérieur et souvent même à l'intérieur des communautés.

Une telle réappropriation nécessite cependant la construction préalable d'une vision renouvelée de la démocratie, une vision qui intègre autant des manières de faire spécifiques aux Autochtones que des mécanismes de régulation sociale qui soient davantage en phase avec le fonctionnement interne des sociétés autochtones, modernes et historiques.

4.3 Un projet de société autochtone et citoyen

Le projet de société proposé par le mouvement des centres d'amitié ajoute au projet autonomiste autochtone de nouvelles dimensions et laisse place à de nouveaux acteurs. La posture politique des femmes leaders du mouvement fait en sorte que l'exigence de reconnaissance sociale, juridique et civique s'incarne dans des actions de proximité qui visent à améliorer les conditions d'existence de la population autochtone et à renforcer autant les droits individuels que les droits collectifs. Ainsi, l'accent n'est pas placé sur une clientèle autochtone susceptible de bénéficier des services offerts par les centres mais bien sur la qualité et la pertinence culturelle de ces services qui, dès lors, sont destinés à toute la population : membre des Premières Nations, Inuit, Métis, Québécois « de souche », immigrants. Ce faisant, un nouveau dialogue se construit entre citoyens autochtones et citoyens québécois qui partagent des valeurs communes d'égalité et d'engagement civique; un dialogue qui contribue au déploiement de relations que l'on souhaite plus harmonieuses de part et d'autre. Par ailleurs, si l'État demeure l'interlocuteur privilégié au chapitre des politiques publiques et de la gouvernance, il est clair qu'il y a place désormais pour d'autres acteurs institutionnels provenant du monde communautaire, du milieu des affaires, des syndicats, voire de la communauté universitaire.

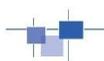
On assiste donc, avec l'essor du mouvement des centres d'amitié, à un déplacement stratégique des enjeux autochtones au sein de l'espace public. Le mouvement des centres d'amitié autochtones favorise une action collective concertée et mobilisatrice en faveur d'une différence égalitaire. Non pas une différence posée comme un absolu ou une exclusivité qui justifierait en elle-même une nouvelle hiérarchisation des valeurs et des actions; plutôt celle qui appelle à une solidarité interculturelle et intercitoyenne. S'il y a en effet plusieurs cultures à l'œuvre dans ces mêmes espaces citadins, il y a aussi plusieurs citoyennetés et plusieurs types d'appartenance. Un défi de taille pour beaucoup de Québécois peu confortables avec l'idée que des Autochtones puissent aussi faire valoir leur appartenance à la ville, surtout lorsqu'il s'agit de la ville où ces mêmes Québécois résident. Les politiques d'effacement dont les Autochtones ont fait l'objet pendant des siècles ont modelé profondément et durablement les perceptions négatives à leur endroit.

Pour plusieurs, il apparaît anachronique que des Autochtones puissent aujourd'hui revendiquer non seulement une nouvelle citoyenneté mais aussi un nouveau type d'égalité. Au mieux, nous sommes prêts à condamner l'exclusion et l'injustice au nom de grands principes moraux. Mais il faut plus que cela dorénavant pour participer à ce nouveau dialogue auquel le mouvement des centres d'amitié convie les citoyens du Québec. Il faut reconnaître la place des Autochtones et la contribution légitime qu'ils apportent au développement social, économique et culturel de nombreuses villes québécoises et plus largement à la société québécoise dans son ensemble.

Il ne suffit plus de combattre l'exclusion, il faut préparer l'inclusion par des politiques sociales qui reflètent les réalités aussi bien que les traditions intellectuelles autochtones, par des programmes qui améliorent la qualité de vie des Autochtones, par des alliances novatrices de tous ordres. En d'autres mots, il faut prendre acte des composantes actuelles de l'agenda autochtone citoyen.

Bibliographie

- BORDELEAU LOUIS ET PIERRE MOUTERDE. 2008. *Pashkabigoni. Une histoire pleine de promesses. Mémoires du Mouvement des centres d'amitié autochtones au Québec (1969-2008)*. Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec, Québec.
- ENVIRONICS INSTITUTE. 2010. *Urban Aboriginal Peoples Study*. <http://uaps.twg>. Consulté le 2010-04-30.
- GERMAIN ALEXANDRE ET JULIE PERREULT. 2010. L'émergence d'une société civile autochtone au Québec : genèse, défis, enjeux, *Bulletin DIALOG* (juillet-août) : 13-15. www.reseaudialog.ca.
- KERMOAL NATHALIE ET CAROLE LÉVESQUE. 2010. Repenser le rapport à la ville : pour une histoire autochtone de l'urbanité, *Nouvelles Pratiques Sociales* 23 (1) : 67-82.
- NEWHOUSE DAVID. 2008. Economic and Social Development Issues, in *Emerging Realities of Métis, Non-Status and Urban Aboriginal Populations: Building a New Policy Research Agenda*. Report on Colloquium, Carleton University, Ottawa.
- REGROUPEMENT DES CENTRES D'AMITIÉ AUTOCHTONES DU QUÉBEC. 2009. *Évaluation des besoins en matière de services psychosociaux*. Mouvement des centres d'amitié autochtones du Québec, RCAAQ, Wendake.
- REGROUPEMENT DES CENTRES D'AMITIÉ AUTOCHTONES DU QUÉBEC. 2006. *Les Autochtones en milieu urbain : une identité revendiquée*. RCAAQ, Wendake.



Section 5 : Débattre du passé et découvrir le présent : l'émergence de la communauté crie de Washaw Sibi Eeyou

DAVID LESSARD, CANDIDAT AU DOCTORAT EN ANTHROPOLOGIE
UNIVERSITÉ MCGILL

5.1 Introduction

Je pense que je fais déjà partie de trop de groupes [...] Si je devenais membre de Washaw Sibi, ce serait ma sixième appartenance. C'est beaucoup. (Citation d'une femme dans la quarantaine, lors d'une entrevue en avril 2010 à Waskaganish, Québec.)

Washaw Sibi Eeyou est une organisation autochtone située à Amos, Québec, qui travaille à sa reconnaissance institutionnelle par les gouvernements provincial et fédéral, et à son inclusion au sein du Grand Conseil des Cris du Québec en tant que dixième communauté crie du Québec. L'établissement de cette communauté permettrait à ses membres de bénéficier pleinement de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois (CBJNQ), de gérer différents services, et de préserver, de revitaliser et d'enseigner la langue et les traditions cries.

5.2 Repenser l'identité

Étant pour la plupart des Indiens inscrits, les membres de l'association Washaw Sibi Eeyou détiennent déjà le statut fédéral d'Indien dans d'autres communautés autochtones. Ils vivent principalement à Amos, Pikogan et Waskaganish au Québec, ainsi qu'à Moose Factory, Timmins et Cochrane en Ontario. Le statut de bénéficiaire de la CBJNQ est attribué par le gouvernement du Québec, indépendamment du statut fédéral d'Indien. Le seul critère d'acceptation comme membre de Washaw Sibi consiste à être bénéficiaire de la CBJNQ. Étant donné leurs relations de parenté avec les Cris du Québec, les membres de Washaw Sibi remplissent ce critère.

Actuellement, une même personne peut être un Cri de Moose Factory au niveau fédéral, un bénéficiaire de la CBJNQ à Waskaganish au niveau provincial, et un membre de l'association Washaw Sibi au niveau local. Étant donné la situation transitoire dans laquelle se trouve Washaw Sibi, ses membres possèdent plusieurs statuts institutionnels tout en ayant un sentiment d'appartenance à différentes communautés autochtones officiellement reconnues (ojibwa, cries ou algonquines). La multiplicité des expériences historiques rencontrées parmi les membres de l'association donne lieu à des tensions concernant l'objectif du projet de communauté. Ainsi, plusieurs situations soulèvent de vives discussions : l'usage du français, de l'anglais, du cri et de l'algonquin; la place des différentes formes de religion chrétienne et autochtone; la légitimité des membres ayant grandi en Ontario; le rôle du Grand Conseil des Cris du Québec dans la mobilisation politique.

La complexité de l'identité collective de Washaw Sibi illustre comment des dynamiques culturelles profondes sont à l'œuvre et transcendent l'activisme autochtone. Ceuppens et Geschiere (2005) décrivent au moyen d'exemples africains et européens le fait que les idées de marginalisation historique, de mouvement et d'instabilité génèrent des appréhensions et des insécurités concernant l'authenticité des groupes autochtones, ce qui conduit souvent à des conflits internes. Référons également à l'idée de l'anthropologue français Marc Augé (1994), selon laquelle toute ethnographie devrait commencer par une reconnaissance des manières dont le présent commande différentes lectures, souvent contradictoires, du passé.

L'extraordinaire diversité que l'on rencontre dans ce groupe de 400 personnes ne laisse pas place à un récit simple et linéaire établissant l'état originel du groupe tout en éclairant le présent. Une définition de l'identité autochtone essentiellement liée à un groupe n'est guère satisfaisante en comparaison d'une définition relationnelle de cette identité.

5.3 Les trois moments de l'histoire de Washaw Sibi

L'anthropologue mexicaine Hernandez Castillo (2001) a montré comment des individus peuvent développer des sentiments d'appartenance à différentes communautés plus ou moins imaginées, en compétition. Selon le moment, certaines identités sont privilégiées : elles ne peuvent donc pas être comprises indépendamment des relations de pouvoir avec l'État. Pour illustrer comment s'est façonnée l'identité des membres de la communauté de Washaw Sibi, la section suivante présentera trois moments historiques qui ont eu différents impacts sur la communauté.

Durant la période du commerce des fourrures au XIX^e siècle, la Compagnie de la Baie d'Hudson (CBH) établissait des postes à l'embouchure des grandes rivières utilisées comme voies de communication. Trois d'entre eux furent particulièrement importants dans l'histoire de Washaw Sibi : Rupert House, Moose Factory et Fort Abitibi⁵. Ces postes étaient aussi des lieux de rassemblement estival où des familles en provenance de plusieurs territoires se rejoignaient pendant quelques semaines. Ces rassemblements furent considérés comme des « bandes » par les chroniqueurs de l'époque, bien que ce vocable ne fût pas nécessairement employé par les gens concernés (Scott et Morrison 2004). En fait, les frontières géographiques et sociales étaient continuellement en mouvance et renégociées entre les groupes autochtones en raison de contingences sociales et écologiques. Une revue des archives historiques rappelle que les gens se questionnaient sur l'origine géographique ou l'appartenance collective de certains trappeurs (Morantz 2002).

⁵ « Washaw Sibi » est une expression crie qui désigne la rivière Harricana et signifie « la rivière qui coule dans la baie », une référence à la baie de Hannah. La rivière Harricana coule à partir du Québec, traverse la frontière contemporaine avec l'Ontario, et se déverse dans la baie de Hannah. Il y a d'ailleurs eu, à certains moments, un poste secondaire à Hannah Bay, qui a été fermé dans les années 1830. Le territoire ancestral des Cris de Washaw Sibi est donc situé dans cette zone comprise entre le lac Abitibi et le sud de la baie James.

Avec la signature du traité 9⁶ dans la première décennie du XX^e siècle, la juridiction des gouvernements fédéral et provincial fut affirmée sur le territoire, légitimant du coup l'exploitation des ressources et le développement industriel tout en soutenant les populations autochtones aux prises avec des épidémies et la colonisation de leur territoire (Macklem 1997). Les familles qui chassaient dans le bassin de la rivière Harricana n'ont pas été représentées politiquement ou collectivement dans le traité. Toutefois, certains individus apparaissent sur les listes du traité 9 parce que, pour une raison ou une autre, ils étaient au poste de traite au moment des négociations et de la signature. Ainsi, une affiliation au poste de Moose Factory était le critère pour être inclus dans le traité pour les gens du sud de la baie James, et une affiliation au Fort Abitibi, pour les gens de la Haute-Harricana. Les chasseurs de la rivière Harricana se sont donc retrouvés dans les multiples divisions administratives locales créées par le traité 9 ou en ont été tout simplement exclus, puisqu'ils traitaient à Rupert House ou à La Sarre au moment des cérémonies (Scott et Morrison 2004). Ce traité a donc contribué à la fragmentation du territoire et du tissu social des groupes autochtones.

Enfin, pour pallier la chute des populations de castors de la région, le gouvernement a institutionnalisé dans les années 1930 et 1940 les réserves à castors, un système de gestion du territoire et de quotas de trappe pour des territoires alloués à certaines familles. La création des réserves à castors a institutionnalisé et rendu plus prononcée la frontière existant entre les Indiens du Québec et de l'Ontario, ainsi qu'entre les différents groupes de parenté. Des Cris chassant dans le bassin de la rivière Harricana et qui ont commencé à traiter la fourrure au Québec après la signature du traité 9 ont été qualifiés de braconniers et d'intrus par les groupes autochtones de la région et par les employés du gouvernement. Ils ont d'abord été expulsés de leurs territoires en Ontario, induisant du coup une pression croissante sur l'écologie des territoires du Québec. En 1942, les Affaires indiennes ont organisé le déplacement vers Rupert House de ces familles collectivement appelées les « Cris de La Sarre » (Scott et Morrison 2005). Pour ce faire, une liste des différentes familles à déplacer a été compilée par des fonctionnaires gouvernementaux. Cette liste constitue une preuve de la reconnaissance par les Affaires indiennes d'une identité distincte : les Cris de Washaw Sibi revendiquent donc leur identité crie en tant que descendants des Cris de La Sarre.

5.4 Conclusion

Des migrations, spontanées ou forcées, ont toujours eu lieu dans la région incluse entre le lac Abitibi et le sud de la baie James. Celles-ci créent un réseau régional et transcendant de relations informelles, coutumières, de parenté ou d'amitié émergeant des expériences individuelles et familiales. La flexibilité et l'adaptabilité de l'organisation sociale des Algonquiens de la région subarctique et les frictions créées avec la bureaucratie coloniale ont permis aux individus de développer selon leurs expériences des sentiments d'appartenance dans différentes communautés, autochtones ou non, leur permettant de s'imaginer en tant que membres de plusieurs groupes.

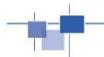
⁶ Il s'agit du traité du nord de l'Ontario.

La signature de la CBJNQ en 1975, de même que les traités et accords suivants, a changé la nature des relations de pouvoir entre les Cris de la baie James, d'autres groupes autochtones et l'État. Pour les Cris de Washaw Sibi, une identité et un sentiment d'appartenance particulier, invisibles institutionnellement pendant des dizaines d'années, ont pu refaire surface.

Il s'agit d'un exemple que les relations entre l'État et les peuples autochtones, ainsi que la résolution des réclamations identitaires et territoriales, n'amènent pas nécessairement l'émergence d'une situation plus claire ou une représentation plus juste des identités et de l'organisation sociale autochtone. Ce qu'on peut apercevoir est plutôt une multitude d'occasions, de potentialités qui se transforment, se renouvellent ou sont réappropriées, à travers lesquelles les concepts autochtones démontrent une adaptabilité et une flexibilité remarquable.

Bibliographie

- AUGÉ MARC. 1994. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris : Aubier.
- CEUPPENS BAMBI ET PETER GESCHIERE. 2005. Autochthony : Local or Global? New Modes in the Struggle Over Citizenship and Belonging in Africa and Europe, *Annual Review of Anthropology* 34: 385-407.
- HERNANDEZ CASTILLO R. AIDA. 2001. *Histories and Stories from Chiapas : Border Identities in Southern Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- MACKLEM PATRICK. 1997. The Impact of Treaty 9 on Natural Resource Development in Northern Ontario, in M. Asch (dir.), *Aboriginal and Treaty Rights in Canada : Essays on Laws, Equity, and Respect for Difference* : 97-134. Vancouver : UBC Press.
- MORANTZ TOBY. 2002. L'histoire de l'est de la baie James au XX^e siècle : À la recherche d'une interprétation, *Recherches amérindiennes au Québec* 32 (2) : 63-70.
- SCOTT COLIN ET JAMES MORRISON. 2004. Frontières et territoires : Mode de tenure des terres des Cris de l'est dans la région frontalière Québec/Ontario – I – Crise et effondrement, *Recherches amérindiennes au Québec* 35 (1) : 41-56.
- SCOTT COLIN ET JAMES MORRISON. 2005. Frontières et territoires : Mode de tenure des terres des Cris de l'est dans la région frontalière Québec/Ontario – II – Reconstruction et renouveau, *Recherches amérindiennes au Québec* 34 (3) : 23-43.



Section 6 : À la recherche d'une autonomie politique pour la communauté autochtone de San Martin de Amacayacu dans un contexte amazonien

HERNÁN JAVIER DÍAZ, CANDIDAT AU DOCTORAT EN GÉOGRAPHIE CULTURELLE
UNIVERSITÉ LAVAL

JOSÉ GREGORIO VASQUEZ, CHEF COMMUNAUTAIRE
COMMUNAUTÉ AUTOCHTONE DE SAN MARTIN DE AMACAYACU, AMAZONIE COLOMBIENNE

6.1 Situation et contexte géographique

Dans l'Amazonie colombienne, la population autochtone représente 96 261 habitants distribués en 52 groupes ethniques, lesquels parlent 52 langues différentes. Il existe plus de 760 communautés qui se trouvent principalement à proximité de grandes rivières et de leurs tributaires, ainsi qu'autour des centres urbains fondés par les blancs qui ont migré dans la zone (COAMA : en ligne). La communauté autochtone de San Martin de Amacayacu (ethnie : Tikuna) est située à l'intérieur de cette région, à 75 km de la ville de Leticia, capitale de la province de l'Amazonie. Elle est constituée d'une population de 512 personnes qui conservent leur langue traditionnelle, le tikuna. L'ethnie tikuna est un des groupes autochtones les plus stables sur les plans démographique et culturel parmi ceux peuplant le bassin amazonien. Les individus de la communauté ont réussi à rester dans la même aire malgré les déplacements forcés durant la période de la conquête européenne et de la répartition du territoire à l'intérieur des frontières du Pérou, du Brésil et de la Colombie (Riaño-Umbarila 2003; Zárate 1998).

San Martin de Amacayacu possède un territoire qui s'étend sur environ 400 km², et un gouvernement interne représenté par le *Curaca*⁷, la figure principale, et cinq *cabildantes*⁸. Toutefois, son territoire appartient au *Resguardo Majeur* de Puerto Nariño⁹, de telle façon qu'il est partagé entre trois ethnies (Tikuna, Cocama, Yagua). Au sein de ce *Resguardo*, une association est responsable de prendre les décisions sur le plan politique, culturel et économique pour chaque communauté. De la même manière, la prise de décisions de la communauté de San Martin est régie par la municipalité de la ville de Leticia et par le parc naturel Amacayacu avec lequel une partie du territoire est partagé. Pendant la création des parcs naturels près des territoires appartenant aux autochtones, aucune consultation n'a été entreprise pour prendre en compte le point de vue des communautés qui habitaient totalement ou partiellement les aires désignées en tant que parcs (Roldán 2007).

En tenant compte de l'évidente situation des chevauchements de compétences et de pouvoirs sur le territoire de San Martin, la communauté a identifié les problèmes suivants :

⁷ Le *Curaca* est la personne élue par la communauté pour la représenter pendant une période de quatre ans.

⁸ Les *cabildantes* forment le *Cabildo*, le conseil municipal de San Martin. Ils sont responsables de conseiller le *Curaca*.

⁹ Le *Resguardo* est une institution légale sociopolitique qui reconnaît le droit sur les terres pour les peuples natifs en Colombie. Le droit est considéré comme fondamental, politique et collectif.

1) présentement, le type d'organisation politique auquel est soumise la communauté se base sur le modèle occidental adopté par l'État colombien, de telle façon que le peuple ne possède pas d'organisation autonome et indépendante dans laquelle il se reconnaîtrait; 2) la figure du *Resguardo Majeur* est une idée très large qui ne permet pas à la communauté de se construire une perception propre du territoire et d'établir des relations avec les peuples voisins. De ce fait, les besoins de la communauté ne sont pas reconnus.

6.2 L'activisme politique

En réaction aux problèmes décrits, l'activisme politique de la communauté de San Martin a surtout été représenté par la figure de José Gregorio Vasquez. Le jeune leader a amené un processus de réflexion à l'intérieur de la communauté sur la problématique liée à la gouvernabilité du peuple. Sa force se base sur la confiance que le peuple lui a accordée ainsi que sur la capacité à transmettre ses inquiétudes aux institutions de l'État colombien. Ceci a été reconnu dans des réunions communautaires et institutionnelles et se traduit par l'appui de la communauté et la reconnaissance de la problématique par l'État. La gestion de José Gregorio a été aussi perçue comme un noyau catalyseur, autour duquel l'activisme tourne. Les idées développées dans ce processus ont été reprises et amenées dans différentes actions par les jeunes et les adultes de la communauté. Dans l'une de ces actions, Mamerto Alfonso¹⁰, en faisant partie d'un groupe juvénile formé par des membres de différentes ethnies, a contribué à la génération de connaissances sur la valorisation et l'applicabilité des droits des peuples autochtones. La mission de ce groupe est de créer un espace de discussion, d'appui et de conseil sur le plan politique au niveau local. Également, Lorenzo Gregorio¹¹, qui travaille depuis quelques années avec le parc naturel Amacayacu, a transmis les préoccupations discutées au sein de la communauté à cette institution, toujours en promouvant une atmosphère de dialogue.

Ces réflexions ont mené aussi au développement d'une cartographie communautaire (Vásquez *et al.* 2007; Díaz 2011) basée sur la connaissance autochtone, dans le but de valoriser et de protéger le droit sur la terre et de promouvoir la demande de réappropriation du territoire ancestral. Ceci va aussi permettre de favoriser la gestion des ressources et d'appuyer les initiatives similaires dans d'autres communautés. Cette initiative fait partie d'une demande d'agrandissement du territoire de San Martin et de l'indépendance du *Resguardo Majeur* afin que San Martin gère de façon autonome son territoire. Une ONG communautaire¹² a été créée à San Martin, ce qui a facilité la promotion des initiatives à l'intérieur de la communauté et a mené à l'obtention de subventions pour le travail cartographique ainsi que pour d'autres initiatives. Le projet a permis la création de liens avec le monde extérieur par l'entremise d'un nouvel espace de communication. En effet, les personnes ayant souscrit à l'ONG reçoivent un bulletin dans le style d'un périodique, publié sur le site de l'ONG chaque mois, et contenant des nouvelles sur les activités des tikuna en matière politique, culturelle et économique. Le site est alimenté par une chercheuse hollandaise, Heike van Gils, qui habite dans la communauté depuis environ sept ans. Elle est arrivée à San Martin pour faire une recherche dans le cadre de son mémoire de maîtrise, mais a décidé de rester à la fin de

¹⁰ Jeune de la communauté de San Martin de Amacayacu.

¹¹ Adulte de la communauté de San Martin de Amacayacu.

¹² Site d'internet : www.thesmallswordfoundation

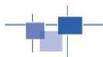
son travail. C'est elle qui, durant tout ce temps, a assuré la communication entre le monde occidental et ce peuple amérindien.

Présentement, la demande d'agrandissement du territoire de San Martin a été approuvée par les communautés voisines et par l'État. Toutefois, les discussions se poursuivent quant à la demande d'indépendance, qui n'a pas été acceptée. On étudie plutôt la proposition de continuer à appartenir au *Resguardo Majeur* de Puerto Nariño tout en ayant une certaine autonomie pour la gestion du territoire.

Pour le peuple tikuna, le plus important demeure la préservation et la gestion des ressources pour assurer la survie de la communauté. « Nous avons déjà la forêt; on doit récupérer les pratiques médicinales et spirituelles, la terre, les animaux, les plantes, les alternatives de gestion, les habitations à long terme et le bien-être pour les gens » (Communication personnelle, José Gregorio).

Bibliographie

- CONSOLIDACIÓN AMAZÓNICA COLOMBIA (COAMA). s.d. *Pueblos Indígenas*. <http://www.coama.org>
- DÍAZ HERNÁN JAVIER. 2011. *Analyse d'un processus de cartographie participative en Amazonie colombienne*. Mémoire de maîtrise (Sciences géomatiques), Université Laval, Québec.
- RIAÑO-UMBARILA ELIZABETH. 2003. *Organizando su espacio, construyendo su territorio. Transformaciones de los asentamientos Ticuna en la ribera del Amazonas colombiano*. Leticia : Universidad Nacional de Colombia.
- ROLDÁN R. 2007. *Territorios Indígenas y Parques Nacionales Naturales. Aproximación al Examen Jurídico sobre la Naturaleza, los Fines y Potenciales Concurrencia y Coexistencia de Ambas Figuras sobre unos Mismos Espacios Físicos*. Documento Inédito, 48p.
- VÁSQUEZ J. G., M. G. VÁSQUEZ, J. W. SÁNCHEZ Y H. VAN GILS. 2007. *Derechos, Políticas y Cartografía – Los Tres Elementos Claves para el Auto-Desarrollo de la Comunidad Tikuna de San Martín de Amacayacu*. Centro Holandés para los Pueblos Indígenas – NCIV, Cabildo Indígena Comunidad San Martín de Amacayacu, 43p.
- ZÁRATE C.G. 1998. Movilidad y permanencia ticuna en la frontera amazónica colonial del siglo XVIII, *Journal de la Société des Américanistes* 84 (1) : 73-98.



Section 7 : Le territoire, la souveraineté et les luttes pour la reconnaissance. Comment les jeunes autochtones s'organisent-ils?

LAURENT JÉRÔME, CENTRE INTERUNIVERSITAIRE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHE AUTOCHTONES (CIERA)
 UNIVERSITÉ LAVAL ET MUSÉE DE LA CIVILISATION, QUÉBEC

7.1 Introduction

Aujourd'hui la vie n'est pas celle d'autrefois. Et je ne peux pas prédire l'avenir. Je me base sur mon vécu, mon propre mode de vie. Je ne peux pas juger les jeunes et leur avenir. Nous avons eu nos visions, les jeunes auront les leurs. Nous avons été initiés, laissons les jeunes être initiés. Comment vont-ils s'organiser? (Zacharie Awashish, 75 ans, Atikamekw Nehirowisiw de Wemotaci. (cité dans Adolphy et Saint-Rémy))

En partant de l'expérience et du parcours d'un groupe de jeunes joueurs et chanteurs atikamekw originaire de la communauté de Wemotaci (Haute-Mauricie, Québec), les Wemotashee Singers, j'ai documenté dans ma thèse de doctorat¹³ un processus d'affirmation identitaire à travers une attention particulière portée aux mondes rituels et aux mondes musicaux tels qu'ils sont actuellement construits, vécus et interprétés en milieux autochtones contemporains. Partant du terrain, considérant les réalités contemporaines autant que le contexte historique dans lequel s'insèrent les pratiques et les savoirs atikamekw sur les rituels, j'ai insisté sur trois dimensions conceptuelles : la place et le rôle des jeunes générations dans les sociétés autochtones; les relations entre musique et rituel; le dynamisme et la flexibilité des traditions autochtones. J'ai notamment présenté, dans deux grandes parties distinctes, les dynamiques relationnelles à l'œuvre dans la reformulation de certaines pratiques rituelles et musicales. En prenant pour exemple la cérémonie des premiers pas et le rituel de la loge à sudation, j'ai montré dans une partie intitulée « Mondes rituels » comment l'enfant, la famille, le plaisir de se retrouver ensemble, la valorisation des relations intergénérationnelles, la conciliation des systèmes religieux et la guérison interviennent dans les processus actuels d'affirmation identitaire chez les Atikamekw. La deuxième partie, « Mondes musicaux », retrace l'histoire du groupe, documente la relation qui s'installe avec le tambour et montre en quoi les pow-wow sont aujourd'hui des espaces incontournables de rencontres, d'échanges et d'appropriation entre différentes Premières Nations du Québec et du Canada.

7.2 Revoir le discours sur les jeunes

Cette thèse montre comment la catégorie de « jeune » doit être comprise dans des dynamiques relationnelles complexes en tenant compte du contexte particulier au sein duquel les expériences de la jeunesse se construisent et se négocient. Car dans la plupart des États qui englobent des populations autochtones, les moins de 30 ans représentent la moitié de la population autochtone totale. Il n'est pas rare que cette proportion atteigne

¹³ Ce résumé est inspiré de mes travaux de doctorat (Jérôme 2010) et de diverses publications dont Gagné et Jérôme 2009.

70 %. Pour prendre l'exemple de l'Amérique du Nord, il est aujourd'hui devenu un lieu commun d'aborder les réalités de ces jeunes en termes de rupture culturelle, de crise identitaire ou encore de perte de repères. Suicides, drogues, alcoolisme, souffrance et violence sociale sont des réalités bien présentes, que ce soit dans les communautés ou en milieu urbain. Ces réalités sont inlassablement reprises dans l'espace public – et notamment médiatique – pour informer des maux qui rongent les communautés. Cette image exprime de manière stéréotypée ce qui définirait aujourd'hui la « culture des jeunes » en milieux autochtones et véhicule un ensemble persistant de préjugés inscrits dans les relations avec les non-autochtones.

Bien qu'omniprésents dans les expériences personnelles et sociales, ces problèmes ne sont pourtant pas particuliers aux jeunes autochtones, lesquels sont par ailleurs loin d'être tous suicidaires ou délinquants. Ils investissent de nombreux espaces d'expressions (structures politiques en place, projets culturels et scolaires, initiatives sociales, créativité artistique...), s'organisent au sein de structures permettant de faire valoir leur propre point de vue (conseils des jeunes, conseil des jeunes femmes), s'approprient de manière active des éléments culturels véhiculés par diverses influences et construisent un monde en dehors de leur communauté (mobilité régionale, expérience urbaine, milieu universitaire).

7.3 L'affirmation des jeunes

De nombreuses communautés, institutions et structures autochtones ont opéré un changement : on ne parle plus de marches contre le suicide, mais de marches et de projets pour la vie; on préfère le terme de mieux-être à celui de guérison, de bien-être à celui de souffrance, de ressourcement à celui de thérapie. La prévention et la promotion de la vie remplacent les politiques de répression, de moralisation et d'encadrement de la jeunesse. Sous l'impulsion de nombreuses personnes ressources, et notamment celles issues de la génération des pensionnats, plusieurs jeunes enterrent une image encore bien ancrée dans les représentations sociales locales et nationales : celle de la destruction comme mode d'expression. En investissant les conseils de bande, en créant leurs propres institutions (conseils des jeunes), en s'engageant dans des associations nationales (par exemple la Labrador Inuit Youth (LIY)¹⁴, la Saputiit Youth Association of Nunavik¹⁵ ou encore le Réseau jeunesse des Premières Nations), ils revendiquent des responsabilités accrues et valorisent l'initiative comme nouveau modèle de reconnaissance sociale. Ainsi, David Boivin, jeune atikamekw de 34 ans, a été élu chef de la communauté de Wemotaci en avril 2011. Parmi ses priorités, on peut citer la préservation de la langue et de la culture atikamekw, mais également le développement des nouvelles technologies et des partenariats avec les universités pour développer les communications.

À l'échelle internationale, l'affirmation des jeunes autochtones s'organise : « Nous encourageons le système des Nations Unies à inclure les jeunes dans ses activités et nous demandons la création d'une unité au sein de toutes les agences des Nations Unies pour les jeunes autochtones », affirme madame Heather Minton-Lightening, représentante de la jeunesse autochtone à l'instance permanente sur les questions autochtones de l'ONU (Haut-commissariat des Nations Unies aux droits de l'Homme : en ligne). À travers le développement de la musique, de la littérature et des arts en général, les jeunes

¹⁴ <http://www.nunatsiavut.com>

¹⁵ <http://www.saputiit.ca>

répondent au changement par une variété d'aspirations et d'influences qui se façonnent dans un processus complexe d'appropriation de signes, de symboles et de discours que rendent accessibles différents espaces d'échanges : forêt et territoire, communauté et milieu urbain, rassemblements pan-amérindiens, nouvelles technologies... Ces espaces d'expression et d'affirmation ne peuvent être dissociés l'un de l'autre puisqu'ils représentent les lieux de l'expérience contemporaine des jeunes dans lesquels ceux-ci s'engagent avec plus ou moins de conviction, avec plus ou moins de réussite, avec plus ou moins de désillusions.

En août 2005, le Conseil des jeunes des Premières Nations du Québec et du Labrador a présenté au gouvernement du Québec un rapport dans lequel il identifie une série de recommandations exprimant les spécificités des réalités autochtones et les priorités à suivre dans les politiques publiques destinées aux jeunes autochtones : 1) favoriser le rapprochement entre jeunes et aînés; 2) améliorer les services destinés aux jeunes des Premières Nations; 3) favoriser la réussite éducative et l'insertion professionnelle; 4) améliorer la santé; 5) accroître leur présence dans la société, à la fois dans le monde et dans leurs milieux de vie, à travers des échanges plus nombreux avec la population non autochtone (CJPNQL et APNQL, 2005). En 2000, le gouvernement péquiste soutenait l'organisation du Sommet du Québec et de la jeunesse auquel étaient conviés des représentants des jeunes des Premières Nations. Selon Maxime Vollant¹⁶, les réalités et les défis débattus lors de ce sommet, bien éloignés de leurs préoccupations, ont conduit les représentants des Premières Nations à organiser leur propre cercle de consultation qui a donné lieu à la rédaction d'un premier rapport, *Le nouveau cercle. Rassemblement des jeunes des Premières Nations du Québec et du Labrador* (2001).

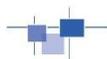
7.4 Conclusion

Être jeune d'une Première Nation renvoie à des particularités identitaires : un attachement profond et durable à la communauté ou à la nation d'appartenance, qui définit une identité collective y compris pour les jeunes vivant en milieu urbain partis en ville pour intégrer un cursus universitaire ou chercher un travail; des liens familiaux et intergénérationnels qui prévalent dans l'expression de son identité personnelle; un positionnement qui doit se faire, paradoxalement, sous les jugements de la société non autochtone, et avec elle. C'est donc dans un paysage complexe de représentations sociales, de jugements et de positionnements que se construit l'expérience identitaire des jeunes des Premières Nations, qui sont, au final, bien d'autres choses avant d'être jeunes et autochtones, et qui font bien d'autres choses que de choisir, unanimement, la destruction pour seul refuge.

¹⁶ Maxime Vollant a expliqué les motivations de ce rassemblement lors de sa conférence intitulée « Les jeunes des Premières Nations du Québec et leur culture traditionnelle », présentée le 28 mars 2003, au colloque GETIC-CIERA à l'Université Laval.

Bibliographie

- ADOLPHY CORENTIN ET GAÉTAN SAINT-RÉMY. 2007. *Identités Atikamekws*. Sep stigo Films, Documentaire, 55 min, Belgique.
- CONSEIL DES JEUNES DE PREMIÈRES NATIONS DU QUÉBEC ET DU LABRADOR ET ASSEMBLÉE DES PREMIÈRES NATIONS DU QUÉBEC ET DU LABRADOR (CJPNQL et APNQL). 2005. *Mémoire concernant la consultation Stratégie d'action jeunesse et le développement d'un volet pour les jeunes des Premières Nations du Québec*. Présenté au Gouvernement du Québec, 9 p. <http://www.bibliotheque.assnat>, Consulté le 2011-06-07.
- CONSEIL DES JEUNES DES PREMIÈRES NATIONS DU QUÉBEC ET DU LABRADOR. 2001. *Le nouveau cercle : rassemblement des jeunes des Premières nations du Québec et du Labrador*. Conseil des jeunes des Premières Nations du Québec et du Labrador, Québec.
- GAGNÉ NATACHA ET LAURENT JÉRÔME (dir.). 2009. *Jeunesses autochtones. Affirmation, innovation et résistance dans les mondes contemporains*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- HAUT COMMISSARIAT DES NATIONS UNIES AUX DROITS DE L'HOMME. <http://www.unhchr.ch>.
- JÉRÔME LAURENT. 2010. *Jeunesse, musique et rituels chez les Atikamekw (Haute-Mauricie, Québec) : Ethnographie d'un processus d'affirmation identitaire et culturelle en milieu autochtone*. Thèse de doctorat (Anthropologie), Université Laval, Québec. <http://www.theses.ulaval.ca>, Consulté le 2011-06-07.



Section 8 : L'activisme autochtone en milieu universitaire

DANIELLE E. CYR, PROFESSEURE, DEPARTMENT OF FRENCH STUDIES
YORK UNIVERSITY

8.1 Introduction

Une nouvelle forme d'activisme autochtone est en émergence depuis le début du nouveau millénaire : l'activisme autochtone en milieu universitaire. Cet activisme prend diverses formes dont les deux principales sont : 1) la poussée pour la mise sur pied de programmes d'études autochtones gérés par et orientés vers les Autochtones eux-mêmes; 2) l'obtention du droit d'écrire des mémoires et des thèses en langue autochtone avec ou sans possibilité de traduction dans une des deux langues officielles du Canada. Ce dernier cas a surgi à l'Université York, résultant de l'activisme de Fred Metallic et de Diane Mitchell, deux Micmacs de la communauté de Listuguj au Québec. Cette communication vise à revoir l'historique de leur démarche et à tenter d'en analyser les conséquences du point de vue de la communauté et du monde universitaire.

8.2 Historique

Une première thèse de maîtrise en langue micmaque fut écrite par Eleanor Johnson à l'Université du Cap-Breton vers la fin des années 1990¹⁷. Ce premier cas s'inscrivait dans le contexte du Unama'ki College (qui s'appelait alors Mi'kmaq College Institute) de l'Université du Cap-Breton (UCB). La mission du Unama'ki College est de « répondre aux besoins des Micmacs et des autres étudiants des Premières Nations, ainsi que de contribuer aux objectifs éducatifs des communautés micmaques. Le collège travaille de concert avec les professeurs et les employés micmacs ainsi qu'avec les autres départements de l'Université du Cap-Breton » (University of Cape Breton 2011; traduction libre). À l'heure actuelle, 250 étudiants micmacs sont inscrits à l'UCB et plus de 500 autres détiennent déjà un diplôme de cet établissement. La majorité de ces 750 personnes parlent encore leur langue ancestrale. Le Unama'ki College possède un Centre de ressources doté d'une abondante documentation sur la langue, la culture et les sciences micmaques en général, tant en langue micmaque qu'en d'autres langues. Cette documentation est mise à la disposition des étudiants de l'Université, des écoles et institutions éducatives micmaques, des organisations sociales, culturelles et légales micmaques ainsi que des individus intéressés aux questions micmaques en général (University of Cape Breton 2011). Dans ce contexte, il va de soi que d'écrire une thèse en langue micmaque fait sens. D'abord, elle permet à un étudiant inscrit dans un programme d'études micmac de s'exprimer dans sa langue maternelle; ensuite, la thèse peut être lue par un très grand nombre de personnes; finalement, elle constitue une addition extrêmement importante au corpus du Centre de ressources.

8.3 L'expérience de l'Université York

La démarche d'Eleanor Johnson a été une inspiration pour Fred Metallic, un autre étudiant micmac inscrit à l'Université Trent en Ontario au début des années 2000, où il a en effet

¹⁷ On peut lire un résumé en anglais et la version originale en micmac en ligne <http://www.cbu.ca/mrc/eleanor>

écrit un mémoire de maîtrise en langue micmaque. Par la suite, il s'est inscrit à la Faculté d'études environnementales de l'Université York de Toronto, dans un programme de doctorat. Sa thèse portait sur la gouvernance micmaque. Son travail de terrain était basé dans la communauté de Listuguj au Québec. Ses entrevues avec les aînés ont été conduites majoritairement en micmac, et parfois en anglais.

Bien que l'Université York, tout comme UCB, reçoive un bon nombre d'étudiants autochtones, la situation n'y est pas tout à fait la même. Les étudiants autochtones proviennent surtout des communautés autochtones de l'Ontario (cries, ojibway, mohawks). Par ailleurs, très peu parlent encore leur langue ancestrale. Il n'y a pas à proprement parler de centre d'études autochtones et encore moins de centre de documentation sur les langues et cultures autochtones. Cependant, comme le rapporte la professeure Deborah Barndt (2006) :

York University established an Aboriginal Education Council in 2001 and hired its first Aboriginal Counsellor in 2003. Beyond providing support for Aboriginal students in university, the Council has also undertaken an audit of programs and courses offered that address Aboriginal history, ideas, and practices. At a deeper level, Aboriginal faculty and students have compelled us to consider how Aboriginal ways of knowing and learning can be acknowledged and allowed to coexist with western epistemologies and pedagogies within the academy.

Par ailleurs, la Faculté d'études environnementales de l'Université York offre un programme très ouvert à ses étudiants d'origine autochtone. Ceux-ci peuvent, pour ainsi dire, se fabriquer un programme personnalisé répondant à leurs aspirations, à leurs besoins culturels et à leur formation. C'est donc un endroit très ouvert où l'établissement de nouveaux discours est bien accepté et, en quelque sorte, accueilli avec enthousiasme. D'où le choix qu'ont fait Fred Metallic et, à sa suite, Diane Mitchell de s'inscrire à York pour leurs études aux cycles supérieurs. Ils ont ensuite travaillé d'arrache-pied pour obtenir le droit d'écrire leurs thèses respectives dans leur langue maternelle, le micmac. Les directeurs de recherche ainsi que les instances qui gouvernent la Faculté d'études environnementales ont été à l'écoute. Voici ce qu'en rapporte Deborah Barndt en 2006 :

Like many Aboriginal students, these two graduate students see their primary loyalty to their communities, many of which have sent their young adults to university precisely to be able to better serve the needs of First Nations communities. Being accountable to the community means being accountable to one's view and relationship with all of creation.

The issue of language is not only a matter of communications, even though it is important that the results of their research be accessible to people in the community who may not speak English. But the loss of Indigenous languages is one of the great concerns in Aboriginal communities, because as these languages disappear, so too do cultural worldviews, ways of thinking and being. The loss of linguistic and cultural diversity is a global crisis.

C'était aussi l'avis de Peter Cole, un professeur d'origine autochtone à l'Université York :

Aboriginal/Indigenous languages are inseparable from their respective cultures; they are part of Aboriginal/Indigenous ways of knowing. Consequently, recovery of traditional cultures and languages is a project of renewal and revitalization. It is an educational and self-empowerment project. It is—rather than a process of decolonization—one of Aboriginalization. (Cole 2005)

À cet argument venait s'ajouter celui de Anders Sandberg, le directeur de thèse de Fred Metallic :

There is a unique form of Mi'gmaq scholarship, stories and knowledge holders (academics) along with Mi'gmaq archives, classrooms and universities (the land). This Mi'gmaq "academic complex" predates the so-called "contact" and needs to be recognized, valued, and further developed. It has never been replaced or displaced by colonialism (though repressed) and many First Nations students now point to this complex as a place where they would like to place their studies. Aboriginal languages are often an intricate part of that process. (Sandberg 2005)

Les arguments des deux étudiants et de leurs professeurs ont convaincu les instances de York. Le sénat de l'Université a par la suite changé ses règlements pour permettre la rédaction de thèses en n'importe quelle langue autochtone encore parlée au Canada. Et, toujours à la demande des deux étudiants, le sénat a même inclus dans ses nouveaux règlements le droit pour les étudiants de ne pas faire traduire leur thèse dans une des deux langues officielles du Canada sans la permission préalable de leur communauté. Dans le cas de Fred Metallic, il a défini sa communauté comme étant le Secrétariat Mi'gmawei Mawiomi (Conseil tribal des Micmac de la Gaspésie), dont il était à l'époque le directeur de recherche.

8.4 Conséquences et écueils

Si la démarche des deux étudiants est louable et admirable, il reste cependant que leurs arguments et certains effets indirects laissent perplexes. Tout d'abord, l'argument de l'accessibilité d'une thèse pour les membres d'une communauté qui ne parleraient pas l'anglais est sujet à la critique. S'il restait à l'heure actuelle, dans l'ensemble du Canada, des Autochtones qui ne parlent pas l'anglais, on peut être certain qu'ils seraient aussi illettrés dans leur propre langue et ne pourraient pas davantage lire une thèse écrite en cette langue. En fait, on peut considérer avec une très grande certitude que de tels locuteurs n'existent plus au Canada. Par ailleurs, ce cas de figure ne se pose pas dans l'ensemble des communautés micmaques. Par contre, l'inverse existe avec une fréquence

croissante, car le nombre d'Autochtones parlant seulement l'anglais – ou le français – est de plus en plus élevé. Pour la communauté de Listuguj en particulier, il reste à peine 30 % de locuteurs micmac, et ils sont tous bilingues avec l'anglais comme langue seconde et comme langue première à l'écrit. L'immense majorité des moins de 50 ans ne parle plus la langue et ne peut donc lire la thèse si elle n'est pas traduite. Un exemple malheureux est celui du personnel du Mi'gmawei Mawiomi Secretariat à l'heure actuelle en train de préparer les revendications territoriales avec les gouvernements canadien et québécois : tous âgés de moins de 50 ans, aucun d'entre eux n'est capable de lire la thèse de Fred Metallic sur la gouvernance micmaque.

De plus, si l'on songe aux autres communautés autochtones du Canada et du reste du monde, même s'ils possèdent encore leur langue ancestrale, il reste tout de même que leur *lingua franca* est toujours l'anglais, l'espagnol, l'arabe ou quelque autre langue majoritaire de leur région. Eux non plus ne pourront lire les thèses en question. C'est d'ailleurs le point de vue de John Steckley, professeur au Humber College. Comme le rapporte le magazine en ligne *This* (2009) :

However, not everyone is impressed by York's new initiative. "There's nothing wrong with composing something in one of the languages," says John Steckley, the sole speaker of Huron and a professor at Humber College, but "how do you then extend it to a wider audience, even a wider Mi'kmaq audience, because the vast majority of people don't speak the language?" With what he estimates to be only 20,000 to 40,000 Canadians able to speak an aboriginal language, Steckley sees the need for a "middle document" that at least gives a sense of what's being communicated and how difficult translation is. Still, with these languages rapidly on the decline, York's acknowledgement of aboriginal languages may encourage other educational institutions to do the same.

Un autre problème engendré par une thèse en langue autochtone et non traduite est celui de la valeur scientifique et de la crédibilité de son contenu. Pour le candidat Fred Metallic, ceci ne constitue pas un problème, car, dit-il, ce qui compte c'est beaucoup plus la valeur et la fiabilité du processus qui mène à l'écriture et à la soutenance de la thèse (Conversation personnelle 2005). Si la scolarité (en anglais) est bien faite et réussie, si l'examen de synthèse est réussi (en anglais), si la méthodologie (exposée en anglais) est acceptée, dès lors on devrait considérer que la thèse sera valide. On reconnaît certes là un des tenants de la vision du monde autochtone, à savoir que la validité d'une situation se trouve beaucoup plus dans le processus (l'apprentissage) que dans le résultat final (le produit). En même temps, on voit aussi dans cette assertion l'antithèse quasi absolue de la vision scientifique occidentale où le résultat doit être validé par la critique et la possibilité de répéter l'expérience menant au même résultat.

Par ailleurs, si les seuls lecteurs potentiels de la thèse en langue micmaque sont quelques rares universitaires micmacs, on peut tout de suite se demander s'ils sont à distance raisonnable du candidat pour servir comme membres du jury. Quant à tous les autres membres du jury de thèse, y compris le directeur de thèse, ils devront s'en tenir à ce qu'ils entendront des interprètes qui traduiront la conversation entre le jury micmac et le

candidat le jour même de la soutenance. Voici comment Barndt rend compte de ce cas de figure :

While the new regulation was approved by the FES Faculty Council in the spring of 2005, we are still elaborating the ways in which it can be operationalized. The major conditions that must be met include “relevant supervision” and “sufficient support”. The issue of supervision, as already indicated, is a complex one. There need to be sympathetic, supportive, and “relevant” academic supervisors in the Faculty and academy. There are unfortunately very few Aboriginal faculty members at York, and familiarity with any particular Nation and language is not assured. Faculty members can, however, offer strengths in certain aspects of the thesis process, while community members can serve as advisors when it comes to the particularity of Mi’gmaq history, politics, and language. This means creating a structure of dual accountability, and giving equal consideration to the community advisors, their research ethics, and cultural protocol.

How does an Aboriginal student get assessed, then, at the stage of the thesis reading and defense? Ideally, an Aboriginal scholar is on the dissertation committee, and the community advisors are also represented at the defense. They can offer their assessment to the committee as a whole. There may be a need for infrastructural support that allows the defense to be conducted in part in the Aboriginal language with simultaneous translation facilitating the process, if the candidate and community members agree this would be useful. Fortunately, in 2004, York University’s Vice-President Research and Innovation purchased 50 sets of wireless simultaneous interpretation equipment; resources are needed, however, to hire translators capable of mediating this linguistic interchange. (Barndt 2006 : 12)

8.5 Conclusion

Nous n’avons jusqu’ici qu’effleuré la surface d’une nouvelle forme d’activisme autochtone, en milieu universitaire cette fois. Les conversations que ce cas a engendrées sont innombrables. L’ensemble des gens de science, s’ils sont tous plutôt favorables au droit d’écrire une thèse en langue autochtone, sont choqués par l’exigence de laisser la possibilité de la traduction à une communauté autre que l’université qui accorde le diplôme. Et tous se demandent à quoi servira une thèse que seuls trois ou quatre individus sur la planète peuvent lire, et pourquoi le candidat qui a écrit cette thèse tenait-il tellement à ce qu’elle ne soit pas traduite. D’autre part, les membres des communautés autochtones interrogés, s’ils sont très fiers de l’audace de Fred Metallic, déplorent, pour la plupart, le fait de ne pas pouvoir lire la thèse.

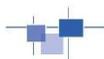
Il est à se demander si les efforts de réconciliation des visions du monde occidentale et autochtone n’ont pas finalement contribué à créer un fossé encore plus profond du point de vue de la création de la connaissance. Dans le monde micmac traditionnel, on croit que si quelqu’un voit ou touche un de vos objets de pouvoir, vous perdez le pouvoir qui y est rattaché. Peut-être est-ce là une explication de la démarche de Fred Metallic. Au travers de sa démarche et de son activisme, il a gagné certes un énorme pouvoir de

représentation auprès des autres activistes autochtones. Il est aussi devenu un modèle pour les autres Autochtones qui désirent mener des études universitaires de niveau supérieur.

Mais était-il réellement nécessaire de garder secret le contenu des connaissances produites au cours de ses études? Et, a-t-on encore le droit de se demander si une connaissance secrète est utile à quiconque n'en possède pas le secret? Autrement dit, un certain doute épistémologique et éthique persiste : une connaissance non partageable est-elle de la connaissance?

Bibliographie

- BARNDT DEBORAH. 2006. Reframing Internationalization in a (Post) Colonial and Diasporic Context: Two Initiatives at York University. Présentation à la conférence *Internationalizing Canada's Universities*, York University, 2-3 mars, 2006.
- BOSENBERG ERIN. 2009. Mikmaq PhD dissertation : a Canadian First, *This magazine*(may 12) <http://this.org>.
- COLE PETER. 2005. *Memorandum to FES Committee of Instruction*. April 14, 2005.
- SANDBERG ANDERS. 2005. *Memo to FES Committee of Instruction*. April 14, 2005.
- UNIVERSITY OF CAPE BRETON. 2011. *Unama'ki College*. University of Cape Breton, <http://www.cbu.ca>.



Section 9 : Le rap au service de l'affirmation identitaire et culturelle : l'exemple de Samian, rappeur algonquin

ANAÏS JANIN, CANDIDATE AU DOCTORAT EN SOCIOLOGIE
UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

Dans le cadre de cet article, je présenterai d'abord l'historique du rap pour examiner ensuite son adaptation au milieu autochtone par les jeunes des Premières Nations. Les jeunes se servent ainsi du rap en décrivant leur réalité dans leur langue maternelle et avec des rythmes qui leurs sont propres, même s'il exprime un métissage culturel. Je prendrai l'exemple de Samian pour illustrer cette réalité.

9.1 L'historique du rap

Tout d'abord expression des jeunes des ghettos souvent marginalisés, le rap commence à avoir un impact économique important dans les années 1980 (Keyes 2002). De plus, il est l'expression de la jeunesse, conçue comme une période ambivalente où « idéalisation » et crainte se côtoient (Comaroff 2000 : 90). Le rap exprime aussi une résistance face au « pouvoir blanc » dominant, tout en dénonçant le profilage racial à travers un langage particulier, issu de la rue, le tout dans le cadre d'une tension sociale entre groupes dominants et groupes dominés (Hall 2007).

Le rap permet ainsi de « commenter et de questionner le pouvoir en place moteur de l'iniquité sociale » (Rose 1995 : 100). Il rend ainsi compte de la réalité et de la discrimination vécue par les jeunes afro-américains ou les membres de différents groupes minorisés partout dans le monde dans le cadre d'une « solidarité internationale face à l'oppression » (Kelley cité dans Basu et Lemele 2006 : xv, traduction libre), même si cela peut aussi avoir des connotations commerciales, car la résistance est un produit que l'on peut vendre (Kelley cité dans Basu et Lemele 2006).

9.2 Un moyen pour les jeunes d'exprimer leur réalité

Le rap est une forme artistique populaire qui s'adapte au contexte où elle est produite. Ainsi, le rap a pu être adapté par les jeunes Autochtones. Le hip-hop, plus généralement, devient donc un « outil permettant aux jeunes de s'exprimer et de s'émanciper » (Willard 2009), qui leur permet de parler de leur réalité. Le peu de moyens nécessaires pour faire du rap peut aussi expliquer pourquoi cette forme artistique est aussi répandue dans les communautés autochtones. Dans la plupart des cas, on remarque que « les paroles témoignent de ces conditions de vie [difficiles] et documentent simplement la vie quotidienne » (Reece traduit par Lessard 2009).

Samian, rappeur originaire de la communauté algonquine de Pikogan, l'exprime assez bien dans son morceau intitulé *Ma réalité*, car il aborde les problèmes de consommation dans les réserves. D'ailleurs, il partage son expérience en montrant comment lui-même a vécu ces problèmes et comment le rap, ainsi que le fait de devenir père, lui a permis de donner un autre sens à sa vie, en s'engageant pour la cause autochtone. Il reste de cette façon dans la lignée des autres chanteurs rap qui parlent souvent de ces problèmes dans leurs chansons afin de coller à la réalité de la rue et d'être authentique (Keyes 2002). Le

rappeur autochtone axe davantage le contenu de ses chansons sur son histoire personnelle, sur laquelle il base sa critique sociale (Ulfestad 2007 : 251-252).

9.3 L'expression du métissage culturel actuel

Le rap autochtone exprime un mélange culturel et la mise en lumière d'une appartenance multiple visible chez plusieurs artistes autochtones aujourd'hui (Heartney 2007; Willard 2009), dans le cadre d'une « fusion » artistique. Ce métissage culturel met en doute le concept d'authenticité primordiale au rap. On note tout de même que dans la plupart des cas, les « formes [langagières, ou culturelles] locale[s] [sont incorporées au rap ou à la culture hip-hop. On constate aussi l'influence] des modes vestimentaires des jeunes afro-américains urbains » (Kelley cité dans Basu et Lemele 2006 : xiii-xiv), même si celles-ci peuvent être influencées par des traditions artistiques et culturelles locales.

Il y a donc ici déplacement culturel pour arriver à de nouvelles formes artistiques propres à rendre compte de la réalité des autochtones, de même qu'un bricolage culturel dans le cadre d'une « recombinaison d'éléments culturels venant des deux cultures : la culture dominante [dans ce cas le rap issu des États-Unis] et la culture dominée [celle des Autochtones] » (Ginsburg 1991 :105).

9.4 L'utilisation de la langue autochtone comme marqueur identitaire

Dès son origine, le rap joue sur l'utilisation de la langue mixée avec des extraits de chansons préenregistrés pour créer un rythme particulier (Keyes 2002). De plus, le rap comme le slam sont reliés à la langue orale, car ils « utilisent [tous les deux] le rythme, la parole rythmée, et le dialecte de la rue sur une bande-son musicale » (Keyes 2002 :1, traduction libre), ce qui les rapprochent de la tradition autochtone – des récits et de l'enseignement – basée sur l'oralité (Reece 2009).

Il apparaît donc logique que les jeunes autochtones adaptent cette musique pour exprimer leur appartenance à leur culture, tout en collant à l'époque contemporaine. Ces artistes brisent ce faisant l'opposition tradition-modernité récurrente dans les discours portant sur les Autochtones, pour arriver à une nouvelle hybridité artistique (dans le sens de la double appartenance culturelle), en résonance avec le monde contemporain.

Lorsque le rappeur Samian compose, le rythme de l'algonquin doit pouvoir se mêler avec celui du français et avec la musique. Cette approche est récurrente chez les rappeurs qui doivent faire en sorte de « prendre le bon rythme afin d'exprimer l'essence du texte » (Keyes 2002 :126, traduction libre). Ils jumèlent mots et sons afin que la pièce « coule dans l'oreille » grâce aux paroles qui riment et donnent du rythme à la chanson. Ainsi, dans sa chanson intitulée *Mon évasion*, Samian fait rimer « battre » et « claque ». Pour Mitchell (2002 : 281) il s'agit d'un syncrétisme artistique, qui souligne la spécificité du rap de Samian comme expression de son identité première qui passe par différents symboles culturels. On y retrouve donc combinées des « formes musicales et des expressions des États-Unis [...] avec] des formes linguistiques et musicales locales » (Mitchell 2002 : 11, traduction libre), faisant de cette forme artistique un « langage musical universel » (Mitchell 2002 : 12, traduction libre).

Cette démarche reste au cœur du mode de production de Samian. Dès le début de sa carrière, qui décolla après qu'il eût gagné un concours de poème, Samian a rappé pour

s'exprimer sur scène. Encore aujourd'hui, il récite ses textes *a capella* sur scène, puis il mélange les paroles avec la musique soit devant le public, soit en studio en faisant des essais pour associer la bonne musique, écrite par d'autres, avec les bonnes paroles.

Cette démarche est visible chez la plupart des rappeurs issus de groupes minoritaires, car elle démontre une appartenance culturelle et exprime bien le « lien entre l'utilisation d'une langue particulière et l'identité hip-hop » (Sarkar et Allen 2007 : 120, traduction libre) pour faire référence à des « territoires et une ethnicité multiples » (Sarkar et Allen 2007) comme le constate aussi Mitchell. Pour les Autochtones, cela exprime aussi une volonté de « conserver leur culture autochtone [... tout en] prenant part à un mouvement autochtone global » ayant pour but l'émancipation (Mitchell 2001 : 280).

Le rapport à la langue, comme chez les Maoris (Mitchell 2001), devient donc un enjeu identitaire pour ces auteurs comme le démontre Samian. Il s'agit souvent de montrer son appartenance culturelle tout en faisant le lien avec ses origines pour finalement militer pour son peuple et sa culture. Dans le cas de Samian, la situation est d'autant plus complexe qu'il doit se positionner face à un Québec majoritairement francophone, mais minoritaire en Amérique du Nord, qui veut aussi protéger sa langue.

9.5 Une musique en phase avec le contexte autochtone

Nous constatons donc que le rap peut bien s'adapter au contexte autochtone que ce soit pour décrire la réalité des autochtones, ou pour aider certains à trouver une voie professionnelle. Cette utilisation du rap permet l'émancipation et l'expression de soi qui peuvent passer par l'utilisation d'une langue autochtone ou bien de formes musicales plus traditionnelles. Samian mélange ainsi son du tambour et musique techno, ou fait appel à la danse traditionnelle, tout en exprimant son appartenance à l'époque actuelle en faisant référence au contexte urbain. C'est aussi à partir de sa propre histoire qu'il aborde les problèmes vécus par les Autochtones en général, comme dans *Ma réalité* où il dit : « On m'a pointé du doigt / traité de bon à rien / aujourd'hui c'est moi qui te vois / mais qu'est-ce que je te dois? / j'te dois rien! ».

Sans cet article, je visais à rendre compte de ce qui est propre à Samian et au rap autochtone. J'ai ainsi tenté de mettre en lumière les différents éléments particuliers à cette forme musicale populaire adaptée au contexte autochtone. Je me suis intéressée à ce que signifiait l'authenticité pour les Autochtones en abordant la question de la langue et de la problématique identitaire que souligne bien Samian en parlant de son identité métisse. J'ai aussi abordé la question de la langue et de l'affiliation identitaire pour constater que les Autochtones expriment leur authenticité en choisissant de chanter dans leur langue, tout en exprimant une réalité qui leur est propre, même si elle ressemble à celle des jeunes afro-américains vivant dans des ghettos urbains.

Bibliographie

- ADORNO THEODOR ET MAX HORKHEIMER [1969]. 1974. La production industrielle de biens culturels : raison et mystification des masses, in *La dialectique de la raison : fragments philosophiques* : 129-176. Paris : Gallimard.
- BASU DIPANNITA ET SIDNEY J. LEMELLE. 2006. *The Vinyl Ain't Final : Hip Hop and the Globalization of Black Popular Culture*. London and Ann Arbor : Pluto Press.
- BHABHA HOMI K. 1994. *The location of culture*. London and New York : Routledge.
- BRANTLINGER PATRICK. 1983. Introduction : The Two Classicisms, in *Bread and Circuses : Theory of Mass Culture as Social Decay* : 17-52. Londres : Cornell University Press.
- COMAROFF JEAN ET JOHN COMAROFF. 2000. Réflexions sur la jeunesse : du passé à la postcolonie, *Politique africain* (80) : 90-110.
- DORFMAN ARIEL ET MATTELART ARMAN. 1976. *Donald l'imposteur, ou l'impérialisme raconté aux enfants*. Paris : Alain Moreau.
- DUSSAULT RENÉ ET GEORGES ERASMUS. 1996. *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*. Commission royale sur les peuples autochtones, Ottawa. <http://www.ainc.ca>.
- GUINSBURG FAYE. 1991. Indigenous Media : Faustian Contact or Global Village? *Cultural Anthropology* 6 (1) : 92-112.
- HALL STUART. 2007. Notes sur la déconstruction du populaire, in Maxime Cervulle (dir.), *Stuart Hall. Identités et cultures : politiques des Cultural Studies* : 71-80. Paris : Éditions Amsterdam.
- HESS MICKEY. 2005. Hip-Hop Realness and the White Performer, *Critical Studies in Media Communication* 22 (5) : 372-389.
- HOLLANDS ROBERT. 2004. « Rappin » on the Reservation : Canadian Mohawk Youth's Hybrid Cultural Identities, *Sociological Research Online* 9 (3). <http://www.socresonline.com>, consulté le 2011-01-29.
- FORMAN MURRAY ET MARK ANTHONY NEAL (dir.). 2004. *That's the joint! The hip-hop studies reader*. New York and London : Routledge.
- JOUBERT BIANCA. 2008. Chanter pour ne pas disparaître, *L'actualité* 13 (18) : 68-71.
- KEYES CHERYL L. 2002. *Rap Music and Street Consciousness*. Chicago : University of Illinois Press.
- MCLEOD KEMBREW. 1999. Authenticity within Hip-Hop and Other Cultures Threatened with Assimilation, *Journal of Communication* : 134-150.
- MCMASTER GERALD. 1998. Living on Reservation X, in *Reservation X. The Power of Place in Aboriginal Contemporary Art* : 19-30. Hull : Musée Canadien des Civilisations.
- MITCHELL TONY. 2001. Introduction ; Chapter 12 : Kia Kaha! (Be Strong) : Maori and Pacific Islander Hip-Hop in Aotearoa-New Zealand, in *Global Noise : Rap and Hip-Hop outside the USA* : 1-38 ; 280-305. Middletown : Wesleyan University Press.
- REECE SKEENA ET TANIA WILLARD. 2009. *Beat Nation : Hip Hop as an Indigenous Culture*. Catalogue d'exposition, Saw Gallery, Ottawa, April 21st to June 6th 2009.
- ROSE TRICIA 1995. *Black Noise. Rap Music and Black Culture in Contemporary America*. Hanover and London : Wesleyan University Press.
- SARKAR MELA ET DAWN ALLEN. 2007. Hybrid Identities in Quebec Hip-Hop : Language, Territory, and Ethnicity in the Mix, *Journal of Language, Identity, and Education* 6 (2) : 117-130.

Bibliographie

STATISTIQUE CANADA. 2008. Montréal, Québec (tableau), *in Profil de la population autochtone*. Recensement de 2006, produit n° 92-594-XWF au catalogue de Statistique Canada, Ottawa.

ULLESTAD NEAL. 2007. Native American Rap and Reggae in the Twenty-First Century, *in Fulfilling our Dreams by Bringing all Cultures Together, 15th Annual Conference of National Association of African American Studies* : 250-276. Bâton Rouge : National Association of Hispanic and Latino Studies, National Association of Native American Studies, International Association of Asian Studies.

WILLIAMS RAYMOND. 1961. The Analysis of Culture, *in The Long Revolution* : 58-88. Londres : Broadview Press.

Discographie

SAMIAN. 2006-2007. *Face à soi-même*. Montréal, 7^e Ciel Records.

SAMIAN. 2010. *Face à la musique*. Montréal, 7^e Ciel Records.

Sites Internet

La paix des braves (clip) :

[http://www.youtube.com/La paix des braves](http://www.youtube.com/La%20paix%20des%20braves), consulté le 2011-02-02.

Les nomades (clip) :

[http://www.youtube.com/Les nomades](http://www.youtube.com/Les%20nomades), consulté le 2011-02-02.

Wapikoni Mobile :

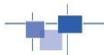
<http://www3.nfb.ca/aventures/Wapikonimobile>, consulté le 2011-05-18.

ONF : trois entrevues avec Samian avant son départ pour Montréal

<http://www3.onf.ca/Samian>, consulté le 2011-02-02.

Samian : site officiel du chanteur

<http://samian.ca/>, consulté le 2011-02-02.



Section 10 : La danse et son impact socioculturel chez les Autochtones

MÉLISSA-ANNE LEDUC, CANDIDATE À LA MAÎTRISE
ÉCOLE DE SERVICE SOCIAL, UNIVERSITÉ D'OTTAWA

10.1 Introduction

L'expression corporelle est la forme de communication la plus ancienne au monde. Tout au long de la préhistoire et avant la découverte de la communication verbale, les gens communiquaient par gestes. Chaque nation possédait ses propres danses et avait plusieurs raisons pour danser. La danse pouvait être utilisée soit sous forme spirituelle ou de prière, d'élément récréatif ou de divertissement, d'expression de sentiments ou de guérison. Mais l'élément essentiel de la danse était la possibilité d'exprimer ce qui ne pouvait pas se dire avec des mots.

The dance breaks down the distinction of body and soul, of abandoned expression, of the emotions and controlled behavior, of social life and the expression of isolation, of plan, religion and battle [...] In ecstasy of dance man bridges the chasm between this and the other world, the realm of demons, spirit, and God. The dance has become a sacrificial rite, a charm a prayer and a prophetic vision, it commands and dispels the forces of nature, heals the sick, links the Dead to the chain of their descendents, it assures sustenance luck in the chase, victory in battle, in blesses the field and the tribes. (Espenak 1981)

La danse forme une partie intégrante de tous les groupes amérindiens. Cette forme d'expression est une partie importante de la vie sociale, religieuse et rituelle des autochtones. Elle est reconnue comme un moyen d'entrer en contact avec soi-même, pour transformer certaines énergies, et pour ainsi mieux vivre (Laubin 1989 :10).

Dans les pages qui suivent, nous présenterons une analyse comparative de la danse traditionnelle et moderne autochtone ainsi que de leurs éléments thérapeutiques. Nous concluons enfin en exposant les raisons pour lesquelles il reste important de conserver ces deux types de danse chez les des Premières Nations.

10.2 La danse traditionnelle

L'utilisation de la nature et des animaux était un des éléments symboliques les plus connus dans les danses autochtones traditionnelles. Les danseurs exprimaient leur créativité et les liens qui les unissaient à la terre. Pour certaines nations, l'être humain n'était pas plus important que l'animal, les plantes, ou le minéral, puisque tous les éléments de la création avaient le privilège de partager la terre d'une façon égalitaire et que chacun était responsable de l'un et l'autre. Plusieurs nations croyaient que certains maux et malheurs étaient causés par le non-respect de la nature et de certaines règles de conduite. Ainsi, l'utilisation des éléments comme les plantes ou les animaux dans les danses donnait une occasion aux gens de réfléchir sur le monde qui les entourait et sa signification spirituelle.

Un autre élément essentiel retrouvé dans les danses traditionnelles autochtones était l'utilisation du masque. En portant un masque, le danseur pouvait s'incarner dans un démon, un dieu, un caractère mystique, un animal. De plus, un grand nombre de nations utilisaient les masques comme un élément guérisseur dans les danses.

10.3 Les éléments bénéfiques de la danse

La danse traditionnelle avait plusieurs répercussions émotionnelles et sociales chez les cultures autochtones. D'une perspective psychosociale, les danses traditionnelles permettaient aux gens de se rencontrer et de partager certains éléments en commun. Elle permettait de promouvoir la solidarité et le respect, d'élargir le réseau social et de conserver le contact avec la communauté, de partager des biens, de développer un sentiment d'appartenance chez l'individu et de donner un sens à la vie.

Sur le plan spirituel, la danse a toujours permis aux gens de créer une connexion entre le soi intérieur, physique, spirituel et affectif, en portant une attention particulière à la nature et en reconnaissant l'importance du respect de celle-ci. L'homme devenait en harmonie avec son entourage ainsi qu'avec lui-même. De plus, la danse permettait de comprendre l'importance du respect et de la reconnaissance. Ainsi, le mouvement apaisait et avait ainsi un impact positif sur la santé mentale et physique des Amérindiens.

10.4 Les années 1880-1940

Les cultures autochtones ont évolué au cours des cent dernières années. Par ailleurs, la suppression des traditions des peuples des Premières Nations a engendré plusieurs discriminations au courant de l'histoire en Amérique du Nord. Ainsi, pour mieux comprendre la situation culturelle des Autochtones d'aujourd'hui, il est important de rappeler les sanctions criminelles infligées aux cultures et politiques autochtones. La première disposition à ce sujet fut créée en 1880, alors que le gouvernement canadien interdit les cérémonies traditionnelles des danses d'hiver, du soleil, du bison et plusieurs autres (Moss et Gardner-O'Tool 1991). Pour les Autochtones, la danse n'était pas seulement un élément culturel et spirituel, mais avait aussi une place dans leur univers politique. Ces cérémonies leur permettaient d'affirmer leurs pouvoirs et leurs identités, de renforcer l'ordre social ainsi que de reconnaître le droit à la propriété, la succession et le transfert de propriété. Pour les populations non autochtones, ces traditions étaient considérées comme des symboles de tribalismes, symboles inacceptables à leurs yeux. À la suite de ce règlement, une autre disposition visant toutes les danses indigènes à l'extérieur des réserves fut adoptée en 1914 (Moss et Gardner-O'Tool 1991).

C'est avec ce sentiment de suppression totale que les individus des Premières Nations vécurent pendant plus de 75 ans. Ils virent disparaître plusieurs tribus, langues et traditions autochtones. Les populations non autochtones n'avaient qu'un objectif : les convertir et les assimiler aux coutumes et aux traditions non autochtones.

10.5 Les mouvements de 1960 : de nouveaux départs

Quelque temps après la Deuxième Guerre mondiale, la montée de l'anticolonialisme a sensibilisé la population canadienne à la situation autochtone. Les Canadiens d'origine européenne ont commencé à constater que les objectifs d'assimilation n'avaient pas eu les répercussions désirées (Laubin1989). Avec le temps, la perception par rapport aux

autochtones a changé et la société non autochtone a pris conscience de l'ampleur des catastrophes politiques des 75 dernières années.

The American Indian Movement, créé en 1968, est rapidement devenu une force militante pour les droits des peuples indigènes de l'Amérique (Leuthold 1998). La création en 1969 du Red Power Movement quant à elle a eu un grand impact sur la préservation de la culture et des arts autochtones. Après avoir subi les répercussions de centaines d'années de négligence et d'exclusion sociale, un groupe d'étudiants indigènes s'est rassemblé afin de se battre pour récupérer leurs terres. Au même moment, la jeunesse autochtone s'est tournée vers les aînés pour réapprendre les traditions, les pratiques spirituelles, les façons de s'habiller, les différentes danses et expressions artistiques.

Il existe toujours, au XX^e siècle, un besoin urgent de modifier et de revoir certains systèmes légaux, politiques et sociaux concernant des Premières Nations. Malgré la discrimination, les préjugés et les inégalités dont ces peuples sont actuellement victimes, la situation autochtone s'est tout de même grandement améliorée depuis les années 1960. Cette amélioration est entre autres attribuable aux arts d'expressions, pratiqués à travers l'Amérique du Nord.

10.6 La danse autochtone aujourd'hui

Le terme « danse moderne » fut amené par le Dr Charlotte Heth, ethnomusicologue d'origine cherokee. Alors que les Autochtones étaient en constante évolution, le Dr Heth nota l'importance de créer un nouveau paradigme par rapport à la danse. Un des changements principaux affectant les groupes des Premières Nations fut la fusion des tribus. On retrouvait une amalgamation des différents groupes autochtones qui partageaient différents rituels, symbolismes et traditions. De plus, depuis les années 1960, les Autochtones utilisaient la danse, le théâtre et les médias pour s'exprimer (Wilmer 2009).

Une des caractéristiques principales de la danse moderne autochtone est la modification des danses traditionnelles afin de satisfaire le public. Tout d'abord, les danses modernes autochtones sont beaucoup moins longues. De plus, on changea les chorégraphies afin d'éliminer les pouvoirs spirituels et de guérison, parties jugées sacrées pour les cultures autochtones (Payton 2006). Ces éléments ne devaient pas être utilisés dans le simple but de divertir. Ainsi, plusieurs danses sont modifiées pour répondre aux attentes du public tout en ne négligeant pas les fondements de base de la danse des Premières Nations tels que le respect de l'environnement et l'honneur des familles (Payton 2006).

Par ailleurs, on dit que le plus grand défi d'un danseur moderne autochtone est la critique du public autochtone : « Our fellow Natives are our biggest critics. If we alter the choreography too much we will be criticized as not right. If we don't alter it enough we dishonor what is holy » (Payton 2006 : 50).

10.7 Les pow-wow et autres événements culturels

Lors des pow-wow, les peuples indigènes peuvent partager leurs différences. Ils sont particulièrement importants dans les communautés urbaines, puisque les citoyens autochtones sont souvent victimes d'isolation et de préjugés de la part du reste de la société (Leuthold 1998). Lors des pow-wow, les autochtones ont l'occasion d'affirmer leurs identités et de présenter leurs variétés culturelles, offrant un symbole de résistance à

l'assimilation à la culture dominante. De plus, ces événements permettent aux individus d'interpréter de nouvelles danses qui représentent un peu plus leur réalité d'aujourd'hui. En s'inspirant des danses traditionnelles et du contact de la nature et des animaux, les nouvelles générations autochtones expriment leurs propres réalités sociales à travers le mouvement. Ceci fait partie aussi des nouvelles formes de danse moderne autochtone.

Chaque année, le 21 juin, les Autochtones du Canada fêtent la Journée nationale des Autochtones afin de célébrer l'héritage, la diversité culturelle et les exploits remarquables des peuples indigènes du pays. Grâce à cet événement, les Canadiens ont la chance d'apprendre davantage au sujet des traditions autochtones et de leurs contributions au développement et à la progression du pays (Timeanddate.com : en ligne).

10.8 Le maintien des traditions

Il est évident que la situation autochtone actuelle est très différente de celle du passé. Par contre, je crois fortement qu'il faut assurer la conservation des danses traditionnelles. Puisqu'elle offre une forme d'expression authentique, la danse traditionnelle permet aux peuples des Premières Nations de maintenir leurs mœurs, leurs valeurs, leurs croyances et leurs coutumes. Ces valeurs ont pu leur permettre de bâtir des sociétés fonctionnelles avec des politiques, des idéologies et un savoir-vivre exemplaire. Ces coutumes ont permis aux peuples autochtones de se créer une identité et une conscience de soi. Aussi, je crois qu'il est extrêmement important de conserver la danse traditionnelle autant que la danse moderne chez les populations autochtones puisqu'elles permettent l'épanouissement d'une culture marginalisée par une société dominante. Parce que cette culture a fait l'objet de plusieurs injustices et a dû se soumettre à plusieurs contraintes lors des siècles derniers, elle possède un grand besoin de retrouver sa place dans la société nord-américaine. En participant à des événements artistiques, les peuples indigènes ont la chance de se retrouver en tant qu'individus et en tant que nations.

10.9 La danse et la guérison

Auparavant, les Autochtones utilisaient la danse dans presque toutes les sphères de leurs vies : spiritualité, guérison, solidarité, regroupement. Ils pratiquaient le mouvement pour célébrer chaque événement de la vie – honorer une naissance, l'entrée à l'adolescence, le mariage et la mort. Ils dansaient pour partager leurs reconnaissances envers la nature et pour représenter leurs liaisons avec cette dernière. (Laubin 1991) Ils utilisaient également la danse comme méthode thérapeutique pour guérir les douleurs physiques et émotionnelles. La danse était un moyen de rassemblement en moment de guerre et de célébration. La danse favorisait la solidarité sociale, alors que ces rassemblements avaient comme objectif d'établir un lien entre individus.

De plus, j'ai pu conclure que la danse traditionnelle permettait et permet encore aux Autochtones de vivre et de mieux comprendre leurs émotions. Ces danses rituelles permettent de développer des perspectives par rapport à leur vie et à leur réalité sociale. Sans le savoir, depuis des centaines d'années, les Autochtones ont canalisé leurs problèmes et leurs souffrances à l'aide de la danse. Cette méthode thérapeutique a vu le jour dans les années 1940 dans les pays occidentaux.

De son côté, la danse moderne autochtone a un tout autre objectif : sensibiliser les cultures non autochtones aux traditions et aux cultures autochtones. Les pow-wow permettent de promouvoir une solidarité sociale puisque les participants ont la chance de rencontrer d'autres individus qui ont dû vivre des situations semblables, recréant un sentiment d'appartenance. Grâce à ces différentes formes de danses et de représentations, les Canadiens et le reste de l'Amérique du Nord ont maintenant la chance de mieux comprendre les situations comme l'exclusion sociale, le racisme et la discrimination que ces gens ont vécues pendant plusieurs centaines d'années. En continuant de promouvoir les danses autochtones modernes, plusieurs effets positifs sur le plan social en résulteront chez les Autochtones.

Selon les éléments de recherche présentés dans ce travail, je crois qu'il est primordial de conserver les deux types de danses puisqu'elles ont chacune une place et un impact favorable pour les sociétés autochtones et non autochtones au Canada et aux États-Unis. Les deux formes de danse ont une répercussion sur la pensée, le corps et la spiritualité des autochtones. Ces trois notions sont les concepts de base en thérapie par la danse et le mouvement. Dans son élément curatif, la danse permet de favoriser une intégration émotionnelle, cognitive, psychique et sociale en amalgamant la pensée, le corps et la spiritualité (Levy 1989).

Le corps répond aux expériences vécues; il a une mémoire exemplaire. Le corps a le pouvoir d'apporter des réponses là où les mots manquent (Levy 1989). À l'aide du mouvement, le corps exprime aussi nos attitudes et nos émotions. La philosophie de la thérapie par la danse et le mouvement est que la danse est innée et que chaque individu a su danser à un moment ou un autre de sa vie, puis il a oublié à cause de plusieurs restrictions. Heureusement, les peuples autochtones n'ont jamais oublié de danser. Ils ont toujours su qu'il était évident que la pensée, le corps et la spiritualité avaient un fort lien. Les trois fusionnent pour pouvoir aider les Autochtones à s'exprimer, à communiquer et à s'épanouir.

10.10 Conclusion

Somme toute, les danses traditionnelles et les danses modernes autochtones ont chacune leur place dans le monde contemporain. Ce travail de recherche et d'analyse comparative a pu démontrer que la danse autochtone a irrémédiablement changé depuis le dernier siècle. Toutefois, ces changements n'ont pas remplacé la danse traditionnelle autochtone, mais ont plutôt permis de créer une nouvelle forme de représentation artistique et sociale.

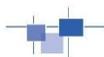
L'émergence des mouvements sociaux, depuis les années 1960, a permis aux peuples autochtones de s'épanouir artistiquement et socialement. Ainsi, s'il n'y avait pas eu de restrictions créées par les lois contre les pratiques rituelles, la danse aurait pu occuper une plus grande place dans le contexte historique. De plus en plus, nous retrouvons des troupes de danse moderne autochtone, permettant aux pratiques de se perpétuer à l'échelle nationale. Toutefois, la danse rituelle traditionnelle est toujours présente chez de nombreuses tribus à travers l'Amérique du Nord. Les ancêtres autochtones ont su transmettre leur héritage de la sorte aux générations futures.

Les générations d'aujourd'hui possèdent les outils nécessaires afin de perpétuer ce que leurs ancêtres vénéraient ainsi que pour créer de nouvelles danses qui représentent leurs

expériences actuelles afin de les aider à s'épanouir. Il est donc important de conserver la danse traditionnelle autant que la danse moderne autochtone, puisque chacune a des effets bénéfiques pour les individus autochtones et leurs sociétés.

Bibliographie

- BOAZ N.A. 1994. Celebrating Native Americans-world Dances : the Language of Native American Culture, *Library Journal* 119 (17).
- D'ARCUS B. 2010. The Urban Geography of Red Power : The American Indian Movement in Minneapolis-Saint Paul, 1968-70, *Urban Studies* 47 (10) : 1241-1255.
- ESPENAK LILJAN. 1981. *Dance Therapy Theory and Application*. Springfield, Illinois : Thomas Publisher.
- EVAN BLANCHE. 1991. Part III : Rhythm of Sharing, in *Collected works by and about Blanche Evans*. New York : Blanche Evan Dance Foundation.
- GARRAIT-BOURRIER ANNE. 2006. Spiritualité et foi amérindiennes : Résurgence d'une identité perdue, *Cercles* (15) : 68-95.
- HANNA JUDITH LYNNE. 1990. Americans Journal of Dance Therapy, *Anthropological Perspective for Dance Movement Therapy* 12 (2) : 116-126.
- LAUBIN REGINALD ET GLADYS LAUBIN. 1989. *Indian Dances of North America : Their Importance to Indian Life*. Norman and London : University of Oklahoma Press.
- LEUTHOLD STEVEN. 1998. *Indigenous Aesthetics : Native Art, Media and Identity*. Austin : University of Texas Press.
- LEVY FRAN J. 1988. *Dance Movement Therapy : A Healing Art*. Reston : American Alliance for Health, Physical Education, Recreation, and Dance.
- LINCOLN BRUCE .1994. A Lakota Sun Dance and the Problematics of Sociocosmic Reunion, *History of religion* (34) 1 : 1-14.
- MCCOVOY MAVIS ET SALTER JOHN F. 2009. *Medicine Trails : A Life in Many Worlds*. Berkley : Heyday books.
- MCKENZIE-JONES P. 2010. We Are Among the Poor, the Powerless, the Inexperienced and the Inarticulates : Clyde Warrior's Campaigning for a « Greater Indian America », *American Indian Quarterly* 34(2) : 224-257. <http://muse.jhu.edu>
- MOSS W. AND E. GARDNER-O'TOOL. 1991 [1987]. *Les autochtones : historique des lois discriminatoires à leur endroit* (BP-175F). Ottawa : gouvernement du Canada. <http://dsp-psd.pwgsc.gc.ca>
- PAYTON C. 2006. Traditional Native Dance : Past and Present, *Native Peoples Magazine* 19(5).
- SANDOS JAMES A. 1993. Review : The American Indian Ghost Dance, 1870-1890 : An annotated Bibliography, *American Indian Quarterly* 17(3) : 408-409.
- SCHWATKA FREDERICK. 1889-1890. The Sun Dance of the Sioux, *Century Magazine* 39 : 753-759.
- TIME AND DATE.COM. s.d. *National Aboriginal Day in Canada*. (1995-2010). <http://www.timeanddate.com>
- WILMER S. E. 2009. *Native America : Performance and Representation*. Tuscon : University of Arizona Press.



Section 11 : Quand l'intimisme se fait activiste : *Bâtons à message/Tshissinuatshitakana* de Joséphine Bacon

PASCALE MARCOUX, CANDIDATE À LA MAÎTRISE EN ÉTUDES LITTÉRAIRES
UNIVERSITÉ LAVAL

En 2009, l'artiste innue Joséphine Bacon publiait son premier recueil de poésie, *Bâtons à message/Tshissinuatshitakana*, une œuvre entièrement bilingue. Tous les poèmes y sont en effet présentés en deux versions, soit en innu et en français. Dans le cadre d'une réflexion sur l'évolution des diverses formes d'activisme autochtone, interroger une œuvre comme *Bâtons à message/Tshissinuatshitakana* nous semble tout à fait à propos. Manifestement – et presque inévitablement –, le texte est traversé par ce que Maurizio Gatti appelle « les thématiques amérindiennes » (2006 : 149), au sens où l'écrivaine choisit de préconiser des thèmes également abordés par la plupart des auteurs amérindiens : les poèmes mettent en mots la hantise de l'assimilation, la tentative de redéfinition d'une identité en crise et les traumatismes associés à la colonisation et à la vie dans les pensionnats, notamment. Le recueil de Bacon apparaît donc, sur le plan thématique, assez conforme à la majorité des textes qui forment, à ce jour, la littérature amérindienne au Québec.

Pourtant, *Bâtons à message/Tshissinuatshitakana* ne s'inscrit guère dans la lignée de ces œuvres saturées de positions idéologiques, empreintes de colère et porteuses de charges revendicatrices violentes et explicites. Certes, Bacon rend compte de la situation de son peuple, mais elle laisse de côté la dénonciation pure pour s'exprimer dans un registre plus interrogateur, plus subtil. En réalité, les différentes thématiques mises de l'avant dans l'œuvre sont abordées avant tout par le biais de l'expérience intime et singulière de la poétesse. Ainsi, le « je » poétique, qui se sent par moments perdu, désorienté, coupé de ses racines, entreprend une véritable quête identitaire, laquelle se traduit par un ardent désir de renouer avec la culture de ses ancêtres nomades, de retrouver quelque chose du passé traditionnel, de créer et de maintenir un lien fort avec cette culture. Toutefois, la quête identitaire, aussi personnelle, aussi viscérale soit-elle au départ, demeure toujours étroitement liée aux concepts d'identité et de culture collective. Celle qui cherche à se rapprocher, à s'imprégner de cette culture traditionnelle collective en vient littéralement à décrire les pratiques culturelles et spirituelles de ses ancêtres :

TSHISHIKUSHKUEU

*Femme de l'espace,
ce matin, j'ai revêtu
ma plus belle parure
pour te plaire*

*tu guideras
mes raquettes ornées
de l'unaman de mes ancêtres.*

*Mes pas feutrés
touchent avec respect
cette neige bleue
colorée par le ciel*

*l'étoile de midi
me conduit à Papakassik
où m'attend la graisse
qui élève le chant de mon héritage
quand je pile les os. (JB-12)*

Ainsi, bien que le poème semble de prime abord raconter une expérience individuelle – le périple d'une femme allant à la rencontre des esprits de la nature –, il finit par mettre en scène les coutumes de tout un peuple. Bacon y évoque des figures importantes de la mythologie innue, les gestes rituels et les symboles qui sont associés à leur culte. Elle suggère également tout le respect que vouent, traditionnellement, les Amérindiens à la nature. Le récit de l'événement intime en vient donc à outrepasser les frontières de l'expérience singulière; le texte finit par mettre en relief un bagage culturel bel et bien collectif.

Un phénomène semblable se produit lorsque la poétesse s'interroge sur le mode de vie des Innus d'aujourd'hui :

*On semble m'appeler
à monter dans le bois,
Là-bas, à l'intérieur des terres,
notre terre.*

*Il y a si longtemps
que je n'ai vu l'Innu
passer en traîneau,
semble-t-il me dire.*

*Il y a si longtemps
que je n'ai entendu
le son du tambour,
semble-t-il me dire.*

*Où sont donc passés
les Innus? (JB-70)*

Dans ce texte, la transition entre l'énonciation à la première personne du singulier et l'énonciation à la première personne du pluriel se fait de façon tout à fait naturelle, et ce dès la première strophe. D'abord, la poétesse semble ressentir un appel, comme si la nature l'invitait, en quelque sorte, à investir le territoire des ancêtres nomades et à renouer avec le mode de vie traditionnel. Rapidement, cet appel débouche cependant sur un constat beaucoup plus large et sur un questionnement qui concerne désormais un « nous », c'est-à-dire l'ensemble du peuple innu. Par conséquent, tout se passe comme si la situation du « je » poétique – lequel prend conscience de l'écart existant entre son mode de vie et celui de ses aïeux –, devenait représentative et révélatrice de celle de tous les Innus. Qui étions-nous? Qui sommes-nous devenus? Que signifie, au XXI^e siècle, être Innu? Pouvons-nous encore prétendre appartenir à cette nation? Le poème de Bacon soulève toutes ces questions. Voilà pourquoi, à notre avis, la poésie de cette artiste, aussi intimiste puisse-t-elle paraître de prime abord, n'en demeure pas moins engagée. Toujours, un pont entre le privé et le collectif, entre le privé et le politique même – au sens large du terme –, semble s'établir dans le recueil.

En outre, en mettant en scène une femme qui tente de se réapproprier une part de la culture ancestrale innue, Bacon s'engage à transmettre les idées et les valeurs de ses aïeux, à faire circuler les connaissances, les croyances et les récits propres à la culture

traditionnelle. À cet égard, si le poème imprimé dans le rabat de la page couverture fait sourire, c'est que la poétesse s'y désigne comme la « survivante d'un récit / qu'on ne raconte pas » (JB-82). Or, force est d'admettre que ce « récit qu'on ne raconte pas » est bel et bien raconté dans le recueil! Bacon livre, au fil des pages, une part de l'histoire innue; elle devient, au moyen de son entreprise créatrice, « gardienne de la langue » et « chargée de poursuivre [la] parole » (JB-112). Par conséquent, son œuvre, sur le plan symbolique, s'inscrit tout à fait dans la tradition de passation de la parole qui était si importante chez les nomades. Le titre de son recueil fait d'ailleurs directement référence à la culture traditionnelle. Les « bâtons à message », sorte de signes visuels, étaient, à l'origine, laissés en chemin par les nomades, et ils leur permettaient de communiquer avec les membres des autres communautés. Ils offraient « des occasions d'entraide et de partage », explique Bacon, dans l'avant-propos du recueil, et, « à travers eux, la parole était toujours en voyage » (JB-7). Au final, le texte de Bacon, qui perpétue la mémoire et la parole des ancêtres, apparaît donc, au même titre que ces signes visuels, comme un véritable bâton à message. Dès lors, le lecteur comprend que la parole, pour avoir une résonance, pour trouver un écho, doit être transmise, voyager et, à l'instar des aïeux, être une parole nomade :

*Accompagnez-moi pour faire marcher la parole,
la parole voyage là où nous sommes,
suivons les pistes des ancêtres pour ne pas nous égarer,
parlons-nous... (JB-8)*

Bacon tend donc la main au lecteur, autochtone ou non; elle le convie, par la lecture de l'œuvre, à découvrir la culture ancestrale, à faire voyager, à son tour, les « messages ».

Une telle démarche suggère également, il nous semble primordial de le souligner, l'immense pouvoir de la littérature et de la communication poétique. En effet, c'est bel et bien la poésie que choisit Bacon au moment où elle doit trouver le moyen de continuer à faire « marcher la parole » : « Nous sommes un peuple de tradition orale. Aujourd'hui, nous connaissons l'écriture. La poésie nous permet de faire revivre la langue du nutshimit, notre terre, et à travers les mots, le son du tambour continue de résonner. » (JB-8) La littérature, écrite désormais, assure donc une forme de survie à la culture innue. Le tout dernier poème du recueil évoque d'ailleurs la pérennité :

*Quand une parole est offerte,
elle ne meurt jamais.
Ceux qui viendront
l'entendront. (JB-130)*

La parole, les mots, peuvent continuer à voyager, et ce même après que ceux qui les eurent proférés soient morts ou disparus. Les mots traversent et abolissent, en quelque sorte, les frontières de la mort, les frontières du temps, et, au moment où tombe la strophe finale, le lecteur comprend que l'artiste a la certitude que le message transmis allait trouver un écho, comme si le projet poétique allait finalement porter fruit.

En définitive, l'œuvre de Joséphine Bacon apparaît donc comme une véritable prise de parole. Certes, le ton n'y est pratiquement jamais violent ou revendicateur, mais l'artiste arrive tout de même à préserver une part de son héritage culturel, à en suggérer la richesse et l'envergure. En revisitant les récits ancestraux, en transmettant les idées et les valeurs de ses aïeux, elle marque la pérennité de la culture traditionnelle innue. Toutefois, en mettant au jour un mode de vie, un questionnement identitaire régis par des paramètres socioculturels renouvelés, elle en vient également à rendre compte de la métamorphose de la culture innue. Autrement dit, Bacon arrive à préserver, à défendre sa culture, tout en mettant en relief sa mouvance. À ce titre, elle apparaît donc à la fois comme une « gardienne de la langue », « chargée de poursuivre [la] parole » (JB-112), et comme une véritable actrice de cette culture en mutation.

Bibliographie

- BACON JOSÉPHINE. 2009. *Bâtons à message/Tshissinuatshitakana*. Montréal : Mémoire d'encrier, Poésie.
- GATTI MAURIZIO. 2006. *Être écrivain amérindien au Québec : indianité et création littéraire*. Montréal : Hurtubise HMH.

