

**L' « art pour manger » : explorations du complexe de l'autonomie alimentaire innue
comme mémoire de liberté politique dans les lieux de friction des habitations politiques du
*Nitassinan***

Amélie-Anne Mailhot

Thèse soumise à la
Faculté des Études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de doctorat en philosophie en science politique

École d'études politiques
Faculté des sciences sociales
Université d'Ottawa

RÉSUMÉ

Les discours innus (historiques et contemporains) sont marqués par la dépossession issue de la colonisation du Nitassinan, mais également par les ancrages de l'*innu aitun*, mode de vie traditionnel. Ces ancrages sont dans la présente thèse caractérisés comme une forme d'habitation politique dont l'articulation est le *complexe de l'autonomie alimentaire innue*. Celui-ci se pose comme 1- un complexe politique, éthique et épistémologique caractérisé par la porosité des domaines matériels et immatériels; et 2- une mémoire de liberté politique à partir de laquelle les Innu.e.s parlent de la colonisation, constituant de ce fait la base épistémique d'une critique radicale du mode de vie lié à la souveraineté étatique. Ce dernier, qui interrompt l'*effectivité* des pratiques de la vie traditionnelle, empêche par ses pratiques et ses principes l'opération du complexe de l'autonomie alimentaire innue. Les frictions entre ces deux formes d'habitation procèdent d'une « impasse épistémique » caractérisée par des conceptions radicalement divergentes de la question politique de la subsistance.

Cette thèse explore le point de vue innu traditionnaliste sur les formes d'habitations politiques du Nitassinan. Même en l'absence du référent explicitement alimentaire, ce complexe de relations et cette idée de fluidité des mondes matériels et immatériels qui caractérisent le complexe de l'autonomie alimentaire innue continuent en effet, dans certains discours innus, d'être nommés, invoqués, revendiqués comme permettant une vie libre sur le territoire, physique ou symbolique. L'« art pour manger » devient la formule imagée de la poursuite de ce complexe, dont le centre est le *déplacement épistémologique*. Il y va d'une dimension éthique intrinsèquement connective qui, par renversement, dissout les prérogatives de l'habitation politique des Blancs (c'est-à-dire la souveraineté étatique et le capital), continue de faire vivre l'*innu aitun* en tant que manière de penser et de vivre, et invite à une remise en question qui se pose non seulement comme critique mais bien comme *déplacement*.

En procédant par l'identification et l'exploration ouverte de situations d'*interruption* et de *connexion* de l'effectivité des pratiques de l'habitation politique innue, il s'agit de faire de certains « lieux de friction » des sites d'investigation, à l'aide d'une entreprise de description et d'analyse des procédés politiques et historiques de superposition des langages dans un même territoire. Explorant des sites existants de paroles contrastées et cherchant à en créer de nouveaux par la juxtaposition (correspondances, relations, poursuites devant les tribunaux, littérature et essais innus, discussions anthropologiques, *atanukans*, récits de vie) la thèse expose comment l'impasse épistémique se décline, se nourrit, se transforme mais aussi persiste dans la prolifération des formes par lesquelles la subsistance – et le complexe relationnel qu'elle informe – est volontairement ou involontairement ignorée, tournée en ridicule, ou invoquée, évoquée, rêvée, revendiquée. Ce lieu politique de colère et de liberté – la subsistance – semble former un nœud compact et de plus en plus opaque, plus le temps passe et euphémise des paroles et des gestes qui ont été oblitérés du discours politique par la violence d'État. La contribution principale de la thèse est donc de participer à actualiser un cadre d'analyse qui maintient visible le complexe de l'autonomie alimentaire comme perspective de liberté politique.

Mots-clés : pensée politique innue; subsistance; habitation politique; déplacement épistémologique; attention; éthique; territorialité; environnement.

REMERCIEMENTS

Je tiens en premier lieu à remercier mon directeur de thèse, Dimitrios Karmis, pour son soutien constant et ses encouragements, sincères et précis.

Sa grande écoute, sa patience, sa rigueur, son humour et sa disponibilité *infaillibles* en ont fait un compagnon de route fiable et généreux.

Il est très rare de rencontrer des gens ayant un sens de la justice aussi aiguisé, aussi sensible et incarné que celui dont il fait preuve. Cette éthique de la justice qu'il met en œuvre sans relâche mérite d'être soulignée à grands traits.

Merci.

Merci à Dalie Giroux, d'avoir porté avec moi les questions qui ont servi de prémisses à cette thèse et qui ont été ouvertes par ses chantiers. Ce travail s'inscrit dans une conversation dense entreprise en 2009, qui se poursuit quotidiennement et dans la longue durée. Sa présence sans faille et sa constante curiosité pour les questions intellectuelles les plus épineuses, son esprit d'aventure et son goût pour le rêve et la subsistance m'ont soutenu et stimulé à toutes les phases de l'élaboration de la recherche.

Merci à Marie-Christine Doran, Karine Vanthuyne et Sophie Bourgault d'avoir accepté de s'engager aussi directement et généreusement avec les idées développées dans la thèse. Leurs questions, commentaires et suggestions, par leur rigueur, leur justesse et leur intelligence, m'ont permis d'avoir une rétroaction éclairante et stimulante sur mon travail.

Merci à Rémi Savard, d'avoir accepté de faire partie de mon comité de projet de thèse, tout en sachant qu'il ne pourrait pas me suivre jusqu'à la fin de ce parcours. Je suis honorée d'avoir pu partager ces conversations avec lui et d'avoir reçu son aval enthousiaste pour mon projet. Merci à Geneviève Lessard de nous avoir mis en contact.

Merci à Arthur Lamothe, décédé en 2013, qui a accepté de me recevoir pour une longue et heureuse conversation, en 2012, malgré son état de santé. Merci à Nathalie Gressin et à Lyse Boily d'avoir rendu cette rencontre possible.

Merci à tou.te.s. les étudiant.e.s du cours *La politique des peuples autochtones au Canada* à Uashat et Nutashkan à l'été 2013, pour les échanges fructueux et stimulants, pour leur générosité et leur accueil. Merci donc à Mélissa Bacon, Réjeanne Courtois, Thérèse Courtois, William Fontaine, Alice Germain, Denise Jourdain, Suzanne Malec et Mike McKenzie. Un merci particulier à Denise Jourdain, pour les discussions sur mes hypothèses de travail et sa confiance.

Merci à Marie-Claude André-Grégoire, qui m'a non seulement tenu au courant des développements dans l'affaire *Uashaunnuat c. Compagnie minière IOC*, mais qui a accepté de lire le chapitre 3 et de me donner ses commentaires et ses suggestions en regard du droit. Je remercie Mike McKenzie de nous avoir mis en contact. Merci à Jean-Paul Lacasse qui m'a accueilli lors du séminaire sur l'ordre juridique innu à Uashat en juillet 2012 et m'a lui aussi fait part de ses commentaires suite à la lecture du chapitre 3. À cet égard, les échanges avec le

personnel du musée Shaputuan et les aîné.e.s présent.e.s lors du séminaire ont été une source de connaissances inestimable : je les en remercie.

Merci à Yvette Mollen, pour sa disponibilité et sa générosité, qui m’a aidé avec la transcription, la traduction et l’usage de nombreux termes en langue innue. Merci à René Lemieux de nous avoir mis en contact.

Merci à Sylvie Lachapelle et Gail Pétrin, professionnelles, efficaces, amicales, qui savent rendre faciles et agréables les aspects administratifs nécessaires à la rédaction d’une thèse.

Un merci particulier à Julie Depelteau, qui m’a accompagné tout au long de ce parcours doctoral. Merci à Georges Sioui, Jean-Paul Lacasse, Michael Orsini, Dalie Giroux et Dimitrios Karmis de nous avoir donné la chance d’expérimenter un projet-pilote de champ mineur en études autochtones. Merci aussi à nos collègues, Philippe-David Blanchette et Philippe Hurteau, pour l’accompagnement et la solidarité dans les années de scolarité.

Merci à Myriam Faraj, Rébecca Lavoie, Éliane Lemieux, Josiane Millette, Annie St-Pierre : leur amitié indéfectible, leur support et leur accompagnement pendant ces années ont été des atouts précieux, vivants, riches, nécessaires à ce travail.

Merci à ma mère, Lyse Boily, pour son accompagnement inconditionnel, ses encouragements chaleureux et son engagement envers le soin, la liberté et la création. Merci à mon père, Jean Mailhot, décédé prématurément, qui m’a transmis sa passion pour « le bois » et son sens de l’indignation politique. Merci à toute ma fratrie, étranges aventuriers hétéroclites que nous sommes.

Enfin, je souligne l’apport financier du Fonds de recherches québécois sur la société et la culture (FRQSC) et de la Bourse d’études supérieures de l’Ontario (BESO).

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	II
REMERCIEMENTS.....	III
TABLE DES MATIÈRES	V
INTRODUCTION	1
UNE IMPASSE EPISTEMIQUE	4
LE COMPLEXE DE L’AUTONOMIE ALIMENTAIRE COMME PRINCIPE D’HABITATION POLITIQUE	7
« OUI MAIS... »	10
UNE EXPLORATION DES LIEUX DE FRICTION	19
PRÉSENTATION DES SECTIONS DE LA THÈSE.....	22
CHAPITRE 1	26
LA SUBSTANCE AU CŒUR DE L’HABITATION POLITIQUE	26
1. 1 REVUE DE LITTÉRATURE.....	34
1. 1.1 <i>Organisation territoriale, sociale et politique [Tente]</i>	36
1.1.2 <i>Chanter</i>	42
1.1.3 <i>Manger</i>	44
1.1.4 <i>Les « Blancs »</i>	47
1.2 QUESTION SPÉCIFIQUE DE RECHERCHE	56
1.3 « ON APPRÉCIE LA LIBERTÉ DE SUBVENIR À SES PROPRES BESOINS » : CADRE THÉORIQUE.....	59
1.3.1 « <i>Ontologies relationnelles</i> » et <i>habitation politique</i>	63
1.3.2 <i>Déplacement épistémologique</i>	73
1.3.3 <i>Substance</i>	81
1.3.4 <i>Articulations entre impasse épistémique, déplacement épistémologique, lieux de friction et substance</i>	89
1.4 PROPOSITION DE RECHERCHE	98
1.5. MÉTHODOLOGIE.....	101
1.5.1 <i>Mise en contexte</i>	101
1.5.2 <i>Constitution du corpus</i>	104
1.5.3 <i>Approches du matériau et de l’écriture</i>	113
INTERLUDE 1	120
PARTIE 1	127
CHAPITRE 2	128
LA PERSPECTIVE DE L’HABITATION POLITIQUE DANS <i>EUKUAN NIN MATSHIMANITU INNU-ISKUEU / JE SUIS UNE MAUDITE SAUVAGESSE D’AN ANTANE KAPESH</i>.....	128
2.1 « [J]E SERAIS HEUREUSE DE VOIR D’AUTRES INDIENS ÉCRIRE, EN LANGUE INDIENNE » : LA PRISE DE PAROLE ET LE GESTE D’ÉCRITURE	130
2.2 « LE BLANC N’A PAS DIT » : LA STRUCTURE DU RÉCIT ET DES RELATIONS ÉPISTÉMIQUES	133
2.3 « QUAND LE BLANC A VOULU EXPLOITER ET DÉTRUIRE NOTRE TERRITOIRE » : LA TERRITORIALITÉ ET LA DÉSTRUCTURATION DE L’ <i>INNU AITUN</i>	138
2.4 « [V]OUS DÉBOURSEZ DE L’ARGENT POUR TOUT, COMME LES BLANCS » : L’ÉCONOMIE POLITIQUE DE LA COLONISATION	140
2.5 « [LES BLANCS] VEULENT À TOUT PRIX ÊTRE LES MAÎTRES SUR NOTRE TERRITOIRE » : L’IMPOSITION DE LA STRUCTURE DE SOUVERAINETÉ ÉTATIQUE DANS LE <i>NITASSINAN</i>	143

2.6 « IL FAUT QU[E LE BLANC] NOUS ÉCOUTE » : AUTODÉTERMINATION, ÉTHIQUE ET ÉDUCATION INNUES.....	149
2.7 L'HABITATION POLITIQUE DU « BLANC ».....	150
2.7.1 Géographie – usages du territoire.....	151
2.7.2 Épistémologie et éthique – connaissances et relations.....	151
2.7.3 Politique – conjonction géographique, épistémologique et éthique.....	153
2.8 CONCLUSION : LE GESTE D'ÉCRITURE, L'ACTUALITÉ ET LA COMMUNAUTÉ.....	155
CHAPITRE 3	159
UNE CONCEPTION EXTRACTIVE DU TERRITOIRE ANCRÉE DANS LE DROIT CANADIEN : POURSUITE DES INNU.E.S CONTRE L'IRON ORE COMPANY OF CANADA	
.....	159
3.1 QUELQUES JALONS DANS L'HISTORICITÉ DES RAPPORTS JURIDIQUES RELATIVEMENT AUX DROITS ANCESTRAUX	164
3.1.1 Droits ancestraux et titre	166
3.1.2 Limite intrinsèque et modérations.....	167
3.1.3 Preuve orale, preuve de la légitimité de l'atteinte et conciliation des intérêts.....	170
3.2 ATTEINTE AU TITRE ET INTÉRÊT GÉNÉRAL.....	171
3.3 HYDRO-QUÉBEC ET LES INNU.E.S	174
3.4 LA SOUVERAINETÉ DE LA COURONNE ET LE DROIT DE REFUSER LE DÉVELOPPEMENT SUR LE TERRITOIRE	181
3.5 LA COMPAGNIE IRON ORE DU CANADA ET LA NOUVELLE TENTATIVE DES INNU.E.S DE VOIR LEUR TITRE RECONNU PAR LE GOUVERNEMENT DU CANADA	183
3.6 CAMPAGNE DE VISIBILITÉ « PAY THE RENT » ET CONTINUITÉ DES INTERPELLATIONS.....	193
3.7 CONCLUSION	199
INTERLUDE 2	203
PARTIE 2	213
CHAPITRE 4	214
ENQUÊTE SUR LES CONNECTEURS : LA PENSÉE AGISSANTE.....	214
4. 1. MISHTAPEU.....	217
4.1.1 Speck et le concept de Mista'peo	217
4.1.2 Discussion sur Mishtapeu	225
4.1.3 Analyse structurale de la tente tremblante et du concept de Mishtapeu par Sylvie Vincent.....	230
4.1.4 Mishtapeu dans le récit de l'enfant couvert de poux.....	237
4.2 MITUNENITSHIKAN ET PRINCIPES DE LA PENSÉE AGISSANTE	245
4.2.1 Mitunenitshikan	245
4.2.2 Rêves, chants, pensée.....	249
4.2.3 Le tambour	250
4.2.4 La tente tremblante	254
4.3 LE COMPLEXE CHAMANIQUE NABESNA SUIVANT MARIE-FRANÇOISE GUÉDON	259
4.3.1 La pensée opératoire et le « modèle nabesna de l'être humain »	262
4.3.2 Intégration des éléments et essai d'interprétation	267
4.3.3 Les intensificateurs et leur dimension éthique	268
4.4 ESSAI D'INTERPRÉTATION : QUALITÉS DU DÉPLACEMENT ÉPISTÉMOLOGIQUE ET REMARQUES CONCLUSIVES	272
CHAPITRE 5	277
TSHAKAPESH : MOUVEMENT ET DÉPLACEMENT ÉPISTÉMOLOGIQUE À TRAVERS LE CONTINUUM PLANTES-ANIMAUX	277
5.1 ATANUKANS.....	279

5.2 TSHAKAPESH, MOUVEMENT ET CONTINUUM ENTRE LES ÊTRES ET LES ESPACES	281
5.2.1 Résumé du récit	281
5.2.2 Mouvement (continuum) : Tshakapesh et les relations du/avec le monde végétal	286
5.3 LE DÉPLACEMENT : UNE CLÉ DE LECTURE ET UNE ÉTHIQUE POLITIQUE	299
INTERLUDE 3	306
PARTIE 3	318
CHAPITRE 6	319
KUEKUATSHEU / CARCAJOU ET LE PÈRE LEJEUNE.....	319
6.1 PRÉSENTATION DES DOCUMENTS	321
6.1.1 La Relation du Père Paul Lejeune.....	321
6.1.2 L'atanukan Kuekuatsheu / Carcajou	323
6.2 KUEKUATSHE / CARCAJOU COMME ÉTHIQUE DE LA SUBSISTANCE	326
6.2.1 Carcajou, les oiseaux aquatiques, l'ours et le rat musqué (épisodes 2 et 3).....	326
6.2.2 Carcajou et les loups (épisode 5).....	329
6.2.3 Carcajou, hôte maladroit (épisode 8)	332
6.2.4 Carcajou, Lejeune et l'éthique collective de la subsistance	333
6.3 LA RELATION DE 1634 DE PAUL LEJEUNE : USAGES ÉTHIQUES COLLECTIFS DE LA PATIENCE ET CONTRÔLE COERCITIF PAR LE JUGEMENT DE VALEUR.....	337
6.3.1 Patience.....	338
6.3.2 Reproduire la vie.....	345
6.4 CONCLUSION. RÉFLÉCHIR SUR L'IMPASSE ÉPISTÉMIQUE À PARTIR DE LEJEUNE ET CARCAJOU	355
CHAPITRE 7	361
GESTE D'HABITATION ET GESTE D'ÉCRITURE : AUTOUR DE RITA MESTOKOSHO	361
7.1 CORRESPONDANCE ENTRE RITA MESTOKOSHO ET DENISE BRASSARD : DESCRIPTION DE LA SCÈNE ET DES ENJEUX.....	364
7.1.1 Denise Brassard.....	364
7.1.2 Rita Mestokosho.....	370
7.2 ESSAI D'INTERPRÉTATION – FRICTIONS	376
7.2.1 La nature et l'intime	377
7.2.2 Réception des messages / relation entre les deux autrices	379
7.2.3 L'esprit de l'ours / les Autochtones	381
7.2.4 Les attentes.....	385
7.2.5 La nature et le présent.....	387
7.3 HABITATION POLITIQUE	388
7.4 L'ÉCRITURE D'UNE GÉOGRAPHIE POÉTIQUE ET POLITIQUE : RITA MESTOKOSHO, AN ANTANE KAPESH, JOSÉPHINE BACON.....	393
7.4.1 An Antane Kapeshe et Rita Mestokosho.....	395
7.4.2 Joséphine Bacon.....	398
7.4.3 Une écriture collective qui connecte à la matérialité du territoire	402
7.4.4 Écrire sans attentes, dissoudre les hiérarchies spéculatives.....	403
CONCLUSION	405
L'ART POUR MANGER	405
BIBLIOGRAPHIE	424

INTRODUCTION

Je dois chanter dans une tente pour nourrir ma famille. (...) Ce que je vais chanter... je ne l'aurais pas chanté ici, dans cette maison de bois. Si le blanc ne m'avait pas sorti de ma tente, j'aurais chanté dans ma tente, étant donné que c'est ma vie, ma tente, pour subvenir à mes besoins.

Je trouve ça étrange qu'on ait pris ma viande puisque c'est la façon dont je survis. Moi mon affaire c'est le bois. Moi je n'emploie pas de règles, j'emploie ce qui est dans ma tête. J'aime la façon dont je suis, moi qui suis en vie.

-Barnabé Vachon (dans Lamothe 1974a : 30:51)

Lorsque le 18 mars 1974, Barnabé Vachon offre ce chant à la caméra d'Arthur Lamothe, se joue un moment politique et historique insigne dans le cours de l'habitation politique innue. Dans une « maison de bois », à Pessamit, entouré de quelques personnes avec lesquelles il vient de partager un repas de castor, Barnabé Vachon exprime à la fois sa colère due aux conséquences des efforts de sédentarisation coloniale et sa pleine confiance en son mode de vie traditionnel, l'*innu aitun*. Venant tout juste de se faire saisir sa viande d'original par les garde-chasses, qui l'empêchent ainsi d'assurer sa subsistance, il chante pour réitérer ce mode de vie. Dans ce discours politique chanté est ainsi indiqué, et c'est ce qui nous intéressera dans cette thèse, ce que j'interprète comme le principe d'habitation politique du complexe de l'autonomie alimentaire innue : l'« art pour manger ».

Trente-huit ans plus tard, le 5 mars 2012, une dizaine d'Innu.e.s installent un point de contrôle improvisé sur la route 138, à la hauteur de la communauté de Mani-utenam sur la Côte-Nord, pour empêcher le passage des camions fournissant le matériel nécessaire à l'approvisionnement des chantiers de construction d'Hydro-Québec situés plus à l'est.¹ Sur les

¹ Les autres véhicules sont invités à poursuivre leur route. Comme le reconnaît le juge de la Cour supérieure, il importe de préciser que le blocus « a pour seul but d'empêcher de circuler tout dirigeant, employé, mandataire ou représentant d'Hydro-Québec, de ses fournisseurs, de ses entrepreneurs et sous-traitants et de toute personne ayant affaires avec ceux-ci en relation avec le chantier de la Romaine ». Hydro-Québec c. Grégoire, 2012 QCCS 1391, par. 6.

pancartes : « L'argent ne nous ramènera pas l'eau pure et les arbres ». Lors de deux référendums consécutifs tenus dans les communautés de Uashat mak Mani-utenam, les Innu.e.s impliqué.e.s ont refusé les propositions d'indemnisation d'Hydro-Québec pour le passage de 500 km de lignes de transmission à haute tension sur leurs territoires traditionnels. Malgré ces refus,² les travaux sont entrepris. « J'te parle mais j'suis pas là »,³ dira le traditionaliste B pour résumer l'attitude d'Hydro-Québec dans les négociations. « Quand on veut se faire entendre, il faut toujours faire des blocus, faut faire des barricades, faire des manifestations. Moi je veux pas laisser ça en héritage à mes enfants : s'ils veulent se faire entendre ils vont encore devoir faire des barricades? Non », dira la manifestante Denise Jourdain en entrevue à Radio-Canada (repris dans *Blocus 138 – La résistance innue*, LeBlanc 2012 : 1 :51).

La réponse d'Hydro-Québec (HQ) au blocus ne se fait pourtant pas attendre : elle obtient le 9 mars une injonction provisoire contre les Innu.e.s ayant participé au blocus, les empêchant d'exercer toute activité pouvant porter entrave aux travaux de la société d'État.⁴ HQ plaide que des préjudices irréparables lui sont causés à chaque journée qui passe (*Le Nord-Côtier*, Lévesque 2012) : 314 000\$ par jour en main d'œuvre démobilisée et des coûts fixes de 1,1 million pour le chantier; 290 000\$ par jour et des coûts fixes de 490 000\$ pour les lignes de transmission.⁵ Le juge donne raison à HQ et mise sur la présence d'un « préjudice irréparable » envers HQ pour appuyer son jugement.

² Une entente a finalement été signée avec le conseil de bande et approuvée par référendum par la population de Uashat le 10 juin 2017. Pour le détail, voir le chapitre 3.

³ Communications personnelles.

⁴ Interdiction de barrer la route menant aux chantiers, de menacer ou d'intimider HQ. *Hydro-Québec c. Grégoire*, 2012 QCCS 1391.

⁵ Le jugement n'est pas disponible via les créneaux habituels (société québécoise d'information juridique). Voir néanmoins Jean-Luc Lavallée, « L'escouade anti-émeute intervient », TVA nouvelles, 9 mars 2012. <https://www.tvanouvelles.ca/2012/03/09/lescouade-antiemeute-intervient>

Dans la soirée du 9 mars, l'escouade anti-émeute de la Sûreté du Québec intervient pour démanteler la barricade et le campement. Les rangs se resserrent chez les Innues présentes.⁶ Elles chantent : « Chers enfants, On vous aime, Demain on sera là encore » (LeBlanc 2012 : 5 :03). Avant que la SQ n'avance sur les manifestantes, on applaudit à la phrase lancée : « N'oublions pas que nous ne faisons pas ça pour l'argent, mais pour nos enfants! » (*ibid.* : 3 :57). Treize personnes, douze femmes et un homme, sont arrêtées. L'une d'entre elle s'écrie : « On est en train de perdre notre culture et notre territoire! » (*ibid.* : 5 :38).

Le 14 octobre, en vue de protester plus généralement contre le Plan Nord⁷ qui se déroule sur leur territoire sans leur consentement, quelques militant.e.s innu.e.s décident de défier l'injonction et de reconstruire brièvement le point de contrôle. C'est lors de ce deuxième blocus qu'à Port-Cartier, une ville située à une soixantaine de kilomètres à l'ouest de Mani-utenam, sur la route 138, un groupe de citoyen.ne.s non-Innu.e.s décide de protester. Souhaitant démontrer leur solidarité envers Hydro-Québec, ils feront eux aussi un barrage routier, qui visera à empêcher le passage de *tous les Innu.e.s.*

Interrogée sur le blocus innu par le journal *Le Nord-Côtier*, la députée du comté de Duplessis à l'époque, Lorraine Richard, s'insurge : « Je trouve inacceptable qu'une poignée d'individus prennent en otage toute une population pour des motifs très obscurs. Je demande à ce qu'on intervienne rapidement dans ce dossier » (*Le Nord-Côtier*, « Blocage de la route 138 à l'est de Sept-Îles : La contestation de quelques citoyens innus soulève la controverse », 2012). La réaction du ministre de la Sécurité publique d'alors, Stéphane Bergeron, ira dans le même sens : la Côte-Nord est « prise en otage » et on « ne peut pas tolérer qu'une voie de communication aussi stratégique pour la région puisse être bloquée pendant 12, 24, 36 ou 48 heures. Ça n'a pas

⁶ Selon Denise Jourdain, les femmes innues prennent le contrôle du blocus dès le 7 mars (Jourdain 2014).

⁷ Plan de développement économique du Nord québécois lancé en grande pompe par le gouvernement provincial en 2010.

de bon sens » (*Journal de Montréal*, St-Pierre 2012). Il faut prendre les moyens pour « intervenir beaucoup plus efficacement et rapidement pour la suite des choses » (*idem*).

Allant dans le même sens que la députée et le ministre de la Sécurité publique, les auditeurs de l'émission *Dumont le midi*⁸ (Canal V, mars 2012) appelés à s'exprimer lors de cette période répondent à 91% que le gouvernement ne devrait pas négocier avec les Innu.e.s (4 :02). Aussi, l'animateur, après avoir entendu le chef du Conseil de bande de Uashat mak Mani-utenam dire en entrevue que la raison pour laquelle il y a eu un blocus n'est pas une question d'argent mais de droits territoriaux, et que les Innu.e.s cherchent minimalement à obtenir des retombées économiques lorsque leur territoire est exploité, résumera avec un scepticisme évident : « C'est pas une question d'argent, c'est une question de principe, mais y'a juste l'argent qui peut régler ça. (...) C'est proche d'une question d'argent, quand même... » (*ibid.* : 2 :45).

Une impasse épistémique

Il faut développer pour faire vivre les Canadiens. Hydro-Québec, c'est nous autres.
- M, 2012, Manicouagan (communications personnelles)

Dans cette scène médiatico-politique que nous avons rapidement explorée, les revendications des Innu.e.s ne semblent pas trouver d'autres échos que ceux qui énoncent que leurs gestes entravent le développement, la circulation. On croit qu'ils réclament de l'argent mais pourtant, sur leurs pancartes et pendant leurs entrevues, on a pu voir et entendre « on ne fait pas ça pour l'argent, mais pour nos enfants », « ce n'est pas une question d'argent », « l'argent ne nous ramènera pas l'eau pure et les arbres », et d'autres slogans et explications concernant l'accès au territoire et la

⁸ Animée par l'ancien chef de l'ex-parti politique provincial l'*Action démocratique du Québec* (ADQ).

lassitude de voir leurs droits non reconnus, de devoir manifester pour être entendus. « Je trouve ça étrange qu'on ait pris ma viande puisque c'est la façon dont je survis », avait dit pour sa part Barnabé Vachon en 1974.

On entre par cette scène dans la mécanique de ce que j'appellerai une *impasse épistémique*⁹. On peut y voir une population non autochtone s'identifier aux déboires – et aux conditions du succès – économiques d'une *entreprise*, et sentir qu'on lui refuse le droit de circuler lorsqu'on ferme aux camions l'accès aux *chantiers de construction*. À partir de ce processus d'identification, la lecture que la population non autochtone fait des revendications des Innu.e.s est liée au système de valorisation économique et aux relations au territoire dans lesquels elle est investie : on doit pouvoir circuler dans le territoire, le développer, créer de l'« emploi », extraire des ressources, les capitaliser. La teneur des revendications des Innu.e.s n'est dès lors pas intelligible, parce qu'elle ne résonne pas avec le cadre de compréhension disponible : dans cette scène, la population non autochtone impliquée n'est pas en mesure d'*entendre* les revendications innues. Ce que les réactions médiatiques et politiques indiquent également, c'est qu'on ne compte pas discuter des motifs qui poussent les Innu.e.s à avoir recours à ce type de moyen de pression. « Des motifs obscurs », comme le dit l'ex-députée de Duplessis.

Pourtant, différentes communautés Innu.e.s sont en négociations avec les gouvernements du Québec et du Canada pour la reconnaissance de leurs droits sur le Nitassinan depuis 1979. Les négociations entreprises depuis plusieurs décennies n'ont pu mener à une ou des ententes finales bien que depuis lors, entre autres avancées et représentations, la reconnaissance des droits ancestraux des peuples autochtones ait été enchâssée dans la Loi constitutionnelle canadienne de 1982; que des représentant.e.s innu.e.s soient allés aux Nations Unies en 2002, 2005, 2006, 2007, 2008 et 2009 pour faire entendre leurs droits, niés au Canada; et qu'ils aient bloqué la route 138

⁹ La notion d'impasse épistémique sera précisée davantage dans la section 1.3.4 du chapitre 1.

qui passe sur leur territoire en 2010, 2011, 2012 et 2015 afin d'empêcher les camions de se rendre sur les chantiers de construction en cours, particulièrement celui de La Romaine d'Hydro-Québec, qui prévoyait une fois de plus l'harnachement de grandes rivières à saumon, celles dont Viviane Michel dira : « Dans ces rivières-là, on pêche des saumons de 32 pouces. On nourrit nos enfants avec ça » (citée dans Giroux et Mailhot 2013 : 24).

Ajoutons que même si la Cour suprême du Canada¹⁰ a forcé les gouvernements à une obligation d'accommoder et de consulter les peuples autochtones avant de permettre un projet d'exploitation des ressources sur des territoires dont les droits sont *revendiqués*, la pratique courante consiste à laisser les compagnies négocier avec les communautés. Les compagnies se sont, elles, vues imposer la négociation avec les communautés d'ententes sur les répercussions et les avantages (ERA). Or ces « ententes » mettent les communautés devant un fait accompli duquel elles pourront dans le meilleur des cas tirer un avantage monétaire. C'est en quelque sorte à cela que sont acculé.e.s les Innu.e.s : négocier avec des compagnies – qui de toutes façons entreprendront leurs travaux – un montant d'argent en vue de les dédommager pour le territoire qu'on leur enlève. Or, historiquement, les revendications des Innu.e.s traditionalistes n'ont jamais visé la marchandisation de leur territoire contre un montant forfaitaire ou une part des profits de l'extraction. Et encore aujourd'hui, elles visent la possibilité de vivre. Elles concernent le territoire. Elles ont pour cœur la poursuite et l'actualisation de l'*innu aitun*, le mode de vie innu.

¹⁰ Nation Haïda c. Colombie-Britannique (Ministre des forêts), [2004] CSC 73, par. 37.

Le complexe de l'autonomie alimentaire comme principe d'habitation politique

Vous débourserez de l'argent pour tout, comme les Blancs

-An Antane Kapeshe (1979 : 25)

*Les maisons ne m'attirent pas du tout. Je n'ai jamais pensé que vivre dans une maison
était si extraordinaire*

-Adeline Ashini (dans Lamothe 1974b : 20 : 01)

Si Barnabé Vachon explique qu'il doit pouvoir chanter dans une tente pour se nourrir, pour Adeline Ashini aussi, la tente est liée à ce qu'on peut y manger, à ce qu'on peut y faire, aux gestes qui articulent l'habitation :

Je n'ai jamais voulu de maison. Je n'ai jamais pensé : je vais avoir une maison moderne, donc je vais rester dans la maison. Quand j'allume mon poêle le matin [dans la tente], la chaleur se répand rapidement. Aussitôt on peut se mettre à manger. (...) Tout ce qu'on mange ici, c'est de la nourriture du bois. C'est pour ça que je veux être ici. Vois-tu, ça, c'est mon dîner [ouvrant une casserole en fonte pour en révéler le contenu]. Il n'y a rien dans ça qui a été acheté. Même pas la graisse. On la fait bouillir seulement, et parfois on la pique au bout d'un bâton et on la fait rôtir [la viande]. C'est cette vie-là qu'on aime. C'est pour ça que je vis sous la tente. (Dans Lamothe 1974c: 4 :48)

Elle ajoute peu après : « je n'ai jamais pensé à vivre la vie des Blancs ». C'est que la maison et la nourriture achetée (vie des « Blancs ») s'opposent à la tente et à la nourriture de bois pour former des habitations politiques divergentes. Adeline et Jean-Baptiste Ashini résistent à la vie des « Blancs » qu'on leur impose en continuant de vivre sous la tente, à proximité des maisons que leur a fait construire le gouvernement fédéral dans le but de les sédentariser. Dans cet extrait, la vie sous la tente est associée au caribou, à la perdrix et au brochet : à la « vie qu'on aime », aux gestes qui permettent de vivre. La maison est associée à un lieu où il n'y a rien à faire, où on tombe malade et où la nourriture doit être achetée, où on a besoin d'argent. Nous sommes à Matimekush en 1974. Sont présents dans cette scène, outre les Ashinis, Daniel Vachon et An Antane Kapeshe, leurs neveu et nièce. En 1976, An Antane Kapeshe fera paraître l'essai *Je*

suis une maudite sauvagesse, et en 1979, le récit *Qu'as-tu fait de mon pays?*. Pour sa part, Daniel Vachon publiera l'*Histoire montagnaise de Sept-îles* en 1985.

Les aîné.e.s innu.e.s dont les propos ont été recueillis dans les décennies 1970 et 1980, sur la ligne de fracture de la sédentarisation forcée, expliquent qu'on ne peut plus « manger en chantant dans une tente », que le tambour ne peut plus donner à manger parce qu'on ne vit plus dans le bois (dans Lamothe 1983a : 29 :57); qu' « il n'y a plus personne pour faire la tente tremblante depuis qu'on vit la vie des Blancs » (dans Lamothe 1983b : 35 :28); qu'on ne peut plus manger sans argent depuis qu'on vit dans des maisons (*ibid.* : 8 :33). En somme, que *l'effectivité des pratiques* opère dans un écosystème particulier, qui est rompu. Adeline Ashini va même jusqu'à dire : « nous devons être les derniers Innu.e.s », associant de manière forte l'intégrité opératoire du mode de vie traditionnel et le fait d'être Innu.e.

Or, même lors de manifestations plus récentes, comme celle que nous avons vu dès le début de cette introduction, le lieu depuis lequel parlent les Innu.e.s dans les contextes de luttes et d'affirmations multiformes, celui depuis lequel ils articulent leurs revendications, leur *situation* ou positionnement se trouve dans la connaissance de la *possibilité* de l'*innu aitun*. Même certain.e.s, qui n'ont pas vécu l'accès libre au territoire et n'ont pas pratiqué le mode de vie traditionnel, se sont vus transmettre la mémoire de liberté politique issue de la vie traditionnelle à laquelle fait allusion Adeline Ashini. Qu'ils prennent la forme de blocus, de poursuites judiciaires, de pratique des activités traditionnelles malgré les interdictions, de marches, d'écrits, de poésie; qu'ils visent les droits sur le territoire, l'accès direct au gibier, le maintien de l'intégrité du territoire, certains gestes de revendication et d'affirmation innus sont investis de cette possibilité – dont témoignent les Innu.e.s qui ont connu la mise en place de la sédentarisation forcée – d'un autre rapport au territoire, d'un autre mode de vie que celui qui leur est proposé. Le système relationnel du *complexe de l'autonomie alimentaire innue* continuerait

donc d'opérer, entre autres manières, comme regard et horizon : comme mémoire de liberté politique et principe d'habitation.

Afin de tenter de saisir les tenants de ce complexe, j'ai suivi la piste indiquée par les aîné.e.s innu.e.s dont les témoignages recueillis dans les années 1970 et 1980 me sont disponibles, celle de l'*interruption* de l'effectivité des pratiques qui permettent de manger sans argent, depuis l'imposition du mode de vie des « Blancs ». Au-delà d'un accès direct au territoire et de la transmission des connaissances techniques, c'est tout un système éthique, épistémologique et politique de relations entre les êtres humains et les autres êtres, de pratiques matérielles et immatérielles, qui permet de manger pour ces Innu.e.s, et qui est interrompu par le procédé de colonisation de ce qu'ils appellent le Nitassinan. En prêtant l'oreille à leur parole et à leur colère, on entend que la sédentarisation et l'exploitation de leur territoire ont causé de profondes disjonctions dans un équilibre à maintenir, à réitérer, à renouveler. J'ai donc voulu explorer précisément, comme cadre de référence *ce point de vue*, celui qui réitère l'importance d'un tel équilibre; celui qui considère que plutôt que d'avoir de l'argent, il faut pouvoir « chanter dans une tente » pour pouvoir manger. Qui considère aussi que les « Blancs » sont définis par le fait qu'ils déboursent de l'argent pour tout, que leurs pratiques d'habitation détruisent le territoire et ne respectent pas les êtres qui les nourrissent. C'est ce motif, cette texture expérientielle, cette connaissance qui agit, aussi, comme une mémoire politique dont l'actualisation est continue et multiforme : savoir qu'il est possible d'activer tout un système relationnel éthique et politique qui permet de manger – de vivre – de manière collective, plutôt que de se penser contraint de reproduire les conditions de la dépossession. L'habitation politique innue – soit l'ensemble des pratiques, des relations et des gestes qui permettent de manger, et donc d'habiter le territoire de manière collective – devient ainsi ce qui permet d'éclairer les composantes et les mécaniques de

l'habitation politique des « Blancs », encore aujourd'hui. C'est là, dans ce creuset relationnel et épistémique, que s'articule la présente thèse.

« *Oui mais...* »

« *Oui mais* il y en a des Innu.e.s qui sont content.e.s qu'il y ait du développement sur leurs territoires ». Cette possible objection, devenue lieu commun, est à mon sens une illustration de l'évacuation de l'histoire politique et économique du Nitassinan, ainsi que d'un biais développementaliste évident : *on ne peut pas arrêter le progrès, et donc la monétarisation des rapports, et il ne faut pas laisser les peuples autochtones en plan dans cette marche inéluctable.* Ce serait alors réducteur, généralisateur ou particulariste – un peu naïf aussi, voire passéiste – de s'intéresser spécifiquement aux discours des aîné.e.s et de ceux qui ne veulent pas de développement extractif. Bien entendu, on ne peut pas résumer « les Innu.e.s » aux positions des aîné.e.s, des traditionalistes, de ceux qui se réclament de la force de la vie traditionnelle et qui en activent la mémoire. Il est tout à fait juste que certains Innu.e.s ne s'opposent plus à ce que les compagnies qui développent des projets sur leurs territoires contribuent financièrement au bien-être de la communauté – et vont même développer des projets eux-mêmes, pour avoir un financement direct – une fois la sédentarisation effectuée, le territoire pollué et soumis à la spéculation, l'argent devenu nécessaire à la survie. Mais même les formes d'adaptation à l'habitation politique des Blancs ne sont pas sans nuances, et il peut s'y jouer des tensions (il n'y a pas de « pureté » ici, à rechercher) qui dépassent la simple « acceptation » des conditions de la colonisation.

Aussi, il convient de préciser que la mémoire de liberté politique ancrée dans le complexe de l'autonomie alimentaire innue n'est pas active et perceptible, performative pour tous les Innu.e.s, à tous les moments. À ce sujet, Pierrot Ross-Tremblay parle pour sa part d'une « amnésie culturelle » et d'une « rupture intergénérationnelle majeure » (2014 : 220) au sein des communautés. Cet oubli – qu'il nomme *sui nullius* à la suite de la doctrine de *terra nullius* qui lui est concomitante – et cette rupture résulteraient de l'intériorisation et de la reproduction des pratiques violentes de l'État colonial (*ibid* : 219) dont l'horizon épistémique est la négation des vies autochtones (*ibid* : 223).¹¹ Or, Ross-Tremblay souligne également le rôle important que peut jouer la mémoire – des traumatismes *et* de ce qui a été nié et invalidé – dans la guérison :

La reviviscence de nos savoirs anciens et le potentiel de leur actualisation pour mieux triompher des défis du présent sont l'un des plus grands capitaux dont nous disposons pour effectuer une révolution culturelle qui nous permette de nous réapproprier notre mémoire, notre capacité d'auto-référentialité et d'autorégulation pouvant se traduire par un mode de vie cohérent avec notre expérience et ce que nous souhaitons devenir. (*Ibid.* : 222)

C'est donc à titre de *réfèrent actualisable*, profondément ancré dans les principes éthiques et politiques issus de la vie traditionnelle (voir aussi, dans d'autres contextes, Coulthard 2014; Simpson 2017), que s'active l'opérationnalisation du complexe de l'autonomie alimentaire innue dans la présente thèse – une mémoire et une pratique de liberté politique –, dans l'optique de la continuité de l'existence de modes d'habitations politiques non étatiques en Amérique.

Par ailleurs, utiliser un terme aussi général qu'« Innu.e.s » dans des situations spécifiques, désignant par là tout un peuple, peut sembler à certains égards ou à certains moments de la thèse, néanmoins, uniformisant. Or, en référence à un peuple fortement lié historiquement à un mode de vie traditionnel particulier, de manière matérielle et/ou symbolique, les distinctions que recouvre le terme me semblent somme toute compatibles. Je souligne néanmoins que loin de vouloir faire

¹¹ Voir aussi Monture (1995 : 238) : « the root of our oppression is in collective memory loss »).

des « Innu.e.s » un bloc sans divergences d'opinions et de positions, l'usage du terme dans cette thèse est entendu de manière inclusive, c'est-à-dire en posant d'emblée la coexistence et la cohabitation de toutes les particularités individuelles et collectives. Il n'est pas de mon ressort de statuer sur ce qu'est « être Innu » aujourd'hui, à travers toutes les formes de vie auxquelles on s'adonne en communauté et hors communauté, et ce n'est pas l'ambition de la thèse. J'aimerais néanmoins que puisse résonner cette définition contemporaine, comme un écho de cette mémoire, dans le terme même d'« Innu » :

Lorsque j'affirme être Innu, c'est dans son sens anishnabee le plus ancien et significatif « d'être humain ». Ce mot revêt une richesse insondable de valeurs basées sur un respect radical de l'être humain, de sa liberté et de toutes formes de vie; cette philosophie de l'humain implique, de même, un mode de vie cohérent avec ce qui la fonde, c'est-à-dire une capacité à *nourrir ce qui nourrit*. (Ross-Tremblay 2014 : 215)

En réitérant ce sens « ancien et significatif » dans l'usage, il s'agirait de ne plus nier que, malgré toutes les conséquences de la colonisation, un lien demeure, fort ou ténu, à réinvestir ou à revisiter, pour chacun, comme une possibilité, avec les principes de la vie traditionnelle, avec la « capacité à nourrir ce qui nourrit ».

Pour éviter toute confusion, je précise néanmoins d'emblée que le *point de départ* de ce que j'appelle le complexe de l'autonomie alimentaire innue comme principe d'habitation politique, provient de la pensée des aîné.e.s et des traditionalistes Innu.e.s qui parlent depuis la position située de la pratique de l'*innu aitun*. Dans une perspective d'histoire des idées politiques, je prête attention à ce discours qui n'a que peu d'écho, rapidement folklorisé, auquel on ne prête pas de force politique dans le monde contemporain des « Blancs ». De là, je propose que le complexe de l'autonomie alimentaire innue qui s'entend dans cette parole résonne et continue de résonner comme principe d'habitation politique et référence politique actuelle. En d'autres termes, je m'intéresse à la pensée de ceux et celles qui se réclament de l'effectivité des pratiques

de la vie traditionnelle, et à leur critique du mode de vie des « Blancs ». Puis, j'en retrace les échos comme révélateurs de l'impasse épistémique : ces Innu.e.s savent quelque chose que les « Blancs » ne savent pas, ou ne savent plus, ou n'arrivent pas à entendre tellement cela leur paraît désormais inaccessible et irréaliste, soit qu'*il est possible de manger sans payer*. Or cette connaissance s'est transmise, comme un complexe relationnel qui est aussi un référent de liberté politique, auquel il s'agit de prêter attention dans ses manifestations multiformes si on veut 1- comprendre la teneur des revendications autochtones traditionalistes, historiques et contemporaines; et 2- nourrir une imagination politique qui puisse refuser la voie unique de la performance du principe d'habitation politique des « Blancs » (un principe colonial de dépossession continue, de conversion du vivant en capital et donc d'identification à la possession étatique et capitaliste), et activer d'autres formes d'habitation politique sur cette base.

En prenant comme point de départ de l'articulation du complexe de l'autonomie alimentaire innue la parole des aîné.e.s ayant vécu le mode de vie traditionnel et provenant, par témoignages, des années 1970 et 1980, il ne s'agit pas non plus d'affirmer que le mode de vie innu est désormais perdu ou d'ignorer les multiples articulations contemporaines de ces pratiques et de ce mode de vie, bien au contraire. Nombre d'auteurs.trices ont démontré avec brio la persistance des principes de la vie innue dans la vie contemporaine en communauté malgré les conséquences de la colonisation continue, ainsi que les stratégies d'adaptation, de résilience et d'appropriation, de transmission de la parole et des connaissances des aîné.e.s (voir notamment Audet 2015; Castro 2015; Beaulieu 2012; D'Orsi 2013). De mon côté, je souhaite prêter l'oreille à la parole des aîné.e.s en tant que témoignage de la pensée politique d'un peuple qui a vécu dans le bois de

manière complètement autonome; qui connaît la forêt et ses habitants de manière intime, qui sait en vivre, la parcourir, en pressentir les cycles et s’y insérer – et qui de ce fait produit un regard percutant sur la vie des « Blancs » à partir de la question de la subsistance.

« *Oui mais*, on ne pourrait quand même plus retourner vivre dans le bois comme ils le faisaient. Eux non plus ne souhaitent pas ça ». On croit toujours, à tort à mon avis, que le confort matériel apporte un bien être auquel on ne voudrait plus renoncer une fois qu’on l’a connu. Par confort matériel, j’entend ici les biens de consommation de l’unité domestique de base que sont la maison isolée et chauffée, rénovée, branchée sur l’aqueduc et le réseau électrique, les meubles, les appareils électroménagers, les aliments manufacturées, les vêtements manufacturés, et bien d’autres encore. Or, savons-nous ce qu’il en coûte de notre liberté politique de devoir *débours*er pour chacun de ces biens? La question fait sourire : « *Oui mais* quand même, on ne peut pas tous produire notre propre nourriture! » Troisième occurrence de notre vertige devant la matérialité de l’existence. Or, la crainte de devoir répondre de la matérialité de l’existence semble nous bloquer l’accès à une pensée complexe qui ne craint pas de faire cohabiter les domaines matériels et immatériels, en tirant une éthique résolument politique. Si, en effet, on ne sait pas très bien ce qu’il en coûte de notre liberté politique de devoir débours

er pour toutes les choses que nous jugeons vitales, qui constituent la base de la production et de la reproduction de la vie, les aîné.e.s Innu.e.s dont la parole constitue mon corpus, eux, le savent. Accepter de s’engager avec ces idées ne signifie pas devoir renoncer à sa maison et à l’aqueduc, et « retourner vivre dans le bois » : il s’agit d’accepter de réfléchir aux conditions de notre habitation politique, de chercher à actualiser des conditions qui permettent de prendre en compte l’importance et la complexité des relations éthiques et politiques qui permettent d’entretenir la vie collective, radicalement inclusive, non-hiérarchique.

Il s'agit d'essayer de s'engager, d'une perspective d'histoire des idées politiques, avec les idées les plus exigeantes de la pensée politique innue relative à la vie traditionnelle, dans le but de s'en inspirer politiquement (voir aussi Tully 2018) et de cultiver ce regard. À cet égard, étudier la parole des aîné.e.s recueillie dans les années 1970 et 1980, afin de prêter l'oreille aux *connecteurs* du mode de vie traditionnel et à la colère de la dépossession pour en faire un cadre d'analyse de l'habitation politique, signifie déjà activer la mémoire de liberté politique qu'elle contient. Ce que j'appelle l'*effectivité* des pratiques du mode de vie traditionnel pourrait bien être la capacité attentive à « nourrir ce qui nourrit » et à entretenir des relations d'une grande charge éthique. Cette effectivité se pose comme un lieu d'expérience et de connaissance depuis lequel la perspective unique et inéluctable proposée par l'habitation politique du « Blanc » est contestée – on sait qu'on peut vivre autrement, dans le respect des êtres et des relations. Et c'est elle qui résonne dans les prises de paroles multiples qui sont analysées dans la thèse.

« *Oui mais* ce ne sont pas tous les Blancs... ». Que recouvre ce terme de « vie des Blancs », utilisé entre autres par Adeline Ashini? À quoi réfère, dans les discours innus, le mot « Blanc » pour qualifier ceux et celles que d'autres nomment non-autochtones, Euro-canadiens, Canadiens ou Québécois? Notons déjà ici que le terme « Blanc » ne recouvre pas une catégorie ethnique mais réfère plutôt, dans l'usage, à un certain mode de vie, une certaine façon de concevoir le territoire et les relations, ainsi que les êtres humains et non humains : il s'agit, tel qu'entendu dans la perspective de cette recherche, d'une *catégorie politique*. En langue anglaise, on a recours au terme analytique de « whiteness » pour évoquer la catégorie politique du « Blanc », souvent invisibilisée et donc non problématisée, ce qui tend à en reconduire les mécaniques coloniales

(voir Bhattacharya, Gabriel et Small, 2001; Simpson 2011; Razack 2002; Morrison 1992).

Aileen Moreton-Robinson, pour sa part, lie directement le concept de « Blanc » – dont elle souligne que l'utilisation comme catégorie d'analyse est une constante de la littérature autochtone (Moreton-Robinson 2015 : xviii) – aux impératifs possessifs de l'État-nation, reproduits par les personnes :

It takes a great deal of work to maintain Canada, the United States, Hawai'i, New Zealand, and Australia as white possessions. The regulatory mechanisms of these nation-states are extremely busy reaffirming and reproducing this possessiveness through a process of perpetual Indigenous dispossession, ranging from the refusal of Indigenous sovereignty to overregulated piecemeal concessions. However (...), it is not the only way the possessive logics of patriarchal white sovereignty are operationalized, deployed, and affirmed. I use the concept « possessive logics » to denote a mode of rationalization, rather than a set of positions that produce a more or less inevitable answer, that is underpinned by an excessive desire to invest in reproducing and reaffirming the nation-state's ownership, control, and domination. As such, white possessive logics are operationalized within discourses to circulate sets of meanings about ownership of the nation, as part of commonsense knowledge, decision making, and socially produced conventions. Subjects embody white possessive logics. (Moreton-Robinson 2015 : xi-xii)

Et elle ajoute :

As a means of controlling differently racialized populations enclosed within the borders of a given society, white subjects are disciplined, though to different degrees, to invest in the nation as a white possession that imbues them with a sense of belonging and ownership. This sense of belonging is derived from ownership as understood within the logic of capital and citizenship. In its self legitimacy, white possession operates discursively through narratives of the home of the brave and the land of the free and through white male signifiers of the nation such as the Founding Fathers, the « pioneer », and the « war hero ». Against this stands the Indigenous sense of belonging, home, and place in its sovereign incommensurable difference. (*Ibid* : 52).

S'il demeure néanmoins malaisé d'utiliser le terme « Blanc », qui résonne comme une catégorie ethnique, il faut se rappeler que le projet « Canada » a été largement imaginé comme un « white man's country » (Dua 2011 : 177, citant John A. MacDonald). Il importe donc d'aller au-delà du malaise et d'investiguer les pratiques liées à ce terme, afin de se saisir de l'histoire politique qu'il véhicule. Comme l'a mentionné Patricia Monture : « [a]lthough many institutions

of the dominant society claim to be objective or value free, they actually reflect a specific cultural (that is, « White ») construction of reality » (1995 : 221).

Le « Blanc » ne désigne pas indistinctement tous les non-Innu.e.s : ce qu'il m'importe de mettre en lumière ici, c'est le fait qu'il y a un espace, une possibilité décoloniale pour les non-Innu.e.s dans la distance d'avec la catégorie du « Blanc » ou du « colonisateur » (en anglais, *settler*). Il n'est pas nécessaire ou inévitable pour les non-Innu.e.s de s'identifier au « Blanc ». Il importe de saisir ce que désignent les Innu.e.s traditionalistes lorsqu'ils utilisent le mot « Blanc » pour tenter, entrant ainsi en résonnance avec leurs revendications, de voir à ne pas en reproduire les pratiques. L'utilisation du terme « Blanc », dans cette thèse, vise donc à le rendre visible comme participant de la production d'une habitation politique, afin de désamorcer la tendance qui consiste à reproduire ses arcanes tout en effaçant sa présence discursive (préservant par là son invisibilité productive). Ce faisant, elle invite les non-Innu.e.s à se solidariser de la dépossession de la *connaissance expérientielle de la relationalité des formes de vie axées autour de la subsistance* plutôt que de se solidariser du processus de dépossession lui-même.

Au chapitre 2 plus particulièrement, nous verrons qu'An Antane Kapeshe propose une explicitation de la catégorie politique du « Blanc ». Sur la base des propos de Kapeshe, la présente thèse usera systématiquement de l'expression « Blanc » comme d'une catégorie politique – en référence à l'usage innu et afin de mettre au travail dans le détail les éléments politiques et relationnels qu'elle contient.

C'est cette connaissance intime et expérientielle de ce que le fait de devoir « payer pour tout, comme les Blancs » interrompt dans un équilibre entre les êtres humains, les autres êtres et leurs

territoires habités, qui m'intéresse ici. J'utilise le mot liberté sachant l'histoire qu'il porte et les usages qui en sont faits dans l'étude des idées politiques. Je me réfère ici simplement, suivant ma ligne épistémologique, à la formule d'un aîné¹² (et du choix des mots de son traducteur vers le français) selon laquelle « on apprécie la liberté de subvenir à ses propres besoins », renversant (c'est le moins qu'on puisse dire) la prescription civilisationnelle antimatérialiste (idéaliste) d'Aristote.¹³

La mémoire de la « liberté de subvenir à ses propres besoins » signifie une mémoire d'autonomie forte et de non-dépendance à l'égard de l'État et du marché, ainsi qu'une capacité conséquente à entretenir les relations qui entretiennent la vie (« life-sustaining relationships », Tully 2018 : 90, reprenant Richard Atleo). Cette mémoire relationnelle, le plus souvent niée dans sa force politique parce que reléguée impérativement au passé (dont il faudrait savoir se détacher) est pourtant reconduite et réitérée sous diverses formes, qui apparaissent dans les lieux de friction où est perceptible l'impasse épistémique.

Cette « impasse » tient conséquemment aussi longtemps qu'on refuse de remettre en question la présomption de supériorité épistémique que performe l'habitation politique des « Blancs ». Par l'étude de la mémoire de liberté politique du complexe de l'autonomie alimentaire innue, perceptible dans différents lieux de friction, la présente thèse contribue à sa manière à cette urgente remise en question.

¹² William Mathieu-Mark

¹³ Du moins suivant l'interprétation de Saint Thomas d'Aquin, reprise par le Père Paul Lejeune lors de son séjour avec les Innu.e.s, comme on le verra au chapitre 6.

Une exploration des lieux de friction

En replaçant la subsistance au cœur de toute habitation politique, il s'agit dans cette thèse d'explorer, depuis cet angle, certains lieux de friction dans lesquels s'actualise l'impasse épistémique. L'argument politique et éthique souvent invoqué par les Innu.e.s à travers l'histoire, celui du fait qu'ils ne peuvent plus manger sur leur territoire depuis l'arrivée des Blancs, ne trouve pas d'échos chez ces derniers : le fait de devoir payer pour manger semble un donné qui les empêche d'avoir accès à la nature des revendications innues, puisqu'il masque l'ensemble complexe de relations et de travail éthique impliqué dans la subsistance.

On entre par là dans une question politique beaucoup plus large, celle de la matérialité, celle des conditions de production et de reproduction de la vie, celle des relations aux autres êtres, et de tout ce qui est impliqué pour pouvoir manger. La monétarisation de la subsistance semble (dans le monde « blanc ») acquise – et par conséquent, la subsumation sous un rapport marchand de tous les gestes, techniques, pratiques, attentions, relations, rêves requis pour produire de la nourriture. Le regard des aîné.e.s innu.e.s qui ont connu les ressorts de la vie traditionnelle vient donc soulever une question politique demeurée le plus souvent dans l'angle mort de la pensée occidentale : le fait de payer pour manger dépend de la mise en vente des terres, de la propriété privée, de l'imposition de règles ayant force de loi qui sont extérieures au groupe, de la marchandisation des êtres et des relations. Par contraste, chanter pour manger dépend, comme nous le verrons plus loin, de relations respectueuses aux plantes et aux animaux, aux autres êtres humains, de règles de partage et de non-gaspillage, de générosité, d'entraide, de pensée, de rêve, d'attention, de soin. Ces dernières pratiques et relations ne peuvent s'effectuer que dans un territoire dont l'intégrité est préservée, à parcourir, à connaître, dans l'équilibre

duquel s'insérer, en étant attentif à ses mécanismes écosystémiques, en les laissant nous traverser. C'est ce que nous verrons au chapitre 4 et 5.

Cette connaissance – de tout ce qui est requis et nécessaire pour pouvoir « chanter pour manger » – est ainsi ce qui informe le regard des aîné.e.s innu.e.s sur le mode de vie des « Blancs », et en élabore une critique incisive. C'est la structure relationnelle des « Blancs » qui est mise à jour. On le découvre à travers le regard innu, ici plus spécifiquement à travers celui d'An Antane Kapeshe, au chapitre 2 : le « Blanc », par sa structure relationnelle, devient celui qui s'identifie aux structures de la souveraineté étatique et aux mécanismes du marché, et en reproduit les arcanes relationnelles.

Même dans le cas de poursuites devant les tribunaux (appareils « blancs » par excellence, dont la partialité est d'ailleurs décriée par Kapeshe), on le verra au chapitre 3, la connaissance de la possibilité du mode de vie traditionnel dans toute sa complexité relationnelle peut parvenir, par le biais des recours, à faire craquer le vernis de l'intérêt public et des prérogatives de la souveraineté étatique. En effet, à partir du mode de vie traditionnel et des connaissances qu'il implique – ce que j'ai appelé le complexe de l'autonomie alimentaire – se développe une mémoire de liberté politique, articulant des revendications qui ne prennent pas pour acquis les composantes de ce « mode de vie des Blancs » largement perçu dans le monde occidental comme un donné historique. Cette mémoire de liberté politique continue de faire vivre les mises en relation éthiques et politiques du complexe de l'autonomie alimentaire de différentes manières, dont certaines seront explorées dans les chapitres 5, 6 et 7 particulièrement.

Si j'ai accès à ces témoignages, souvent écrits ou filmés, c'est paradoxalement à cause de la situation de colonisation. Ce sont souvent des non-Innu.e.s qui ont recueillis les propos, activé les caméras, consigné les archives. D'emblée, nous sommes en situation de friction. Je n'ai donc pas cherché à en estomper les traces et les effets, mais plutôt à les mettre en lumière. Je nomme

ainsi « lieux de friction » les espaces que j'ai choisi d'investiguer. Ces espaces sont des formes, des manifestations, des illustrations de l'impasse épistémique liée à la question politique de la subsistance. À travers une multiplication des langages (politique, juridique, littéraire, vernaculaire, traditionnaliste, etc.) et des formes de communication (discours, dialogue, adresse, poursuite devant les tribunaux, Relations des Jésuites, atnanukans, poésie, etc.), j'ai voulu produire un kaléidoscope des formes que prend cette impasse, pour l'explorer et en approfondir la compréhension.

Je crois que cela permet, d'une part, de contribuer à une meilleure compréhension des revendications des Innu.e.s, et plus généralement de ce qui est en jeu dans les revendications dites traditionalistes chez les peuples autochtones. D'autre part, il s'agit également de contribuer à une meilleure compréhension de ce qui est euphémisé, oublié, pris pour acquis dans la forme d'habitation des « Blancs » (qu'il faut payer pour manger), et qui peut, si on le laisse émerger de nouveau, produire de nouvelles questions politiques investies de l'urgence de se ressaisir des relations éthiques et politiques, matérielles et immatérielles nécessaires à l'« art pour manger ». La remise en question de l'habitation politique des « Blancs » sur cette base, pourrait permettre de se solidariser des revendications autochtones. C'est ainsi le *dépassement* de cette impasse épistémique qui est appelé dans la présente thèse : par la mise au travail de la notion de déplacement épistémologique, les lectrices.eurs qui accepteront de s'engager et de penser *avec* les idées politiques innues étudiées y trouveront une proposition de travail de décolonisation certes exigeante, mais potentiellement habilitante.

Présentation des sections de la thèse

La thèse est divisée en 7 chapitres. Dans le chapitre 1, nous poserons les bases de la thèse en présentant la revue de littérature portant sur les aspects politiques du mode de vie traditionnel innu, puis en développant plus avant le concept d'habitation politique en lien avec la subsistance. La notion de déplacement épistémologique y sera également développée, bien qu'elle continuera d'être bonifiée au fil des chapitres. Cette notion, liée à une mobilité attentive, est à la fois un principe éthique au cœur des relations de la vie traditionnelle innue et une disposition politique à mettre à l'œuvre dans la reconsidération des relations qui forment toute habitation politique. Ses articulations avec les notions d'impasse épistémique et de lieux de friction seront également explicitées. Nous présentons ensuite les outils et méthodes par lesquels seront abordés les lieux de friction qui forment chacun des chapitres.

Les chapitres subséquents sont regroupés en trois parties (2-3; 4-5; 6-7). La première partie consiste en une explicitation descriptive de ce qui empêche l'effectivité des pratiques constitutives du mode de vie innu traditionnel : les « interrupteurs », suivant deux modalités issues de deux langages différents. Tout d'abord, dans le chapitre 2, j'exposerai le récit de l'expérience directe faite par An Antane Kapeshe de l'imposition du mode de vie des « Blancs » sur le Nitassinan. Les conséquences de cette imposition, exposées par Kapeshe dans un ouvrage de 1976, permettent d'avoir accès aux mécanismes qui rivent le mode de vie des « Blancs » aux structures de la souveraineté étatique. L'époque qu'elle décrit et analyse est celle de l'installation de la compagnie Iron Ore du Canada sur le territoire innu. Par renversement, on verra dans le chapitre 3 comment les Innu.e.s, dans leurs luttes juridiques, ont pu contribuer à forcer la Couronne à *nommer* son principe d'habitation fondamental : l'extraction des ressources naturelles et leur conversion en capital. En effet, en 2013, des représentant.e.s des communautés innues de

Uashat mak Mani-utenam et Matimekush-Lac John décident de poursuivre ladite compagnie (Iron Ore du Canada) et revendiquent le titre ancestral sur leur territoire. L'étude de cette poursuite donne l'occasion de revoir l'évolution de la jurisprudence du droit des Autochtones au Canada, à travers laquelle le Canada a dû délimiter les conditions du maintien de sa souveraineté sur les territoires sur lesquels un titre ancestral serait potentiellement reconnu. En réclamant les conditions d'exercice de l'*innu aitun* sur le territoire, les Innu.e.s pointent dans leurs requêtes les éléments interruptifs auxquels la Couronne doit renoncer et, dans sa défense, la Couronne réitère qu'elle ne compte pas permettre l'existence de modes de vie qui ne soient rivaux à ses structures, comme Kapeshe en avait fait la démonstration dans son ouvrage.

La deuxième partie de la thèse présente quelques éléments de *ce qui est interrompu*, c'est-à-dire ce qui met en marche l'effectivité des pratiques, sous le vocable de « connecteurs ». Il s'agit d'une incursion dans les mises en relation éthiques et politiques du complexe de l'autonomie alimentaire innue. Dans le chapitre 4, nous explorerons les termes de la « pensée agissante », à travers un croisement de la littérature sur le concept de *Mishtapeu* et de certaines notions et pratiques émanant des témoignages parlés, tels le *mitunenitshikan*, le pouvoir de la pensée, le rêve, le tambour et la tente tremblante, notions et pratiques dont l'axe principal d'articulation est la subsistance et le mode opératoire est la mise en relation entre les êtres ainsi que celle entre les mondes matériels et immatériels. Le chapitre 5 propose une lecture du récit de type *atanukan Tshakapesh* axée sur le continuum plantes-animaux, qui se présente ainsi comme une corporalisation narrative des principes vus au chapitre 4. *Tshakapesh* fait état de la proximité entre les êtres en misant sur la notion de mobilité. L'articulation des dimensions de la pensée agissante forme un complexe « connectif » entre les êtres humains et non humains dont découle une éthique politique, réactualisée à chaque fois que *Tshakapesh* est raconté.

La troisième partie de la thèse est consacrée à la mise en relation directe de perspectives innues et de perspectives non innues, mettant en lumière des aspects de l'impasse épistémique qui s'élaborent au fil de la relation, et insistant sur la friction. Le chapitre 6 propose de poursuivre sur les principes éthiques vus aux chapitres 4 et 5 mais, suivant le principe narratif de *Carcajou*, « par l'absurde ». En effet, l'*atanukan* Carcajou est présenté comme révélant les mêmes principes que Tshakapesh, mais de manière détournée. En présentant une analyse comparée d'un récit innu de type *atanukan*, Carcajou, et de la *Relation* de 1634 du Père Paul Lejeune, il s'agit de rendre visible les conceptions de la subsistance qui s'y jouent et les implications politiques qui en découlent. Enfin, le chapitre 7 est le lieu de l'analyse d'une correspondance entre une écrivaine innue, Rita Mestokosho, et une écrivaine québécoise, Denise Brassard. Au fil d'échanges sur leur rapport au territoire et à l'écriture, les termes de l'impasse épistémique se profilent en douceur. Les mises en relation évoquées dans le geste d'écriture informent des gestes d'habitation politique contrastés. Reprenant le geste de Rita Mestokosho, la dernière partie du chapitre le situe dans une écriture collective, en lien avec les gestes d'écriture d'An Antane Kapeshe et de Joséphine Bacon. Il s'agit alors de voir comment l'écriture attentive et descriptive, par la mise en relation et la connexion avec le monde environnant, peut se poser comme une effectivité renouvelée des pratiques.

Entre certains chapitres (1-2; 3-4; 5-6), j'ai inséré des « interludes » : trois courts textes ayant comme point de départ des séjours d'observation dans l'espace vécu de la Côte-Nord, et à partir desquels j'ai tissé la trame de situations particulières, puisant à différents médiums. Ces interludes ont pour but d'illustrer les conceptions contrastées qui s'expriment dans l'espace public et médiatique, les conversations quotidiennes, l'usage du territoire; en résonnance avec les lieux de friction explorés dans les chapitres.

Le chapitre 1 repart de l'impasse épistémique mentionnée dans la première partie de la présente introduction pour poser la question de la consistance politique du mode de vie innu traditionnel. De là, nous entrerons de plain pied dans la question du complexe de l'autonomie alimentaire innue et du déplacement épistémologique, posant ainsi les arcanes de l'« art pour manger ».

CHAPITRE 1

La subsistance au cœur de l'habitation politique

Je m'accroche à une graine rouge¹⁴. Sur ce territoire-là, ma mère m'emmenait cueillir les graines rouges; la présence d'une graine rouge démontre que j'ai un lien avec le territoire.

Je m'accroche à ça.

-R, Uashat (communications personnelles, 2013)

En juin 1981, suite aux négociations troubles avec le ministère responsable des pêches concernant l'allocation de permis aux clubs privés sur les rivières à saumon dans le Nitassinan pendant ce qu'on a appelé la guerre du saumon, des représentant.e.s de plusieurs communautés innues font une adresse conjointe à la « société québécoise ». Je la reproduis ici :

Le ministre Lessard¹⁵ (MLCP) n'a pas compris les Montagnais.

Au terme d'une rencontre avec le ministre Lessard, hier en fin d'après-midi, à Mingan, les Montagnais de St-Augustin, La Romaine, Natashquan, Mingan et les Escoumins, tiennent à faire part à la société québécoise de la position qu'ils ont adoptée et qui se lit comme suit :

ATTENDU QUE

1. Nous avons besoin du saumon pour nourrir nos familles;
2. Nous avons toujours pêché le saumon;
3. Nous connaissons bien la forêt et les animaux qui vivent dans la forêt;
4. Nous connaissons bien nos rivières et les saumons qui s'y trouvent;
5. Nous avons toujours respecté les animaux et la nature;
6. Nous désirons continuer à vivre comme nous l'ont appris nos pères [sic];
7. Nous désirons protéger le saumon;
8. Nous sommes prêts à partager avec la population blanche;
9. Nous n'avons jamais pollué les lacs et les rivières de nos territoires.

Nous désirons informer la population du Québec que :

1. Nous allons pêcher le saumon pour nourrir nos familles, comme nous l'avons toujours fait;
2. Nous nous sommes donnés des règlements pour protéger le saumon selon la tradition;

¹⁴ Le terme botanique est *Vaccinium vitis-idaea* L., en français airelle vigne d'Ida

¹⁵ Lucien Lessard, ministre des Loisirs, de la Chasse et de la Pêche de 1979 à 1982.

3. Nous sommes prêts à participer avec le gouvernement à faire des études sur le saumon;
4. Nous n'utiliserons pas la violence;
5. Nous avons rencontré le ministre Lessard et ses fonctionnaires et qu'ils n'ont pas semblé comprendre ce que nous leur disions;
6. Nous voulons simplement faire respecter nos droits.

Et nous demandons à la population du Québec d'amener son gouvernement à :

1. Accepter que nous exercions notre mode de vie qui est différent de celui des Québécois;
 2. Respecter notre culture;
 3. Ne pas utiliser la violence contre nous dans nos territoires.
- (CAM 1981, cité dans Panasuk et Proulx 1981 : 331)

Cette lettre, adressée à la société québécoise, est une affirmation forte réitérant non seulement la présence et les droits sur le territoire des Innu.e.s mais aussi les pratiques de respect envers le saumon, les rivières, les êtres, qui permettent d'articuler la position politique de ces Innu.e.s dans le conflit. Cette lettre cherche à faire comprendre aux non-Innu.e.s les termes par lesquels les Innu.e.s articulent leurs relations pour vivre dans le territoire, tout en mettant l'accent sur le fait que, même après explications, « le ministre et ses fonctionnaires n'ont pas semblé comprendre ». On y voit donc se profiler les liens entre vie dans le territoire, impasse épistémique et position politique.

Trente et un ans plus tard, en mars 2012, des Innu.e.s érigent un blocus pour empêcher les camions d'Hydro-Québec d'alimenter le chantier qui harnachera une de leurs plus grandes rivières à saumon. Les « Blancs » impliqués ne semblent alors pas davantage en mesure d'entendre la nature des revendications qu'en 1981. On le comprend, la description de la situation vécue par les Innu.e.s avec Hydro-Québec, en introduction de la thèse, n'est qu'une des illustrations de cette impasse épistémique qui semble reposer quelque part dans l'intrication de l'habitation du territoire et de son exploitation, dans l'espace palimpseste (matériel et symbolique, *synchronique*) du Nitassinan et de la Couronne. Les revendications des Innu.e.s, dans cette scène, sont reçues en termes monétaires, comme si on ne pouvait que se demander :

sans doute les Innu.e.s veulent-ils une partie des profits de l'exploitation? Que pourraient-ils vouloir d'autre?

Or, en lisant l'adresse de 1981, on ne peut en douter, les revendications sont explicites. Les Innu.e.s n'ont jamais caché leurs motifs. Ils les ont réitérés, illustrés, expliqués dans différents contextes à travers différents médiums depuis l'arrivée des « Blancs » sur leurs territoires (ce que nous verrons plus en détails au chapitre 3). Nous l'avons vu, leurs motifs concernent la possibilité de vivre du territoire, de poursuivre l'*innu aitun*. La définition de l'*innu aitun* employée dans les documents légaux (concernant notamment les ententes sur les répercussions et les avantages (ERA) et les négociations gouvernementales) et visant donc, pourtant, à se donner dans une forme compréhensible *pour les Blancs*, est la suivante :

Innu Aitun désigne toutes les activités, dans leur manifestation traditionnelle ou contemporaine, rattachées à la culture nationale, aux valeurs fondamentales et au mode de vie traditionnel des Innus associé à l'occupation et l'utilisation de Nitassinan et au lien spécial qu'ils possèdent avec la Terre. Sont incluses notamment toutes les pratiques, coutumes et traditions dont les activités de chasse, de pêche, de piégeage et de cueillette à des fins de subsistance, rituelles ou sociales. (*Entente de principe d'ordre général* 2004 : 4)

La poursuite de l'*innu aitun* se traduit donc ici par des « activités (...) à des fins de subsistance, rituelles ou sociales », « associées à l'occupation et l'utilisation de Nitassinan et au lien spécial qu'ils ont avec la Terre », en concordance avec les revendications énumérées dans l'adresse de 1981 et lors des manifestations de 2012.

On peut ainsi se demander ce qui persiste à rendre inaudibles les conditions de la poursuite de l'*innu aitun* sur le Nitassinan. Quels sont les opérateurs de l'impasse épistémique qui empêche les « Blancs » de comprendre les revendications des Innu.e.s dans leurs propres termes? *Quel est, conséquemment, le lien au territoire opéré par l'innu aitun qui permet d'articuler des revendications politiques qui ne semblent pas pouvoir opérer dans le système de références des*

« Blancs »? Cela considéré, en quoi le mode de vie des Innu.e.s est-il politique? La première partie de ce chapitre sera consacrée à se donner les outils pour répondre à cette question.

Afin de s’orienter sur ce terrain, et suite à une très brève contextualisation des relations historiques entre Innu.e.s et « Blancs » sur le territoire, il s’agira de retrouver, dans la littérature, les éléments du mode de vie innu qui permettent d’y voir une consistance politique. La seconde partie du chapitre consolidera les assises théoriques à partir desquelles nous aborderons les enjeux de la présente thèse. Il faudra, en effet, tenter de se donner des outils pour ne pas reconduire les conditions de l’impasse épistémique dans la recherche : nous tenterons donc de mobiliser des catégories conceptuelles issues de sociétés de chasseur.se.s-cueilleur.se.s et de situer la recherche dans l’histoire politique et matérielle des relations entre les Innu.e.s et les autorités gouvernementales canadiennes successives. Il s’agira dans ce mouvement de configurer un concept d’« habitation politique » à partir de ce que nous saisissons de la perspective traditionnaliste innue, au cœur duquel se trouvera la question de la subsistance. Cette conception de l’habitation politique permettra d’emblée de mettre au jour certaines caractéristiques de l’habitation politique des Blancs et d’ainsi éclairer l’impasse épistémique. Afin de rendre compte de cette dernière, ainsi que de la complexité de l’espace vécu du Nitassinan, plusieurs types de langages seront explorés dans la thèse. Ces langages s’inscrivent tous dans un réseau de relations émanant d’une période charnière. Cette période se situe à la fois sur la ligne de fracture de la sédentarisation sur la Côte-Nord pour les Innu.e.s, et dans un moment d’effervescence de l’anthropologie politique au Québec. La dernière partie du chapitre sera ainsi consacrée à expliquer le choix du corpus à l’étude ainsi que le traitement des documents, à en expliciter les contenus et les méthodes d’analyse.

Si on veut que le monde aille au centre d'achat, il faut faire des mines
-maire de Malartic, Sept-Îles¹⁶, octobre 2012

Le Nitassinan (carte 1) est soumis depuis plusieurs décennies aux conséquences du régime de tenure foncière découlant de la déclaration de la souveraineté de la Couronne britannique¹⁷. Dès le 17^e siècle, les Innu.e.s ont eu des contacts côtiers relativement fréquents avec les « Blancs » ; c'est à cette même époque qu'a eu lieu l'établissement des premiers postes de traite et des premières missions évangélisatrices (Charest 2006 : 10-15). Les côtes du Nitassinan étaient donc à cette époque investies par les représentants du commerce et de la foi, mais l'intérieur des terres demeurait le lieu des Innu.e.s, qui y circulaient librement et poursuivaient leur mode de vie. L'intensification de l'activité papetière et plus généralement forestière au 19^e siècle, ainsi que le début des activités de pêche commerciale et sportive sur les grandes rivières à saumon, ont marqué un tournant : le territoire devenait le lieu d'activités d'extraction intensive des ressources, et les Innu.e.s étaient perçus comme une présence gênante pour la poursuite de ces activités. Les Innu.e.s, pourtant, percevaient comme une grave intrusion cet accaparement de leur territoire, selon des modalités bien définies. Plusieurs pétitions envoyées par des Innu.e.s aux députés du Canada ou au gouverneur général, entre 1845 et 1861 (voir Panasuk et Proulx 1981) ont pour motif l'absence de nourriture disponible depuis l'arrivée des « Blancs » sur le territoire innu. La demande qui en découle vise à faire cesser l'exploitation extractive et industrielle des rivières et des forêts, comme on le voit dans cette adresse de 1852 : « La chasse autrefois si abondante dans

¹⁶ Dans le cadre d'une allocution au Festival du film minier de Sept-Îles, 16 octobre 2012.

¹⁷ On considère généralement que la Proclamation royale de 1763 représente le moment de la déclaration de souveraineté de la Couronne britannique.

nos forêts a été entièrement détruite depuis l'arrivée de nos frères les Blancs. C'est en vain que nous les parcourons pour pourvoir à la nourriture d[u groupe] » (Archives publiques du Canada, cité dans Lacasse 2004 : 101).



Carte du Nitassinan. Source : ITUM

Le mouvement de mise en réserve des Autochtones au profit de la libération des terres pour l'industrie extractive a débuté au 19^e siècle dans la vallée du St-Laurent (Beaulieu 2013 : 135-151). Toutefois, ce n'est que dans les années 1950 que les Innu.e.s subiront de manière massive et extensive les effets constants de la sédentarisation forcée, la région de la Côte-Nord

n'étant soumise à l'exploitation intensive avec un programme de « libération des terres » qu'à compter de 1949, année prospective de l'installation de la compagnie Iron Ore du Canada à Schefferville. Ainsi, chez les Innu.e.s, le mouvement de mise en réserve et d'éducation obligatoire (pensionnats) s'est effectué de 1856 à 1968, avec une intensification entre 1949 et 1968. Mentionnons néanmoins que plusieurs bandes ont continué de vivre dans le bois malgré la création des réserves et des pensionnats. Les communautés de Mashteuiatsh, Essipit et Pessamit, les plus à l'ouest, ont été créées dans les années 1800 (respectivement 1856, 1892, 1862). Uashat¹⁸ sera créée en 1906, mais on tentera de déporter ses habitants au cours des années 50 vers la bande nouvellement créée de Mani-utenam (1949), afin de laisser place au développement de la ville de Sept-Îles lié à l'exploitation du minerai de fer à Schefferville.¹⁹ La résistance des habitant.e.s forcera l'administration gouvernementale à recommencer à donner des services sociaux et médicaux à la population de Uashat, après dix ans d'interruption (Vachon 1985). L'exploitation du minerai, et l'expansion de Sept-Îles qui en découle, ont mené à l'ouverture de routes et de voies ferrées pour le transport des matières premières (minerai, bois) et à la construction de barrages hydro-électriques sur le territoire. C'est cette expansion qui donnera lieu à la mise en réserve des bandes qui seront localisées à Nutashkuan (1953), Unamen Shipu (1956), Ekuanitshit (1963), Matimekosh-Lac John (1968) et Pakuashipi (autour de 1961), principalement à proximité de missions catholiques ou de postes de traite déjà existants.

Cette sédentarisation forcée relativement récente marque les discours innus récoltés dans ces années du sentiment de dépossession et rend visible, par témoignage, la fracture opérée dans leur mode de vie. Dans les années 1970 et 1980, soit peu de temps après qu'ait été rendue effective la sédentarisation massive des Innu.e.s., plusieurs anthropologues, ethnolinguistes et

¹⁸ La communauté de Uashat est désormais enclavée dans la ville de Sept-îles, celle-ci ayant été développée autour de la réserve.

¹⁹ Sept-Îles servant de plaque tournante pour la réception et l'expédition du minerai vers les usines de transformation.

documentaristes, récoltant les paroles innues sur leur mode de vie traditionnel chez des informateurs.trices ayant vécu la majeure partie de leur vie dans le bois, ont du même coup récolté les discours innus sur les conséquences de l'imposition du mode de vie « blanc » sur le mode de vie innu. Ainsi en 1974, lorsque le cinéaste Arthur Lamothe filme Barnabé Vachon qui chante et joue du tambour après un repas de castor à Pessamit, alors qu'il vient tout juste de se faire saisir sa viande d'orignal par des garde-chasses²⁰, on assiste à un discours politique faisant état des ressorts de la vie traditionnelle et des conséquences de la sédentarisation. Revenons donc à la citation de Barnabé Vachon mise en exergue de l'introduction (*infra* : 1) et qui nous a donné, disions-nous, la consistance politique du mode de vie innu, évoquée par contraste :

Je dois chanter dans une tente pour nourrir ma famille. (...) Ce que je vais chanter... je ne l'aurais pas chanté ici, dans cette maison de bois. Si le blanc ne m'avait pas sorti de ma tente, j'aurais chanté dans ma tente, étant donné que c'est ma vie, ma tente, pour subvenir à mes besoins. Je trouve ça étrange qu'on ait pris ma viande puisque c'est la façon dont je survie. Moi mon affaire c'est le bois. Moi je n'emploie pas de règles, j'emploie ce qui est dans ma tête. J'aime la façon dont je suis, moi qui suis en vie.

La structure indiquée, soit chanter / dans une tente / pour [se] nourrir, permettra de mettre en lumière des éléments du mode de vie innu se rapportant à ces trois aspects (chant, tente, manger) et à leurs interrelations, qu'on peut retrouver dans la littérature. Pour des raisons pratiques et narratives, on retrouvera en premier lieu « tente » sous *organisation territoriale, sociale et politique, chanter, manger et Blancs*. Dans ce dernier segment, je verrai comment est énoncée dans la littérature la matérialité des relations entre les Innu.e.s et les « Blancs » dans le Nitassinan, y poursuivant des critères de territorialité et de subsistance.

²⁰ Ces derniers joueront un rôle important comme agents de sédentarisation en confisquant de manière arbitraire la viande de chasse des Innu.e.s.

1. 1 Revue de littérature

Il s'agit dans cette revue de littérature de problématiser certains aspects du mode de vie traditionnel innu en regard de leur consistance politique. J'ai donc sélectionné les travaux qui permettent de construire les articulations de cette consistance politique, à partir d'aspects du mode de vie traditionnel qui sont rapportés.

La littérature académique se rapportant aux Innu.e.s est vaste et peut être divisée en six catégories principales :

- 1) la littérature visant à élucider certains aspects de la vie innue traditionnelle en prenant en compte la situation de disjonction coloniale (notamment Savard 1985; Samson 2003; Henricksen 2010 [1973]; Mailhot et Vincent 1980; Lacasse 2004);
- 2) les articulations contemporaines d'éléments du mode de vie traditionnel dans une perspective de continuité (notamment Audet 2015; Castro 2015; Beaulieu 2012; Laurendeau 2011);
- 3) les relations « interculturelles » entre Innu.e.s et non-Innu.e.s (notamment Lord 2009; Gardette 2008; Charest 2003; dans un registre plus politique, Blaser 2016 et 2018);
- 4) la littérature portant sur les relations entre les représentant.e.s innu.e.s et l'État (notamment Cook 2016; Girard et Brisson 2014);
- 5) les Relations de missionnaires et les travaux ethnographiques classiques (notamment Lejeune 2009 [1634]; Speck 1977 [1915]; Leacock 1980).
- 6) Les travaux du juriste et sociologue innu Pierrot Ross-Tremblay inaugurent une catégorie singulière, dans la lignée d'autres auteurs.trices autochtones dits de la « résurgence », soit l'investigation politique dans les communautés, par un de leurs membres, de l'articulation contemporaine des enjeux en lien avec la vie traditionnelle. Il explore pour sa part les

dynamiques de la mémoire et de l'oubli des traumatismes coloniaux et des liens avec certains principes issus du mode de vie traditionnel dans le processus de guérison communautaire et politique (Ross-Tremblay 2012; 2014; à paraître). Ses travaux auraient pu se retrouver dans la 2^e catégorie, voire à la jonction des catégories 1 et 2. Or, il articule certains enjeux qui ne peuvent être élaborés que depuis la connaissance intime de la vie en communauté, et c'est pourquoi j'ai choisis d'inscrire ses travaux dans une sixième catégorie.

Mon travail se situe à la jonction des catégories de travaux 2 et 3. Toutefois, dans l'optique de problématiser ma question de recherche, la revue de littérature s'intéressera principalement à la première catégorie de travaux, puisque c'est là que le mode de vie *traditionnel* a davantage été analysé et traité dans ses dimensions politiques. Je précise qu'il s'agit ici de problématiser la littérature en vue d'explorer la pensée politique innue ancrée dans le mode de vie traditionnel. Les autres catégories de travaux seront davantage mobilisées par la suite.

Dans cette revue de littérature, je serai donc attentive, principalement de deux manières, aux éléments qui permettent de voir le mode de vie innu traditionnel dans sa consistance politique :

1- en reprenant des éléments de définition « officielle » de l'*innu aitun* : « activités *rattachées* à l'occupation et à l'utilisation du Nitassinan et au lien spécial qu[e les Innu.e.s] ont avec la terre » (*Entente de principe d'ordre général* 2004 : 4) et « pratiques à *des fins de subsistance*, rituelles ou sociales » (*idem*); en opérant donc des critères de territorialité et de subsistance qui sont également perceptibles dans le discours de Barnabé Vachon (chanter dans une tente pour manger, *infra* : 33);

2- en suivant les traces de relations épistémiques entre Innu.e.s et « Blancs » dans le territoire innu.

On peut dire d'emblée que les auteurs.trices qui se sont intéressé.e.s à des éléments particuliers de l'*innu aitun* ont pour dénominateur commun d'avoir vu à les insérer dans un mode de vie où tous les éléments sont interdépendants, perçus et vécus comme tels par les Innu.e.s eux-mêmes. Je serai donc également attentive aux relations énoncées entre ces éléments. Comme je l'ai mentionné à la fin de la section précédente, je reprends ici spécifiquement la structure proposée par Barnabé Vachon de « chanter dans une tente pour pouvoir manger ». Ainsi, *tente* devient « organisation territoriale, sociale et politique »; on retrouve ensuite les sections *chanter*, puis *manger*. Finalement, les disjonctions coloniales opérées dans le mode de vie traditionnel innu sont rapportées dans la section *Blancs*.

1. 1.1 Organisation territoriale, sociale et politique [Tente]

1.1.1.1 « Souveraineté »

Dans la vie traditionnelle innue, la terre, « chose hors-commerce » (Lacasse 2004 : 77), est considérée comme n'étant pas « susceptible d'appropriation » (*ibid.* : 38). La tenure foncière canadienne découlant de la souveraineté de la Couronne est fondée sur et par la *propriété* privée exclusive. Pour les Innu.e.s, le *tipenitamun* – que Lacasse traduit par le « titre » collectif de gestion du territoire (*ibid.* : 37, 69) – implique les termes de *tipenitam* et *tipenimeu*, qui sont associés à l'idée de *prendre soin* et de *garder*, tout en faisant référence à une équivalence du concept occidental de souveraineté (Vincent et Mailhot 1980 : 94). Ainsi,

dans la culture montagnaise, le lien à la terre est (...) conçu comme l'un des aspects des relations de pouvoir et de contrôle qui existent dans l'univers. Il s'agit donc d'un concept politique. Par conséquent le titre que n'importe quel individu ou n'importe quel groupe montagnais affirme avoir

sur une portion ou l'autre du territoire ou que l'ensemble des Montagnais affirme avoir collectivement en tant qu'Indiens sur l'ensemble du pays correspond, non pas à notre concept de « propriété », mais à celui de « souveraineté ». (Vincent et Mailhot 1980 : 124)

Si le titre sur le territoire que les Innu.e.s considèrent avoir s'apparente au terme canadien de « souveraineté », en faisant un concept politique plutôt que de droit privé, il importe tout de même de reprendre les distinctions établies par Mailhot et Vincent. Cette « souveraineté » ne correspond pas à une imposition stricte et autoritaire d'un cadre juridique sur un territoire délimité de frontières, comme dans le cas de la souveraineté étatique. Il s'agit en effet d'une souveraineté entendue comme plein usage du territoire, dans une optique de soin, avec un caractère collectif intrinsèque. Aussi :

L'autre élément primordial lié au territoire est ce qu'on appelle *ishpitenitamun*, soit ce qui permet de considérer et de préserver la vie, que ce soit celle des êtres humains, des animaux ou des végétaux; conserver un territoire, en assurer la protection, revient ainsi à protéger non seulement la vie des gens qui s'y trouvent, mais aussi celle de ceux voulant y accéder. Dans ce cadre-là, la souveraineté est donc surtout une affaire d'obligations et de responsabilités s'exerçant à la lumière des besoins humains présents et à venir. Est humain et souverain celui qui vit de manière à protéger et nourrir ce qui le protège et le nourrit. On parle ici d'une conscience aiguë de nos relations et de l'interdépendance de toutes choses. (Ross-Tremblay 2016)

La dimension de soin et de protection est ainsi liée à « ce qui nourrit », dans la conscience des interdépendances relationnelles. Cette dimension est inscrite au cœur de la notion de souveraineté innue.

1.1.1.2 Usages

Le territoire, le Nitassinan, « c'est partout où l'Innu va, partout où il se trouve : c'est le territoire qu'il fréquente pour les fins de la chasse, de façon régulière ou épisodique. Ce sont les forêts, les rivières, les montagnes, les lacs où il peut se trouver dans l'exercice de son mode de vie semi-nomade de chasseur-cueilleur » (Lacasse 2004 : 28). Aussi, « la notion qu'ont les Innus du

territoire découle d'un ordre coutumier concret qui fait référence aux liens qu'ils ont avec lui » (*ibid.* : 38). Selon cette notion d'usage, les Innu.e.s affirment qu'ils n'ont « pas besoin de papiers » (*ibid.* : 28) pour prouver leur occupation du territoire. Il s'agit donc proprement d'une conception ancrée dans la fréquentation et la connaissance intime des lieux (qui trouve une forme dans la toponymie, chaque lieu étant nommé) et des ressources disponibles pour assurer sa survie, plutôt qu'une conception où l'acte notarié tient lieu de garant d'un usage exclusif. Mailhot et Vincent qualifient de trois manières les fondements du titre innu sur le territoire, tirés des discours innus. Les fondements sont 1- historiques (la tradition orale transmet des récits de longue date prouvant une occupation pionnière et continue); 2- économiques et culturels (le Nitassinan est le lieu qui leur permet de manger et de pratiquer leur culture); 3- de science et de compétence (fréquentation et connaissance intime des lieux) (Vincent et Mailhot 1980 : 1-68). Cette notion d'usage et de soin fait en sorte que « le territoire est, pour un Montagnais, le lieu de sa culture, celui où il a appris à vivre, celui qui lui permet de subvenir à ses besoins en nourriture et même de gagner sa vie » (*ibid.* : 27). Ainsi, ce qui pousse les Innus à vouloir poursuivre leur usage du territoire n'est pas un « attachement sentimental à un mode de vie dépassé, mais (...) une obligation quotidienne : manger » (*ibid.* : 32).

Le mode de vie innu est ainsi ancré dans une relation particulière au territoire (Vincent et Mailhot 1980 ; Lacasse, 2004 ; Vincent 2009 ; Savard 1981), découlant d'une conception d'usage collectif, laquelle est orientée vers l'harmonie (Lacasse 2004 : 67) entendue comme possibilité de survie de chacun. Les autres êtres avec lesquels le territoire est partagé (animaux, plantes, etc.) contribuent à assurer la vie des Innu.e.s pour autant qu'on s'assure d'entretenir avec eux des relations visant à préserver et perpétuer l'harmonie et l'équilibre (*ibid.* : 67, citant le CAM). Qui plus est, les lieux et les êtres dont on se nourrit doivent être partagés, sans gaspillage et sans horizon d'accumulation : « le partage de son territoire avec d'autres découle de la reconnaissance

du droit de tout individu à l'existence. (...) C'est du respect du droit à la vie que vient également le partage de la nourriture » (Vincent et Mailhot 1980 : 158). L'Innu ne cherche pas à modifier son environnement pour le rendre conforme à ses souhaits, ni à accumuler pour son propre profit (Lacasse 2004 : 65) mais à comprendre les ressorts de son environnement pour s'y insérer et assurer le maintien de la vie en activant des pratiques de partage et en s'assurant de ne pas gaspiller (Vincent et Mailhot 1980 : 54). Le corolaire de l'absence de gaspillage est le respect (voir aussi Castro 2015 pour une mise en lumière des articulations entre partage, respect, générosité et autonomie). Mailhot et Vincent synthétisent ainsi les discours innus à cet égard : « une attitude envers la faune, la flore et le territoire dans son ensemble qui est résumée par le mot « respect » et que l'on oppose au « gaspillage » généralement reconnu comme l'apanage des Blancs » (*ibid.* : 60).

Aussi, du but du maintien de la vie inclusive découlent des règles d'assistance mutuelle, reconduites dans des relations non hiérarchiques et non coercitives de respect (Lacasse 2004 : 58) et d'attention. Dans la société traditionnelle innue, « de type égalitaire » (*idem*), il n'y a pas « de pouvoir de nature hiérarchique » (*idem*) auquel se soumettre; les décisions sont prises en commun, de manière consensuelle. Chacun jouit d'une grande indépendance et d'une grande liberté, puisque la non-ingérence (*idem*) prévaut dans les relations interpersonnelles. Mentionnons à cet égard que Jean-Guy Goulet, dans son étude du pouvoir et de la connaissance chez les Dene Tha, a préféré utiliser l'expression « personal responsibility for one's life and that of others » (Goulet 1998 : 27) plutôt que de perpétuer l'utilisation de l'expression « non-interference » pour qualifier les relations interpersonnelles chez les Denes. L'expression qu'il préconise permet effectivement de faire référence à un système politique de transmission des connaissances beaucoup plus élaboré : la responsabilité pour sa propre vie et celle d'autrui, expression que j'ai traduite par « autonomie et sollicitude non coercitive » (Mailhot 2011 : 81). Il

s'agit ici de considérer l'espace d'autonomie d'une personne comme étant soutenu par le réseau des autres autonomies, ce réseau prenant la forme de l'entraide.

1.1.1.3 Oralité et performativité

C'est la tradition orale qui fonde l'organisation sociale, politique et juridique innue, transmettant les connaissances et les pratiques requises pour perpétuer l'organisation en question. À cet égard, « [l]es aînés se distinguent donc comme des dépositaires et des vecteurs légitimes du droit innu en transmettant par la narration les règles de vie en communauté qu'ils illustrent par des témoignages et par les leçons qu'ils ont su tirer de leur expérience, mais aussi en évoquant des événements et des légendes du passé » (Lacasse et Cabanes 2009 : 57). La tradition orale n'est pas une simple absence d'écriture (Lacasse 2004 : 68) mais une oralité vivante et performative, qui s'actualise dans des pratiques quotidiennes de récits, rituels, conversations. La forme que prend la tradition orale opère dans la vie traditionnelle innue comme réservoir de connaissances transmissibles et comme pratique de transmission non hiérarchique. La tradition orale chez les Innu.e.s est en quelque sorte une performativité de ses contenus. On peut ici référer à l'étude de Julie Cruikshank sur les récits oraux avec des femmes Athapaskan et Tlingit (Cruikshank 2002 : 3-27), où elle insiste sur le fait que cette forme de transmission implique l'autonomie de celui qui reçoit (voir aussi Goulet 1998). Les récits, n'étant pas didactiques (ce qui va de pair avec l'autonomie et la sollicitude non coercitive mentionnées plus haut), forment un réservoir de connaissances dans lequel on peut puiser des significations à partir de sa propre expérience (Cruikshank 2002 : 4). Ils impliquent une écoute attentive et une volonté de se mettre en relation avec eux. Aussi, dans l'usage que font des histoires les femmes avec qui elle s'entretient, Cruikshank perçoit que les histoires servent à se situer, à offrir un guide de réflexion pour évaluer une situation et pour interpréter les événements présents (*ibid.* : 13). Rémi Savard va dans le

même sens, tout en affirmant, tel que Cruikshank le fait aussi dans son contexte (*ibid.* : 4), que l'interprétation de la tradition orale pour un non innu implique de remettre complètement en question son imaginaire épistémologique. Distinguait deux types de récit, un de nature plus factuelle (*tipatshinum*) et l'autre de nature plus surnaturelle (*atanukan*), Savard opère le renversement suivant : « si *tipatshinum* nous paraît renvoyer à des événements réels ou plausibles et *atanukan* à des fantasmes jaillissant d'une activité purement imaginaire, le point de vue algonquien inverse cette perspective : l'*atanukan* coule de source sûre, alors qu'une erreur ou même une intention mensongère peut toujours arriver à se glisser dans un *tipatshinum* » (Savard 1985 : 328). Il considère ainsi nécessaire de restituer « le contexte d'énonciation dont l'évacuation avait permis de parler de mythe » (*ibid.* : 21), affirmant en cela que les récits sont bien des réservoirs de connaissances actualisables ayant une fonction performative. Son hypothèse à cet effet est que « le mythe, en tant que mode d'expression privilégié par les chasseurs-cueilleurs du Québec, leur a servi d'outil de réflexion, d'affirmation et de résistance face aux conditions créées par la situation coloniale » (*ibid.* : 137). Cruikshank le seconde (voir aussi, notamment Ladner 2018 : 251; Simpson 2017 : 212 ; McGuire 2009 : 74; Anderson 2011 : 18; Sunseri 2009 : 60), affirmant que cette manière de transmettre et d'apprendre, par la réflexion inhérente au récit, permet une résistance au pouvoir et au « colonialisme intellectuel ». De ce point de vue, elle affirme qu'on doit, pour faire échec aux manières décontextualisées de considérer et d'évaluer les récits selon une conception occidentale de la connaissance, se mettre en rapport avec ceux-ci, c'est-à-dire s'exposer et se mettre en position de vulnérabilité dans l'échange (Cruikshank 2002 : 4). Nous y reviendrons brièvement dans la section 1.5.3 de la méthodologie.

1.1.2 Chanter

La dimension performative de l'oralité va de pair avec une forme de connaissance fondée dans l'expérience, qui est aussi recensée dans la littérature portant sur certains aspects de la vie des Innu.e.s (Audet 2012 : 166). Dans son ouvrage sur la guérison comme affirmation identitaire par les musiques contemporaines innues, Véronique Audet replace les pratiques performatives traditionnelles du chant et du tambour dans leur système de connaissance et d'habitation. Elle réfère ainsi à une « épistémologie relationnelle » (*ibid.* : 52) qui actualise un « mode d'être au monde » basé sur la « conscience de former une unité avec le monde environnant et l'univers, de l'importance des relations complémentaires, intimes, attentionnées et actives avec les diverses entités humaines et non humaines de l'environnement, d'un savoir-action toujours renouvelé dans son milieu selon une ontologie/épistémologie d'engagement dans le monde habité » (*ibid.* : 47).

Anne Doran a aussi indiqué cette direction dans son étude sur le sacré chez les Innu.e.s :

Le rapport de l'Innu au monde n'en est pas un de domination — domination de l'humain sur la nature pour la plier à sa volonté et à son utilisation débridée — mais plutôt d'inclusion et de respect. C'est parce qu'il entretient une relation profonde avec la nature qui l'entoure, parce qu'il se trouve porté et soutenu par elle, qu'il s'y sent chez lui. Pour les Innus, le groupe humain constitue un tout en lien avec les différentes entités qui l'environnent et l'espace qui le soutient (...).

L'humain ne prend sa véritable dimension que dans sa relation avec d'autres êtres non humains dans une nature qui le porte et lui permet de subsister. Il a conscience de ne pouvoir participer à la vie que dans sa relation à un tout qui le soutient dans l'être. Cet élément de référence à ce qui l'environne et forme son milieu de vie appartient à son être le plus personnel. C'est cela même qui le constitue. (Doran 2008 : 120)

Les manières d'entrer en relation avec les diverses entités qui habitent le territoire combinent des techniques matérielles et immatérielles. La pensée, le rêve, le chant, le tambour et la tente tremblante sont des éléments de ce système de mise en relation particulièrement puissants et usités, qui fonctionnent comme manières de connaître : « [t]out comme la pensée pour les Innus, le rêve n'est pas seulement une représentation du monde, mais un savoir-action dans le

monde. Pour eux, la pensée peut avoir un pouvoir dans le monde, qu'on nomme *manitushiun* » (*ibid.* : 54). Dans le cas du chant et du rêve, ces techniques sont très directement liées à la chasse. En effet, un bon chasseur est aussi un bon rêveur (*ibid.* : 53). Le tambour innu, le *teueikan*, est l'instrument privilégié de communication; c'est le chasseur, qui, après avoir rêvé trois fois au tambour, peut en jouer. C'est par le rêve et le chant qu'on peut entrer en communication avec les animaux, connaître leurs déplacements et leurs points de vue, et ainsi assurer le succès de la chasse et la survie du groupe (*ibid.* : 50). Ces techniques prennent ancrage dans la connaissance et la fréquentation du territoire, et en participent :

c'est par la fréquentation du territoire et le respect des gestes traditionnels que les Innus peuvent approfondir leurs relations spirituelles et faire des rêves signifiants qui les amèneront à recevoir des chants qu'ils chanteront au *teueikan* par la suite. Ce sont les chasseurs expérimentés, généreux et respectueux des valeurs innues concernant le territoire et les animaux, qui sont appelés par le *teueikan* et qui reçoivent des chants lors de leurs rêves. (*Ibid.* : 66)

Cette interpénétration des domaines matériels et immatériels est un trait important de la vie traditionnelle innue, et fonctionne comme structure de connaissance et de mise en relation; elle s'active dans un but de maintien de la vie, de manière inclusive. Comme le relate Jean-René Proulx, chez les Innu.e.s,

Le matériel et le spirituel s'interpénètrent, sont indissociables. Chasser, ou tout simplement vivre, n'est pas strictement un acte de production économique, mais plutôt un acte social concernant non seulement la communauté humaine mais aussi celle des animaux, des êtres autres qu'humains; assurer la survie physique, c'est assurer la continuité de relations harmonieuses entre les différentes communautés constituant l'univers montagnais. (Proulx 1988 : 51)

De la même manière, celui qui officie la tente tremblante, dont le pouvoir lui a été communiqué au cours d'un rêve, le peut grâce à « l'accumulation de connaissances que lui confèrent sa capacité à « voir » loin et beaucoup et ses qualités de chasseur » (Vincent 1973 : 70). L'explication de l'origine de la tente tremblante réfère aussi aux relations matérielles-immatérielles : « [d]'après le mythe [de l'enfant couvert de poux], cette cérémonie aurait été

instituée par un esprit pourvoyeur de nourriture venu mettre en marche les grands cycles cosmiques avec lesquels l'homme doit composer » (Savard 1979 : 86).

Le tambour et le chant, le rêve et la tente tremblante, sont donc des manières de communiquer et de connaître, d'entrer en relation en connectant intimement les domaines matériels et immatériels; manière de s'inscrire, aussi, dans un univers à connaître pour assurer la survie. Ce sont aussi les relations entretenues avec les animaux qui transmettent les gestes de respect que l'on se doit d'avoir envers eux, pour que se perpétuent les bonnes relations qui résultent en une bonne chasse, les animaux respectés se laissant chasser (Lacasse 2004 : 52).

1.1.3 Manger

Le pouvoir de manger est donc lié au respect et à l'attention portée aux relations avec les autres êtres, à la connaissance et à la fréquentation du territoire et à la transmission des gestes de respect et de maintien de l'équilibre. Il serait lié, aussi, à l'articulation matérielle et symbolique des pratiques de connaissance. La chasse est le centre de la vie traditionnelle innue, « le nœud de l'héritage culturel montagnais » (Vincent et Mailhot 1980 : 41). Les grands déplacements sur le territoire suivent les saisons et la disponibilité du gibier, dont on connaît en détails les habitudes et les caractéristiques, consignées dans les récits de la tradition orale et activées par les gestes et les pratiques quotidiennes de la vie (voir Clément 2012 : 408-474).

Lorsque Véronique Audet demande au chasseur Pinip Piétacho de lui parler du pouvoir du tambour, il lui répond que « la façon de guérir, c'est qu'il donne à manger » (Audet 2012 : 65). Elle affirme aussi qu'il lui « a expliqué que sa rondeur [du *teueikan*] lui confère cette force de nourrir les humains, si ceux-ci le respectent et respectent ce qu'il leur donne à manger » (*ibid.* : 65).

C'est que le *teueikan* est le moyen privilégié pour entrer en communication avec les animaux, et particulièrement avec le caribou. Le caribou est un animal clé dans la vie traditionnelle innue (Dominique 1979 ; Mailhot et Vincent 1980 ; Lacasse 2004 ; Clément 1995, 2012 ; Castro 2015), parce qu'il représente en quelque sorte la survie; connaître le caribou, être intime avec lui, lui démontrer du respect, signifie pouvoir vivre du territoire, puisque « sans peaux de caribou pour se vêtir et se loger, sans babiche pour confectionner les raquettes pour se déplacer, sans outils tirés des os et des andouillers, sans viande ni graisse pour s'alimenter et sans les matières premières nécessaires à la fabrication des moyens de divination (tambour, scapulomancie, etc.) utilisés pour repérer le caribou » (Clément 2012 : 408), on ne peut pas survivre dans le territoire. Les liens établis entre les Innu.e.s et le caribou sont conséquemment très forts :

Atik, le caribou, imprègne tant la vie des Innus qu'on peut affirmer qu'à lui seul, il représente l'essence même de la culture de cette nation autochtone. Il est omniprésent dans les légendes et les prescriptions, il a des liens avec toutes les autres espèces, il symbolise par excellence le corps social, et les connaissances que les hommes et les femmes en ont sont extrêmement détaillées et diversifiées. (*Ibid.* : 468)

Selon Castro, les pratiques de partage de la viande de caribou sont déterminantes de l'organisation sociale innue, en incarnant et réitérant des pratiques de respect, de générosité et d'autonomie (2015). Le Makushan, festin communautaire axé sur le partage, de viande et surtout de graisse de caribou, constitue un rassemblement important et périodique lors duquel résonne le *teueikan*.

L'ethnolinguiste José Mailhot, spécialiste de la langue innue, dans sa préface au livre *Innupminwan/ Ethno-cuisine Montagnaise* de Mani Han Pahin, explique en quelques mots la structure culinaire innue, y situant le caribou : « L'essentiel de la cuisine des Montagnais (...) se déploie entre un pôle marqué FARINE et un pôle marqué VIANDE, plus précisément viande de

caribou qui est la viande par excellence » (Mailhot 1973 : vi). Elle poursuit : « [l]a viande est l'aliment de base des chasseurs amérindiens qui ont toujours conçu leur vie dans une étroite relation avec les animaux tandis que la farine constitue l'aliment essentiel des conquérants européens qui n'ont jamais pu – même maintenant – concevoir la civilisation en dehors de la culture du blé » (*ibid.* : vi).

La vie s'articule ainsi autour de la chasse, de la cueillette (fruits, feuilles, racines, graines, rhizomes, aubier) et de la poursuite du gibier, principalement du caribou, mais aussi des lièvre, porc-épic, castor, loup-marin, perdrix, eiders, truite grise, saumon (voir entre autres Charest 1996 : 120). Comme le démontrent Anne-Marie Panasuk et Jean-René Proulx, les rivières sont considérées, vécues et utilisées par les Innu.e.s comme des « lieux privilégiés de communication et pour la subsistance » (Panasuk et Proulx 1982 : ix). Outre la pêche du saumon, de la truite grise et la chasse des gibiers d'eau qui s'effectue tout au long des rivières, l'embouchure des rivières est le lieu de la chasse au phoque et aux oiseaux migrateurs (*ibid.* : 18) ainsi que de la cueillette des œufs de goéland (Charest 1975, cité dans Panasuk et Proulx 1981 : 50); l'automne venu, on remonte les rivières pour atteindre les territoires de chasse, et c'est par les rivières qu'on atteint à nouveau la côte tard au printemps. Les rivières sont donc des voies de communication et de déplacement majeures pour les Innu.e.s, conséquemment lieux de subsistance et de rassemblements.

La poursuite de la vie est rendue possible par une connaissance intime du territoire et des techniques, une capacité de se mettre en relation avec les animaux et de leur démontrer du respect, et une organisation politique et sociale axée sur le partage comme geste de maintien de l'équilibre assurant la survie. Ainsi, manger est un horizon et un résultat dont l'organisation repose sur des pratiques quotidiennes qui stimulent la vie collective et dépendent de règles de mise en commun.

Le mode de vie traditionnel innu serait en ce sens et tel qu'on peut le concevoir suite à l'exploration des multiples dimensions de l'*innu aitun*, une manière de lier une géographie, un territoire, des pratiques de connaissance et des manières de connaître, d'opérer des relations inclusives à travers des gestes de respect et d'entraide en vue d'assurer le maintien de la vie. Ce qui met en relation les différents éléments semble déterminant; les éléments s'agencent, se renforcent, se suscitent, se nourrissent, s'activent; c'est un mode de vie intégré, liant les dimensions matérielles et immatérielles de sa manière de vivre sur le territoire, soit, notamment : la pensée, le rêve, les techniques, les parcours, le respect, les gestes, le partage, l'entraide, la chasse.

Ainsi, ces quelques éléments du mode de vie innu traditionnel nous permettent de dresser le portrait sommaire de sa consistance politique, en lien avec une manière de vivre sur un territoire et dont l'axe pivot serait l'autonomie alimentaire dans toutes ses dimensions interreliées (géographique, éthique, épistémologique, politique). Or cette manière innue de vivre sur le Nitassinan est perçue comme politique dans la littérature selon une autre modalité : celle de la résistance à la culture dite « euro-canadienne ».

1.1.4 Les « Blancs »

1.1.4.1 Territoire et alimentation

La vie innue contemporaine est profondément marquée par la situation coloniale (Samson 2003, 2004; Audet 2012) dans laquelle elle évolue. Tel que le mentionne Lacasse,

La venue des Européens au Nitassinan a heurté de front les valeurs et l'ordre innus. Pudiquement désignée au moyen d'expressions comme « la découverte du Canada », « la fondation de la Nouvelle-France », ou « l'évangélisation du Nouveau-Monde » ou, plus tard, sous des vocables comme « l'arrivée des défricheurs », « l'exploitation forestière », « la mise en valeur des ressources hydrauliques », « l'exploitation minière », l'occupation du Nitassinan se rapproche plus, aux yeux des Innus, d'une colonisation légalisée par un droit au service du colonisateur. (Lacasse 2004 : 91)

Allant dans le même sens, Colin Samson pointe la structure de la souveraineté du Canada et les pratiques des gouvernements canadiens successifs comme permettant l'usurpation du Nitassinan, ici dans le cas de sa portion sise au Labrador : « Under the colonial legal assumption of terra nullius and the self-declared sovereignty of the nation state of Canada, Labrador, like other territories, has been 'claimed' and the land is now used in accordance with the economic aspirations of the settler population of the province of New Foundland » (Samson 2004 : 151-152). Samson démontre que la colonisation s'expose aussi dans le fait que les Innu.e.s doivent faire valoir leurs revendications concernant le droit à leurs territoires, et tout autre recours, dans les termes établis par le colonisateur (*ibid.* : 164; voir aussi Poirier 2008 sur cette question comme violence symbolique). Cela se traduit également par le fait que l'on s'attend à ce que les Innu.e.s entrent dans la société euro-canadienne « dominante », qu'ils s'y intègrent, cela étant perçu par les Blancs comme un avancement par rapport à la vie dans le *nutshimit*, le bois (Samson 2003 : 331). Cela est explicite, notamment dans l'imposition coloniale d'une structuration de la vie quotidienne à travers des institutions aliénantes (*ibid.* : 164). À cet égard, « [e]xpressions of collective alienation from the imposed way of life (...) are articulated powerfully by the Innu » (*ibid.* : 172). La vie dans le *nutshimit* est synonyme de santé, de bien-être, d'harmonie, d'entraide, tandis que la vie sédentaire en communauté est perçue comme « the site of collective sickness. Upon returning from the country, people suddenly abandon the strong spirit of sharing and cooperation » (*ibid.* : 174).

Ainsi, pour les Innu.e.s, non seulement leurs territoires ont été volés (Vincent et Mailhot 1980 : 177), pollués, exploités, non seulement ne leur a-t-on pas donné les compensations promises (*ibid.* : 196-197), mais on les a confinés dans des réserves et des maisons (Savard 1975 :

53-62), les rendant dépendants d'institutions occidentales étrangères à leur mode de vie traditionnel. Sans accès libre au territoire, les Innu.e.s ont bien entendu un accès restreint aux animaux, qui ne sont plus aussi nombreux, aussi présents et aussi accessibles vu l'exploitation intensive du territoire (Vincent et Mailhot 1980 : 183). Ayant de manière moins libre, moins intime et moins intensive accès au territoire, aux animaux, aux pratiques de la vie dans le *nutshimit*, les Innu.e.s, pratiquant avec moins de constance leurs activités traditionnelles, font état dans leurs discours d'un grand sentiment de dépossession (Audet 2012 : 159 ; Lacasse 2004 : 106 ; Mailhot et Vincent 1980 : 187 ; Panasuk et Proulx 1981 : 296).

La manière de se nourrir des Innu.e.s et celle des Blancs fonctionneraient ainsi suivant des systèmes symboliques et matériels très différents : « [c]'est ce lien avec l'intérieur et les animaux dits « indiens »²¹ qui distingue le Montagnais du Blanc et ce particulièrement dans le domaine de l'alimentation » (Vincent et Mailhot 1980 : 18); mentionnons que les animaux domestiques, les « animaux que l'on garde » (Bouchard et Mailhot 1973 : 29), par exemple vaches, poules, cochons, sont appelés animaux « blancs ». S'adressant à des Blancs, les Innu.e.s ont recours à la notion de « magasin » pour leur faire comprendre leur rapport au territoire, puisque c'est là que les Blancs, eux, s'approvisionnent : « le territoire dans son ensemble peut être vu comme un magasin dont on connaît l'inventaire (...) et dont la destruction ou la fermeture sont inacceptables » (Vincent et Mailhot 1980 : 29-30). Aussi, les activités des « Blancs », entravant l'accès au territoire, ont un impact direct sur la capacité de se nourrir des Innu.e.s : « [i]nterdiction variées, inondations, pollution font que les Montagnais ne sont plus maîtres de leur nourriture » (*ibid.* : 185). À cet égard « [l]es chasseurs ont le sentiment de se heurter à un mur d'incompréhension. Pour eux il est évident que leurs territoires et leurs rivières leur

²¹ Voir à ce sujet Bouchard et Mailhot (1973).

appartiennent puisqu'ils en ont toujours vécu, mais non moins évident que les gouvernements et les Blancs ne peuvent saisir le bien-fondé de cet argument » (*ibid.* : 33).

Les Innu.e.s ont, en lien avec ce dernier constat, une longue histoire de résistance à l'occupation blanche de leur territoire. Anne-Marie Panasuk et Jean-René Proulx le démontrent dans le domaine spécifique des luttes contre l'exploitation des rivières à saumon. Les auteur.trice retracent l'histoire de cette résistance innue de 1845 à 1981, vue comme « une question de survie autant physique que culturelle » (Panasuk et Proulx 1981 : 289). Les Innu.e.s se sont alors organisés suivant trois modalités principales : 1- les assemblées délibératives et l'action subséquente sur les rivières; 2- l'articulation de leurs revendications sur la scène politique québécoise ou canadienne; 3- la poursuite des activités traditionnelles, désormais perçues comme du braconnage par les autorités mais revendiquées comme manière d'exercer leurs droits (*infra* : 26-27).

Cette résistance face à l'occupation du territoire se pose aussi face à l'imposition d'un mode de vie blanc qui déstructure les bases matérielles et immatérielles de la vie traditionnelle innue. Notons la présence continue du motif de l'incompréhension de la part des « Blancs » des revendications innues (*infra* : 27). Comme le mentionne Jean-René Proulx à propos de l'interruption de la pratique de la tente tremblante :

c'est le changement de mode de vie (sédentarisation, intégration au système scolaire) qui semble avoir finalement motivé l'abandon de ces rituels. Ce qui constitue un indice supplémentaire de l'étroite relation entre ces rituels, et plus globalement la conception de l'univers, et le mode de vie « traditionnel ». Comme l'affirme [l'aîné innu] Pierre Tobi en répondant à la question : « Est-ce que tu serais content si tu voyais une autre fois la tente tremblante? » - « Ça ne m'intéresse pas beaucoup parce que je suis âgé et je ne vais plus à la chasse ». Mais c'est sans doute [l'aîné innu] A. McKenzie qui résume le mieux ce changement : « Tout ce que l'Indien a pu faire pour que ce soit ainsi, la génération d'aujourd'hui ne l'apprend plus, elle n'utilise plus le songe. Pour notre génération à nous, tout venait des songes. » (Proulx 1988 : 55)

Fernande Lacasse, faisant état de la conception innue de la santé, indique que les mesures prises par les gouvernements pour soi-disant améliorer la santé des Innu.e.s ont eu l'effet contraire. Ainsi en est-il de l'alimentation, qui inclut désormais des choses comme « les aliments en conserve, les aliments surgelés, la pizza et les pâtes alimentaires, le chocolat, les chips, etc. » (Lacasse 1982 : 27-28) apportées par le mode de vie blanc, alors que « la nourriture indienne maintenait les Indiens en santé et en forme » (*ibid.* : 27). La sédentarisation signifie « perdre l'endurance et la forme physique » et « l'ennui » (*idem*). D'ailleurs, « [l]es vieux considèrent (...) qu'une tente est une habitation beaucoup plus propre qu'une maison et beaucoup plus facile d'entretien » (*ibid.* : 28), en plus de permettre de se déplacer sur le territoire en recréant le campement au besoin.

La maison, la farine, la nourriture en boîte, l'argent, le magasin, l'école, la prison, la médecine institutionnelle, l'alcool, sont tous des marqueurs forts de la culture blanche qui a été imposée aux Innu.e.s et qui interrompt la pratique de l'*innu aitun*. On voit donc que les marqueurs de la culture blanche, historiquement considérés comme des marqueurs de progrès et de civilisation par cette même culture, sont plutôt considérés par les Innu.e.s comme des entraves à la libre pratique de leur mode de vie, et présentent de lourds inconvénients dans la vie quotidienne (Henricksen 2010[1973]; Samson 2003). De plus, on constate l'insatisfaction continue des Innu.e.s à l'égard de la difficulté des Blancs de comprendre l'importance pour les Innu.e.s d'avoir accès aux conditions de la poursuite de l'*innu aitun*.

1.1.4.2 Note sur la question de l'« identité »

On le voit, le mode de vie innu est présenté dans la littérature non seulement dans sa consistance articulant connaissances et territoire, mais aussi en tant qu'il permet de résister activement à la colonisation. Or, et c'est là l'objet de tout un pan de la littérature, les Innu.e.s revendiqueraient

aujourd'hui une identité innue forte et active malgré la déstructuration des modes de vie découlant de l'imposition de la culture des « Blancs ». L'introduction du concept d'identité dans la littérature portant sur la vie des Innu.e.s, si elle cherche à politiser leur mode de vie, peut lui en faire perdre, c'est mon interprétation, sa matérialité politique. Il importe ici de s'arrêter brièvement sur cet aspect spécifique.

Pour certains, la politisation de l'identité innue est corolaire de la situation coloniale, comme une auto-affirmation qui politise l'identité par refus de la négation coloniale de celle-ci. Replaçant la situation des Innu.e.s dans le contexte plus général de la décolonisation autochtone en Amérique du Nord, Véronique Audet indique que l'identité innue contemporaine s'organise autour de deux pôles majeurs, retrouvés comme thèmes dans la musique innue contemporaine : 1- la revalorisation de la vie traditionnelle, qui passe par le rapport au territoire et aux faits et gestes des aîné.e.s; et 2- l'expression des problèmes de la vie en communauté hérités de la colonisation (Audet 2012 : 161). Ici, l'affirmation identitaire opère comme guérison des torts subis par la colonisation en renversant la honte et le sentiment d'oppression (*ibid* : 13). Dans son cas d'étude, ce sont les musiques contemporaines qui agissent comme vecteur d'affirmation identitaire. Si, par exemple, le teueikan (tambour innu) ne peut plus servir d'instrument de communication avec les entités qui habitent le territoire depuis que la vie dans le territoire n'est plus accessible aux Innu.e.s de la même manière qu'avant l'exploitation coloniale du Nitassinan, il servirait aujourd'hui de « symbole identitaire innu » (*ibid.* : 155) et d'instrument de revalorisation culturelle. D'autres font l'hypothèse que le référent discursif « survie », provenant de la vie traditionnelle dans le bois, agit comme continuité dans la vie contemporaine en communauté, où la mémoire des gestes des ancêtres permet de survivre, non plus dans le bois, mais dans le monde colonial (Bréda, Chaplier et Servais 2008 : 13-18) : « on passe alors de la survie de la tradition (...) à la survie comme tradition » (*ibid.* : 18). Ici aussi, l'identité est toujours ancrée dans une

référence au territoire et aux gestes des ancêtres, et « le territoire devient un lieu de valorisation et de guérison », « face à la vie dans les réserves et aux difficultés contemporaines » (*ibid.* : 15).

Sylvie Vincent considère comme primordiale la relation au territoire – mais ici comme lieu de fréquentation et d'apprentissages – dans l'identité innue, autant chez les plus âgés que chez les plus jeunes :

Si les plus âgés continuent à s'identifier aux lieux qu'ils ont vus lorsqu'ils étaient enfants, les plus jeunes, même quand ils ne sont jamais allés à l'intérieur des terres, voient la fréquentation éventuelle du territoire ancestral comme une façon de conserver des liens avec les générations précédentes et aussi comme une façon d'apprendre leur culture afin de la transmettre à leurs enfants et, ainsi, de veiller à ce qu'elle soit préservée. Aller régulièrement sur le territoire familial c'est, ou ce serait, non seulement s'assurer que l'on continue à vivre en Innu mais aussi échapper quelque peu à l'emprise de la culture euroquébécoise. Certains estiment qu'en fréquentant leurs territoires les Innus retrouveraient la santé physique mais aussi la force d'être eux-mêmes, la conscience et la fierté de leur identité. Et, disent-ils, s'affirmant plus clairement en tant qu'Innus, ils obtiendraient la reconnaissance et le respect des non-Innus. (Vincent 2009b : 266)

Il s'agirait pour ces auteur.e.s de raccorder les pratiques traditionnelles avec la continuité de la performativité de l'*identité* innue. L'affirmation identitaire innue (politisée par le contexte colonial) servirait non pas à pratiquer un mode de vie dans toutes ses dimensions politiques, mais à valoriser l'identité innue, masquant en quelque sorte les dimensions politiques du mode de vie traditionnel (l'identité étant posée ici comme politique en soi). En d'autres termes, l'identité, si elle politise l'affirmation du mode de vie, a paradoxalement le potentiel de dépolitiser l'*effectivité* des pratiques qui constituent ce mode de vie.²² Par contraste, l'effectivité des pratiques traditionnelles innues dans leur dimension politique, actualise des connaissances qui permettent de vivre – de manger.

²² Dans au moins un cas dans la littérature, l'occultation des dimensions politiques du mode de vie innu traditionnel par l'utilisation du terme « identité » (entendue comme « ne pas vouloir être Blanc » et politisée par sa négation) a mené à une explication basée sur un « ethnocentrisme exacerbé par l'exclusion » de l'état de l'alimentation sur les réserves et de l'occurrence du diabète de type 2 : cette hypothèse passe rapidement sur les conditions historiques de colonisation à laquelle ont été soumis les Innu.e.s et leur résistance à la colonisation est là aussi rapidement identifiée à de l'« ethnocentrisme », ce qui me semble une lecture dépolitisée qui provient de l'utilisation de catégories « identitaires » plutôt que politiques. Voir Roy, Labarthe et Petitpas (2013 : 245).

1.1.4.3 L'effectivité des pratiques

Rémi Savard, dans *La voix des autres*, nous donne un exemple de cette effectivité qui, sans passer par l'identité, place le *teueikan* au centre d'une lutte politique contemporaine. En mettant en lien la situation coloniale, juridiquement discriminatoire à l'endroit des Innu.e.s, l'usurpation des territoires et des rivières où ils ont toujours trouvé à se nourrir, ainsi que la solidarité innue et la pratique du chant et le mode de vie traditionnel, il explique une situation que je me permets de retranscrire ici en entier :

Moins d'un an avant son décès, soit le 27 juillet 1977, Penashue avait conduit 150 des siens devant la quatrième chute de la rivière Unamen. C'est que, trois semaines plus tôt, un groupe de neuf hommes de sa communauté avaient été la cible de coups de feu en provenance du club privé de pêche *La Grande Romaine Fishing Club*, à qui Québec continue à louer des droits exclusifs sur cette rivière à saumon. « Robert Schmon, propriétaire du club [...] est aussi président directeur-général de l'Ontario Paper co., président de l'Illinois Atlantic corps., Baie Comeau co., Quebec and Ontario Transportation co., Quebec North Shore Paper co., Manicouagan Power co., etc., vice-président de la Tribune co., directeur de la Banque canadienne nationale, Ontario Hydro, etc. ».²³ Robert Schmon était au club le soir où un de ses employés tira en direction des Indiens. Deux ans plus tard, le 20 juin 1979, reconnaissant avoir « illégalement, sans excuse légitime, utilisé une arme à feu de façon à mettre en danger la sécurité d'autrui, commettant par là un acte criminel, le tout contrairement à l'article 86 b-c du code criminel », ²⁴ l'employé en question s'en tirait avec une sentence suspendue.

Durant la courte nuit du 28 au 29 juillet 1977, après avoir tendu ses filets dans cette rivière clubée, la foule s'était rassemblée sur une petite pointe de sable pour y entendre le conteur de *Tshakapesh* chanter les pêches et les chasses des ancêtres au rythme du tambour, et pour y danser la reconquête de sa rivière au profit des futures générations. (Savard 1985 : 20)

Le *teueikan* trouve ici sa fonction traditionnelle : donner à manger. Les aîné.es sont souvent d'avis, dans les discours rapportés par les auteur.e.s consultées, que les pratiques doivent se faire dans le territoire, que c'est en somme l'effectivité des pratiques qui active le mode de vie innu (Audet 2012 : 75). À cet égard, mentionnons l'anecdote rapportée par Véronique Audet, alors que Katia Rock demande à l'aîné et chasseur William Mathieu-Mark la permission de jouer du

²³ Savard cite [Panasuk et Proulx (1981 : 278, note 2)]

²⁴ Savard cite [Jugement no 650-01-000933-77 prononcé par le juge Yvon Mercier de la Cour des sessions de la paix, district de Mingan, Province de Québec, Canada, à Sept-Iles, le 20 juin 1979]

teueikan dans le monde contemporain et qu'il lui propose alors les restrictions suivantes : si elle veut jouer du tambour en dehors de la vie traditionnelle, elle doit au minimum « ne pas consommer d'alcool, ne pas en faire un spectacle où prime le but lucratif ou commercial et la quête de popularité » (*ibid.* : 156). Ces restrictions semblent référer à des interrupteurs du mode de vie innu, présents dans la culture blanche. On n'a qu'à se rappeler que dans le mode de vie traditionnel innu « [i]l faut chasser un caribou pour pouvoir faire un *teueikan*, et en retour, le *teueikan* aide à chasser le caribou en disposant au rêve; le fait de se nourrir de la viande de caribou permet au chasseur d'être en communion et de communiquer avec l'esprit du caribou par le rêve et le *teueikan* » (*ibid.* : 64).

Il y aurait donc une consistance politique du mode de vie innu, sur laquelle les aînés insistent, qui s'effectuerait dans les relations : il faut fréquenter le territoire pour le connaître, connaître ses habitants, se mettre en relation avec le territoire et ses habitants par la fréquentation intime (par le rêve, le chant, les récits, la pensée, l'usage alimentaire ou pratique, l'observation) pour pouvoir vivre du territoire. *Cette consistance politique, qui se traduit par l'effectivité des pratiques, serait interrompue par les marqueurs du mode de vie des « Blancs »*. On peut se rapporter à l'exergue du présent chapitre où Barnabé Vachon est explicite sur la question; son discours politique chanté se trouve aussi éclairé par l'explicitation des dimensions du mode de vie traditionnel innu :

Je dois chanter dans une tente pour nourrir ma famille. (...) Ce que je vais chanter... je ne l'aurais pas chanté ici, dans cette maison de bois. Si le blanc ne m'avait pas sorti de ma tente, j'aurais chanté dans ma tente, étant donné que c'est ma vie, ma tente, pour subvenir à mes besoins.

Je trouve ça étrange qu'on ait pris ma viande puisque c'est la façon dont je survis. Moi mon affaire c'est le bois. Moi je n'emploie pas de règles, j'emploie ce qui est dans ma tête. J'aime la façon dont je suis, moi qui suis en vie.

1.2 Question spécifique de recherche

Je ferai quatre remarques suite à l'exploration de la littérature qui nous a permis d'investiguer les modalités du caractère politique du mode de vie innu et d'effleurer l'impasse épistémique dans laquelle sont reçues leurs revendications :

1- Le territoire est revendiqué (et fréquenté) par les Innu.e.s pour pouvoir perpétuer l'*innu aitun* et ainsi poursuivre les activités traditionnelles. *Selon les perspectives innues, l'innu aitun et les activités traditionnelles ont une consistance politique incompatible avec la tenure foncière canadienne et le mode de vie blanc.* Le mode de vie blanc agit comme principe déstructurant dans la vie des Innu.e.s. Dans les discours innus recensés par les auteur.trice.s, on perçoit une irritation due au fait qu'avant que les Blancs n'imposent leur mode de vie, on pouvait bien vivre, on ne manquait de rien et les Innu.e.s allaient comme ils voulaient sur leur territoire, en observant les règles qu'ils se donnaient collectivement. Il semble qu'au-delà de la *possibilité* de pratiquer les activités traditionnelles, une dimension politique – irréconciliable avec le mode de vie blanc – que nous avons nommé l'*effectivité des pratiques*, soit en jeu. L'effectivité des pratiques traditionnelles serait inconnue des Blancs, qui n'utilisent ni la pensée ni le rêve, chantent dans un but lucratif, gaspillent les animaux, détruisent et s'approprient le territoire et achètent leur nourriture avec de l'argent, au magasin.

2- Les mises en relation matérielles et symboliques du mode de vie traditionnel innu ont le plus souvent une fonction alimentaire. Il faut voir à ce que chacun puisse manger, et cela demande non seulement le respect envers les animaux et une intimité avec ceux-ci, une fréquentation du territoire et l'actualisation de connaissances, mais aussi des gestes quotidiens de non-gaspillage et des pratiques sociales de partage, de générosité et d'entraide. Le tambour, le chant, le rêve, le respect, le partage, ont le pouvoir de « donner à manger ». L'absence de

propriété privée, les principes de non-accumulation et de non-gaspillage, l'absence d'autorité hiérarchique et la transmission orale et performative soutiennent ces pratiques inclusives, qui forment un complexe. La littérature consultée fait état de la centralité de l'alimentation dans le mode de vie innu et du fait que, dans les discours innus, on retrouve souvent l'impossibilité de manger comme motif de dépossession depuis l'arrivée des « Blancs » et l'imposition de leur mode de vie dans le Nitassinan (voir particulièrement Vincent et Mailhot 1980 : 27-46). Il s'agirait donc de poursuivre ici en explorant l'activité de « manger » dans cette dimension, soit spécifiquement comme axe politique central de mise en relations.

3- Les aspects politiques et juridiques de l'occupation innue du territoire au Nitassinan sont explicites. On voit l'existence d'un ordre juridique, d'un usage et d'une fréquentation du territoire. La démonstration de la légitimité des revendications innues relatives à leurs droits sur le territoire y est par conséquent incontestable du point de vue des auteur.trice.s. Le mode de vie innu est politisé en lui-même, et de ce fait politisé de manière contemporaine, dans l'accent mis sur la continuité du mode de vie et des rapports au territoire, face aux efforts gouvernementaux et corporatifs de nier cette existence et cette continuité. Si certains, dont Samson, insistent sur l'importance de la fréquentation du bois et de la vie traditionnelle supportée dans toutes ses dimensions pour activer les principes de la vie innue – « [t]he nutshimit life (...) is still oriented around principles of sharing, gender equality, anti-authoritarianism, respect for the environment, and personal autonomy that are customary among the Innu » (Samson 2003 : 158) –, d'autres comme Audet considèrent que « [l]'engagement poétique se fait peut-être moins dans le monde du bois, des animaux, de la *nature* mais plus dans les mondes humains des sociétés innues, autochtones, québécoises, canadiennes et globales » (Audet 2012 : 76). Tout en mettant l'accent sur la continuité du mode de vie innu, on s'accorde dans la littérature pour dire que l'imposition du mode de vie blanc a déstructuré l'*innu aitun*. Cette continuité prend donc la forme de la

fréquentation du territoire, de la poursuite des activités traditionnelles, d'une « conscience territoriale » (Lacasse 2004 : 145) forte, de l'affirmation identitaire, des luttes politiques et juridiques et ce, malgré l'accaparement continu du territoire par les « Blancs ». Or, on peut se demander : quelles sont les dimensions de l'*innu aitun* qui ne s'accrochent pas de cet accaparement? Il semble intéressant ici de s'attarder au complexe politique que met en place la vie dans le *nutshimit*, la vie dans le bois. À ce qui permet d'y conceptualiser et d'y activer un mode de vie dont les dimensions matérielles et symboliques ne sont pas solubles dans les luttes et l'affirmation identitaire, qui les débordent. Il s'agirait donc de politiser le mode de vie traditionnel innu dans ses dimensions matérielles et symboliques, dans la vie contemporaine, au-delà d'un usage de résistance et d'affirmation.

4- La littérature consultée a comme particularité commune et point nodal, nous l'avons vu, la constatation des effets déstructurants de l'imposition du mode de vie blanc aux Innu.e.s. La prise de position qu'on y retrouve chez les auteur.trice.s est assez claire et relativement commune : les Innu.e.s ont le droit inaliénable d'exprimer et de revendiquer leurs spécificités, ils doivent pouvoir poursuivre leurs activités traditionnelles et leur mode de vie, et on doit donc leur reconnaître le plein droit sur le Nitassinan afin qu'ils puissent poursuivre leur mode de vie spécifique de manière contemporaine, en contrôle de leur « développement » et sans ingérence des Blancs. L'*innu aitun* est, si on veut, politisé en vase clos, c'est-à-dire comme mode de vie spécifique propre à une culture, qui doit être soutenue dans ses luttes. Or, l'exploration du mode de vie innu et de la dynamique de l'ingérence des Blancs pourrait, à mon avis, permettre de problématiser et de remettre en question de manière radicale et extensive le mode de vie blanc, si déstructurant pour un mode de vie autosuffisant et inclusif comme celui, traditionnel, des Innu.e.s. L'*innu aitun* revêt dès lors un fort potentiel de révélateur des mécaniques disjonctives

du mode de vie blanc – et des injustices systémiques que son système politique et économique charrie.

Rémi Savard a indiqué cette voie dans l'ensemble de ses travaux : « Le renouveau, s'il en est un, se fera de notre côté. Il consistera à prêter une oreille attentive à des philosophies hâtivement perçues comme primitives, qui pourtant avaient permis à l'homme (sic) amérindien d'habiter (...) les Amériques depuis plus de 40 millénaires » (Savard 1979 : 88). Exposant l'ensemble des relations non hiérarchiques constituant ce qu'il nomme à l'époque « l'approche autochtone » (*ibid.* : 137), il explique :

[n]ous touchons ici à ce qu'a de plus fondamental, et de plus bouleversant aussi, le contentieux entre Autochtones et non-Autochtones en Amérique, au Canada et au Québec, savoir *le type de rapport entre l'homme et son environnement au sens le plus large. Il ne se réduit pas aux simples intérêts économiques en jeu. Le problème qu'il soulève renvoie à l'ensemble de l'organisation sociale.* [Je souligne] (*Idem*)

Comment, alors, « prêter une oreille attentive » à la conceptualisation politique du mode de vie traditionnel innu dans ses dimensions matérielles et symboliques, en faisant état de la centralité du référent alimentaire et en tenant compte de l'effectivité des pratiques traditionnelles? En quoi cette consistance politique participe-t-elle d'une remise en question extensive du mode de vie « blanc »? Comment le référent alimentaire peut-il informer l'impasse épistémique et participer d'une transformation politique des relations?

1.3 « On apprécie la liberté de subvenir à ses propres besoins » : cadre théorique

Dans *Shamanism, Colonialism and the Wild man*, Michael Taussig propose une remise en question radicale de l'objectivité occidentale, « an illusory objectivity, a power-prone objectivity

which in authorizing the split between truth and fiction secure power's fabulous reach » (Taussig 1987 : 75). Il propose de voir que l'objectivité occidentale est en fait un imaginaire, qui doit être perçu et reçu comme tel, et il invite à déréifier les fictions qui la fondent (*ibid.* : 121) : « [t]o see the myth in the natural and the real in magic, to demythologize history and to reenchant its reified representation : that is a first step » (*ibid.* : 10).

Il semble que cette séparation entre ce qui est « réel » et « irréel », pouvoir de séparation que s'attribue, suivant Taussig, l'objectivité occidentale, ait joué un rôle important dans l'histoire coloniale (Tuhiwai Smith 1999 : 58-75). En effet, les conquêtes coloniales, qui ont été faites d'abord et avant tout dans le but de faire commerce des « ressources naturelles », ont été justifiées par le fait, supporté par une prolifération de constructions scientifiques dans tous les domaines, que les terres « découvertes » étaient libres puisque les gens qui y habitaient n'étaient pas des « personnes » mais des « bêtes sauvages ».²⁵ Puisque la seule forme d'organisation politique légitime pour les États colonisateurs était la forme-État, les habitant.e.s de ces territoires étaient présumé.e.s ne pas appartenir à des sociétés organisées et n'avaient donc pas le statut de « personne » au sens du droit romain. La « doctrine de la découverte » qui s'appliquait au moment des conquêtes coloniales suivant le principe dit de *terra nullius* est, selon l'Instance permanente des Nations Unies sur les peuples autochtones, une construction juridique internationale (née avec la bulle papale *Romanus Pontifex* en 1455²⁶) qui consacre le principe selon lequel « tout monarque chrétien qui découvre des terres non chrétiennes a le droit de les

²⁵ Pour une discussion des écrits européens sur cette question au moment des conquêtes, voir Olive Dickason (1993 [1984]). Voir aussi la célèbre controverse de Valladolid entre Bartolomé de Las Casas et Juan Ginés de Sepúlveda, en 1550-1551, dont l'enjeu était de savoir si les indigènes avaient une âme – et pouvaient donc être sauvés par la mission évangélisatrice du christianisme – ou s'ils n'en avaient pas – et pouvaient donc être tués au nom de la mission civilisatrice de l'Europe (Las Casas 2007).

²⁶ Comme le mentionne Ghislain Otis, la doctrine de la découverte se précise lors du Traité d'Utrecht en 1713, alors que « chaque puissance européenne a droit aux terres qu'elle découvre lorsque cette découverte est complétée par une appropriation physique, un contrôle effectif du territoire, soit directement au moyen d'établissements, de forts, et de postes de traites, soit indirectement par des peuples autochtones sujets ou alliés » (2005 : 19).

proclamer siennes car elles n'appartiennent à personne » (Instance des Nations Unies sur les Peuples Autochtones 2010, traduit de Tonya Gonnella Frichner 2010 : 6). Aussi, si l'on choisissait de les laisser vivants, il fallait aider les habitants indigènes à entrer dans les lumières de l'humanité éclairée (Tuhiwai Smith 1999 : 60). Notons ici que, toujours selon l'Instance permanente, « au fil des siècles, cette doctrine a été institutionnalisée dans les lois et politiques nationales et internationales et s'est traduite par la dépossession et l'appauvrissement des peuples autochtones » (Instance des Nations Unies sur les Peuples Autochtones 2010, traduit de Tonya Gonnella Frichner 2010 : 8 ; voir aussi Patricia Monture 1995). L'imaginaire du progrès et de la civilisation, du caractère évolutionniste des sociétés (voir Sioui 1989) et le narratif développementaliste et moderniste de la civilisation occidentale (Mignolo 2013 : 279) ont été, somme toute, cristallisés dans les législations coloniales.

Le « mythe du sauvage » qu'élabore Olive Dickason (1993) nous renseigne à cet égard non seulement quant à la perception qu'avaient les Européens des Autochtones d'Amérique au moment de la conquête, mais aussi quant à la manière dont s'est construit, au contact des Autochtones, le « mythe de la civilisation européenne ». La figure du « sauvage » aurait ainsi rendu légitime, par opposition, l'application de la structure de la souveraineté européenne en Amérique. J'aimerais proposer que c'est aussi et de manière contemporaine la construction de l'« irréalité » – entendue au sens proposé par Taussig et dans de nouvelles coordonnées – des modes de vie traditionnels des Autochtones qui continue aujourd'hui de fonder et de reconduire cette souveraineté dans toutes les ramifications de sa réification.²⁷

²⁷ À ce jour, ces législations, au Canada dans le cas qui nous intéresse, forment un cadre restrictif qui permet, dans une formule dérivée de la controverse de Valladolid (*infra* : 53 note 25), de se demander si les Autochtones sont en mesure de faire bon usage des ressources de leurs territoires (et ainsi d'avoir accès au capital et à la propriété des compagnies qui extraient les ressources de leurs territoires) ou non (et doivent ainsi accepter les compensations financières offertes par les compagnies qui extraient les ressources sur leurs territoires sans leur consentement). La capacité à développer (exploiter et marchandiser) ou non les ressources naturelles est devenu le point de référence et l'échelle qui remplace le terme de « civilisation ». L'État encourage les Autochtones à entrer dans le capital

Ne pas reconduire ici l'opération des catégories coloniales et la séparation réel-irréel qui les sous-tendent aura deux implications sur le plan épistémologique :

- 1- Se situer (et situer les concepts utilisés) par rapport à l'histoire politique et matérielle des relations entre l'État et les peuples autochtones au Canada;
- 2- Chercher à rendre visible le point de vue *traditionnaliste* des Innu.e.s sur le mode de vie qui leur a été imposé – ses mécaniques et leurs conséquences épistémiques – en mobilisant leur vocabulaire conceptuel et leurs catégories analytiques mises en œuvre dans la période charnière de la sédentarisation.

Ainsi, il s'agira de se situer par rapport à l'histoire politique et matérielle des relations entre l'État et les Innu.e.s en cherchant à adopter le point de vue innu traditionnaliste et à en prendre la consistance politique *au sérieux*. Cette écologie théorique permettra d'opérer un *renversement du regard* rendant obsolètes les prédicats de la « nécessaire et inévitable » reconduction évolutionniste du mode de vie occidental. Je procèderai pour ce faire en trois temps :

- 1- En politisant le « mode de vie », aussi bien innu traditionnel que « blanc » (se délestant par là du biais historique qui en reconduit automatiquement les ancrages spécifiques), ce qui s'effectuera en remplaçant l'expression « mode de vie » par le développement d'un concept incarné et performatif d'*habitation politique*;

(notamment par les projets de développement économique), et n'a en ce sens pas perdu espoir de les « sauver » de leurs modes de vie traditionnels; la poursuite du mode de vie traditionnel n'est pas compatible avec les activités de la Couronne et est donc considéré comme irréaliste, irrecevable (pour une discussion de cette question dans le contexte inuit, voir Gombay 2013).

- 2- En réarticulant les aspects matériels et immatériels de cette habitation par un concept éthique et politique de *déplacement épistémologique* qui se posera comme mobilité attentive;
- 3- En déployant les axes d'un *complexe d'autonomie alimentaire* comme pratique de liberté politique, ce qui implique de replacer, par le déplacement épistémologique, les activités de *subsistance* au cœur de toute *habitation politique*.

La perspective qui s'en dégagera sera celle de rendre visible une suture entre la subsistance et les pratiques d'habitation politique. Il s'agira non plus d'interpréter le mode de vie innu à l'aune du mode de vie blanc, mais de *tendre* à l'inverse à analyser le mode de vie blanc à l'aune de l'habitation politique innue ou à *tenter* d'investir le regard innu sur le mode de vie blanc, dans le but de justement brouiller ses ancrages historiques spécifiques.

1.3.1 « Ontologies relationnelles » et habitation politique

De nombreux travaux récents en anthropologie des sociétés de chasseur.se.s-cueilleur.se.s ont pointé vers l'existence d'« ontologies relationnelles » pour expliquer les manières, à l'œuvre parmi ces peuples, de concevoir à la fois le territoire et les relations entre les êtres qui l'habitent. Créant par là non plus une aire culturelle géographique mais un découpage ontologique basé sur les relations à leur environnement découlant de pratiques correspondantes, ce qu'on nomme désormais en anthropologie le « tournant ontologique » a pris la forme d'une théorisation qui consolide ses acquis sur la base d'ethnographies menées aussi bien dans l'aire circumboréale (Hallowell, Ingold, Poirier) que dans les déserts australiens (Poirier), en Amazonie (Descola, Viveiros de Castro, Kohn) ou en Inde du sud (Bird-David). Il s'agirait d'un tournant qui

permettrait de se délester des biais à la fois évolutionnistes, anthropocentriques (Poirier 2013 : 50) et universaliste (*ibid.* : 51) de la discipline et de considérer de nouvelles « conceptual avenues by which anthropologists can better translate and understand hunter-gatherers' values, notions of person and self, and ways of knowing, being and acting in the world » (*ibid.* : 50).

Ce courant nous intéressera ici en ce qu'il nous permet d'ancrer notre conception de l'habitation politique dans cet effort de conceptualisation théorique élaboré depuis l'étude de sociétés de chasseur.se.s-cueilleur.se.s, et qui se réfléchit également, pour certain.e.s de ses penseur.e.s, comme appareil épistémologique d'appréhension du monde et de la science. En effet, cet effort intégré de conceptualisation des « ontologies relationnelles » met en lumière l'imbrication de la notion élargie de « personne », des manières de connaître et d'être en relation avec les êtres et le territoire. Certains de ces théoricien.e.s vont plus loin et proposent d'y trouver des ancrages pour la remise en question de l'imaginaire occidental, les prémisses de la science et le mode de relation entre Autochtones et non-Autochtones. Nous repartirons de ces assises pour forger un concept d'habitation politique directement inclusif, performatif et matériel, qui puisse dynamiser la critique du « mode de vie blanc ».

1.3.1.1 Remettre en question sa position

En 1960, Irving Hallowell pose les apories de la reconduction des catégories occidentales dans l'étude des peuples de chasseur.se.s-cueilleur.se.s (dans son cas, les Ojibways) et propose d'adopter une perspective épistémologique qui serait ancrée dans les conceptions mêmes des peuples étudiés :

[I]f, in the world view of a people, 'persons' as a class include entities other than human beings, then our objective approach is not adequate for presenting an accurate description of 'the way a man, in a particular society, sees himself in relation to all else.' A different perspective is required for this purpose. It may be argued, in fact, that a thoroughgoing 'objective' approach to the study of cultures cannot be achieved solely by projecting upon those cultures categorical abstractions derived from Western thought. For, in a broad sense, the latter are a reflection of our cultural

subjectivity. A higher order of objectivity may be sought by adopting a perspective which includes an analysis of the outlook of the people themselves as a complementary procedure. (Hallowell 1960 : 21)

En somme, abandonnant la notion de « croyance » (Poirier 2013 : 51), il s'agirait de *prendre au sérieux* (Hallowell 1960 ; Poirier 2013 ; Ingold 2000, 2004 ; Viveiros de Castro 2009) les manières d'être, de connaître, de vivre et d'être en relation des peuples étudiés, ainsi que leur conception de la notion de « personne », en ne les considérant plus simplement comme des « visions du monde » se posant comme alternatives à la vision « occidentale », mais comme des invitations à reconsidérer notre compréhension des entrelacs formant la personne, l'environnement et les relations *à partir de leurs perspectives*.

I propose that we take these hunter-gatherer understandings seriously, and this means that far from regarding them as diverse cultural constructions of reality, alternative to the Western one, we need to *think again about our own way of comprehending* human action, perception and cognition, and indeed about *our very understanding of the environment and of our relations* (...). [Je souligne] (Ingold 2000 : 40)

En 1985, proposant aussi une remise en question de l'imaginaire occidental et nous invitant à être attentif aux articulations philosophiques et politiques qui nous échappent dans l'« imaginaire autochtone », Rémi Savard (qui n'a pas posé la question en termes d'ontologies) fait la remarque suivante :

Ceux qui ont eu l'occasion de recueillir les confidences de personnes montagnaises ayant échappé au lavage de cerveau organisé par l'administration coloniale (...) savent que le quotidien de ces gens est tissé d'expériences qui nous apparaissent tout à fait inhabituelles : lévitation, communication à distance, voyages astraux, conversations avec différentes espèces animales et réciproquement, rêves prémonitoires, procédés divinatoires de toutes sortes, boules de feu annonciatrices de décès, manipulation des conditions climatiques, apparitions éphémères d'entités ou de phénomènes échappant généralement à la perception sensorielle, acquisition de pouvoirs exceptionnels de toutes sortes, etc.

Il n'est généralement pas de bon ton de signaler de tels faits, à moins que ce soit pour en démontrer le caractère illusoire ou frauduleux. (...) Mais si, misant sur la proximité des diverses formes de vie plutôt que sur ce qui les différencie, l'imaginaire autochtone était parvenu à déceler des propriétés du réel échappant encore à nos procédés de lecture? Et si c'était de ça dont me parlait Penashue en traitant, par son récit [Tshakapesh], du lien charnel entre ses gens et l'ensemble de ce qui constitue leur cadre de vie : arbres, lacs, rivières, gibiers de toutes sortes, soleil, lune, etc ? (Savard 1985 : 330)

D'une part, il s'agit ainsi de reconnaître le biais historique par lequel nous avons tendu à interpréter les sociétés autochtones (ce que Hallowell invitait aussi à questionner) mais d'autre part, de chercher à inverser ce biais en remettant en question notre propre imaginaire pour mieux saisir la complexité des relations qui composent le « réel » et les relations (ce qui est proposé par Savard et Ingold dans ce qui précède ; voir aussi Clastres 1974). Cette *situation* (au sens actif de positionnement) devrait ainsi fonctionner à la fois 1- comme prise en compte des conceptualisation des manières de voir, d'être, de connaître et d'être en relation avec tous les êtres, actives dans les sociétés de chasseur.se.s-cueilleur.se.s ; et 2- comme outil épistémologique – comme perspective (Viveiros de Castro 1998) – pour la production de la connaissance scientifique, c'est-à-dire aussi comme point focal pour la pratique réflexive du chercheur et de la chercheuse. Il convient de développer brièvement ces deux points.

1.3.1.2 Relations, connaissances et habitation « poétique »

Dans les sociétés de chasseur.e.s-cueilleur.se.s, la dimension relationnelle de l'existence est directement prise à corps : « In a relational ontology, relations (between humans and between human and non-human agencies) are an intrinsic and dynamic part of local ways of being in the world » (Poirier 2008 : 77). Les êtres non humains (animaux, plantes, phénomènes météorologiques, règne minéral, ancêtres, lieux, parcours) sont inclus dans le domaine de la définition de « personne » et tous ces êtres sont considérés comme s'inscrivant d'emblée dans les réseaux de relations qui les constituent.

Tim Ingold suggère une manière particulièrement dynamique de rendre l'esprit de cette conceptualisation relationnelle en utilisant l'expression « poetics of dwelling », que l'on pourrait traduire par une « poétique de l'habiter » ou une « habitation poétique ». Il s'agirait par là de

considérer immédiatement la personne dans son environnement, comme opérant des pratiques (matérielles et symboliques) d'habitation qui la constitue et qui constituent, ce faisant, son environnement (Ingold 2000 : 40). Cette notion d'*habitation* permet de prendre en compte dans le même mouvement les dimensions matérielles et symboliques des relations à l'environnement et aux êtres :

the difference between the activities of hunting and gathering, on the one hand, and singing, storytelling and the narration of myth on the other, cannot be accommodated within the term of a dichotomy between the material and the mental, between ecological interactions *in* nature and cultural constructions *of* nature. On the contrary, both sets of activity are, in the first place, ways of dwelling. The latter, as I have shown, amount not to a metaphorical representation of the world, but to a form of poetic involvement. But it is no different with the activities of hunting and gathering, which entail the same attentive engagement with the environment, and the same exploratory quest for knowledge. (*Ibid.* : 56)

Les activités de chasse et de cueillette d'une part, les récits et les chants d'autre part, reçoivent ici la même considération en tant que pratiques d'habitation : par ces pratiques qui impliquent une attention soutenue, la personne s'engage dans son environnement, le connaît, s'y inscrit. Il y a co-constitution de la personne et de son environnement : l'intimité avec son environnement, qui est développée à travers l'expérience qu'elle en acquiert, crée un milieu duquel la personne se sent partie prenante, dans lequel elle se saura agissante et sera « motivée » à agir, participant de son renouvellement.

Reprenant les termes de Nurit Bird-David, Ingold pose plus spécifiquement la question de l'engagement dans un environnement en termes d'intimité et d'attention :

And so one gets to know the forest, and the plants and animals that dwell therein, in just the same way that one becomes familiar with other people, by spending time with them, investing in one's relations with them the same qualities of care, feeling and attention. This explains why hunters and gatherers consider time devoted to forays in the forest to be well spent, even if it yields little or nothing by way of useful return : there is, as Bird-David puts it, 'a concern with the activity itself' (1992a : 30), since it allows people to 'keep in touch' with the non-human environment. (Ingold 2000 : 46)

C'est donc par une qualité d'attention à ce qui l'entoure – par la fréquentation, l'usage, la proximité – que la personne connaît et s'inscrit dans un environnement, entre en relation avec les êtres et les lieux.

1.3.1.3 L'habitation « poétique » comme appareil de connaissance

Ingold propose conséquemment que la production de la connaissance scientifique puisse être elle aussi située dans un « engagement dans le monde », dans l'habitation poétique du chercheur ou de la chercheuse :

As such primary engagement is a condition of being, it must also be a condition of knowledge (...) All properly scientific knowledge rests on observation, but there can be no observation without participation – without the observer's coupling the movement of his or her attention to surrounding currents of activity. (*Ibid.* : 52)

Il poursuit plus loin : « scientific knowledge is always, and necessarily, grounded in a poetics of dwelling. Rather than sweeping it under the carpet, as an embarrassment, I believe this is something worth celebrating, and that doing so will also help us do better science » (*ibid.* : 55).

Qui plus est, Ingold propose non seulement de faire de cette poétique de l'habiter une des conditions de la connaissance scientifique, mais également d'en faire un appareil de connaissance.

The challenge for us now is to bring these persons, as it were, back 'down to earth', to restore them to the primary context of their active, perceptual engagement within an environment. Taking this condition of engagement as our point of departure, can we find some way of making sense of Ojibwa understandings concerning such matters as metamorphosis?
Can we, in other words, ground these understandings in the real experience of persons in a lifeworld rather than attributing them to some overarching cosmological schema for its imaginative reconstruction? (Ingold 2004 : 36)

Il s'agirait donc de se saisir du fait que la connaissance provient nécessairement d'une attention qui permet d'entrer en relation avec les êtres et les lieux, les matières et les idées (voir aussi, dans un autre registre, Bourgault 2016). Replacer les phénomènes perçus via les

mécanismes de l' « ontologie relationnelle » des sociétés de chasseur.e.s-cueilleur.r.ses non pas dans leur « vision du monde » mais dans le monde. S'y intéresser comme à un mouvement de pensée qui nous échappe mais nous est accessible, qu'on peut *tendre* à saisir, qui puisse stimuler et élargir notre imagination et nos horizons politiques. Que le chercheur ou la chercheuse puisse aussi se saisir de son « environnement » et y être attentif : réfléchir aux conditions de connaissance dont on hérite, dans lesquelles on se trouve, et chercher à en dépasser les apories, brouiller les frontières traditionnelles de la science (sujet-objet, nature-culture, corps-esprit; Poirier 2008 : 77).

1.3.1.4 Des pratiques politiques réflexives et axées sur l'autonomie dans le territoire

Cette vision de la connaissance, conjuguée au fait que les relations sociales et politiques chez les peuples de chasseur.e.s-cueilleur.se.s ne s'arrêtent pas aux relations entre humains, implique pour nous de considérer d'emblée comme *politiques* les relations entre tous les êtres. En effet, Irving Hallowell a démontré que « the world of personal relations in which the Ojibwa live is a world in which vital social relations transcend those which are maintained with human beings » (Hallowell 1960 : 41). Reprenant cette idée, Ingold affirme à son tour : « [t]here is, then, no radical break between the domains of social and ecological relations » (Ingold, 2004 : 50). Sylvie Poirier creuse cette voie en liant une dimension politique à la notion de « poetics of dwelling » de Ingold :

In a cosmocentric way of being-in-the-world, humans understand their humanity (and thus their difference and positionality) not by creating an ontological divide between nature and culture, but by engaging in manifold relations and negotiations with non-human agencies; not by reducing the field of the social to humans only, but by including non-humans in their sociality.

(...)

the political acts of producing and reproducing the diverse relations between humans and non-humans – as political acts of alliance and exchange, of communication and negotiation – always imply forms of art and creativity in the sense that they involve aesthetic and performative aspects. Examples of this might include shamanistic practices, dream practices and narratives, spirit performances, storytelling, oratory art, and a broad range of ritual practices, performances and

experiences, all of which are very sophisticated expressions of such political and poetic acts of negotiation and co-existence between humans and non-humans. (Poirier 2008 : 76)

Poirier propose de concevoir les ontologies relationnelles « in the metaphysical and experiential sense of the politics and poetics of the cosmos (as collectives and associations of humans and non-humans) » (*ibid.* : 77). Elle considère également que le problème de la « négociation des ontologies » se pose de manière urgente dans les relations entre Autochtones et non-Autochtones, et qu'aucun projet de décolonisation ne pourra faire l'économie de la légitimation politique des « multiples ontologies » dans le cadre de ces relations. Statuant sur le projet épistémologique du livre *Figured World : Ontological Obstacles in Intercultural Relations*, elle explique :

Taking ontologies and « relational ontologies » as our guiding threads, we explore avenues for the negotiation of ontologies, in other words, paths toward the political legitimacy of multiple ontologies in today's context. In my view, such explorations should be an intrinsic dimension and concern of any postcolonial project.

As moderns and Westerners, *we need to learn how to rethink, reweave and embody 'relations'*. Being used to an absolute dichotomy between things of the world (objects and subjects, nature and culture, mind and body, emotion and reason), and being used to the sovereign self and an ethos of exclusiveness, *we (Westerners and moderns) have difficulties in establishing relations and in thinking and feeling in terms of an intrinsic relationality, not only as political and aesthetic acts, but also as embodied and experiential realities.* [Je souligne] (Poirier 2004 : 77)

La prise en compte de ces systèmes relationnels permet ainsi une pratique réflexive non seulement par rapport au travail des chercheuses et chercheurs mais par rapport à la société qu'elles/ils habitent et à ses systèmes relationnels. Conséquemment, les manières d'entrer en contact avec d'autres manières de voir, de connaître et de vivre que la sienne sont réorchestrées au diapason de cette « relationalité intrinsèque ».

Dans le cadre de ses recherches avec les Atikamekws, Sylvie Poirier s'intéresse au terme « Nehirowisiw ». L'approfondissement de ce terme nous permet ici d'ancrer les éléments des

« ontologies relationnelles » dans la vie matérielle et d’opérer de ce fait la dimension politique de manière performative :

Very seldom would the elders I have met over the years use the word Atikamekw as a self-identifying label. Instead they use the word Nehirowisiw, which means a ‘human inhabitant’, one who is autonomous on the land. *This autonomy is grounded in an intimate, knowledgeable and responsible engagement and relationship with the land and its sentient constituents* (be they animals, trees, plants, wind, places or otherwise) as sharing partners, as co-present and co-existing with humans.

(...)

It is on the basis of such social relationships, *with an ethos of sharing between human and non-human dwellers and agencies, that one acquires autonomy and self-determination*. Nehirowisiw therefore implies a relational self. The plenitude of a nehirowisiw is further accomplished in the act of reproducing and transmitting knowledge of the land and how to care for it; as one passes down knowledge of the land, so also one teaches how to be self-reliant on the land. [Je souligne] (Poirier 2008 : 79)

Ce qui ressort particulièrement de ce passage, c’est que dans les relations aux territoires et aux êtres, la dimension d’autonomie est immédiatement impliquée (voir aussi Goulet 1998; Castro 2015). Cette « autonomie » qui implique immédiatement toutes les relations établies et entretenues, par chacun, dans une perspective collective, *permet de vivre du territoire*. Chez les Innu.e.s, à ma connaissance²⁸, il n’y a pas de terme pour désigner de manière aussi directe « celui qui habite »; or, c’est à un concept aussi intégré que celui de Nehirowisiw que je réfère lorsque je parle des Innus *traditionalistes*. Il s’agirait également, dans la pratique réflexive des chercheuses et chercheurs, de s’interroger sur cette connaissance et cette transmission des manières d’être en relation avec les êtres et les territoires, d’en prendre soin et d’en vivre.

²⁸ Corroboré par Yvette Mollen (communications personnelles).

1.3.1.5 L'habitation politique

Construisant non pas sur l'usage même de l'expression mais plutôt sur les éléments relatifs à la conceptualisation des « ontologies relationnelles »²⁹, je propose un concept d'habitation politique prenant en compte d'emblée les pratiques d'habitation (matérielles et symboliques) et les dimensions politiques, liées aux relations avec tous les êtres mais également à la matérialité, en termes d'autonomie et d'intimité avec la matière. L'imbrication entre les dimensions géographiques, épistémologiques, poétiques et éthiques de ces ensembles de relations que le terme d'ontologie relationnelle met de l'avant – dont la forme intégrée permet de vivre du territoire – composerait ainsi leur caractère politique, entendu en termes d'habitation comme geste performatif.

En somme, et afin de rendre l'idée plus directement, j'utiliserai le terme d'*habitation politique* pour référer à l'ensemble de toutes les relations avec les êtres humains et non humains, y compris les lieux et les espaces (voir Poirier 2008 : 78, 79), les parcours (voir Audet 2015) et les manières de connaître (Poirier 2008; Ingold 2004; Goulet 1998) : l'ensemble des relations avec les êtres humains et non humains, l'ensemble des pratiques matérielles et symboliques qui forment la *performativité des gestes* par lesquels on habite, par lesquels on se met en lien avec un territoire et ses habitants et qui permettent d'en vivre. Ainsi, il ne s'agit plus de reconsidérer « les relations » mais spécifiquement celles qui forment, avec les gestes et les pratiques, notre structure

²⁹ Je préfère ne pas reconduire le terme d'« ontologie relationnelle » dans mon travail. Dans le cadre de cette thèse, la démonstration de ce que les auteur.trice.s ont cherché à rendre visible à travers ce terme est à mon avis fort pertinente pour la compréhension de la complexité des mises en relation impliquées dans les sociétés traditionnelles de chasseur.e.s-cueilleur.r.se.s. Je préfère néanmoins, pour ma part, dynamiser les relations spécifiques que recouvre le terme par l'utilisation d'une notion d'« habitation politique » qui peut être transposée à l'étude d'autres sociétés et organisations politiques en conservant ses ancrages. Il y a ici une volonté de ne pas reproduire les sauts quantiques fait par les études « cosmopolitiques » qui découlent souvent de l'étude des « ontologies relationnelles » plutôt que des sociétés autochtones et de leurs particularités et matérialités. L'utilisation du terme « habitation politique », conservant un souci matérialiste et performatif, ne cherche pas à en faire une catégorie globalisante mais à s'inscrire dans un contexte, demeurant en dehors – c'est mon souhait – des débats anthropologiques et philosophiques « posthumanistes » fondées autour des arcanes de la discipline, notamment la séparation Nature-Culture (pour une critique (bien que non-matérialiste) de l'usage de ces catégories voir entre autres Sundberg 2014; Todd 2016).

d'habitation, axée sur la subsistance. On comprend ainsi que cette idée puisse s'appliquer également à l'habitation politique « blanche », qui perd par là son caractère « naturel, universel, normal, neutre » (Bhattacharyya, Gabriel et Small 2002 : 12) et devient aussi un ensemble de pratiques qui reconduisent l'environnement que nous habitons. Je crois que l'opérationnalisation d'un concept d'habitation politique qui provient de ce qui est observé dans les sociétés de chasseur.e.s-cueilleu.r.se.s permet de dépasser l'aporie des comparaisons faites entre les sociétés autochtones, sans État, et les sociétés à État : plutôt que de voir les sociétés autochtones comme étant en manque d'État (comme l'indique Clastres en 1974 dans *La société contre l'État*), et de chercher à leur attribuer des équivalents de nos concepts juridiques (souveraineté, droit) et de nos institutions (gouvernements, délimitations territoriales, marché), il s'agit de penser l'habitation politique en termes de relations constantes avec notre environnement et nos co-habitants dans la reconduction de la matérialité de celles-ci (sur la relationalité, voir aussi Simpson 2017; Borrows 2018; Tully 2018).

1.3.2 Déplacement épistémologique

J'aimerais ici poursuivre sur cette idée de mise en relation en reprenant la notion de *métamorphose* proposée par Tim Ingold à partir des écrits de Irving Hallowell. Certains aspects de son analyse de la métamorphose permettent de mettre en lumière des éléments nécessaires à la mise en place de l'idée de déplacement épistémologique, qui sera mise au travail tout au long de la thèse. On peut déjà dire que l'idée de déplacement épistémologique recèle un marqueur de *mouvement* et de *connaissance* directement appréhensible. Il s'agit ici de postuler que le mode de connaissance éthique et politique qui articule la subsistance et l'habitation politique chez les

Innu.e.s s'effectue dans une perspective de déplacement et de mobilité. Ce déplacement et cette mobilité s'ancrent dans un double mouvement matériel et attentif.

La métamorphose, telle que développée par Ingold à partir des écrits de Hallowell sur les Ojibways, est extension du pouvoir de connaissance parce qu'elle *concrétise* l'adoption d'un autre point de vue. Pour bien saisir comment elle s'effectue, Ingold définit les particularités de la conception de la personne chez les Ojibways. Reprenant les termes de Hallowell, il indique que la structure de la personne ojibway est constituée de deux parties : « an inner vital part that is enduring and an outward form which can change (...). The inner essence, or soul, holds the attributes of sentience, volition, memory, and speech. Any being that possesses these attributes is a person, irrespective of the intrinsically unstable form in which it appears » (Ingold 2004 : 31). Ainsi, contrairement à l'idée occidentale selon laquelle le corps serait le constituant stable de la personne, alors que l'âme ou l'esprit serait la partie offrant un potentiel de changement, la personne ojibway possède un potentiel de transformation dans le spectre du corps, tandis que la partie « intérieure » possède un caractère de forte continuité :

The idea that a human being can be turned into a bear prowling in the forest, or an eagle soaring in the sky, is simply inconceivable within the normal canons of Western thought. Any creature born of human parents it is supposed, is bound within the limitations of the human bodily frame, whatever environmental circumstances may be encounter during its lifetime. It is these bodily specifications that are fixed and enduring, whereas ways of thinking, feeling, speaking, and behaving – adding up to what is conventionally known as « culture » – are variable, even within the life-history of a single individual. This seems to be the precise inverse of the Obijwa model of the person, according to which it is the variable body that clothes a constant spiritual essence comprising the powers of self-awareness, intentionality, sentience, and speech. (*Ibid.* : 32)

Ces différentes conceptions de la personne ont pu, selon Hallowell, mener à des tentatives par les Ojibways d'expliquer des phénomènes comme la métamorphose à des non-Ojibways dans les termes de ces derniers : il en serait ainsi de l'idée qu'un chamane, par exemple, puisse *revêtir* la peau d'un ours et rencontrer des humains dans la forêt, qui le reconnaîtront néanmoins. Or, le

phénomène de la métamorphose est étranger à celui de l'emprunt d'une enveloppe dans le but de se dissimuler (on pourrait croire qu'un chamane se *cache* sous la peau d'un ours pour passer inaperçu dans la forêt). Ici, il importe de rappeler que le corps, chez les Ojibways, ne correspond pas à une enveloppe qui contient la partie intérieure de la personne mais possède plutôt un potentiel d'actions, d'interactions et de connaissance (voir aussi Viveiros de Castro 1998; 2009) :

the purpose of the bodily form is not to conceal. It has nothing to hide. Nor does it enclose the vital essence of the person like a container, insulating it from immediate contact with the environment. To the contrary, the body enables rather than it constrains; it furnishes the distinctive equipment, including skills and dispositions as well as anatomical devices, by which a person can carry on a particular kind of life in the world. (...)
Thus, metamorphosis is not a covering up, but an opening up, of the person in the world. (Ingold 2004 : 33)

La métamorphose permet d'*ouvrir* les possibilités de perception et de connaissance de la personne, permet de faire l'expérience d'autres matérialités et conséquemment d'autres points de vue. Les pouvoirs qui permettent d'accéder à la métamorphose sont potentiellement présents chez toutes les personnes, mais comme pour toute acquisition et exercice de pouvoir, ils varient en degré – le « chamane » étant celui qui est capable d'aller et de venir sous différentes formes, réintégrant toujours son corps, malgré les dangers que cela comporte (Ingold 2004 : 31; voir aussi Goulet 1998). C'est alors l'étendue de son registre de connaissances incarnées qui le distingue de ceux qu'on ne dit pas « chamanes » :

A person who can take on many forms can turn up in any kinds of situations, now in one form, now in another, each one affording a different perspective. The greater the person's powers of metamorphosis, the wider the range of their practical possibilities of being, and hence the more extensive the breadth of their experience and the scope of their phenomenal presence. (Ingold 2004 : 33)

Pour comprendre la métamorphose comme la forme la plus aboutie de l'adoption d'un autre point de vue, deux éléments sont encore à expliciter : 1- l'expérience comme mode de connaissance privilégié, et 2- la perméabilité des mondes « matériels » et « immatériels ».

Que l'expérience soit le mode de connaissance privilégié chez les peuples de chasseur.se.s-cueilleur.se.s est un fait largement documenté (pour une explication détaillée et performative, voir notamment Goulet 1998). Ingold résume ainsi :

It is not by representing the world in the mind that they get to know it, but rather by moving around in their environment, whether in dreams or waking life, and by watching, listening, and feeling, actively seeking out the signs by which it is revealed. Experience, here, amounts to a kind of sensory participation, a coupling of the movement of one's own awareness to the movement of aspects of the world. And the kind of knowledge it yields is not propositional, in the form of hypothetical statements or « beliefs » about the nature of reality, but personal, consisting of an intimate sensitivity to other ways of being, to the particular movements, habits and temperaments that reveal each being for what it is. (Ingold 2004 : 39)

Ingold associe ici l'expérience, l'apprentissage expérientiel, à une « participation sensorielle », une sorte de dynamique entre « les mouvements de l'attention de la personne et celui de certains aspects du monde », ce qui crée une forme de savoir intime, à l'écoute de ce que les autres êtres révéleront, dans ce mouvement, sur eux-mêmes.

Les expériences doivent également être replacées dans le contexte de l'absence de séparation radicale entre le domaine du rêve et celui de la vie éveillée. Comprendre l'étendue des connaissances apportées par la métamorphose (les autres manières d'expérimenter le monde) demande de pouvoir dissoudre « the very boundary that separates mind from world » (*ibid.* : 41) :

For the Ojibwa (...) the world of dreams, like that of myth, is continuous with that of one's waking life. (...) In their dreams, humans meet the grandfatherly protagonists of myth, and carry on activities with them in a familiar landscape, albeit viewed from an unfamiliar perspective, revealing secrets of the environment that one may not have noticed before but whose presence is invariably confirmed by subsequent inspection. This is not to say that the Ojibwa confuse dream experiences with those they have while wide awake. The difference is that in dreams, the vital essence of the person - the self - is afforded a degree of mobility, not only in space but in time, normally denied in waking life.

(...)

But whereas in Western conception this amounts to a taking leave of the reality, for the Ojibwa it allows complete freedom of movement within the earthly and cosmic space of ordinary life. The dreaming mind, far from severing its already tenuous and provisional connection with the real world, is able to penetrate that world to the point where the mind and world become indistinguishable. (*Ibid.* : 41-42)

Les expériences entreprises en rêve font partie de la mémoire autobiographique de la personne qui rêve, autant que ses expériences en état d'éveil (*ibid.* : 43). Ainsi, la métamorphose expérimentée en rêve s'inscrit dans les expériences vécues de la personne. Un peu plus loin, Ingold poursuit :

The awareness of the self is as phenomenally real when one is dreaming as when one is awake, and these dream experiences are built into the constitution of the self by memory processes that are no different from those working on the experiences of waking life.

(...)

Dreams penetrate beneath the surface of the world, to render it transparent, so that one can see into it with a clarity and vision that is not possible in ordinary life. In dreams, for the Ojibwa, *the world is opened up to the dreamer*, it is revealed. This is why they attach such a tremendous importance to dreaming as a source of knowledge, for the knowledge revealed through dream is also a source of power. [Je souligne] (*Idem*)

Ainsi, la capacité de métamorphose permet d'expérimenter une autre manière d'être dans le monde, à partir d'outils et attributs autres que ceux que la personne expérimente dans sa vie quotidienne. Insistant sur l'importance de ne pas chercher à prêter de qualités humaines aux êtres non humains mais plutôt de tenter de se saisir de leur manière d'être dans le monde, évitant par là de reconduire le biais anthropocentrique et anthropomorphiste de certaines conceptions des relations entre humains et non humains, Ingold introduit la notion d'empathie. Pour ce faire, il reprend un exemple donné par Hallowell dans lequel un homme ojibway demande à une femme ojibway si elle a « compris ce qui a été dit » après qu'ait éclaté un coup de tonnerre. Dans ce cas, il est primordial de considérer la capacité de « parler » non plus en termes de transmission d'information et de « pensées intérieures » dans un but de communication, mais plutôt comme une manière de manifester sa présence dans le monde (*ibid.* : 47). L'utilisation du terme « empathie » aide ici à comprendre que l'on ne cherche pas dans la manifestation des autres êtres la transmission d'informations à décoder, mais on reconnaît que les autres êtres ont des modes

d'expression dans le monde qui divergent des nôtres et auxquelles on peut se connecter de manière expérientielle :

I have argued, however, that in attributing the power of speech to thunder, the Ojibwa do not suppose that thunder is trying to transmit ideas to humans, but rather that its presence in the world, like that of other beings, whether human or other-than-human, can take an acoustic form. Responding to that presence with sensitivity and understanding is not therefore a matter of translation. It is more a matter of empathy. Total empathy is as hard to achieve as perfect translation; however, rather than shifting into another register of expression, it means taking on another way of being.

(...)

Full understanding, in short, is achieved not through translation but through metamorphosis. And this happens, above all, in dreams. (*Ibid.* : 49-50)

L'empathie, ici, serait un mouvement, une tentative de comprendre l'expérience, à partir du point de vue situé dans le corps. L'expérience d'un point de vue situé dans le corps peut se faire en rêve. Celui-ci permet en somme la saisie d'idées complexes qui y sont incorporalisées, notamment par la métamorphose. Ce que le rêve représente, ici, c'est la fluidité des mondes matériels et immatériels.

Une omission importante, dans l'analyse d'Ingold, et qui est pourtant présente dans l'étude de Hallowell, est la dimension éthique et matérielle de la métamorphose. En effet, le degré de « pouvoir » qui permet d'accéder à la métamorphose ne dépend pas de la force d'un individu, mais de sa capacité à entrer en contact de manière respectueuse avec les autres êtres, de partager, de s'inscrire dans un réseau de relations harmonieuses, attentives (Hallowell 1976 [1960] : 44-46). Chez les Ojibways, ce qui est recherché, à travers ces relations, est le *pimadaziwin*, « life in the fullest sense, life in the sense of longevity, health and freedom from misfortune » (*ibid.* : 44). Le *pimadaziwin* requiert la coopération de tous les êtres, humains et non humains : le respect, le partage, l'attention activent la coopération. L'éthique observée, et le *pimadaziwin*, sont intimement liés au maintien de relations qui permettent de manger (*ibid.* : 45). En effet, il ne

s'agit pas pour un individu d'accéder à un registre élargi de connaissances en vue d'accumuler des savoirs pour lui-même. Cela permet plutôt d'être de plus en plus mobile et donc de plus en plus respectueux et attentif aux mouvements des autres êtres, maintenant et restaurant l'équilibre, s'assurant par là que chacun est en mesure de manger et de s'inscrire dans ce réseau de relations complexes.

Si j'ajoute cette dimension, que bien des théoricien.e.s du « tournant ontologique » ont évacué³⁰, c'est pour la ramener directement au cœur de la notion de ce que j'appelle le déplacement épistémologique. Je repars néanmoins des termes de l'interprétation de Ingold, pour les élargir. L'intérêt de cette interprétation se présente pour moi dans son effort d'articulation concrète des mondes matériels et immatériels. *La métamorphose, principe de connaissance corporalisée, est possible si cette articulation est active, activée.*

Cette fluidité est au centre de l'idée de déplacement épistémologique. Or, elle se situe d'emblée dans une perspective matérielle, éthique et politique. Elle s'inscrit dans ce mouvement qui consiste à prendre au sérieux les autres perspectives, mais dans un but d'activation des pratiques d'attention, de respect, d'entraide et de partage qui sont au cœur de la *subsistance*. La

³⁰ Je note, suivant Laugrand et Crépeau (2017 : 314), que la conceptualisation du « tournant ontologique » a tendance, bien qu'en le *nommant*, à laisser de côté le domaine matériel des relations aux êtres et à l'environnement. La matérialité revêt alors un habit nominal, plutôt que de pointer vers la *métamorphose*. Ce serait, à mon avis, un des points aveugles de ce « tournant ». Le « monde » dont il y est question semble souvent être celui de la philosophie occidentale (voir Viveiros de Castro 2009; Eduardo Kohn 2013, Descola 2005) et des disciplines académiques. On veut y ouvrir de nouvelles avenues, élargir les perspectives de la pensée occidentale : on reconduit à la fois les innovations inouïes sur ce point de Claude Lévi-Strauss *et* son biais structural. La position de l'anthropologue qui cherche à adopter d'autres points de vue pour les rendre à la science, en oblitérant la matérialité de l'existence et ses implications immédiates, se pose toujours en extériorité et ainsi, reconduit l'idée qu'il n'y a que « nous » (les occidentalisés dans les institutions du savoir) qui pensons et pouvons produire de la pensée, à partir du « matériau autochtone ». Il s'agirait donc de tenter de s'intéresser d'emblée à la pensée politique autochtone, d'accepter de se mettre en rapport avec sa dimension matérielle, existentielle non pas pour informer notre conception de la science et de la pensée, de la personne, mais pour *matérialiser les implications éthiques et politiques de cette prise en compte* (voir Marisol de la Cadena 2015 et Mario Blaser 2016, 2018 pour une prise en compte de ces aspects). Nous tentons de le faire à travers la subsistance, dans le cas qui nous occupe. Une autre critique de Laugrand et Crépeau (2017 : 315) que je reprends à mon compte, est celle de la reconduction, dans le dit « tournant ontologique », de la division entre « esprit » et « corps », même pour la dépasser : nous verrons au chapitre 4 à partir de la conception Nabesna de la personne relatée par Marie-Françoise Guédon, que la catégorie « esprit » revêt un caractère multiforme et fluide qui échappe à l'opérationnalisation même de cette catégorie (voir aussi Scott 2014).

prise en compte de la matérialité alliée à la mobilité, dans le déplacement épistémologique, permet d'élaborer des relations radicalement non-hiérarchiques.

Aussi, contrairement à la métamorphose, le déplacement épistémologique n'implique pas d'achèvement.³¹ Il ne s'agit pas d'atteindre une autre forme, mais de tenter de saisir un autre point de vue, d'être mobile, de se maintenir en mouvement. Il implique également une intimité avec et une attention soutenue à la matière, à ce qui existe, aux autres êtres, dans une fonction anti-spéculative. C'est un mouvement intrinsèquement lié à l'attention et à l'observation : il ne s'agit jamais de spéculer, de prêter des intentions, mais de porter une telle attention que s'opère un mouvement de connaissance. L'attention, la description, l'observation permettent de voir « ce qu'il y a », et cette attention permet d'entrer en contact, de connecter les mondes matériels et immatériels : c'est ce qui rend possible le mouvement par lequel on pourra tendre à adopter un autre point de vue, à faire l'expérience d'une autre matérialité, d'une autre corporalité. L'horizon du déplacement épistémologique demeure, ainsi qu'on le verra, le complexe de l'autonomie alimentaire innu, c'est-à-dire le respect, l'attention, l'entraide nécessaires à une cohabitation harmonieuse et non hiérarchique de tous les êtres dans la fluidité des mondes matériels et immatériels. Ces éléments seront mis au travail spécifiquement aux chapitres 4, 5 et 6 : ce qui est mis au travail dans le *déplacement épistémologique* continuera ainsi d'y être déployé.

³¹ La notion de « perspectivisme » développée par Eduardo Viveiros de Castro (et dont il se dit redevable de Ingold pour son élaboration (Viveiros de Castro 2009 : 10)) n'implique pas, elle non plus, d'achèvement. Or, bien qu'il s'agisse d'une notion stimulante et dont certaines caractéristiques rejoignent celles du déplacement épistémologique (fluidité des mondes matériels et immatériels, point de vue dans le corps, volonté d'adopter un autre point de vue) je n'y réfère pas directement. Viveiros de Castro propose ce terme dans une discussion sur la discipline anthropologique et les relations entre humains et non-humains, alimentant la discussion sur la distinction nature-culture. Sa volonté de mettre au jour la métaphysique des peuples autochtones (Viveiros de Castro et Skafish 2016 : 396-398) en la délestant de sa matérialité pour l'intégrer à ces discussions disciplinaires qui ne l'admettent pas est une voie dans laquelle je préfère ne pas m'engager. Le déplacement épistémologique proposé ici embrasse d'emblée la matérialité de l'habitation politique comme articulation entre un territoire, des connaissances et des êtres dans un but de *subsistance* : il est cette manière de connecter les mondes matériels et immatériels, les êtres, les connaissances, de telle sorte qu'on puisse manger collectivement. Il s'agit d'un mouvement plutôt que d'une métaphysique.

1.3.3 Subsistance

Dans une économie sans argent, la qualité des relations entretenues avec les autres êtres est primordiale : tendre à adopter d'autres points de vue devient une question d'harmonie avec les autres êtres et donc, de capacité à se nourrir. Le déplacement épistémologique ne se détache pas de cette préoccupation pour la subsistance.

On l'a vu, le référent alimentaire est central dans les discours innus faisant état du mode de vie traditionnel et de leur dépossession dans le contexte colonial. Le manque de respect, par les autorités coloniales et gouvernementales, des conditions de maintien de la subsistance a fait l'objet de vives dénonciations par les Innu.e.s. L'implantation des structures de la souveraineté étatique (propriété privée et vente des terres, économie de marché, extraction) se révèle incompatible avec les moyens de la subsistance. En effet, la notion de subsistance – et son importance politique – a été largement dévaluée dans les sociétés à État et économie de marché. C'est qu'elle revêt une connotation d'opposition au « progrès » et à l'avancement des sociétés, selon une perspective évolutionniste encore aujourd'hui fort répandue. À cet effet, Rauna Kuokkanen indique :

For many, the term « subsistence » carries negative connotations of primitive ways of life, a low standard of living, or « eking out » a wretched existence in conditions of poverty. For others, it refers to « primitive » societies of the past or rural communities in the developing world. (...) however, these negative views of subsistence have a specific history stemming from discourses of development that have waged a war against subsistence and everything it represents. (Kuokkanen 2011 : 218)

Selon Kuokkanen, dans une perspective évolutionniste, la centralité de la subsistance pour les peuples autochtones est perçue comme une entrave à leur complète et nécessaire accession à l'économie de marché :

Obviously, indigenous economies represent an obstacle if we employ (dated) theories of evolutionary anthropology or development discourses that see societies progressing on a linear, inevitable, and predetermined path from simple forms of social and economic organization to highly

complex ones such as the global capitalist system. Not surprisingly, the concept of subsistence is a problem within paradigms that consider subsistence as immutable, as something belonging to the past or in the process of being phased out to make space for other more modern or global forms of production and ways of life. Viewed through modernization and evolution theories, the expansion of the capitalist economy into indigenous societies is a measure of progress. (*Ibid.* : 220-221)

L'alimentation traditionnelle des Autochtones a effectivement été considérée comme une alimentation pauvre, de « survivance » et qui devrait nécessairement être remplacée par l'alimentation européenne civilisée (provenant de la domestication de la « nature » et non de l'intégration de l'être humain dans un écosystème peuplé d'êtres non humains – voir aussi Turner et Spalding 2018) :

Native food, it seemed, were part of an Aboriginal lifestyle that was viewed by missionaries, educators and doctors as diseased and inferior. In residential schools, teachers taught children to dislike their own food and inculcated them with the poor eating habits of a non-Native institution. Through health education and personal pressure, health officials pushed First Nations families to adopt European-style foods. (Kelm 1998 : 36)

L'alimentation a été utilisée de manière soutenue et constante comme outil politique dans les tentatives étatiques de sédentariser et d'assimiler les Autochtones au mode de vie blanc (Kelm 1998; Kuokkanen 2011 : 218). La stratégie visant à affamer les populations dans le but de les rendre dépendantes du marché, tout en s'appropriant leurs terres, a été ouvertement pratiquée par les gouvernements coloniaux (Morantz 2001). Ainsi, Kuokkanen parle d'une

long history of various government policies and regulations limiting the possibilities to practice traditional economic forms and removing indigenous people from the land. State laws often restrict subsistence activities – even when claiming to protect them – and usually conflict with customary laws accompanying subsistence. (2011 : 223)

Au Canada, on peut penser à la destruction des troupeaux de bisons dans les plaines (Daschuk 2013), aux rations retenues par l'État alors qu'elles étaient promises en échange de territoires dans les traités (Shewell 2004), au déplacement de populations (Laugrand, Oosten et Serkoak 2010), à l'alimentation carencée dans les pensionnats (Mosby et Galloway 2017), à

l'introduction forcée de la dépendance à l'État (Shewell 2004) et à l'économie de marché par le crédit (Giroux 2018) ou par les maisons comme unité économique (Perry 2003), sans oublier le vol de territoire (Morantz 2001), la mise en réserve (Kelm 1998), l'exploitation des rivières (Panasuk et Proulx 1981) et la pollution (Chan, Receveur et Sharp 2014).

Séparer les peuples autochtones de leurs moyens de subsistance est sans doute la stratégie d'assimilation la plus courante et la plus banalisée. Dans cet esprit, en contexte inuit, Nicole Gombay soutient que :

Bon nombre des changements amenés ou imposés par les non-Inuits ont séparé ces gens de leurs moyens de production : la sédentarisation, par exemple, mais aussi l'abattage, par la Gendarmerie royale du Canada, de leurs chiens de traîneau, ainsi que la présence forcée à l'école et l'apprentissage des notions de temps axées sur la journée et la semaine de travail. (Gombay 2013 : 336-337).

Or, il ne fait pas de doute que la stratégie de destruction de l'autonomie alimentaire autochtone visait – et vise toujours – la destruction de l'autonomie politique autochtone (Kuokkanen 2011 : 232). Reprenant l'analyse formulée par Rosa Luxembourg, Kuokkanen l'explique en ces termes : « only by destroying their capacity to subsist are people brought under the complete control of capital. Coercion is needed to destroy not only the capacity to subsist but also a people's economic and political autonomy » (*ibid.* : 223).

En ce qui concerne l'accès aux terres et la lutte contre les économies de subsistance qu'ont mené les États, on ne peut, dans cette histoire de transferts continentaux que représente la colonisation (fortement marquée par le pillage des Amériques), faire l'économie d'une analyse qui prend en compte le mouvement qui s'effectue en Europe au même moment. Silvia Federici fait une histoire politique matérialiste de l'Europe au moment des conquêtes en mettant au travail la notion d'accumulation primitive de Marx (voir aussi Coulthard 2014). En effet, les principes de l'accumulation primitive qui se sont constitués lors des conquêtes ont une source ou un

parallèle dans des procédés qui ont cours en Europe, comme les « enclosures » en Angleterre (voir aussi Meiksins Wood 1995). Elle note : « [d]e fait, cette Europe au destin prométhéen, appelée à changer le monde, emmenant censément l'humanité vers de nouveaux sommets culturels et technologiques, était un endroit où les gens ne mangeaient jamais à leur faim » (Federici 2014 : 159). S'ils ne mangeaient pas à leur faim, c'était des suites de la « disparition de l'économie de subsistance qui prédominait dans l'Europe précapitaliste » (*ibid.* : 147) entraînée par l'« expropriation terrienne » (*ibid.* : 141) et l'obligation par la force d'entrer dans l'économie de marché. En somme, il y a eu en Europe un vaste mouvement d'expropriations dont Marx donne le chiffre dans le livre 8 du Capital, qui trouva son extension et son aboutissement dans la colonisation des Amériques (tel qu'on peut le lire dans la section « La théorie moderne de la colonisation »). Le salariat a besoin de la marchandisation des terres, sans quoi les habitants sont trop indépendants et n'acceptent pas de voir exploitée leur force de travail (Marx 2010 [1967] : 781). Il s'agit de séparer la terre de ses habitants par la marchandisation de celle-ci et de faire entrer ceux-là dans la dépendance à l'argent. C'est cette mécanique qui a été implantée en Amérique, ce mouvement de conversion de la vie en capital, dont une des manifestations contemporaines est l'absence d'étonnement face au fait que nous devons payer pour manger. En Europe, aux 16^e et 17^e siècles particulièrement, cette réalité (qu'il faille payer pour manger) souleva les masses et provoqua de nombreuses émeutes (Federici 2014 : 160-164). Ce sont ces gens dépossédés et expropriés qui vinrent par bateau en Amérique, et leurs « élites » ont mené un travail colossal (violences, déportations, occupations militaires, expropriations) pour en faire des salariés constitués en unités domestiques genrées dépendantes de l'économie de marché, qui s'identifieraient à l'État et à ses mécaniques.³²

³² Mentionnons que ces tentatives étatiques ont par ailleurs échoué bien souvent, les multiples formes de vie qui ne procèdent pas d'une identification à l'État-nation persistant et proliférant jusqu'à aujourd'hui parmi les peuples non

Les femmes furent aussi plus touchées par les enclosures : aussitôt que la terre fut privatisée et que les rapports monétaires commencèrent à dominer la vie économique, elles eurent plus de difficultés que les hommes à subvenir à leurs besoins, étant progressivement confinées au travail reproductif, au moment même où ce travail était complètement dévalorisé. (...) ce phénomène, qui a accompagné chaque passage d'une économie de la survie à une économie de l'argent, dans chacune des phases du développement capitaliste, a de multiples facteurs. Il est clair, cependant, que la marchandisation de la vie économique en a fourni les conditions matérielles. (*Ibid.* : 147)

C'est ce même procédé qui a été appliqué aux peuples autochtones en Amérique (Perry 2003), avec une violence légitimée par des théories évolutionnistes prenant la forme de lois.

La question de la subsistance est fortement attachée à l'usage de la terre, et la capacité d'assurer l'autonomie alimentaire du groupe est au fondement de ce qui permet de ne pas *être dépendant* de l'économie de marché : « Subsistence economy is considered a threat to capital accumulation because it is a sign of independence, self-sufficiency, and self-reliance » (Kuokkanen 2011 : 230). L'insistance avec laquelle les autorités politiques coloniales ont vu à établir des plans très précis de sédentarisation dénote l'importance, pour le projet colonial, de fixer les populations dans la dépendance à l'État et à l'économie de marché, ainsi que de briser les modes de vie qui en sont indépendants, vus comme concurrents. Pour Audra Simpson, la souveraineté étatique coloniale s'affaire à décomposer « the greatest threat to settler state security and the economic, political, and moral right to govern these entirely new spaces : Indigenous peoples, their governmental and philosophical systems, and most significantly, their lands » (Simpson 2010 : 108).

autochtones également. Il y a là aussi un travail de mémoire politique à faire, qui consiste à se raconter à nouveau les violences subies – par le mouvement colonisateur du capital dans nos existences – mais à se rappeler aussi le kaléidoscope des existences singulières et collectives qui ont entretenu un rapport libre et intime au monde, transmis par l'histoire orale – et souvent consigné dans les récits, les chansons, les archives – ou à portée de main. C'est d'ailleurs depuis cette position, celle qui cherche à hériter de la colère et de la liberté des gens dont les pratiques sont axées autour de la subsistance plutôt que de la violence de leurs élites, qu'on peut se mettre en rapport avec la pensée politique innue traditionnaliste et s'engager avec ses idées.

En ce sens, l'autonomie alimentaire autochtone, en tant que principe s'inscrivant dans une organisation politique et territoriale particulière, a été spécifiquement ciblée par les politiques coloniales comme devant être démantelée. Or, plus généralement, son démantèlement a été la conséquence des politiques visant l'implantation de la souveraineté étatique sur le territoire. En bref, l'autonomie alimentaire n'est pas « compatible » avec les mécaniques de la souveraineté étatique coloniale, puisque cette dernière vise par (sa propre) définition à libérer les territoires afin d'en exploiter les « ressources » en vue de profit privé : les habitants pourront ensuite se procurer les vivres sur le marché, grâce à l'argent de leur travail salarié. Nous en verrons le détail au chapitre 3.

Conséquemment, la destruction de l'autonomie alimentaire poursuivie par les autorités coloniales et les gouvernements successifs pour assimiler les peuples autochtones et détruire leur autonomie politique permet, par renversement, de reconfigurer les termes de l'autonomie alimentaire comme liberté politique. S'il est plus commun, dans la pensée politique occidentale, de référer à une conception de l'exercice de la liberté politique qui consiste en un détachement des conditions de production et de reproduction de la vie commune pour la libération en vue des choses de l'esprit ou de la jouissance de ses intérêts individuels, l'histoire politique, lorsque regardée du point de vue des peuples autochtones, invite à voir les choses différemment. William Mathieu-Mark, chasseur innu, a utilisé cette formule révélatrice pour expliquer les ressorts du mode de vie traditionnel : « on apprécie la liberté de subvenir à ses propres besoins ». La liberté politique d'assurer sa subsistance implique immédiatement toute la complexité des relations avec les êtres humains et non humains dans la co-constitution d'un environnement habité. Cette conception de liberté, qui peut être perçue comme autodétermination, n'en est pas moins intimement liée à la contribution à l'autosuffisance collective; c'est par la capacité à nourrir le groupe, les relations – ce qui implique écoute et respect – qu'on peut être libre :

« [t]ous les êtres habitant le territoire sont des guides, des modèles, sources de sagesse pour ceux capables d'écoute et de respect. C'est un monde où on demande la permission avant de prélever quoi que ce soit, ce qui implique une *conception très avancée de la liberté, où on en arrive à nourrir ce qui nous nourrit*, la conscience d'un soi étant indissociable de tout ce qui le fonde ontologiquement » (Ross-Tremblay 2015 : [je souligne]).

Il y a ainsi un lien fort entre la liberté et le respect pour le vivant, entre la capacité à nourrir et à générer la vie. Aussi, selon Kuokannen,

The key principles of indigenous economies – sustainability and reciprocity – reflect land-based worldviews founded on active recognition of kinship relations that extend beyond the human domain. Sustainability is premised on an ethos of reciprocity in which people reciprocate not only with one another but also with the land and the spirit world. Indigenous economies are thus contingent upon a stable and continuous relation between the human and natural [sic] worlds. Knowledge of taking care of that relationship has traditionally been an integral part of social, economic, as well as spiritual structures and practices. In other words, there is a crucial link between subsistence and indigenous knowledge. (...) Individuals and communities acquire special knowledge, skills, and a complex understanding of the local environment through their various subsistence activities. (2011 : 219-220)

Ces propos rejoignent ceux de Tim Ingold rapportés plus haut, relativement aux activités de subsistance comme étant génératrices de connaissances liées à la fréquentation intime des lieux, ainsi que de relations sociales, économiques et spirituelles entre les êtres humains et non humains. Ces gestes (chasse, cueillette, chant, cérémonies, partage, récits et autres) performant et activent ainsi une habitation politique qui se reconstitue dans le renouvellement plutôt que la répétition (Cruikshank 2002; Goulet 1998).³³

On peut donc affirmer que les activités de subsistance, formant complexe, sont au cœur de l'habitation politique autochtone. Ainsi, si on veut en prendre les propositions *au sérieux*, il est conséquent, par renversement, de considérer les activités de subsistance comme étant au cœur de toute habitation politique. Dans la même veine que Michael Taussig, Dalie Giroux propose en ce

³³ Pour une discussion sur le geste créateur de monde dans lequel l'« art » n'est plus séparé de la vie, voir Mailhot (2011 : 28).

sens d'opérer un renversement du regard. Ce renversement permet de faire fonctionner le regard autochtone comme machine épistémologique pour révéler les fictions réifiées de la pensée occidentale et les délester du statut de vérité. Giroux propose en somme d'investiguer « le caractère *politique* du regard autochtone sur le monde contemporain et ce qu'il peut nous apprendre sur ce monde [je souligne] » (Giroux 2009 : 1). Il s'agit pour ce faire de porter attention aux « lieux de friction symboliques autour du schème corps/terre dans le contexte colonial » qui

rèvelent, a contrario, en créant, si l'on veut, une différance derridienne, des formes symboliques qui restent le plus souvent voilées dans la pensée juridique et philosophique occidentale. Ces zones de friction symbolique, de différence, ont une valeur transgressive certaine, et un potentiel heuristique important. Elles suggèrent de demander: « qu'est-ce qu'un corps » dans la pensée juridique occidentale? Plus précisément, il s'agit d'interroger la spatialité de ce corps occidental, de dégager, au sein de constellations d'images qui se constituent autour de la question autochtone, la doublure corps-terre qui entre en contradiction avec le corps-territoire autochtone. Par là, des notions acquises deviennent les images étranges et inverties d'un imaginaire corps/terre qui se constitue comme un objet d'analyse politique: « Personne juridique »; « Habeas corpus »; « Couronne » et « terres de la Couronne »; « Souveraineté ». (*Ibid.* : 4)

Cette hypothèse de la centralité de la doublure corps/terre nous permet de poser la centralité du « référent alimentaire », présent dans les discours innus relatifs à leur habitation politique, dans les termes intriqués d'une matérialité et d'une épistémologie politique. Le pouvoir de manger – de subvenir à ses propres besoins – comme matérialité d'une liberté politique en actes, comme nœud de la doublure corps/terre, serait à la fois une catégorie politique et un regard épistémologique. Ce dernier se révèle aussi dans une manière de poser les problèmes politiques, ici en contexte colonial.

La conception de la centralité des activités de subsistance dans les sociétés de chasseur.se.s-cueilleur.se.s implique tout un réseau de relations avec les êtres humains et non humains, de manières d'habiter, de connaître, de s'insérer dans un territoire. Nous postulons qu'il en est de même pour les formes de l'habitation politique occidentale, bien que suivant des

modulations fort différentes. Ainsi, il s'agira de se maintenir dans une position d'observation des (et d'engagement envers les) pratiques de subsistance, de postuler leur centralité dans toute forme d'habitation politique. Comment mangeons-nous? À partir de quelles pratiques, quelles connaissances, quelles relations, quel territoire? Vite évacuée de la pensée politique occidentale modernisante, cette question nous permet, je crois, de développer une complexité de la connaissance du lieu que nous habitons et nous informe quant à la consistance politique de notre manière d'habiter.

1.3.4 Articulations entre impasse épistémique, déplacement épistémologique, lieux de friction et subsistance

Dans la présente thèse, c'est le déplacement épistémologique qui permet de se maintenir dans une position d'observation et d'engagement envers les pratiques de subsistance, à travers les lieux de friction que nous analysons pour explorer certains aspects de l'impasse épistémique. Le déplacement épistémologique est cette mobilité attentive qui permet de se connecter aux êtres, mais aussi, ici (dans un versant qu'on pourrait qualifier de mitoyen entre le cadre théorique et la méthodologie), un positionnement fluide, performatif, qui active le renversement du regard dans les situations de friction.

Le déplacement épistémologique permet ainsi, dans un contexte colonial comme celui dans lequel cette thèse s'inscrit d'emblée, de cultiver une « déconcertation épistémique » productive (*cultivating epistemic disconcertment*, De la Cadena 2015 : 276, citant Helen Verran). Il s'agit par là d'ouvrir l'écart d'interprétation de l'impasse épistémique et de s'y maintenir en mouvement, dans une perspective transformative : « epistemic disconcertment generates puzzlement and has the potential to make us think challenging what and how we know » (De la

Cadena 2015 : 276). C'est en effet en contexte colonial, on l'a vu, que l'impasse épistémique opère et est effective; il s'agira de *tenter* d'en désamorcer certaines des arcanes en les *explicitant* (et non en les expliquant comme provenant de différences culturelles; voir Blaser 2016 : 560), depuis un renversement de perspective dans différents lieux de friction. On ne cherchera donc pas à expliquer une fois pour toute l'impasse épistémique (ce qui reviendrait à en nier 1- le caractère multiforme et adaptable; ainsi que 2- la composante asymétrique, inhérente aux rapports de pouvoir en contexte colonial), mais à en actualiser le potentiel heuristique. Ce faisant, on s'*engage* déjà dans les voies de sorties de l'impasse.

1.3.4.1 Équivocations asymétriques et lieux de friction

L'impasse épistémique est nécessairement travaillée par les lieux de friction dans lesquels on peut l'observer. En effet, dans la présente thèse, les lieux de friction dans lesquels l'impasse est explorée laissent place à une possibilité de mouvement et s'apparentent à ce que De la Cadena a appelé « partial connections » (suivant Marilyn Strathern 2004), soit des lieux d'échanges et d'adresses formant des « connections among heterogeneities that remain such » (De la Cadena 2015 : 283). Ainsi, « the site where heterogeneous practices connect is also the site of their divergence, their becoming *with* what they are not without becoming what they are not » (De la Cadena 2015 : 280, citant Stengers 2005b, 2011). Conséquemment, l'impasse est bien un espace de rigidité épistémique, mais qui est perceptible dans des lieux de friction *qui ne la laissent jamais tout à fait intacte*.

On peut ainsi penser, à titre d'exemple, aux conclusions de l'étude d'Audrey Lord sur les discours innus et non innus (principalement dans les médias) entourant les négociations de l'approche commune des Pekuakamiulnuatsh. Lord conclut que le défaut de communication interculturelle qu'elle avait posé comme hypothèse, et qu'elle a perçu dans son analyse

(provenant de l'ignorance des non-Innu.e.s quant à la situation des Innu.e.s et ayant donné lieu à ce qu'elle appelle un « ressac non innu ») pouvait *aussi* faire place à de nouvelles solidarités, suite aux initiatives innues de faire connaître davantage leur point de vue aux non-Innu.e.s du Saguenay (et non suite aux négociations de l'approche commune comme tel) (2009). Or, ces nouvelles solidarités n'ont pas davantage remis en question la prévalence épistémique de l'habitation politique des « Blancs » (la « rigidité épistémique » mentionnée plus haut). C'est là que se joue une caractéristique importante de l'impasse, à laquelle il convient de s'attarder un instant.

La notion d'impasse épistémique se distingue d'un espace d'incompréhensions entre Innu.e.s et non-Innu.e.s qui pourrait être comblé par un dialogue interculturel : elle possède une dimension dans laquelle sont immédiatement impliqués des rapports de pouvoir asymétriques hérités de la situation de colonisation. Dans le but d'illustrer cette distinction et de démontrer que l'impasse n'est pas une incompréhension mutuelle (un parallélisme) mais la prévalence épistémique de la « perspective » issue de l'habitation politique des « Blancs », renforcée par des rapports de pouvoir asymétriques, attardons-nous à un exemple donné par Mario Blaser dans lequel il met en évidence la dynamique d'« équivocations asymétriques » entre caribou et *atiku*,

Blaser emprunte à Eduardo Viveiros de Castro le terme d'« équivocations » pour référer à une situation dans laquelle on parle de deux choses différentes en ayant l'air de parler d'une seule. Il s'agit, pour Blaser, d'expliquer ce qui s'est produit lors de l'équivocation entre *caribou* et *atiku* dans le cadre de l'interdiction de chasser le caribou au Labrador.³⁴ L'interdiction de chasser le caribou a été décrétée par le gouvernement de Terre-Neuve-et-Labrador en 2013. Elle a fait l'objet de vives contestations de la part des Innu.e.s impliqué.e.s puisque selon eux on les

³⁴ L'équivocation entre caribou et *atiku* s'était aussi manifestée dans le cadre de l'« entente » entourant le développement d'une mine sur le territoire (Blaser 2018 : 58-59).

empêchait ainsi d'entretenir leurs relations avec *atiku* et que la situation ne pouvait dès lors que dégénérer – pour les Innu.e.s, mais aussi pour *atiku* (Blaser 2016 : 545-546; 2018 : 54). Pour les Innu.e.s concernés, le déclin de la population était dû à un manque de respect flagrant dans les relations avec *atiku*, qui ne feraient que s'envenimer avec le décret – ils étaient plutôt d'avis qu'il fallait arrêter les pratiques extractives qui détruisent les habitats (Blaser 2018 : 60).

Le gouvernement de Terre-Neuve-et-Labrador a entrepris de vastes études visant à produire des données sur la population de caribou, pour expliquer le déclin et prévenir son accélération. Dans le cadre de cette production de données et des rapports entre les Innu.e.s et les autres intervenant.e.s impliqué.e.s, Blaser explique ainsi la différence entre les manières de concevoir ces rapports comme évoquant une « divergent multiplicity » et une « diffractive multiplicity ». La « diffractive multiplicity » évoque la négociation de points de vue différents sur le caribou par les environmentalistes, les biologistes, les fonctionnaires du gouvernement, les agents de la faune, les entrepreneurs en construction et les représentant.e.s innus pour en arriver à produire un artefact techno-scientifique commun, nommé « caribou », et sur lequel on arriverait à s'entendre. Or, les considérations des Innu.e.s sur *atiku* ayant été triées suivant les critères jugés acceptables dans le contexte de la production de l'artefact caribou, leur ontologie politique y est niée (Blaser 2018 : 52). La « divergent multiplicity » évoque quant à elle la prise en compte de l'irréductibilité des mondes divergents impliqués et des pratiques qu'ils activent, par exemple *atiku* (chant, rêve, respect; ce qui mène à entretenir les relations) et *caribou* (la construction d'un artefact techno-scientifique; qui mène au contrôle des populations et à l'interdiction de la chasse). Blaser mentionne que d'une « multiplicité » à l'autre, il y a un déplacement de la notion d'équivocation.

En effet, dans le cas de la « diffractive multiplicity », on suppose un « terrain commun » fonctionnel et reposant sur la présomption que tous les points de vue ont été entendus, puisque les

visions seraient additionnées : une singularisation (ce que De la Cadena appelle « vociferously demanded sameness » 2015 : 276). Dans le cas de la « divergent multiplicity », il y a prise en compte du caractère asymétrique de l'équivocation, dans laquelle les rapports de pouvoir impliqués sont effectivement inégaux : on reconnaît alors que la présomption de synonymie (Blaser 2018 : 60) entre caribou et *atiku* est toujours au désavantage des Innu.e.s.

En effet, c'est à ce jour encore les manières de voir et de comprendre le « réel » de ce que Blaser appelle la « politique raisonnable » (2016 : 549) – et que d'autres appellent l'« ontologie moderne » (Poirier 2004) ou les « impératifs économiques » – qui l'emportent dans les situations d'équivocations asymétriques auxquelles les Innu.e.s sont constamment confronté.e.s. Ainsi,

while for those doing caribou the signing of the IBA [Impact and Benefit Agreement] may push the equivocation to the background (i.e. they end up thinking, 'it seemed as we were talking about different things, but at least we have agreed that caribou and atiku are the same thing'), for the Innu it is evident that the equivocation will hold only so long. (Blaser 2016 : 60)

Il n'y a donc pas d'« impasse » pour ceux qui considèrent qu'« on s'est finalement entendu ». Blaser insiste notamment sur l'usage de la force nécessaire pour en arriver à de prétendus compromis dans ces situations : « the looming threat of coercion (through the presence of the RCMP during the mine conflict and the threat of arrest under the current ban) seems to be a 'normal' part of the procedures used to stabilize caribou in the face of the disturbances produced by *atiku* (and its associated practices) » (2016 : 62). Comme l'a écrit Patricia Monture dans un autre contexte : « [i]t is coercion that binds both the individuals in mainstream society, as well as the institutions, in a seemingly cohesive pattern » (1995 : 227).

C'est dire que l'« impasse » demeure *pour les Innu.e.s qui contestent les entreprises coloniales sur le Nitassinan*, puisque leurs pratiques continuent d'être niées et que les pratiques extractives continuent d'être reconduites et leur prévalence réitérée. L'impasse est épistémique, puisque les tenants de cette habitation politique « blanche » ne sont pas inquiétés dans leurs

conceptions dominantes et effectives (grâce à une force coercitive multiforme). Ainsi, revenant aux lieux de friction analysés dans la présente thèse, on peut dire qu'il s'y produit une myriade d'équivocations qui, comme les autres formes d'incompréhensions épistémiques analysées, prennent racine dans des habitations politiques divergentes. Or, comme l'a démontré Blaser, ces équivocations (et par extension les autres formes d'incompréhensions ou d'écarts épistémiques analysés) sont asymétriques. Lorsqu'on s'attarde dans le détail à l'impasse, on y voit que le plus souvent, pour les non-Innu.e.s, rien n'a été réellement remis en question dans le processus de l'interaction – l'importance des relations éthiques et politiques qui permettent d'entretenir la vie, et donc de manger, n'a pas été reconnue –, et l'habitation politique innue a une fois de plus été niée dans sa consistance politique, dans son effectivité. L'impasse épistémique opère comme une dynamique coloniale de rapports de pouvoirs asymétriques dès lors que l'on refuse de remettre en question la présomption de supériorité épistémique de ceux que les Innu.e.s appellent les « Blancs ». C'est de cette manière qu'« impasse épistémique » est entendue et utilisée tout au long de la présente thèse.

1.3.4.2 Impasse épistémique et « différences culturelles »

Blaser insiste conséquemment sur l'importance de ne pas traiter les incompréhensions en termes de différences culturelles afin de ne pas participer de l'invisibilisation des différentes ontologies politiques (« divergent worldings », 2018 : 62; voir aussi De la Cadena 2015 : 276-277), ce qui a aussi été proposé, on l'a vu, par d'autres théoricien.ne.s des ontologies relationnelles. Pour Blaser, cela reviendrait encore à subordonner les ontologies politiques relationnelles à l'ontologie « dominante » et à les juger, en conséquence, « irréalistes » :

In turn, I have argued that by deploying the concept of culture in trying to empower those who foreground entities' status as non human persons, we find ourselves at an impasse (Blaser 2013a). By presenting nonhuman persons as culture, we end up treating these conflicts as epistemological,

that is, as between perspective on the world. (One cultural perspective sees persons, while the other sees resources). (...) The alternative, I have argued, is to treat these kinds of conflicts as ontological conflicts rather than cultural differences (Blaser 2009, 2013b). (Blaser 2016 : 549)

Bien que j'utilise les termes de « perspective » et d'« épistémologie » dans un sens plus politique,³⁵ j'abonde dans le sens de Blaser en ce qui a trait à l'« impasse » dans laquelle on se trouve en concevant comme différences culturelles des conflits « ontologiques » – ou dans mon cas épistémiques et relatifs à des habitations politiques. Le cadre analytique de la différence culturelle en contexte colonial peut effectivement tendre à reconduire les rapports de pouvoir inégaux, en les laissant dans l'angle mort de l'analyse (comme l'a aussi suggéré Sylvie Poirier 2013). Illustrons par un exemple.

Joëlle Gardette (2008), malgré une incursion dans un corpus en partie similaire au mien (Savard, Lamothe, Mailhot, Vincent, Kapesch, Lejeune), penche pour une interprétation bien différente de celle que je mobilise dans son « analyse des rapports entre les Innus et les Euro-Canadiens ». Afin de tenter de dépasser les incompréhensions et les « oppositions entre Innus et Euro-Canadiens » qui en résultent, Gardette propose un « dialogue interculturel » (2008 : 249) qui dépolitise la situation de colonisation et le contexte d'énonciation des discours. Cherchant à dénouer ce qu'elle appelle l'« impasse du manichéisme » (*ibid.*) qui opposerait les « méchants » Blancs et les « gentils » Innus (*ibid.* : 250) dans une actualisation du « mythe du bon sauvage », elle propose deux choses : 1- reconnaître que les Innus ont des « défauts » (*ibid.* : 268), soit un « racisme » et un « ethnocentrisme » partagés avec les Euro-Canadiens (*ibid.* : 270); et 2-

³⁵ Par rapport à la question soulevée, je déplace le focus (tout en restant directement engagée envers les préoccupations de Blaser et De la Cadena), qui ici n'est pas nécessairement l'invisibilisation de certaines manières de « faire-monde » ou d'« ontologies relationnelles » (bien que cela soit implicite) mais plutôt la transformation de notre manière de concevoir et de reconduire le monde et les relations – de notre habitation politique. Je ne mets pas en question, ainsi, que différents mondes puissent exister et que deux ontologies puissent exister dans le cas qui nous occupe (innue et non innue), mais ma proposition est différente. Je propose que nous ayons un déplacement épistémologique à opérer (un projet de connaissance comme décolonialité, voir Mignolo 2013) qui consisterait à analyser les relations générées par l'habitation politique des « Blancs » à la lumière des relations générées par l'habitation politique innue.

travailler à ce que les Innus et les Euro-Canadiens s'intéressent à la culture les uns des autres, dépassent ainsi stéréotypes et préjugés, et acceptent leurs différences (*ibid.* : 292). Toutefois, comme je l'ai mentionné, il s'agit d'un exemple de l'effacement du contexte des rapports de pouvoir asymétriques dans lequel les relations entre Innu.e.s et non-Innu.e.s ont lieu, puisqu'on demande aux Innu.e.s de s'intéresser à la culture « euro-canadienne » comme les « Euro-Canadien.ne.s » devraient s'intéresser à la culture innue, alors même que les Innu.e.s vivent les effets d'une tentative d'assimilation forcée à la culture « euro-canadienne » que la Commission de vérité et réconciliation du Canada a qualifié de « génocide culturel » (2015). Une telle demande revient à reconduire les prémisses coloniales et l'asymétrie provoquée par la force coercitive du cadre étatique (par son invisibilisation productive). De plus, la *dépolitisation* (voire l'absence) des *relations* générées par les systèmes de pensée et de connaissance, l'organisation sociale et les formes d'habitation des Innu.e.s et des Blancs – qui en fait des peuples possédant « qualités » et « défauts » – mène à une fixation des catégories épistémiques plutôt qu'à leur dépassement, ce qui contribue à alimenter l'impasse.³⁶

³⁶ À ce propos, je précise que ce que je considère comme l'effectivité des relations éthiques et politiques entre les êtres du complexe de l'autonomie alimentaire innue ne saurait être assimilé au « mythe du bon sauvage » – et que la constatation des effets divergents des pratiques d'habitation politique innue et « blanche » ne peut être saisie dans les termes d'une dichotomie entre « gentils » et « méchants ». En effet, le mythe du bon sauvage consiste à attribuer des qualités *fondamentales* aux peuples autochtones, souvent attribuées à leur statut « primitif » et donc vouées à disparaître au contact inéluctable du progrès et de la civilisation (on pense au Père Paul Lejeune, mais aussi à Jean-Jacques Rousseau et, avec des nuances, à certains anthropologues comme Frank Speck) – ce qui a servi à justifier les conquêtes et l'appropriation des terres, la conversion et la mise en tutelle des peuples autochtones. Ce que je propose est de mettre en lumière tout le *travail éthique et politique* qu'implique le fait de vivre dans des sociétés politiques organisées et complexes, mais ne reposant pas sur des structures hiérarchiques coercitives. Aussi, la difficulté de la tâche relationnelle qu'implique le fait de porter attention aux êtres – tous les êtres –, d'agir de manière respectueuse, de s'insérer dans un équilibre fragile pour le maintenir et l'actualiser, est mis de l'avant dans le complexe de l'autonomie alimentaire innue. Le travail du soin illustre bien la densité des tâches de production et de reproduction de la vie, et en ce sens l'éthique forte qui est mise au travail dans le mode de vie traditionnel innu – avec les tensions, les limites et les adaptations qui sont inhérentes à la pratique de toute éthique – ne saurait être minimisée par la vision simpliste et romantique du « bon sauvage ». Saisir l'opérationnalité d'un système politique qui ne contraint pas ses membres mais demande leur engagement continu envers les tâches de soin qui entretiennent les relations entre humains et entre humains et non humains, et notre positionnalité dans cet engagement, est en ce sens une tâche politique urgente de décolonisation (voir Borrows 2018 : 61; Starblanket et Stark 2018 : 182-183; Tully 2018).

La considération de *ce que génèrent* les relations de l’habitation politique des « Blancs », qui est dénoncée par certain.e.s Innu.e.s, est ainsi au centre de la thèse, en lien avec *ce que génèrent* les relations de l’habitation politique innue – et avec *ce que peut générer* la mise en relation des deux habitations politiques, depuis la perspective du renversement épistémique mise en œuvre par le déplacement épistémologique. Ma contribution à la question des incompréhensions entre Innu.e.s et non-Innu.e.s est à l’effet que pour s’engager dans les voies de sortie de l’impasse, il faut *voir* et comprendre les habitations politiques *produites* et *reconduites* par les relations mobilisées par la subsistance. C’est l’ancrage matérialiste et épistémologique qui peut permettre d’éviter que la négociation des « ontologies » retombe elle aussi dans la simple « différence culturelle ». Il s’agit de mener un projet de connaissance comme décolonialité³⁷ (voir Mignolo 2013) qui ne perd pas de vue les ontologies qui se jouent dans les habitations politiques, mais les ancrent dans le projet d’une « reconstitution épistémique » (Mignolo 2017) active et matérielle, continue, par la mise à jour des relations éthiques et politiques axées autour de la subsistance. Autrement dit, il s’agit de cultiver un regard toujours mobile sur notre habitation politique, d’opérer un « retournement du regard » et d’entretenir une « déconcertation épistémique » à partir de la prise en considération de toutes les connaissances, pratiques et relations éthiques et politiques qui forment la subsistance.

³⁷ La décolonialité, en tant que pensée décoloniale, consiste à mettre au travail *immédiatement* une « désobéissance épistémique », une « déprise » de la modernité occidentale. Pour ce faire, il s’agit de s’inspirer directement des manières de vivre et de penser que cette modernité occidentale a relégué à ses franges. À ce titre Mignolo (2013 : 275-277) suggère une pensée des franges (border thinking), une épistémologie des franges (border epistemology).

1.4 Proposition de recherche

La subsistance devient alors un concept politique et un regard épistémique (emprunté aux sociétés de chasseur.se.s-cueilleur.se.s) qui nous permet de voir comment s’imbriquent des pratiques d’organisation de la vie en commun de manière intime avec des structures d’habitation – ce qui nous fixe ou nous permet de circuler dans le territoire, et d’y vivre.³⁸ Les gestes de l’habitation politique sont donc ceux qui produisent et reproduisent un rapport au territoire et aux êtres, qui s’inscrivent dans une conception particulière de ces relations, qui en réinvestissent la cosmologie. Les pratiques liées à la subsistance génèrent ainsi, par une constellation de *gestes* posés, la transmission et la continuité d’une manière d’habiter. Suivant cette compréhension, il s’agira d’aborder les relations entre Innu.e.s et Blancs sous cet angle, celui des gestes d’habitation, dans différents lieux de friction, matériels et symboliques (Giroux 2009 : 1), ce que James Clifford a aussi appelé « sites of displacement, interference, and interaction » (Clifford 1997 : 25) ou « contact zones » (*ibid.* : 192; voir aussi Mary Louise Pratt 1992 : 6-7).

Dans les relations entre Autochtones et non-Autochtones en contexte colonial, nous l’avons vu, la voie indiquée consiste, pour dépasser la reconduction des relations coloniales, à « prêter l’oreille » (Savard), « prendre au sérieux » (Hallowell, Poirier, Ingold, Viveiros de Castro), « opérer un renversement du regard » (Giroux), « déréifier les fictions » de l’imaginaire occidental (Taussig). Ce que je propose pour ma part de *prendre au sérieux* est ce que j’appelle le complexe de l’autonomie alimentaire innue. Plus précisément, je propose que le complexe de l’autonomie alimentaire dans la pensée politique innue se pose comme

³⁸ Maisons, routes, frontières, passeport, hôpitaux, usines de transformation de la nourriture, magasins, savoirs spécialisés et hiérarchiques, transvaluation des savoirs et matières en argent détenu de manière privative et reconduisant la hiérarchisation de ces savoirs et de ces matières dans des pratiques politiques d’une part; tentes, sentiers, rivières, bâtons à messages, connaissances des plantes, connaissances des animaux, transmission horizontale et savoirs collectifs, mises en relations générant le maintien des conditions de la vie pour tous et toutes et reconduisant une éthique de la mise en commun dans les pratiques politiques d’autre part.

- 1- un complexe politique, éthique et épistémologique caractérisé (a) par la porosité des domaines matériels et immatériels et (b) par un système de connaissances articulé au territoire, qui est manifeste dans une forme spécifique d'habitation politique;
- 2- une mémoire de liberté politique, à partir de laquelle les Innu.e.s parlent de la colonisation et qui constitue de ce fait la base d'une critique radicale du mode de vie lié à la souveraineté étatique. En effet, on retrouve dans certains discours innus une constellation d'idées politiques qui, non seulement tirent leur sens du mode de vie traditionnel mais qui, continuant d'être liées au complexe de l'autonomie alimentaire, trouvent leur place dans l'élaboration d'une critique radicale et contemporaine du mode de vie « blanc ».

Ce regard innu sur les conséquences de la colonisation est celui qu'il s'agit ici d'investir à travers l'exploration des habitations politiques en tension. Cette perspective permettra de saisir les termes de l'impasse épistémique et de contribuer à une réflexion sur les conditions de transformation de cette impasse. Ainsi, on pourra ajouter :

- 3- un regard épistémologique à appliquer à l'analyse de l'habitation politique des « Blancs ».

Un premier objectif de la thèse vise donc à travailler les problèmes politiques se posant entre Autochtones et non-Autochtones non pas comme des problèmes d'« inclusion » dans la société dominante ou de politisation en vases clos des modes de vie, mais plutôt d'y voir la possibilité d'un repositionnement qui consisterait à remettre au premier plan la question de la subsistance et son potentiel de liberté politique – en tant que pratique et mémoire. Une des manières proposées est d'accepter l'invitation innue traditionaliste de s'étonner de ce qu'on doive « payer pour manger » dans l'habitation politique des « Blancs ». Garder active, renouveler cette

mémoire peut nous aider à transformer notre expérience des relations aux autres êtres dans les différentes formes d'organisation politique dans lesquelles nous sommes impliqué.e.s.

Un second objectif de la thèse est d'identifier comment, même en l'absence du référent explicitement « alimentaire » dans les discours innus, ce complexe de relations et cette idée de fluidité des mondes matériels et immatériels continuent d'être nommés, invoqués, revendiqués comme permettant une vie libre sur le territoire, physique ou symbolique. L'« art pour manger » devient la formule imagée, construite à partir de la proposition de Barnabé Vachon, de la poursuite de ce complexe, dont le centre est le déplacement épistémologique. Ce dernier peut être perçu, notamment, dans des gestes de revendication et d'écriture dont l'horizon accueille celui du complexe de l'autonomie alimentaire innue. Il y va d'une dimension intrinsèquement connective qui, par renversement, dissout les prérogatives de l'habitation politique des « Blancs » (c'est-à-dire de la souveraineté étatique), continue de faire vivre l'*innu aitun* en tant que manière de penser et de vivre, et invite à une remise en question qui se pose non seulement comme critique mais bien comme *déplacement*. Je propose dans cette étude d'investiguer ce principe éthique de mobilité dans les discours innus, dans les travaux d'anthropologues qui ont tenté de saisir les principes et fonctionnement de la « pensée agissante » et à travers les récits.

En procédant par l'identification et l'exploration ouverte de situations d'*interruption* et de *connexion* de l'effectivité des pratiques, je propose plus précisément de faire de certains lieux de friction des sites d'investigation. Explorant des sites existants de paroles contrastées et cherchant à en créer de nouveaux par la juxtaposition (correspondances, relations, poursuites juridiques, littérature et essais innus, discussions anthropologiques, *atanukans*, récits de vie) je chercherai à montrer comment l'impasse épistémique se décline, se nourrit, se transforme mais aussi persiste dans la prolifération des formes par lesquelles la subsistance – et le complexe relationnel qu'elle informe – est volontairement ou involontairement ignorée, tournée en ridicule, ou invoquée,

évoquée, rêvée, revendiquée. Ce lieu politique de colère et de liberté – la subsistance – qui continue de former le socle des revendications innues, semble former un nœud compact et de plus en plus opaque, plus le temps passe et euphémise des paroles et des gestes qui ont été oblitérés du discours politique par la violence d'État. La contribution principale de la thèse sera donc de contribuer à actualiser un cadre d'analyse qui maintient visible le complexe de l'autonomie alimentaire comme perspective de liberté politique.

1.5. Méthodologie

1.5.1 Mise en contexte

Le matériau à la base de cette thèse est constitué de documents écrits et audio-visuels. J'ai pris la décision, à un certain point de ce parcours, de mobiliser un vaste matériau *existant* plutôt que d'y joindre ma propre cueillette de données. D'une part, l'existence d'une vaste littérature anthropologique portant sur les Innu.e.s, de documents audio-visuels donnant place à la parole des aîné.e.s, de documents écrits par des Innu.e.s, et de documents politiques et juridiques adressés par les Innu.e.s aux autorités coloniales et gouvernementales invitait à cette incursion documentaire. D'autre part, ces documents existants m'ont semblé former le corpus d'une situation politique particulière, de l'existence d'une parole dont la prolifération est parvenue à travailler la situation de pensée au Québec, notamment en ce qui concerne les relations entre les Autochtones et les non Autochtones. J'ai choisi comme point de départ ce qui constitue à mon avis le moment charnière de cette situation politique (les décennies 1970 et 1980, comme on le verra plus loin). Au cours de cette période se sont exprimées chez les Innu.e.s avec colère et enthousiasme les conséquences de la sédentarisation et les possibilités offertes par le mode de vie traditionnel, dans toute la vigueur de l'actualité politique qui faisait, de l'un et de l'autre de ces

versants, des situations informées par l'expérience. Toute cette parole se révèle un corpus riche qui mérite à mon avis d'être traité comme tel. Aussi, la grande majorité de celles et ceux qui ont recueilli les récits et témoignages qui font partie de ce corpus ont eu le souci de laisser la plus grande place possible à la langue parlée de leurs interlocuteurs.trices, en s'associant avec des traducteurs.trices locuteurs.trices de la langue innue, dans un souci d'exposer les particularités de la langue de la manière la plus littérale possible.

Le travail de terrain n'a donc pas été préconisé comme méthode pour la présente recherche. Or j'ai fait, au cours de la réalisation de cette étude, plusieurs séjours sur la Côte-Nord, fréquenté des communautés et des personnes innues, discuté de mes questions de recherche et de l'actualité politique – ancrée dans la situation politique sur laquelle j'enquête – avec les personnes rencontrées, dans des contextes formels et informels, en leur expliquant la thèse que je rédigeais. Nous avons partagé des enthousiasmes et des indignations, j'ai recueilli des sensibilités et vérifié des intuitions, et j'ai considérablement enrichi ma vision et ma compréhension du contexte dans lequel s'inscrit ma recherche grâce à ces échanges. Je crois avoir été en mesure de partager également certaines connaissances du contexte politique canadien et des écrits publiés, mes réflexions sur la situation politique actuelle; j'ai aussi invité certains interlocuteurs.trices à venir discuter à l'université de leur situation, essayé d'ouvrir un espace de parole et d'échange, dans le respect des parcours et des disponibilités de chacun.

J'ai également parcouru les lieux, fréquenté les paysages habités de végétation et d'animaux, senti l'impasse épistémique autour d'un café ou dans une inscription sur un mur, parlé avec des travailleurs des chantiers, dormi dans la poussière de minerai de fer, sur la grève polluée et loin au large, près des camarines et genévriers. Quelques-uns de ces moments ont été consignés dans une série de courts « interludes » – une pratique reprise de Strohm (2012 : 33), Tsing (2015) et De la Cadena (2015) – entre les parties qui composent cette thèse, c'est-à-dire

après les chapitres 1, 3 et 5. La fonction de ces interludes est ici de contribuer, par l'écriture d'expériences vécues en lien avec le sujet de la recherche ou l'exploration d'un aspect particulier traité dans les chapitres, à dresser le panorama sensible des lieux de friction – à travers l'actualité, les redondances, les contrastes, les co-occurrences. Ces interludes cherchent à rendre un peu de la matérialité et de la complexité du fait de vivre dans les lieux de friction, en tant que « subjects dwelling in the local histories and experiences of colonial histories » (Mignolo 2013 : 276). Leur format est celui d'un « journal de bord », consignait des expériences mais surtout, approfondissant certains aspects observés à l'aide d'une recherche documentaire faite dans différents médiums.

L'écriture de ces interludes s'apparente à une démarche ethnographique créative (Elliott 2017) qui suit un fil narratif ancré dans l'observation participante, mais entre plus directement en dialogue avec certains éléments particuliers qui forment la trame de l'expérience vécue. Ainsi, j'ai puisé dans la littérature, les journaux locaux et nationaux, les discours de l'industrie touristique et l'histoire politique de la région afin d'enrichir l'expérience ethnographique (Taussig 2004). Il ne s'agit donc pas d'un travail de terrain au sens classique, mais plutôt d'un travail ethnographique (sur cette distinction, voir Clifford 1997) qui consiste à rendre visible une certaine texture de nos manières d'habiter le capital (Steward 2007; Buck-Morss 2010; Giroux 2018). La matière des interludes ne sert pas directement à construire la recherche; elle vient appuyer, sans que ce ne soit directement souligné, ce qui est développé dans les chapitres. À ce titre, l'écriture des interludes permet, par son procédé même, de rendre visible d'autres dimensions des aspects politiques abordés dans la thèse, tout en étant en résonance directe avec les enjeux qui y sont développés. Dans une réflexion sur l'*écriture* ethnographique, Denielle Elliott en situe la portée :

Cvetkovitch explains that the craft of writing is a way to « open up » (...). She argues that this allows for unexpected, peripheral, and unorthodox ideas and connections to emerge, resulting in creative accounts of social and political life. Process-based writing can also free the writer to challenge disciplinary and institutional regimes of writing, which can constrain or even prevent us from telling the type of stories that matter to our interlocutors and that have transformative potential to unsettle. (Elliott 2017 : 34)

Mon regard s'est ainsi porté sur les manières par lesquelles l'habitation politique des « Blancs » façonne le territoire et le paysage et révèle un imaginaire colonial, lié à une histoire qui glorifie les « défricheurs » et les projets extractifs de grande portée. Il s'est agit de mettre en relief certains aspects de ces « paysages culturels » de la Côte-Nord dont les « structures (...) » sont porteuses d'une ontologie territoriale » (Desbiens 2013 : 286) et de saisir comment se matérialise le narratif de la souveraineté étatique, comment sont reconduites et performées ses arcanes dans la vie quotidienne des personnes (une exemplification de ce qu'affirmait Moreton-Robinson en 2015, voir *infra* : 16). Mon regard s'est aussi porté sur les manières par lesquelles ce narratif contribue à nier la présence d'autres habitations politiques, pourtant elles aussi performées et revendiquées – au premier chef, bien entendu, l'habitation politique innue. L'anonymat des personnes dont les propos sont à l'occasion rapportés a été rigoureusement préservé, sauf lorsqu'il s'agissait de situations de prise de parole publiques.

1.5.2 Constitution du corpus

Le fil suivi par le travail des documents produits lors de la période identifiée comme centrale au propos de ma recherche (décennies 1970 et 1980) m'a amené, bien évidemment, à m'intéresser à une situation politique complexe, dont les résonnances historiques et actuelles sont indéniables : j'ai donc travaillé à partir de textes plus anciens et j'ai aussi choisi de suivre certaines situations particulières, contemporaines, qu'éclairait l'analyse de mon corpus. J'ai en somme été sensible à

la cartographie intellectuelle et expérientielle qui m'était indiquée au fil du travail mené sur les documents de la période de départ.

Le point de départ de mon enquête s'est fait à travers l'étude de la prolifération de témoignages innus rendus disponibles par l'archivage résultant des fréquentations assidues des communautés innues, dans les décennies 1970 et 1980, par quelques anthropologues et cinéastes ayant participé ou gravité autour du Laboratoire d'anthropologie amérindienne de Montréal (parmi d'autres, José Mailhot, Sylvie Vincent, Rémi Savard, Serge Bouchard, Joséphine Bacon, Arthur Lamothe³⁹). Le Laboratoire d'anthropologie amérindienne⁴⁰ fût créé en 1969 pour poursuivre les travaux de traduction et d'analyse de récits récoltés chez les Innu.e.s de 1967 à 1969, malgré la décision de Rémi Savard de quitter son poste de professeur à l'Université de Montréal (Savard 2016 : 18). Grâce à une subvention du ministère des Affaires culturelles, des chercheur.e.s, étudiant.e.s et collaborateurs.trices ont pu poursuivre le travail commencé, mais aussi se retrouver, échanger sur la situation politique et fonder de nouveaux projets. Le Laboratoire a ainsi participé à la création en 1971 de ce qui est devenu la revue *Recherches amérindiennes au Québec* (Savard 2016 : 18), important lieu de diffusion actuel de la recherche sur les questions autochtones au Québec. Le réservoir de parole récoltée par quelques-un.e.s des membres du Laboratoire (et leurs collègues), dans leurs travaux subséquents, constitue le matériau de base de mon analyse et est justifié par le matériau de parole qu'ils ont recueilli, soit celui de gens ayant vécu la majeure partie de leur vie dans le bois et ayant vu s'opérer la disjonction coloniale. Les paroles de cette période charnière agissent ainsi pour moi comme référent de la vie traditionnelle et comme horizon politique relationnel et critique. La rencontre

³⁹ Arthur Lamothe n'a pas fait partie du Laboratoire, mais a « gravité » autour de celui-ci par son travail avec Rémi Savard. Il a plutôt été cinéaste à l'ONF, puis cinéaste indépendant, aux Ateliers audiovisuels du Québec.

⁴⁰ À ma connaissance il n'existe qu'un article signé par le collectif, (Laboratoire d'anthropologie amérindienne 1973 : 9-12), dont on précise que les membres qui ont travaillé au numéro en question de RAQ, coordonné par le Laboratoire, sont José Mailhot, Sylvie Vincent et Rémi Savard.

avec ce matériau s'est faite au tout début de ma recherche et forme, avec la lecture de *Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu / Je suis une maudite sauvagesse*, d'An Antane Kapeshe, le socle de mon enquête.

J'ai constitué pour la réalisation de cette étude un corpus provenant de cinq sources principales : 1- les récits de première main filmés, archivés dans la collection Arthur Lamothe; 2- les récits innus de première main écrits, sous la forme de propos rapportés ou traduits; 3- les documents d'archives, pétitions, poursuites juridiques; 4- la poésie de Rita Mestokosho (en correspondance avec Denise Brassard) et de Joséphine Bacon; 5-les travaux d'anthropologues, historien-ne-s, ethnographes ayant travaillé avec les Innu.e.s.

Les films de la collection Arthur Lamothe sont le fruit d'un travail de longue haleine du cinéaste, notamment en collaboration avec l'anthropologue Rémi Savard. Le projet était d'enregistrer de manière directe les propos d'Innu.e.s, hommes et femmes, en leur posant des questions ouvertes sur certains aspects de la vie traditionnelle ou sur les changements politiques vécus dans le processus de sédentarisation et de colonisation. Via la collection Arthur Lamothe, disponible sur le site internet de la Bibliothèque Nationale du Québec, j'ai eu accès à un total de 81 documentaires tournés dans différentes communautés innues entre 1971 et 1977. J'ai également utilisé des séquences du film *Mémoire battante* réalisé en 1982 à partir du même procédé. Cette filmographie est importante parce qu'elle donne un accès direct à la parole d'aîné.e.s innu.e.s ayant vécu la majeure partie de leur vie dans le bois et habité.e.s du vif sentiment de dépossession causé par la sédentarisation et l'exploitation de leur territoire.⁴¹ Ces documents sont utilisés principalement au chapitre 4.

⁴¹ Le défaut des films de Lamothe est sans doute qu'on y a préféré la traduction simultanée au surtitrage, ce qui ne permet donc pas aux locuteurs d'avoir un plein accès à la langue innue.

C'est d'ailleurs ce fil, de la dépossession et du vif désir de transmettre, qui relie les témoignages présents dans les documentaires d'Arthur Lamothe, les discours innus récoltés par les anthropologues politiques et l'ouvrage d'An Antane Kapeshe. Plusieurs collaborations des membres du Laboratoire ont donné lieu à d'importants documents qui permettent de capter l'état des relations entre Autochtones et non Autochtones dans le Nord-Est de l'Amérique du Nord francophone; les recoupements dans la littérature utilisée sont donc nombreux et forment réseau. Je me limite ici à quelques exemples. C'est José Mailhot qui a effectué la traduction de *Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu / Je suis une maudite sauvagesse* d'An Antane Kapeshe. Cette dernière est présente dans au moins deux longues séquences des films d'Arthur Lamothe – elle exprime d'ailleurs ce qu'elle a pensé des films de Lamothe dans une section de son ouvrage (« Les journalistes et les cinéastes »). Pour sa part, Joséphine Bacon a participé à la recherche et à la traduction de l'innu vers le français des films d'Arthur Lamothe et de plusieurs récits recueillis par Rémi Savard et son équipe,⁴² en plus de scénariser un film avec Sylvie Vincent (*Tshishe Mishtikuashisht – Le petit grand européen : Johan Beetz*, 1997) et d'effectuer la transcription et la traduction des *Récits de la terre montagnaise* édités par Sylvie Vincent. De leur côté, en 1980, Sylvie Vincent et José Mailhot ont rédigé ensemble l'important *Discours montagnais sur le territoire* pour le compte du Conseil Attikamekw-Montagnais (CAM). Enfin, Rémi Savard a accompagné Arthur Lamothe chez les Innu.e.s et c'est souvent lui qui mène les entretiens filmés. Le troisième numéro de la revue *Recherches amérindiennes au Québec* porte un dossier sur « la structure du rituel », qui, en plus de mettre en lumière les influences structuralistes des anthropologues du réseau, indique une partie du travail effectué au Laboratoire d'anthropologie amérindienne par José Mailhot, Sylvie Vincent, Rémi Savard et Serge Bouchard. Ce dernier recueillera les paroles de Mathieu Mestokosho, chasseur innu et grand-père de la poète et

⁴² Notamment Sylvie Vincent et José Mailhot, Madeleine Lefebvre, Claude Lachapelle (Savard 2016 : 19)

militante Rita Mestokosho. Il y a là un réseau intellectuel qui s'est constitué en interaction avec la pensée innue. Ce réseau est un des premiers à avoir cherché à travailler les idées politiques au Québec concernant les relations entre les Autochtones et le reste de la population partageant le territoire.

Rémi Savard aura d'ailleurs fait œuvre à part⁴³ à cet égard, puisqu'il est intervenu particulièrement souvent dans l'espace public québécois (Vincent 2010 : 13) et a cherché, par sa contribution théorique et historique, à mettre directement en lien les questions politiques auxquelles il a été confronté chez les Innu.e.s et les questions politiques traversant la situation politique au Québec, notamment en lien avec le projet de souveraineté. Il a aussi effectué un travail militant pour les droits des Innu.e.s au sein de la Ligue des droits et libertés.⁴⁴ Précurseur du tournant réflexif en anthropologie au Québec, il livre dans le premier chapitre de *La voix des autres* un long plaidoyer en faveur de la décolonisation de sa discipline, et invite à s'engager directement avec les enseignements de *Tshakapesh* pour ce faire (Savard 1985).

Le travail effectué par cette génération d'anthropologues politisés et en discussion les un.e.s avec les autres et avec des Innu.e.s traditionnalistes constitue un moment phare de l'histoire des idées politiques au Québec. À mon avis, il s'agit en fait du premier travail actif de décolonisation de la pensée et des relations entre Autochtones et non Autochtones au Québec. Je crois que ces personnes dont je mobilise les travaux et qui se posent comme intercesseurs dans cette thèse ont comme particularité commune d'avoir cherché à construire leur intelligence de la situation coloniale, à partir des – et à travers les – discours innus. Une des contributions de cette thèse est ainsi de reconnaître là un travail de pensée politique et d'inscrire dans l'histoire des

⁴³ Bien que le travail militant ait été partagé parmi les membres qui sont très souvent intervenus dans l'espace public. On consultera au sujet de l'engagement de Rémi Savard le numéro de *Recherches Amérindiennes au Québec* qui lui a été consacré : Vincent et Beaucage (2010). Pour une excellente synthèse des interventions de Savard dans la presse écrite, voir Vincent 2010.

⁴⁴ Notamment dans le cas de la mort obscure de Achille Vollant et Moïse Régis en 1977 (pour plus de détails, voir *infra* : 203-204).

idées politiques au Québec cet effort collectif de décolonisation qui a consisté à prendre au sérieux la parole innue et à accepter de s'engager avec ses idées et de se politiser à leur contact.

L'ouvrage d'An Antane Kapeshe, *Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu / Je suis une maudite sauvagesse*, occupe une place particulière dans l'économie de mon corpus. Cet essai écrit en langue innue constitue un ouvrage politique majeur de la pensée politique autochtone décoloniale. Il critique l'imposition du mode de vie des Blancs à partir du point de vue situé et affirmé d'une Innue traditionnaliste. Premier essai de pensée politique écrit par une Autochtone et publié en français au Québec, cet ouvrage place An Antane Kapeshe parmi les pionnières de la littérature politique autochtone en Amérique et au centre du mouvement de la résurgence.⁴⁵ Il constitue un tournant épistémologique en renversant la position de parole et en offrant un éclairage percutant sur la situation vécue par les Innu.e.s – An Antane Kapeshe s'y adonne à un travail anthropologique de la « vie des Blancs » et à un travail de pensée politique innue. Travailler les questions politiques autochtones à partir du point de vue de Kapeshe permet de les resituer et de saisir directement, concrètement, les mécaniques et les articulateurs de l'impasse épistémique (les *interrupteurs*). L'essai de Kapeshe s'inscrit également dans un mouvement trans-américain de prise de parole autochtone qui consiste à rendre compte de la connaissance issue de l'expérience vécue des auteur.trice.s, racontant une histoire qui désarticule les récits dominants. C'est donc un livre politique non seulement par son contenu, mais dans le geste de prise de parole. Le chapitre 2 invite donc à considérer An Antane Kapeshe comme une penseuse politique majeure des relations entre Autochtones et non-Autochtones au Québec, ce qui est une seconde contribution de la thèse à l'histoire des idées politiques au Québec.

⁴⁵ Un essai de José Mailhot portant sur le travail collaboratif ayant mené à la publication de l'ouvrage paraîtra en 2019 aux éditions Mémoire d'encrier.

Les récits de Mathieu Mestokosho, chasseur innu (recueillis par Serge Bouchard en 1970), l'ouvrage de Daniel Vachon, *L'histoire montagnaise de Sept-Îles* (1985) et celui de Mathieu André, *Moi « Mestenapeu »* (1984) constituent les autres documents écrits, récits de première main avec lesquels j'ai travaillé. En y adjoignant l'ouvrage de Kapeshe, ce corpus de propos innus rapportés ou traduits est à lui seul un objet d'investigation important en pensée politique autochtone, mais aussi en pensée politique innue en particulier, et en pensée politique au Québec.

J'ai également utilisé, de manière plus marginale, la littérature anthropologique sur les Innu.e.s. En outre, les travaux de Frank G. Speck, qui constituent la première ethnographie (provenant d'un anthropologue) à avoir été réalisée parmi les Innu.e.s, permettent des incursions dans le mode de vie innu autour des années 1920. La *Relation* de 1634 du Jésuite Paul Lejeune a aussi été utilisée puisqu'elle est un document ethnographique portant non seulement sur le mode de vie des Innu.e.s, mais également sur la vision qu'en avaient les Européens (voir Beaulieu 2009 à ce sujet). J'ai également consulté la littérature anthropologique récente pour connaître les travaux contemporains et les enjeux soulevés dans les communautés, plus particulièrement en ce qui a trait aux éléments de la vie traditionnelle et à la conceptualisation de leur actualisation.

Outre la littérature ethnographique, j'ai consulté la littérature juridique produite sur et par les Innu.e.s – même si, à l'occasion, elle a été produite par les Innu.e.s *de manière indirecte*, c'est-à-dire par le biais de leurs avocats.⁴⁶ M'intéressant aux aspects juridiques du rapport au territoire qui configurent l'espace vécu posé dans les termes de l'État canadien et les dynamiques conséquentes avec les peuples autochtones, je me suis penchée plus particulièrement sur le droit canadien relatif aux peuples autochtones (plutôt que sur l'ordre juridique innu). La poursuite intentée en 2013 par les Innu.e.s de Uashat mak Mani-utenam et de Matimekush-Lac John contre

⁴⁶ Notons que les avocats de la poursuite dans le cas d'Iron Ore (Uashaunnuat (Innus de Uashat et de Mani-utenam) c. Compagnie minière IOC inc. (Iron Ore Company of Canada) [2014] QCCS 4403) comptent dans leur équipe l'avocate innue Marie-Claude André-Grégoire.

la compagnie Iron Ore du Canada – celle dont Kapeshe nous informe des méfaits envers les Innu.e.s dans son ouvrage de 1976 – a fourni un terreau particulièrement fertile pour l’observation des rapports au territoire inscrit dans le droit canadien. L’Iron Ore a largement contribué à l’organisation actuelle du territoire, de Uashat à Matimekush. Je me suis donc penchée sur les documents de la poursuite, que j’ai situés dans l’évolution du droit des Autochtones au Canada à l’aide de documents ayant fait jurisprudence dans le domaine et d’écrits de juristes. De manière récente, les peuples autochtones ont entrepris des poursuites qui ont eu pour conséquence, c’est ce que je soutiens, de forcer le judiciaire à expliciter les conditions minimales du maintien de la souveraineté du Canada, en dévoilant ainsi les ressorts. C’est encore dans le miroir des relations avec les Autochtones que la souveraineté étatique se définit (Dickason 1984). L’accès au langage juridique permet donc de comprendre une nouvelle modalité de l’impasse épistémique, exposant les *interrupteurs* dans leurs dimensions légales et institutionnelles.

J’ai également cherché à saisir de quelle manière les pionnières de l’écriture poétique innue situaient leur geste d’écriture dans l’optique de l’habitation politique du Nitassinan. Le langage poétique de Joséphine Bacon et de Rita Mestokosho fait résonner des manières de se mettre en relation avec le territoire, ainsi que les modalités matérielles et symboliques de la vie traditionnelle qui constituent un geste d’écriture comme manière d’habiter. Je me suis arrêtée plus particulièrement à certains morceaux choisis où on perçoit le travail réflexif des autrices sur leur écriture et leurs manières de nommer les relations à leur environnement, invoquant de multiples manières le complexe de l’autonomie alimentaire innue. Pour établir un contraste, j’ai analysé la correspondance entretenue entre Rita Mestokosho et Denise Brassard, où elles discutent de leur rapport à l’écriture et au territoire, afin de saisir les modalités moins frontales de

l'impasse. Ces modalités proposent des voies de sortie éthiques axées sur l'écoute et les résonances de la matérialité des luttes et des relations qui se jouent dans le territoire.

J'ai de cette manière enquêté dans les zones de friction les plus diverses : relation d'un jésuite hivernant avec les Innu.e.s et récits de type *atanukan*; écrivaine québécoise correspondant avec une écrivaine innue; poursuite juridique contre la compagnie Iron Ore; femme innue décidant d'écrire un livre politique pour les Blancs; anthropologues tentant de saisir la pensée innue : ces zones de friction ne sont pas extensives, elles n'épuisent pas une situation, elles sont quelques lieux choisis au hasard des rencontres mais tous liés à une cartographie intellectuelle et expérientielle particulière.⁴⁷ Il s'agit d'intersections qui révèlent de manière explicite non seulement la colère des Innu.e.s face à leur dépossession, mais les termes précis de la perspective politique matérielle depuis laquelle ils articulent l'intelligence de leur situation de dépossession et invitent, si l'on veut bien entendre l'appel, à réfléchir la nôtre.

L'utilisation de ces différentes sources est justifiée, je crois, par le type de travail que j'ai voulu mener. Il s'est agit, en effet, d'un travail d'exploration de divers lieux, qui m'étaient accessibles, relatifs à la pensée innue; de la recherche des différentes formes par lesquelles apparaissent les ressorts de l'« art pour manger » comme articulateurs de l'habitation politique innue et comme regard politique et épistémique sur l'habitation politique blanche. La mise en commun de ces différentes sources en fait des lieux d'observation de la mémoire de liberté politique liée au complexe de l'autonomie alimentaire, qui informe le regard innu sur la vie

⁴⁷ Quelques exemples cartographiques liant des personnes du corpus, situations passées et actuelles, ou appartenant à des langages différents : l'anthropologue Rémi Savard, via un travail militant, luttant auprès des Innu.e.s pour la reconnaissance de leurs droits ; l'auteure et femme politique An Antane Kapeshe décrivant les conséquences de l'installation de l'Iron Ore sur le territoire innu ; la poétesse Joséphine Bacon, membre du Laboratoire d'anthropologie amérindienne, traduisant les récits et témoignages recueillis par les anthropologues ; la poétesse Rita Mestokosho, petite-fille du chasseur Mathieu Mestokosho dont les paroles ont été enregistrées par un membre du Laboratoire, luttant contre la construction des barrages d'Hydro-Québec sur la rivière Romaine ; discussions anthropologiques faisant appel aux notes du Jésuite Paul Lejeune.

contemporaine et qui propose une perspective de pensée politique avec laquelle réfléchir à notre tour aux questions politiques de notre actualité.

La superposition des langages peut être vue, sur un mode méthodologique, comme une variante de l’autohistoire proposée par Georges Sioui. Cette méthode de recherche, qu’il a exposé dans *Pour une autohistoire amérindienne* (1989), consiste à croiser à la fois les documents d’archives et la tradition orale, les sources et les types de documents pour reconstituer une histoire complexifiée qui ne reproduise pas la prémisse évolutionniste et unidimensionnelle de l’histoire « officielle » (Sioui 1989 : 2). Cette thèse pourrait être comprise comme le compte rendu d’une exploration – dans la trame politique de la pensée innue et de ses interrelations avec les Blancs – plutôt que d’une histoire, qui passe par une variété de langages. La mobilisation de différents modes narratifs participe également de cette capacité à entendre la théorie qui se trouve dans les récits, et à entendre les récits qui se jouent dans la théorie (Starblanket et Stark 2018 : 179; Monture 2009 : 116; Maracle 2015 : 203).

1.5.3 Approches du matériau et de l’écriture

La juxtaposition de ces langages (politique, juridique, littéraire, anthropologique, vernaculaire, autochtone traditionnaliste, etc.) permet de saisir comme coexistants des modes d’appréhension des relations au territoire et aux êtres, de les mettre en discussion et de les resituer, les uns par rapport aux autres, dans la trame politique de l’écologie des expériences vécues dont ils sont issus, en restituant ainsi une certaine complexité. Il s’agit, sous cet angle, d’une manière descriptive de mettre en pratique l’interdisciplinarité. La pensée politique est d’emblée interdisciplinaire en ce qu’elle allie, de manière assez générale, des éléments de la philosophie, de la littérature, de l’écologie, de la géographie, de l’histoire, de l’anthropologie, des études

culturelles et de l'économie dans l'analyse. Elle permet également la mise au travail de la parole vivante par l'exploration de la dimension performative, s'attardant à la signification politique des gestes et des pratiques (en plus des paroles directes) : les idées politiques ne sont pas seulement actives et portées en paroles, elles se manifestent dans une variété de gestes dont on se servira ici comme matériau (chants, manifestations, pétitions, rituels, récits, écriture, production et distribution de la nourriture, lieux de prise de parole, etc.). Il s'agit là d'une contribution méthodologique de la thèse, relative à la pertinence d'un travail résolument interdisciplinaire en pensée politique pour saisir la complexité des enjeux et leurs résonnances dans les situations les plus diverses.

Dans l'introduction de l'ouvrage collectif qu'ils ont codirigé, *Ceci n'est pas une idée politique. Réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques*, Dalie Giroux et Dimitrios Karmis mènent une éclairante entreprise de définition de la pensée politique. J'en reproduis ici un extrait :

Contre une pensée *du* politique ou un penser *au* politique, la pensée politique exige, contre la suspension de l'attitude naturelle, de persister dans le monde. L'absence de hiatus entre le sujet connaissant et le réel qui se joue alors dans cette pratique est une posture de la contamination : le discours de la pensée politique est toujours déjà dans le monde dont il est question dans ce discours, il circule aussi bien dans les sujets que dans les objets de la philosophie politique, de la théorie politique, et de l'histoire des idées politiques. Le discours de la pensée politique fusionne par exprès les pôles séparés du discours savant, tout en existant pourtant à l'intérieur du champ qui compose ces différentes pratiques intellectuelles fondamentales et normatives qui se penchent sur le fait politique.

Le penseur politique accède à un penser-politique par un engagement envers le fait de son expérience politique. Le penseur politique « se met devant » sa propre expérience, dans sa multiplicité, dans sa complexité, dans sa relativité et dans sa généralité. (Giroux et Karmis 2013 : 7-8)

Cette définition implique à mon avis deux choses. D'une part, la prise en compte de la position de la chercheuse ou du chercheur dans son travail : sa situation, qui n'est pas fixe et dont le mouvement lui-même est pris pour objet, dans les liens qu'il tisse avec sa recherche. Il y a ainsi une dimension d'accompagnement dans le processus de la recherche qui se donne comme le

résultat; il s'agit de ne pas cacher ni la matière de la réflexion, ni sa mise en jeu, ni l'expérience de la chercheuse ou du chercheur et sa situation politique et historique. Cette définition de la pensée politique rejoint l'idée de Ingold, vue dans le cadre théorique (*infra* : 68), d'un « engagement attentif envers son environnement » dans la recherche de connaissance, laquelle est toujours nécessairement située dans une « poétique de l'habiter » dont la restitution se poserait aussi comme programme.

D'autre part, les méthodes employées réfèrent, si l'on travaille comme ici à partir de documents (et il s'agit d'une pratique pouvant être appliquée dans les situations de connaissance les plus diverses), à des pratiques de lecture (herméneutique) et d'écriture (description, interprétation) qui partagent la pratique mitoyenne de la réflexivité s'exerçant dans un rapport situé, *situant*, avec la phénoménalité du monde vécu. À cet égard, Karmis propose d'aborder les textes en suivant les lignes de rapprochement entre l'herméneutique philosophique de Hans-Georg Gadamer et la méthodologie historique de Quentin Skinner (Karmis 2013 : 236). Misant particulièrement sur les travaux les plus récents des deux penseurs, dans lesquels les convergences apparaissent (*ibid.* : 230), Karmis met de l'avant une approche basée sur l'écoute et l'attention – du texte et du contexte – qu'il nomme une « herméneutique de la différence ». Il en fait une pratique de lecture résolument éthique et politique. On pourrait dire que ce qui caractérise cette position herméneutique décrite par Karmis à partir de Gadamer et Skinner est une « disposition hospitalière » (*ibid.* : 217) qui doit résulter en un « élargissement de l'horizon de l'interprète » (*ibid.* : 211), à partir d'une écoute et d'une attention soutenues, favorisé par la « mise en question de soi » et la reconnaissance de « la force transformative de la rencontre » (*ibid.* : 217) ainsi que par le travail de contextualisation historique et politique des textes, de l'auteur.trice et du lecteur.trice (*ibid.* : 233). En outre, Karmis avance que

dans les situations de tensions prolongées entre les nations dont les cultures, les récits historiques et les identités sont entremêlés dans des conflits interprétatifs inextricables – et parfois explosifs –, il convient d’explorer les différents registres possibles de l’attention, de l’écoute, de la parole et du rapport au temps et à l’espace susceptibles de permettre aux humains impliqués de « comprendre autrement », de se mouvoir et de se rapprocher – sans jamais se fondre – dans l’espace entre familiarité et étrangeté. Et pour en arriver là, il importe tout autant d’étudier les rapports de pouvoir qui traversent le langage et structurent les situations herméneutiques les plus difficiles. (*Ibid.* : 236)

Cette position peut contribuer à lever l’hypothèque de la reconduction des « privilèges épistémiques » (Dorlin 2017 :77), de l’« epistemic ignorance » (Kuokkanen 2008 : 63) et de l’« epistemic injustice » (Tully 2018) qui en est corrélative, particulièrement en situation coloniale comme nous l’avons vu précédemment.

Ma situation de chercheuse non innue est celle d’interprète d’éléments d’une culture et d’une situation politique, d’un episteme que je ne connais pas d’expérience. Il y a déjà là un hiatus de compréhension que je ne prétends pas combler, mais qui m’a accompagné tout au long de mon travail et s’est manifesté sous la forme d’une recherche herméneutique que j’ai essayé d’informer *à mesure* de ce que j’apprenais. Ma situation de pensée et ma méthode de travail ont donc été imprégnées et travaillées par la recherche elle-même, par les échanges, les connaissances et les expériences faites au cours de cette enquête. En somme, j’ai essayé bien modestement de faire travailler ma pensée et ma méthode au contact des concepts et des principes innus avec lesquels je me familiarisais, tout en restant située dans ma position de chercheuse non innue.

Le travail d’écriture s’opère dans la continuité du travail de lecture, s’effectuant au plus près d’un travail de description, *nécessairement* joint à un travail d’interprétation (Geertz 1973). Si, comme le dit Giroux relativement à la méthode généalogique, la description est un engagement savant et un engagement politique (Giroux 2013 : 346), c’est qu’elle tente de mettre en pratique « une reconstitution minutieuse des machines d’agencements des mots et des choses

qui produisent le social » (*ibid.* : 346). Il s'agit d'une méthode que j'aimerais décrire comme proprement anti-spéculative (j'y reviendrai dans le chapitre 7), c'est-à-dire qu'elle cherche à porter attention et sérieux à *ce qui existe*, ce que Giroux nomme lorsqu'elle mentionne que la description « implique de séparer dans l'analyse les faits et les valeurs, c'est-à-dire de ne pas assumer *directement* dans l'analyse un ordre des choses souhaitable, meilleur ou idéal » (*ibid.* : 347). Néanmoins, « [l]a description stricte ne signifie pas que des préférences politiques ne se jouent pas en amont, notamment dans le choix du sujet et dans la théorie politique retenue pour tester le degré de relation entre les discours et leurs scènes » (*ibid.* : 347-348). La description ne se veut pas neutre ou objective, elle est simplement une pratique d'attention. La description s'effectuant nécessairement depuis le point de vue de celui qui écrit, l'interprétation se joue également dans l'attention même, dans la mobilisation des schémas d'analyse et de compréhension, ainsi que dans le jeu par lequel l'interprète pose et travaille tour à tour les phénomènes, symboliques et matériels, qui constituent son matériau.

La méthode descriptive permet de rester au plus près de l'attention nécessaire à la mise en œuvre continue du « renversement du regard » et de l'écoute de la parole. L'attention déployée par la description, et son parti pris non-injonctif, permettent aux lectrices.eurs de *réfléchir avec* l'analyse qui leur est proposée, et d'ainsi percevoir l'activation du *déplacement* à leur rythme. En effet, à l'instar du récit, le caractère non-injonctif de la description exige de celui ou celle qui la reçoit engagement, écoute et attention (Cruikshank 2002; Benjamin 2000 [1936]). Cet engagement active, en contexte colonial, ce que Kim Anderson a appelé « reader response-ability » (2000 : 49) – une résonnance méthodologique avec la « déprise épistémique » qui permet de remettre en question ses aprioris. L'utilisation de la méthode descriptive en étude des idées politiques est ainsi une autre contribution de la thèse, et elle a notamment pour attribut de

participer à relier la proposition méthodologique à la proposition épistémologique (le cadre théorique).

J'ai ainsi essayé, en restant au plus près des mots des auteurs.trices ou de celles et ceux qui témoignent, de faire un travail de lecture et d'écriture attentif, afin de mobiliser leurs cadres conceptuels et leurs catégories d'analyse. Les témoignages filmés et la jurisprudence ont également été traités en tant que texte, en tant que production symbolique, en tant que discours. Évidemment, chacun des groupes de textes ou de témoignages a été traité en tenant compte des particularités liées à leur contexte et au domaine dans lequel ils s'inscrivent, particularités qui sont précisées au fil de la thèse.

L'habitation politique est-elle visible ou perceptible dans les textes et les témoignages? C'est le travail informé sur le matériau du texte qui m'a permis d'orienter ma lecture et ma compréhension de l'habitation politique, mais c'est aussi par la restitution de ce que j'appelle une superposition de langages. À travers la multiplicité des sources et des types de documents, j'ai cherché à opérationnaliser la proposition politique innue de l'habitation en enquêtant sur ce qui rend possible l'effectivité de cette habitation politique, l'effectivité des pratiques qui la rendent possible, ses *connecteurs*. J'ai investigué également ce qui forme la consistance de l'habitation politique qui est rivée aux structures de la souveraineté étatique, celle qui rend ineffectives les pratiques de l'habitation politique innue, ce qui les interrompt, les *interrupteurs*. Cherchant à travers ces différents langages la fluidité qui permet l'habitation politique innue dont les pratiques matérielles et symboliques sont articulées autour de l'autonomie alimentaire, de la capacité de vivre du territoire, j'ai ainsi ciblé d'une part les occurrences de certains mots issus du champ lexical de l'habitation et de la subsistance mais surtout, leurs mises en relation, les descriptions et les évocations d'articulations entre les connaissances et les territoires, les pratiques. D'autre part, j'ai cherché ce qui se pose, dans l'habitation politique occidentale, en lieu et place de ces

articulations, comment se configure la disjonction et sur quoi elle repose, c'est-à-dire ce qui configure l'organisation du territoire et des relations en fonction de l'injonction de devoir « payer pour vivre ». En creux de cette investigation, j'ai observé, à travers l'exploration de la superposition des langages qui portent les lieux de friction, les termes d'une impasse épistémique prenant racine dans des articulations particulières des moyens de production de la vie et de la pensée. Ce que j'appelle « l'art pour manger » est cette disposition particulière par laquelle la subsistance n'est pas séparée de l'imagination et du rêve, où la pensée se rend mobile dans un mouvement éthique et politique de déplacement épistémologique, une prolifération de manières d'être en relation avec les autres êtres sur un mode non hiérarchique et non coercitif.

Le prochain chapitre prend ainsi l'« art pour manger » à rebours. An Antane Kapeshe articule sa critique expérientielle de ce mode de vie des Blancs qu'on lui impose, depuis la connaissance des ressorts de la vie traditionnelle. Elle en analyse minutieusement chacun des mécanismes, et en réfute sans ambages la légitimité. Elle identifie ainsi dans le détail les interrupteurs de l'« art pour manger » et nous aide d'emblée à construire l'intelligence du procédé de colonisation dans le Nitassinan.

INTERLUDE 1

-Vous autres à l'université, d'après ce qu'ils vous disent, est-ce qu'on a des droits?

Pour une deuxième fois, les Innu.e.s ont refusé par voie de référendum le passage des lignes à haute tension sur leur territoire, ce qui n'est pas suffisant pour qu'Hydro-Québec abandonne le projet. La communauté de Uashat mak Mani-utenam est en alerte, un nouveau barrage a été érigé sur la 138 malgré le démantèlement du premier, puisque le chantier de la Romaine se poursuit sans leur consentement.

-J'aimerais ça savoir ce que le gouvernement entend quand on dit non.⁴⁸



La SQ démantèle le barrage érigé par les Innu.e.s pour empêcher les camions de se rendre au chantier de la Romaine, 2012

Il pleut et il fait froid, octobre 2012. De retour du blocus, on décide d'aller prendre un café au restaurant. À la table d'à côté, 3 policiers de la Sûreté du Québec en uniformes mangent des frites et de la pizza; ils arrivent du même endroit que nous. Commentant leur bravoure, la serveuse dit avec fierté à d'autres client.e.s accoudé.e.s au bar : « ça leur a pris dix minutes les tasser de là ».

Une personne avait tenu pendant l'été un discours qui aurait bien complété la scène : « les Indiens, ils' comprennent pas que toutes les belles richesses que le développement apporte, ça vient de nous autres. Il faudrait qu'ils soient un peu plus reconnaissants ».

⁴⁸ Les deux phrases citées ont été prononcées par B, lors d'un séminaire sur l'ordre juridique innu.



Les « richesses » : pylône, hôtel et restaurant, Forestville, 2012

« Hydro-Québec, c'est nous autres »

Passionné de routes et de développement, M est arrivé sur la Côte-Nord dans les années 50. Il a participé à la construction de la route vers Sept-Îles. Je l'entends raconter son histoire à une cliente, fier de mentionner qu'il a vu le « progrès » s'enraciner sur la Côte-Nord. Il parle des nouveaux barrages qu'Hydro-Québec projette de faire sur la rivière Romaine : « il faut développer pour faire vivre les Canadiens : Hydro-Québec, c'est nous autres ».

« On est Hydro-Québécois »⁴⁹

La société d'État représente effectivement un emblème québécois d'indépendance économique. Jean Lesage, devenu premier ministre du Québec en 1962, avait lancé le slogan « maîtres chez

⁴⁹ Slogan publicitaire d'Hydro-Québec dans les années 70 (cité dans Desbiens 2015).

nous » pour illustrer le projet de nationalisation de l'hydro-électricité au Québec dont Hydro-Québec est devenu le symbole. Or, « maîtres chez nous » était un projet impliquant la négation et l'extinction des droits des Autochtones sur leurs territoires. Lors de l'érection du complexe La Grande en 1972, les Cri.e.s de la Baie James se sont mobilisé.e.s et ont obtenu une injonction provisoire pour faire cesser les travaux de construction sur leurs terres, pour motif qu'ils n'ont pas leurs droits ancestraux (jugement Malouf, novembre 1973). La décision a été renversée en 1974, mais il devint clair alors que les compagnies et les gouvernements ne pourraient plus nier unilatéralement les droits des peuples autochtones lors de l'exploitation des ressources sur leurs territoires. Ce jugement, intervenant quelques mois après l'arrêt Calder stipulant que les droits autochtones ancestraux qui n'ont pas été spécifiquement éteints sont toujours existants,⁵⁰ a mené à la conclusion de la *Convention de la Baie James* et a été une des étapes importantes conduisant à l'enchâssement des droits ancestraux dans la constitution rapatriée de 1982. Or, dans ce « traité moderne », le gouvernement a demandé, en échange de compensations financières, l'extinction définitive des droits des Cri.e.s sur de grands pans de leurs territoires.

« Si tu savais comme on s'ennuie, à la Manic »⁵¹

Manic-5 vous fera vivre une expérience envoûtante ! Laissez-vous ensorceler par le plus grand barrage à voûtes multiples et à contreforts au monde : le barrage Daniel-Johnson. Doté d'une architecture unique, ce véritable témoin du génie québécois vaut le détour. (...) Cet été, découvrez VOTRE histoire.

-Tourisme Côte-Nord⁵²



Présences de Manic 5 à Baie-Comeau, 2012

⁵⁰ Calder et al c. Procureur Général de la Colombie-Britannique [1973] RCR 313

⁵¹ Cette chanson de Georges D'or a valu à son auteur d'être intronisé au Panthéon des auteurs et compositeurs canadiens en 2006. On peut lire sur le site du Panthéon qu'« en 1972, la station radiophonique CKAC consacre *La Manic*, aussi intitulée *La Complainte de la Manic*, chanson la plus populaire des 50 dernières années ». Cette « lettre écrite par un ouvrier décrivant la solitude des bâtisseurs de barrages sur la rivière Manicouagan », sortie en 1966, a été interprétée depuis par Pauline Julien (1967), Bruno Pelletier (2002) et Leonard Cohen (2012).

⁵² Tourisme Côte-Nord. « Le barrage Daniel-Johnson et la centrale Manic-5 ».

<http://tourismecote-nord.com/membres/barrages-et-visites-industrielles/manic-5-barrage-daniel-johnson/>

La ville de Baie-Comeau est située à l'embouchure de la rivière Manicouagan, quelques 200 kilomètres en amont du barrage Manic 5. Le long de la côte a été inauguré le parc des Pionniers, « construit sur un ancien dépotoir d'écorces ».⁵³ On peut également y voir une statue élevée à la mémoire de Robert McCormick, considéré comme le fondateur de cette ville établie en 1936. Une exposition a été organisée par la Société historique de la Côte-Nord en 2015 afin de rappeler les détails de sa mémoire. À l'occasion de l'inauguration de l'exposition, on peut lire dans le journal *Le Manic*, à propos de McCormick :

[i]nformé de l'existence d'un territoire de 5 000 km carrés de forêt mis aux enchères à l'est de la rivière Manicouagan, il a décidé d'acheter. Il y construira une usine de pâtes et papiers et une centrale hydroélectrique. La papetière sera inaugurée en présence du premier ministre Maurice Duplessis et de Mgr Napoléon-Alexandre Labrie en juin 1938. (...) Comme l'indique l'archiviste de la SHCN, Catherine Pellerin, 'c'est un personnage important pour l'histoire moderne de la Côte-Nord, car c'est lui qui débute l'industrialisation de la région. C'est le premier à avoir vu la Côte-Nord pour ce qu'elle est, c'est-à-dire une région au potentiel immense'. (Paquet, *Le Manic*, 2015).

C'est justement Maurice Duplessis qui permet l'« ouverture » du Nord en vue de l'installation de l'Iron Ore company of Canada. On pouvait lire, dans *La Presse* du 8 septembre, au moment de la mort de Duplessis, survenue à Schefferville en 1959 :

Le premier ministre qui s'est éteint à minuit et une minute à Schefferville, dans une maison de bois grossièrement équarri sur les bords du lac Knob, avait la consolation d'avoir donné à son pays cet empire de 300, 000 milles carrés (« en l'ouvrant à la civilisation », avait-il l'habitude de dire) et autorisant la mise en valeur de ces terres rudes et sauvages (...)

C'est dans une chambre du petit hôtel privé de l'Iron Ore Co, à Schefferville, que le député de Trois-Rivières a expiré, le drapeau fleurdelisé flottant au sommet du mat érigé dans la propriété (Monnier 1959).

250 kilomètres plus à l'est, le long de la côte, la ville de Sept-Îles sera officiellement fondée en 1951. Depuis 1908 toutefois, la ville de Clarke City (désormais fusionnée avec Sept-Îles) mène ses opérations, comme nous le rappelle son *Centre d'interprétation historique* : « L'histoire de la première ville industrielle de la Côte-Nord ainsi que le mode de vie de l'époque sont retracés au Centre d'interprétation. Clarke City, son moulin à papier, son industrie hydroélectrique, une belle façon de redécouvrir le passé de la région ».⁵⁴

⁵³ Balise Québec RandoQuébec. « Parc des pionniers ; Description ».

<http://baliseqc.ca/3S/regions/manicouagan/parc-des-pionniers>

⁵⁴ Tourisme Sept-Îles. « Centre d'interprétation de Clarke City ».

<http://www.tourismeseptiles.ca/fr/culture/centre-d%E2%80%99interpr%C3%A9tation-de-clarke-city>

Ce sont les activités de prospection et l'installation de l'Iron Ore company of Canada (IOC) dans la région de Schefferville qui feront de Sept-Îles non seulement une ville-champignon mais une plaque tournante de l'industrie du minéral. La population de Sept-Îles serait passée de 1900 habitants en 1951 à 15 000 en 1960 puis 31 000 en 1981 (Développement économique Sept-Îles 2015 : 3). Des usines de transformation du minéral de fer (formation de boulettes pour l'exportation) sont construites sur le bord du St-Laurent, approvisionnées par chemin de fer depuis Schefferville. Depuis, on peut voir les installations de l'IOC, mais aussi d'Alcoa, d'Aluminerie Alouette et d'Arcelor Mittal sur les berges du fleuve, en plus des postes électriques à haute tension.



poste électrique à haute-tension le long de la route 138, dans la partie Est de Sept-Îles, 2012

« Ça fait quatre cents ans que c'est le Plan Nord ici... »

Lors d'un séminaire sur l'ordre juridique innu, C et D se soucient peu des questions posées par les étudiant.e.s : elles ont des histoires à raconter à propos d'Hydro-Québec.

C, faisant voir la géographie invisible du fond des réservoirs : ce qui a été enseveli sous l'eau par l'inondation, ce sont des campements, ceux de nombreuses familles qui vivaient dans ce territoire, mais aussi les animaux. Ce que l'on voit aujourd'hui sur le bassin, ce sont les sommets des montagnes que l'on pouvait voir autrefois sur le territoire. Or, dans les vallées, dans les crevasses, sous l'eau, réitère-t-elle, « il y avait beaucoup d'animaux ».

A explique que si la peine et la rage étaient grandes suite aux inondations, les recours étaient à peu près inexistantes, ainsi que les ressources pour résister (tout se passant en langue

française, avec des documents). Par ailleurs, poursuit-il, ces groupes familiaux constituaient de trop petites unités pour une mobilisation effective, et ils avaient peur des représailles, de la police.

-On a su que les barrages seraient construits quand ils se construisaient.

-On a dit à Hydro-Québec : vas-tu arrêter? Ils ont dit : Non; on vous a offert de l'argent vous l'avez pas pris, tant pis pour vous.

Entendu à Sept-Îles : « Quand on est arrivés à Sept-Îles, il n'y avait pas de route. On avait un attelage, on arrivait de la campagne. Pour moi, Sept-Îles, c'est le progrès, le développement : l'image que j'ai, c'est que c'est comme un gros bouquet de fleurs. Les Indiens voient pas ça : ça fait pitié ».

B, discutant de petits fruits avec les étudiantes alignées avec leurs assiettes de plastique sur les genoux, informe une femme de Baie Comeau que les bleuets qu'elle cueille avec sa famille depuis l'enfance sous les lignes de haute tension d'Hydro-Québec sont arrosées à l'huile de transmission.⁵⁵ Cela fait écho à l'annonce d'Arcelor Mittal vue plus tôt dans le journal local (*Le Nord-Côtier*) où on avertit la population que la végétation sera arrosée sur l'emprise du chemin de fer et où on recommande en conséquence de ne pas manger les fruits sauvages.

⁵⁵ Hydro-Québec utilise des phytocides sur l'emprise des lignes à haute tension. Voir Hydro-Québec, « Comment Hydro-Québec limite la hauteur de la végétation dans les emprises de lignes de transport ». <https://www.hydroquebec.com/securite/lignes-transport/degagement-emprise-ligne-transport.html>



Graffiti « Non au Plan Nord » sur le boulevard des Montagnais, Uashat

PARTIE 1

Les chapitres 2 et 3 concernent les tenants de l'habitation politique des « Blancs », interrupteurs de l'habitation politique innue. Il s'agit dans cette partie de donner quelques éléments de définition et de contexte historique, politique et juridique relativement au processus de colonisation et au régime d'occupation de la terre au Canada, en opérant un renversement du regard. C'est An Antane Kapeshe qui nous informe des caractéristiques de l'habitation politique des « Blancs », depuis son point de vue situé de personne qui connaît le mode de vie traditionnel, et ce sont les poursuites juridiques autochtones – dont celle contre l'Iron Ore company of Canada – qui nous informent des conditions de maintien minimal de la souveraineté au Canada que la Couronne réitère à travers la jurisprudence. On verra que c'est la mémoire de liberté politique liée à la vie traditionnelle qui informe les contestations et les revendications.

CHAPITRE 2

La perspective de l'habitation politique dans *Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu / Je suis une maudite sauvagesse* d'An Antane Kapeshe⁵⁶

Autrefois, nous avions un grand respect envers le gouvernement sans l'avoir jamais connu et nous n'en attendions que du bien... Nous avions foi en son aide... Mais nous avons vite déchanté. Ce gouvernement mentait sous des apparences d'apôtre. Il nous a tous trompés. Aujourd'hui, les Indiens s'ouvrent les yeux...

-Mathieu André (1984 : 105)

« Dans mon livre, il n'y a pas de parole de Blanc » : la première phrase de *Je suis une maudite sauvagesse / Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu* (1976),⁵⁷ d'An Antane Kapeshe, annonce le projet politique de l'ouvrage, et de l'autrice. Cette femme innue a décidé d'écrire, au début des années 70, le récit de son expérience des relations avec le « Blanc » sur son territoire, le *Nitassinan*. Ayant grandi dans le bois, y vivant la vie traditionnelle (*innu aitun*), jusque durant les années 50, elle a connu la fracture imposée par la sédentarisation et l'imposition du mode de vie « blanc » sur son territoire. Lasse d'entendre le « Blanc » raconter sa version de cette histoire, elle décide, à près de 50 ans, de prendre la parole. Avec le souci de témoigner pour que soit entendue la vérité de son expérience, elle écrit dans sa langue, l'*innu aimun*, un livre de mémoire pour les Innu.e.s et de dialogue avec les non Innu.e.s.

Son œuvre, qui compte parmi les premiers textes publiés en français par une Autochtone en Amérique du Nord, est d'une importance cruciale pour l'histoire des idées politiques

⁵⁶ Une version remaniée de ce chapitre a fait l'objet d'une publication dans la revue *Recherches féministes* en 2017.

⁵⁷ Voir An Antane Kapeshe (1976). Les Éditions du CAAS (Centre d'amitié autochtone de Saguenay) ont réédité en 2015, en version bilingue innu et français, les deux livres de Kapeshe.

autochtones.⁵⁸ An Antane Kapeshe a en effet légué, avec *Je suis une maudite sauvagesse*, une analyse percutante de la colonisation de son territoire, à partir de son expérience vécue. Dans un style direct et démonstratif, elle donne à voir le « Blanc », à travers une série d'expériences et d'observations, non pas comme une catégorie raciale ou ethnique, mais plutôt comme une catégorie *politique*. Écrivant depuis la position d'une Innue ayant vécu le mode de vie traditionnel, elle peut, par son regard situé et revendiqué, formuler une critique informée du mode de vie occidental, dont elle relève les mécanismes, un à un. Sa construction de la catégorie politique du « Blanc », dans ce contexte, se lit comme une constellation de pratiques formant une *habitation politique* spécifique, dont la définition explicite et dénonciatrice donne, à qui sait entendre la pédagogie de Kapeshe, les clés pour éviter d'en reproduire les termes.

L'analyse qui suit propose ainsi de circonscrire la conceptualisation de l'habitation politique des Blancs par Kapeshe. Par l'opérationnalisation du regard d'An Antane Kapeshe sur l'habitation politique des Blancs, on peut voir à l'œuvre la mémoire de liberté politique qui porte la critique des gestes et pratiques des Blancs articulée depuis ce lieu de la vie traditionnelle que j'appelle le complexe de l'autonomie alimentaire.

La première partie du présent chapitre sera consacrée au geste d'écriture de Kapeshe, geste politique qui prend ancrage dans la situation de colonisation de son territoire et de sa culture et qui indique de manière forte sa position critique à l'égard des *prises en récit* du « Blanc ».⁵⁹ Elle rend ainsi visible, dans son écriture, une tension entre le récit et l'habitation. La deuxième partie

⁵⁸ Le livre dans sa version originale est bilingue, la version innue occupant les pages paires et la version française les pages impaires.

⁵⁹ Qui est le « Blanc »? J'emploie ici la terminologie même d'An Antane Kapeshe, tout en étant consciente qu'elle peut causer un malaise. Comme je l'ai mentionné, le « Blanc » désigne pour Kapeshe une catégorie politique. La tentation pourrait être grande de remplacer « Blanc » par « Canadien », « Euro-canadien », « Occidental » ou « Autochtone », mais je ne crois pas que ces termes soient ici appropriés et équivalents. « Blanc » désigne une manière d'habiter plus spécifique, et, pour cette raison, il me semble opportun de décrire le « Blanc » à la suite de Kapeshe, afin justement d'éviter d'assimiler tous les comportements du « Blanc » à tous les non-Autochtones, et contribuer plutôt à créer un espace entre les pratiques et les personnes.

examinera les pratiques du « Blanc » qui forment son habitation politique, en restant au plus près de la perspective de Kapeshe. La troisième partie consistera en une exposition synthétique de cette habitation, un mode de vie rivié aux fictions effectives de la structure de souveraineté étatique : le « Blanc » n'habite pas le territoire (il ne le connaît pas, ne connaît pas ceux et celles qui y habitent et ne peut pas vivre du territoire), il habite des représentations symboliques et spéculatives dont il reproduit les codes (État, capital).

2.1 « [J]e serais heureuse de voir d'autres Indiens écrire, en langue indienne »⁶⁰ : La prise de parole et le geste d'écriture

L'écriture fait l'objet pour Kapeshe, comme pour beaucoup d'autres écrivaines et écrivains autochtones (voir notamment : Brant 1994a; Monture 1999, 2009; Mestokosho 2002 et LaRocque 1993), d'une négociation avec un matériau perçu comme appartenant à la culture « blanche » : « Quand j'ai songé à écrire pour me défendre et défendre la culture de mes enfants, j'ai d'abord bien réfléchi car je savais qu'il ne fait pas partie de ma culture d'écrire » (Kapeshe 1976 : 9). Or, elle poursuit plus loin :

À présent que le Blanc nous a enseigné sa façon de vivre et qu'il a détruit la nôtre, nous regrettons notre culture. C'est pour cela que nous songeons, nous aussi Indiens, à écrire comme le Blanc. Et je pense que, maintenant que nous commençons à écrire, c'est nous qui avons le plus de choses à raconter puisque nous, nous sommes aujourd'hui témoins des deux cultures [...] chaque indien pourrait raconter la vie que nous vivions dans le passé et la vie des Blancs que nous vivons à présent, il pourrait dire à quel point le Blanc nous a trompés depuis que c'est lui qui nous administre. À mon avis, aujourd'hui c'est plutôt à nous qu'il revient de prendre la parole dans les journaux et à la télévision parce qu'ici, sur notre territoire, il n'y a aucun Blanc qui sache mieux que l'Indien comment les choses se passaient avant l'arrivée du premier Blanc dans le Nord. (*Ibid.* : 37-39)

⁶⁰ An Antane Kapeshe (1976 : 7)

Elle considère donc qu'il revient aux Autochtones de décrire et de raconter tant la vie traditionnelle que celle des Blancs, puisque ce sont les Autochtones qui connaissent les deux cultures. Elle définit ainsi à la fois son projet et sa posture critique : elle entend raconter ce qu'elle perçoit du mode de vie « blanc » et des relations entre les « Blancs » et les Autochtones depuis une position non spéculative, située, soit celle d'une personne qui a vécu les deux cultures et qui est donc, d'expérience, autorisée à en parler.

Les histoires qu'elle raconte, elle les adresse en premier lieu à ses enfants.⁶¹ La dédicace de son livre, « à mes huit enfants » (*ibid.* : 7), témoigne de ce souci de transmission, de cette volonté d'écrire pour qu'ils puissent connaître la vérité de leur histoire. Kapesesh mentionne en effet d'emblée avoir pris la décision d'écrire « pour [s]e défendre et défendre la culture de ses enfants » (*ibid.* : 9). Elle souhaite, par l'entremise de l'écriture, leur faire connaître son expérience vécue des deux modes de vie et sa préférence pour la « vie d'indienne »⁶² (*ibid.* : 215), transmettant ainsi la mémoire de la liberté de la vie traditionnelle. Elle souhaite transmettre également, à travers ce récit, un certain courage pour les générations à venir, de tenir à leur langue et à leur culture et de ne pas avoir peur de la défendre et de la pratiquer; par le geste de son écriture, elle entend encourager d'autres Autochtones à raconter leur histoire : « Je remercie chacun de ceux qui m'ont aidé à faire ce livre que j'ai fait. Et je serais heureuse de voir d'autres Indiens écrire, en langue indienne » (*ibid.* : 7). Elle incarne une figure de résistance politique à la colonisation par sa prise de parole mais aussi par son amour et sa fierté de l'*innu aitun*.

Kapesesh écrit : « [i]l devrait y avoir plusieurs livres écrits en langue indienne que les enfants puissent lire. Et on ne devrait pas faire de livres en indien seulement dans une réserve, on devrait

⁶¹ Sur la notion d'écriture comme moyen de transmission intergénérationnelle, voir entre autres Maracle 1996; Brant 1994.

⁶² L'emploi du terme « Indien », dans ce texte, est fidèle à la décision de la traductrice de l'innu au français : bien qu'Antane Kapesesh, dans la version innue, emploie le mot « Innu », la traductrice a choisi d'avoir recours au mot « Indien ». Pour ma part, je fais référence régulièrement aux « Innus » là où l'on fait mention des « Indiens » dans le texte traduit, tout en conservant la conformité de l'usage textuel dans les citations.

en faire dans chacune des réserves indiennes » (*ibid.* : 93). À cet égard, on peut considérer qu'elle s'inscrit dans une certaine constante dans l'écriture des femmes autochtones, où l'explicitation et l'exposition de la situation intime et expérientielle ont pour objet avoué de contrer les récits dominants et d'encourager la parole collective.⁶³ Les témoignages personnels, les parcours et les trajectoires sont considérés comme symptomatiques d'une situation politique empreinte du racisme systémique lié au colonialisme, ce qui donne aux récits personnels une grande charge politique.⁶⁴

Son écriture consiste à décrire, de manière précise, un certain nombre d'expériences qu'elle a vécu, qu'elle a vu d'autres vivre, ou qu'elle s'est fait raconter par une personne qu'elle connaît, insistant toujours pour marquer le degré de proximité avec elle, celle qui récite, de celle ou celui qui a vécu l'histoire, faisant par là usage d'une manière traditionnelle de s'assurer de la vérité de ce qui est raconté. Son écriture s'inscrit ainsi dans la longue tradition des récits oraux et performatifs innus.⁶⁵ Elle décrit la légitimité des histoires qu'elle raconte et qui font référence à des choses qui se sont produites il y a longtemps :

Mon père est très vieux, il a quatre-vingt-onze ans. Je l'ai maintes fois entendu raconter tout ce qu'il a vu et les histoires qu'il a entendues concernant les générations passées. À l'âge qu'il a aujourd'hui, j'étais heureuse d'écouter mon père raconter les choses du passé. Il n'y a pas que mon père qui détienne des histoires, il y a aussi son père, son grand-père et son arrière-grand-père. C'est à cause de cela qu'il possède des histoires qui racontent comment les choses se passaient dans le Nord avant qu'un seul Blanc n'y vienne (*Ibid.* : 45).

Elle s'inscrit donc dans cette lignée et transmet, elle aussi, aux plus jeunes, les histoires qui se sont transmises de manière orale, et les histoires auxquelles elle a assisté, qu'elle a vécu. Son écriture, descriptive, procède d'une attention soutenue envers ce qui l'entoure. D'une part, cette description attentive et patiente opère une déréification des institutions occidentales. D'autre part,

⁶³ Sur l'écriture comme geste pour encourager les autres à parler, voir en particulier Maracle (1996).

⁶⁴ Voir notamment Patricia Monture (2010, 1995), Beth Brant (1994), Emma Laroque (2016), Lee Maracle (1996, 1990) Maria Campbell (1973), Verna St. Denis (2007).

⁶⁵ Sur la transmission et la tradition orale innue, voir notamment Rémi Savard 1985.

elle demande au lecteur une grande attention et l'enjoint à réfléchir à sa propre situation à travers le récit qui lui est raconté. Il s'agit là, encore une fois, d'une caractéristique à la fois d'une manière innue de raconter les histoires, mais aussi, d'une manière innue d'agir et d'apprendre – observer en portant une grande attention⁶⁶ à ce qui nous entoure, afin de développer une connaissance précise de sa situation. An Antane Kapeshe transmet ainsi non seulement des histoires, mais aussi une manière innue de saisir la vie politique – une manière de produire une pensée politique.



An Antane Kapeshe, photographie tirée de *Qu'as-tu fait de mon pays?*⁶⁷

2.2 « Le Blanc n'a pas dit »⁶⁸ : La structure du récit et des relations épistémiques

Si le projet d'écriture d'An Antane Kapeshe provient d'un besoin de raconter la vérité de son expérience vécue et d'un souci de transmission, c'est qu'elle entreprend de dire ce qu'elle a vu se produire sur son territoire et entretient de ce fait l'écart entre ce que le Blanc a dit, et ce qui s'est

⁶⁶ Voir Audet 2012, mais aussi, sur ce qui semble constituer une caractéristique des sociétés de chasseur.se.s-cueilleur.se.s, Goulet 1998, Guédon 2005.

⁶⁷ An Antane Kapeshe (1979 : 5)

⁶⁸ An Antane Kapeshe (1976 : 17).

effectivement passé. Son ouvrage est donc toujours traversé par une tension, décrivant des scènes et explicitant des situations vécues et racontées par ses proches, tout en rappelant, en détails, ce que les Blancs ont pour leur part diffusé, raconté, produit de cette situation. L'ouvrage d'Antane Kapeshe explore donc cette tension entre deux versions de l'histoire de la colonisation du Nitassinan. D'un côté, il y a la version « officielle », celle du « Blanc », dont elle doit composer avec les effets de réalité, soit celle qui se retrouve dans les journaux, celle de la compagnie minière Iron Ore (laquelle exploite le territoire autour de Schefferville), de Jean Chrétien (alors ministre des Affaires indiennes), des agents indiens; celle qui sous-tend les événements rapportés par la police et les gardes-chasse, et les sanctions imposées par les tribunaux. D'un autre côté, il y a la version de ceux et celles qui ont vécu les événements de l'intérieur, les Innu.e.s pour qui Kapeshe témoigne et dont elle rapporte les paroles, qui sont visés par les politiques gouvernementales, qui ont connu les saisies de viande de bois, la sédentarisation, les arrestations injustifiées, la violence physique, les humiliations, l'exploitation du territoire et les multiples entraves à la pratique du mode de vie traditionnel. L'écriture de Kapeshe met en évidence, par l'exploration du différend entre ces deux récits de colonisation, l'écart entre la parole et les gestes du « Blanc » : entre ce qu'il a dit aux Innu.e.s, et ce qu'il avait l'intention de faire, entre ce qu'il a dit aux Innu.e.s et ce qu'il a dit aux « Blancs ». Cet écart, l'auteure le qualifie de « mensonge ».

Kapeshe met en lumière les nombreuses occasions où le « Blanc » a menti afin de pousser les Innu.e.s à agir en fonction de ses intérêts à lui. Elle donne l'exemple d'un référendum tenu parmi les Innu.e.s, concernant leur déménagement dans le but de libérer le territoire pour l'exploitation par la compagnie Iron Ore :

Il y eut un référendum sur la question du déménagement [...] le fait que la plus forte proportion des Indiens refuse de déménager en ville ne correspondait pas encore au plan des fonctionnaires [...] Les fonctionnaires ayant perdu au scrutin, ils ont continué à parler aux Indiens, en leur mentant et en les intimidant, pendant quelques années encore. Puis, de temps à autre, venait le moment de voter de nouveau sur la question du déménagement. Après plusieurs référendums,

forcément, les Indiens partisans du déménagement étaient plus nombreux grâce aux mensonges que les fonctionnaires leur avaient racontés. » (*Ibid.* : 201)⁶⁹

D'entrée de jeu, An Antane Kapesh insiste sur le fait que les Innu.e.s n'ont pas été consultés, n'ont rien signé qui permettrait au « Blanc » d'exploiter leur territoire et de les forcer à adopter son mode de vie (*ibid.* : 15). Aussi, « [d]e nos jours, ce n'est qu'en cherchant à intimider les Indiens et en leur mentant que le Blanc réussit toujours à agir envers eux selon ses propres idées » (*ibid.* : 197-199). Le procédé qu'elle utilise pour faire la démonstration du caractère mensonger du discours du « Blanc » est le suivant : commençant des sections de son texte par « Le Blanc n'a pas dit : », « Le Blanc ne nous a jamais dit : » (*ibid.* : 17) ou encore « Nous n'avons jamais entendu le Blanc nous dire et nous n'avons jamais reçu de lettre dans laquelle il nous dise : » (*ibid.* : 15), elle présente ensuite en détail ce que le « Blanc » aurait pu tenir comme propos s'il avait voulu dire ce qui allait réellement se produire, s'il n'avait pas caché ses intentions, s'il avait cherché l'assentiment des Innu.e.s :

Le Blanc ne nous a jamais dit :

[...] Êtes-vous d'accord que j'exploite votre territoire? Êtes-vous d'accord que je détruise votre territoire? Êtes-vous d'accord que je construis des barrages sur vos rivières et que je pollue vos rivières et vos lacs? Avant que vous n'acceptiez ce que je vous demande, réfléchissez bien et essayez de bien comprendre. Il pourrait arriver que vous regrettiez dans l'avenir de m'avoir permis d'aller vous rejoindre chez vous, car si vous êtes d'accord que j'aie sur votre territoire, j'irai pour y ouvrir une mine. Une fois la mine ouverte, je devrai ensuite exploiter et ruiner l'étendue de votre pays. Et je barrerai toutes vos rivières et je salirai tous vos lacs. Qu'en pensez-vous? Aimerez-vous boire de l'eau polluée?

Le Blanc n'a jamais parlé de cela aux Indiens.

J'exploiterai votre territoire et je le détruirai [...] Plus tard, je gaspillerai et je salirai vos animaux, toutes les espèces d'animaux indiens. (Ibid. : 17-19)

Elle considère ainsi avoir été trompée par les Blancs, considère que son opinion n'a jamais été prise en compte, qu'on lui a imposé la vie des Blancs, qu'on a détruit son territoire et

⁶⁹ Hydro-Québec a utilisé la même stratégie des référendums multiples et de la persuasion lorsqu'ils ont voulu obtenir le consentement des Innu.e.s pour faire passer leurs lignes à haute tension sur leurs territoires en 2012, comme on le verra au chapitre 3.

sa culture sans considérer les conséquences pour son peuple. Et surtout, elle marque l'implacable effectivité – opérée par la force – de la version racontée par les Blancs et le manque de légitimité que ces derniers accolent à la version innue, faisant reposer leur manque d'égards sur un jeu de mensonges et de dissimulations : « [d]epuis que je vis la vie des Blancs, tout ce que j'y trouve personnellement, c'est le mensonge et l'injustice, c'est tout ce qu'il y a » (*ibid.* : 167).

Non seulement les Innu.e.s ont été trompés par le « Blanc », mais le rapport au territoire de ce dernier est ici défini par Kapesh de manière non équivoque. Le « Blanc » détruit et exploite le territoire : il construit des barrages sur les rivières, creuse des mines et ruine ainsi l'étendue du pays innu, salit les lacs, pollue l'eau, gaspille et salit les animaux habitant le territoire. Elle démontre ainsi que le manque de considération du « Blanc » envers les Innu.e.s va de pair avec un rapport au territoire extractif, privatif et spéculatif. Le procédé de colonisation exposé par An Antane Kapesh met ainsi de l'avant un certain usage du territoire et une certaine manière de se mettre en relation avec les autres êtres, humains et non humains. Ces deux éléments – usage du territoire et mise en relation - sont construits de manière conjointe par son récit, exposant par là qu'ils sont inter-reliés, et proposant qu'il s'agit en fait d'un même rapport, qui caractérise le mode de vie blanc.

Au centre de l'analyse de Kapesh, au centre de son souci d'écriture, se trouve le fait qu'elle est empêchée, par le « Blanc », de vivre sa « vie d'Indienne ». On trouve dans son texte plusieurs références au fait qu'elle ne vit plus sa vie à elle, qu'elle vit « la vie du Blanc » : « C'est qu'aujourd'hui, ce n'est pas notre propre vie que nous vivons. Moi, une Indienne, je trouve pénible et néfaste la vie que nous vivons maintenant qui est celle du Blanc; je trouve ma vie très différente depuis que je vis selon la culture des Blancs » (*ibid.* : 173). Pour marquer le contraste entre la vie traditionnelle et le mode de vie blanc qui lui a été imposé, elle débute certains de ses récits ainsi : « Quand l'Indien vivait sa vie à lui » (*ibid.* : 71-73); « Lorsque nous vivions notre

vie d'Indiens » (*ibid.* : 127); « Quand nous vivions notre vie à nous » (*ibid.* : 153); « À l'époque où je vivais ma vie dans une tente, dans le bois » (*ibid.* : 163). Dans son expérience, il n'y a pas de cohabitation possible entre les deux modes de vie : le mode de vie blanc est, par ses pratiques et son principe, destructeur, et empêche conséquemment la libre pratique d'un autre mode de vie, le mode de vie traditionnel par lequel on peut vivre du territoire.

De manière continue et répétée, elle fait le parallèle entre les deux modes de vie, indiquant qu'il existerait un ensemble de *pratiques* qui relèveraient de la vie du Blanc, et un autre ensemble de pratiques qui relèveraient de la vie de l'Innu. Exposant la différence des modes de vie, elle indique que chez les Innu.e.s, « [c]haque adulte et chaque jeune aimait énormément faire la chasse parce que chacun était habitué à gagner sa vie par la chasse. C'est comme le Blanc, lui a l'habitude du travail salarié car toutes les sortes de travail salarié font partie de sa culture » (*ibid.* : 163). Elle veut ainsi indiquer au Blanc que l'Innu a une manière différente de gagner sa vie, qui ne devrait pas être empêchée par le Blanc, à laquelle le Blanc devrait accorder la même considération qu'à la sienne : « [s]i le Blanc avait gardé sa culture pour lui-même, nous aussi nous aurions gardé la nôtre et aujourd'hui il n'y aurait pas tant de conflits entre Blancs et Indiens » (*ibid.* : 31). Or, ce que Kapeshe nous indique, c'est justement que le mode de vie du « Blanc » implique la destruction de tout mode de vie libre des contraintes de la structure de souveraineté.

2.3 « Quand le Blanc a voulu exploiter et détruire notre territoire »⁷⁰ : La territorialité et la déstructuration de l'innu aitun

Le « Blanc » vient sur le territoire innu pour ouvrir un chantier, creuser une mine, barrer les rivières et « afin que lui seul y gagne sa vie indéfiniment » (*ibid.* : 15). Il en fait un usage exclusif et privatif, sans égard à la vie qui existe déjà sur ce territoire, aux pratiques et aux usages en cours :

À présent il écrit des choses partout sur notre territoire, partout dans le bois il pose des pancartes sur lesquelles il dit : PROPRIÉTÉ PRIVÉE. Le Blanc est effronté de mettre des pancartes partout dans le bois pour faire croire aux Indiens qu'il est propriétaire des terres, ici, à l'intérieur du pays. Aujourd'hui sur notre territoire, tout ce que le Blanc sait faire pour nous insulter, il le fait. (*Ibid.* : 225)

Le « Blanc » a ainsi implanté un autre régime foncier et un autre ordre juridique que ceux qui existaient avant son arrivée sur le territoire, pour en prendre possession; il a implanté la propriété privée sur un territoire déjà connu, fréquenté, parcouru, habité. Kapeshe rapporte ici les propos de son père :

Quant aux arpenteurs blancs, il est inutile de rappeler à combien d'années remonte leur venue dans le Nord, plusieurs Indiens les ont vus à leur arrivée, dit mon père. Quand eux sont arrivés ici, l'Indien avait depuis très longtemps fini d'arpenter avec ses jambes tout son territoire et avait depuis très longtemps, lui le premier, dit comment s'appelleraient, à la grandeur de son territoire, les rivières, les lacs, les montagnes et les ruisseaux. C'est qu'autrefois, l'Indien n'avait pas de terrain de chasse proprement dit, chaque Indien allait partout à la grandeur du territoire indien pour chercher de quoi vivre, dit mon père. (Ibid. : 59)

Les « arpenteurs » ont pourtant délimité, nommé, distribué des morceaux de territoire pour usage exclusif, en premier lieu pour celui de la compagnie minière Iron Ore, venue sur le territoire afin d'exploiter le minerai et exerçant, avec l'aval du gouvernement provincial, le plein pouvoir sur le territoire innu (*ibid.* : 191; 195-197). C'est l'Iron Ore qui a pu décider alors de

⁷⁰ An Antane Kapeshe (1976 : 15)

l'aménagement du territoire, et c'est d'ailleurs avec l'aide de l'agent des Affaires indiennes que la compagnie a pu faire déplacer les Innu.e.s, considérés comme nuisibles à la bonne marche de ses activités :

Environ quatre mois après nous être établis près de la ville, nous entendons dire que l'agent du ministère des affaires indiennes est arrivé. C'est à ce moment-là que l'Iron Ore va nous expulser. L'agent vient de Sept-Îles pour discuter avec l'Iron Ore de ce qu'on va faire de nous : on nous chasse. C'est ce fonctionnaire du gouvernement fédéral, venu pour le compte de la Compagnie Iron Ore, qui annonce aux Indiens comment l'Iron Ore a réglé notre sort. Voici ce qu'il nous dit : « Voici ce que dit l'Iron Ore : elle va vous donner un terrain là-bas, à côté, à trois milles d'ici pour que vous y restiez. Si vous acceptez de déménager, l'Iron Ore vous dit qu'en retour elle vous donnera du travail. Si vous restez près de la ville, l'Iron Ore vous dit que vous allez polluer l'eau. » C'est ce que dit l'agent du ministère. Au moment où l'Iron Ore est arrivée, il n'y avait pas de lacs pollués sur notre territoire. Aujourd'hui c'est le Blanc qui pollue les lacs. Quant à ce fonctionnaire des Affaires Indiennes qui est venu parce que l'Iron Ore voulait nous expulser, il aurait mieux fallu qu'il dise : « Vous, que pensez-vous du fait que l'Iron Ore veut vous chasser? Vous êtes ici sur votre terrain et vous n'avez pas invité l'Iron Ore sur votre territoire. Les lacs qui s'y trouvent sont vos lacs. Si vous les polluez, pour parler franchement, cela vous regarde, ce n'est pas l'affaire de l'Iron Ore et ce n'est pas la mienne non plus. Ici, sur vos terres, l'Iron Ore n'a pas le droit de vous donner d'ordres et moi, j'en ai encore moins le droit puisque je suis à votre service. » (*Ibid.* : 191-193)

Les maisons ont néanmoins été déménagées par la compagnie, qui, en les entourant d'un câble d'acier pour les soulever, les brise : il s'agissait de nettoyer le terrain et non pas d'assurer un déménagement adéquat aux Innu.e.s. La compagnie n'a pas non plus tenue sa promesse de donner du travail aux Innu.e.s, une fois déménagés (*ibid.* : 195). L'Iron Ore a ensuite demandé à ce que « les Indiens qui sont inaptes à travailler redescendent à Sept-Îles » (*idem*). Quelques années plus tard, on a voulu redéménager les Innu.e.s près de la ville, pour utiliser le terrain de Lac John où on les avait déjà relocalisés. « Le terrain qu'on envisageait nous donner en ville constituait la partie la plus sale et n'était qu'une petite pointe, ce qui nous ferait encore moins de terrain qu'auparavant » (*ibid.* : 197). An Antane Kapeshe dénonce le fait que c'est la compagnie qui a décidé pour les Innu.e.s, sur leur territoire, de ce qui devait leur arriver. Le gouvernement appliquait ensuite les décisions de la compagnie :

Quand l'Iron Ore a ouvert un chantier sur notre territoire, c'est elle qui était reine, ce n'est pas l'Indien qui était roi. Par exemple, quand elle nous a chassés, c'est elle qui a choisi le terrain qu'elle nous donnerait et elle n'a pas choisi le meilleur : elle nous a donné un terrain rocailleux, un terrain situé sur une petite pointe de roc. L'Iron Ore nous a chassé et c'est elle qui a mesuré pour nous notre terrain. Quand la compagnie est venue ici, elle n'a pas fait de calculs, elle s'est immédiatement emparé de notre territoire dans toute son étendue. (*Ibid.* : 197)

Le bouleversement induit dans l'usage du territoire par les activités extractives du « Blanc » (minerais, électricité, bois) et l'implantation du régime foncier à propriété privée (y compris la mise en place de clubs de chasse et de pêche sur les grandes rivières à saumon et dans les territoires de chasse innus) touche de manière radicale ceux et celles qui habitent le territoire. Ainsi, l'eau polluée, les bruits d'explosion (*ibid.* : 181), la chasse récréative du « Blanc » et les inondations causées par les barrages font en sorte que les animaux sont moins nombreux, réduisant drastiquement les possibilités de se nourrir et donc de vivre du territoire (*ibid.* : 100-109).

2.4 « [V]ous débourserez de l'argent pour tout, comme les Blancs »⁷¹ : L'économie politique de la colonisation

Au coeur de ce qui empêche la « vie indienne » : l'impossibilité de vivre des animaux indiens. L'opposition majeure posée par Kapesesh entre le « Blanc » et l'Innu, qui fonde des modes de vie totalement différents, provient du fait que les Innu.e.s n'ont pas besoin d'argent pour se nourrir, ce qui induit un mode de vie indépendant, autosuffisant, pour peu qu'ils aient accès à leurs connaissances traditionnelles et au territoire. Le « Blanc », lui, est à la recherche de manières de « s'enrichir », c'est ainsi qu'il « gagne sa vie » (*ibid.* : 15). S'enrichir (accumuler) implique d'empêcher les Innu.e.s de vivre de manière indépendante, autosuffisante; pour pouvoir exploiter

⁷¹ An Antane Kapesesh (1976 : 25)

les ressources, il faut les déposséder de leur territoire. Le « Blanc », poursuit Antane Kapeshe, ne sait pas vivre du territoire : sa façon de vivre à lui, c'est de payer « pour tout ». Considérant que c'est dans ce type d'économie que les Innu.e.s sont forcés d'entrer, l'auteure fait à nouveau parler le « Blanc », qui aurait dû s'adresser ainsi aux Innu.e.s s'il avait voulu dire la vérité :

Et vous, Indiens, vous fonctionnerez comme fonctionne le Blanc; que vous en soyez capables ou non, vous aussi, c'est comme cela que vous devrez fonctionner. Même si vous êtes Indiens, vous aussi vous débourserez de l'argent pour tout, comme les Blancs. Et si vous pensez vivre de vos animaux indiens, vous aussi vous paierez, comme les Blancs. (Ibid. : 23-25)

Ainsi, ce à quoi se voit contrainte Kapeshe, et ce à quoi elle résiste, est la dépendance à l'égard de l'économie de marché vers laquelle on la pousse. Elle ne considère pas que l'argent obtenu par le travail salarié soit un moyen de gagner sa vie qui la concerne : « Moi je pense que le travail salarié n'a aucune valeur pour moi qui suis indienne » (*ibid.* : 103); « [q]uant à l'argent nous n'y pensions jamais parce que ce n'était pas grâce au travail salarié que nous vivions » (*ibid.* : 187) puisque, dans la vie traditionnelle, « nous ne manquions de rien » (*ibid.* : 229). À la différence de la vie traditionnelle, la vie des Blancs qui lui a été imposée implique de déboursier de l'argent pour tout; on lui vend même, désormais, les ressources de son territoire :

Nous comprenons la raison pour laquelle nous avons eu tant de misères après être déménagés au Lac John : c'est à ce moment-là que le Blanc a commencé à nous vendre l'eau. Quand le Blanc est arrivé sur notre territoire, je n'ai pas l'impression qu'il avait apporté de l'eau pour la vendre. L'alcool, bien sûr, nous avions entendu dire qu'il l'apporterait pour en vendre. Mais l'eau qu'il nous vendait, c'est dans nos propres lacs qu'il la puisait (*Ibid.* : 195).

Ce qu'elle regrette de n'avoir pas pu transmettre à ses enfants est cette capacité de se nourrir soi-même :

Parce qu'ils sont allés à l'école du Blanc, nos enfants se trouvent à présent dans l'entre-deux : ils sont incapables de gagner leur vie dans leur culture indienne et ils ne sont pas habitués à la gagner à la manière des Blancs. Aujourd'hui je vois les miens, tout ce qui leur reste à faire c'est de flâner. Mes enfants indiens avaient pourtant eux aussi une culture et celle-là était meilleure : chaque Indien qui enseignait sa propre culture à ses enfants faisait de grands efforts pour la leur bien enseigner avec l'espoir de les voir bien gagner leur vie en chassant toutes les espèces d'animaux indiens (*Ibid.* : 83).

Reprenant la structure narrative qui consiste à faire dire au « Blanc » ce qu'il a dissimulé, mais qu'il aurait dû affirmer s'il avait accepté de dire la vérité, elle poursuit :

Si vous me permettez d'exploiter votre territoire, je n'accepterai pas que vous me dérangiez après m'avoir donné vos terres pour mon usage. Vos animaux indiens – je le sais et vous, les Indiens, le savez aussi – toutes les sortes d'animaux vous appartiennent encore aujourd'hui. Mais si vous acceptez que j'exploite votre territoire, si on implante le travail salarié sur vos terres, je vous interdirai de tuer vos animaux. Je ne vous permettrai pas de vivre des animaux indiens.

[...]

Après que j'aurai instauré le travail salarié sur vos terres, vous ne devrez pas me déranger et je vous interdirai vos animaux. (Ibid. : 21-23)

L'implantation du travail salarié dans le territoire innu de même que l'introduction de l'argent sont intimement liées à la sédentarisation des Innu.e.s et à un usage du territoire qui nuit délibérément à leur chasse :

Aujourd'hui quand l'Indien va chasser dans le bois, il est constamment importuné par le Blanc. C'est le Blanc qui dérange l'Indien dans sa chasse. Quand l'Indien va dans le bois, il voit des maisons partout et partout où il va à présent il ne voit que des traces de Blanc, des routes et des pistes de motoneige. Partout où il va dans le bois, il rencontre des Blancs [...] Il y en a même dont le terrain de chasse a été complètement détérioré. Mon mari, par exemple, a été poussé par le Blanc à prendre un travail salarié et il a accepté cela. Un jour il s'est rendu compte que le terrain où il chassait se trouvait sous l'eau, avec tous ses animaux indiens. Je parle de la rivière Hamilton où on a construit un barrage, c'est là que se trouve notre terrain de chasse. (Ibid. : 103)

Prenant possession du territoire innu, le « Blanc » a voulu y instaurer non seulement un régime de propriété privée et de travail salarié, exploitant et détruisant un territoire à partir duquel il ne cherchait qu'à s'enrichir, mais il a aussi tenté de changer l'habitation politique innue : les Innu.e.s ont été contraints de vivre la vie du « Blanc », par une série de mécanismes qui avaient pour objet de les éloigner de la vie traditionnelle.⁷²

C'est ce qui est en filigrane de tout le livre de Kapesh : le Blanc dont le mode de vie empêche les Innu.e.s de vivre leur vie d'Indiens, les empêche de se nourrir de manière autonome

⁷² Voir à ce sujet la transposition fictive qu'en fait Kapesh dans le récit *Qu'as-tu fait de mon pays?* (1979)

et donc, de ne pas dépendre des structures institutionnelles blanches, les force à dépendre du « régime du Blanc » (*ibid.* : 147).

L'oblitération de la possibilité de vivre en dehors de ce régime, de pouvoir vivre, comme Kapesh sait qu'il est possible de le faire, des connaissances et du territoire, fonde le mode de vie blanc, fonde la catégorie politique du Blanc. Le Blanc ne peut vivre en dehors de ces structures, et ne peut en admettre la possibilité : il y est rivé. Il ne peut concevoir qu'existe un autre mode de vie que le sien.

2.5 « [Les Blancs] veulent à tout prix être les maîtres sur notre territoire »⁷³ : L'imposition de la structure de souveraineté étatique dans le *Nitassinan*

An Antane Kapesh illustre comment opèrent ensemble ces mécanismes visant à libérer le territoire pour l'usage exclusif du « Blanc » :

Le train qui se rend jusqu'à l'intérieur des terres fonctionnait à ce moment-là et le Blanc avait déjà commencé à aller là où nous avons toujours vécu. En échange, il voulait faire en sorte que nous nous sédentarisions du côté de son territoire à lui, au bord de la mer. Voilà l'unique raison pour laquelle c'est à Sept-Îles, au bord de la mer, qu'il a construit notre école. Il voulait, sans nous le laisser savoir, nous changer de territoire en retour de quoi il nous donnait le sien. Quand il a voulu s'en aller sur nos terres, à l'intérieur, le Blanc a fait miroiter à nos yeux tous les avantages de son propre établissement au bord de la mer; c'est vers la côte qu'il a construit nos maisons, c'est là qu'il a construit notre école. Lui est allé s'installer vers l'intérieur du pays, là où nous avons toujours vécu, nous les Indiens. (...) Quand on songe aujourd'hui aux raisons pour lesquelles on nous a construit cette école, de deux choses l'une : ou on l'a bâtie pour notre bien ou on l'a bâtie pour nous faire du tort. Pour ma part, j'incline à penser que c'était uniquement pour nous faire du tort, pour nous faire disparaître, pour nous sédentariser, nous les Indiens, afin que nous ne dérangions pas le Blanc pendant que lui seul gagne sa vie à même notre territoire. Voilà les seules raisons pour lesquelles on nous a construit une école. Quand le Blanc a songé à venir nous trouver pour exploiter notre territoire, il s'est mis à parler de nous et à insinuer que la culture que nous avons n'était pas bonne et que nous n'étions pas civilisés (*Ibid.* : 75).

L'école a lié les Innu.e.s au mode de vie blanc :

⁷³ An Antane Kapesh (1976 : 29)

L'Indien ne pouvait donc plus monter dix mois par année dans le bois parce que ses enfants étaient gardés pensionnaires. Il voulait évidemment les voir et savoir de quelle façon on s'en occupait, savoir si on les traitait bien ou non. Et c'est pour cette raison, à mon avis, que l'Indien a songé à prendre lui aussi un emploi. (*Ibid.* : 73)

Kapesh considère ainsi que le projet du « Blanc », qui était d'exploiter le territoire à son propre bénéfice, impliquait la destruction du mode de vie des Innu.e.s, ce qui voulait dire en premier lieu la sédentarisation et l'instruction obligatoire pour les enfants, qui allaient empêcher la transmission des connaissances nécessaires à la vie dans le bois et faire entrer les enfants dans le mode de vie blanc :

Mes enfants avaient eux aussi une culture et il était préférable qu'ils vivent dans une tente. À mon avis, il n'y a pas plus belle maison et maison plus propre qu'une tente. Et il n'y a pas meilleure nourriture et nourriture plus propre que la nourriture indienne. Depuis les années où je vis au même endroit, ici au Lac John, le plus grand tort que m'ait fait le Blanc fut de gâcher mes enfants et de m'avoir défendu de manger ma nourriture indienne. Quand j'y songe aujourd'hui, je regrette les années où j'ai vécu inutilement au même endroit et je veux encore moins entendre parler du mode de vie des Blancs. (*Ibid.* : 219)

À plusieurs reprises dans son ouvrage, Kapesh revient sur le fait que le « Blanc » a volé à ses enfants la possibilité de vivre leur mode de vie traditionnel, opérant une coupure dans la transmission intergénérationnelle :

À présent, nos enfants sont incapables de vivre dans le bois comme nous vivions autrefois, nous avons de la difficulté à essayer de vivre comme auparavant. À présent, ce n'est pas dans ma culture à moi que je me trouve et ce n'est pas ma propre maison que j'habite. Je vis la vie du Blanc et vraiment, il n'y a pas une journée où je sois heureuse parce que, moi qui suis Indienne, je ne me gouverne pas moi-même. (*Ibid.* : 223)

Les maisons sont, pour Antane Kapesh, un outil de colonisation, de dépossession au même titre que le travail salarié et l'école, parce qu'elles induisent un mode de vie basé sur la dépendance. Il ne s'agit donc pas pour elle d'un privilège que de se faire construire des maisons :

Moi je considère qu'un appartement – et même quelques millions de dollars – ne pèsent pas lourd à côté du fait que le Blanc ait gaspillé à jamais tout notre territoire et toutes nos espèces d'animaux indiens. Et je pense que s'il avait été vital pour moi, Indienne, de vivre pour le reste de mes jours

dans une maison de Blanc, le Blanc ne m'aurait probablement jamais permis d'habiter une maison de Blanc. (*ibid.* : 225)

L'imposition des maisons a d'ailleurs été le théâtre de campagnes de persuasion, malgré ce qu'en disent certains représentants gouvernementaux :

Quelques mois après que les Indiens eurent déménagé en ville, nous avons entendu Chrétien parler à la radio. Voici ce qu'il a dit : « Ce sont les Indiens à qui on a construit des maisons qui ont eux-mêmes demandé qu'on leur construise ces maisons en ville parce que leur façon de vivre leur faisait honte. Et ce sont eux qui ont demandé que les maisons soient bâties comme elles le sont. » J'étais étonnée d'entendre Chrétien dire cela. Quand on a commencé à faire des assemblées au sujet du déménagement, ici au Lac John, j'y suis toujours allée et j'y suis allée jusqu'à la dernière assemblée. Jamais je n'ai entendu un seul Indien dire : « Moi la raison pour laquelle je veux déménager en ville, c'est que j'ai honte de ma manière indienne de vivre. » Par contre, j'ai souvent vu les fonctionnaires des Affaires indiennes pousser les Indiens en ville. (*Ibid.* : 211-213)

C'est dans la culture du « Blanc » de rendre inévitable l'adhésion à son mode de vie : « c'est le Blanc qui nous force à vivre sa vie » (*ibid.* : 235). Pour ce faire, il emploie non seulement le mensonge, mais également les mécanismes de persuasion et de sanctions punitives que sont la police et les tribunaux : « La police et les tribunaux, ce n'est pas notre culture à nous, c'est celle du Blanc. Après son arrivée ici sur notre territoire, dans le Nord, le Blanc a tout fait pour que nous suivions, nous aussi les Indiens, son mode de vie; il nous a maltraités et il a fait de l'argent avec nous » (*ibid.* : 127). Pour An Antane Kapesh, la police est au cœur du mode de vie blanc « car le Blanc, lui, ne peut vivre s'il n'est pas gardé par la police et s'il ne garde pas la police » (*ibid.* : 233). Parmi une succession détaillée d'anecdotes et de témoignages de violences vécues par les Innu.e.s aux mains de la police et d'intimidations devant les tribunaux (*ibid.* : 127-169), Antane Kapesh illustre par l'histoire de son fils la violence racialisée et le climat de peur instauré par les autorités qui représentent la loi et l'ordre pour régenter les Innu.e.s :

Une fois, deux policiers municipaux ont blessé mon fils, ils l'ont fait entrer à l'hôpital pour une semaine (...) En le conduisant à l'hôpital, avant de le faire entrer, les policiers l'ont à nouveau roué de coups de pieds. Des Indiens hospitalisés à ce moment-là ont vu des policiers et ont entendu quelqu'un crier dehors. Ils ont vu deux policiers à l'extérieur de l'hôpital qui donnaient des coups de pied à un Indien. Quand les deux policiers en ont eu assez, ils l'ont mis debout, l'ont pris chacun

par un bras et l'ont entré à l'hôpital. (...) Une fois sa plaie suturée, les deux policiers l'ont ramené en prison pour l'enfermer. (...) Aux environs de neuf heures, mon mari téléphone au poste de police et dit au policier : « Est-ce que mon fils est là? » Le policier lui répond : « Ton fils est ici. S'il ne se tient pas tranquille, nous allons le pendre bientôt. » Mon mari lui dit : « Faites-le sortir de là, et s'il est malade, vous l'amèneriez à l'hôpital. » Les policiers ont immédiatement relâché mon fils mais ils ne l'ont pas conduit à l'hôpital et ils ne l'ont pas ramené à la maison. Après sa sortie de prison, mon enfant est parti à pied pour une distance de trois milles. Selon toute apparence, il devait déjà faire de la fièvre. Quand il est arrivé chez nous, ses vêtements étaient tout tachés de sang, sa figure était tuméfiée, ses jambes remplies d'ecchymoses d'avoir reçu des coups de pied des policiers et sa tête couverte d'enflures. (...) Il a été hospitalisé pendant une semaine.

Suite à ces incidents violents, An Antane Kapesh cherche à obtenir réparation :

Après son admission à l'hôpital, j'ai pensé aller voir le chef de police pour lui dire que deux policiers de la ville avaient blessé mon fils. (...) Je suis allée le voir poliment et je lui ai parlé poliment (...) Je lui dis : « Avez-vous entendu parlé de ce qui s'est passé cette nuit? Apparemment deux policiers ont blessé mon fils. » (...) Le chef de police me dit ensuite : « Quand les policiers ont blessé ton gars, une chance que je n'étais pas là moi, il serait mort! » Puis il m'a montré son pistolet et m'a dit : « C'est avec ce pistolet que j'aurais tiré sur ton garçon et c'est dans la tête que j'aurais tiré ». (...)

Cette histoire de mon fils qui a été blessé par la police, je l'ai porté devant la Justice. Aujourd'hui, après environ six ans, la cause n'a pas encore été entendue et je sais très bien pourquoi : nous avions des Blancs comme témoins. On devait savoir que nous gagnions certainement.

Elle poursuit, découvrant le motif de cette violence sous un vernis de légitimité :

Nous avons été étonnés que mon fils soit blessé par deux policiers blancs. La raison de notre étonnement c'est que, quand nous avons vu le policier au début, nous ne l'avons pas pris pour n'importe qui. Nous avons entendu dire qu'on fait prêter serment à chaque homme qui travaille comme policier pour qu'il fasse son travail avec droiture. C'est pourquoi nous nous étonnons du fait qu'il n'y ait toujours que les Indiens que les policiers maltraitent et fassent entrer à l'hôpital en les arrêtant. (*Ibid.* : 137-143)

Après l'expérience traumatique de cette violence physique et verbale proférée par des membres du corps policier et suite au silence des tribunaux, Kapesh conclut non seulement que la « justice blanche » ne s'applique pas aux Innu.e.s, mais aussi qu'ils ne jouissent d'aucune protection lorsqu'ils subissent des torts :

Quand un Indien, jeune ou adulte, est brutalisé par les policiers au moment de son arrestation, il a de plus en plus peur de parler, il a peur d'être martyrisé davantage par les policiers lors d'une autre arrestation. Souvent l'Indien sait qu'on l'arrête sans raison mais en dépit de cela il ne parle jamais, il a peur que lors d'une éventuelle arrestation, les policiers aggravent son dossier [...] Quand les policiers nous malmènent de cette façon, ils n'ont personne à craindre : parmi les Blancs qui sont à notre service il n'y a vraiment personne pour nous protéger et nous défendre,

nous les Indiens. Les fonctionnaires qui travaillent pour nous ne pensent qu'à leur salaire et qu'à travailler secrètement pour le Blanc [...] Je pense que tous les Blancs qui sont à notre service, nous les Indiens, n'étaient bons qu'à nous pousser, à notre insu, pour que bon gré mal gré nous nous soumettions entièrement au régime des Blancs. (*Ibid.* : 145-147)

Cette violence et ce climat de peur sont, pour An Antane Kapeshe, des conséquences très concrètes du fait que le « Blanc » ne considère pas les Innu.e.s comme étant « civilisés » : ils doivent se soumettre à sa loi, mais celle-ci ne leur offre aucune protection. « Le fait que les policiers aient tenu à considérer les Indiens comme des êtres non-civilisés explique qu'ils leur aient fait tout ce qu'ils ont voulu et explique qu'ils aient fait tant d'argent avec eux » (*ibid.* : 155). Leurs vies ne sont pas considérées comme dignes de respect et de protection et sont donc constamment menacées : « C'était passé dans les habitudes des policiers d'agir de cette façon envers les Indiens. Ils ne les considéraient pas comme des êtres humains » (*ibid.* : 155-157). Et Kapeshe de poursuivre :

Voici une chose que nous, Indiens, ne comprenons pas ou peut-être serait-ce le Blanc qui ne comprend pas lui-même ce qu'il fait : après nous avoir tout appris de sa culture, pourquoi le Blanc nous considère-t-il à présent comme si nous n'étions pas humains? Pourquoi le Blanc nous prend-il pour des êtres non-civilisés? Après nous avoir enseigné sa façon de vivre, pourquoi maintenant cherche-t-il constamment à nous punir? (*Ibid.* : 127-129)

Non seulement Kapeshe aurait souhaité que le « Blanc » « gard[e] sa culture pour lui-même » (*ibid.* : 31), mais maintenant qu'il a enseigné aux Innu.e.s sa culture et les a forcés à vivre son mode de vie, elle déplore qu'il ne les considère pas davantage, ce qui signifierait reconnaître que Innu.e.s étaient autosuffisants et indépendants avant son arrivée sur leur territoire :

Si le Blanc est venu chez nous, c'est uniquement pour trouver un gagne-pain. Après l'avoir trouvé sur le territoire des Indiens, le Blanc aurait dû leur laisser la paix, il n'aurait pas dû essayer de les gouverner ni essayer de tout leur apprendre. Il aurait dû se dire : « Quand je suis arrivé en territoire indien, les Indiens se gouvernaient eux-mêmes et se suffisaient à eux-mêmes ». (*Idem*)

Les Innu.e.s n'avaient pas besoin d'être gouvernés par le « Blanc », n'avaient pas besoin du travail salarié, des maisons et de l'argent : « Avant qu'il n'y ait un seul Blanc dans le Nord nous aussi, Indiens, avons une culture et nous ne manquions de rien nous non plus, nous avons tout » (*ibid.* : 229). Les Innu.e.s doivent vivre avec le manque de considération du « Blanc » à leur égard, alors que, selon Kapesh, « [c]'est nous, les Indiens, qui devrions nous lamenter de toutes les injustices du Blanc et il faut qu'il nous écoute plutôt que de toujours nous opposer un refus quand nous lui disons comment nous souhaitons nous organiser. Le jour est arrivé où nous comprenons toutes les tromperies du Blanc » (*ibid.* : 231). Celui-ci s'attribue bienveillance et sens de l'équité, alors qu'il en va tout autrement :

Après nous avoir enseigné sa culture et avoir en retour détruit la nôtre, vraiment le Blanc aujourd'hui n'est satisfait que de lui-même et nous, les Indiens, il nous place tout à fait en dessous : il est incapable de nous considérer comme il se considère lui-même et il est incapable de nous accorder les mêmes droits que ceux qu'il s'accorde à lui-même. (*Ibid.* : 167)

Le « Blanc » estime que les Innu.e.s, puisqu'ils ne vivent pas comme lui, doivent être mis sous sa gouverne, qu'il doit décider à leur place, qu'il est seul à savoir comment fonctionne une organisation politique, que sa culture est souveraine. Le « Blanc » entretient des rapports hiérarchiques fondés sur son incapacité à être à l'écoute et à comprendre qu'existent d'autres manières de faire que la sienne, qu'existent d'autres modes de vie, d'autres manières d'être en relation, d'autres habitations politiques que la sienne. Lasse de ce que les Blancs imposent leurs lois sur le territoire innu, elle considère que les « lois » des Innu.e.s n'ont pas été comprises et respectées :

Aussi, en territoire indien, seul l'Indien était en droit de faire des lois et de les faire respecter des Blancs afin que les nouveaux venus sachent toute chose; qu'ils se tiennent tranquilles après être venus eux-mêmes trouver les Indiens dans leur territoire; qu'ils fassent attention de ne pas causer de blessures aux Indiens; qu'ils connaissent bien le maniement des armes à feu afin de ne pas tirer n'importe où; qu'ils ne s'amusent pas avec les animaux indiens de façon à ne pas gaspiller la nourriture des Indiens qui provient des animaux indiens. C'est cela la loi que l'Indien aurait demandé au Blanc de respecter après son arrivée en territoire indien. (...) Nous, par exemple, sommes vraiment harcelés par les Blancs parce qu'ils veulent à tout prix être les maîtres sur notre

territoire. Mais nous en avons assez d'être, depuis un certain nombre d'années, gouvernés par les Blancs. Nous en avons assez d'être, depuis un certain nombre d'années, malmenés par eux et nous en avons assez de les voir, depuis un certain nombre d'années, nous manquer de respect (*Ibid.* : 29-31).

2.6 « Il faut qu[e le Blanc] nous écoute »⁷⁴ : Autodétermination, éthique et éducation innues

Un certain type de relations définit le Blanc comme catégorie politique. Il s'agit d'une manière d'entrer en relation qui se caractérise par une volonté de dominer, de s'imposer, de faire les choses à sa manière, sans prendre en considération les autres, leurs besoins, leurs préférences, leurs idées. À cet égard Kapesesh démontre qu'avoir de la considération pour les autres est central au mode de vie innu, et que le manque d'égards est caractéristique de ce qu'elle appelle la vie des Blancs. Elle met en évidence l'écart entre l'histoire officielle qui est racontée par les Blancs relativement à la découverte du minerai à Schefferville (qui conduira à l'installation de l'Iron Ore), et l'histoire issue de la tradition orale que les Innu.e.s se transmettent. La version racontée par les Innu.e.s relate plutôt l'histoire des Innu.e.s qui ont accepté d'emmener les Blancs dans le territoire, qui sont oblitérés de la version officielle glorifiant les Blancs-découvreurs. Les Blancs, dans la version innue, sont à juste titre complètement dépendants des Innu.e.s pour leur survie dans le bois. C'est la délicatesse avec laquelle les Innu.e.s ont traités les Blancs dans ce contexte, que choisi de relater Kapesesh :

Depuis que j'ai entendu mon père et les autres Indiens raconter cette histoire, il y a une seule chose qui m'ait rendue heureuse et très fière : c'est toujours l'Indien qui a pris soin, à l'intérieur des terres, de tous les étrangers qui ont eu l'idée de venir sur notre territoire. Et jamais nous n'avons entendu raconter qu'un des étrangers dont les Indiens aient pris soin dans le bois, et qui se trouvait pourtant seul, n'ait été maltraité et offensé par eux de la façon dont le Blanc, lui, nous traite, nous, les Indiens (*Ibid.* : 63).

⁷⁴ An Antane Kapesesh (1976 : 231).

Elle traite ainsi avec gratitude les Innu.e.s qui ont été respectueux envers les Blancs et qui les ont bien traités, préférant relever de cette histoire la dignité des Innu.e.s, et ainsi montrer la voie à suivre. Parce que ne pas accepter le mode de vie blanc, la vie des Blancs, c'est aussi ne pas accepter leur manière de se mettre en relation, et choisir le respect.

Kapesh souhaite voir les choses s'améliorer. Elle croit notamment que c'est en reprenant le contrôle de leurs affaires que les Innu.e.s pourront se défaire de la dépendance aux Blancs, notamment à travers un programme d'éducation où l'enfant

devrait d'abord recevoir un enseignement uniquement dans sa langue afin de bien la savoir [...]. Et il pourrait y avoir des Indiens qui lui donnent des cours dans le bois afin qu'il connaisse le bois. Nous, les Indiens, prétendons qu'il serait important que l'enfant indien connaisse le bois, il y a des enfants qui aiment aller dans le bois. [...] Je suis d'avis qu'il est très important de bien enseigner aux enfants indiens - garçons et filles - toutes les choses de notre culture indienne (*ibid.* : 89) [...] Moi j'estime qu'il est très important de faire de grands efforts pour nous mettre à la recherche de notre culture et de notre langue indienne et pour la conserver. (*Ibid.* : 93)

Un programme d'éducation, partagé et mis en œuvre par nombre d'initiatives innues depuis, et qui va de paire avec un programme politique dont l'idée est contenue dans cette formule laconique: « Ce n'est pas au Blanc à gouverner sur notre territoire » (*ibid.* : 237).

2.7 L'habitation politique du « Blanc »

Une des grandes contributions de l'ouvrage de Kapesh à la définition du procédé de colonisation consiste en ce qu'elle interpelle ouvertement l'acteur de ce procédé, le « Blanc », dans sa manière d'habiter le territoire et d'être en relation avec celui-ci, avec les êtres humains et non humains : elle l'interpelle ainsi dans son habitation politique.

L'habitation politique du « Blanc » est caractérisée par un horizon géographique, épistémologique et éthique. Sa dimension politique est, dans l'écriture de Kapesh, rendue

explicite par un travail de description. L'usage du territoire s'y révèle extractif et privatif, spéculatif et exclusif, arrimé à un régime foncier ancré dans la propriété privée et dont l'horizon est la transformation des éléments naturels en capital. Dans cette optique, les connaissances ne doivent pas servir à vivre directement du territoire, mais plutôt à transformer la nature en capital, à faire entrer toutes les formes de vie dans l'économie de marché, que ce soit sous forme de ressources ou de main-d'œuvre salariée. L'État empêche la libre circulation des Innu.e.s sur le territoire, qui doivent alors être sédentarisés et placés dans des réserves, ce qui a pour conséquence la déstructuration de leur mode de vie.

2.7.1 Géographie – usages du territoire

Le rapport au territoire du Blanc en est un axé sur l'exploitation. Pour le Blanc, le territoire est l'objet de projections extractives : il souhaite le mettre à profit pour « s'enrichir ». Ouvrir une mine, « barre[r] les rivières pour en tirer de l'électricité » (*ibid.* : 103), couper les arbres; même, vendre le territoire comme lieu de chasse récréative pour ceux qui peuvent se payer le voyage.

Le Blanc est décrit par An Antane Kapeshe comme celui dont les actions ont pour conséquences de polluer les rivières et les lacs, de « gaspill[er] et sal[ir] [les] animaux, toutes les sortes d'animaux indiens » (*ibid.* : 17). Il « exploite et détruit » le territoire. Il habite toujours au même endroit, dans des maisons, autour des usines – ici celle de l'Iron Ore – et des autres lieux desquels il peut tirer de l'argent par le biais du travail salarié.

2.7.2 Épistémologie et éthique – connaissances et relations

Le Blanc est celui qui ne fait pas de liens entre ses connaissances et ses relations avec les choses et les êtres. Il ne connaît pas le territoire, mais il l'arpente en le divisant en lots sur lesquels il

écrit : « propriété privée ». Il ne connaît pas les animaux indiens, mais se considère le plus apte à les « protéger » sur le territoire, ce qui est illustré par la figure du garde-chasse :

Le garde-chasse n'est pas gêné d'enseigner à l'Indien comment tuer ses propres animaux. Toutes les espèces d'animaux qui se trouvent ici dans le bois sont les animaux de l'Indien et toutes les espèces de poissons qui se trouvent dans les lacs de l'intérieur sont les poissons de l'Indien. Le garde-chasse blanc ne connaît rien aux différentes sortes d'animaux indiens qu'il y a à l'intérieur des terres. (*Ibid.* : 113)

Pour les Innu.e.s, le manque de connaissances conjugué au pouvoir de contrôle est inconcevable :

Si le garde-chasse blanc ne connaît rien à la forêt d'ici et s'il ne connaît pas les animaux sauvages, il ne sert à rien qu'il vienne à l'intérieur des terres pour contrôler la chasse des Indiens et surveiller leurs animaux. Si le garde-chasse ne connaît rien à l'intérieur des terres et s'il ne connaît pas toutes les espèces d'animaux indiens, nous les Indiens, nous n'en avons que faire et nous ne voulons pas le voir. (*Ibid.* : 115)

Le Blanc n'a pas cherché à connaître le territoire, ses animaux, ni à connaître les Innu.e.s avant de décider de ce qui était « mieux » pour eux. Il considère les Innu.e.s, qui vivent de manière différente de lui, comme des êtres « non civilisés », ce qui a pour conséquence de les priver de droits humains et de les soumettre à la violence, de leur enlever leur territoire et de décider pour eux comment ils doivent vivre et être gouvernés. Il décide qu'ils ne peuvent pas se gouverner eux-mêmes. Or, le Blanc n'a pas voulu prendre acte du fait qu'avant qu'il n'arrive sur le territoire des Innu.e.s, ils « ne manquaient de rien et se gouvernaient eux-mêmes » : leur type d'autosuffisance et de gouvernance, parce qu'inconnu du Blanc, est décrété inapproprié, voire inexistant.

Pour le « Blanc », ce qui est différent de lui, ce qu'il ne connaît pas et ne correspond pas à sa vision et à son mode de vie, est vu comme non pertinent, improductif et devant être transformé à son image. De plus, le « Blanc » ne cherche pas à arrimer ses connaissances avec sa parole. Bien qu'il ait su quelles seraient les conséquences pour les Innu.e.s (perte de liberté politique, perte de la possibilité de vivre la vie traditionnelle, de vivre des animaux indiens, de conserver

leur langue et leur culture), il leur a plutôt fait miroiter toute une série d'avantages, alors que ces paroles n'avaient pour but que de libérer le territoire pour des usages exclusifs et extractifs. Le « Blanc » n'hésite donc pas à maquiller la vérité, à manipuler les faits et à promettre des choses qu'il n'entend pas donner : il n'hésite pas à mentir pour arriver à ses fins, qu'il considère toujours comme légitimes. Cet écart entre ses connaissances et sa parole lui permet de tromper pour obtenir ce qu'il veut. Kapeshe a ainsi écrit pour dévoiler ce qu'elle appelle « le projet du Blanc » (*ibid.* : 213), puisqu'en écoutant directement le Blanc il n'était pas possible de comprendre quelles étaient ses réelles intentions. L'inadéquation entre ses connaissances et sa prétention à exercer le pouvoir, entre ses connaissances et sa parole, est ainsi caractéristique du « Blanc ». Il considère que ce qu'il connaît est ce qui est supérieur, et n'a pas de scrupules à subjuguier les autres êtres, qui vivent suivant des principes différents des siens.

2.7.3 Politique – conjonction géographique, épistémologique et éthique

En effet, le Blanc ne possède pas les connaissances requises pour vivre du territoire qu'il habite : il a besoin d'argent parce qu'il « débourse pour toutes les choses ». Il entre alors sur le territoire innu pour en prendre possession, sans égards aux usages existants et aux habitants, découpant le territoire pour le soumettre au régime foncier basé sur la propriété privée. Il soumet le territoire à un usage extractif, spéculatif, privatif et exclusif, dans le but de « s'enrichir ». Les Innu.e.s sont déplacé.e.s, mis en réserve dans des maisons de bois, leurs enfants envoyés à l'école des Blancs, pour qu'ils perdent leur langue, leur culture, deviennent sédentaires et ne connaissent plus le mode de vie traditionnel.

Le territoire est pollué, les animaux sont moins nombreux; les garde-chasses se chargent d'empêcher les Innu.e.s de vivre de leur chasse. L'organisation du territoire du Blanc, soit la

libération du territoire des Innu.e.s pour l'usage exclusif du Blanc, l'exploitation et la destruction des ressources, l'octroi de droits exclusifs de chasse et pêche à des clubs, la pollution des lacs et des rivières, sert à transformer la nature en capital. Cette organisation est soutenue par un système légal et juridique, un corps de police qui veille à faire entrer les Innu.e.s dans ce « régime de Blanc » par la force.

Mais qu'est-ce donc que ce régime de Blanc? Il s'agit des structures de la souveraineté étatique. Ce que Kapesh dépeint, c'est le procédé de colonisation, ou, dit autrement, l'instauration des structures de la souveraineté étatique occidentale sur le territoire innu. Et ce régime de souveraineté ne permet pas l'existence d'autres modes de vie que ceux qui sont rivés à l'économie de marché, qui soumettent la terre à un régime foncier privatif et spéculatif, qui voient les éléments naturels comme étant des ressources qu'il faut exploiter et mettre à profit, et qui sanctionne les contrevenants. Propriété privée, extraction des ressources, système juridique punitif : en empêchant les Innu.e.s de vivre leur mode de vie traditionnel, le Blanc cherche à déstructurer l'usage des connaissances qui, liées à un territoire, permettent de vivre de manière autosuffisante, et ainsi les forcer à se soumettre au régime de souveraineté des Blancs.

Le Blanc impose et performe, dans ses gestes, son régime de souveraineté. Il n'est pas en mesure de se mettre en relation avec les gens et l'environnement autrement que sous le mode de la conquête, de l'accumulation, du profit individuel. Et plus encore, il ne peut pas comprendre un autre rapport au territoire, à la vie, que celui fondé sur l'État, la propriété privée et l'économie de marché. Sa conception de la souveraineté est conséquemment ce qui définit sa capacité de se mettre en relation avec le territoire, avec les animaux, avec les autres êtres humains.

Kapesh livre dans son ouvrage plusieurs récits d'expériences vécues lors desquelles celui qu'elle appelle le « Blanc » tient un discours qui n'est pas conforme à ce qu'elle voit se dérouler sous ses yeux, où il « invente » (*ibid.* : 45) des histoires « officielles » qui ne correspondent pas à

la réalité vécue, observée et transmise par les Autochtones (*ibid.* : 37-63). Le « Blanc » ne puise donc pas sa légitimité dans la vérité des faits et de l'expérience vécue. Il la trouve plutôt, et c'est ce qui est révélé par l'analyse d'Antane Kapeshe, dans l'édification d'une justification de souveraineté. C'est la fiction de la souveraineté occidentale et son action dépossédante qui se voit reconduite lorsque le « Blanc » tient ces discours maquillés, qu'il s'approprie les territoires innus et les transforme en espaces privés, qu'il force les enfants innus à aller à l'école du « Blanc », qu'il oblige les Innu.e.s à entrer dans l'économie de marché, qu'il exerce à leur égard une violence arbitraire et punitive.

2.8 Conclusion : Le geste d'écriture, l'actualité et la communauté

An Antane Kapeshe écrit pour transmettre à ses enfants la mémoire d'une liberté politique ancrée dans le complexe de l'autonomie alimentaire innue – des connaissances articulées à un territoire et une éthique basée sur le respect. Elle souhaite que ses enfants et ses petits-enfants, que les jeunes de toutes les communautés autochtones sachent qu'il existe une autre manière de vivre que celle des « Blancs », une manière de vivre qu'elle « préfère », elle qui a vécu les deux modes de vie :

Il n'y a que moi qui connaisse ma vie, il n'y a pas un Blanc qui connaisse mieux que moi ma vie d'Indienne. Depuis le temps où j'habite ici au Lac John, j'ai soigneusement analysé la culture du Blanc ainsi que ma propre culture indienne. J'ai découvert que ma culture indienne était meilleure et, à bien y penser, c'est celle que je préfère. (*Ibid.* : 215)

En décrivant de manière patiente et minutieuse les gestes posés par le « Blanc » pour soumettre les Innu.e.s à son régime de souveraineté, Kapeshe met en lumière le caractère imposé de la déstructuration des conditions de l'*innu aitun*, et le caractère volontaire et mensonger avec

lequel le « Blanc » a opéré cette disjonction. Elle décrit ce que veut dire vivre de l'intérieur le procédé de colonisation. Elle démontre aussi, par ce geste performatif d'une écriture directe, parfois brutale, la colère vive que font ressentir la dépossession et le mensonge. Son écriture est agitée de cette colère, mais elle en est aussi la transmutation; elle permet d'exposer ses idées sur la colonisation, sur le mode de vie du « Blanc », sur tout le mal qui a été dit de sa culture à elle, et sur sa confiance en l'habitation politique innue.

Elle contribue à la tradition orale innue en se servant de ses codes pour construire son récit, en cherchant à transmettre le récit de son expérience. En fait, Kapeshe affirme de manière implacable que désormais la violence de la colonisation fait partie des histoires à transmettre. Transmettre ces histoires de violence, faire voir la colère qui en résulte, montrer la légitimité de cette colère sans chercher à lui donner de l'impulsion mais en cherchant à l'apaiser peut-être, par un appel au renforcement de l'*innu aitun* qui a été bafoué, contribue à redonner du souffle et de la vigueur à ce qui a été dévalorisé, déclassé par le « Blanc ». Kapeshe donne en outre des outils d'analyse qui permettent de se délester de la violence et de la colère. En mettant à distance, par la description, les actions du « Blanc » – qui deviennent des pratiques spécifiques, une manière de se mettre en relation –, non seulement elle leur enlève leur caractère inéluctable, mais elle redonne de l'espace et du mouvement à la possibilité de vivre suivant les principes de l'*innu aitun*.

Ses observations sur l'habitation politique du « Blanc » se posent enfin comme des indications claires aux non Innu.e.s quant aux comportements et aux attitudes à éviter, et ce, pour ne pas perpétuer la violence coloniale. Ainsi, Kapeshe lance incidemment un appel aux non Innu.e.s de ne pas reproduire et *performer* l'habitation politique du « Blanc ». Elle suggère qu'il est possible d'éviter d'incarner et de reconduire ce type de rapport qui caractérise le « Blanc », puisqu'il s'agit d'un ensemble de pratiques observables, identifiables et modifiables qui

s'inscrivent dans des relations concrètes et actuelles. Une des différences fondamentales observables à travers son récit est que le « Blanc » ne vit pas *dans le territoire*, mais dans des institutions – les structures de la souveraineté étatique (régime foncier de propriété privée, régime juridique punitif) – et dans le capital (économie extractive et spéculative).

La description que fait Antane Kapesh des torts causés par l'installation et les activités de la compagnie Iron Ore, sont aujourd'hui encore d'une grande actualité. En 2013, les Innu.e.s de Matimekush-Lac John et de Uashat mak Mani-utenam ont entrepris une poursuite juridique contre la compagnie afin d'obtenir la cessation de toutes les activités de la minière et un dédommagement estimé à 900 millions de dollars. Les Innu.e.s revendiquent la possession du titre sur le Nitassinan et leurs négociations à cet effet avec les différents paliers de gouvernements se déroulent, avec des périodes d'interruption, depuis 1979. Il va sans dire que, malgré le titre revendiqué, l'usage extractif du territoire – l'habitation politique du « Blanc » – se poursuit dans le Nitassinan, sans le consentement des Innu.e.s. Le récit de Kapesh permet de comprendre de manière précise ce qui a été enlevé aux Innu.e.s – cette possibilité de vivre du territoire. Nous en verrons les détails dans le prochain chapitre, qui seront éclairés par la situation décrite par Antane Kapesh une trentaine d'années plus tôt. Or, nous verrons aussi par l'étude de la jurisprudence que le droit des Autochtones ne peut tendre qu'à démontrer que ce qui est dénoncé par Kapesh est effectivement inscrit dans le droit comme principe liminal de la souveraineté au Canada.

Connaissant les relations au territoire et aux êtres qui permettent de vivre, sans argent et sans travail salarié, Kapesh formule une critique radicale d'une habitation politique ancrée dans la dépendance aux institutions occidentales, le manque de respect envers les êtres humains et non humains, l'accumulation de profit privé et la destruction du territoire. Parce qu'elle sait d'expérience qu'il est possible de vivre de manière autosuffisante, avec respect et dignité des

êtres, qu'elle connaît les tenants du complexe de l'autonomie alimentaire, Kapesh ne se soumet pas à l'acceptation passive des torts subis. Elle revendique une reconfiguration des relations dans laquelle un tout autre usage du territoire et une toute autre conception de ses habitants (humains et non humains) doit être le point focal – comme le font les requérants dans l'actuel cas Uashaunnuat (Innus de Uashat et de Mani-utenam) c. Compagnie minière IOC inc. (Iron Ore Company of Canada) [2014] QCCS 4403.

CHAPITRE 3

Une conception extractive du territoire ancrée dans le droit canadien : poursuite des

Innu.e.s contre l'Iron Ore Company of Canada

Nous étions tous heureux de vivre ainsi car nous étions libre et nous n'avions pas perdu nos droits! De nos jours, si l'un de nous part chasser pour sa subsistance, car c'est encore dans le bois qu'est sa véritable nourriture, il éprouve toujours une crainte : les gardes-chasses pourraient bien tout lui saisir; on voit comme le gouvernement essaie de nous empêcher de faire ce que nous voulons! Par contre, si un chantier s'ouvre en forêt, ce même gouvernement fera tout pour aider le Blanc dans son entreprise. Mais pour nous, que de problèmes surgissent dans notre vie traditionnelle quand les chantiers se développent ça et là à l'intérieur des terres!

Il me semble que le gouvernement pourrait mieux nous traiter au lieu de nous enlever nos anciens droits, jusqu'au droit de chasse. Il en est de même pour la Gendarmerie Royale du Canada qui, à mon avis, en fait un peu plus à notre égard que son rôle d'agent de conservation de la faune... Je suis devenu chef en 1944 et le suis demeuré vingt ans : ce que j'en ai surtout retenu est que cette charge devenait de plus en plus difficile à assumer et que cela ira en s'accroissant tant que nous ne nous entendrons pas avec le gouvernement... ou bien nous nous dirigeons vers la fin de notre mode de vie.

-Mathieu André (1984 : 41)

En mars 2013, trente-sept ans après la publication de *Je suis une maudite sauvagesse / Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu*, les Innu.e.s de Uashat mak Mani-utenam et de Matimekush-Lac John intentent une poursuite dans laquelle ils réclament une injonction permanente contre l'Iron Ore (devenue la compagnie minière IOC inc, Iron Ore Company of Canada, dont le principal actionnaire est Rio Tinto) et QNS&L (Quebec North Shore et Labrador, la compagnie de chemin de fer reliant Sept-Îles et Schefferville), qui signifierait l'arrêt complet de leurs activités sur le territoire innu. Les Innu.e.s impliqués dans cette requête demandent également un montant de

900 millions de dollars en dommages à IOC⁷⁵. Or, en demandant en Cour la reconnaissance de torts subis et de dommages à une compagnie privée, sur un territoire dont la possession du titre ancestral n'a pas encore été reconnue, ils réclament davantage que des compensations à celle-ci : ils demandent la reconnaissance du titre sur la partie du Nitassinan affectée par les opérations d'IOC. En évaluant si les Innu.e.s habitant ce territoire ont subi les dommages qu'ils invoquent, la Cour devra effectivement trancher sur les droits ancestraux innus rattachés au territoire ainsi qu'à la possession alléguée du titre. Tel qu'il a été reconnu depuis l'arrêt Delgamuukw (1997) : « Ce que le titre aborigène confère, c'est le droit au territoire lui-même »⁷⁶. Dans un Avis signifié au Procureur général du Canada ainsi qu'à ceux du Québec et de Terre-Neuve-Labrador, les Innu.e.s expriment qu'ils entendent, par leur recours, entre autres requêtes, demander « l'autorité entière et [...] la juridiction sur le Nitassinan central ».⁷⁷

Ça n'a pas de bon sens, vendre le territoire. Comment ils vont faire ça? Est-ce qu'on va leur vendre ça à la livre comme la farine ou du sucre?

Cette phrase, énoncée par un aîné innu de Pessamit et rapportée par l'anthropologue Rémi Savard (Lacasse 2004 : 40), expose un avis suivant lequel l'idée de vendre le territoire ne peut être que le fait de quelqu'un qui soit « tout à fait déconnecté du réel » (*idem*). Vendre le territoire, c'est en imposer un usage exclusif et privatif, et quantifier les termes de son usage. Suivant le mode de vie traditionnel innu, cette conception du territoire est inadmissible puisqu'elle va à l'encontre de

⁷⁵ Uashaunnuat (Innus de Uashat et de Mani-utenam) c. Compagnie minière IOC inc. (Iron Ore Company of Canada) [2014] QCCS 4403, par. 2 – Pour faciliter la lecture, les arrêts ont été placés en note en bas de page plutôt que d'être mis dans le corps du texte.

⁷⁶ Delgamuukw c. Colombie-Britannique, [1997] 3 R.C.S. 1010, par. 138

⁷⁷ Uashaunnuat (Innus de Uashat et de Mani-utenam) c. Compagnie minière IOC inc. (Iron Ore Company of Canada) [2014] QCCS 4403, par. 9 (4).

« l'ensemble des règles que les Innus se sont donnés pour vivre ensemble » (Lacasse et Cabanes 2009 : 52). Or, et d'un autre côté, voilà précisément ce que la déclaration de souveraineté de la Couronne britannique (puis canadienne) sur le territoire – le même territoire – entend admettre comme pratique courante. Les Innu.e.s ont ainsi été confronté.e.s à une conception du territoire complètement étrangère à la leur lorsqu'ils ont commencé à subir les effets de la colonisation du Nitassinan. Le territoire se révélait propriété de la Couronne, qui pouvait en disposer à son gré : elle pouvait le faire arpenter, le vendre à des intérêts privés, encourager l'extraction des ressources naturelles sans égards au maintien des écosystèmes et des manières de vivre propres au territoire en question. À distance et par décret, l'usage du territoire était décidé d'avance : un usage d'extraction et de spéculation, visant essentiellement à transformer la nature en capital. Forts de leurs connaissances et de leurs conceptions du territoire, les Innu.e.s se sont opposé.e.s, de multiples façons et sans relâche depuis l'ouverture des premières terres à la colonisation, à cette marchandisation des êtres vivants et de leurs habitats.

Or, cette conception à laquelle sont confrontés les Innu.e.s est inscrite dans la structure du droit canadien, qui nie ainsi non seulement leur propre rapport au territoire mais aussi sa pratique et sa légitimité. An Antane Kapeshe nous a permis de saisir les ressorts géographiques, épistémologiques et politiques de l'habitation politique de celui qu'elle appelle le « Blanc », que nous traduisons par une habitation politique ancrée dans les structures de la souveraineté étatique, reproduisant les codes d'un rapport désincarné, extractif et spéculatif au territoire et aux êtres. S'ils se sont ardemment opposés à l'imposition de la structure juridique coloniale sur leur territoire depuis très longtemps, ce n'est que récemment que différentes communautés innues ont entrepris l'utilisation de la voie judiciaire, ce qui pourrait avoir pour conséquence de contribuer à changer le contenu du droit canadien, et *potentiellement* son « principe d'habitation » fondamental.

Dans le présent chapitre, il s'agira de tenter de débusquer, par l'étude de la jurisprudence du droit des Autochtones au Canada et plus particulièrement de quelques cas de poursuites judiciaires dans lesquelles se sont engagés certain.e.s Innu.e.s, des lieux de cristallisation de la législation coloniale dans le droit canadien. Ces lieux de cristallisation sont le creuset d'une impasse épistémique entre les conceptions autochtones (ici innue) et canadiennes du territoire. On verra que le Canada n'admet pas à ce jour une utilisation concurrente du territoire de celle qui vise sa conversion monétaire, et la jurisprudence tend à reconduire ce principe comme seuil minimal de souveraineté. On pourrait y voir un cadre restrictif qui, structurant l'espace vécu des « Canadien.e.s », imprègne également leur manière de se mettre en relation avec le territoire et ses habitants humains et non humains. Le droit étatique canadien, surimposé sur les ordres juridiques autochtones préexistants, forme une structure d'habitation contrainte à reproduire les termes de l'accaparement juridique qui rend inapplicables – et illégaux – les modes de vie dont les pratiques de connaissance articulées au territoire permettent de vivre en dehors des fonctions extractives et accumulatives du capital et de l'État. Ce sont, à mon avis, les termes de l'impasse épistémique entre les conceptions divergentes du territoire qui s'expriment à travers le droit. On assiste ainsi à une tentative de faire entrer les modes de vie autochtones dans le cadre restrictif du système juridique canadien, subordonnant leur rapport au territoire à celui du Canada, ce qui revient à les nier en principe et en pratique.

L'étude de la jurisprudence permet de déduire une définition de la souveraineté du Canada ancrée dans un monopole de gestion de l'extraction des ressources naturelles. Dans le cas des Innu.e.s, le développement de l'exploitation forestière, de l'exploitation des gisements miniers et de l'exploitation hydro-électrique a été priorisé sur leur territoire par les gouvernements au détriment de la possibilité de pratiquer un mode de vie traditionnel autosuffisant. Dans les dernières années, les Innu.e.s ont dû avoir recours aux tribunaux pour tenter de faire reconnaître

leurs droits et empêcher le développement qui a lieu sans leur consentement sur leur territoire. Les revendications qu'ils expriment à travers ces requêtes obligeraient le Canada à redéfinir son rapport au territoire pour les recevoir : elles concernent le territoire, la possibilité d'en conserver l'intégrité écosystémique et de pouvoir y pratiquer les activités traditionnelles, y manger, y pratiquer la liberté politique du complexe de l'autonomie alimentaire – c'est-à-dire être en harmonie attentive avec les autres êtres humains et non humains qui peuplent le territoire, dans le respect des différentes formes de vie qui l'habitent.

Dans un premier temps, afin de situer les batailles juridiques des communautés innues, il importera de poser quelques jalons historiques de la reconnaissance des droits ancestraux en regard de l'évolution du droit des Autochtones au Canada. Ensuite, en s'intéressant plus particulièrement au cas d'Hydro-Québec, nous verrons de quelle manière les compagnies et les gouvernements trouvent dans le droit canadien et les législations des façons de contourner les droits des autochtones. Enfin, nous étudierons la requête des Innu.e.s de Uashat mak Mani-utenam et de Matimekush-Lac John contre la compagnie minière Iron Ore du Canada et QNS&L, dans laquelle ils réclament notamment la reconnaissance du titre ancestral et des autres droits ancestraux sur la partie de leur territoire où IOC et QNS&L ont des activités. L'étude des revendications formulées dans cette dernière poursuite met l'accent sur la continuité des requêtes des Innu.e.s dans le temps, qui sera illustrée par l'évocation de certains passages des premières pétitions envoyées aux autorités coloniales.

La même pierre d'achoppement se pose : les Innu.e.s demandent ce que le Canada ne peut reconnaître qu'au prix d'un bouleversement radical des conditions de sa souveraineté, à savoir le droit de refuser le développement et la reconnaissance de la légitimité du maintien des conditions de possibilité du complexe de l'autonomie alimentaire innue sur le territoire. Leurs demandes portent, même dans le cas de poursuite juridique et d'adresses à l'État, la connaissance de la

possibilité de vivre du territoire et donc la mémoire d'une liberté politique transmise. Cette mémoire admet la nécessité de vivre en dehors des cadres conjoints du capital et de l'État pour permettre l'existence de l'équilibre nécessaire aux conditions de la vie libre. Une des idées centrales que je développe dans ce chapitre est que les Innu.e.s, dans leur poursuite contre l'IOC et QNS&L, pourraient avoir la possibilité légale de faire changer juridiquement la conception politique du territoire inscrite dans le droit canadien, s'ils exigent le droit de refuser le développement extractif de leur territoire, en faisant abroger la limite au titre ancestral – condition sine qua non d'un plein accès au territoire et à l'autonomie politique. En effet, la jurisprudence du droit des Autochtones permet de révéler une définition minimale de la souveraineté du Canada (une conception extractiviste du territoire et de ses habitants) mais également, dans son versant actif, elle indique les manières d'infléchir cette conception : en exigeant le plein droit de refuser le développement.

3.1 Quelques jalons dans l'historicité des rapports juridiques relativement aux droits ancestraux

La structure du droit canadien se fonde dans la souveraineté de la Couronne, et ce droit a pour fin d'assurer le maintien de la pleine souveraineté de l'État. La souveraineté de la Couronne exigeant le plein pouvoir, exclusif, sur le territoire, celle-ci a longtemps recherché la certitude juridique, dans ses rapports avec les peuples autochtones, via l'extinction de leurs droits sur le territoire. Cette certitude peut se définir comme « la disparition de tout ce qui peut constituer une entrave à [sa] liberté d'action sur le territoire » (Lacasse 2003 : 323). La politique d'extinction des droits des Autochtones fut ouvertement appliquée par les gouvernements canadiens successifs jusque

dans les années 1970 (Leclair et Morin 2011 : 19). Les Autochtones ne reconnaissent pas cette extinction et s’y opposent fermement. Mais il a fallu l’ouverture de poursuites judiciaires⁷⁸ et de revendications autochtones visant à faire reconnaître leurs droits ancestraux sur le territoire et à faire respecter des ententes et traités conclus des décennies, voire des siècles plus tôt pour que le gouvernement du Canada soit forcé de se pencher sur la possibilité de la reconnaissance plutôt que de l’extinction unilatérale (Grammond 2003 : 176). Néanmoins certains sont d’avis que la Couronne poursuit une telle politique jusqu’à ce jour, comme nous le verrons plus loin, et ce malgré un changement sémantique.

Ce sont les revendications de groupes autochtones de plus en plus mobilisés sur le plan politique qui ont forcé le gouvernement canadien à enchâsser la reconnaissance et la confirmation, dans l’article 35 de la Loi constitutionnelle de 1982, des droits ancestraux et issus de traités. Ces revendications ont pris une ampleur particulière depuis la publication du « livre blanc » de 1969 (*La politique indienne du gouvernement du Canada, 1969*) par le gouvernement canadien, qui stipulait que les droits ancestraux « n’étaient pas suffisamment définis pour être reconnus – et donc faire l’objet de traités – et que les traités existants devraient, à moyen terme, être abrogés » (Grammond 2003 : 6). Une telle tentative d’effacer les droits autochtones suscita colère et indignation chez les autochtones, qui se mobilisèrent afin de voir leurs droits reconnus.

Le contenu, la portée et les limites des droits ancestraux et issus de traités reconnus n’ont pas été spécifiés dans cette reconnaissance et cette confirmation : c’est donc la jurisprudence qui en a posé les jalons et qui continue de le faire, à travers les différents cas de litiges impliquant les droits des Autochtones.

⁷⁸ Notamment l’obtention par les Cris de la Baie James d’une injonction interlocutoire visant l’arrêt du chantier hydro-électrique mis en place sur leurs territoires sans leur consentement en 1973.

3.1.1 Droits ancestraux et titre

Les droits ancestraux, droits collectifs qui incluent le titre ancestral, ont été interprétés comme se déployant

sur un spectre variant selon leur degré de rattachement au territoire; à une extrémité du spectre, il y a les droits ancestraux constitués des pratiques, coutumes et traditions faisant partie intégrante du mode de vie distinctif du groupe autochtone qui revendique le droit en question, mais dont l'exercice n'est pas lié à un territoire donné. Au milieu du spectre, on trouve les coutumes, pratiques et traditions faisant partie intégrante du mode de vie distinctif du groupe autochtone qui revendique le droit en question, mais dont l'exercice est étroitement rattaché à une parcelle de terrain particulière. À l'autre extrémité du spectre il y a le titre aborigène proprement dit. Celui-ci (...) confère quelque chose de plus que le droit d'exercer des activités spécifiques à un site qui sont des aspects de coutume, pratiques et traditions des cultures autochtones distinctives. « Ce que le titre aborigène confère, c'est le droit au territoire lui-même ». (Leclair et Morin 2011 : 23)

Le gouvernement du Canada ne veut pas reconnaître le titre ancestral, et tentera d'en restreindre la portée dans les ententes qui suivront un jugement favorable. Les juges de la Cour suprême ont été pour leur part réfractaires à la reconnaissance complète du titre ancestral dans leurs jugements, en établissant des limites et modérations à la définition même du titre et en imposant et régulant les modalités d'établissement de la preuve nécessaires à la démonstration. Le titre a été reconnu par la Cour Suprême du Canada, pour la première – et seule⁷⁹ – fois en 2014 dans l'arrêt *Nation Tsilhqot'in c. Colombie-Britannique*,⁸⁰ après une bataille juridique qui aura duré 31 ans⁸¹. La Cour a alors invalidé le jugement de la Cour d'appel de la Colombie-Britannique et réaffirmée l'interprétation du juge de première instance qui avait conclu à l'existence du titre ancestral sur le territoire revendiqué par les Tsilhqot'in. C'est « environ cinq pour cent de ce que les Tsilhqot'in (...) considèrent comme leur territoire traditionnel »⁸² qui a

⁷⁹ À ce jour.

⁸⁰ *Nation Tsilhqot'in c. Colombie-Britannique* [2014] CSC 44

⁸¹ En 1983, les Xení Gwet'in ont entamé une poursuite judiciaire pour obtenir un jugement déclaratoire interdisant les coupes de bois que le gouvernement provincial avait autorisées sur leur territoire traditionnel. « En 1998, la revendication initiale a été modifiée de manière à inclure une revendication du titre ancestral au nom de tous les Tsilhqot'in. ». *Nation Tsilhqot'in c. Colombie-Britannique* [2014] CSC 44, par. 5

⁸² *Ibid.* : par. 6

fait l'objet de la revendication et dont le titre a été reconnu. Le titre ancestral possède certaines caractéristiques spécifiques, définies dans Delgamuukw :

Premièrement, le titre aborigène comprend le droit d'utiliser et d'occuper de façon exclusive les terres visées; deuxièmement, le titre aborigène comprend le droit de choisir les utilisations qui peuvent être faites de ces terres, sous réserve de la restriction ultime que ces usages ne sauraient détruire la capacité de ces terres d'assurer la subsistance des générations futures de peuples autochtones; troisièmement, les terres détenues en vertu d'un titre aborigène ont une composante économique inéluctable.⁸³

Cette composante économique indique la nécessité d'indemniser les peuples autochtones pour les atteintes subies sur des terres dont le titre aurait été reconnu.⁸⁴

3.1.2 Limite intrinsèque et modérations

Depuis l'arrêt Delgamuukw en 1997, il est affirmé que le titre a une limite intrinsèque qui est celle de l'exigence de l'utilisation des terres de manière compatible avec « la nature de l'attachement qu'a le groupe autochtone concerné pour le territoire et qui est à la base de sa revendication du titre aborigène ».⁸⁵ En somme, les Autochtones n'ont pas la même licence que se donne la Couronne quant à l'exploitation des ressources en vue de générer des profits : le Canada en fait effectivement un acte fondamental de sa souveraineté et ne peut céder *in extenso* l'extraction de ressources naturelles en vue de profits sur un territoire déterminé, non plus que la cession de territoires à ces fins. Il s'agit d'une réactualisation d'un principe contenu dans la *Proclamation Royale*, puis repris dans la *Loi sur les Indiens*, voulant que les Autochtones ne puissent légalement céder leurs terres qu'à la Couronne (St-Hilaire 2014 : 461). Parmi les modérations apportées au titre, mentionnons celle, qui nous intéressera particulièrement, qui

⁸³ Delgamuukw c. Colombie-Britannique, [1997] 3 R.C.S. 1010, par. 166

⁸⁴ *ibid.* : par. 169

⁸⁵ *ibid.* : par. 30

stipule que les provinces⁸⁶ peuvent y porter atteinte si cette atteinte poursuit des objectifs impérieux et réels :

[L]'extension de l'agriculture, de la foresterie, de l'exploitation minière et de l'énergie hydro-électrique, le développement économique général de l'intérieur (...), la protection de l'environnement et des espèces menacées d'extinction, ainsi que la construction des infrastructures et l'implantation des populations requises par ces fins, sont des types d'objectifs compatibles avec cet objet et qui, en principe, peuvent justifier une atteinte à un titre aborigène.⁸⁷

La jurisprudence semble relayer la position gouvernementale visant à garder le monopole de l'extraction des ressources. Jean-Paul Lacasse nous rappelle à ce propos que : « [l]es gouvernements cherchent à éteindre le titre ancestral parce qu'ils croient, semble t-il, que cela favorisera le développement économique du territoire et augmentera les revenus qu'il pourront en tirer » (Lacasse 2003 : 322). L'exploitation des ressources et l'implantation des populations requises pour cette fin – une définition assez classique du colonialisme – forme ainsi la définition la plus minimale de l'ordre canadien : forcé de définir ce qui constituera la limite de ce que signifie le maintien de sa souveraineté sur un territoire sur lequel le titre ancestral serait reconnu, le Canada réaffirme la conception du territoire qui en a fait un pays colonial, tourné vers la transformation des ressources naturelles en capital.

La Couronne aurait donc troqué la politique expresse d'extinction pour ce que Lacasse appelle l'extinction par définition : à titre d'exemple, le traité conclu avec les Nisga'a en 1999 (Accord définitif Nisga'a, cité dans Lacasse 2003 : 323) contient une clause stipulant que la définition du titre et des droits constituait le « règlement complet et définitif » (*idem*) de ceux-ci. En ce qui a trait à l'objet même de l'article 35, l'arrêt Van der Peet stipule notamment qu'il vise à concilier la préexistence des peuples autochtones et la souveraineté de sa Majesté, ce qui

⁸⁶ Les provinces ont la compétence sur les ressources naturelles de leurs territoires.

⁸⁷ Delgamuukw c. Colombie-Britannique, [1997] 3 R.C.S. 1010, par. 165

implique que « le point de vue autochtone doit être exprimé d’une manière compatible avec l’organisation juridique et constitutionnelle du Canada » (Van der Peet, cité dans Leclair et Morin 2011 : 27) et que « les droits ancestraux existent dans la limite du système juridique canadien » (*idem*). Si le droit des Autochtones évolue rapidement depuis 1990, la Couronne n’entend pas pour autant partager le territoire, ni reconnaître l’existence d’ordres juridiques autochtones distincts et autonomes du droit canadien, coexistants avec celui-ci. Le Canada réaffirme donc la légitimité et la supériorité de son système de droit et de son régime foncier à travers ses propres lois, dont les positions sont confirmées par la jurisprudence.

Dans le droit canadien relatif aux peuples autochtones, la doctrine des droits ancestraux semble avoir été retenue au détriment de celle de la continuité des ordres juridiques. Or, dans *Nation Tsilhqot’in*, l’importance de considérer la « perspective autochtone », énoncée dans *Delgamuukw*, a été réitérée comme « source matérielle des droits ancestraux » (St-Hilaire 2014 : 453), précisant que celle-ci est « axé[e] sur les règles de droit, les pratiques, les coutumes et les traditions du groupe ».⁸⁸ De ce point de vue, les ordres juridiques autochtones pourraient être reconnus comme preuve d’existence des droits ancestraux menant à l’obtention du titre ancestral sur le territoire. Dans le cas de peuples autochtones nomades ou semi-nomades, comme les Innu.e.s, la reconnaissance d’un ordre juridique est plus cohérente avec leurs usages du territoire que celle d’une occupation continue et exclusive. Dans le contexte actuel, le droit canadien ayant préséance sur les autres ordres juridiques, y inclure des éléments d’ordres juridiques autochtones demeure un enjeu de taille et présente plusieurs difficultés. En effet, non seulement c’est le juge canadien qui décidera du bien-fondé de la réception d’éléments d’ordres juridiques autochtones (Grammond 2010 : 68), mais c’est aussi lui, bien souvent, qui doit en fixer les contenus. Comme l’a écrit Grammond à ce sujet : « la promesse d’une plus grande autonomie associée à la

⁸⁸ *Nation Tsilhqot’in c. Colombie-Britannique* [2014] CSC 44 par. 35

reconnaissance des systèmes juridiques autochtones risque d'être faussée si elle n'est que le prétexte d'un plus grand contrôle des juristes canadiens sur le savoir autochtone, le menant aussi à une certaine dénaturation » (*ibid.* : 80) .

3.1.3 Preuve orale, preuve de la légitimité de l'atteinte et conciliation des intérêts

Notons dans le même ordre d'idées qu'il incombe aux groupes autochtones concernés de faire la preuve d'une atteinte à un titre revendiqué ou à des autres droits ancestraux revendiqués avant que la cause ne soit entendue. Ils doivent ainsi faire la preuve de l'occupation territoriale exclusive lors de l'affirmation de la souveraineté de la Couronne britannique, et prouver la continuité de l'occupation (Grammond 2003: 207). Faire la démonstration d'une telle preuve implique des procédures coûteuses, longues et ardues pour les communautés en question.⁸⁹ On sait aussi que si l'admissibilité des récits oraux dans la construction de la preuve a été reconnue par l'arrêt *Delgamuukw*, les limites à celle-ci laissent au juge canadien toute la latitude pour juger du bien-fondé de la réception de cette preuve, même s'il n'est pas familier avec les traditions orales en question. Néanmoins, une fois cette preuve établie, le fardeau revient à la province ou au fédéral de prouver que l'atteinte à première vue (dont la preuve aura été faite par les requérants) est une atteinte répondant à des «objectifs impérieux et réels», répondant en cela au test de justification élaboré par la Cour suprême du Canada⁹⁰. Dans un deuxième temps, le gouvernement doit prouver en quoi cette atteinte « est compatible avec les rapports spéciaux de fiduciaire existant entre la Couronne et les peuples autochtones » (arrêt *Sparrow*, cité dans Leclair et Morin 2011 : 116).

⁸⁹ L'autre possibilité d'établir un titre ancestral est la négociation avec les gouvernements, que nous ne pouvons aborder ici, faute d'espace. Mentionnons simplement à cet égard que les gouvernements ont démontré qu'ils cherchent à conclure des traités exempts de contraintes pour l'aménagement et l'exploitation du territoire, d'où la lenteur des négociations.

⁹⁰ Mentionné dans *Sparrow*, 1990, mais actif depuis *Delgamuukw*, 1997.

3.2 Atteinte au titre et intérêt général

Dans *Delgamuukw* le juge Lamer rappelle ce qu'il avait déjà affirmé dans l'arrêt *Van der Peet*, relativement au fait que les modérations au titre, soit l'atteinte justifiable par la poursuite d'objectifs impérieux et réels, découlent de la conciliation des *intérêts* des Autochtones avec ceux de la population générale :

[C]omme les sociétés autochtones distinctives existent au sein d'une communauté sociale, politique et économique plus large, communauté dont elles font partie et sur laquelle s'exerce la souveraineté de Sa Majesté, il existe des circonstances où, dans la poursuite d'objectifs importants ayant un caractère impérieux et réel pour l'ensemble de la communauté (compte tenu du fait que les sociétés autochtones font partie de celle-ci), certaines restrictions de ces droits sont justifiables. Les droits ancestraux sont un élément nécessaire de la conciliation de l'existence des sociétés autochtones avec la communauté politique plus large à laquelle ces dernières appartiennent. Les limites imposées à ces droits sont également un élément nécessaire de cette conciliation, si les objectifs qu'elles visent sont suffisamment importants pour la communauté dans son ensemble.⁹¹

La « poursuite d'objectifs ayant un caractère impérieux et réel pour l'ensemble de la communauté » correspond à la notion, utilisée ailleurs, d'« intérêt public »⁹². Mentionnons que dans *Nation Tsilhqot'in*, la juge en chef réitère et affirme que :

Pour justifier qu'il puisse passer outre aux volontés du groupe qui détient le titre ancestral *au motif que l'atteinte sert l'intérêt général du public*, le gouvernement doit établir : (1) qu'il s'est acquitté de son obligation procédurale de consultation et d'accommodement; (2) que ses actes poursuivaient un objectif impérieux et réel; et (3) que la mesure gouvernementale est compatible avec l'obligation fiduciaire qu'a la Couronne envers le groupe : *Sparrow*.⁹³ [Je souligne]

L'atteinte au titre ancestral doit donc servir l'intérêt général du public. Il est avisé de s'arrêter ici sur le jugement de la Cour supérieure du Québec dans l'affaire *Première Nation de*

⁹¹ R.c. *Van der Peet*, [1996] 2 R.C.S. 507, par. 73, cité dans *Delgamuukw* par. 161

⁹² Dans *Nation Tsilhqot'in c. Colombie-Britannique* [2014] CSC 44, par. 1, la juge en chef McLachlin pose la question : « comment concilier l'intérêt public général et les droits conférés par un titre ancestral ? »

⁹³ *Nation Tsilhqot'in c. Colombie-Britannique* [2014] CSC 44, par.77

Betsiamites c. Canada (Procureur général),⁹⁴ qui jette un éclairage intéressant sur la notion d'« intérêt public ». Dans cette affaire, les Innu.e.s de Betsiamites ont fait une requête en injonction interlocutoire et ordonnance de sauvegarde, pour empêcher les coupes de bois sur l'île René-Levasseur⁹⁵ par la compagnie Kruger inc. L'île René-Levasseur se trouve sur le territoire traditionnel des Innu.e.s, au centre de l'actuel réservoir Manicouagan. Le gouvernement du Québec a octroyé en 1997 un permis de coupe à la compagnie sans consultation des Innu.e.s. La juge Grenier affirme dans son jugement :

L'attitude du gouvernement du Québec [qui a octroyé le permis] se comprend d'autant moins que la preuve démontre qu'au cours des 25 ans de négociations, les Betsiamites ont toujours recherché la conciliation et non la confrontation. À un stade aussi avancé du processus de négociation, le gouvernement du Québec ne pouvait dépouiller les demandeurs d'une partie des avantages liés à la ressource forestière dont ils se prétendent les propriétaires exclusifs sans tenter de trouver une mesure d'accommodement acceptable. Or, aucun effort n'a été déployé en ce sens. En juin 1997, lors de l'octroi du CAAF à Kruger, le gouvernement du Québec a simplement ignoré les revendications territoriales des Betsiamites avec lesquels il s'était engagé dans un processus de négociations intense depuis 1982. Il a ignoré leurs protestations allant même jusqu'à prétendre devant la soussignée que les Betsiamites avaient consenti implicitement à l'octroi du CAAF.⁹⁶

La Cour supérieure a donc acceptée la requête des Innu.e.s et ordonné la cessation immédiate des activités de coupe de bois sur l'île René-Levasseur. Cette décision a été renversée en appel et la demande des Innu.e.s d'en appeler devant la Cour suprême a été rejetée. Or, dans son jugement, la juge Grenier indique que l'« intérêt public » évoqué pour la poursuite des travaux de coupe de bois sur l'île par les défendeurs⁹⁷ « se confond à celui de Kruger puisque seuls les intérêts de cette dernière seront affectés par l'octroi du redressement demandé

⁹⁴ Première Nation de Betsiamites c. Canada (Procureur général) CSQ 2005

⁹⁵ L'île René-Levasseur porte le nom de l'ingénieur d'Hydro-Québec qui a dirigé les travaux de construction du barrage Daniel-Johnson (nom du premier ministre du Québec d'alors), ayant mené à l'inondation des terres entourant ce que désormais on appelle « île » du fait qu'elle correspond à la partie submergée des terres inondées. Pour une lecture des situations de tension créées par ce phénomène dans un autre territoire, voir Desbiens 2008.

⁹⁶ Première Nation de Betsiamites c. Canada (Procureur général), CSQ 2005 par. 215

⁹⁷ Le Procureur Général du Canada, le Ministère des affaires indiennes et du Nord Canada, Kruger inc., le Procureur Général du Québec et le Ministère des ressources naturelles, faunes et parcs.

[injonction interlocutoire et ordonnance de sauvegarde] ».⁹⁸ Elle considère plutôt que l'intérêt public se trouve du côté des Innu.e.s de Betsiamites, ce qui est assez inusité en droit puisqu'on a eu tendance jusqu'à maintenant à concevoir les intérêts des Autochtones comme des intérêts particuliers s'opposant à l'« intérêt général du public ». Sa démonstration est la suivante :

L'intérêt public tel que représenté par les demandeurs [les Innu.e.s] est plus global. Il réunit en un tout plusieurs aspects fondamentaux : 1) l'importance du principe de l'honneur de la Couronne; 2) l'importance de ne pas pencher automatiquement vers le statu quo lorsqu'il y a eu violation d'un droit fondamental; 3) l'importance de préserver le bien revendiqué (ici l'Île René-Levasseur) en attendant l'issue du litige; 4) les effets positifs d'une telle mesure sur les questions environnementales compte tenu de la preuve accablante versée au dossier; 5) l'importance capitale que revêt l'Île René-Levasseur pour les Betsiamites; 6) l'impact économique négligeable pour Kruger, la région de la Côte-Nord et l'ensemble du Québec.

Le Tribunal est d'avis que les demandeurs ont fait la démonstration que sans l'octroi du redressement demandé ils subiront un préjudice irréparable et que ce préjudice, de par sa nature même, l'emporte en importance sur celui que prétendent subir les défendeurs.⁹⁹

Ainsi, ce que le jugement de la juge Grenier révèle dans ce cas-ci, c'est bien que l'intérêt public, dans le droit canadien se confond avec les intérêts (profits) de compagnies privées ou publiques engagées dans des activités lucratives d'extraction des ressources naturelles. Le cas des démêlés judiciaires et de l'entente de principe conclue avec Hydro-Québec par les Innu.e.s de Uashat mak Mani-utenam renforce cette présomption et illustre bien le rapport de force qui structure les relations tripartites entre les Autochtones, les compagnies et les gouvernements.¹⁰⁰

⁹⁸ Première nation de Betsiamites c. Canada (Procureur général), CSQ 2005 par. 220

⁹⁹ *ibid.* : par. 221-222

¹⁰⁰ Le fait qu'Hydro-Québec soit une société d'État renforce l'idée que son développement et ses profits soient considérés comme faisant partie de l'intérêt public.

3.3 Hydro-Québec et les Innu.e.s

Rappelons que depuis l'arrêt *Nation Haïda*, les gouvernements sont tenus de consulter et d'accommoder les peuples autochtones lors de projets de développements planifiés sur des terres faisant l'objet de revendications de droits ancestraux, c'est-à-dire que « [l]a connaissance d'une revendication crédible mais non encore établie suffit à faire naître l'obligation de consulter et d'accommoder ».¹⁰¹ Il s'agit de la clarification d'un principe contenu dans la *Loi constitutionnelle de 1982*,¹⁰² et qui avait déjà été précisé dans *Delgamuukw* pour les cas où le titre serait établi.¹⁰³ C'est ce qui est désormais appelé « demande Haïda », c'est-à-dire la demande faite aux tribunaux par les peuples autochtones leur permettant « de protéger leurs intérêts légitimes en attendant que la question du titre ancestral soit tranchée ».¹⁰⁴ Or il ne s'agit pas d'une obligation d'en arriver à une entente, et la consultation peut consister en une simple remise d'information aux Autochtones concernés, tel que stipulé dans le même jugement : « le contenu de l'obligation varie selon les circonstances (...) Une revendication douteuse ou marginale peut ne requérir qu'une simple obligation d'informer, alors qu'une revendication plus solide peut faire naître des obligations plus contraignantes ».¹⁰⁵ Bien qu'il soit important de souligner le caractère arbitraire de la capacité de décider, pour le juge, si à première vue la revendication est solide ou non, précisons que dans le cas des Innu.e.s, on peut considérer qu'il en va autrement que d'une obligation de remise d'information, compte tenu de la solidité de la preuve, reconnue notamment par la juge Grenier citée plus haut. Voici donc à quel genre d'obligation de consulter et d'accommoder on peut s'attendre de la part de la Couronne dans de tels cas :

¹⁰¹ *Nation Haïda c. Colombie-Britannique* (Ministère des forêts), [2004] 3 R.C.S. 511, 2004 CSC 73, par.37

¹⁰² *Nation Tsilhqot'in*, par. 2

¹⁰³ *Delgamuukw* par. 168

¹⁰⁴ *Nation Haïda* par. 57

¹⁰⁵ *Nation Haïda c. Colombie-Britannique* (Ministre des Forêts), [2004] 3 R.C.S. 511, 2004 CSC 73, par 37

À l'autre extrémité du continuum on trouve les cas où la revendication repose sur une preuve à première vue solide, où le droit et l'atteinte potentielle sont d'une haute importance pour les Autochtones et où le risque de préjudice non indemnisable est élevé. Dans de tels cas, il peut s'avérer nécessaire de tenir une consultation approfondie en vue de trouver une solution provisoire acceptable. Quoique les exigences précises puissent varier selon les circonstances, la consultation requise à cette étape pourrait comporter la possibilité de présenter des observations, la participation officielle à la prise de décisions et la présentation de motifs montrant que les préoccupations des Autochtones ont été prises en compte et précisant quelle a été l'incidence de ces préoccupations sur la décision.¹⁰⁶

Les gouvernements se défilent à l'occasion de cette obligation en laissant les communautés transiger directement avec les compagnies ayant des projets d'extraction des ressources naturelles sur leur territoire via les ERA, *Ententes sur les répercussions et les avantages*. Ces ententes ne règlent en rien le contentieux territorial (voir Lacasse 2012). Elles permettent aux communautés autochtones de bénéficier de retombées économiques pour des projets qui auront lieu *qu'ils s'y opposent ou non*. Ce sont souvent des indemnités remises en dédommagement financier alors que les travaux d'extraction des ressources naturelles et d'exploitation du territoire ont enlevé de facto la possibilité de jouir de leurs droits sur le territoire pour les nations autochtones concernées. La juriste Sophie Thériault affirme d'ailleurs que le fait que le gouvernement laisse les communautés autochtones négocier directement avec les compagnies des *Ententes sur les répercussions et les avantages* non seulement ne se substitue pas à l'obligation de la Couronne de consulter et d'accommoder les peuples autochtones, mais qu'il n'y a alors aucune prise en compte des rapports de force impliqués ni du possible manque de transparence et de précision des ententes soumises, ce qui peut constituer une faute à l'obligation de fiduciaire de la Couronne (Thériault 2010 : 244). Cela est particulièrement vrai dans le cas de la *Loi sur les mines* au Québec, puisque le principe de « free mining » et le « claim » qui offre une garantie de sécurité

¹⁰⁶ *ibid.* : par. 4

au prospecteur minier rendent inapplicable l'obligation de consulter et d'accommoder les peuples autochtones (*ibid.* : 232).

Le cas d'Hydro-Québec illustre à quel point le fardeau revient aux communautés autochtones de démontrer qu'il y a une atteinte. Il illustre également qu'elles sont souvent acculées, devant la lenteur des processus judiciaires et l'invocation d'une conception bien particulière de l'intérêt général, à accepter de conclure des ententes financières *a posteriori*, une fois que le territoire est détruit (voir aussi Kapesch 1979 : 17). On voit que cette situation se reproduit même dans les cas où les communautés se sont opposées *avant* le début des travaux d'exploitation de leur territoire par des compagnies d'extraction de ressources naturelles.

Le projet La Romaine, d'Hydro-Québec, comprend, outre le barrage, la construction de quatre centrales hydro-électriques sur la rivière Romaine et de quatre lignes de transmission à haute tension,¹⁰⁷ en plein Nitassinan. L'annonce en est faite en 2004 et les travaux débutent en 2009. Malgré une vive opposition, en particulier dans la population d'Ekuanitshit (Vincent 2008 : 148-152), une entente est finalement conclue en 2009 concernant le barrage et la centrale (des ententes avaient été conclues par Hydro-Québec avec les communautés de Nutashkuan, de Unamen-shipit et de Pakut-shipit en 2008).

Or, les lignes de transmission à haute tension doivent se rendre jusqu'au poste Arnaud, en passant sur le territoire des Innu.e.s de Uashat mak Mani-utenam, qui n'ont pas été consultés, Hydro-Québec ayant « avec l'accord du gouvernement, la liberté de décomposer les études d'impact » (*ibid.* : 151).

Les Innu.e.s de Uashat mak Mani-utenam décident alors de poser une action sans équivoque pour signifier leur mécontentement face aux travaux d'exploitation de leurs territoires,

¹⁰⁷ Hydro-Québec. « Aménagement hydroélectrique de la Romaine ». <http://www.hydroquebec.com/romaine/>

entrepris sans leur consentement et sans égard à leur revendication du titre ancestral. Ils envoient donc une série de mises en demeure aux industriels qui opèrent sur leur territoire sans leur consentement : Aluminerie Alouette, Mines Wabush, Rio Tinto IOC, les ZEC et les réserves fauniques (voir Francoeur 2009); ainsi qu'aux gouvernements du Québec et du Canada pour les opérations d'Hydro-Québec.

Ainsi, en 2009, les Innu.e.s de Uashat mak Mani-utenam demandent l'arrêt des travaux du projet la Romaine (injonction permanente) et la reconnaissance de leurs droits sur le territoire. Ils demanderont en 2010 une injonction interlocutoire pour l'arrêt des travaux en attendant que la Cour statue sur l'injonction permanente, qui est finalement refusée. Les travaux d'Hydro-Québec vont, pendant ce temps, bon train. Les Innu.e.s demandent une autre injonction interlocutoire en 2013. Ils demandent également une ordonnance de sauvegarde. Les deux sont rapidement rejetées. On peut lire dans le jugement sur l'ordonnance de sauvegarde :

En analysant la balance des inconvénients, le Tribunal ne peut pas ignorer la question des emplois et le bénéfice potentiel du projet pour l'ensemble des Québécois. De plus, dans le cadre du déboisement projeté beaucoup des retours économiques seront au bénéfice de la population locale.¹⁰⁸

Les retombées économiques – les profits des compagnies et les emplois pour la population locale – ont à ce jour été considérées comme représentant « l'intérêt général du public », tandis que le maintien de l'intégrité des milieux naturels, la préservation de la possibilité d'utiliser le territoire pour le maintien et la poursuite du mode de vie traditionnel innu ont été perçus comme des intérêts particuliers devant céder à l'intérêt général – sauf, notamment, et tel que vu plus haut, dans le cas du jugement Première Nation Betsiamites c. Canada (Procureur général), qui a par la suite été renversé. On peut lire dans le jugement Uashaunnuat (Innus de Uashat et de Mani-utenam) c. Québec (Procureure générale) :

¹⁰⁸ Uashaunnuat (Innus de Uashat et de Mani-utenam) c. Québec (Procureure générale), 2013 QCCS 2227, par. 109

Hydro procède avec un projet qui de prime abord est légal. Les études environnementales et les audiences devant le BAPE ont été complétées. *Le projet a été approuvé par le gouvernement.* L'autorisation de couper le tronçon en question a aussi été délivrée.

Les Uashaunnuat ont possiblement un titre ancestral sur une partie du territoire où le projet est en train d'être construit. Mais, *ce droit reste à être établi.*¹⁰⁹ [Je souligne]

Le projet *approuvé par le gouvernement* aurait dû dans les faits mener à la constatation d'une faute dans l'obligation de consulter et d'accommoder les peuples autochtones (ce qui a par ailleurs été allégué par les Innu.e.s dans une requête ultérieure) et il est évident en regard de la jurisprudence établie dans Nation Haïda que si le titre reste à établir, il est néanmoins impératif de mener une « consultation approfondie » avant le début des travaux : cela n'annule en rien l'obligation et il est étonnant que le jugement en fasse fi.

Une première tentative de règlement hors-cour a eu lieu en 2010-2011. Hydro-Québec, suite aux poursuites judiciaires des Innu.e.s, a accepté d'entreprendre la négociation d'une ERA avec les communautés de Uashat mak Mani-utenam (desquelles négociations faisaient partie le gouvernement du Québec) concernant le passage des lignes à haute tension, laquelle devait être soumise aux membres des communautés par voie de référendums. Deux fois, en avril et septembre 2011, les Innu.e.s se sont prononcés *contre* les ententes négociées pour le raccordement des lignes à haute tension qui devaient passer sur leur territoire : ils s'opposaient non seulement à l'entente, mais au passage des lignes. Les Innu.e.s entendaient ainsi maintenir la pression sur Hydro-Québec et signifier qu'ils n'accepteraient pas la poursuite des travaux pour un dédommagement financier, puisque les droits sont éteints de facto sur le territoire exploité. Les procédures judiciaires ont repris, devant l'échec des négociations hors-cour et des référendums (échec du point de vue d'Hydro-Québec).

¹⁰⁹ Uashaunnuat (Innus de Uashat et de Mani-utenam) c. Québec (Procureure générale), 2013 QCCS 2227, par. 104-105

Notons que les travaux entamés par Hydro-Québec se sont poursuivis pendant toute la durée des procédures judiciaires et des négociations hors-cour – notamment la préparation des terrains requis pour le passage de lignes à haute tension, ce qui a impliqué le déboisement d’un tronçon de 45 kilomètres. Devant l’évidence que les travaux seraient menés à leur terme sans consultation et sans consentement des Innu.e.s,¹¹⁰ une autre tentative de règlement hors-cour a eu lieu en 2013, soit quatre ans après le début des travaux d’Hydro-Québec et de la demande d’injonction permanente.¹¹¹ Les résultats de ce dernier référendum¹¹² ont été favorables à la signature de l’entente de dédommagement financier pour les travaux *déjà* exécutés sur leur territoire, par les Innu.e.s de Uashat mak Mani-utenam.¹¹³

Cette entente inclut l’abandon des poursuites d’Hydro-Québec contre les Innu.e.s qui avaient bloqué les chantiers de construction et la route y menant lors de la construction du barrage Ste-Marguerite (SM-3), sur la rivière Ste-Marguerite près de Uashat dans les années 1990 et de la route 138 en octobre 2012. Même s’il s’agit d’une entente essentiellement financière pour des travaux déjà exécutés, quarante-six pour cent (46%) des membres des communautés se sont prononcés *contre* l’entente¹¹⁴. Le règlement hors-cour a mis fin aux procédures judiciaires qui auraient effectivement pu mener l’affaire jusqu’en Cour suprême où les Innu.e.s auraient pu alléguer la possession du titre et voir ainsi reconnu leur droit de faire arrêter les travaux d’Hydro-Québec. Le développement de l’hydro-électricité étant explicitement cité comme atteinte

¹¹⁰ Voir à cet effet les propos du chef Mike McKenzie dans Fanny Lévesque. « Hydro-Québec offre 75 millions \$ aux Innus de la Côte-Nord », *Le Soleil*, 13 mars 2014.

<http://www.lapresse.ca/le-soleil/affaires/les-regions/201403/13/01-4747484-hydro-quebec-offre-75-millions-aux-innus-de-la-cote-nord.php>

¹¹¹ Innu TakuaiKAN Uashat mak Mani-utenam (ITUM). « Résumé des procédures contre la Romaine ».

<http://www.itum.qc.ca/fichiers/113/resumesdesprocedurescontrelaromaine.pdf>

¹¹² An Antane Kapeshe a expliqué les dessous de la tenue de ces référendums, quelques décennies plus tôt. Voir Kapeshe (1979 : 201, aussi *infra* : 127-128)

¹¹³ Voir notamment : Radio-Canada. « Les Innus acceptent l’entente avec Hydro-Québec », Radio-Canada, 10 avril 2014.

<http://ici.radio-canada.ca/nouvelle/662247/referendum-innus-hydroquebec>

¹¹⁴ *Idem*

poursuivant des motifs impérieux et réels, il est difficile de conclure sur la possibilité réelle que peuvent donner les tribunaux de maintenir l'intégrité du territoire, même s'il y a reconnaissance du titre. Néanmoins, une proportion importante des Innu.e.s demeure résolue à s'opposer aux travaux, comme ils l'ont démontré lors de nombreux blocus, barrages, marches et manifestations contre les travaux d'Hydro-Québec, sans égards aux compensations financières ou autres ententes.

Or, une nouvelle affaire impliquant Hydro-Québec et les Innu.e.s de Uashat mak Mani-utenam pourraient ajouter de nouveaux éléments à ce dossier. En effet, en 2013, l'Aluminerie Alouette demande à Hydro-Québec de lui fournir davantage de charge électrique pour son usine de Sept-Îles, ce qui implique la construction de lignes à haute-tension (161 kV) de 15,1 kilomètres¹¹⁵ en territoire innu. La Régie de l'énergie approuve le projet le 22 novembre 2013. Le 6 août 2014, Québec remet un certificat d'autorisation à Hydro-Québec ; Hydro-Québec en informe les Innu.e.s le 21 août 2014, en précisant que le projet débutera le 25 août 2014. Les Innu.e.s de Uashat mak Mani-utenam sont à nouveau simplement *informés* que d'importants travaux débiteront sur leur territoire, dans un délai de 4 jours¹¹⁶. Aucune consultation et aucun accommodement n'ont été accordés malgré l'historique entre Hydro-Québec et les Innu.e.s de Uashat mak Mani-utenam. Ces derniers interviennent rapidement et envoient au gouvernement du Québec, le 22 août 2014, une mise en demeure pour que le projet soit suspendu, pour cause de manquement à leur obligation de consulter et d'accommoder les Innu.e.s : le gouvernement n'intervient pas. Le 10 octobre 2014, une poursuite est intentée par les Innu.e.s contre Hydro-Québec, en injonction interlocutoire et permanente; la demande des Innu.e.s en injonction provisoire est refusée par le juge de première instance. Des pourparlers hors-cour ont lieu entre

¹¹⁵ Innu.e.s de Uashat et de Mani-utenam c. Québec (Procureure générale), 2016 QCCS 1880, par. 14

¹¹⁶ *ibid.* : par. 15-16

les Innu.e.s, Hydro-Québec et le gouvernement du Québec. Pendant ce temps, les travaux sont finalisés.

De retour en Cour, les Innu.e.s font valoir qu'ils n'ont pas été consultés de manière satisfaisante. Le 19 avril 2016, la requête en irrecevabilité déposée par la Procureure générale du Canada sera refusée pour la poursuite dans laquelle les Innu.e.s souhaitent faire la preuve que la Procureure générale du Canada et le Procureur général du Québec ont failli à leur obligation de consulter et d'accommoder les Innu.e.s (demande Haïda). Ils souhaitent également que le certificat d'autorisation délivré à Hydro-Québec le 6 août 2014 soit déclaré « déraisonnable, illégal, nul et sans effet aucun » pour ces motifs¹¹⁷, allant jusqu'à demander l'arrêt des activités liées à cette ligne à haute tension et le *démantèlement complet des installations*. Ils demandent également la reconnaissance du titre ancestral et des autres droits ancestraux sur leur territoire. Cette cause est toujours pendante.

3.4 La souveraineté de la Couronne et le droit de refuser le développement sur le territoire

Malgré les précisions apportées par la jurisprudence concernant l'obligation de consulter et d'accommoder les peuples autochtones lorsque le titre est revendiqué, le cas d'Hydro-Québec et des Innu.e.s nous donne à voir de quelle manière les gouvernements du Canada et du Québec perçoivent cette obligation : ils n'entendent pas négocier avec les peuples autochtones, mais les forcer à poursuivre des compagnies et les deux paliers de gouvernement *pendant que les travaux sont exécutés sur le territoire revendiqué*. Cette technique ou stratégie de contournement correspond à une négation active des droits des peuples autochtones sur le territoire contenu dans

¹¹⁷ *ibid.* : par. 3

les frontières du Canada. Les délais judiciaires étant extrêmement longs (rappelons qu'il a fallu 31 ans aux Tsilhqot'in pour voir leur titre reconnu) et les injonctions interlocutoires pour faire arrêter des travaux étant systématiquement refusées ou renversées (Innu.e.s de Betsiamites, Cris) pour cause de préjudices à l'intérêt public général le cas échéant, les travaux s'effectuent sur les territoires revendiqués sans consultation ni accommodement avec les peuples autochtones. Il s'agit d'une procédure qui semble incompatible avec le principe de l'honneur de la Couronne et avec l'obligation de fiduciaire de la Couronne envers les peuples autochtones.

On a vu que l'étude de la jurisprudence du droit des Autochtones permet de conclure à une définition *stricto sensu* de la souveraineté du Canada qui reflète son rapport au territoire, soit le monopole de l'extraction de ressources naturelles en vue de profit : la transformation de la nature en capital. Ce faisant, la Cour suprême du Canada s'est assurée de conserver les assises souveraines de la Couronne en obligeant les Autochtones à accepter le développement extractif de leurs territoires – ce qui revient à une cession partielle, sur un plan strictement pratique (et non légal), de la *possibilité* d'exercer des droits sur un territoire exploité. Il y a, à mon avis, incompatibilité entre la reconnaissance des droits ancestraux, particulièrement du titre ancestral, et la modération (Delgamuukw) qui oblige les Autochtones à accepter le développement sur leur territoire.

On a vu également que cette modération se fonde dans la notion d'intérêt public général, laquelle notion se confond avec les intérêts des compagnies d'extraction de ressources naturelles auxquelles les gouvernements des provinces, par le biais de lois permissives, accordent des contrats lucratifs. De manière plus générale, on peut affirmer que l'intérêt public général se traduit en termes strictement économiques : création d'emplois et retombées économiques. Semble exclue de la notion d'intérêt général la préservation de l'intégrité des écosystèmes et des milieux de vie : cette notion n'a pas d'ancrage territorial en termes d'habitation. Comme nous

l'avons vu avec Kapesh au chapitre précédent, il existe une conception *étatique* du territoire qui se confond avec les intérêts commerciaux et la recherche de profits. Cette conception est tel que démontré, explicitement reconduite par la jurisprudence. Ainsi, le droit de dire « non » au développement sur le territoire représente non seulement le lieu d'une impasse épistémique entre les conceptions autochtones et étatiques du territoire, mais également un élément fondamental de l'autonomie des peuples autochtones. C'est la possibilité de défier juridiquement cette conception du territoire, laquelle a été, jusqu'à présent, reconduite de facto par les tribunaux canadiens, qui pourra élargir la notion d'autonomie des peuples autochtones et, par conséquent, établir la reconnaissance d'un titre ancestral *in extenso*. Cette question nous intéressera ici dans le cas de la poursuite des Innu.e.s de Uashat mak Mani-utenam et de Matimekush-Lac John contre IOC.

3.5 La compagnie Iron Ore du Canada et la nouvelle tentative des Innu.e.s de voir leur titre reconnu par le gouvernement du Canada

C'est dans ce contexte de l'évolution du droit des Autochtones, et de manière contemporaine aux autres procédures judiciaires innues en vue de faire arrêter le développement qui a lieu sans leur consentement sur leur territoire, qu'en mars 2013, les Innu.e.s de Uashat mak Mani-utenam et de Matimekush- Lac John intentent une nouvelle poursuite, cette fois-ci contre la compagnie minière Iron Ore du Canada (IOC, détenue désormais par Rio Tinto) et QNS&L. La même *Iron Ore* dont An Antane Kapesh montrait le peu d'égards pour les Innu.e.s dans son ouvrage de 1976.

C'est alors la première fois, en droit canadien, que la Cour accepte d'entendre une poursuite intentée directement contre une compagnie privée par un peuple autochtone, qui mette en cause des droits ancestraux ou un titre dont la démonstration n'a pas été faite. En effet, IOC et

QNS&L ont plaidé, dans une requête en irrecevabilité, que la Couronne devait être seule intimée dans le cas des Innu.e.s, qui réclament le titre sur leur territoire. IOC considère qu'elle n'a pas de responsabilité dans un dossier qui devrait être débattu entre la Couronne et les Innu.e.s. Or, la Couronne fait également partie des intimés, en ce qu'il y a des questions constitutionnelles qui seront traitées – droits ancestraux et titre. Toutefois, dans le jugement de la requête en irrecevabilité, la Cour indique que la compagnie doit être partie, et ne peut pas se décharger de ses responsabilités à l'égard des Innu.e.s. Ce jugement a d'ailleurs été utilisé en jurisprudence dans *Saik'uz First Nation and Stellat' First Nation v. Rio Tinto Alcan inc.* [2015] BCCA 154, alors qu'en 2015, la Cour d'appel de Colombie-Britannique invalidait un jugement de 2013 qui considérait irrecevable la poursuite d'un peuple autochtone (Nechako Nations¹¹⁸) directement contre une compagnie, la même Rio Tinto Alcan inc. Cette poursuite suit également son cours, et les Nechako revendiquent eux aussi le titre sur le territoire exploité par la compagnie. Le jugement du 19 avril 2016 en faveur des Innu.e.s dans le cas de leur poursuite contre Hydro-Québec, que nous avons discuté plus haut, semble représenter un troisième cas de figure.

Depuis 1954, la compagnie minière IOC inc (Iron Ore Company of Canada¹¹⁹, maintenant détenue majoritairement par Rio Tinto) exploite, dans la région de Schefferville et de Labrador City, des mines à ciel ouvert – une vingtaine abandonnées, et neuf en opération. L'extraction du minerai de fer, mais aussi son transport et sa transformation, ont exigé notamment la mise en place d'un système ferroviaire qui relie Schefferville à la ville côtière de Sept-îles (QNS&L), la construction d'installations portuaires dans cette ville et de la construction de trois barrages hydro-électriques sur des rivières majeures. On peut en lire la description dans *Uashaunnuat (Innus de Uashat et de Mani-utenam) c. Compagnie minière IOC inc* :

¹¹⁸ *Saik'uz First Nation and Stellat' First Nation v. Rio Tinto Alcan inc.* [2015] BCCA 154

¹¹⁹ Dont Brian Mulroney, qui sera premier ministre du Canada de 1984 à 1993, a été président de 1977 à 1983.

Ce mégaprojet, ci-après détaillé, comprend notamment l'aménagement et l'exploitation de mines de fer et d'ouvrages connexes près de Schefferville et de Labrador City (Carol Lake), d'un chemin de fer de 578 km entre Sept-Îles et Schefferville, d'installations portuaires à Sept-Îles et de complexes hydroélectriques, l'établissement et l'expansion de villes et un projet d'expansion près de Carol Lake (ci-après « le mégaprojet d'IOC »).¹²⁰

C'est l'entière tée de ce « mégaprojet d'IOC » qui est visé par la poursuite intentée par les Innu.e.s de Uashat mak Mani-utenam et de Matimekush-Lac John. Récapitulons les faits. En mars 2013, la poursuite est déposée par les Innu.e.s à l'encontre de la Compagnie minière IOC inc (Iron Ore Company of Canada) et la Compagnie de chemin de fer du littoral Nord du Québec et du Labrador inc (Quebec North Shore and Labrador Railway) suite à l'échec des tentatives de négociations d'une ERA (entente sur les répercussions et les avantages), proposée par les Innu.e.s à IOC¹²¹. Le 2 mai 2014, les Innu.e.s sont sommés de signifier un avis au Procureur général du Canada, de même qu'à ceux du Québec et de Terre-Neuve et Labrador¹²² (puisque le Nitassinan est en partie sis dans la juridiction actuelle de Terre-Neuve et Labrador), ce qui sera fait les 12 et 14 mai 2014.¹²³ Rio Tinto dépose alors une requête en irrecevabilité pour l'ensemble du litige, comme il a été vu plus haut. Le jugement est rendu et la requête rejetée le 19 septembre 2014. IOC ira jusqu'en Cour suprême du Canada pour tenter de faire valoir sa requête en irrecevabilité : l'appel sera refusé à Rio Tinto et la cause ne sera pas entendue (décision du refus de l'appel en Cour suprême rendue le 15 octobre 2015). Terre-Neuve et Labrador (TNL) déposent ensuite une requête en radiation d'allégations afin de forcer les Innu.e.s à retirer la partie du litige qui visent le territoire du Labrador de leurs revendications présentes, qui à leur avis ne visent que le Québec. Les requêtes ont été rejetées le 19 octobre 2016 pour motifs que « [l]e jugement rendu

¹²⁰ Uashaunnuat (Innus de Uashat et de Mani-utenam) c. Compagnie minière IOC inc. (Iron Ore Company of Canada) [2014] QCCS 4403, par.4

¹²¹ Innu Takuaiakan Uashat mak Mani-utenam (ITUM). « Nos revendications ».

<http://www.paytherent.info/fr/>

¹²² Uashaunnuat (Innus de Uashat et de Mani-utenam) c. Compagnie minière IOC inc. (Iron Ore Company of Canada) [2014] QCCS 2051

¹²³ *ibid.* par.9

au Québec sur le titre ancestral et les droits ancestraux ou issus de traités ne doit pas être différent de celui rendu à Terre-Neuve et Labrador ».¹²⁴ Le juge Davis s’est appuyé sur la décision de la Cour Suprême du Canada dans l’affaire Tsilhqot’in qui affirme que « [l]es droits ancestraux constituent une limite à l’exercice des compétences tant fédérales que provinciales ».¹²⁵ Les Innu.e.s ne reconnaissent pas les frontières séparant le Québec et le Labrador, et le Nitassinan s’étend sur les deux territoires depuis avant la déclaration de souveraineté de la Couronne. TNL en ont appelé du jugement et l’audition s’est faite le 20 octobre 2017. Le jugement a été rendu et donne raison aux Innu.e.s. L’affaire suit actuellement son cours.



Détail de la carte *Territoire montagnais touché par la frontière Québec-Labrador et les conventions*, Nitassinan, Rapport soumis au Conseil Atikamekw-Montagnais, 1983, p.27

¹²⁴ Uashaunnuat (Innus de Uashat et de Mani-utenam) c. Compagnie minière IOC inc. (Iron Ore Company of Canada) [2016] QCCS par. 118

¹²⁵ Nation Tsilhqot’in par. 141, cité dans Uashaunnuat (Innus de Uashat et de Mani-utenam) c. Compagnie minière IOC inc. (Iron Ore Company of Canada) [2016] par. 117

Les Innu.e.s réclament dans cette affaire ce qui suit :

- a) la reconnaissance de leur titre aborigène sur les parties du Territoire visé affectées par les installations, opérations et activités d'IOC et de QNS&L;
- b) la reconnaissance de nombreux droits ancestraux et issus de traités sur le Territoire visé;
- c) une injonction permanente contre IOC et QNS&L afin de faire cesser toutes les activités reliées à l'exploitation minière dans le Territoire visé, ainsi que toute activité ferroviaire entre Schefferville et Sept-Iles, et entre Carol Lake et le réseau ferroviaire de QNS&L; et
- d) une condamnation en dommages pour la somme de 900 000 000,00 \$.¹²⁶

Dans l'avis au Procureur général du Québec, au Procureur général de Terre-Neuve et Labrador et au Procureur général du Canada, il est signifié que les Innu.e.s demandent également, notamment :

- (1) sous réserve de la souveraineté inhérente et entière de la Nation innue et des demandeurs UM en tant que composante de la Grande Nation innue, la souveraineté résiduelle et interne ainsi que l'autodétermination des demandeurs UM quant au Nitassinan central, et subsidiairement la souveraineté partagée des demandeurs UM quant au Nitassinan central;
- (2) cette souveraineté résiduelle et interne est un droit inhérent et comprend la juridiction et l'autorité des demandeurs UM de contrôler leur propre société, son administration, ses institutions, le Nitassinan central et les ressources de celui-ci;
- (3) le statut des demandeurs UM en tant que troisième ordre de gouvernement au Canada, ayant compétence sur le Nitassinan central, quant aux terres et aux ressources naturelles de celles-ci;
- (4) les demandeurs UM ont également le droit constitutionnel en vertu de l'article 35 de la Loi constitutionnelle de 1982 à l'autorité entière et à la juridiction sur le Nitassinan central;
- (...)
- (6) l'applicabilité en faveur des demandeurs UM des dispositions de la Proclamation

¹²⁶ Uashaunnuat (Innus de Uashat et de Mani-utenam) c. Compagnie minière IOC inc. (Iron Ore Company of Canada) [2014] QCCS 4403, par.2.

Royale de 1763 à l'égard du Nitassinan central.¹²⁷

Il me semble nécessaire de détailler ici les torts allégués causés par l'IOC et QNS&L à l'égard des Innu.e.s, afin de démontrer l'étendue et l'exhaustivité de la requête qui frappe au cœur de l'impasse épistémique entre le Canada et les peuples autochtones. Ainsi il est affirmé que :

le mégaprojet d'IOC et en particulier les opérations, installations et activités des défenderesses:

- a) sont incompatibles avec l'occupation et l'utilisation des terres, des voies maritimes (en particulier la baie des Sept-Îles), des cours d'eau, des lacs et autres étendues d'eau et des ressources des demandeurs;
- b) sont incompatibles avec les activités d'exploitation des demandeurs;
- c) constituent une ingérence grave et causent des dommages, pertes et préjudices considérables et irréparables aux droits des demandeurs, portent atteinte à leurs moyens d'existence, à leur mode de vie ainsi qu'à l'usage traditionnel de la terre et aux ressources naturelles qui s'y trouvent;
- d) ont rompu les liens spirituels et autres des demandeurs avec une partie de leur Nitassinan, entravant ainsi l'exercice des pratiques spirituelles et culturelles et portant atteinte à la liberté de religion;
- e) ont détruit des sites culturels;
- f) ont détruit des aires d'exploitation productives pour les demandeurs;
- g) ont éteint et menacent sérieusement l'exercice par les demandeurs de certains de leurs droits et activités d'exploitation;
- h) ont entraîné la perte de zones de chasse et de pêche des demandeurs;
- i) ont entraîné la perte de territoires utilisés en tant que lieux de transmission de savoirs traditionnels;
- j) ont empêché et empêchent les demandeurs d'exercer leurs obligations naturelles de protéger et gérer la terre et l'environnement;
- k) ont porté et portent atteinte à la juridiction et à l'autorité des demandeurs;
- l) causent préjudice aux demandeurs comme société, peuple et nation distincte;
- m) ont engendré la diminution de la qualité et la quantité de la viande et du poisson consommés par les demandeurs;
- n) ont contribué à modifier les habitudes alimentaires traditionnelles des demandeurs;
- o) ont contribué et contribuent à la détérioration de la santé des demandeurs; et
- p) ont augmenté et augmentent les conflits entre communautés autochtones et non-autochtones, principalement en ce qui a trait à l'accessibilité et l'exploitation des ressources naturelles.

De plus, le mégaprojet d'IOC et notamment les opérations, installations et activités des défenderesses ont eu, ont et auront des impacts irréparables et irrémédiables sur l'environnement atmosphérique, aérien, terrestre, sous terrestre et aquatique dans le

¹²⁷ *ibid.*, par.9.

Nitassinan, en plus d'avoir des conséquences sociales, économiques et personnelles néfastes pour les demandeurs.

Aussi, le mégaprojet d'IOC et notamment les opérations, installations et exploitations des défenderesses ont entraîné des effets cumulatifs négatifs importants sur les demandeurs et l'environnement de la Côte-Nord et du Labrador.

Ainsi, le mégaprojet d'IOC et notamment les aménagements miniers, ferroviaires et portuaires existants et les installations, opérations et activités passées et à venir des défenderesses dans le Nitassinan ont entraîné et entraîneront des modifications substantielles au Nitassinan, y compris ses ressources naturelles, et des effets négatifs cumulatifs importants pour les demandeurs et pour l'environnement de la Côte-Nord et du Labrador et ce, compte tenu notamment de :

- a) la diminution nette de la superficie du territoire à la suite de la création des mines, du réseau ferroviaire et des installations industrielles et portuaires dans la région de Sept-Îles et aussi de la réduction des ressources naturelles dans le Nitassinan des demandeurs;
- b) la perte du patrimoine écologique de la Côte-Nord et du Labrador;
- c) le sectionnement du Nitassinan, notamment par les lignes de chemin de fer et les installations industrielles et portuaires d'IOC;
- d) la diminution considérable de la jouissance et de l'utilisation par les demandeurs de la baie des Sept-Îles et du bord du fleuve Saint-Laurent dans la région de Sept-Îles;
- e) la perte et le dérangement importants de la faune et de la flore;
- f) la destruction significative de l'habitat de la faune et de la flore;
- g) le dérangement de la migration de la faune tel que l'orignal et le caribou, l'outarde et les autres oiseaux migrateurs;
- h) la diminution et la détérioration de la qualité de l'eau;
- i) l'altération du paysage;
- j) l'altération des eaux navigables, y compris dans la baie des Sept-Îles;
- k) la perte de tourbières et milieux humides;
- l) le déboisement qui a eu des effets négatifs sur, par exemple, l'habitat de diverses espèces animales et végétales;
- m) l'ouverture du territoire aux activités minières, forestières et autres;
- n) l'ouverture du territoire aux activités récréatives et de villégiature;
- o) l'accroissement de chasseurs et de braconniers;
- p) l'accroissement des prédateurs; et
- q) les émissions de gaz à effet de serre.

En plus, le mégaprojet d'IOC et notamment les opérations, installations et activités des défenderesses ont eu et ont des impacts néfastes et des effets négatifs importants sur l'environnement, impacts et effets dont certains causent un préjudice particulier aux demandeurs, tels que :

- a) l'épandage de produits chimiques le long de la ligne du chemin de fer et au pourtour des installations portuaires;
- b) les débris liés à l'entretien de la ligne du chemin de fer et des installations portuaires;
- c) la destruction de plages, de tourbières et de milieux humides riverains;
- d) l'altération du paysage;
- e) l'altération des eaux navigables;
- f) l'altération des berges du fleuve Saint-Laurent; et
- g) les émissions de gaz à effet de serre.

En plus, le mégaprojet d'IOC et notamment les opérations, installations, politiques et

activités des défenderesses ont eu et ont des impacts néfastes et des effets négatifs importants sur la société innue du Nitassinan, tels que :

- a) ils ont mis en place des mesures discriminatoires à l'égard de demandeurs;
- b) ils ont systématiquement empêché les demandeurs de profiter de leurs activités, allant même jusqu'à brûler les matériaux qu'ils rejetaient pour empêcher les demandeurs de les utiliser;
- c) ils ont empêché les demandeurs de circuler librement sur leur territoire autour de Schefferville;
- d) ils ont entravé l'accès des demandeurs à certains lacs et ont nui aux activités de pêche des demandeurs.

Les défenderesses, par les activités et politiques ci-haut décrites, ont causé aux demandeurs les préjudices suivants :

- a) des maladies liées au stress;
- b) des maladies psychologiques;
- c) un plus grand risque de dépression et de suicide;
- d) des sentiments d'impuissance, de désespoir, de peur, de méfiance, d'aliénation, de perte de contrôle, de frustration et de colère;
- e) le sentiment de perte de leur rôle dans la gestion du territoire et la perte de leurs responsabilités vis-à-vis le Nitassinan;
- f) le sentiment d'être devenus des étrangers dans leur propre chez-eux;
- g) des dommages à l'estime de soi;
- h) un plus grand risque de dépendances et de violence.

En plus des violations des droits ancestraux et issus de traités des demandeurs, les atteintes décrites aux paragraphes 144 à 154 constituent des violations des articles 1, 4, 10, 16 et 24 de la Charte des droits et libertés de la personne donnant lieu au remède prévu à l'article 49 de cette Charte, des violations des articles 7 et 15 de la Charte canadienne des droits et libertés donnant lieu au remède prévu à l'article 24 de cette Charte et la violation de plusieurs articles de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones. Dans les circonstances, les demandeurs sont également en droit de demander une injonction permanente pour faire cesser les opérations, installations et activités des défenderesses, en vertu des articles 751 et ss C.p.c. ainsi que des articles 19.1 et ss de la Loi sur la qualité de l'environnement.¹²⁸

Notons que la poursuite des Innu.e.s implique de surcroît la liste des législations fédérale et provinciales jugées incompatibles avec l'exercice de leurs droits sur le Nitassinan, qui seraient donc jugées « constitutionnellement inapplicable[s] ou inopérante[s] »¹²⁹. Il est ici aussi pertinent d'en donner la liste exhaustive afin de mesurer l'ampleur des conséquences juridiques et structurantes possibles dans cette affaire :

¹²⁸ *Idem*

¹²⁹ *Idem*

A. Législation fédérale

À l'égard du Nitassinan central et des demandeurs UM, toutes les lois et règlements fédéraux dans la mesure où ils touchent à la souveraineté résiduelle ou interne des demandeurs UM ou à leurs droits constitutionnels et plus particulièrement :

Loi sur les Indiens, L.R., 1985, ch. I-5
Loi maritime du Canada, L.C., 1998, ch. 10
Loi canadienne sur la protection de l'environnement, L.C. 1999, ch. 33
Loi canadienne sur l'évaluation environnementale, L.C. 1992, ch. 37
Loi de 1994 sur la convention concernant les oiseaux migrateurs, L.C. 1994, ch. 22.
Loi sur les pêches, L.R.C., 1985, ch. F-14
Loi sur les forêts, L.R.C., 1985, ch. F-30

Loi fédérale sur les hydrocarbures, L.R.C., 1985, ch. 36 (2^e suppl.)
Loi sur les ressources en eau du Canada, L.R.C., 1985, ch. C-11
Loi sur les transports au Canada, L.C. 1996, ch. 10
Loi sur la protection des eaux navigables, L.R.C., 1985, ch. N-22
An Act to Incorporate Quebec North Shore and Labrador Railway Company, S.C. 1947, 11 Geo. VI, chap. 80

B. Législation de la Province de Québec

À l'égard du Nitassinan central et des demandeurs UM, toutes les lois et règlements du Québec dans la mesure où ils touchent à la souveraineté résiduelle ou interne des demandeurs UM ou à leurs droits constitutionnels et plus particulièrement :

Loi pour faciliter le développement minier et industriel dans le Nouveau-Québec, 1946, 10 Geo. VI, chap. 42
Loi sur les mines, R.L.R.Q., c. M-13.1
Loi sur les compagnies minières, R.L.R.Q., c. C-47
Loi sur la conservation et la mise en valeur de la faune, R.L.R.Q., c. C-61
Loi sur l'expropriation, R.L.R.Q., c. E-24
Loi sur l'aménagement durable du territoire forestier, R.L.R.Q., c. A-18.1 Loi sur les Parcs, R.L.R.Q., c. P-9
Loi sur le régime des eaux, R.L.R.Q., c. R-13
Loi sur les terres du domaine de l'État, R.L.R.Q., c. T-8.1
Loi sur les pêcheries commerciales et la récolte commerciale de végétaux aquatiques, R.L.R.Q., c. P-9.01

C. Législation de la Province de Terre-Neuve-et-Labrador

À l'égard du Nitassinan central et des demandeurs UM, toutes les lois et règlements de Terre-Neuve-et-Labrador dans la mesure où ils touchent à la souveraineté résiduelle ou interne des demandeurs UM ou à leurs droits constitutionnels et plus particulièrement :

Labrador Railway Act, 1948, as amended
Act No. 41 of 1938, Statutes of Newfoundland – An Act for the Confirmation of an Agreement Between the Government and Labrador Mining and Exploration Company Limited, as amended
The Labrador Mining and Exploration Company Limited Agreement (Amendment) Act, 1963
Environmental Protection Act, S.N.L. 2002, c. E-14.2 Fisheries Act, S.N.L. 1995, c. F-

12.1 Forestry Act, R.S.N.L. 1990, c. F-23 Wild Life Act, R.S.N.L. 1990, c. W-8
 Wilderness and Ecological Reserves Act, R.S.N.L. 1990, . W-9 Water Resources Act, S.N.L.
 2002, c. W-4.01 Hydro Corporation Act, 2007, S.N.L. 2007, c. H-17 Hydro Corporation Act,
 R.S.N.L. 1990, c. H-16
 Electrical Power Control Act, 1994, S.N.L. 1994, c. E-5.1 Public Utilities Acquisition of
 Lands Act, R.S.N.L. 1990, c. P-48 Lower Churchill Development Act, R.S.N.L. 1990, c. L-27
 Churchill Falls (Labrador) Corporation Limited (Lease) Act, 1961 [formerly Hamilton Falls
 Power Corporation Limited (Lease) Act, 1961], S.N.L. 1961, c. 51
 Lands Act, S.N.L. 1991, c. 36
 Provincial Parks Act, R.S.N.L. 1990, c. P-32
 Mining Act, S.N.L. 1999, c. M-15.1
 Mineral Act, R.S.N.L. 1990, c. M-12
 Undeveloped Mineral Areas Act, R.S.N.L. 1990, c. U-2
 Quarry Materials Act, 1998, S.N.L. 1998, c. Q-1.1
 Petroleum and Natural Gas Act, R.S.N.L. 1990, c. P-10
 Rail Service Act, S.N.L. 1993, c. R-1.1
 Works, Services and Transportation Act, S.N.L. 1995 c. W-12
 Crown Royalties Act, R.S.N.L. 1990, c. C-43
 Expropriation Act, R.S.N.L. 1990, c. E-19

C'est ainsi un potentiel bouleversement relativement à la signification de la « conciliation des droits ancestraux préexistants et de la souveraineté de la Couronne » qui pourrait avoir lieu si l'affaire *Uashaunnuat (Innus de Uashat et de Mani-utenam) c. Compagnie minière IOC inc. (Iron Ore Company of Canada)* est entendue et la demande accueillie par la Cour suprême du Canada. Comme nous l'avons vu plus haut, la jurisprudence a pour l'instant reconduit le principe selon lequel « le point de vue autochtone doit être exprimé d'une manière compatible avec l'organisation juridique et constitutionnelle du Canada » (Van der Peet cité dans Leclair et Morin 2011 : 57) et « les droits ancestraux existent dans la limite du système juridique canadien » (*idem*) et a refusé de contraindre le Canada à procéder à une analyse approfondie de sa législation pour la rendre conforme à l'obligation de consulter et d'accommoder les peuples autochtones.

Évidemment, il n'est pas aisé de statuer sur l'issue que pourrait prendre cette affaire si elle est entendue par la Cour suprême du Canada. Or, on sait que les Innu.e.s, étant en négociations sporadiquement et partiellement depuis 1979 pour la reconnaissance de leurs droits ancestraux

avec les gouvernements fédéral et provincial, ont pu depuis lors constituer une preuve solide. Avec notamment la Grande Recherche du CAM de 1980-1982, mais aussi les nombreux travaux d'anthropologues et de juristes qui ont recueillis des témoignages dans les communautés, consignés à l'oral (bandes sons ou vidéos) et à l'écrit, la preuve d'occupation suffisante et exclusive semble bien étayée. Dans le cas où l'issue serait favorable aux Innu.e.s en l'état de leur demande, le Canada pourrait bien être obligé de reconnaître un autre usage du territoire que celui de l'extraction en vue de profits, et de l'inclure dans sa jurisprudence – revoyant ainsi les termes de sa souveraineté minimale et de la notion d'intérêt public général. Le Canada sera forcé de définir un peu plus précisément ses rapports avec l'industrie extractive comme fondement de sa souveraineté. Sans refonte radicale des principes de sa souveraineté et de sa conception du territoire inscrite dans le droit, le droit de refuser le développement sur leur territoire sera nié aux Autochtones et donc, sera également niée la réelle portée de leurs droits et de leur autonomie.

3.6 Campagne de visibilité « pay the rent » et continuité des interpellations

En avril 2015, les chefs des communautés de Uashat mak Mani-utenam, Matimekush Lac John et Ekuanitshit se rendent à Londres, au siège social de Rio Tinto inc. lors de l'assemblée des actionnaires, afin de les informer de la situation et « [d]ans un geste ultime de réconciliation, (...) demander respect, justice et réparation aux actionnaires de Rio Tinto ». ¹³⁰ Cette visite s'inscrit dans le cadre d'une campagne d'information et de visibilité intitulée « IOC/ Rio Tinto doit payer le loyer ». Outre une page facebook, un site web et une campagne de relations de presse, une

¹³⁰ Mike McKenzie, cité dans Rosier, Guillaume. « Trois chefs innus à Londres », *Le Trait d'Union de Fermont*, 14 mai 2015.
<https://amecq.ca/2015/05/14/trois-chefs-innus-a-londres/>

vidéo a été tournée sur l'air de la chanson « Beds are burning » du groupe australien Midnight Oil, dont les paroles réclament le retour des terres aux Autochtones d'Australie. Cette vidéo met en scène les activités de l'IOC ainsi que des témoignages d'aînés, suivant un fil narratif qui informe le spectateur des poursuites en cours contre la compagnie et de la possession alléguée du titre ancestral par les Innu.e.s sur le Nitassinan. Lors de leur visite à Londres, ils ont prononcé un discours à l'attention des actionnaires de la compagnie, dont voici un extrait :

Au nom de notre peuple, nous, les chefs de la Nation Innu de Uashat mak Mani-utenam, de Ekuanitshit et de Matimekush-Lac John, nous avons traversé l'Atlantique afin de vous signifier comment vos opérations minières au Québec, Canada, ont une incidence sur notre territoire, notre peuple et notre culture. Depuis plus de 65 ans, sans aucun respect pour nos droits ancestraux, pourtant reconnus par les Nations Unies et la Constitution canadienne, vos entreprises ont exploité les ressources de notre territoire sans notre consentement et sans indemnisation. En conséquence, nous n'avons pas eu d'autre choix que d'entamer une procédure juridique. Vous devez savoir que, en ce moment même, Rio Tinto est face à une poursuite de 900 millions de dollars. En Août 2014, au lieu de traiter avec nous, Rio Tinto a signé un accord de prestations avec des gens qui n'ont jamais vécu sur cette terre, notre terre; une décision honteuse pour tous les investisseurs qui ont accepté et soutenu cette décision.

Nous sommes venus ici en paix afin d'être reconnus comme les premiers propriétaires de ce beau territoire. Notre question est: À quand un accord de réconciliation entre Rio Tinto et nous, négocié et signé comme celui obtenu avec nos frères et sœurs de l'Australie? Quand allez-vous nous respecter avec le plus haut standard de l'industrie et le niveau de l'éthique que vous soutenez avoir? Vous exploitez toutes les ressources sans en partager les bénéfices avec nous, les enfants du Nitassinan. Depuis des décennies, notre peuple a été ignoré et traité comme un problème plutôt que comme des partenaires.

Notre message est clair: le temps est venu de payer le loyer aux véritables propriétaires du territoire: les Innus de Uashat mak Mani-utenam, Ekuanitshit et de Matimekush-Lac John.¹³¹

¹³¹ INNU TAKUAIKAN UASHAT MAK MANI-UTENAM (ITUM). « Rio Tinto sommée de payer son loyer au peuple innu ». <http://paytherent.info/index.html?p=24&lang=fr>



Les chefs Réal McKenzie, Mike McKenzie et Jean-Charles Piétacho à Londres Photo : Rita Mestokosho¹³²

Le fait, pour les Innu.e.s, de s'adresser aux autorités gouvernementales ou judiciaires dans le langage de l'État n'est pas un phénomène nouveau. On ne s'entend pas sur la date exacte des premières pétitions envoyées aux autorités coloniales par les Innu.e.s (alors appelés les Montagnais) concernant la revendication de leurs droits sur le territoire, mais on peut affirmer qu'il s'agirait vraisemblablement de 1843 (Frenette 2003 : 105-114)¹³³. Ces pétitions, une dizaine entre 1843 et 1861, présentaient toutes des revendications liées à la possibilité de jouir des territoires et de s'en nourrir, ce qui était nié par la venue de compagnies extractives de ressources naturelles dans le territoire innu.

¹³² source : <http://beta.radio-canada.ca/nouvelle/716253/innus-cote-nord-rio-tinto-londres>, page consultée le 11 juillet 2017

¹³³ Peut-être s'agit-il seulement d'une omission de la part d'Alain Beaulieu qui, dans son rapport de 2002, situait en 1844 la première pétition signée par les Montagnais, la note de recherche de Frenette (qui indique 1843) lui étant ultérieure.



Théophile Hamel, *Trois chefs montagnais et Peter McLeod*, 1848, huile sur toile 46x36¹³⁴

Le tableau reproduit ci-haut représente les chefs Tumas (Thomas) Mesituapamuskan, Jusep (Joseph) Kakanukus et Pasi! (Basile) Thishenapen accompagnés de celui qui fut l'un de leurs interprètes, le forestier Peter McLeod¹³⁵, lors de leur venue à Montréal pour déposer une pétition à Lord Elgin, gouverneur général du Canada, le 11 mars 1848. Dans cette pétition, les Innu.e.s implorent la bonté du gouverneur :

Conçois donc que c'est pénible de voir des étrangers s'emparer de nos terres, de voir les blancs couper le bois et y mettre le feu et détruire notre chasse qui était notre seule subsistance, - et pour nous rendre encore plus misérables, on voit les traces des sauvages étrangers qui détruisent le peu de chasse qui reste après l'incendie de nos forêt, tout nous semble réunis pour nous faire mourir de faim. (...) On veut t'en dire encore un peu, comprends nous bien, on ne te blâme pas pour cela, parce que tu ne connais pas combien on souffre de faim, - et que tu as le

¹³⁴ Dans Trudel (2000 : 40).

¹³⁵ Jean Trudel affirme que si Lord Elgin n'y est pas représenté, sa présence est néanmoins sentie puisqu'il en serait le premier spectateur, ayant été celui qui en a fait la commande. (*ibid.* : 50)

cœur assez bon pour nous prendre en pitié.- Mais on ne peut rien avoir pour notre usage et subsistance sans payer pour avec de l'argent, c'est ce que nous n'avons pas, vu que notre pays est trop pauvre, comme on te l'a déjà dit. (Cité dans Trudel 2000 : 42)

Les Innu.e.s ici considèrent qu'il faut informer les autorités coloniales de la situation dans laquelle ils se trouvent puisque, croient-ils, si elles savaient ce que vivent les Innu.e.s – notamment qu'ils n'ont plus accès à une nourriture abondante – elles interviendraient promptement en leur faveur. Leurs réclamations s'articulent autour de la possession des terres en vue de poursuivre leur mode de vie, et des dédommagements financiers pour les terres dévastées.

Dans une autre pétition, datée du 8 avril 1847, les Innu.e.s formulent ainsi leurs revendications :

Qu'on nous laisse le droit exclusif de pêche sur les rivières des Outardes, Papinachois, Betseamis, les Grands et petits Escoumains, Mistashini, Betsi et la Romaine.

Qu'on nous laisse le droit exclusif de chasser et de pêcher le loup marin pour l'été dans les baies de Kawis, de Mani-kuagan, des Outardes et de Betseamis; et pour l'hiver à la pointe des monts, à la pointe à la croix, à la pointe Betseamis et à Bon désir.

Qu'on nous donne à nous seuls la propriété des bois de construction sur les rivières Papinachois et Betseamis, sur la réserve demandée.

Que ceux de la nation qui ont pris des terrains ailleurs et commencé des défrichements soient maintenus paisibles possesseurs dans leurs localités respectives.

Qu'enfin on nous donne des indemnités pour les terres que les blancs occupent sur notre territoire et nous serons satisfaits. (Cité dans Frenette 2003 : 81)

Rappelons rapidement le contexte. Les terres situées sur le Nitassinan ont été progressivement ouvertes à la colonisation à partir de 1838 : les premiers colons faisaient partie de la société des vingt-et-un, dont l'objectif était l'exploitation forestière, et qui comptaient parmi eux William Price, célèbre marchand de bois de Québec (Beaulieu 2002 : 452). Ils s'installèrent d'abord au Saguenay et au Lac St-Jean, ce qui explique que les premières pétitions des Innu.e.s proviennent de cette portion de leur territoire. Dès 1843, les Innu.e.s envoient des pétitions au gouverneur général pour l'informer des torts qu'ils subissent des suites de la colonisation. Alain Beaulieu rapporte qu'en 1844, Duncan Napier, surintendant et secrétaire du département des

affaires indiennes, s'adressa au responsable du poste de la Compagnie de la Baie d'Hudson, James McKenzie, afin d'obtenir des informations au sujet des Montagnais. McKenzie alors « présentait les Montagnais comme les propriétaires originaux des territoires des postes du Domaine du roi, comme des Amérindiens qui n'avaient jamais cédé leurs droits sur ces terres ni aux Français ni aux Anglais » (*ibid.* : 455). Beaulieu rappelle également qu'en 1847, Lord Elgin reçut du député du comté du Saguenay Marc-Pascal De Sales Laterrière un appui aux revendications des Montagnais, « pour les dédommager de la ruine leurs forests de la destruction des animaux sauvages, (leur principale source alimentaire) de la perte de leurs droits et de leur indépendance ; le Gouvernement ayant donné a ferme leur territoire à la Compagnie de la Baie d'Hudson avec des privilèges exclusifs ! » (cité dans *ibid.* : 468). Suivant le cours nord-est de la colonisation chronologique du territoire, une pétition sera envoyée en 1850 pour réclamer des droits exclusifs sur la rivière Betsiamites, puis en 1858 sur la rivière Moisie. Une seconde suivra par ailleurs aux mêmes motifs (rivière Moisie) en 1861. Dans une lettre adressée au Procureur Général en 1851, le vicaire Charles-Félix Cazeau présente le contexte dans lequel l'archevêque de Québec vient de s'adresser au Gouverneur général en faveur des Montagnais. Il écrit :

Permettez-moi de vous faire connaître les différentes démarches qui ont été faites depuis quelques années en faveur de ces pauvres sauvages et les espérances qu'on leur a données.

En 1845, ils adressèrent une pétition à la Législature pour demander qu'on leur fit une réserve de terre à la Baie des Outardes ; mais il ne leur fut fait aucune réponse.

En 1846, ils envoyèrent une députation à Montréal pour réitérer leur demande. (...)

En 1850, les Sauvages présentèrent une nouvelle pétition à l'Exécutif, accompagnée d'une carte du territoire dont ils désiroient avoir la propriété ; mais cette nouvelle démarche de leur part n'eut pas plus de succès que les précédentes. (Cité dans Panasuk et Proulx 1981 : 412)

À la lumière de ces quelques documents, il ne fait pas de doute que les autorités coloniales de ce qui deviendra plus tard le Canada sont au fait de la « possession des terres » par les Innu.e.s

depuis bien avant la déclaration de souveraineté du Canada sur leur territoire. Les poursuites juridiques des Innu.e.s s'inscrivent dans une longue tradition de mobilisation qui prend la forme d'adresses aux autorités coloniales dans le langage politique et juridique des institutions. Cette tradition de mobilisation démontre non seulement que les Innu.e.s se sont, depuis les premiers contacts avec les Européens, adressés à ceux-ci dans leur langage pour leur faire comprendre qu'ils n'entendaient pas les laisser piller leur territoire, mais également, que les Innu.e.s n'ont jamais cherché dans ces adresses à obtenir de simples parts de profits ou de bénéficier de retombées économiques. Ils ont toujours demandé le droit au territoire, le droit d'en jouir et de continuer de pratiquer leur mode de vie traditionnel, avec dédommagements le cas échéant.

Devant l'échec des tentatives de se faire entendre par les gouvernements à travers les canaux de communication officiels, les Innu.e.s ont été contraints d'utiliser d'autres moyens, tels les barrages de route et de chantiers, marches, manifestations, ainsi que la poursuite d'activités traditionnelles dans des territoires qui leur ont été retirés mais qu'ils revendiquent, au vu et au su des autorités et au risque de leur vie. Cette tradition de mobilisation s'arrime à la première et corrobore le fait que les Innu.e.s ont depuis les premiers contacts avec les Européens l'intention de poursuivre leurs modes de vie traditionnel et d'être souverains sur leur territoire. Ils.elles sont porté.e.s par et s'inscrivent dans cette mémoire de liberté politique, dans laquelle l'habitation politique qu'ils revendiquent permet d'assurer leur subsistance.

3.7 Conclusion

Les rapports au territoire de la Couronne et des peuples autochtones sont en inadéquation. Si ces derniers souhaitent obtenir la reconnaissance de leurs droits ancestraux sur le territoire, pouvant

aller jusqu'à la reconnaissance du titre ancestral, c'est que pour eux, le territoire, c'est la vie : c'est la possibilité du maintien de leur subsistance et de l'habitation politique qui la rend possible. Comme le soutient Jean-Paul Lacasse, pour les Autochtones, la certitude viendra lorsque leurs droits sur le territoire seront reconnus (2003 : 328). Pour la Couronne, la certitude est recherchée dans l'extinction des droits des Autochtones, même si cette extinction doit se faire par une définition restrictive et exhaustive des contenus et des formes de ces droits. Les gouvernements fédéraux et provinciaux cherchent à retarder et à éviter d'avoir à se prononcer sur la reconnaissance des droits territoriaux des Autochtones, qu'ils voient comme des entraves au développement économique. Bien souvent, les groupes autochtones revendiquant des droits non-reconnus par les gouvernements, s'en remettent à accepter de minces compensations financières provenant directement des compagnies venues pour exploiter leur territoire, les empêchant par là même de jouir de celui-ci dans le cadre de leurs activités traditionnelles. La pratique de subordination des droits ancestraux à la poursuite d'intérêts financiers établie dans et reconduite par le droit canadien démontre bien qu'un rapport de force historique modèle le droit canadien en ce qu'il permet le maintien et la préséance d'une certaine conception du territoire comme support de la souveraineté de la Couronne. Le droit autochtone force ainsi la Couronne à définir les termes de sa souveraineté territoriale; ce qui en ressort après examen de la jurisprudence, c'est la primauté du développement extractif. Et le fardeau de faire la preuve de la possibilité d'une autre utilisation du territoire revient aux peuples autochtones. C'est bien ce que la poursuite des Innu.e.s contre IOC pourrait commencer à faire changer, puisque dans leurs revendications se trouve notamment la modification d'un grand nombre de lois ayant trait au territoire et au développement des ressources naturelles. La poursuite pourrait également forcer le Canada à clarifier les termes de l'implication des compagnies d'extraction de ressources dans les termes de sa souveraineté. Les Innu.e.s, avec cette cause, pourraient contribuer à changer la conception

juridique du territoire au Canada, en alléguant le droit de refuser le développement extractif sur le Nitassinan et demandant l’invalidation de la modération apportée au titre depuis Delgamuukw. Ils pourraient également contribuer à une refonte de la notion d’intérêt public général, qui correspond, dans l’état actuel du droit canadien, à l’intérêt des compagnies d’exploitation des ressources naturelles (et de la productivité économique, quelle qu’elle soit) plutôt qu’au maintien des possibilités de vie des écosystèmes et de leurs habitants humains et non humains. Ce sont les efforts concertés des Innu.e.s agissant dans toutes les sphères des activités traditionnelles (j’inclus ici les adresses aux autorités coloniales pour faire valoir leurs droits sur le territoire dans les activités traditionnelles innues) qui forcent le Canada et ses habitants à concevoir une autre pratique d’habitation – qui serait, à terme, bénéfique pour tous les habitants, notamment par le renouvellement de la notion d’intérêt public.

À cet égard, tant et aussi longtemps que l’utilisation du territoire encadré par les frontières de la souveraineté de la Couronne sera faite en fonction de l’extraction des ressources et de l’accumulation en vue de profit et que seront arrimées les structures de la souveraineté et l’économie de marché, engendrant des relations extractives et spéculatives aux êtres et aux territoires, la colonisation suivra son cours.

On peut dire que si aujourd’hui, au Canada, le temps est aux excuses et tentatives de réconciliation, à un certain engouement pour les peuples autochtones, leurs cultures et leur histoire, le Canada n’a aucun engouement pour ce qui forme la base de leur vie traditionnelle : à savoir l’accès libre à la terre, le maintien de l’équilibre entre tous les êtres sur de vastes territoires – c’est-à-dire, en termes contemporains, le refus du développement extractif et spéculatif sur le territoire.

Le territoire contenu à l’intérieur des frontières du Canada est complètement *accaparé* juridiquement et soumis à un régime de souveraineté qui établit les termes de l’usage du

territoire : un régime foncier de propriété privée arrimé à un impératif d'extraction de ressources naturelles et à « l'établissement des populations requises pour cette fin ». Ce que la « colonisation » signifie, c'est justement cet accaparement juridique. Cette soustraction de grands pans de territoire à la gestion collective – entendue en termes de soins – d'habitats autosuffisants et autorégulés par les êtres vivants d'espèces différentes dans un mouvement visant à maintenir l'équilibre nécessaire à la vie.

Le caractère colonial du Canada n'est pas seulement contenu dans un ensemble de politiques systématiquement racistes à l'égard des peuples autochtones qui ont été dépossédés de leurs terres et de leurs cultures et qu'on pourrait changer à la pièce, mais provient également de l'inscription dans le droit d'un rapport au territoire qui priorise l'accumulation capitaliste par la transformation systématique des « ressources naturelles » en capital, en vue de profit privé. La colonisation pourrait ainsi se définir, dans le contexte qui nous occupe, comme étant un rapport aux êtres et au territoire qui empêche l'effectivité des pratiques par la conversion du vivant en capital.

Nous verrons dans les prochains chapitres ce qui, au juste, est « interrompu » par ce rapport colonial au territoire. L'habitation politique du Blanc, tel qu'explicitée par Kapeshe, est inscrite dans le droit canadien, comme nous venons de le voir. Or, cette habitation est imposée, surimposée sur une autre habitation politique, faite de relations attentives et respectueuses, portées par l'horizon du complexe de l'autonomie alimentaire innue. Qu'est-ce qui relie, qui met en mouvement et en œuvre l'effectivité des pratiques qui sont interrompues par l'habitation politique des Blancs? Pour investir cette question, nous ferons une incursion dans les écrits et témoignages parlés ayant tenté de restituer la force opératoire de la « pensée agissante ».

INTERLUDE 2

Train pour Schefferville, 7h45. 96,37\$

La gare est pleine, les gens enregistrent les bagages et provisions qu'ils remonteront depuis Sept-Îles jusqu'à Schefferville : boîtes de carton de toutes sortes, caisses de liqueur, toilettes portatives. Quand le train se met en marche, on se dirige vers le wagon-restaurant. Il est plein à craquer, une longue file joyeuse s'active à travers les effluves de café frais et de pain grillé. Boîtes de petites saucisses, jell-o, œufs marinés, sandwichs-déjeuners réchauffés au micro-ondes. On opte pour des toasts au cheez-whiz et des cafés, et on s'assoit à une table restée libre. Pleine vue sur la grande rivière Moisie : elle est large et pleine de rapides, entourée d'épinettes, de bouleaux, de mélèzes, de mousses, de crêtes de roches, de vallons, de cornouillers.

Nous sommes les seules non Innu.e.s dans le train. Les travailleurs.euses de chantiers, désormais, prennent l'avion : 14 jours de travail, 7 jours de congé, c'est ce qu'on appelle le « *fly-in fly-out* ». La majorité des résident.e.s de Schefferville sont des travailleurs.euses temporaires depuis la fermeture de la ville en 1982. J'entend, dans le wagon-restaurant, qu'un train de fer brut qui part de Schefferville prend 240 wagons de 90 tonnes chacun, et rapporte 2,5 millions de dollars. L'IOC transforme minimalement le fer à Labrador City et le convoie jusqu'à Sept-Îles, où il embarque par bateau.



Le port d'IOC à Sept-Îles, source IOC

On apprenait en 2014 que la Compagnie minière IOC a déversé pendant 60 ans des produits pétroliers dans le Golfe du St-Laurent :

Après une demande d'accès à l'information, *Les Affaires* a obtenu un document de mars 2013 largement censuré. Classé « confidentiel et privilégié », il démontre toutefois l'ampleur des dégâts sur le site à l'étude, en bordure du Golfe du Saint-Laurent : plage souillée, nappe phréatique contaminée, 5 350 tonnes de produits pétroliers répandus dans le sol et l'eau (...) Jusqu'en 2011, les hydrocarbures présents sur les terrains de l'IOC migraient vers la rive, puis dans le Golfe. (...) Le pétrole déversé au cours des décennies provient surtout du ravitaillement des locomotives et de la fuite d'une canalisation souterraine de ravitaillement en diesel, selon Rio Tinto. (Joncas, *Les Affaires*, 2014).

Le train de Sept-Îles à Schefferville traverse le Labrador du kilomètre 150 au kilomètre 353.

Labrador City et Wabush étaient à l'origine des camps miniers pour les travailleurs de l'IOC, mis sur pied respectivement en 1960 et 1962. Ces « company towns », propriétés de l'IOC, sont devenues des municipalités du Labrador dans les années 1980.¹³⁶ On peut lire, sur le site de Radio-Canada et dans le cadre d'un reportage de 2009 sur les nouvelles opportunités qui seront apportées par le développement du Nord québécois :

Le maire de Labrador City (...) se souvient de son arrivée, dans les années 1970, au moment où la minière IOC construisait la ville. « La minière était à la tête de presque tout, soit le système d'éducation, le système de santé », explique-t-il. IOC possédait aussi son service de transport aérien et organisait de grandes fêtes, en plus de chapeauter les équipes sportives. (Lacas, *Radio-Canada*, 2009)

Anecdotes, entendues lors d'un séminaire sur l'ordre juridique traditionnel innu, qui se sont passées aux abords du chemin de fer de l'IOC.

B raconte qu'aux environs de 1955, le gouvernement voulait empêcher les Innu.e.s d'aller dans le bois. Les gardes-chasses saisissaient alors les fusils pour empêcher les Innu.e.s de chasser l'outarde et les autres gibiers, et ils saisissaient la viande. Les gardes-chasses empêchaient également les Innu.e.s de descendre du train à la hauteur de leur territoire de chasse. Alors, dit B, un jour, ils ont été trois à sauter du train en marche. Le conducteur du train leur a dit : « Je ne peux

¹³⁶ Labrador West. « Creating a sense of place ». <https://labradorwest.com/stay/history/>

pas arrêter mais je vais ralentir au 9^e mille. Attachez toutes vos affaires, vos toboggans, votre viande, etc. ». « On a sauté. Comme c'était pendant une tempête, ça effaçait nos traces, alors on était en sécurité. Si on continuait dans le train on allait se faire prendre notre viande. Il y avait tout le temps des polices qui vérifiaient pour voir s'il y avait de la viande. S'il y en avait, ils saisissaient ».

A raconte qu'il revenait de Manicouagan avec un de ses oncles et un aîné : « On était en raquettes et on avait 6 lièvres, qu'ils ont voulu nous saisir. On a dit non. Ils nous ont laissé aller. Ils n'avaient pas le droit, mais ils ont voulu le faire quand même. C'est comme si on nous prenait quelque chose dans le frigidaire pour nous empêcher de survivre ».

Plus tard, K racontera que sur son territoire de trappe, des compagnies ont commencé à faire de la prospection. Alors ces compagnies sont venues le voir et lui ont offert de lui donner « tout ce qu'il voulait », que s'il avait besoin de gaz ou d'autres choses, il n'avait qu'à demander et on lui ferait livrer par hélicoptère. Il ne leur a rien demandé parce que, dit-il, il connaît la situation, l'ayant connue avec la construction du chemin de fer de Sept-Îles, où on donnait des vivres aux Innu.e.s pour qu'ils soient du côté de la compagnie et ne les dérange pas pendant les travaux, et puis dès que la construction est finie, plus rien, « c'est comme si vous n'existiez plus ».

Sur le territoire du Québec, à trente kilomètres au sud-ouest de Labrador City se trouve la ville de Fermont, une autre ville-minière (la mine appartient à Arcelor Mittal), fondée celle-là en 1974. La particularité de la ville de Fermont est la construction d'un mur-écran qui s'étend sur une longueur de 1,3 kilomètres et dont la hauteur est d'une cinquantaine de mètres :

Dès 1970, le génie humain s'est mis en branle pour faire les recherches nécessaires à la construction d'une ville nordique moderne, entièrement alimentée à l'énergie hydro-électrique, la ville de Fermont. (...)

Cet édifice multifonctionnel, unique en Amérique du Nord, a une cinquantaine de mètres de hauteur et 1,3 kilomètre de longueur. Il est en forme de flèche pointée nord-nord-ouest, étendant ses bras protecteurs devant les maisons de la ville.

L'aménagement du mur-écran de Fermont comprend près de 400 logements, tous les services communautaires tels que le centre éducatif, le centre récréatif, le centre commercial et l'Hôtel de ville. Tous ces aménagements sont reliés par un mail piétonnier à atmosphère contrôlée. La conception inédite de ce bâtiment offre des avantages intéressants aux résidents qui n'ont pas toujours à affronter directement les rigueurs du froid pour vaquer à leurs occupations quotidiennes.¹³⁷

¹³⁷ MRC de Caniapiscau. « Mur écran ».
<http://www.caniapiscau.net/fr/tourisme/attraits#murecran>

À chacun des passages de train transportant du minerai, direction Sept-Îles, le train de passagers doit se ranger puis attendre, parfois quelques heures. La fin du voyage de train s'éternise; un bris mécanique s'ajoute au retard déjà pris, si bien que le voyage aura duré 17 heures. Pour 357 kilomètres. On débarque à Schefferville en pleine tempête de neige, vent glacial et bruits de machineries, pick-ups fumants et fouilli de bagages lancés par les employés du train et de gens souhaitant récupérer leurs bagages. Il est minuit et dix, et l'hôtel est loin de la gare de train : un travailleur nous y dépose, ironisant sur notre « chic hôtel », où il se rend lui-même.

La porte en contreplaqué sans fenêtre ni enseigne est barrée.

-Mais pourquoi vous êtes ici? Y'a jamais personne qui vient ici... à part les travailleurs je veux dire. C'est sans but lucratif, votre affaire?

On nous donne une chambre, 254\$. Les couloirs de tapis de l'hôtel sont recouverts d'une fine poudre de minerai de fer rouge, formant des sentiers ininterrompus entre les portes.

La ville de Schefferville a été construite en 1953 par la compagnie Iron Ore du Canada. Dans *L'histoire montagnaise de Sept-Îles*, Daniel Vachon raconte :

Pour faciliter le transport du minerai, il fut envisagé de construire une voie ferrée et ainsi faire l'arpentage du futur chemin de fer jusqu'à Schefferville. C'est alors que plusieurs Montagnais commencèrent vraiment à travailler pour la compagnie. En fait, ils furent embauchés parce que les Blancs avaient beaucoup de difficultés à voyager sur la rivière Moisie. Il fallait porter les vivres dans le bois et à chaque jour changer de campement. La rivière était parsemée de rapides et plusieurs portages étaient nécessaires.

L'avion transportant le matériel allait se poser au sommet de la montagne, sur un petit lac. Nous devions le récupérer là et l'amener jusqu'au pied de la montagne. Parfois, les portages avaient une distance de six (6) milles et les charges étaient très lourdes. Nous transportions même des caisses. Il y avait différents groupes d'hommes, mais les Montagnais étaient en plus grand nombre.

Une fois arrivés aux grands lacs, le travail devint plus facile parce que l'avion pouvait s'y poser et se déplacer plus facilement. Le nombre de travailleurs montagnais diminua et on n'en engagea pas d'autres. (Vachon 1985 : 42-43)

Daniel Vachon explique les conditions établies par l'IOC pour embaucher des Innu.e.s :

Plusieurs années plus tard (vers 1954), on demanda mon père Pierre Vachon qui était alors chef à Sept-Îles. Le président de la compagnie à l'époque était Monsieur Phanem et un des

directeurs, Monsieur Mike Monaghan¹³⁸. Il y avait à cette rencontre des interprètes pour le français et l'anglais alors que moi, je traduais en français et en montagnais.

C'est alors que j'appris que les Montagnais allaient être réembauchés pour différentes besognes : pelleter la neige et nettoyer autour des lieux de travail. Le tout fut à une condition : ne jamais devenir membre du syndicat. Nous devions être mis à pied après soixante jours de travail, ne pas travailler pendant une journée et ensuite, reprendre le même emploi. Cela permettait à la compagnie de nous garder comme journaliers et de ne pas nous engager comme permanents. (*Ibid.* : 45)

Festival du film minier de Sept-Îles

Le hall de la salle de cinéma est bondé. Journalistes, gens d'affaires, politiciens se saluent et discutent fort, verre de vin à la main. L'ambiance est conviviale. On sert de grands plateaux de hors d'œuvres, et sur les tables ont été placés des piles d'autocollants sur lesquels on trouve les logos d'Arcelor Mittal, de Mine Arnaud, et de Champion Iron.

Le festival est une initiative de IDNR-TV, une chaîne de télévision dont l'objectif est de faire connaître l'industrie des ressources naturelles et dont le slogan est : « Canadian to the core ». On peut lire leur énoncé de mission sur leur site internet :

IDNR-TV will deliver insightful content about the extent of Canada 's resources and about the preservation and management of this rich bounty that has made Canada a significant world player in this area. IDNR-TV intends to celebrate, confirm and grow our reputation as a global leader in natural resources discovery and management. (...)

IDNR-TV will also educate the general public, whose knowledge of this industry sector, so critical to Canada 's economic health, has historically come from mainstream media with mixed results at best.¹³⁹

Avant la présentation des films, dans la salle de projection, quelques maires de villes minières sont invités à prononcer de courtes allocutions. Le maire de Sept-Îles annonce fièrement que la ville est « devenue ce qu'elle est devenue grâce au développement minier ». La mairesse de Port-Cartier, au diapason avec la mission du festival, dit qu'il est important de « s'approprier de l'information pour enlever des craintes » par rapport à l'exploitation minière. La mairesse de Chibougamau, pour sa part, espère fortement attirer une nouvelle mine sur le territoire de sa ville bientôt. Les belles années de Chibougamau sont derrière elle, puisque les mines de cuivre qui ont été sa raison d'être pendant des années, soit depuis sa fondation en 1954, sont désormais fermées.

¹³⁸ Mike Monagan fut également conseiller municipal de 1956 à 1961 puis maire de la ville de Sept-Îles de 1961 à 1964. (Ville de Sept-Îles 2013)

¹³⁹ IDNR-TV. « Mission Statement ».

<http://www.idnrtv.com/About-Us.html>

Le maire de Malartic, illustrant le fait que « ça prend les mines pour faire vivre les villes », dit simplement : « si on veut que le monde aille au centre d'achat, il faut faire des mines ».

On passe aux projections. Le film intitulé *Le Québec a de la veine. Problèmes du passé, solutions d'avenir*, s'ouvre sur des images de jeunes gens buvant des espressos dans un café, discutant, lisant le journal *Le Devoir*. On entend les critiques formulées par ces jeunes en rafale : « Il n'y a pas de lois solides sur les mines. Elles ont beaucoup trop de pouvoir »; « Les mines arrivent, prennent ce qu'elles veulent, s'en vont et nous laissent des tonnes de cochonneries »; « Elles font ce qu'elles veulent »; « Elles pensent juste à faire le plus d'argent possible, c'est tout. Elles se moquent complètement de l'environnement »; « Y'a pas d'avenir dans les mines. L'avenir c'est dans l'économie du savoir, l'électronique, des industries comme ça ». Le cadre de la caméra se déplace vers les bijoux portés par ces jeunes, leurs téléphones cellulaires, leurs ordinateurs portables, la machine qui fait leur café, leurs lunettes, leurs crayons argentés. Puis, la narration débute : « Regardez autour de vous. À peu près tout ce qui vous entoure contient des minéraux. L'industrie minière a dû les extraire de la terre pour que quelqu'un les transforme en produits utiles pour vous. La population mondiale ne cesse d'augmenter. Peu importe le modèle de développement que nous choisirons, nous aurons toujours besoin de minéraux. La question n'est pas de se demander si nous devons continuer de chercher, de trouver et d'extraire des minéraux. La question est de savoir comment le faire de façon responsable » (Barr 2010 : 18 :56). Le développement de l'industrie minière n'est pas à remettre en question, au risque d'être incohérents : qu'on se le tienne pour dit.

Entendu à Uashat: « La route 138 apporte toutes sortes de mauvaises choses »

Vu à Natashquan, signé de la main du chanteur Gilles Vigneault dans un livre d'histoire régionale : « Vive la 138! »

Le prolongement de la route 138 se poursuit. Elle a relié Natashquan au réseau routier en 1996. En 2013, la construction du nouveau tronçon entre Natashquan et Kegaska est terminée. On projette de relier Kegaska et Blanc-Sablon dans les prochaines années, comme on peut lire sur le site du ministère des transports du Québec : « Les tronçons entre Kegaska et La Romaine (Phase I) et entre Tête-à-la-Baleine et La Tabatière ont été priorisés par le gouvernement du Québec dans le cadre du dévoilement du *Plan Nord à l'horizon 2035, le plan d'action 2015-2020* en avril 2015 ».¹⁴⁰

Par un temps brumeux et pluvieux, on décide de se rendre au bout de la route. Après l'asphalte, une route de terre continue sur 18 kilomètres. On roule tranquillement sous la pluie, entourées d'une forêt d'épinettes courtes et trapues, de mousses, de plants de bleuets rouges, de

¹⁴⁰ Transport Québec. « Route 138 – Prolongement de la route 138 sur la Basse Côte-Nord ». <https://www.transports.gouv.qc.ca/fr/projets-infrastructures/projets/reseau-routier/projets-routiers/cote-nord/Pages/prolongement-route-138.aspx>

mélèzes clairsemés, de roches habitées d'herbages et de petits lacs de surface. Au bout de la route, un chantier : on construit un pont sur la grande rivière Natashquan. Visite sommaire du chantier.



Le bout de la route 138 sous la brume, 2012

Entendu sur le chantier : Le Plan Nord, ça n'a pas de bon sens. Les Innu.e.s ne sont jamais consulté.e.s, la nature est détruite, les animaux sont partis. Depuis l'ouverture de la route jusqu'à Natasquan, c'est beaucoup plus compliqué de monter dans le territoire : avant on pouvait y aller quand on voulait; là, on peut encore y aller, mais une semaine, deux semaines. Ils n'ont même pas fait de consultation pour savoir où passer le pont pour ne pas déranger le saumon.



Tourbières et milieux humides dans lesquels passe la route 138 à l'est de Natashquan, 2012

Outre le prolongement de la route, l'ouverture du chantier La Romaine a entraîné des travaux importants sur la 138, en prévision du passage des camions transportant les très lourds matériaux de construction. Chacun des très nombreux ponts enjambant les rivières de ces milieux humides qui descendent jusqu'à la côte a dû être renforcé.



En attendant sur la 138 (renforcement d'un pont), 2012

Le 13 juin 2017, des plaintes sont déposées contre des Innu.e.s qui pêchent « sans autorisation » sur la rivière Moisie, par le directeur du club Adams, un club privé de chasse et pêche situé sur la rivière. Celui-ci commente au *Journal de Montréal* : « Ils viennent pêcher dans les fosses à travers les clients. Ils restent là, ils ne restent pas là. Ils se tassent, ils ne se tassent pas. Rien d'agressif. Ils passent dans les fosses et dérangent les fosses quand nos clients arrivent. C'est triste à voir. (...) Tout le monde les laisse faire. Ça n'a aucun sens » (Cantin 2017). Le *Journal* poursuit : « La présence constante d'Innus sur le territoire dérange » (*idem*). On s'y demande pourquoi la SQ n'intervient pas, pourquoi on n'arrête pas les Innu.e.s, qui ont manifesté le 10 juin en pêchant tranquillement à bord d'une trentaine de canots, pour la reconnaissance de leurs droits ancestraux sur le territoire.

Les Innu.e.s de Uashat mak Mani-utenam ont décidé de placer cette manifestation sous l'égide de la commémoration de la mort non élucidée de deux jeunes Innus (Achille Vollant et Moïse Régis) sur la rivière Moisie en 1977. Dans le film *La conquête de l'Amérique* tourné par Arthur

Lamothe en 1992¹⁴¹, ces morts sont jugées volontaires par les Innu.e.s, qui ont souvent été témoins des actes de violence des garde-pêches à leur endroit. Le bateau des garde-pêches aurait intentionnellement percuté de plein fouet celui des deux jeunes Innus.

À l'époque, l'affaire a été classée rapidement et on a conclu que Vollant et Régis s'étaient noyés. Les membres de la Ligue des droits et libertés, dont l'anthropologue Rémi Savard, ont alors recueillis des témoignages innus et fait pression sur les gouvernements pour que la lumière soit faite. En 1996, Anne-Marie Panasuk¹⁴² a produit un reportage à l'émission *Enjeux* qui relate les faits de cette affaire. La diffusion de ce reportage a eu l'effet d'une « bombe médiatique » et a mené à la tenue d'une commission d'enquête (*Commission d'enquête sur les événements entourant les décès de messieurs Achille Vollant et Moïse Régis survenus en 1977*; aussi appelée *Commission Roberge*, 1998). Les résultats de la commission d'enquête ont réitérés l'hypothèse de la noyade. Dans le rapport, il est fait mention du climat de tension entre les garde-pêches et les Innu.e.s et du fait que les Innu.e.s se sentaient alors souvent bousculé.e.s et interpellé.e.s sans raisons par les garde-pêches. Ce climat de tension a été interprété comme confirmant la thèse de la « rumeur » développée par le commissaire (Commission Roberge 1998 : 39). La version innue, qui relatait la violence coloniale arbitraire dont ils étaient l'objet sur leur territoire, et qui pouvait donner du poids à l'hypothèse d'homicide, n'a pas été retenue. En effet, le commissaire développe l'idée de la rumeur, soulignant que dans un tel climat de tension, il est plausible que les Innu.e.s aient pu faire circuler des rumeurs sur une altercation violente qui n'aurait jamais eu lieu. C'est donc ainsi que le commissaire explique le grand nombre de témoignages innus faisant état de menaces et d'interventions violentes de la part des garde-pêches à l'endroit des Innu.e.s. La définition de la rumeur que tire le commissaire Roberge de l'écoute des différent.e.s intervenant.e.s (dont Serge Bouchard et Rémi Savard, à qui le commissaire a demandé d'expliquer la place qu'avait la rumeur dans les peuples de tradition orale) est probante : « on peut conclure que les expressions rumeurs, hypothèses, ouï-dire sont presque synonymes; elles sont le fait de déductions que l'on associe à l'imaginaire ou à des fantaisies autour de faits dont l'exactitude n'a pas été vérifiée » (Commission Roberge 1998 : 39).

Ces conclusions sont tirées sans égards au fait que l'autopsie ait été refusée sur le corps de Moïse Régis dans un premier temps, que l'embarcation des garde-pêches ait été repeinte dès le lendemain de la disparition des deux Innus, qu'un témoin ait aperçu une tâche rougeâtre sur l'embarcation avant qu'elle ne soit repeinte et que lorsque le canot a été saisi, puis analysé, les tests ont mené à la conclusion que la peinture qui s'y trouvait, la « tâche rougeâtre » avait une origine commune avec celle de l'embarcation de Moïse Régis. De plus, dès que les pièces à conviction ont été mises en vente en 1984, un des garde-pêches soupçonnés dans cette affaire s'est empressé d'acheter le canot et de le revendre à une personne « qu'il n'a pu identifier ».

¹⁴¹ Et dans les témoignages de la Commission Roberge.

¹⁴² Qui a écrit une thèse sous la direction de Rémi Savard en 1981, intitulée *La résistance des Montagnais à l'usurpation des rivières à saumon du xve au xxe siècle* (avec Jean-René Proulx).

Le 10 juillet 2017, les Innu.e.s de Ekuanitshit mettaient en demeure le gouvernement du Canada pour manquement à son obligation de consulter et d'accommoder les peuples autochtones suite à l'annonce de l'émission d'autorisations de forages avec fracturations sur l'Île d'Anticosti – dans le Nitassinan – pour la prospection de pétrole par la compagnie Hydrocarbures Anticosti. Ils demandaient l'annulation des autorisations (Shields, *Le Devoir*, 2017). Ayant annoncé leurs intentions d'occuper l'île d'Anticosti et d'empêcher par tous les moyens le forage sur l'île, ils ont également déposé une demande d'injonction permanente contre Hydrocarbures Anticosti le 14 juillet et une demande d'injonction interlocutoire le 17 juillet, toujours à la Cour supérieure du Québec. Le 28 juillet 2017, sans qu'il ne soit question des Innu.e.s d'Ekuanitshit, le gouvernement du Québec annonce en grande pompe l'abandon définitif des travaux de prospection et de forage sur l'île d'Anticosti.

PARTIE 2

Les chapitres 4 et 5 mettent l'accent sur la pensée et l'éthique. Il s'agit, à partir de témoignages filmés, d'écrits d'anthropologues et de récits innus, de tenter de saisir ce qui est interrompu par l'habitation politique des Blancs. Nous sommes à la recherche des « connecteurs », c'est-à-dire de l'explicitation des articulations qui constituent l'art pour manger.

CHAPITRE 4

Enquête sur les connecteurs : la pensée agissante

Il n'y a plus de chamanes. Il n'y a plus personne pour faire la tente tremblante. C'est fini l'époque où on passait son temps à la chasse. C'est disparu, et tout ce qu'on faisait dans le bois. C'est avec cette vie-là qu'on détenait des pouvoirs pour faire la tente tremblante. Mais en ce moment, on vit dans une autre société. On est entré dans la vie de l'homme blanc. Comment veux-tu que ces pouvoirs puissent t'atteindre?

-Jean-Baptiste Ashini (dans Lamothe 1983b : 35 :28)

Dans les témoignages des aîné.e.s innu.e.s, comme celui de Jean-Baptiste Ashini mis ici en exergue, est omniprésente cette idée que les pouvoirs de la pensée ne sont plus accessibles depuis qu'ils vivent la « vie du Blanc ». Les conditions de son action sont « disparues » : cette « vie-là », celle où on « passait son temps à la chasse », avec « tout ce qu'on faisait dans le bois ». Les pouvoirs de la pensée sont *interrompus* par les types d'usages et de relations que nous avons vu aux chapitres 2 et 3 : propriété privée, économie de marché, manque de respect entre les êtres, abus, violence, règles coercitives, exploitation du territoire et des animaux. Les pouvoirs de la pensée (pensée agissante), permettant aux Innu.e.s, dans le cadre de la vie traditionnelle, de manger en dehors des structures du capital et de l'État, ont une place importante dans le complexe de l'autonomie alimentaire innue. Qu'est-ce qui, dans ces « pouvoirs », *articule* une habitation politique dans laquelle l'horizon est la subsistance collective plutôt que l'extraction de ressources en vue de profit privé? Qu'est-ce qui *connecte* et permet l'effectivité des pratiques? Comment se fait-il que le « tambour donne à manger »? L'objet de ce chapitre est de voir comment opère la *pensée* dans le complexe de l'autonomie alimentaire innue. Le « lieu de friction » qu'il s'agit d'analyser ici pourrait bien être celui de l'interprétation, par des

anthropologues « blancs », de principes et concepts innus difficiles à cerner en dehors de leurs contextes d'action, mais dont l'intention n'en est pas moins de décentrer leur propre pensée.

L'anthropologue qui s'est le plus intéressé à proposer une interprétation des principes de la pensée agissante chez les Innu.e.s demeure Frank Speck, dans son étude de 1935 : *Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*¹⁴³. L'exposé des écrits de Speck dans ce chapitre nous donnera une idée significative de ce qu'un observateur, avant la période intensive de sédentarisation, avait pu percevoir de cette pensée agissante toujours en usage de manière extensive au moment de ses écrits (son étude a eu lieu sur une période allant de 1908 à 1932, Speck 1977 [1935] : 14). Speck nous guide directement vers le concept de *Mishtapeu*, central pour lui dans le complexe de pensée agissante innue, mais dont l'interprétation fera l'objet d'une vive discussion dans la littérature qui lui succèdera. Je tracerai les grandes lignes de la discussion, qui nous informe néanmoins de la pertinence des interprétations de Speck, malgré certaines nuances qui doivent être apportées pour rendre justice au concept. Ce que la discussion révèle par ailleurs, c'est la difficulté de saisir les rouages de la pensée agissante – et surtout, la pertinence de laisser en suspens des aspects qui nous échappent, d'accepter de laisser flotter, de laisser ouvertes des interprétations, qui peuvent également coexister avec des interprétations qui semblent opposées. Suite à l'analyse de ce qui nous est accessible du concept de *Mishtapeu*, nous verrons quelques autres attributs et instruments de la pensée agissante innue – avec le concept de *mitunenitshikan*, le rêve, le tambour et l'acquisition de pouvoirs, mais cette fois en se basant principalement sur les témoignages parlés recueillis par le documentariste et cinéaste Arthur Lamothe, dont les extraits pertinents sont retranscrits intégralement, afin de donner au lecteur un peu du souffle et du mouvement de pensée qui accompagne les récits relatifs à la pensée

¹⁴³ Malgré le titre, qui fait croire que ses travaux ne portent que sur les Naskapis, Speck fait toujours mention dans l'ouvrage des Montagnais-Naskapi, et ses travaux sont toujours considérés comme les premiers en anthropologie sur les Innu.e.s. Pour une discussion sur les nominations dans le cas précis de Speck, voir Savard (1985).

agissante. Ces extraits sont issus de séquences filmées lors desquelles Lamothe, souvent accompagné de l'anthropologue Rémi Savard et d'interprètes innu.e.s (notamment Thérèse Rock-Picard, Eugène Vollant, Marie-Agathe Mollen) filme les réponses à des questions posées aux aîné.e.s par ceux-ci. Il ne s'agit donc pas de témoignages recueillis en situation, mais les aîné.e.s, qui sont catégoriques (ils y font tous allusion) quant au fait que ces pouvoirs ne peuvent plus être utilisés dans la « vie des Blancs » à laquelle ils sont réduits, se montrent enthousiastes à l'idée de transmettre leurs connaissances, d'autant plus que de jeunes innu.e.s sont souvent présents lors des séquences. Ces témoignages nous permettent de saisir la pertinence de ce qui a été rapporté par les anthropologues en situation, en complexifiant ce qu'ils avaient pu réussir à transmettre à travers l'usage des catégories de pensée auxquelles ils sont habitués. Nous terminerons ce chapitre par un éclairage singulier, provenant du monde déné. L'anthropologue Marie-Françoise Guédon s'est intéressée de près à la question spécifique des modes opératoires des complexes chamaniques Nabesnas, en tâchant de reprendre les catégories qui lui étaient proposées et, conséquemment, sans séparer outre mesure chacune des « parties de l'être humain ». L'imbrication et les recoupements entre ses catégories d'analyse, et le mouvement qui les relie, offrent un éclairage fort utile sur la pensée agissante innue. Je verrai, à la fin de la section, à expliciter de quelle manière ces complexes se font écho, ou de quelle manière le complexe chamanique nabesna informe directement notre compréhension du complexe de la pensée agissante innue. Évidemment, les Innu.e.s étant Algonquiens et les Nabesnas étant Athapaskans, on ne peut pas présupposer d'une culture commune. Or, le mode de vie traditionnel, axé sur la chasse et la cueillette en territoire nordique, indique des similitudes qui ne sauraient être prises pour acquises de manière générale mais vérifiées de manière spécifique.¹⁴⁴ Aussi, comme il n'a pas été fait, à ma connaissance, de portrait aussi détaillé de l'interprétation du mode de

¹⁴⁴ Voir les découpages cités au chapitre 1 en ce qui concerne les sociétés de chasseur.r.se.s-cueilleur.r.se.s

fonctionnement de la pensée chez les Innu.e.s, le cadre de référence des Nabesnas, tel que dressé par Guédon, permet d'entrer de manière plus directe et plus profonde dans une hypothèse de pensée innue bien plus qu'avec les concepts occidentaux tels la psyché, le conscient et l'inconscient, et avec les présupposés de séparation corps-esprit qui les accompagnent. La conception déné permet d'opérer un autre système de référence, beaucoup plus complexe, et qui prend en charge l'existence des imbrications entre le monde « matériel » et le monde « immatériel », nous permettant de saisir, sans résoudre, ce qui a été évoqué. Nous en explorerons quelques éléments dans le langage de Guédon, avant d'en proposer une synthèse dans le but d'éclairer le mouvement des éléments de la pensée innue que nous avons pu dégager.

4. 1. Mishtapeu

4.1.1 Speck et le concept de Mista'peo

Frank Speck, après avoir pris connaissance de l'existence de plusieurs notions relatives à l'« esprit » chez les Innu.e.s, s'attardera plus spécifiquement au « Mista'peo »¹⁴⁵. Il explique :

In a study of Montagnais-Naskapi soul beliefs it is at first rather confusing to encounter several synonyms for soul in discussions as well as in the texts. One of these, Mista'peo, « Great Man », will engage considerable attention in the progress of our investigation. Another term, nictu't', is in frequent use, more especially among the native bands toward the southwestern portion of the peninsula. The latter really means « spirit » in the sense of « intellect, comprehension »; hence, « mind », as for instance nictu'tsem, « my mind, spirit ».

Besides the common term, a proper name exists which is more descriptive of the soul's function : Mista'peo (Mistassini), meaning « Great Man ». This is the term by which *the soul in its active state is referred to, and, as we shall see, the active state of the soul is one which means guidance through life and which provides the means of overcoming the spirits of animals in the life-long search for food.* [Je souligne] (Speck 1977 [1935] : 33)

¹⁴⁵ L'orthographe du mot Mista'peo, tel qu'employé par Speck, varie suivant les observateurs avec lesquels nous nous familiariserons. Ainsi, Sylvie Vincent (1973) utilisera Mista.pe.w ; Rémi Savard Mista.pe.w (1973) et Mistapeu (2004) ; Richard Preston (2002 [1975]) et Regina Flannery, Mistabeo (1936; 1939) ; Adrian Tanner, Mistaapeu (2014 [1979]). Pour ma part, j'utiliserai *Mishtapeu* en me référant au *Dictionnaire innu-français* publié en 2016 aux Éditions Tshakapesh.

La personne aurait ainsi accès à son *Mishtapeu* (que Speck traduit par « Great Man »), une partie de l'esprit de la personne qui se définit par son caractère actif et qui réfère à la capacité de se nourrir en entrant en contact avec les esprits des animaux, permettant de se guider dans l'existence, par le rêve. Ainsi, il importe de cultiver des liens étroits avec son *Mishtapeu* en étant à l'écoute des rêves qu'il nous envoie, et en portant attention à ce qu'il nous transmet en prenant le temps d'interpréter les rêves et de mettre en pratique leurs enseignements :

The Great Man reveals itself in dreams. Every individual has one, and in consequence has dreams. Those who respond to their dreams by giving them serious attention, by thinking about them, by trying to interpret their meaning in secret and testing out their truth, can cultivate deeper communication with the Great Man. He then favors such a person with more dreams, and these are better in quality. The next obligation is for the individual to follow instructions given him in dreams, and to memorialize them in representations of art. (*Ibid.* : 35)

Selon Speck, chaque personne a un *Mishtapeu*, et il revient à chacun d'entretenir ses liens avec son *Mishtapeu*, par l'effort personnel (secret) d'interprétation des rêves qu'il envoie, puis par la tentative d'appliquer les enseignements ou les indications envoyées par le *Mishtapeu* pour mettre à l'épreuve leur véracité. Par cette pratique, la personne sera en mesure d'établir un canal de communication de plus en plus significatif avec lui. Les rêves se feront plus fréquents et plus clairs. Fait intéressant à noter, la personne devra mémoriser les indications de son *Mishtapeu* dans des ouvrages artistiques. L'interruption de ces liens, qui résulterait d'une négligence des rêves, aurait pour conséquence « the loss of a powerful and far-seeing guide, the individual's « Providence », – and a doom of failure and starvation » (*ibid.* : 36). Puisque c'est grâce au *Mishtapeu* qu'on peut avoir accès à la nourriture (repérer les animaux, être en relation avec eux, etc.), la négligence de celui-ci implique éventuellement la famine. Aussi, pour entretenir de bonnes relations avec son *Mishtapeu*, certains principes éthiques s'appliquent : « as the Great Man becomes more willing and more active in the interests of his material abode, the body of the

individual, he requires that the individual tell no lies, practice no deception upon others. In particular he is pleased with generosity, kindness, and help to others » (*idem*). Outre l'interprétation des rêves et l'application de leurs enseignements, le *Mishtapeu* demande que la personne entretienne des liens avec les autres personnes qui soient basés sur la générosité, la gentillesse, l'entraide et l'honnêteté. Un complexe éthique permet donc un accès privilégié et soutenu à son *Mishtapeu*. Nous reviendrons sur cet aspect au chapitre 5.

Sur cette question, notons ici que Speck avait effectivement établi un programme de recherche divisé en trois catégories reprises du vocabulaire innu, subdivisant ce qu'il considérait comme un seul domaine qui, pour les Innu.e.s, ne possédait pas de délimitations claires ou particulières :

1. Mantu' (Ma' nitu): The universe, natural law, the unknown, spirit-forces, supreme power.
2. Mantoci'win: « Practice based upon mantu' ». Man's relationship with nature, magical practice, shamanism (spirit-control, magic power in art, in economic operation), divination, soul, or « great-man » control.
3. Minoto't ok: « Proper conduct, behavior ». Human interrelationships, ethical principles, social usages, customs in general. (*Ibid.* : 26)

Les « pouvoirs » conférés par la pensée – ici le *Mishtapeu* – sont renforcés par une éthique particulière, ce qui sera confirmé par les témoignages parlés que nous verrons plus loin. Comme Tanner le fera remarquer plus tard (Tanner 2014 [1979] : 180), Speck avait également séparé ses projets de publication de recherche, en pratiques de l'esprit 1- professionnelles et 2- non professionnelles, c'est-à-dire qu'il y avait pour lui un usage de la pensée agissante, via le *Mishtapeu*, qui référait aux pratiques individuelles et quotidiennes et un autre qualifié de « professionnel ». Ce pourrait être, selon Tanner, ce qui explique que Speck n'ait pas discuté de la tente tremblante dans son exposition de *Mishtapeu*, qui est pourtant un personnage central de cette pratique, comme nous le verrons dans la discussion. Il devait effectivement consacrer un

ouvrage à part aux pratiques dites professionnelles, ce qui n'a vraisemblablement pas été fait (*idem*).

Le terme mantu' (la catégorie 1 de son programme de recherche en trois temps) est, selon l'auteur, difficilement traduisible. Or, il place de manière générale le *Mishtapeu* dans les mantoci'win, soit les pratiques émanant de mantu'.

To the native it is not as difficult a thought to grasp as it seems to us, for we use the term « power » to think of transcendental qualities, whereas he does not. Everything not understood is implied in it. He intends the term to have no definite application. One informant will try to illustrate the meaning of the term by comparing it to natural physical force observable in electricity, gravity, heat, steam, while another will liken it to psychic principles operating in thought, invention, memory, co-ordination, in animal generation and human procreation, in heredity, and especially in supernatural control. While mantu' cannot be lexically defined, we can glean some little idea of its purport from the extensive use to which it is put in the spiritual vocabulary of the people. (...) It often appears, moreover, in terms expressing mental states which results in producing physical effects. (Speck 1977 : 27)

Chacun peut utiliser les actions et pouvoirs de son *Mishtapeu* pour accomplir ses souhaits (*ibid.* : 40), dans l'écologie de mantu', là où, comme on vient de le voir, *des états mentaux produisent des effets physiques*. « This is done by several forms of mental concentration as well as by certain magico-religious practices such as conjuring, wishing, thought concentration, soul projection through space, manticism, and the performance of wonders » (*idem*). Ces facultés, ou plutôt les usages de ces facultés, leur développement et leur exercice, constituent la voie de communication privilégiée avec l'environnement, via son *Mishtapeu*. Concentrant ses efforts sur le développement des liens avec son *Mishtapeu*, la personne, selon l'exposé de Speck, parvient à se saisir dans son environnement et à y agir. La mise en exercice de l'usage de ces facultés demande l'exercice de certaines pratiques qui peuvent conséquemment susciter – par la relation avec *Mishtapeu* qui est ainsi fortifiée – la fréquence et l'acuité des rêves, mais aussi une vision claire dans les affaires courantes :

We have seen how, when the soul-spirit of man is strong and active, he believes that he may expect from it continual direction and guidance in all affairs. Accordingly, frequency of dreams is a blessing. Anything that will induce dreaming is a religious advantage : fasting, dancing, singing, drumming, rattling, the sweat bath, seclusion, meditation, eating certain foods, as well as drinking animal grease, various kinds of medicine, both alcoholic drinks and drugs, when such things (...) can be gotten. Then when dreams are obtained, interpretation is required, for who can localize and rationalize without some help even the clearest of these fleeting revelations, even when it becomes habitual to pay close attention to them and to remember as much as possible of them for interpretation during the waking hours? The means of interpreting are by divination. With only a few exceptions, the parts of slain animals, mostly the bones, serve for divination. (*Ibid.* : 188)

Le « pouvoir de la pensée » chez les Innu.e.s serait ainsi consciencieusement entretenu par une discipline de concentration, qui s'obtiendrait par l'application de différentes techniques et pratiques susceptibles d'amplifier la disposition requise, de la susciter, de la produire, telles que le jeûne, la danse, le chant, le tambour, l'usage du « hochet », la tente à suerie, l'isolement, la méditation, la consommation de certaines nourritures dont la graisse animale, de différentes médecines, etc. Ce « pouvoir de la pensée » aurait un lien particulier avec le souhait, dans une dimension qu'il nomme *matonalciga'n*¹⁴⁶, et qui selon lui serait effectif via le *Mishtapeu*.

An important force at the disposal of an individual through the agency of his Great Man, is one known by the term *matonalciga'n* (Lake St. John). Variants for the terms are *matone'itcigan* (Mistassini) and *matone'ntcigan* (eastern Naskapi). This term is another difficult one to render in English, probably the nearest equivalent being « power of thought ». One of its manifestations is the wish. This, we may add, is one of the manifestations of *mantu'*. So the designation *mantu' elte'ltok'*, « spirit-power thinking », is another mode of expressing the process (*elte'ltaman*, « he thinks » [Lake St. John]). Wishing, for the accomplishment of one's desires, becomes an important phase of magic, and we hear much, both in verbal discussion and tales, of hunters, conjurors and legendary heroes attaining their objects by this method. It is practice in one form by silent communion, in which the individual concentrates upon his desires and waits for his Great Man to make it a reality for him. The Great Man is stimulated, in this case also, by singing, drumming and rattling on the part of the individual. A most interesting element of the process may be contemplation, the while, of art designs in beadwork, embroidery, or other processes of decoration. This is one of the religious function of art. (*Ibid.* : 191)

Certaines pratiques permettent à la personne de se connecter par la concentration avec son *Mishtapeu*, si bien qu'elle pourra rendre ses souhaits effectifs. Speck fait ici mention plus

¹⁴⁶ On en verra la traduction et l'explication du terme par Thérèse Rock-Picard un peu plus loin dans le chapitre, suite à l'usage fait par l'ainé Alexandre McKenzie.

particulièrement des travaux minutieux qui suscitent la contemplation, comme le perlage, la broderie et les autres ouvrages qu'il nomme « décoratifs ». Cette contemplation à travers le travail artistique aurait ainsi une dimension spirituelle (religieuse, suivant Speck).

Je me permets ici une courte digression sur les formes de travail artistique répertoriées par Speck et ayant une force d'application dans l'écologie du « pouvoir de la pensée ». Selon l'auteur, les représentations faites par les Innu.e.s dans les arts « décoratifs » (broderie, perlage, etc) sont celles données en rêve par le *Mishtapeu*, et qui doivent être représentées afin d'honorer les informations transmises, de favoriser la relation et ainsi de s'assurer que les liens sont forts et bien entretenus. Or, la majorité des représentations sont des représentations d'animaux mais aussi de plantes.

We thus meet with a scheme of pictorial symbolism which not only establishes beyond further doubt the native origin of the flower and tree patterns, but also their functional application to dream life and spiritual control. This disclosure is not only a new one in the investigation of Native American art in a number of its details, but one which, in addition, must alter somewhat our attitude toward floral art representation in America. In respect to religious associations, which are the object of interest at present, it works out that the soul-spirit requires that objects, figures, creatures, colors, and materials revealed to the individual in dreams be represented graphically or by symbols in order that their power (*mantu'*) may be employed to secure success for the individual in its undertakings. If the dreams commands and visions should be ignored, the soul-spirit is thought to be ignored.

(...)

The pictorial or symbolic representation of the plant or animal whose aid is to be secured, is equivalent to the creature or object itself. Hence, we may say, to put it roughly, that there is an analogy in far northern Algonkian philosophy between symbol or picture and control-power, in bringing the objects portrayed under the dominance of the individual human spirit for the accomplishment of its needs. Work toward this end is generally done under the suggestion of dreams bestowed by the inner spirit residing in the individual. And the spirit, we are told, is strengthened by being afforded the satisfaction of seeing its prompting obeyed, whether it be in active pursuit of game or in the field of art work, in depicting animal or nature.

(...)

There can be little doubt of an aboriginal setting for the fundamental curve designs with tree, flower, and foliage values. (*Ibid.* : 197-198)

Speck affirme donc que les ornements faits par les Innu.e.s sont des représentations symboliques ou picturales de l'être dont ils demandent l'aide et le support et qu'ainsi, on pourrait inférer que ce serait non seulement avec des animaux mais souvent avec des plantes que l'on s'allie pour obtenir la clarté de vision et le pouvoir de la pensée.

Dans le *Thème décoratif de la double courbe dans l'art des Algonquins du Nord-Est*, vingt ans plus tôt, Speck affirmait à propos des motifs exécutés par les Innu.e.s :

Les Indiens appellent ces ornements des arbres, sapins ou baumes, de la façon la plus vague. Autant que j'ai pu me renseigner, elles ne sont pas symboliques. Dans les ouvrages en rasade, en fil de soie ou en corde de laine, on se sert très souvent de motifs floraux; ces motifs sont en général désignés sous le nom de *wapuywun*, « fleur ». Quelques exemples, toutefois, offrent un certain réalisme animal; les noms en indiquent tout de suite l'association. Par exemple, la figure dans la planche Xb montre un dessin que les Montagnais appellent *Nemec wapurwun*, « fleur-poisson », où l'alliance des formes d'une plante et d'un poisson est tout à fait apparente. (Speck 1915 : 21)

Il semble donc que Speck soit revenu sur ses précédentes observations pour conclure qu'il y a bel et bien un aspect symbolique dans les représentations végétales faites par les Innu.e.s. À ce titre, Speck discute peu des relations des Innu.e.s avec les habitants végétaux de la forêt, malgré ce passage significatif – mais énigmatique – qui mérite d'être relevé : « The Montagnais-Naskapi regard the forest itself as a complex organism; whence the appeal made to trees and flowers through the medium of the representative patterns in their art – the conventionnalized tree figures. The shaman also appeals to the « heart of the tree » to obey him » (Speck 1977 [1935] : 200). C'est un aspect que je n'ai pas retrouvé ailleurs dans la littérature et qui demanderait plus d'investigation. J'aborderai néanmoins la question au chapitre 5, par le biais de l'*atanukan Tshakapesh*.

Ainsi, afin de soutenir et stimuler les pouvoirs de son *Mishtapeu*, la personne doit se concentrer et intensifier ses souhaits par le chant, le tambour et d'autres techniques qui impliquent la contemplation via le travail minutieux : broderie, perlage et autres décorations. La

personne qui porte attention à ses rêves, les interprète, tente de mettre en application leurs enseignements et fait preuve de générosité et de respect, renforce son *Mishtapeu*. En retour, celui-ci apporte plus de rêves et permet ainsi à la personne de nourrir sa relation avec *Mishtapeu* et développe sa clarté de vision, ce qui résulte en une plus grande capacité à se guider dans l'existence, y compris à trouver le gibier et à se nourrir, mais aussi à bien agir avec les autres êtres, humains et non humains.

Bien des anthropologues qui ont suivi Speck n'ont pas pu corroborer ses observations sur *Mishtapeu*. Pour plusieurs, *Mishtapeu* est un personnage central du rituel de la tente tremblante, qui possède une totale autonomie, ne fait pas partie de l'« esprit » de la personne mais serait plutôt un être (des êtres) avec qui une personne (le *kakushapatak*, « officiant de la tente tremblante ») peut avoir une relation particulière (« son » *Mishtapeu*; le *Mishtapeu* qui apparaît au *kakushapatak* pendant la tente tremblante). Chacun apporte son lot de nuances et d'informations singulières, et y va de son interprétation, toujours pertinente. Bien qu'il soit impossible de connaître la nature exacte de *Mishtapeu*, les informations que Speck a tiré de ses entretiens révèlent néanmoins d'importants aspects du fonctionnement de la pensée chez les Innu.e.s. Il importe donc de concevoir le *Mishtapeu* comme un concept qui demeure ouvert, et sur lequel il est inutile – et hors de notre portée – de trancher. Nous pourrions ainsi faire usage de la discussion dans une perspective d'accumulation des connaissances disponibles, les faisant cohabiter dans la recherche de ce qui forme le complexe de la pensée agissante chez les Innu.e.s. L'exposition de la discussion a également un caractère démonstratif de la difficulté à saisir chacun des concepts à l'œuvre dans la pensée innue.

4.1.2 Discussion sur *Mishtapeu*

Je reprends ici de manière plus extensive les observations faites par Sylvie Vincent (1973) dans le cadre de son analyse structurale de la tente tremblante, avant de m'attarder aux analyses du récit dit de la première tente tremblante, soit le récit de l'enfant couvert de poux, faites par Vincent (1973) mais aussi Savard (1973, 2004). J'exposerai d'abord brièvement quelques-unes des positions les plus significatives relativement au concept de *Mishtapeu*. Richard Preston, notamment, qui s'est penché non seulement sur le concept mais également sur les écarts d'interprétation dans la littérature et a orienté ses recherches et entretiens en fonction de cette question, permet d'envisager de manière fructueuse la coexistence des diverses interprétations.

Sylvie Vincent place les termes du débat entourant *Mishtapeu* dans son analyse structurale de *kwuha.pa.cikan*, la tente tremblante :

Les ethnologues ayant le moins été en contact avec les Cris et les Montagnais sont venus buter sur la complexité de ce concept que nous sommes encore loin de saisir tout à fait.

Les renseignements fournis par les Montagnais de Natashquan permettent peut-être de résoudre en partie l'ambiguïté qui subsiste dans les écrits des observateurs et de mieux comprendre que, depuis Speck (1935) jusqu'à Preston (1966)¹⁴⁷ en passant par Flannery (1939, 1971), Cooper (1944), Rousseau (1953), l'on ait pu parler de *Mista.pe.w* tantôt comme de l'Esprit de la tente tremblante, tantôt comme de l'esprit de chaque *ka.kwuha.pa.tak* ou de chaque homme. Comme l'avait vu Speck, il n'y a pas un *Mista.pe.w* unique mais un monde de *Mista.pe.w*. Cependant, ce ne sont pas les esprits des chamans, ce sont des êtres ayant leur existence propre, faits de chair et d'os, des êtres que l'on peut voir et qui, eux-mêmes, ont un esprit (*aca.kw*). (Vincent 1973 : 79)

Vincent n'hésite pas à trancher et attribue à *Mishtapeu*, suite à l'interprétation des informations qu'elle recueille à Natashquan en 1971 et 1972, le statut univoque d'être à part entière qui peut se lier avec un être humain et lui permettre de faire la tente tremblante. D'après son interprétation, « seuls les *ka.kwuha.pa.tak* ont un *Mista.pe.w* et (...) sans *Mista.pe.w* il n'y aurait pas de tente tremblante » (*ibid.* : 79). Or, elle souligne que

¹⁴⁷ Pour ma part, dans le cas de Preston, je reprends ses travaux de 1975 et non ceux de 1966.

[c]ertains Mista.pe.w communiquent avec certains hommes et il s'établit une relation directe et permanente entre l'homme et le Mista.pe.w si bien que l'on parle du Mista.pe.w de untel, de « son » Mista.pe.w (u.mista.pe.m). L'initiative du contact est prise par Mista.pe.w qui, au cours d'un rêve, indique à l'homme comment faire une tente tremblante et quels matériaux utiliser. (...) Pour communiquer avec son Mista.pe.w cependant, il n'est pas obligé de passer par l'intermédiaire de la tente tremblante : en tout temps et en tout lieux, il n'a qu'à penser intensément à son Mista.pe.w pour que celui-ci vienne à son aide (en cas de famine par exemple, ou de danger), mettant au profit de son protégé le pouvoir qu'il tire de ses connaissances et de sa faculté à voir loin tant dans le temps que dans l'espace. (*Ibid.* : 80)

Encore une fois, malgré la prise de position de l'anthropologue, on peut voir poindre des zones d'ombres, d'autant plus indicatives que Vincent a discuté de *Mishtapeu* dans le contexte de ses recherches portant sur la tente tremblante, et non dans le contexte plus général de la pensée ou de la spiritualité innue. Il serait alors normal que ses informations aient pointé vers la fonction de *Mishtapeu* dans la tente tremblante de manière spécifique. Voyons rapidement ce qu'en ont dit quelques-uns des ethnologues mentionnés par Vincent. Jacques Rousseau reprend essentiellement à son compte les dires de Speck concernant *Mishtapeu* :

Les Indiens forestiers de la famille linguistique algonquine, comme les Montagnais, les Mistassins, etc, savent tous que chacun renferme en soi le « mistapéo », littéralement le « grandhomme » (de mista, grand, et napéo, homme). C'est l'âme, dont le seul langage est le rêve. Qui possède une âme peut et doit rêver. Le mistapéo, qui converse librement avec le monde des esprits, emploie les songes pour les révélations à son terrestre sujet. Le rêve est donc le principal moyen de communication avec le monde invisible. (Rousseau 1953 :192-193)

Regina Flannery, pour sa part, penche plutôt du côté de l'interprétation de *Mishtapeu* comme d'une entité séparée, du moins chez les peuples qu'elle a observé : « Mistabeo, while regarded differently by various tribes, is, among the Montagnais of James Bay, not an "other self" as reported by Speck for the Montagnais of Central Labrador, but a distinct spirit or being » (Flannery 1939 : 15). Dans un compte rendu de l'étude de Speck, Flannery note :

The religious concepts and practices of the Naskapi-Montagnais with whom Speck has had such intimate contact during these last three decades are in the main identical with or similar to those of the western Naskapi-Montagnais of the east and southeast coast of James Bay, but on the other hand differ therefrom in several important respects. Among the latter, manitu is not so much unseen force

as supernatural personality. Mistapeo is the head spirit of the shaking tent rite, not a super-self. (Flannery 1936 : 492)

Adrian Tanner, tout en faisant connaître ses réserves quant aux observations de Speck (qu'il ne pouvait confirmer chez les Mistassinis) fait la synthèse des informations disponibles et tire sa propre conclusion, qui pointe vers la coexistence des différentes formes de *Mishtapeu* :

In answer to direct questioning, every Mistissini informant said that there is only one Mistaapeu in the world, and that Mistaapeu is the boss of the Shaking tent. Some added that at other times Mistaapeu lives in the forest, and communicate with hunters through sounds in the trees. Some claimed that only a miteu¹⁴⁸ can communicate with Mistaapeu. Others say that anyone may establish contact with Mistaapeu, even a non-Inuu person, as long as they believe Mistapeu exists. (...) On the other hand, some references were made to multiple Mistaapeuch (plural) by informants, sometimes with reference to any of the spiritual beings that appear in the Shaking Tent, sometimes to other spiritual beings that are met in the forest. In each of these cases, the term Mistaapeu was used as a cover term for « spiritual being », and more precise terms for the specific beings were also available. (...) Thus my own observations on this problem lead to the conclusion that at Mistissini, Mistaapeu is a single, particularly important spirit being, but that the name is sometimes also used for a whole class of spiritual beings (cf. Savard 1971 : 12). (Tanner 2014 [1979] : 184-185)

Pour sa part, Richard Preston (dont les recherches ont porté sur les Cris de Waskaganish)¹⁴⁹ propose une synthèse fort éclairante, qui va résolument dans le sens de la cohabitation des différents sens du concept de *Mishtapeu* qui ont été observées à travers le temps. Il semble, pourrait-on affirmer, après Speck, le seul à avoir vraiment tenté de saisir la complexité du concept de *Mishtapeu*, sans limiter sa compréhension au contexte de sa recherche (comme l'ont nécessairement fait les anthropologues qui se sont intéressé à *Mishtapeu* dans le contexte de leurs recherches sur la tente tremblante) et il l'a fait, à la différence de Speck, sans craindre d'accumuler les connaissances pour ouvrir le concept de plus en plus. Il s'agit d'une attitude

¹⁴⁸ Pour ce terme, Preston propose parfois « conjuror » (Preston 2002 [1975] :128) ; « sorcerer » (Preston : 222) et à une autre occasion, bien que le faisant sous toute réserve, il traduit le terme par « the man who deviated from moral behavior during his conjuring » (*ibid.* : 79).

¹⁴⁹ Les recherches portant sur la tente tremblante et le concept de *Mishtapeu* chez les peuples algonquiens du nord-est forment un corpus (et un complexe de références mutuelles) qui comprend les études sur les cris et les montagnais, dans des aires de répartition particulière. J'ai ainsi repris les auteur.e.s que Vincent (1973) a invité dans sa discussion sur la tente tremblante et le concept de *Mishtapeu*.

épistémologique qui permet de se « familiariser » avec des éléments de pensée qui nous échappent, de la manière la moins restrictive, et la plus porteuse.

Bien que Preston affirme sa réserve à l'endroit de la manière de Speck de faire de l'ethnographie, qu'il juge trop affirmative et catégorique à l'endroit de concepts difficiles à cerner et que Speck tente toujours de simplifier, rapportant les éléments innus à des catégories occidentales pour aider son lecteur à saisir ce dont il est question,¹⁵⁰ il ne laisse pas pour autant tomber les observations de celui-ci. En effet, l'intégralité des observations de Speck conservent leur pertinence à la lecture de Preston. Tout en affirmant qu'elles ne contiennent pas d'opposition ou de contradictions, il avance que la version « esprit » ou « âme » du concept de *Mishtapeu* telle que proposée par Speck met trop l'accent sur un caractère intime de relation entre la personne et le *Mishtapeu* en oblitérant en quelque sorte la dimension sociale, tandis que la version « maître de cérémonie » de la tente tremblante de Regina Flannery, met trop l'accent sur le caractère social de *Mishtapeu*, en oblitérant le caractère intime de la relation de la personne et du *Mishtapeu* (Preston 2002 [1975] : 126). Il résume en ces termes :

To sum up my discussion of conjuring and the Mistabeo concept, I suggest that the conjuring tent ritual is properly subsumed under the more inclusive Mistabeo concept, for it functions as but one manifestation of the relationship between man and Mistabeo. Since the conjuring tent is the most obvious, dramatic, and accessible manifestation, it has been the most conspicuously reported and discussed in the anthropological literature. It would be a mistake to see the ritual as independent of a much more pervasive concept of the attending spirit, as I think I have adequately demonstrated. Without the Mistabeo, there is no possibility for a legitimate conjuring tent, yet men may have a Mistabeo and refuse to make a conjuring tent, preferring to maintain a different and perhaps less competitive or ambitious character of relationship to the attending spirit and to other persons. (*Ibid.* : 167)

¹⁵⁰ On pourrait y ajouter le biais hiérarchique dont fait preuve Speck lorsqu'il suppose que la personne porte un esprit animal sous son contrôle ou sa domination, plutôt que d'entretenir une complicité ou une amitié, comme le font comprendre les autres observateurs ou témoignages. Sur la simplification, on peut penser que le réflexe d'« explication » de Speck, qui cherche ainsi à obtenir des gallons anthropologiques (voir Savard 1985 : 60-62), correspond à ce qu'on appelle en langage juridique l'« extinction par définition ».

Quant à savoir quel genre d'autonomie possède *Mishtapeu* par rapport à la personne avec qui il a un lien particulier, Preston propose une notion d'*accès* qui éclaire bien à mon avis les nuances nécessaires qu'on doit pouvoir accepter pour se rapprocher d'une saisie du concept. Preston suggère également, dans le même mouvement, que la capacité de concevoir comme fluides les formes corporalisées et décorporalisées (que l'on a nommé ailleurs mondes matériel et immatériel) pourrait contribuer à lever l'obstacle de compréhension du concept de *Mishtapeu* (*ibid.* : 157) :

Perhaps the Mistabeo concept is a way of explaining a potent personalized power "belonging" to an individual but with whom he is in only partial rapport. By partial rapport, I mean that not only does the Mistabeo have an autonomy and personality of his own but also that a man does not always have direct communication with the Mistabeo. The Mistabeo may manifest himself by influence on other persons, food-animals, or objects. Also the Mistabeo may observe events not known or accessible to the conjuror. He may serve as a kind of master of ceremonies within the tent, but his most essential qualities, from the point of view of a Cree, are those who put them in a more intimate personal relationship to men. (*Ibid.* : 126-127)

En basant son interprétation sur le croisement entre la littérature et les témoignages de ses informateurs, et en faisant une étude extensive des occurrences de *Mishtapeu* dans les récits rapportés par ses informateurs, Preston suggère une différence de *degré* plutôt que de nature (voir plus loin Marie-Françoise Guédon pour cette distinction chez les Nabesnas) dans les usages ou fonctions de *Mishtapeu* dans le complexe de la pensée agissante, qui réconcilie les différentes compréhensions du concept.

Here the crucial qualities of the Mistabeo's personal relationship to a particular Cree man enter in, for the Mistabeo's manifestations always occur in response to the individual who has an exclusive and close relationship with a Mistabeo, although the manifestations vary with the personality of the particular Mistabeo. Individual variation also holds for the intensity with which the man is involved. He may believe in and cultivate the relationship intensely, casually, or very little. Every man has, then, some spiritual potential, but not every man wishes equally to cultivate this sort of spiritual commitment. Further, some men might be disqualified by temperamental or other mental limitations to develop the relationship, whether or not they would wish to. Also, the spiritual commitment has its drawbacks. It involves some sacrifice of the man's freedom and autonomy, and puts one in a more or less obliged status with respect to the wishes of the Mistabeo. Perhaps the explanation of why some men have Mistabeos but will refuse to conjure is that they do not wish to put themselves in a situation of potential competition with other conjurors. Also, if there is a degree of loss of self-

control, even though it may be simply a transfer of self-control to control by the Mistabeo, it may seem to threaten a possible loss of self. The concept of spirit possession may apply to the Mistabeo concept, but the extent of legitimate application is not clear to me. John told me, “He knows everything that’s going on” (the man is in control of himself during the conjuring ceremony) –but one that is really good at it could feel different. He could also see « without the use of anything » (a conjuring tent is not necessary). (*Ibid.* : 127)

Il revient donc à la personne de décider de l’usage de sa relation avec *Mishtapeu*, c’est-à-dire de décider de l’investir intensément ou pas. Chaque personne a ainsi un « potentiel spirituel » mais chacune ne souhaite pas le développer de la même manière; Preston suggère qu’une certaine notion d’abandon est nécessaire à qui souhaite une relation très forte avec son *Mishtapeu*. On peut aussi avoir un *Mishtapeu* mais ne pas souhaiter l’utiliser lors de rituels comme la tente tremblante. Il me semble particulièrement fructueux de considérer chacune des interprétations des anthropologues comme étant complémentaires plutôt qu’opposées ou en contradiction et de laisser ouvertes les diverses interprétations qui permettent de saisir le caractère fluide et difficilement assimilable à une forme ou à une autre du concept de *Mishtapeu*. Comme Tanner l’expose à propos de la place de *Mishtapeu* dans la tente tremblante, mais qu’on peut étendre ici à toute la discussion, le contentieux repose dans l’exégèse, et non dans la structure cognitive du rituel - ou du concept (Tanner 2014 [1979] : 186). Il y aurait, dans tous les cas d’interprétation, une structure symbolique singulière (*idem*), particulièrement mise en lumière par Preston.

4.1.3 Analyse structurale de la tente tremblante et du concept de *Mishtapeu* par Sylvie Vincent

L’analyse structurale de la tente tremblante effectuée par Sylvie Vincent nous donne encore un éclairage particulier sur le concept de *Mishtapeu*. Dans ses écrits, on s’intéressera moins à la forme que prend ou ne prend pas *Mishtapeu* qu’à sa description de ce que *peut Mishtapeu* à travers le rituel de la tente tremblante.

Tout d'abord, situant la pratique de la tente tremblante dans l'ensemble des pratiques dites chamaniques, Vincent explique :

Il y a plusieurs façons de communiquer avec le « surnaturel ». Certaines sont plus difficiles que d'autres, certains chamanes n'en utilisent qu'une, d'autres plusieurs. (...) Certains n'ont recours qu'à leur propre pouvoir de concentration, d'autres doivent employer des éléments et/ou des êtres médiateurs. Les premiers sont considérés comme les plus « forts » car ils n'ont besoin de rien ni de personne pour parler aux êtres mythiques ou pour défier les lois de la nature. (...) Il en est d'autres qui sont également considérés comme ayant beaucoup de pouvoir, ceux qui n'utilisent que des objets matériels : tambours, longue-vue... Enfin viennent les *ka.khua.pa.tak* qui ne seraient rien sans l'aide de leur *Mista.pe.w* et qui ont besoin de la tente tremblante pour accomplir quoi que ce soit. (1973 : 70)

Nous ne retiendrons pas ici la hiérarchisation suggérée mais plutôt le fait qu'il s'agit bien d'un continuum de pratiques qui auraient deux fonctions : 1- « communiquer avec les divers éléments du monde surnaturel » et 2- « agir sur eux » (*idem*). De plus, le « chamane » accède à cette sphère grâce à « l'accumulation de connaissances que lui confèrent sa capacité à « voir » loin et beaucoup et ses qualités de chasseur » (*idem*).

Reprenons l'analyse structurale de la tente tremblante, effectuée par Sylvie Vincent à l'aide de ses informateurs de Natashquan. Tout d'abord, la traduction du mot utilisé en innu, pour parler de la tente tremblante, ne fait pas appel à une description physique de l'évènement comme les versions françaises et anglaises (tente tremblante, tente agitée, shaking tent). En effet, « le terme montagnais *kwuha.pa.cikan* fait plutôt référence à la faculté de voir à distance » (*ibid.* : 69, note 3). Ainsi, celui qui officie la tente tremblante, le *ka.khuwa.patak*, « comme les autres chamanes (...) a la faculté de voir à distance. Dès qu'il entre dans sa tente, il a accès à un univers considérablement élargi. C'est ainsi qu'il peut repérer l'endroit où se trouve le gibier, savoir ce qu'il advient des familles dont on est sans nouvelle, localiser les dangers qui menacent la communauté etc. » (*ibid.* : 70).

Dans le cas de la tente tremblante, qui établit physiquement le lien entre les deux mondes, entre les êtres humains et les êtres mythiques (*idem*), c'est *Mishtapeu* qui « sert d'intermédiaire et plus particulièrement d'interprète » (*idem*). Le déroulement du rituel a été décrit par Vincent, indiquant le moment où *Mishtapeu* fait son entrée :

tout en chantant, il (le ka.khuwa.pa.tak] se met à pivoter sur lui-même en direction du milieu du jour (a.pita.wci.hika.t). Au fur et à mesure qu'il se déplace ainsi, tous les mista.pe.w de son Mista.pe.w entrent dans la tente (...). Au moment précis où le ka.khuwa.pa.tak est tourné vers le milieu du jour, c'est Mista.pe.w lui-même qui pénètre à l'intérieur après avoir frappé sur la paroi (*Ibid.* : 72).

Ensuite les maîtres des animaux font leur entrée. C'est véritablement *Mishtapeu* qui se fait l'interprète entre le ka.khuwa.pa.tak et les maîtres des animaux (dont *Missinakw* [Missina.kw], maître des animaux aquatiques et dont le son perçu est celui de l'eau, et *Uhuapeu* [U.huwa.pe.w], maître des animaux terrestres d'hiver à déplacement continu selon la classification de Mailhot et Bouchard (Mailhot et Bouchard, 1973 : 62) (voir schéma annoté). Ce sera par le chant que l'officiant s'adressera aux maîtres des animaux, qui perçoivent alors un cri de hibou et comprennent (Vincent 1973 : 72) ; or *Mishtapeu* est le seul à pouvoir communiquer avec *Papakassikw* [Papa.kasti.hkw] (le maître du caribou, force vitale ultime), interprétant le chant de l'être humain, que *Papakassik* ne peut comprendre sans l'intervention du *Mishtapeu*.

fig. 28: contenu des classes d'animaux régies par des maîtres

aquatiques	C ₁ : Missina.kw loutre	nčukw 'loutre' amiskw 'castor' uče.skw 'rat musqué' a.čukw 'phoque' ani.k 'crapaud' uma.tiskwu 'grenouille' name.š 'tous les poissons' ši.ši.p 'tous les gibiers d'eau' etc.
terrestre d'été	C ₂ : Maskw ours	maskw 'ours' wi.niskw 'marmotte' šika.kw 'mouffette' etc.
terrestre d'hiver à déplacements continus	C ₃ : U.huwa.pe.w hibou	ka.kw 'porc-épic' > ? wa.pu.š 'lièvre' ka.ka.ču. 'corbeau' wa.pakanu 'harfang des neiges' papanači.š 'chouette épervière' pine.w 'tetrionidae' etc.
terrestre d'hiver à déplacements discontinus	C ₄ : Me.me.kwe.ši.skwe.w Femme-renard	me.ykan 'loup' wa.pista.n 'martre' mače.šu 'renard' u.če.k 'pécan' kwe.kwa.če.w 'carcajou' pišu. 'lynx' nukuča.š 'écureuil' ačika.š 'vison' ši.kuši.š 'hermine' etc.

Bien que le contenu de chaque classe ne soit certainement pas exhaustif, nous l'avons estimé suffisant pour mener une analyse en traits distinctifs en collaboration avec notre informateur.

Schéma annoté des maîtres des animaux, tiré de Mailhot et Bouchard 1973 : 62

Sans reprendre toute l'analyse structurale de Vincent, qui trace les axes horizontal et vertical, temporel et spatial, visuel et sonore de la tente tremblante, on peut résumer son constat en quelques points. Tout d'abord, on notera que les axes sont complémentaires et peuvent difficilement être traités de manière séparée.

La tente tremblante n'est pas le seul endroit où l'axe vertical et l'axe horizontal sont pris l'un pour l'autre; les chamans qui utilisent la longue-vue la dirigent verticalement; au-delà d'un grand passage vide, ils arrivent à voir ce qui se trouve par rapport à eux sur le plan horizontal. On peut dire que pour passer d'un point de l'espace à un autre très éloigné, il faut diriger son regard de façon verticale. (Vincent 1973 : 76)

Malgré cela, ou de manière complémentaire, « lorsqu'il est question de communication avec l'invisible, l'axe vertical est omniprésent (longue vue dirigée verticalement; pour devenir

ka.khuwa.pa.tak, descente verticale du pouvoir des oiseaux jusqu'à l'homme endormi¹⁵¹ ou bien rêve d'une descente verticale dans un genévrier » (*ibid.* : 75). Aussi, « [l]orsqu'il pénètre à l'intérieur, le ka.khuwa.pa.tak voit infiniment loin vers le haut et infiniment loin vers le bas » (72). Il semble donc que l'axe vertical, la « colonne de vide » dans laquelle se suspend le kakhuwapatak et qui lui permet de voir loin, propose un accès au monde « surnaturel ».¹⁵²

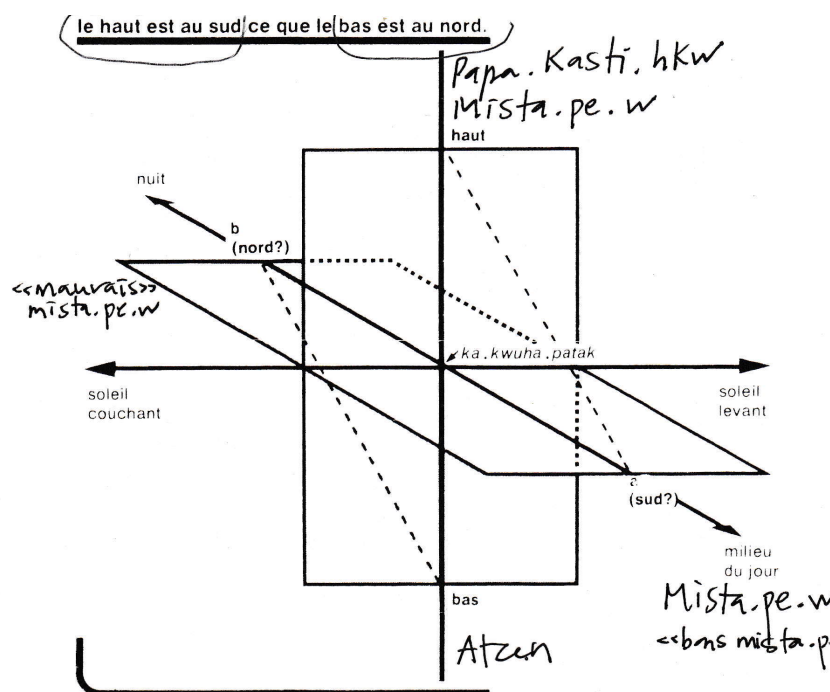


Schéma annoté des axes de la tente tremblante, tiré de Vincent 1973 : 75

Une distinction s'opère par ailleurs *au sein de Mishtapeu* suivant l'axe, vertical ou horizontal :

Mista.pe.w est un être dont la multiplicité ne fait aucun doute. (...)

¹⁵¹ Une des manières de devenir *kakushapatak* est de dormir une nuit au pied d'un nid d'aigle à tête blanche, ou trois nuits au pied d'un nid d'aigle pêcheur (Vincent 1973 : 80).

¹⁵² On pense ici à la connexion effectuée par l'épinière blanche dans le récit de Tshakapesh, lorsque celui-ci y grimpe et souffle sur sa cime pour qu'elle monte toujours plus haut, jusqu'à atteindre un monde où Tshakapesh peut chasser des écureuils à l'infini, ce qui explique qu'on le voit désormais dans la lune (voir le chapitre 5).

Lorsqu'il est considéré comme unique, on peut le voir et l'entendre, tandis que sous sa forme multiple il est invisible et ne parle pas, il agit (...) On pourrait (...) se risquer à dire que le concept de Mista.pe.w semble réfléchir sur l'idée d'infini dont le personnage mythique serait un symbole. Par son immensité et sa situation sur la verticale, Mista.pe.w projette l'esprit du ka.kwuha.pa.tak vers l'infiniment haut et l'infiniment bas. Mais, ramené à l'horizontal, il ne se confine pas à un point unique, il éclate au contraire en une infinité de lui-même, ce que les Montagnais expriment en disant qu'il est aussi nombreux que les mouches ou aussi nombreux que les arbres. (Vincent 1973 : 81-82)

Dans la tente tremblante, tous les « petits » mista.pe.w formeraient donc ensemble le « grand » Mista.pe.w (*ibid.* : 82), ce qui serait compatible avec l'idée que la particularité de la tente tremblante est de *rassembler un grand nombre d'êtres humains et d'êtres mythiques au même endroit et de les mettre en communication* (*ibid.* : 70). Sur la localisation de *Mishtapeu*, on pourrait ajouter cette description géographique :

En compagnie d'autres êtres dont beaucoup sont malveillants, le peuple des Mista.pe.w habite une région lointaine située à l'est de la nôtre, de l'autre côté de la mer, mais leur pays et le nôtre sont reliés par un bras de terre. Autrefois, des hommes habitaient aussi en ce lieu et les êtres mythiques venaient dans la région que nous occupons actuellement, mais il n'y a plus d'hommes dans l'autre terre et les êtres mythiques ne se montrent plus que très rarement dans la nôtre¹⁵³. (*Ibid.* : 79-80)

Cette description correspond à celle donnée par François Bellefleur et Antoine Mollen, de Unamen Shipit, interrogés par Rémi Savard (qui bénéficie de la traduction de Marie-Agathe Mollen, également présente) dans *Les oiseaux d'été, 2^e partie*, après que le récit eut été raconté par François Bellefleur.

-Marie-Agathe Mollen : ...Mishtapeu?

(...)

-**Antoine Mollen**¹⁵⁴ : Il doit être là-bas, dans la forêt. Comment voulez-vous que je le sache? Il doit être sur la terre, oui.

(...)

-**François Bellefleur** : Ils ont une terre pour eux tous.

-M.A.M. : Il dit ils ont une terre, eux autres, Mishtapeu.

¹⁵³ Sur les barrières entre le monde matériel et le monde immatériel depuis l'arrivée des blancs, voir ce que Sylvie Vincent rapporte du récit de Michel Grégoire, notamment la « demeure-hélicoptère », maison surmontée d'une énorme hélice de métal, qui aurait été actionnée par « un Anglais ou peut-être par un Français » (Vincent 1978 : 16-17).

¹⁵⁴ Les noms des gens interrogés sont en caractères gras.

(...)
 -M.A.M. : Où est-ce?
 -F.B. : Je ne sais pas.
 -A.M. : On ne sait pas où c'est. Ce doit être dans la forêt. Ce doit être dans la forêt.
 -(...)
 -A.M. : Bien sûr, c'est une île ça.
 -Rémi Savard, à part -On est sur une île ici vous savez
 -A.M. : Au centre, ce doit être la terre de Mishtapeu.
 -F.B. (délimitant un espace au sol avec sa main, puis désignant un autre endroit très éloigné) : Ça, c'est une île; ce doit être là-bas la terre de Mishtapeu.
 -(...)
 -F.B. : Oui. Et la terre du caribou doit être là aussi.
 R.S., à part -Autrefois les Indiens n'étaient pas dans l'île où ils se trouvent maintenant. Ils vivaient dans la terre où se trouvent les esprits, le maître des caribous, tout ça. Maintenant ils sont dans une île, ils sont comme enclos dans une île. On se trouve dans une île ici.
 -F.B. : Nous sommes ici. Notre terre c'est comme ça, tout autour. Là-bas au centre, c'est tsheshteshken. Tsheshteken. C'est là qu'est Mishtapeu, et Papakassik, et aussi toutes les bêtes
 (...)
 -F.B. : Mestokosho aussi. Ça aussi ça doit être là.
 (...)
 -F.B. : Ici c'est la terre de l'indien. Il y en a une autre là-bas. C'est la vraie terre des meshtokoshos
 -M.A.M., à Rémi Savard: (inaudible) c'est le village des blancs
 -R.S. : Où ça?
 -M.A.M. : Où est-ce que c'est dit-on?
 (...)
 -M.A.M. : Ce doit être là-bas. Par là-bas, vers la pointe là-bas.
 -R.S. : Est-ce que c'est dans l'île?
 -M.A.M. : Non, non. (...)
 -A.M. : C'est pas dans l'île, c'est complètement séparé.
 -M.A.M. : Non, c'est pas dans l'île. C'est sur la terre.
 -R.S. : C'est sur la terre. Bon, pis, alors la terre des blancs, la terre des Mishtapeu, la terre des Atshen, c'est toute la même ça?
 -M.A.M. : han?
 -R.S. : C'est toute la même terre, ils sont tous à la même place, les blancs, les Mishtapeu, les Atshen?
 -M.A.M. : Est-ce que les blancs et Mishtapeu sont au même endroit?
 -A.M. : Comment veux-tu qu'ils soient au même endroit? Ils doivent être séparés. Ils ne doivent pas être ensemble.
 (...)
 -R.S. : Ils sont pas ensemble. Mais est-ce qu'ils sont dans l'île?
 -F.B. : Comment peuvent-ils être là? À Tshishtishken. Les Indiens doivent être au centre de la terre. tshishishken. C'est là qu'ils sont, dit-on. Là, c'est notre terre à nous. C'est ce que les vieux racontaient. C'est notre terre à nous, ça. Ce qui est entouré, là.
 (...)
 (Lamothe 1973c : 13 :31)

Sylvie Vincent résume les informations qu'elle a recueillies sur la terre des Mishtapeu à Natashquan :

Selon les conteurs de Natashquan, la terre que nous habitons n'est en réalité qu'une presqu'île bien petite, sorte d'appendice relié à la vraie terre, Tshistashkamuk, par un étroit passage, Tshikamu. Les conteurs se disent incapables de donner les coordonnées exactes de Tshistashkamuk. D'après un dessin de Michel Grégoire, cette terre semble envelopper la terre indienne et, si celle-ci a des limites précises, Tshistashkamuk, terre des Atanukans, semble, elle, illimitée. Les êtres qui s'y trouvent ne vivent d'ailleurs pas tous au même endroit. Les Mistapeut, par exemple, habitent du côté du soleil levant alors que les êtres malfaisants se trouvent ailleurs, assez loin d'eux. Entre la terre humaine et Tshistashkamuk s'étend une mer tellement immense qu'il faudrait des mois à un bateau pour la parcourir, tellement immense en fait que seul Mistapeu ou ceux qui ont bénéficié de son aide ont pu la traverser. (...) C'est à Tshistashkamuk qu'eurent lieu les événements racontés dans les atanukan, dont par exemple les multiples faits et gestes de Kuekuatsheu ou les aventures de Tshakapesh (...) C'est là également que vivent les Mistapeut, les Natapuanut, les Kamitsheshit et une foule d'autres êtres de forme plus ou moins humaine (...) Les animaux qui s'y trouvent sont de taille gigantesque. (Vincent 1978 : 13-15)

Un étroit passage relierait cette terre et la terre des humains, gardé autrefois par un énorme chien. Quelques humains qui s'y sont aventurés ont habité quelques temps avec les Mishtapeu et ont tissé des liens amicaux et fraternels avec eux. Ce sont ces humains qui ont appris, des Mishtapeu, à faire la tente tremblante, avant de revenir sur leur terre, aidés de leur grand-mère, le chien (voir les 6 versions de ce récit recueillies par Vincent; 1978 : 26-66).

4.1.4 Mishtapeu dans le récit de l'enfant couvert de poux

L'analyse du récit de l'enfant couvert de poux permet aussi un éclairage du concept de *Mishtapeu*. Plusieurs versions différentes du récit de l'enfant couvert de poux ont été récoltées par les anthropologues et chercheurs.euses au fil des années (à titre d'exemple, Rémi Savard, pour sa part, en a recueilli huit versions). On réfère souvent à ce récit comme étant le récit de la première tente tremblante. Le schéma général du récit est le suivant. L'enfant est abandonné par ses parents parce qu'il est couvert de poux. Avec l'aide de son « grand-père » *Mishtapeu*, l'enfant retrouve ses parents et réussit à se nourrir jusqu'à ce qu'il les ait retrouvés. *Mishtapeu* s'installe avec la famille mais les parents désirent le voir partir. Il part. L'enfant est en larmes, et pour le consoler il demande à chasser les petits oiseaux de l'été, ce qui débouche sur une aventure lors de

laquelle les animaux de l'hiver partent vers le sud (chaleur, lumière, été, haut) via la rivière du castor géant (voir Savard 2004) pour aller s'emparer des petits oiseaux de l'été. Ils y parviennent et concluent, avec les gens de l'été, l'entente de l'alternance des saisons (jusque-là il y avait une terre où c'était toujours l'hiver et une autre terre où c'était toujours l'été). L'enfant sera adopté par les oiseaux d'été et deviendra un des leurs à l'issue de l'aventure.

Cette version peut laisser perplexe jusqu'ici quant à l'origine de la tente tremblante. Or, dans certaines versions, un élément se rajoute, soit celui qui indique que *Mishtapeu*, avant de quitter l'enfant, lui assure qu'il pourra toujours lui parler, et qu'il n'aura qu'à construire une tente tremblante (ce qui sert à voir loin, Savard 2004 : 98) et que *Mishtapeu* lui sera ainsi accessible (voir entre autres le récit de Michel Grégoire, de Natashquan, dans *L'enfant abandonné ou les oiseaux de l'été*¹⁵⁵, 1977b). Il lui donne les instructions sur les matériaux à utiliser et la manière de la construire. Michel Grégoire affirme même, au moment de son récit où les instructions pour faire la tente tremblante ont été données à l'enfant : « Il est devenu *kakushapatak*, dit-on » (Lamothe 1977b, 11 :06). Or, pourquoi, alors, les animaux vont-ils dérober les oiseaux de l'été pour satisfaire l'enfant? L'enfant pleurait parce que *Mishtapeu* était parti. L'explication fournie par un informateur de Northwest River et rapportée par Vincent comme solution à cette énigme ne fait que maintenir notre étonnement : « les gens qui, cherchant à consoler l'enfant du départ de Mista.pe.w lui demandent ce qu'il désire, interprètent mal ses paroles : ils comprennent qu'il voudrait chasser les oiseaux d'été mais, d'après le traducteur, il aurait demandé qu'on construise une tente tremblante ». (1973 : 69) En effet, comment se fait-il que les animaux aient pu confondre la tente tremblante et les oiseaux de l'été?

¹⁵⁵ Dans la classification de la collection Arthur Lamothe de la BANQ, ce récit est indiqué comme : *Les oiseaux d'été, 3^e partie*, 1973. Or, ce titre diffère d'avec les informations de tournage indiquées au début du document vidéo. J'ai donc préféré utiliser le titre et l'année indiquées dans le document vidéo.

Une partie de la réponse est donnée par Savard (2004) lorsqu'il revient sur les informations qu'il a recueillies dans les années 1970, en faisant une synthèse à partir de son expérience et de divers écrits, notamment l'analyse structurale de Sylvie Vincent. L'analyse de Sylvie Vincent (voir schéma, *infra* : 234) permettait de faire l'hypothèse que la capacité de voir *Mishtapeu* se produisait dans l'axe vertical, vers le haut. Les informations recueillies lui permettaient aussi de faire les associations haut-sud-chaleur-midi-été-lumière et bas-nord-froid-nuit-hiver-obscureté. Ainsi, *Mishtapeu* se situe dans le premier groupe d'associations, tandis qu'*Atshen* (souvent décrit comme un « géant cannibale » mais qu'on peut définir comme une force négative puissante et multiforme, associée aux famines, à la mort) lui, est dans le deuxième groupe. Savard nous rappelle que Vincent avait recueilli auprès de ses informateurs les données suivant lesquelles : « Mistapeu apparaissait à l'officiant quand ce dernier, dans son mouvement d'est en ouest, en arrivait à faire face au point le plus élevé de la course diurne du soleil, que ces gens nommaient a.pita.wci.hika.t (soit apitautshihikat) » (Savard 2004 : 101). Il ajoute : « Pour la forme verbale de ce terme, le dictionnaire Drapeau (1991) donne la traduction suivante : « Il est midi » » (Savard 2004 : 101). Concernant l'aventure des oiseaux d'été, Savard conclut : « Le voyage entrepris pour aller chercher l'été serait donc une sorte d'ascension vers le zénith (lumière et chaleur) » (*ibid.* : 102). Voilà peut-être comment les animaux d'hiver ont pu « confondre » la construction de la tente tremblante pour être en contact avec *Mishtapeu* et la course pour aller chercher l'été. Ils ont pris la direction du sud-chaleur-midi-été-lumière. Vincent affirmait aussi : « Que ce soit dans le mythe ou dans le rituel, Mista.pe.w est du côté du haut, du sud, du jour, et dans le mythe, il est aussi du côté de l'été » (1973 : 79).

Il est intéressant d'ajouter que Vincent, après avoir mentionné que *Papakassik* et *Mishtapeu* apparaissent sous forme de lumière à celui qui peut les voir dans la tente tremblante,

nous indique dans une note que le Père Paul Lejeune a écrit, à propos du rituel de la tente tremblante : « Quelques-uns s’imaginent qu’il (le jongleur) est transporté sans savoir ny ou ny comment. D’autres disent que son corps est couché par terre, que son âme est au haut de ce tabernacle, ou elle parle au commencement, appelant ces Genies¹⁵⁶ et jettant parfois des étincelles de feu » (*ibid.* : 77, note 25). Cette allusion à des étincelles de feu là où se situe *Mishtapeu* (vers le haut) n’est pas sans rappeler cette mention de Speck : « As to the form of the Great Man (Mista’peo) we cannot learn much that is definite, it seems, but I am inclined to adopt the conclusion that the soul-spirit often appears as a spark of illumination. For, in tales of conjuring, mention is made of the emergence of a spark of light or a little flame from the mouth of the individual » (1977 : 40). Il y aurait bien une association entre *Mishtapeu* et la lumière, et les mêmes caractéristiques se retrouvent encore pour les observations concernant à la fois la tente tremblante et l’esprit de la personne.

Terminons en mentionnant que Savard place aussi *Mishtapeu*, à partir d’une analyse structurale du récit de l’enfant couvert de poux¹⁵⁷, dans une « fonction alimentaire positive » :

Mista.pe. w ne se contente pas de ne pas manger les humains comme les caribous, il est un facteur positif quant à la quantité de nourriture. Si Ace.n vient briser la chaîne écologique en exterminant le terme intercalaire (humains), Mista. pe. w au contraire, en favorisant l’émergence de ce terme, devient l’artisan de cette chaîne dans laquelle il refuse systématiquement de s’inscrire: il ne mange que ce que les humains ne mangent pas et n’excrète jamais. (Savard 1973 : 27)

En effet, dans le récit, *Mishtapeu* se contente de manger les poumons des animaux, afin de ne pas soustraire de gibier aux êtres humains, qui ne pourraient plus manger dans le futur les

¹⁵⁶ Ailleurs, Lejeune les nomme « Génies *du jour* » ou « Génies de l’air » (qu’il traduit selon que ses compagnons utilisent le terme khichikouai pour les désigner, de khichikou, qui signifierait selon Lejeune « le jour et l’air ». Voir Lejeune 2009 [1634] : 40.

¹⁵⁷ En 1973, la revue *Recherches amérindiennes au Québec* a consacré un dossier spécial à trois analyses structurales entourant la tente tremblante et le récit de l’enfant couvert de poux. Le troisième texte, dont il a été fait mention brièvement, est « Structure du lexique : les animaux indiens », de Josée Mailhot et Serge Bouchard. Sous le thème « signes et langages des Amériques » le numéro introduit notamment les travaux du Laboratoire d’anthropologie amérindienne auquel participaient, parmi d’autres, Rémi Savard, Josée Mailhot, Sylvie Vincent et Serge Bouchard.

parties qu'il aurait dégustées. Vincent mentionne rapidement en conclusion de son analyse que la dimension alimentaire pourrait être une des voies intéressantes pour poursuivre l'analyse de la tente tremblante – et donc de *Mishtapeu* :

D'autres domaines que celui de la communication sonore sont également importants dans ce rituel et devraient être abordés, dont celui de la vie et de la mort qui pourrait être traité sous l'angle de l'alimentation. En effet les deux grandes occasions de faire la tente tremblante étaient autrefois la famine et la présence d'Atce.n, semble-t-il, c'est-à-dire la nécessité de se nourrir et la peur de servir de nourriture ». (Vincent 1973 : 82)

À cet égard, nous avons accès à un témoignage précieux de l'*usage* de la tente tremblante dans le récit qu'en fait Mathieu Mestokosho, dans une traduction conjointe (de l'innu au français) de Georges Mestokosho et Serge Bouchard (Bouchard 2004). J'en reprends ici un long extrait, afin de respecter l'esprit du récit, de le situer dans un contexte opératoire et de bien saisir sa fonction :

Les Anciens répétaient souvent : « Ne gaspillez jamais la viande du caribou, car il est protégé par un esprit. Oui, le caribou obéit à son maître Papakassik. Si les familles laissent traîner des pattes de caribou, si les chiens mangent du caribou, alors les Indiens souffriront ». J'ai très souvent entendu ces phrases-là. À ce sujet, il y a une vieille histoire qui s'est passée voilà très longtemps.

Des chasseurs tuèrent huit caribous. C'était durant la première chute de neige de l'hiver. Ils prirent quelques morceaux de viande et revinrent au campement en laissant les caribous où ils étaient. Ils se disaient qu'ils viendraient les chercher plus tard. Ils attendaient que les lacs soient gelés pour faciliter le transport et raccourcir le voyage. Ils avaient même préparé un chemin.

Ces chasseurs étaient au nombre de quatre et les familles les accompagnaient. L'un d'eux était un magicien.

Cela faisait longtemps maintenant que les caribous étaient morts, et les chasseurs remettaient toujours à plus tard le transport de la viande.

Un jour, deux des quatre chasseurs, les plus vieux du groupe, se mirent à parler de la viande de caribou qu'ils avaient laissé là-bas. Le plus vieux dit : « J'ai le pressentiment que tout cela va nous attirer de gros ennuis. » Ces chasseurs-là étaient de vrais hommes de l'intérieur des terres. L'un des vieux se surnommait Watshekat.

Ils décidèrent de dresser une tente tremblante pour en savoir plus long. Ils firent la cérémonie durant la soirée. Ils montèrent une petite tente à l'intérieur de la tente familiale. Alors, le chaman entra à l'intérieur de la tente tremblante et tous les autres se rassemblèrent autour. Tous ceux-là entendirent Papakassik, le Maître du caribou, faire son entrée dans la tente. Il était de fort mauvaise humeur à cause du gaspillage de huit caribous. Je comprends sa colère puisque les chasseurs avaient tué ces caribous depuis près d'un mois maintenant et la viande était toujours là-bas.

Ils auraient dû la ramener bien avant, d'autant plus qu'ils avaient déjà préparé un chemin dans le but de la transporter.

Dans la tente tremblante, le Maître du caribou tint le discours suivant : « Mais qu'avez-vous donc fait? Je vous donne de la nourriture et vous ne la prenez pas. Vous la laissez traîner sur le lac ou n'importe où pendant presque un mois. »

L'esprit du caribou parlait par la bouche du chaman. Watshekat, le plus vieux de tous, exhortait les autres à aller chercher cette viande dès la journée suivante.

Je pense qu'ils auraient dû transporter cette viande bien avant, en la mettant dans des sacs de toile sur leur dos comme faisaient tous les Indiens dans le bois.

Le Maître du caribou, par la voix du chaman, continua ainsi son discours : « Vous pourriez au moins ramener les os des caribous pour vous en faire de la graisse. Vous pourriez au moins ramener les peaux des caribous pour fabriquer de la babiche. Vous pourriez aussi ramener les têtes qui sont si bonnes à manger. Il est important que vous fassiez de la graisse. Il faut que tout soit prêt demain et je tiens à ce que toute la graisse soit consommée après-demain. Vous arrangerez les plus belles peaux des femelles. Quand vous l'aurez préparée, je vous donne une journée pour manger la graisse des huit caribous morts. Vous en mangerez jusqu'à ce qu'il ne reste plus rien. »

Watsheka avait de plus en plus peur. La graisse de huit caribous équivalait au contenu d'un chaudron de vingt livres.

Le Maître du caribou continua : « Vous pouvez laisser la viande là-bas. Mais il faut bien la préparer et l'enfouir sous la neige. Vous irez la chercher plus tard. Mais quant à la graisse, il est absolument obligatoire de la manger au plus tôt. Si vous ne le faites pas, il vous arrivera à tous quelque chose de très grave. »

Selon Watsheka, la voix de Papakassik était terrifiante et tous avaient très peur. Les chasseurs se mirent aussitôt à ramener les pattes de caribou et à faire de la graisse. Ils en firent une grosse quantité avec les pattes de tous les caribous. Lorsque le bouillon fut refroidi, ils jetèrent un peu de neige dans le chaudron et se mirent à manger la graisse.

Personne ne parlait. Les femmes et les enfants ne participaient pas au repas.

Il y avait tellement de graisse que cela décourageait les chasseurs. Ils avaient peur. Le repas débuta à l'aube. Les quatre chasseurs devaient avoir terminé dans la soirée. Le chaman prenait part au repas.

Watshekat essayait de trouver une solution. Le soir approchait lorsque deux chasseurs abandonnèrent. Il restait encore la moitié de la graisse à manger. Watshekat était lui aussi un chaman et c'était lui le plus vieux du groupe. Il gratta la graisse sur les parois du chaudron et ramena toute la graisse sur le gros morceau du milieu. Il se concentra en se répétant qu'il était capable de manger à lui seul toute cette graisse qui restait. « Si je ne suis pas malade, j'y parviendrai. »

Il saupoudra de la poudre de viande sur la graisse et y goûta. Les trois autres l'observaient en silence. « Je crois que je réussirai. » Il se mit à manger rapidement. La graisse disparaissait au fur et à mesure qu'il mangeait. Il n'arrêtait pas. Bientôt, il n'y eut plus de graisse dans le chaudron. Il ne lui restait qu'à nettoyer le chaudron. « Il faut absolument que je garde en moi toute cette graisse. » Il avala une dernière bouchée. (...)

Watshekat se concentrait très fort pour ne pas être malade. Il devait avoir un estomac à toute épreuve, cet homme. Mais c'était un chaman et il devait bien avoir quelque tour qui lui permettait de garder en lui de telles quantités de graisse. (...)

Maintenant le pire était fait. Les familles étaient rassurées car il n'y avait plus rien à craindre.

Dès la journée suivante, ils se mirent à transporter la viande qui restait là-bas. Ils mirent deux jours pour faire ce travail. Ensuite, une fois encore, ils dressèrent une tente tremblante.

Le Maître du caribou entra dans la tente. Il n'était pas seul. Un esprit interprète l'accompagnait, Tshimushumapeu¹⁵⁸. Ce dernier traduisait au chaman ce que le Maître du caribou disait.

¹⁵⁸ Selon Yvette Mollen (communications personnelles), la traduction de *Tshimushumapeu* (*Tshimushum napeu* en orthographe standardisée) peut équivaloir à Mishtapeu.

C'est d'abord le chaman qui s'adressa au Maître du caribou. « Nous avons mangé toute la graisse. Que nous arrivera t-il maintenant? Aurons-nous de la chance? » L'esprit répondit : « Il ne vous arrivera rien. Je suis très content de votre conduite. Vous avez mangé la graisse et transporté la viande. Vous avez surtout bien nettoyé le chaudron. À partir de maintenant, je vous aiderai dans vos chasses et je vous donnerai des caribous. Mais ne recommencez jamais ce que vous avez fait. » Je me demande bien pourquoi Watshekat, qui était vieux et magicien, n'avait pas averti plus tôt les autres du danger de provoquer le Maître du caribou. Il est certain que Watshekat connaissait toutes ces choses. Il devait savoir que le gaspillage de la viande de caribou est la pire chose que peut faire un chasseur. (Bouchard 2004 : 178-182)

On retrouve *Mishtapeu*, interprète entre *Papakassik* le Maître du caribou, et le *kakushapatak* sous le nom de *Tshimushum napeu*. On peut bien voir dans ce récit comment la tente tremblante a permis à ce groupe d'Innu.e.s de rétablir l'équilibre qui avait été brisé par la négligence de la viande de caribou, et qui les exposaient à de graves dangers (ne plus être en mesure de trouver du gibier). La règle de non-gaspillage est illustrée de manière non équivoque, et découle, on le voit, de la relation de respect et de confiance que les chasseurs doivent entretenir avec l'esprit maître du caribou, *Papakassik*. La fonction alimentaire de la tente tremblante est centrale dans le récit de Mathieu Mestokosho, et celle de *Mishtapeu* aussi, puisqu'il est bien l'interprète entre *Papakassik* et le *kakushapatak*, soit entre les hommes et les esprits des animaux qu'ils veulent chasser : c'est lui qui établit donc le lien, le canal par lequel la relation s'établit.

Vincent expose également, en plus du rôle spécifique de *Mishtapeu* dans la tente tremblante, le rôle qu'il joue dans le récit de l'enfant couvert de poux. Selon son interprétation, « il semble jouer un rôle spécial au niveau de la structure du récit en effectuant le rapprochement des points extrêmes de l'espace tant restreint (ici/là-bas) qu'infini (« monde naturel »/monde « surnaturel ») et du temps tant restreint (hiver/été) qu'infini (hommes actuels/hommes de l'avenir) » (1973 : 69). Effectuant le parallèle entre la fonction de *Mishtapeu* dans le récit et dans la tente tremblante, elle ajoute, en conclusion :

Lorsqu'il officie à l'intérieur de la tente tremblante, le ka.kwuha.pa.tak [officiant de la tente tremblante] est vraiment au centre de l'univers (...). Il a accès à l'infiniment haut comme à

l'infiniment bas par cette colonne de vide qui lui tient lieu de longue-vue dans les deux directions. De plus, par le simple fait de pivoter sur lui-même, il abolit les distances horizontales. Dans cette position il est directement en contact avec son *Mistapeu* ainsi qu'avec les forces qui lui sont associées, et, par son intermédiaire, avec tous les êtres vivants, qu'ils soient proches ou lointains, animaux, humains, êtres mythologiques anthropomorphes ou non. (*Ibid.* : 82)

La tente tremblante semble ainsi être l'occasion de voir représenté le principe d'action de *Mishtapeu* et, donc, des relations qui unissent les différents êtres, tel que le proposait Preston. Si on ne peut pas statuer sur ce qu'est effectivement ou définitivement *Mishtapeu*, on peut néanmoins retenir quelques caractéristiques de son pouvoir agissant, ici à la lumière des analyses de la tente tremblante et du récit de l'enfant couvert de poux proposés par Sylvie Vincent et Rémi Savard. *Mishtapeu* serait, d'après la première, ce qui effectue le rapprochement des points extrêmes de l'espace et du temps, et ce qui permet d'être en contact avec les autres êtres, d'établir une communication; il est l'interprète entre les êtres humains et les esprits maîtres des animaux. De plus, il fait partie de l'association chaleur-jour-lumière-été, qui s'oppose à froid-nuit-obscureté-hiver, duquel groupe *Atshen* fait partie. *Mishtapeu* aurait également – et conséquemment – une fonction alimentaire positive.

Pour Speck aussi, *Mishtapeu* a une fonction alimentaire positive, puisque par les liens nourris entre la personne et son *Mishtapeu*, celle-ci arrive à obtenir la vision claire qui lui permet de connaître les mouvements du gibier (par exemple) et d'éviter les famines. C'est effectivement le principe de *Mishtapeu* qui permet d'être en contact avec les autres êtres, de « voir loin », de communiquer et d'agir sur et avec l'environnement, les éléments, les êtres. Que ce soit dans la tente tremblante, où les principes d'action sont explicites, voire visibles ou audibles, ou dans la relation intime de la personne avec son *Mishtapeu*, où les principes d'action demeurent plus opaques à l'observation, ceux qui ont pu recueillir des informations sur *Mishtapeu* ont eu accès à ce même complexe : *Mishtapeu relie les êtres entre eux*.

4.2 *Mitunenitshikan* et principes de la pensée agissante

4.2.1 *Mitunenitshikan*

Comme Speck l'avait observé, il existe plusieurs termes innus qui réfèrent à la pensée. Nous avons l'occasion de nous pencher sur le terme *mitunenitshikan* (que Speck écrivait *matonaltcigan*) grâce aux témoignages parlés recueillis par Arthur Lamothe, lors desquels ce terme revient à plusieurs reprises, d'après la note de traduction de Thérèse Rock-Picard, comme nous le verrons plus loin.

Dans ces extraits, la parole est donnée aux aîné.e.s à propos du rêve, de la pensée, du chant, du tambour et de leurs interrelations. Ces extraits sont une source d'informations précieuse, puisque ceux qui racontent ont connu la vie dans le bois et connaissent bien l'effectivité des pratiques qu'ils rapportent. Il n'est que peu question de *Mishtapeu* dans leurs récits, mais on retrouve plusieurs éléments qui permettent de saisir encore mieux le complexe de la pensée agissante innue. On peut néanmoins penser que lors d'entretiens semi-dirigés, comme c'est le cas ici, plutôt qu'en situation, les informateurs n'utilisent pas tout le spectre du vocabulaire lié à ces pratiques qu'ils maîtrisent, et peuvent même omettre certaines informations sensibles. Une précision de Thérèse Rock-Picard à ce sujet :

Le langage des anciens. Le langage des anciens bien entendu qu'il y a un vocabulaire montagnais moi je dirais qui est quand même immense, mais par contre aujourd'hui, presque la moitié de ces mots-là ne sont plus utilisés. D'autant plus qu'on ne vit plus de la chasse, et qu'on ne vit plus le même mode de vie qu'avant. Ça fait qu'il y a beaucoup de mots qui ont disparus. Comme moi par exemple je peux pas dire que je maîtrise la géographie en montagnais. Je pourrais même avouer que ça me prend quelqu'un pour m'aider, pour me dire que ça, ça veut dire ça. Et puis, euh, chez ces vieux-là surtout, lorsqu'ils parlent, surtout de, de l'esprit, *nimanitushim*, *kakushapatak*, *mitunenitshikan* et ainsi de suite, tout ces mots-là qui se rapportent à ce que j'appellerais moi disons le culte, je suis à peu près sûre qu'il y a un vocabulaire uniquement pour les gens, disons, qui avaient, qui étaient imprégnés de l'esprit. Qui devaient sûrement avoir un vocabulaire à eux, fait que ça... maintenant, cherchons-le, il est perdu, vu que, le culte en tant que tel ne se pratique plus. Ou que maintenant les gens en parlent comme si c'était... parce que c'est devenu magie, c'est

devenu sorcellerie, c'est devenu un paquet de choses négatives, dont on dit que l'on doit craindre; ils ont mis à la place le démon, tout ça représente le démon, *Matshi*, on le dit souvent, *Matshi-auen aitun*¹⁵⁹, c'est les us et coutumes du diable. (Lamothe 1983c : 25 :07)

Ainsi, la pratique ne se faisant plus, le vocabulaire cesse d'exister, et notre compréhension en tant qu'observateurs.trices devient plus ténue. L'effectivité nous devient plus obscure, lorsqu'on ne se retrouve pas dans la situation d'usage. Il n'en demeure pas moins que les informations transmises par les aîné.e.s dont les témoignages ont été récoltés fournissent des indications formant des chaînes d'occurrences fortes qui éclairent le complexe de pensée. Je retranscris ici de longs extraits, un à la suite de l'autre : le mode de lecture change nécessairement, mais je crois qu'il est fort utile d'avoir un accès, le plus direct possible, à ces récits de première main pour saisir les nuances d'application et d'opération de ce qui forme la pensée agissante. La juxtaposition des extraits aura, je l'espère, une vertu de renforcement et d'approfondissement des mises en relation des éléments. Nous verrons tout d'abord les usages de *mitunenitshikan*, avant de s'attarder au complexe rêve-chant-pensée. Je procèderai à une courte synthèse en fin de section.

Dans *Mémoire battante*, film réalisé par Arthur Lamothe (1983), il est question à de nombreuses reprises du « pouvoir de la pensée ». Ainsi Alexandre McKenzie (Schefferville, 1973) accepte de parler du pouvoir de sa pensée, parce qu'il ne s'en sert plus et ne risque donc pas de le corrompre en l'exposant :

C'est à partir d'un rêve qu'une personne chante. J'ai rêvé que le caribou était atteint par mon pouvoir (...). Même si la balle ne pouvait pas l'atteindre, le caribou était quand même touché par mon pouvoir. C'est comme ça le rêve. Mais c'est dangereux ça, surtout si la personne a l'esprit négatif. Par exemple, si elle a des attitudes négatives envers une autre personne. C'est comme je vous ai dit, écoutez ce que je vais vous chanter.

(il chante, au tambour) *Mon pouvoir, mon pouvoir, mon pouvoir, mon pouvoir ira vers lui. Regardez-le, regardez-le. Il revient à mon pouvoir, mon pouvoir le rejoint. Regarde-le, regarde-le.*

¹⁵⁹ Je n'ai pas pu obtenir confirmation de la justesse de cette transcription.

C'est mon pouvoir qui se rend là où j'ai la volonté d'accomplir quelque chose. Mais je ne peux pas le dire. Maintenant je t'en parle parce que c'est du passé. Maintenant je n'utilise plus mon pouvoir. Si par mon pouvoir j'avais l'intention de tuer l'animal qui est loin comme d'ici à l'hôtel, si avec mon pouvoir je décidais de son sort le caribou, si par exemple je faisais comme si je le tirais, il mourrait. En retour, la personne ne le divulguera pas. Et puis, il y a plusieurs personnes qui trouvaient ça étrange quand j'appliquais ma force à quelque chose. (Lamothe 1983a : 29:57)

Thérèse Rock-Picard, qui agissait à titre d'interprète pour Arthur Lamothe auprès des aîné.e.s qui ne parlent que l'*innu aimun* lors de certaines des entrevues filmées, intervient à quelques reprises dans *Mémoire battante* pour faire des précisions, notamment de traduction. À un certain moment, le même Alexandre McKenzie informe ses interlocuteurs que « la manière de vivre de l'Indien, même s'il n'est pas chamane, il peut faire bien des choses rien qu'avec sa *pensée* (1), uniquement avec son *pouvoir mental* (2). Simplement par sa *concentration mentale* (3) » (Lamothe 1983c : 15 :12). Cette scène est suivie d'une intervention de Thérèse Rock-Picard, qui portera sur la traduction et l'interprétation du terme *mitunenitshikan*, alors qu'Arthur Lamothe lui demande d'interpréter ce terme utilisé trois fois [(1)(2)(3)] par Alexandre McKenzie dans la séquence précédente :

-A. L. : *mitunenitshikan*, qu'on a traduit [dans le film] par concentration mentale, pouvoir mental. (...)

-T.R-P. : *mitunenitshikan*. Quand on dit à quelqu'un *mitunenitshikan* tu peux pas identifier ça comme on identifie chez l'homme blanc disons y'a le jugement, y'a la conscience, y'a tout un paquet d'affaires. Y'a l'intelligence. Puis tout ça se regroupe, toutes ces fonctions-là, dans le cerveau. (...) Mais, *mitunenitshikan* ... Quand on dit, tsé, [...] *mitunenitshikan*, c'est comme, comment je dirais... [elle fait un mouvement du haut (pointe) vers le bas (élargi)] c'est comme un espèce de triangle, *mitunenitshikan*, pis tout le long de ta vie, là, t'as ton fonctionnement. Je pense, moi en tous les cas, c'est... je le sais pas, c'est le grain qui a fait l'homme... Qui fait que l'homme est ce qu'il est. (...) Parce que, on ne sépare pas... Parce que t'entendra jamais dire un indien : des ménages, tout décortiquer, tout séparer ça par petits morceaux, pis commencer à donner des noms à ça, ou ben dépendamment des comportements commencer à dire : bon ben c'est parce qu'il avait mauvaise conscience, ou ben non c'est parce qu'il a jugé de façon un petit peu trop négative, c'est pour ça qu'il s'est comport... ça y est pas, ça, dans la conversation chez les Montagnais. (...) (Lamothe 1983c : 17 :38)

C'est tellement fort. Parce que si t'as pas *mitunenitshikan*¹⁶⁰, t'es néant. Si tu viens au monde c'est parce que tu l'as. Pis tu vas l'avoir tout au long de ta vie. (Lamothe 1983c : 20:12)

¹⁶⁰ Yvette Mollen suggère : « la façon de penser ; la façon de diriger l'esprit » (communications personnelles).

Souvenons-nous ici que Speck avait pour sa part mentionné le *matonalciga'n* (*mitunenitshikan*), qu'il avait associé au « pouvoir de l'esprit ». Thérèse Rock-Picard permet d'approfondir la notion, en mentionnant qu'il s'agit d'un principe puissant, intimement lié à la personne, à ce qui la « fait ». Selon Alexandre McKenzie, c'est ce qui permet à l'innu (la manière de vivre de l'Innu) « même s'il n'est pas chamane », de faire « bien des choses »¹⁶¹. Il s'agit donc, vraisemblablement, d'un concept-clé, qui n'a pas la même fonction que le *Mishtapeu* (quelle qu'en soit la nature). Nous avons accès à un autre moment de traduction et d'interprétation qui concerne cette fois-ci la personne qui agit grâce au pouvoir de sa pensée. Arthur Lamothe demande : « Alexandre McKenzie nous a parlé, comme d'autres d'ailleurs, de personnages ayant des pouvoirs supranaturels, que l'on nomme *kamanitushit*? ». Ce à quoi Thérèse Rock-Picard lui répond :

Kamanitushit on l'a traduit comme sorcier, magicien, chamane. Mais, si tu regardes le mot, c'est pas ça. C'est pas du tout ça. Parce que, le mot sorcier, ça existe pas en montagnais. Le mot chamane je sais pas d'où est-ce que ça vient. Magicien, quelqu'un qui fait de la magie, on n'en a pas. Mais si on regarde le mot *kamanitushit*, pis je fais la liaison, comme moi si je disais *nimanitushium*. Je le dis de la même façon que si je disais *nipitshisheiaum*¹⁶². Ça veut dire que je suis imprégné d'humidité. 'Fait que *manitushiut*¹⁶³, quelqu'un qui peut dire *nimanitushium*¹⁶⁴, moi j'interprèterais ça en français comme : imprégné de l'esprit. Pour moi, le mot *kamanitushit* veut dire « imprégné de l'esprit ». (Lamothe 1983c : 23:19)

Ces précisions nous informent notamment sur le sens à donner aux mots que l'on rencontre dans la transcription des entrevues filmées, mais aussi relativement à d'autres occurrences rencontrées dans la littérature.

¹⁶¹ Le dictionnaire innu-français de l'Institut Tshakapesh indique : « l'esprit, la pensée, le cerveau (abstrait) » (2016 : 199).

¹⁶² Je n'ai pas pu obtenir confirmation de la justesse de cette transcription.

¹⁶³ Yvette Mollen suggère : « le fait d'utiliser sa pensée, son pouvoir » (communications personnelles).

¹⁶⁴ Yvette Mollen suggère : « mon esprit qui a des pouvoirs » (communications personnelles).

4.2.2 Rêves, chants, pensée

Il est assez difficile, et peu souhaitable, de délimiter et de classer les domaines d'action des différents principes. Pour l'instant, suivant le choix épistémologique fait plus tôt, on ne peut qu'accumuler les termes et les descriptions, qui donnent de l'amplitude au complexe de la pensée agissante. Dans l'extrait où Alexandre McKenzie rapporte le pouvoir qu'il a obtenu en rêve, il débute en mentionnant que « c'est par le rêve qu'une personne chante ». Ainsi par le rêve il obtiendra, dans ce cas-ci, un chant qui lui permettra d'accomplir son pouvoir.¹⁶⁵ Il ajoute d'ailleurs, un peu plus tard : « tout ce que l'Indien a pu faire pour que ce soit ainsi, la génération d'aujourd'hui ne l'apprend plus. Pour notre génération à nous, tout venait des songes » (Lamothe 1983a : 40:00). Jean-Baptiste Ashini, dans un autre extrait, renchérit : « ce n'est pas que l'Indien avait des pouvoirs extraordinaires : c'était ses songes qu'il interprétait » (Lamothe 1983b : 12:54). D'où viennent les songes? Est-ce *Mishtapeu* qui les envoie, comme l'avait compris Speck? Est-ce à la relation à *Mishtapeu* que réfère Jean-Baptiste Ashini sans la nommer?

Alexandre McKenzie discute aussi de la force des rêves, dont les pouvoirs peuvent être appliqués par la maîtrise de la pensée, notamment en étant bien intentionné¹⁶⁶ :

-Eugène Vollant : il te demande si tu as d'autres chants, grand-père

-Alexandre McKenzie : oui, mais je n'en ai pas beaucoup. Parce que mes chants, ils sont tous faits avec mes rêves. Je ne les prends pas dans mes idées.

(...)

Il paraît que c'est dangereux de les faire avec nos idées.

(...)

-E.V. : il te demande ce que tu vas chanter

-A.M. : c'est comme je vous ai raconté. La force que j'ai eu, ça aussi ça vient de mon rêve. Je te le dis en ce moment, comment j'ai eu la force. Mais il faut que je puisse maîtriser mes pensées. Il faut faire bien attention. Parce que tu peux faire du tort à quelqu'un. Parce qu'un animal peut mourir avec ta pensée. Il peut arriver que tu puisses faire ça à quelqu'un d'autre, comprends-tu? Ça peut arriver, parce qu'un rêve, c'est très fort. Pour quelqu'un qui n'en parle pas. Parce que si on raconte ses rêves, on ne peut plus s'en servir pour se défendre. Mais, il y a d'autres gens qui racontent leurs rêves.

¹⁶⁵ On peut se demander s'il s'agit du même principe que pour la broderie mentionnée par Speck.

¹⁶⁶ Principe éthique attribué à *Mishtapeu* par Speck, mais aussi fondamental dans l'exercice de la pensée agissante chez les Nabesnas, comme nous le verrons plus loin.

(Lamothe 1974e : 1 :00)

La pensée, intensifiée par le chant dont les indications sont données par le rêve, requiert une pratique dirigée avec attention et bienveillance.

4.2.3 *Le tambour*

Dans un autre extrait, Alexandre McKenzie rapporte certains éléments, dont le rêve bien entendu, favorisant la capacité à voir, à l'aide du tambour, où on pourra repérer le caribou :

- T.R-P. : Tu peux voir avec ton tambour où il est le caribou?

-A.M. : Tu vois comment il est fait le tambour? Il y a une corde qui s'en va comme ça, et une autre corde comme ça (elles se croisent au centre du tambour). Ça fait une croix dans le tambour. C'est là qu'il voit un feu, au centre. Où est la croix. Et quand il voit le feu, il sait où est le caribou. À l'endroit où il y a un feu, correspond un feu où est le caribou. Ce feu est de la grosseur d'un feu d'allumette. Il le voit par son imagination, et il dit exactement le nom du lac où est le caribou, comprends-tu? Il y a d'autres personnes qui peuvent faire ça. Il n'est pas nécessaire de connaître la sorcellerie de la tente tremblante. Il suffit d'y avoir rêvé. À la condition d'avoir rêvé au tambour. Rêvé au tambour. Après avoir rêvé, il peut dire où est le caribou. Comme moi par exemple, ou bien comme d'autres personnes, comme Mathieu André, ou bien d'autres encore. Il est capable de faire ça.

(*Alexandre McKenzie I*, 23 :00)

Ce feu pourrait avoir à faire avec la forme-lumière de *Mishtapeu*, qui se fait l'interprète et communique avec les animaux.

Voyons maintenant le récit de Pierre Vachon, qui a accepté de faire le chant qu'il avait reçu en rêve, pour la caméra, en 1973, près du barrage Manicouagan qui venait tout juste d'être construit, inondant son territoire de chasse. À la suite de la performance de son chant, il s'explique sur le rêve lors duquel il a reçu ce chant. On y retrouve la capacité de se mettre en contact avec le caribou, d'entendre ses pensées, la communication par le chant. On notera le respect des paroles échangées par la pensée (chant, rêve) :

Et nous sommes partis. J'étais avec trois hommes.
Il y avait un vieux avec moi et mon fils

Nous marchions sur un lac, ce lac était déjà gelé. C'était l'hiver. Au milieu du lac, les caribous étaient assis. C'est sur eux qu'on veut tirer. Tout à coup, j'entends chanter. Celui qui était devant moi, le vieux, ne chantait pas. Moi je le suivais, et mon fils était derrière. Personne ne chantait. J'écoute. Les branches d'arbres émettent un son au vent. On peut entendre. Le bruit n'est pas continu. J'entends quelqu'un qui chante. J'ai finalement localisé le son, ce ne sont pas mes compagnons qui chantent. Ce sont eux, là-bas, qui chantent. Les caribous. Ils sont cinq caribous, et ils sont assis au milieu du lac gelé. Ce sont eux qui chantent. Alors je ne dis rien. Je vais essayer de comprendre leur chant, pensai-je. Et nous continuons à marcher. Nous suivons la rive du lac. Ce sont les caribous que nous allons essayer de tuer. Nous marchons le long de la rive du lac afin qu'ils ne nous voient pas. Finalement, je comprends leur chant, les paroles : *moi, je serai toujours aussi agile. Même s'il y a beaucoup de neige, je pourrai continuer ma route*, disait-il. *Moi, je serai toujours agile, même s'il y a beaucoup de neige, je pourrai continuer ma route, même si je n'ai pas de raquettes.*

Ils sont très vaillants, ils sont doués pour ça. Je comprenais très bien et je rêve que le vieux qui marche devant se retourne. Finalement, il se retourne et me dit : l'entends-tu celui qui chante? Et il nomme le caribou. Cela me confirme que ce n'est pas l'homme qui chantait. C'étaient les caribous qui chantaient, et je comprenais bien leur chant, c'est ce que j'ai chanté. Je comprends bien leur chant, c'est ce que j'ai chanté tout à l'heure. Ce sont des animaux, eux, ils chantaient comme je l'ai fait. *Moi je serai toujours aussi agile, même s'il y a beaucoup de neige.* Et moi je leur ai répondu quand j'ai su que c'étaient eux qui chantaient. Je me disais : ils ne m'entendront pas. Je vais leur répondre. Et je disais : *vous avez grandi sur des tas de neige, vous. C'est comme ça.* (Lamothe 1983c : 0 :52)

Les deux prochains extraits mettent l'accent, dès le début du récit explicatif par les aîné.e.s interrogé.e.s, sur le fait que cette pratique s'effectue dans le bois, dans la forêt – et que l'usage en est alimentaire. Il s'agit ici d'entretiens dirigés qui ont été réalisés devant la caméra par Rémi Savard. D'abord, François Bellefleur et Antoine Mollen répondent, à Unamen Shipit, aux questions de l'anthropologue qui bénéficie de l'aide de Marie-Agathe Mollen :

-Antoine Mollen : Quand on est dans la forêt, on consulte le tambour. On utilise le tambour teueikan, le tambour. Moi, par exemple, j'en ai toujours un quand on est dans la forêt. Si je joue du tambour le soir, car c'est le soir que j'en joue, le lendemain je vois des caribous et j'en tue.

-François Bellefleur : Comment pourrais-je t'expliquer? C'est comme un téléviseur. Le tambour est comme ça quand on chante. Tu vois tout ce que tu vas tuer quand tu chantes avec le tambour. Tu vois les animaux que tu vas tuer sur le tambour.

-AM : Quand on est revenus de la forêt, lui il avait chanté et j'en ai vu un.

-FB : Lorsqu'on cherche de la nourriture et qu'on consulte le tambour, les animaux apparaissent sur la peau du tambour. C'est celui qui chante qui les voit.

-Marie-Agathe Mollen : Qui permet à mon père de tuer le caribou?

-AM : C'est *nimushum napeu*¹⁶⁷, l'esprit maître du caribou qui le lui permet.

¹⁶⁷ On avait vu, dans le récit de Mathieu Mestokosho, *Tshimushum napeu*, qui intervenait comme interprète dans la tente tremblante. Ici, *nimushum napeu* pourrait avoir une fonction d'intermédiaire entre *Papakassik* (esprit des animaux) et celui qui trouvera du caribou. Toujours selon Yvette Mollen (communications personnelles) il peut s'agir d'une variante de *Mishtapeu*.

-RS : En rêve? Comment il lui dit?
-MAM : Comment peux-tu savoir que mon père a tué des caribous?
-AM : Je rêve quand je dors, et je vois en rêve ton père, là-bas, qui tue du caribou.
(Lamothe 1983a : 27 :36)

Il y a ici une évocation de *nimushum napeu*, et si on interprète la conversation, on pourrait inférer qu'après avoir dit que c'est *nimushum napeu* qui « permet de tuer du caribou » via sa communication avec le maître du caribou, Antoine Mollen répond à la demande de précision en disant que c'est parce qu'il rêve en dormant, et qu'en rêve il voit qu'on tue du caribou. Donc ce serait en rêve que *nimushum napeu* lui indiquerait où il y a du caribou, grâce à sa capacité à communiquer avec *Papakassik*. C'est la seule mention qui en est faite dans les témoignages. Alexandre McKenzie, à qui Rémi Savard pose des questions accompagné cette fois d'Eugène Vollant, discute librement des relations de la pensée au tambour. L'extrait est tiré de *Alexandre McKenzie II*. On remarquera que les questions se dirigent rapidement vers la fonction de communication du tambour : à la question « le tambour le dit au chanteur? » Alexandre McKenzie répond, d'après la traduction d'Eugène Vollant, que c'est plutôt la « pensée qui rentre dans le tambour ».

-**Alexandre McKenzie** : Parfois quand on est dans le bois, il arrive qu'il n'y ait plus de nourriture du tout. On entre le tambour et on le tend. Ensuite on chante, et parfois, parmi tous les chanteurs, il y en aura un qui sera assez fort pour savoir où trouver de la nourriture avec son chant.

(...)

-Rémi Savard : Qui entend le tambour?

-Eugène Vollant : Grand-père, comment se fait-il que l'on puisse trouver de la nourriture en chantant avec le tambour?

-**A.M.** : La raison pour laquelle cela arrive, c'est que l'homme *se sert de sa pensée*. Il pense que c'est ça qui va arriver. *Que ça doit arriver*, comprends-tu? *Pendant qu'il chante, il va savoir s'il peut réaliser son idée*.

-E.V. : avec le tambour?

-**A.M.** : avec le tambour. Celui qui chante, il peut voir d'avance sur le tambour.

(...)

-R.S. : C'est son tambour qui lui parle?

-E.V. : Oui, qui lui parle. Celui-là qui frappe le tambour. Mettons y'a plusieurs (lieux, dieux? inaudible) des fois dans le bois, han. C'est ça qui lui dit vous allez aller telle place, pis vous allez aller là.

-R.S. : Le tambour le dit au chanteur?

-E.V. : Oui oui... Non, c'est son idée qui rentre dans le tambour.

-A.M. : Alors il peut dire vous allez voir quelque chose demain. Demain vous allez voir quelque chose. C'est comme s'il leur disait : vous trouverez de la nourriture demain. Et c'est vrai, le lendemain on tue un animal. Parfois.

(...)

-E.V. : Comment se fait-il qu'il sait où envoyer les gens pour trouver de la nourriture?

-A.M. : Il entend. C'est comme si quelqu'un lui parlait.

(...)

-R.S. : c'est le tambour qui lui parle?

-E.V. : Non, il ferme les yeux quand il chante.

-A.M. : le chanteur ferme les yeux pour connaître l'avenir. Puis, il voit quelque chose sur son tambour. Il voit un feu sur son tambour. C'est à peu près comme une lumière. Il le voit dans son tambour. Et il sait où sont les animaux. Ce sont eux qu'il voit dans le feu.

(Lamothe 1974e : 3 :29)

Ainsi, si l'on peut trouver de la nourriture avec le tambour, c'est parce que celui qui chante se sert de sa pensée (*mitunenitshikan*, peut-on supposer). C'est donc la pensée, qui sera intensifiée par le tambour, qui permettra de savoir où se trouve le caribou, et donc, de manger. Est-ce qu'Eugène Vollant a spécifié qu'il y a plusieurs « dieux » dans la forêt? Ce passage étant difficile à comprendre, je ne peux le confirmer. Or, cela corroborerait une des versions de *Mishtapeu* recueillies par Tanner, soit des êtres qui vivent dans la forêt (Antoine Mollen disait aussi que *Mishtapeu* doit sûrement vivre dans la forêt). Eugène Vollant dit alors que « c'est ça qui lui dit vous allez aller telle place ». Est-ce qu'on peut dire que c'est *Mishtapeu* qui « parle » à celui qui joue du tambour, qui arrive à l'entendre par l'usage de sa pensée, *mitunenitshikan*. C'est en tout cas la pensée qui « entre dans le tambour » et permet de voir où on va trouver le caribou.

4.2.4 La tente tremblante

Les trois prochains extraits proviennent d'une discussion entre Jean-Baptiste Ashini et son neveu (dont le nom n'est pas mentionné) et qui porte sur la tente tremblante.¹⁶⁸ Jean-Baptiste Ashini y explique tout d'abord qu'il n'a pas beaucoup de pouvoirs parce qu'il n'a plus tellement l'occasion de les exercer. Or, il reconnaît que ses intentions se réalisent lorsqu'il s'y concentre :

-(son neveu) : Toi mononcle, est-ce que tu étais un peu chamane?

-Jean-Baptiste Ashini : Je n'ai pas beaucoup de pouvoirs, mon neveu, parce que je ne l'utilise pas beaucoup. Mais lorsque je me concentre sur une intention, elle se réalise. Mathieu André me dit souvent que j'ai le pouvoir de la tente tremblante. Et moi je pense la même chose de lui. Il n'a pas le pouvoir, mais il possède quelque chose.

-(son neveu) : Vous devez avoir tous les deux des pouvoirs

-J.B.A. : Peut-être que tous les deux, nous avons quelque chose de singulier. Par exemple, lui, quand il part pour chasser les animaux à fourrure, dès qu'il sort de la tente et qu'il a mis ses raquettes, il m'a déjà dit : j'ai l'impression de m'envoler. C'est pourquoi j'ai attrapé beaucoup d'animaux à fourrures, m'a-t-il dit. C'est donc qu'il a quelque chose. C'est qu'il n'est pas comme les autres, s'il a l'impression de s'envoler. En chaussant mes raquettes, j'avais l'impression de m'envoler, m'a-t-il dit.

(Lamothe 1983c : 29 : 23)

Jean-Baptiste Ashini dit de Mathieu André qu'il n'a pas le pouvoir de la tente tremblante, mais qu'il a « quelque chose ». On pourrait supposer qu'il n'a pas choisi de faire la tente tremblante, mais qu'il aurait pu la faire, comme Jean-Baptiste Ashini d'ailleurs, tel qu'illustré dans le prochain extrait.

Jean-Baptiste Ashini fait ici référence à cette notion selon laquelle on peut décider d'avoir accès ou pas à son *Mishtapeu*, comme l'avait proposé Preston à la suite de ses informateurs, et ainsi accepter de recevoir – ou pas – certains pouvoirs. Il reviendrait à la personne de décider d'entretenir des liens malgré la *possibilité* de le faire : dans ce cas-ci, la possibilité offerte de faire la tente tremblante. Son témoignage indique également la capacité à agir de façon volontaire dans les rêves :

-(son neveu) : Comment peux-tu atteindre le pouvoir de la tente tremblante?

¹⁶⁸ Voir aussi le récit de Pierre Tobi rapporté dans Proulx (1988 : 55-58).

-**J.B.A.** : Évidemment, c'est par le songe. J'ai rêvé une fois qu'un homme venait me rejoindre alors que je me promenais. J'étais à *kanaiapshkap*¹⁶⁹. À l'embouchure du lac il y a une montagne qui s'appelle *kanimaunamau*. C'est là que j'ai rêvé à l'homme. Il y a une place près d'ici qui s'appelle *tietieshkoushou*. À dix mille d'ici. Il y a une montagne, là, elle a une belle forme. Un homme dansait au sommet de la montagne, un très grand homme. Et dans mon rêve, je pensais : c'est lui mon *Mishtapeu*. Et il y avait une habitation, il me disait : entre. Mais dans mon rêve je ne suis pas entré dans cette habitation. C'est pourquoi je n'ai jamais voulu entrer dans une tente tremblante. Si j'étais entré j'aurais eu le pouvoir de la tente tremblante.

-(son neveu) : Mais je ne comprends pas pourquoi tu ne t'intéresses pas à faire la tente tremblante. Tu rêves, tu comprends ton rêve. Tu as vu un homme danser de très loin. Il ne te restait qu'à entrer dans la petite tente, et tu aurais eu le pouvoir de la tente tremblante.

-**J.B.A.** : C'est à cause de la religion catholique que je n'ai pas voulu entrer là. Je tiens plus à la religion catholique qu'à la tente tremblante.

-(son neveu) : la religion catholique devait être très forte déjà dans ton enfance.

-**J.B.A.** : bien sûr, c'est pourquoi je n'y suis pas entré.

(Lamothe 1983c: 29 :23)

Un autre homme, de North West River (dont le nom n'est pas mentionné), répond aux questions sur la tente tremblante en disant : « Moi je n'ai pas choisi les pouvoirs de la tente tremblante. Je n'ai pas choisi des pouvoirs de chamane. J'ai choisi d'être chrétien » (Lamothe 1983a : 45 :00). Si cette mention de la religion catholique comme interrupteur de l'acquisition du pouvoir de la tente tremblante est faite¹⁷⁰, elle est également suivie par l'idée selon laquelle c'est l'ensemble de « la vie de l'homme blanc » qui empêche l'opération et l'effectivité de ces pouvoirs. Discutant de la tente tremblante, Jean-Baptiste Ashini poursuit, s'adressant toujours à son neveu :

Il n'y a plus personne qui la fait. Vous n'aurez plus la chance de voir ça. On peut dire que c'est mort. Il n'y a plus de chamanes. Il n'y a plus personne pour faire la tente tremblante. C'est fini l'époque où on passait son temps à la chasse. C'est disparu, et tout ce qu'on faisait dans le bois. C'est avec cette vie-là qu'on détenait des pouvoirs pour faire la tente tremblante. Mais en ce moment, on vit dans une autre société. On est entré dans la vie de l'homme blanc. Comment veux-tu que ces pouvoirs puissent t'atteindre? (Lamothe 1983b : 35:28)

¹⁶⁹ Je n'ai pas pu obtenir confirmation de la justesse de cette transcription, ni celle des autres noms de lieux dans cette citation.

¹⁷⁰ Ce qui est confirmé par, parmi d'autres, Mathieu Mestokosho : « Les Anciens savaient beaucoup de choses avant d'être catholiques » (Bouchard 2004 : 184).

Souvenons-nous que lorsque Rémi Savard demande à Antoine Mollen si les Blancs et les *Mishtapeus* vivent sur la même terre, celui-ci lui répond : « Comment veux-tu qu'ils soient au même endroit? Ils doivent être séparés. Ils ne doivent pas être ensemble » (Lamothe 1973c : 13 :31).

Le chasseur Mathieu André, dans son ouvrage intitulé *Moi, Mestanapeu* (1984), raconte comme un récit les aventures du jeune chasseur jusqu'à devenir *kakushapatak*. Notons que Mathieu André nomme, dans la traduction française, *Mishtapeu* « son sosie » :

Lorsqu'un jeune homme commence à chasser, ses connaissances lui ont été transmises de père en fils, depuis des générations. Il connaît donc déjà tous les trucs du métier. Il n'aura aucune difficulté à abattre son gibier quel que soit l'animal parce qu'il sait déjà tous les moyens à prendre. Peu à peu, à force de bien chasser et d'augmenter sans cesse le nombre de ses prises, il lui arrive d'étranges aventures. Un jour, avant de partir chasser, il fait un songe : « Je rencontre une jeune fille qui m'aime beaucoup, assez pour faire l'amour avec moi. Je la déshabille et mets tout son linge en tas ». Le matin, il part chasser et aperçoit deux caribous : une femelle et son petit. Il les tue, les dépèce et met toute leur viande en tas, puis recouvre le tout des deux peaux. Il regarde et se rappelle son rêve et alors il en saisit le sens...

Puis il fait d'autres songes qui se réalisent tous, alors il commence à y croire de plus en plus et compose même un chant à ce propos. Il sent maintenant qu'il est la proie d'étranges visions : il voit à distance par la pensée et tout se réalise.

Un jour, il « voit » son sosie et celui-ci lui confie : « Tu serais encore meilleur chasseur si tu devenais chaman! ».

Là, il deviendrait encore plus puissant car il pourrait « voir » tous les animaux, proches ou lointains. Il essaie alors de faire agir la tente tremblante mais manque encore de puissance. Son sosie lui apparaît et lui parle à nouveau : en automne, vers septembre, il trouvera un étang aux eaux bleues qui n'a ni charge ni décharge (vous en avez sans doute vu de semblables), il y verra un canard, une macreuse noire femelle. Elle fera le tour de l'étang deux fois et l'eau se mettra à tourner comme le volatile. Il ira de plus en plus vite en réduisant les cercles au centre desquels l'eau s'écoulera, laissant l'étang à sec. « Là, tu trouveras des animaux semblables à des petites loutres. Elles seront couchées de différentes façons. Elles seront distantes d'un mètre les unes des autres. Tu devras les enjamber sans les toucher. Je te devancerai, tu devras me suivre pas à pas. Tu feras comme moi. Si ton pied touche à un animal, il mourra. Emporte un bâton, tu t'en serviras pour choisir une bête. Certaines sont bénéfiques et d'autres portent malheur, je te dirai lesquelles ». Après avoir touché à l'une d'elles avec son bâton, il l'essuie de son foulard et met ce dernier dans son sac; il pourra s'en servir pour augmenter ses pouvoirs. « Tu tireras ta puissance de ce foulard » lui dit son sosie.

Une fois de retour, il demande à sa femme de lui coudre un sac qui lui servira à ranger la précieuse étoffe. Il s'en servira pour la chasse et dans ses fonctions de chaman. (André 1984 : 128-130)

Il précise, plus loin :

Je vais vous faire une confidence : ce qui entre dans la tente sont tous les animaux abattus par le chaman dans sa vie de chasseur. Cela se passe comme si tous ses animaux revenaient à la vie et c'est ce qui fait trembler la tente. De plus, le chaman, qui est assis à l'intérieur, « voit » tout. Ce n'est pas lui qui chante mais son sosie, celui que l'on nomme Mishtapeu : il parle comme nous mais sert d'interprète aux animaux, d'où son surnom. (*Ibid.* : 132)

Ce récit expose clairement les entrelacs entre la vie du chasseur et les pouvoirs de la pensée qu'il acquiert, au fil de l'expérience qu'il gagne et des relations qui s'intensifient avec son *Mishtapeu*. L'expérience qu'il relate, relativement au petit étang sans charge ni décharge (*pututauk*), est également racontée par Alexandre McKenzie et Jean-Baptiste Ashini, dans le film *Mémoire battante* (voir aussi Proulx 1988 : 52). Alexandre McKenzie appelle le pouvoir acquis via le pututauk le *ussitshu-miush* (*idem*). Arthur Lamothe et Thérèse Rock-Picard discutent de la signification du *pututauk*. La discussion interprétative par Rock-Picard met en lumière la fluidité entre les mondes matériels et immatériels :

AL : Il est souvent question de pututauk. J'aimerais que tu nous expliques davantage Thérèse ce que tu entends par pututauk.

-TRP : Pukutauk, signifierait donc, si je me réfère au mot pukushan, parce que quand on parle d'un pukushan, c'est un enfant qui a été conçu, qui a été conçu, qui a été mis au monde par une mère, mais dont le père est imaginaire. Fait que, par déduction, on peut dire que pukutauk c'est un lac imaginaire. Mais dans le discours, Jean-Baptiste Ashini fait pas... il dit pukutauk comme si c'était réel. Faut vraiment comprendre, je me dis, le montagnais, pour pouvoir... pis regarder le mot pis essayer de le décortiquer pour pouvoir comprendre qu'est-ce qu'il veut dire par là. Parce que dans une conversation comme la nôtre, ce serait un lac pis on irait à la recherche de ce lac-là, qu'on trouverait finalement jamais.

Tu découvres que Jean-Baptiste Ashini pour lui y'a pas... l'irréel et le réel, c'est pas deux. C'est un ensemble, il le vit... que... (Lamothe 1983b : 14 :09)

D'autres instruments et événements permettent aussi d'accéder aux pouvoirs de la pensée : on pense à la longue-vue, les os de bécassine, la tente à suerie, la scapulomancie.¹⁷¹

¹⁷¹ Voir notamment Lamothe 1983b : 42 :43 (scapulomancie) ; Lamothe 1973e : 18 :10 (os de bécassine) ; Lamothe 1973d : 23 :47 (longue-vue) ; Lamothe 1983a : 23 :00 (tente à suerie).

Bien que l'accès au complexe de la pensée agissante innue demeure partiel, on peut quand même inférer déjà quelques mécanismes. À l'étude des témoignages parlés, et en les mettant en lien avec la littérature existante, on peut voir apparaître l'idée selon laquelle chacun possède la potentialité des « pouvoirs de la pensée », mais la personne peut développer ces « pouvoirs » de manière singulière et puissante si elle s'y attarde.

Dans le même ordre d'idées, à prime abord, on pourrait croire au caractère rare de ceux qu'on appelle *kamanitushit* ou *kakushapatak* en innu, mais plusieurs occurrences laissent plutôt penser qu'ils étaient nombreux autrefois (l'époque où on passait son temps à la chasse, dit Jean-Baptiste Ashini). En effet, une aînée (dont le nom n'est pas indiqué ou mentionné) interrogée par Arthur Lamothe en 1973 avait « au moins un oncle et plusieurs frères *kakushapatak* » (Lamothe 1983a : 45 :00); Alexandre McKenzie raconte à au moins une reprise dans un de ses récits que lorsque les gens sont revenus à leur camp avec un blessé, audit camp il y avait plusieurs *kakushapatak* qui pouvaient le soigner (Lamothe 1973e : 24 :10). Ailleurs, il mentionne encore qu'avant, « il y avait beaucoup de chamanes » (Lamothe 1973d : 18 :56). Michel Grégoire mentionne également que les *kakushapatak* étaient nombreux avant la religion (Lamothe 1977a : 28 :00), que son grand-père faisait la tente tremblante et que sa grand-mère utilisait la longue-vue (Dominique 1989 : 26). Alexandre McKenzie, Mathieu André, Jean-Baptiste Ashini et Joe Jean-Pierre, tous des environs de Matimekosh, parmi les informateurs de Lamothe et Savard, affirment avoir quelque chose de « spécial ». Dans le récit de la tente tremblante fait par Mathieu Mestokosho, sur quatre chasseurs au moins deux étaient dit « chaman ». Mathieu André fait une liste de onze « chamans » qu'il connaissait en mentionnant : « Ce sont-là tous les noms de chamans dont je puis me souvenir mais je ne mentionne pas ceux de la Basse Côte-Nord » (André 1984 : 87). On peut raisonnablement affirmer que le caractère « unique » du *kakushapatak* et du *kamanitushit* n'est pas avéré, ce qui porte à croire que le complexe de la pensée agissante n'est

pas réservé à quelques individus choisis ou destinés, mais plutôt une capacité répandue, qui s'exerce et dont la force sera plus ou moins grande selon son exercice.

En regardant les deux principes de pensée qui ont été nommés et dont on a tenté de décrire les mécanismes, on pourrait déduire que *mitunenitshikan* serait ce qui fait la personne, la capacité de la personne à exercer son pouvoir et les pratiques qu'elle met en œuvre pour y parvenir – quand on utilise un instrument c'est la pensée, *mitunenitshikan*, qui agit à travers l'instrument – tandis que *Mishtapeu* serait ce avec quoi on se met en contact pour être en mesure de communiquer avec le monde immatériel et les autres êtres, ce par quoi on agit dans le monde, *en fonction peut-être du mitunenitshikan*. Même si on ne peut pas très bien saisir les mécanismes du complexe, on sait néanmoins, à ce stade, que la pensée agissante permet de communiquer et d'agir dans les mondes matériels et immatériels, avec une fonction alimentaire positive et dans un mode actif. Le rêve en est le mode d'accès privilégié; le souhait, le chant et la mise en pratique de ce complexe permettent d'en intensifier l'action et l'usage.

4.3 Le complexe chamanique Nabesna suivant Marie-Françoise Guédon

Une tentative de saisir le complexe de la pensée agissante a été faite chez les Nabesnas par l'anthropologue Marie-Françoise Guédon. Elle le nomme pour sa part le « complexe chamanique », qui procède de la « pensée opératoire ». La lecture qu'elle en propose permet d'élargir notre compréhension de la pensée agissante dans le mode de vie traditionnel innu, puisqu'y sont relevés certains mécanismes et certains principes avec lesquels nous nous sommes déjà familiarisés, bien que sous d'autres termes. Or, en plus de confirmer ces aspects particuliers, je considère que la proposition de Guédon permet de bien saisir le mouvement de la pensée entre

les êtres, en introduisant dans notre analyse le concept de mobilité (à partir duquel nous pourrions revenir sur l'élaboration du concept éthique et politique de *déplacement épistémologique* en fin de section). De plus, Guédon a proposé une fine analyse de la notion de « personne » en reprenant chacun des termes utilisés pour les « parties de la personne » qui, puisqu'elles ne sont pas fermées sur une individualité compartimentée mais toujours en communication les unes avec les autres et avec l'« extérieur », donc avec les autres êtres, explicitent la porosité de la personne par rapport à son environnement. Je considère que le modèle nabesna de l'être humain tel que rapporté par Guédon permet de dépasser certaines des apories de la notion de personne dans ce que l'on nomme les « ontologies relationnelles ». En effet, bien qu'inversant l'expérience qu'on peut avoir du corps et de l'esprit, ceux qui se sont intéressés, dans ce courant, aux parties de la personne en ont néanmoins reproduit le caractère dualiste (*infra* : 79, note 30). L'effort de Guédon cherche à dépasser ce présupposé, en présentant notamment sept parties ou pouvoirs distinguables mais interreliés.

Dans la description de Guédon, la pensée est associée au vent (d'où la mobilité) et y circule parmi chaque être, et parmi chaque « partie de la personne »; or, un certain « alignement » de ces « parties » semble en constituer le mode opératoire, du moins celui qui participe aux relations communautaires harmonieuses et responsables. C'est peut-être ce que nous expliquait Alexandre McKenzie en racontant, juste avant de chanter, que « la force que j'ai eu, ça aussi ça vient de mon rêve. (...) Mais il faut que je puisse maîtriser mes pensées. Il faut faire bien attention. Parce que tu peux faire du tort à quelqu'un. Parce qu'un animal peut mourir avec ta pensée. Il peut arriver que tu puisses faire ça à quelqu'un d'autre, comprends-tu? Ça peut arriver, parce qu'un rêve, c'est très fort » (Lamothe 1973e : 1 :00). Nous aurons l'occasion d'en dire davantage sur cette dimension éthique de l'usage de la pensée agissante; Guédon nous apprend

que la maturité, chez les Nabesnas, est associée au moment où la personne arrive à maîtriser ses pensées, si bien qu'elle peut, même en des situations difficiles, « penser de bonnes pensées » afin de contribuer au bien-être du groupe.¹⁷²

Dans *Le rêve et la forêt. Histoires de chamanes Nabesnas* (2005), Guédon relate son expérience chez les Nabesnas de Tetlin, au Yukon, dans le cadre d'une recherche de terrain qui l'a menée à faire, à partir de 1968, plusieurs séjours au sein de cette communauté. Le but de cette recherche était de tenter de saisir le complexe chamanique¹⁷³ des cultures nabesnas, et athapaskanés (dénés) plus largement, entendu que

ces complexes fondent les relations de la personne avec le monde, avec les plantes et les animaux dont elle se nourrit, avec les vivants et les morts, avec les esprits, avec le paysage et la terre, avec elle-même. Ils accompagnent la chasse, nourrissent les rapports entre les humains, organisent le paysage visible et invisible, et définissent la position de l'être humain dans l'univers. Les complexes chamaniques forment donc le pivot explicite et implicite des cultures athapaskanés. (Guédon 2005 : 5)

Elle y documente avec détails chacun des aspects propres aux complexes chamaniques (rêve, pensée, rituels, guérison, voyages spirituels, outils, relations avec les animaux, travail thérapeutique, etc). Notons que l'effort de description de Guédon possède une qualité de détails qui n'est sans doute pas étrangère au fait qu'elle a voulu elle-même recevoir et mettre en pratique les instructions de ses informatrices relativement au contrôle des pensées et au rêve, performant par là un mode de connaissance expérientiel (voir aussi Goulet 1998). Dans ce qui suit, je tâcherai de respecter cette description minutieuse en reprenant quelques-unes des catégories

¹⁷² Chez les Innu.e.s, cette notion a été explicitée avec détails par le père Lejeune, comme nous le verrons au chapitre 6.

¹⁷³ Dans une conclusion qui exprime bien la nature de ce que Guédon souhaite signifier par l'utilisation du mot chamane, l'auteure se questionne et prend position sur l'utilisation du terme : « L'introduction des termes 'chamane' et 'chamanisme' a-t-elle modifié la perception du 'chamanisme' déné par les ethnologues – et aujourd'hui par les autochtones eux-mêmes – au point d'influencer les descriptions ethnographiques ? ou même les pratiques locales ? Si tel est le cas, je pense qu'il faut repartir sur une base pragmatique. On peut utiliser le terme 'chamane' à condition de le retenir pour la version publique d'une pratique qui a de nombreuses versions privées et même domestiques, qui se nourrit des diverses formes de la vie rituelle de la communauté, et qui va continuer à évoluer (240).

qu'elle utilise pour nous faire entrer dans l'exposition des principes du complexe chamanique, soit les relations de la personne à la pensée opératoire. La lecture pourra en être un peu aride, mais je crois que cette exposition est utile à la complexification et à la clarification des mises en relation sur lesquelles nous nous attardons dans la pensée agissante innue. Comme je l'ai mentionné en début de chapitre, il ne s'agit pas de supposer des coïncidences pures, mais de profiter de l'éclairage d'un système de pensée qui repose sur certains principes similaires (pouvoir de la pensée; respect et communication avec tous les autres êtres, humains et non humains; mode de vie basé sur une intimité avec la forêt, imbrication des connaissances et du territoire, etc.), dans le but d'élargir notre compréhension plutôt, encore une fois, que de tenter de la rapporter à ce qu'on connaît déjà.

4.3.1 La pensée opératoire et le « modèle nabesna de l'être humain »

La pensée, « opératoire » (Guédon 2005 : 93) pour les Nabesnas, est ce qui met en relation tous les êtres : il s'agit d'un espace, d'un « terrain de rencontre » (*idem*) mobile qui a une place prépondérante dans les complexes chamaniques. Afin de saisir comment peuvent s'opérer ces complexes, et leur relation à la pensée, Guédon présente un « modèle nabesna de l'être humain » (*ibid.* : 103), qui en explicite chacune des composantes, soit : le corps (naay), les capacités mentales (ni, ini ou inn), l'âme et les âmes-vents (yiits, yeets ou ts'ei), l'esprit ou les âmes-reflets (yeg), le fantôme (t'sin « sosie » ou Yuu k'eyuui), l'animal tutélaire (taa ou tae) et finalement, le pouvoir ou la médecine (yen ou zen-k'ize). La description de chacune de ces parties, et les points de jonction évidents qui les relient plutôt que les séparent, permettent un éclairage sur le mouvement de la pensée qui agit et relie les êtres : la fluidité des mondes est mise en évidence déjà dans la description des parties de l'être humain. Suite à cette description, je reviendrai sur les

caractères précis de la pensée et de son pouvoir d'action qui sont mis en lumière par Guédon, notamment les questions de la mobilité et de l'intentionnalité.

Le corps (naay) est ici considéré non pas comme un contenant pour l'âme, ou comme une entité de chair séparée de l'esprit, mais comme « expression concrète et vivante de la personne » (*ibid.* : 106). Il est « source et médium d'information et de connaissance » (*ibid.* : 107). Les liens entre le corps et la pensée sont immédiats et poreux, c'est-à-dire que la pensée est accessible via le corps, par le biais, par exemple, du langage corporel (*idem*); le corps est aussi « l'expression de la conscience » (*idem*) et le corps informe pensée et conscience, par ses frissonnements, ses émois, la matérialité de ses rapports.

Le « mental » ou « capacités mentales » (ni, ini ou inn) est le lieu de l'intelligence, de la pensée, du pouvoir, de la mémoire, de l'intention. Il serait le « point de départ de la pensée » (*ibid.* : 108). À noter qu'il ne s'agit pas uniquement d'une faculté de rationalisation, mais que « l'émotionnel et l'intentionnel » (*idem*) en sont également partie prenante. Le « mental » est décrit par Guédon comme un « outil de la personne » (*idem*). Aussi, « [l]a participation active à l'existence ne peut se concevoir qu'avec un mental en bon état; tout pouvoir dépend du mental » (*ibid.* : 109). De plus, « [l]e terme ini se traduit [...] aussi par intention, décision, conclusion ou concrétisation, avec une dimension affective : bien penser, c'est aussi faire face au plaisir » (*ibid.* : 94). Pensée, conscience, mémoire sont ancrées dans la matérialité et dans l'immatérialité de manière fluide, aussi bien dans le temps que dans l'espace :

La personne déné n'est pas limitée à l'espace intérieur sur lequel se fixe sa conscience, elle englobe le potentiel et l'actuel, tout le vécu de la personne dans ses relations implicites et explicites avec les autres, les expériences oniriques autant que les actes concrets. (*Ibid.* : 109)

Aussi, Guédon note, alors qu'elle apprenait à interpréter ses rêves avec les femmes dont elle partageait le quotidien, qu'elles y faisaient preuve d'une conscience de soi « élastique,

mouvante, ouverte », puisque dans l'interprétation « elles faisaient appel à de vagues souvenirs autant qu'à des impressions corporelles, à des associations d'idées précises ou à des réactions émotionnelles inattendues » (*idem*). En effet, puisque toute personne responsable doit être en contact avec ses pensées et ses émotions,

Pour pouvoir « parler de soi » dans ce contexte, il faut partir des expériences du moment dans leur globalité et apprendre à nommer les détails des réactions intérieures, physiques, émotionnelles et autres, y compris les souvenirs évoqués par l'expérience en question, et prêter attention aux autres personnes présentes ou impliquées. (*Idem*)

Ce qui est appelé conscience, « yo », et qui ferait partie des « capacités mentales » réfère également au vent, à l'atmosphère, à la sagesse, au ciel, à l'espace et à la mobilité (*idem*). Il s'agirait donc non pas d'une conscience de soi forte et affirmée, mais d'un processus, qui engage une relation d'interdépendance avec la pensée. Ainsi,

Si la conscience est le point d'émergence de la personne et de la pensée, c'est un point mobile, à la fois sans contenu et contenant tout le potentiel du vécu passé et à venir, un espace virtuel, dynamique et intentionnel. Le corps est l'une de ses expressions (à défaut d'un autre terme)... Ses autres « expressions » sont ce que j'appellerais l'âme, yeets, conjuguant les notions de conscience et de souffle ou de vent, et qui est parfois doublée d'un « vent » ou espace intérieur, et ce que j'appellerais l'esprit, yeg, associé à la notion d'image, de double, d'ombre. (*Ibid.* : 110)

Yiits (l'âme-vent) réfère au souffle, à l'étendue, à l'espace, au mouvement, à la vitalité.

Ainsi,

le terme yiits a autant sinon plus à voir avec la notion d'espace qu'avec celle de respiration; yiits est ce qui donne forme à l'être, son « étendue » ou son « expansion » dans l'espace, comme le confirment les termes bets ou bedze, synonymes de l'âme, qui signifient extension, étendue ou espace; de même que le terme yo, à la fois atmosphère, firmament et sagesse. Yiits est ce qui supporte la personne et lui donne sa forme et son individualité dans l'espace, mais aussi ce qui porte la continuité de l'être (...) et je pense que l'âme peut aussi être décrite comme l'origine de [l']intentionnalité. (*Ibid.* : 112)

Il y a une forte association entre yiits, l'âme-vent et yo, la conscience, ainsi qu'avec l'espace et l'intention, le mouvement (*idem*). Yiits a pu être associé à la « force vitale » (*ibid.* : 111) à laquelle il faudrait adjoindre une dimension spatiale mobile, relayée par le vent :

Le lien entre « pensée », ou du moins une certaine forme de pensée intentionnelle, et « vent », c'est-à-dire cette sorte de conscience mobile, est importante pour le travail chamanique, car il rend possible la communication mentale (paranormale) entre les êtres; tous les habitants du monde partagent en effet une part d'espace, espace extérieur et vent intérieur. Penser la pensée dans un contexte d'espace – qui permet la rencontre, et qui se meut librement – rend aussi possible l'application consciente de la pensée intentionnelle et la manipulation des états de conscience en permettant au vent et à la pensée de passer d'une personne à l'autre dans une dimension à la fois physique et mentale. (*Ibid.* : 118)

Le yeg (l'âme-reflet) se conçoit comme « ce qui sort facilement de vous » (*ibid.* : 120). Il est caractérisé par la mobilité, l'expression, « ce dont le corps physique est l'image ou l'expression matérielle » (*ibid.* : 119). Il est lié au rêve, qui est son lieu d'expression privilégié (*ibid.* : 118). Aussi, « [c]hez les Nabesnas, les relations du yeg avec la personne sont celles d'une extension douée d'émotions et d'un certain degré de sagesse. Le yeg s'affirme au fur et à mesure que la personne acquiert connaissance et maîtrise de soi » (*ibid.* : 120). C'est lui qui peut quitter le corps (mobilité), communiquer avec les animaux, et -faculté du yeg partagée par tous les êtres qui rêvent (humains, animaux) - agir sur le réel (*ibid.* : 121). Le yeg est donc l'« agent principal » des pratiques chamaniques (*ibid.* : 121-122).

Or justement, le yeg, puisque mobile, est vulnérable, « influencé directement par les activités mentales et psychiques de ceux qui l'entourent » (*ibid.* : 122). En effet, « [l]e mental associé au yeg est fragile; il requiert pour son exercice une conscience de soi stable et bien enracinée dans la vie. » (*idem*) Diverses techniques permettront d'acquérir cette conscience, qui sera développée par le contrôle de ses pensées :

On comprend donc l'importance des techniques permettant à l'apprenti chamane d'apprendre à préserver conscience, intelligence et sens moral durant ses excursions spirituelles ou mentales, surtout lorsque l'esprit est séparé du corps. On appréciera la discipline mentale

nécessaire si on traduit le processus en termes oniriques : il s'agit d'un processus comparable à celui par lequel on apprend à rester conscient de soi durant le rêve. (*Ibid.* : 123)

Guédon nous apprend que le contrôle des pensées est pratiqué par chacun, chez les Nabesnas, depuis l'enfance. Le passage à la maturité représenterait justement le moment où une personne est considérée comme « responsable de ses pensées » (*ibid.* : 235). Les complexes chamaniques sont une intensification de cette pratique, et la différence entre une personne et un chamane (gyenin, personne de pouvoir (*ibid.* : 127)) n'est pas de nature, mais de degré (voir aussi Hallowell 1976 [1960] : 38).

On peut rapidement résumer les aspects du taa, animal tutélaire et du yin, pouvoir ou médecine comme étant complémentaires à la personne et permettant de complexifier le réseau d'interrelations. En effet, le taa, animal tutélaire, est celui avec qui la personne a développé une relation particulière. La rencontre entre la personne et l'animal « dont elle rêve » est « un processus d'une intensité émotionnelle et intellectuelle considérable qui transforme les personnes » (*ibid.* : 126). Il est à noter qu'il ne s'agit pas d'un phénomène électif, mais d'une rencontre qui arrive à chacun, vue par certain.e.s comme « nécessaire pour compléter le processus de maturité de l'être humain » (*idem*). C'est que l'animal transfère une connaissance, un pouvoir, un chant (*ibid.* : 124) à celui qu'il rencontre. Ici encore, la différence entre un gyenin et quelqu'un qui ne l'est pas n'est pas une différence de nature mais de degré, puisqu'une personne particulièrement douée pourra rencontrer son animal tutélaire dès l'enfance, et une personne moins douée, lors de la vieillesse (*ibid.* : 125).

Le yen, pouvoir ou médecine, qui « dépend de la relation construite avec une autre entité » (*ibid.* : 127) n'est pas possédé, mais agit. En effet, le « yen n'est pas une chose que l'on possède, mais une chose que l'on fait » (*idem*). Il s'agit d'un « processus, [d']un pouvoir à l'œuvre »

(idem). Outre le pouvoir transmis par l'animal, les capacités spirituelles de la personne se développent au cours de son existence, « au fur et à mesure qu'elle fait la connaissance des divers habitants du monde, humains et non-humains » (ibid. : 128).

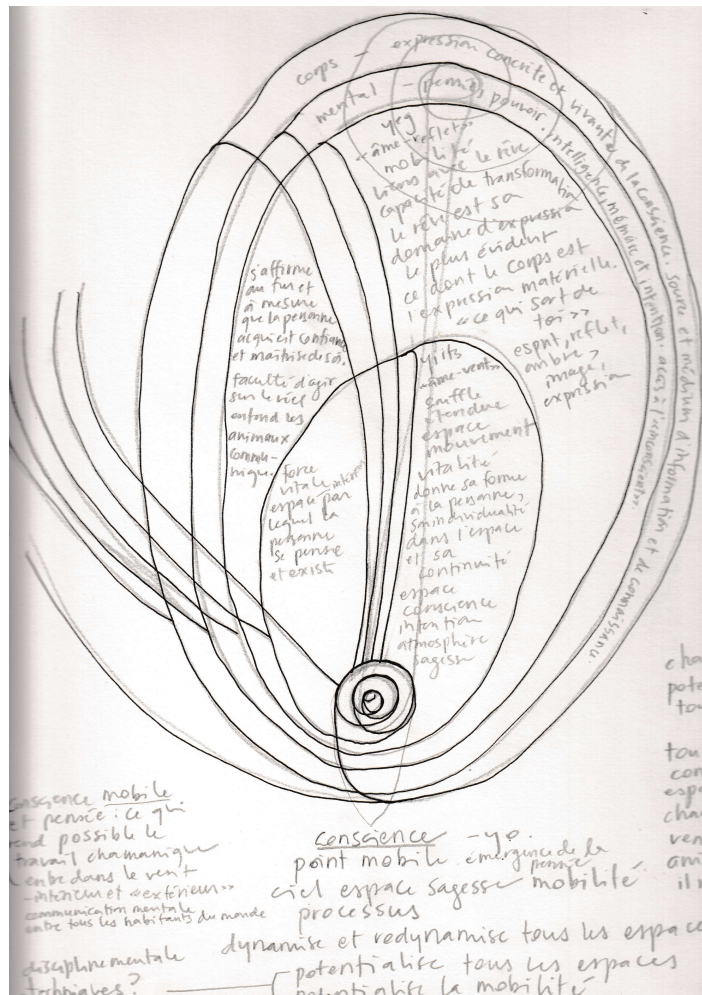


Schéma interprétatif tiré du « modèle nabesna de l'être humain »

4.3.2 Intégration des éléments et essai d'interprétation

Le yo (traduit par « conscience ») pourrait être le point mobile qui potentialise tous les aspects. Il replacerait toujours tout dans sa pleine potentialité. Il serait processus, ciel, espace, sagesse, mobilité. Chaque espace, ici, potentialise toujours tous les autres; il n'y a pas un espace en contact avec l'« extérieur » et les autres cachés dans cette enveloppe : tout est toujours en contact

avec l'« extérieur », qui n'est pas conçu tel. Le paysage, les arbres, le vent, les animaux, les autres êtres humains, sont toujours en contact avec tous les espaces de la « personne », chacun des éléments ici listés étant des « personnes » (le vent, les arbres, les animaux), qui sont en contact aussi bien par le souffle, le corps, que la pensée, le mental. Le yo serait ce qui dynamise, redynamise la mobilité de cette conjonction, qui s'effectue par la pensée.

Il importe de garder en tête que tous les aspects et éléments mobilisés font partie d'un continuum plutôt que de relever de domaines séparés : il s'agirait d'une caractéristique de cette pensée mobile, dans laquelle se jouent « des catégories de polarité ou des catégories d'extrêmes appartenant à la même dimension » (*ibid.* : 103). Ainsi, si la pensée est opératoire (influence la réalité, agit sur elle), c'est qu'elle relie le vivant (et le non vivant); elle est « le lien le plus direct avec le monde en général » (*ibid.* : 95). Tous les êtres sont dotés de pensée, et il n'y a pas de séparation entre ce qui serait « naturel » et « surnaturel ». Ainsi par exemple, le territoire est « vécu autant que pensé », et cela implique par exemple que la terre soit elle-même douée de « pouvoirs mentaux ou spirituels » et que conséquemment, « tout ce qui vit sous terre ou s'enracine dans la terre, depuis les sapins et les framboisiers jusqu'aux mulots et aux renards (...) a accès à ces pouvoirs » (*ibid.* : 101). La pensée est à la fois espace et mouvement, elle est ce qui relie, ce qui met en communication; de là sa capacité agissante (*ibid.* : 234).

4.3.3 Les intensificateurs et leur dimension éthique

Chez les Nabesnas, la personne adulte et responsable est celle qui « sait ce qu'[elle] pense et comment [elle] se sent » (*ibid.* : 235). Il s'agit de rendre conscientes ses pensées et ses émotions, par le biais d'une pratique quotidienne. Les émotions sont liées à la pensée en ce qu'elles en sont un intensificateur : il faut connaître ses émotions parce qu'elles rendent la pensée plus puissante. On pourrait ainsi « penser » sans le vouloir, sous le coup d'une émotion, et formuler un souhait

(pensée intentionnelle) qui pourrait se réaliser sans que cette pensée ait été consciente (*ibid.* : 236). Il importe donc d'être conscient de ses mouvements intérieurs afin de savoir diriger la pensée, d'agir par elle de manière responsable. Ainsi Guédon s'est-elle vu apprendre par les informateurs et informatrices avec qui elle partageait son quotidien : « si tu es en colère, pense de bonnes pensées » (*idem*) ainsi que « quand on est content, on ne se vante pas, on souhaite du bien aux gens » (*idem*); manière d'amplifier une mise en relation généreuse et potentiellement bénéfique, plutôt que de cristalliser des affects négatifs ou égocentrés. Cette « conscience de soi » est en fait une écoute attentive des signaux corporels ou émotionnels qui dénotent une mise en communication avec les autres êtres, les influences, les pensées et les informations perceptibles. L'écoute est clé dans le processus par lequel la pensée opératoire potentialise des intentions.

J'ai ainsi compris qu'on pouvait d'une part contrôler ses émotions à force de clarté, d'autre part, les utiliser, une fois reconnues, identifiées et acceptées, pour amplifier si nécessaire l'action mentale voulue. Cela implique une discipline mentale axée sur la conscience que l'on a de soi-même, de ses états et mouvements mentaux. L'attitude introspective que l'on attribue aux Dénés correspond bien à cette attention délibérément portée sur le flux intérieur des sensations, des émotions, des images et des mots. (*Idem*)

Si l'on doit être à l'écoute de ses émotions et de ses pensées, et y porter une « attention soutenue » (*ibid.* : 95), on doit aussi être à l'écoute des autres êtres, de même que, par exemple, les animaux sont à l'écoute des pensées du chasseur (*ibid.* : 94). Le mode de communication qui s'effectue dans le domaine mobile de la pensée, semble ainsi être celui de l'écoute. Aussi, l'écoute ne concerne pas seulement la personne et ses émotions; or le fait d'être à l'écoute de ses mouvements intérieurs permet d'être à l'écoute de ce qui se passe à l'extérieur de nous :

L'écoute de soi (émotions, impressions, images mentales, impulsions) a une autre fonction tout aussi vitale : c'est seulement en m'écoutant moi-même que je peux percevoir les informations qui m'arrivent de l'extérieur. (...) on écoute en écoutant (...) on écoute avec tout son être. Prêtant attention, par exemple, aux impressions, aux changements d'humeur, aux pensées qui arrivent sans crier gare, aux impulsions, à ces vagues d'émotions, de souvenirs ou d'idées qui s'étalent à la limite de la conscience, on peut alors arriver à reconnaître l'origine ou la cause de tous ces messages qui ne proviennent pas nécessairement de la personne qui les reçoit. Comme la pensée n'est pas, dans

ce contexte, séparée du corps, c'est tout l'être physique et mental qui est engagé dans ce processus. (*ibid.* : 238)

Par l'écoute et l'attention on peut se connaître soi-même, connaître ses pensées et en amplifier l'intention, entrer en communication avec les autres êtres et, par conséquent, entretenir des relations communautaires responsables. Il ne s'agit pas ici de renforcement de son pouvoir personnel, de sa capacité d'agir selon son bon vouloir, mais bien de savoir prendre part à une communauté qui par ailleurs repose sur l'autonomie de ses membres (*ibid.* : 99). Aussi,

l'être humain a besoin des ressources que lui offrent les plantes et les animaux. Il doit donc nécessairement entrer en contact avec les êtres qui le nourrissent, et il a besoin de leurs bonnes grâces. [...] la chasse, la pêche, la cueillette de fruits ou de racines sont des activités marquées par la reconnaissance du fait qu'on rencontre, tue, récolte ou mange des êtres vivants « qui sont des personnes comme nous ». (*Ibid.* : 97)

Le rapport à la terre et à tous les êtres vivants est ainsi compris dans l'idée de communauté, rendue possible par la mobilité de la pensée, qui relie et met en mouvement. Si les émotions agissent comme intensificatrices des intentions et de la pensée, le souhait et le chant sont d'autres intensificateurs particulièrement efficaces. Le souhait permet de diriger une intention. Encore une fois, il est primordial d'être au clair avec ses pensées et ses émotions afin de ne pas souhaiter (et donc provoquer) quelque chose qui soit néfaste (*ibid.* : 237-238). Aussi, le chant est

le moyen le plus sûr de se faire entendre et de diriger l'intention. Le chant transforme à la fois la pensée, le contenu de la pensée et l'état d'esprit du chanteur. Le chant est considéré par tous mes informateurs comme un moyen d'expression et de communication les plus efficaces, si bien qu'en lui-même il suffit parfois pour influencer la réalité et obtenir les résultats souhaités (...). (*Ibid.* : 235)

Les êtres humains se retrouvent parfois dans des situations où ils sont particulièrement ouverts et vulnérables aux pouvoirs, bénéficiant ainsi à la fois d'une fenêtre de clarification de leurs intentions, ou pouvant être soumis aux influences extérieures (par exemple : le chasseur qui a eu du succès, la personne qui a touché un cadavre, le grand malade, la personne qui se réveille après un rêve initiatique, le guérisseur, etc; *ibid.* : 167). Lors de ces moments, un rituel

d'isolement est prévu qui démontre bien la nature des interactions de la pensée avec l'environnement. Tout d'abord, le rituel d'isolement vise à « faciliter l'écoute (ou le rêve) » (*idem*). La retraite,

à la fois physique et mentale, est marquée par les éléments suivants : d'abord s'isoler (...); éviter les activités sociales et les visites; (...) garder le silence et la tranquillité (...); s'occuper à des tâches monotones (couture ou broderie pour les femmes, faire et défaire un ouvrage, arracher une à une les aiguilles d'une branche de sapin); prêter attention à ses rêves, à ses pensées, aux impressions émotives et corporelles; éviter les émotions violentes (...). (*Idem*)

Ce rituel d'isolement est utilisé de manière régulière par les femmes durant leurs menstruations, ce qui s'expliquerait, d'après l'interprétation de Guédon des informations qu'elle a obtenues, par le fait que les femmes se considèrent alors

comme des personnes ouvertes aux changements, malléables, donc vulnérables aux influences extérieures, visibles et invisibles. En conséquence, elles doivent organiser leurs actions, leur milieu de vie et leurs pensées, de façon à se modeler physiquement, moralement, intellectuellement selon leurs intentions. La retraite de la puberté et celle des menstruations sont perçues comme le moment idéal pour changer de personnalité ou de comportement, acquérir de nouvelles connaissances ou de nouvelles habitudes, et préparer l'avenir. (*Ibid.* : 179)

Ainsi, s'il se trouve des moments d'ouverture aux autres êtres – et donc de pouvoir – plus grands, des pratiques permettant d'entretenir et de cultiver, d'intensifier sa pensée, des rencontres ou des événements catalyseurs, chacun.e a la responsabilité de ses pensées et de la manière dont il ou elle souhaite ainsi s'insérer et agir dans le monde humain et non humain et contribuer au maintien de l'harmonie des relations communautaires.

À la lecture de ces observations de la pensée chez les Nabesnas, on retiendra 1- l'omniprésence de la mobilité, de la fluidité qui caractérise la pensée et qui constitue ainsi ce qui met en relation tous les êtres; 2- le caractère intentionnel de cette pensée, qui doit être maîtrisée afin d'avoir des relations responsables;¹⁷⁴ et 3- l'importance de l'attention et de l'écoute afin

¹⁷⁴ À cet effet, chez les Nabesnas, le corbeau est celui qui pense sans intention et cause toujours des situations involontaires. Chez les Innu.e.s, c'est Carcajou qui, lui, n'a souvent pas conscience que les autres êtres

d'apprendre à se saisir dans un environnement et à s'y insérer, à y agir – à s'en nourrir. Le *vent* fourni l'image de la mobilité de la pensée; chaque être étant doué de pensée (y compris bien entendu les arbres, les animaux, les plantes, les rivières, etc), la pensée circule comme le vent entre les êtres, sans égards à ce qu'ils appartiennent au monde « matériel » ou « immatériel ». La pensée donne accès à ce qui est intraduisible dans le monde « matériel ».

4.4 Essai d'interprétation : qualités du déplacement épistémologique et remarques conclusives

Plusieurs mentions ont été faites, par Speck et par les aîné.e.s innu.e.s dont les témoignages ont été recueillis, de l'importance de contrôler ses pensées, de se concentrer pour intensifier son intention ou son souhait, ce qui confère un pouvoir agissant à la pensée, notamment à travers le tambour - qui accompagne un chant obtenu en rêve. L'accès à la fluidité de la pensée entre les mondes « matériels » et « immatériels » passerait, chez les Nabesnas qui hébergent Marie-Françoise Guédon comme dans la vie traditionnelle chez les Innu.e.s, par certaines techniques de l'attention. Les pratiques attentives qui se révèlent comme « intensificateurs » de la pensée agissante sont en effet des pratiques minutieuses, relevant de la concentration ou l'induisant. On a vu, chez les Nabesnas, que dans le but de faciliter l'écoute et le rêve, les personnes qui sont dans des périodes de grande communication avec les êtres dits surnaturels doivent, outre cultiver le repos, l'isolement et l'introspection, pratiquer des activités « monotones » comme la « couture ou broderie pour les femmes, faire et défaire un ouvrage, arracher une à une les aiguilles d'une branche de sapin ». Chez les Innu.e.s, Speck avait relevé la même fonction pour les ouvrages de

(particulièrement les loups, dans son cas) peuvent entendre ce qu'il pense, ce qui le met souvent dans l'embarras (voir le chapitre 6).

broderie et de perlage, qui devaient induire un état de concentration tel qu'il était alors possible d'entrer en contact avec son *Mishtapeu* et d'entretenir les liens. Il y voyait une « fonction religieuse de l'art ». On cherche alors l'ouverture d'un canal partagé (la connexion) auquel prendre part plutôt que la projection et l'imposition de ses pensées. Les instruments, comme le tambour, la longue-vue, les os, et même la tente tremblante à un autre degré, cultivent cette attention en concentrant l'intention de la personne¹⁷⁵ pour lui permettre d'avoir accès à ce canal

¹⁷⁵ À la lecture du chapitre, on est bien forcé de se demander quelle est la place des femmes dans cette écologie. En effet, peu de mentions sont faites de femmes *kakushapatak*, *kamanitushit*, jouant du tambour, ni même usant du « pouvoir de la pensée ». Quelques mentions laissent cependant penser qu'il pourrait s'agir davantage de biais anthropologique que d'un fait culturel. Il est bien entendu hors de ma portée de statuer définitivement sur cette question, mais je crois qu'elle peut être laissée ouverte. Comme on le sait, la plupart des anthropologues jusqu'à une époque récente étaient des hommes, ayant à la fois un accès privilégié aux activités masculines mais également un biais de genre historique et culturel, qu'ils ont eu tendance à plaquer sur les sociétés qu'ils ont observés (voir entre autres Leacock 1981). Sans entrer de manière trop directe dans cette discussion, je mentionnerai simplement quelques observations tirées de mon matériau d'analyse (le peu d'attention accordé aux plantes par rapport aux animaux pourrait aussi découler d'un biais culturel de la part des anthropologues. Nous reviendrons sur cette question au chapitre 5). Tout d'abord, je crois qu'il s'agit d'une des contributions intéressantes de Marie-Françoise Guédon, parmi d'autres, sur cette question, puisque la plupart de ses informatrices étaient effectivement des femmes et que c'est par elles qu'elle a pu avoir accès à la pensée opératoire (Guédon 2005 : 109; voir aussi, sur le partage des chants et rêves entre hommes et femmes, Audet 2015 : 68, 79, 90). Aussi, la mention d'Alexandre McKenzie selon laquelle une personne a été soignée par des *kamanitushit* permet de supposer que les guérisseurs étaient des *kamanitushit*, des personnes « imprégnées de l'esprit », alors qu'ailleurs (voir entre autres Lamothe 1973d : 8 :10) il est mentionné que c'étaient principalement les femmes qui agissaient comme guérisseuses, ce qui laisse supposer par association que les femmes pouvaient être *kamanitushit*. Bien entendu, dans une organisation sociale comme celle des Innu.e.s, les connaissances ne sont pas détenues de manière privilégiée et tendent à être répandues, partagées et utilisées de manière collective. Rien ne laisse donc présumer qu'il n'en soit pas de même en ce qui concerne les pouvoirs de l'esprit. Or, on sait qu'existent certaines divisions de champs d'activités (pour une discussion sur la notion de division du travail voir *infra* : 300-302), comme par exemple, la chasse au caribou qui serait plutôt l'affaire des hommes, même si les femmes savent en apprêter toutes les parties et respecter les exigences du maître du caribou. On peut donc supposer que les relations avec l'esprit maître du caribou puisse être plutôt entretenues par les chasseurs de caribou et donc, les hommes, mais cela n'est pas avéré. N'oublions pas que Speck a attribué une fonction spirituelle à la broderie et au perlage, des activités réalisées par les femmes – même si l'anthropologue propose qu'elles n'aient qu'une fonction d'exécutantes : dans le contexte, cette affirmation (que les femmes ne sont qu'exécutantes) ne se justifie pas. On peut notamment sur ce point référer à une indication de Natasha Kanapé-Fontaine relayant une information obtenue de Joséphine Bacon, qui réinstalle les femmes au cœur des relations entre rêve et chasse. En effet, il y aurait une « Femme de l'espace » habitant le *nutshimit*, et les femmes habilleraient les hommes de manière à lui plaire : « Les femmes habillaient donc leurs hommes dans leurs plus beaux accoutrements en vue de la rencontre avec la Femme de l'espace. Les Innu Ishkueut rêvaient à ces vêtements la nuit et, le jour, elles en confectionnaient les tissus. Si elles rêvaient à des motifs, elles les dessinaient sur les manteaux le lendemain. (...) Si elles avaient réussi, les hommes revenaient avec du gibier en abondance » (Kanapé-Fontaine et Ellis Bécharde 2016 : 40). Aussi, d'après Marie-Françoise Guédon, les femmes ont souvent des accès privilégiés au monde « immatériel », pendant leurs menstruations; Hallowell fait état de femmes (« *witches* ») qui se transforment en ours et en renard (Hallowell 1976 [1960] : 35, note 24); Michel Grégoire mentionne également que sa grand-mère utilisait la longue-vue (Lamothe 1977a). Ces informations sont suffisantes à mon avis pour inférer que, malgré des distinctions et des nuances, la pensée agissante est accessible à tous les genres – sans les restreindre aux deux plus connus.

par lequel elle peut se mettre en contact avec son environnement, avec les autres êtres des mondes « matériels » et « immatériels ». Bien entendu, cette attention ou écoute implique observation, fréquentation, usages; comme Vincent le mentionne à propos du *kakushapatak*, sa clarté de vision lui provient d'une « accumulation de connaissances » ayant à voir avec sa « capacité de voir loin et beaucoup » et ses « qualités de chasseur » (1973 : 15).

Si l'on éclaire le *Mishtapeu* de certaines caractéristiques du Yeg chez les Nabesnas, on se rapproche à mon avis de l'idée que la possibilité de l'accès à « son » *Mishtapeu* existe bien pour chaque personne — tout en étant le principe actif de la tente tremblante, que seules certaines personnes sont en mesure d'officier. Souvenons-nous que le Yeg a été caractérisé par Marie-Françoise Guédon comme étant « l'agent principal des pratiques chamaniques », « ce qui sort facilement de vous » à la fois mobilité physique, puisque le Yeg a la faculté de quitter le corps et de voyager, notamment par le rêve, mais aussi concrétisation matérielle de la personne. Ce qui sort de vous : ce qu'une personne peut produire, agir, contribuer. S'il est l'agent des pratiques chamaniques, chacun le possède néanmoins mais chacun n'est pas chamane. On peut dire que le Yeg et le *Mishtapeu* se caractérisent tous deux par : 1- la capacité de communication avec les autres êtres et l'environnement; 2- le rêve comme moyen d'accès privilégié; 3- le mode actif; 4- la nécessité de cultiver les liens avec lui et sa capacité à s'affirmer et devenir plus présent au fur et à mesure du renforcement des liens; 5- la nécessité de développer la responsabilisation des pensées et une attitude respectueuse et bienveillante pour avoir accès à lui.

Des rapprochements pourraient être faits entre le Yiits et *Mitunenitshikan*, concernant « ce qui fait la personne », l'« origine de l'intentionnalité », qui serait le souffle de la personne, sa vitalité, le pouvoir de sa pensée. Il y a une connotation plus intime avec la personne qu'en ce qui concerne le yeg et le *Mishtapeu*. Or, comme l'exercice du yeg demande une « conscience de soi

bien enracinée », une capacité à être responsable de ses pensées, on pourrait dire que la capacité de la personne à être en contact avec son *yiits* renforce son *yeg* : ou plutôt, que c'est l'alignement *yiits-yeg* qui permet à la personne d'être *connectée* aux autres êtres et à son environnement, via la pensée, rendue mobile par l'action de l'écoute et de l'attention (d'où l'importance de savoir ce que l'on pense et de cultiver de bonnes pensées). Si l'on pousse la comparaison en termes innus, on pourrait penser que l'« alignement » entre le *mitunenitshikan* et le *Mishtapeu* connecte « ce qui fait la personne » à sa capacité de se mettre en relation et donc, d'agir – selon le mode actif qu'avait souligné Speck.

L'écoute, l'attention et la maîtrise de ses pensées permettent de se rendre disponible à la circulation de la pensée entre les êtres et, conséquemment, de savoir quelles pratiques seront respectueuses du mouvement de cette pensée. *Mishtapeu*, d'après Speck, apprécie l'honnêteté, la générosité, l'entraide; Alexandre McKenzie souligne qu'il faut pouvoir maîtriser ses pensées pour chanter un rêve. Être en communication et en relation avec le caribou implique de connaître les pratiques qu'il juge respectueuses, ce dont il a besoin et ce qu'il exige pour continuer de donner de la nourriture – sa chair – à l'être humain. Les pratiques éthiques sont intimement liées à cette pensée et à ce mouvement, à la capacité d'agir de manière respectueuse envers son environnement et les autres êtres, quels qu'ils soient, de manière non égocentrée, avec une grande attention aux cycles vitaux et à l'harmonie des relations intra et interspécifiques.

Nous tâcherons de poursuivre cette investigation dans le prochain chapitre, en mettant l'accent sur les principes éthiques perceptibles dans les récits et leur lien au complexe de l'autonomie alimentaire (sur les liens entre l'éthique et la subsistance, voir notamment Gombay 2013, 2010; Scott 2016). L'étude de Guédon porte peu sur la fonction alimentaire de la pensée agissante. Or, elle note : « la chasse, la pêche, la cueillette de fruits ou de racines sont des activités marquées par la reconnaissance du fait qu'on rencontre, tue, récolte ou mange des êtres

vivants « qui sont des personnes comme nous » (2005 : 97). Cette reconnaissance indique donc que ces « personnes » sont en contact avec les êtres humains par la pensée (elle note aussi : l'animal est à l'écoute des pensées du chasseur). *Mishtapeu*, pour sa part, se fait l'interprète entre les êtres humains et les esprits des animaux, d'où sa fonction alimentaire positive. Cette capacité de connexion avec les êtres, par exemple les animaux, et leurs besoins (en termes d'habitude, de milieu de vie, de nourriture, de déplacements, de préférences, de compagnie, d'alliances avec d'autres espèces, etc.) exige une grande attention au vivant, à ce qui nous entoure, une curiosité et la volonté d'accumuler des connaissances que je résume par la mise en œuvre d'un *déplacement épistémologique* comme principe de connaissance. Mettre en œuvre la mobilité qui permet d'adopter le point de vue d'autres êtres et de voir, d'écouter leur « perspective » sans chercher à la dominer ou à la contrôler, à la mettre à son service mais simplement s'y connecter, s'inscrire dans le même mouvement en restant aligné à son principe vital, lequel est profondément ancré dans une écologie de relations éthiques et respectueuses, basées sur l'entraide, le partage, le respect. Pierre Vachon, lors de sa communication chantée avec le caribou (Lamothe 1983c : 0 :52, voir aussi *infra* : 250-251), en offre un bel exemple. La mise en relation est un partage d'expérience (plutôt qu'une tentative de prise au piège, de domination, de contrôle) alors que le caribou lui chante : *Moi, je serai toujours agile. Même s'il y a beaucoup de neige, je pourrai continuer ma route. Moi, je serai toujours agile, même s'il y a beaucoup de neige, je pourrai continuer ma route, même si je n'ai pas de raquettes*. Et Pierre Vachon répond au caribou : *Vous avez grandi sur des tas de neige, vous. C'est comme ça*.

CHAPITRE 5

***Tshakapesh* : mouvement et déplacement épistémologique à travers le continuum plantes- animaux**

Nous connaissons les mœurs de nos animaux car nous les observons quotidiennement, ainsi nous savons ce que nous avons à faire... Mais nos animaux, eux aussi, nous connaissent!

-Mathieu André (1984 : 113)

« Comment les montagnais priaient-ils jadis? »

Avant leur conversion au christianisme, les Innu[s] contemplaient le soleil. Pour eux il y avait un genre de Dieu-Soleil. Ils pensaient qu'un Être y habitait et dans la journée quand l'astre rayonnait, ils priaient l'Être en lui demandant ses bienfaits. Ils lui rendaient grâce pour la lumière du jour, la nourriture, l'eau, l'abondance des forêts qui leur donnait abri et subsistance. Ils remerciaient pour ce qu'ils voyaient, ce qu'ils trouvaient et pour la variété des animaux...

-Mathieu André (1984 : 34-35)

Les activités de subsistance et la vie communautaire sont au cœur du lien au territoire chez les Innu.e.s (CAM 1983 : 10; 177). Comment ces liens sont-ils conçus, perçus, entretenus? Dans le précédent chapitre, la pensée agissante nous a permis d'explorer ce qui met en relation, dans le mouvement même d'une écoute et d'une attention aux êtres, ce flux mobile auquel se connecter par le travail patient qui consiste à *tenter* d'adopter un autre point de vue dans une perspective éthique et politique : le déplacement épistémologique. Nous avons vu que *Mishtapeu* exige, pour entretenir les liens avec une personne, que celle-ci soit bien intentionnée, qu'elle fasse preuve de gentillesse et de générosité. Il y aurait un lien fort entre les pratiques de respect, de générosité, d'entraide et la capacité à se connecter aux principes de la pensée agissante qui, mettant les êtres en relation, permet de manger. L'*atanukan Tshakapesh* propose d'une certaine façon une corporalisation narrative de ce mouvement, de ces relations, de ce qui relie les êtres. Cette dimension, du mouvement et du déplacement au cœur d'un complexe connectif (le complexe de

l'autonomie alimentaire innue), je propose ici de la rendre perceptible dans le récit *Tshakapesh* à travers une lecture axée sur le végétal.

L'angle par lequel je souhaite aborder la lecture du récit *Tshakapesh* est plus précisément celui du continuum plantes-animaux (et êtres humains, donc) et de la notion de transformation, de mouvement. Ma lecture met en lumière, dans *Tshakapesh*, un accès à l'exemplification d'une pensée relationnelle très élaborée, qui permet de saisir l'effacement nécessaire des frontières entre les règnes (végétal, animal, minéral) et entre les mondes (matériels et immatériels) – entre les langages aussi – nécessaire à une organisation politique radicalement non hiérarchique et non coercitive, dans laquelle agit le complexe de l'autonomie alimentaire innue. Une capacité de connexion avec les autres êtres (principalement, dans ce cas-ci, le végétal) établissant un réseau de connaissances au creux duquel se trouve la capacité de manger.

On remarque dans le récit deux épisodes marquants relativement aux relations avec le monde végétal, sur lesquels je me pencherai : les origines végétales de Tshakapesh, exposées au début du récit, et l'ascension de l'épinette blanche qui marque la fin du récit. Pour l'analyse, je creuse l'interprétation indiquée par Rémi Savard et je puise aussi dans l'ethnobotanique innue d'Ekuanitshit systématisée par Daniel Clément. Je reprends notamment la proposition de ce dernier d'un continuum dans la pensée ethnobotanique innue, pour l'étendre à l'ensemble du vivant et du non vivant.

Un autre élément rapporté par Savard nous intéressera également, de manière mineure, dans cette investigation végétale de *Tshakapesh*. Issu d'un récit achumawi mettant en scène un personnage humain de conception croisée animale-végétale, voisin de Tshakapesh, Edechewe (Savard 2004) renvoie à la notion de mouvement du végétal, ici le voyage par les racines, ce qui permet de réfléchir à un aspect de *Tshakapesh* autrement peu développé, soit son lien avec le « fil » qui le relie au monde immatériel. Je débute le chapitre par un très bref rappel de la

consistance des récits de type *atanukan* (voir aussi *infra* : 41) afin de mettre en lumière la fonction éthique et politique des récits dans le contexte, suivi d'un résumé du récit de Tshakapesh.

5.1 *Atanukans*

De manière générale, les récits recèlent, non seulement par leur contenu mais par la forme de leur transmission, un caractère non coercitif, non hiérarchique (Cruikshank 2002 : 6), qui propose de prêter l'oreille, de porter attention et d'emporter avec soi la réflexion, puisque le sens n'y est pas donné de manière didactique.

Tshakapesh est un récit de type *atanukan*, issu de la tradition orale et performative innue. On traduit *atanukan* en français à tort par « mythe » ou « légende » : le terme signifierait plutôt, en innu, à la fois un type de récit « qui coule de source sûre » et une catégorie de personnes autres qu'humaines, avec qui les êtres humains sont en interactions (Savard 1985; Hallowell 1960). Sur le premier point, Rémi Savard indique :

Les Montagnais, a-t-on pu dire, classifient leurs récits en deux catégories : *tipâtshimun* et *âtanūkan*. Un dictionnaire récent donne : « nouvelle, histoire, récit, événement » pour le premier de ces termes, « légendes, mythes » pour le second. (...) si *tipâtshimun* nous paraît renvoyer à des événements réels ou plausibles et *âtanūkan* à des fantasmes jaillissant d'une activité purement imaginaire, le point de vue algonquien inverse cette perspective : l'*âtanūkan* coule de source sûre, alors qu'une erreur ou même une intention mensongère peut toujours arriver à se glisser dans un *tipâtshimun*. À la lumière de ce qui a été présenté en seconde partie du présent ouvrage¹⁷⁶, on peut penser que, loin d'apparaître comme des équivalents linguistiques, *âtanūkan* et mythe ont des significations radicalement opposées. (1985 : 327 ; *infra* : 41)

L'*atanukan* est donc un récit qui relate des événements réels, qui prennent place dans le

¹⁷⁶ Dans laquelle Savard explique les liens de l'anthropologie avec le mythe, comme une justification de la supériorité de la science occidentale et de l'infériorité des « mythes » des autres peuples, voir Savard (1985 : chapitre 2).

monde immatériel. Or, l'atanukan ne se réduit pas à un genre littéraire (*ibid.* : 328) : sur ce point, Savard s'en remet à Hallowell qui avait perçu avant lui la signification du mot, en langue ojibway cette fois, et référant au type de personnes impliquées dans le récit.¹⁷⁷

L'auteur [Hallowell] en arrive même à croire que, dans l'usage linguistique ojibwa, le terme *ātiso'kanak* ne désigne pas une catégorie de récit, mais plutôt une classe de personnes autres qu'humaines mentionnées dans certains récits, et avec lesquelles les humains eux-mêmes entrent en interaction : « When they use the term *ātiso'kanak*, they are not referring to what I have called a 'body of narratives'. The term refers to what we could call the characters in these stories; to the Ojibwa they are living 'persons' of an other-than-human class. A synonym for this class of persons is 'our grandfathers' ». (*Idem*)

Ainsi, selon Savard, entendre « mythe » lorsqu'on parle d'*atanukan* reviendrait à renvoyer du côté de l'« irréel » les événements ayant trait à une catégorie de personnes autres qu'humaines et à en oublier la fonction performative, centrale aux relations sociales et éthiques innues. Il devrait donc déjà y avoir un geste de décentrement, dans l'écoute du récit :

Chemin faisant, la volonté d'écouter des récits, de s'en imprégner et, par la suite, d'entrer dans la culture d'un autre, des autres, des Innus, des Algonquiens, des Amérindiens, ne va pas sans conséquences. Elle introduit à d'autres rationalités, à d'autres visions du monde, à d'autres espérances et projets de société. (Vincent 2016 : 10)

À ce titre, le passage de l'oral à l'écrit, de l'innu au français, de la forêt à la thèse, s'accompagne nécessairement d'une réflexion sur le contexte. C'est donc, dans le cas qui nous intéresse, par le truchement de Rémi Savard, qui enregistre, traduit (avec l'aide de Mathieu Rich et Joséphine Bacon) et retranscrit Penashue Pepine, que le récit de Tshakapesh, issu de la tradition orale et performative innue, nous parvient, par l'écrit, dans l'espace francophone. L'espace francophone pourrait bien être alors espace d'occupation et de capture (contraignant le performatif innu, en contexte, à une écriture décontextualisée, en français), mais aussi de

¹⁷⁷ Voir aussi Vincent (1973 : 70, note 8).

traduction et de dialogue : or j'aimerais proposer que ces récits innus auxquels nous avons accès, si on veut en détourner la capture que recouvre potentiellement le fait de les discuter en français, à l'écrit, dans une thèse, puisse être, plutôt que traduction et dialogue donc, une invitation à la *métamorphose* ou plutôt à un exercice de *déplacement épistémologique*. Apprendre avec ces récits, dans ce contexte, et je crois bien que c'était là l'objectif de ceux qui ont servi de truchement, c'est aussi, conséquemment, se laisser glisser dans une manière de connaître, une *manière de se mettre en relation avec les êtres*, manière qui se déplace, pour peu qu'on accepte l'invitation, de la langue innue à l'espace (ici) francophone, depuis le performatif jusqu'à l'écrit. Dans le cas qui nous concerne, et bien que nous soumettrons le récit à l'analyse, l'objectif sera d'emporter néanmoins la réflexion avec soi. Se mettre en position de vulnérabilité et chercher à comprendre comment le récit peut nous aider à réfléchir au contexte dans lequel se posent les problèmes politiques que nous avons ciblés. En quoi la subsistance engage-t-elle un certain type de relations? Qu'est-ce qui met en marche des relations permettant une organisation politique non hiérarchique et non coercitive? Entrons dans l'univers de Tshakapesh.

5.2 Tshakapesh, mouvement et continuum entre les êtres et les espaces

5.2.1 Résumé du récit

J'ai cru bon reproduire chacun des épisodes du récit, afin de rendre au lecteur.trice non seulement l'entièreté des aventures de Tshakapesh, mais aussi pour donner au lecteur.trice l'espace

nécessaire pour réfléchir *avec* le récit.¹⁷⁸

Dans *La voix des autres*, paru en 1985, Rémi Savard répertorie 50 variantes de *Tshakapesh* dans l'Amérique du Nord, avec une grande concentration sur la côte nord du fleuve St-Laurent. La variante à partir de laquelle il travaille et base son interprétation – et que je reprends ici – lui a été racontée en innu par Penashue Pepine, qui avait alors 67 ans, à Unamen Shipit en 1970. J'indiquerai les éléments repris d'autres variantes, qui servent à l'occasion à préciser un trait du récit.

Les parents de *Tshakapesh* partent en forêt pour récolter de l'écorce de bouleau (dans la variante de Pien Peters, afin de fabriquer des contenants servant à ramasser des petits fruits; dans d'autres variantes, du bois pour faire des cadres de raquettes). Leur fille reste au campement. Les parents sont mangés par *Katshituasku* (un ours géant¹⁷⁹) mais, comme la mère était enceinte, *Katshituasku* jette l'utérus, qu'il ne mange pas. Dans cet utérus il y a *Tshakapesh*. Sa sœur, inquiète de ses parents, part à leur rencontre. Elle arrive sur les lieux et voit que ses parents ont été mangés, mais que l'utérus de la mère a été laissé. Elle y trouve son petit frère, et le met dans une souche d'arbre (dans certaines variantes, un contenant d'écorce de bouleau, ou de bois). *Tshakapesh* y grandit rapidement, et chaque fois la sœur change le contenant pour un plus grand.

Lorsqu'il naît, il sait parler et demande à sa sœur de lui fabriquer un arc et des flèches pour s'amuser. Elle lui en fabrique plusieurs, de plus en plus grand à mesure qu'il grandit et qu'il les brise. Il se fabrique enfin, quand il est grand, un arc avec du mélèze et des arbres entiers comme flèches. Dans certaines variantes, c'est après avoir fait une tente à suerie, recouverte de

¹⁷⁸ J'invite par ailleurs les lecteurs.trices intéressé.e.s à consulter les variantes mobilisées dans le résumé, dont les versions longues sont beaucoup plus complètes.

¹⁷⁹ Pour une interprétation de la nature de *Katshikuasku*, voir Daniel Clément (2012 : 255-259)

terre, que Tshakapesh entreprend de se confectionner un arc et des flèches avec le couteau de son père.

Il demande à sa sœur qui a tué leurs parents, et part donc à la rencontre de *Katshituasku*, malgré les avertissements de sa sœur. Après avoir chanté et été mis en contact avec tous les types d'ours tour à tour, Tshakapesh rencontre enfin *Katshituasku* et lui fait part de son projet de venger ses parents. Il tue *Katshituasku* et l'éventre. Il y trouve les cheveux de ses parents, et les lance dans les branches d'arbres. Ils deviennent des usnées barbues.

Tshakapesh retourne au campement avec la tête d'ours, qu'il demande à sa sœur de cuire, mais sans la manger. Sa sœur en mange néanmoins, et se retrouve la mâchoire verrouillée. Il prend un bâton pour lui ouvrir la bouche, faisant une ouverture large de trois doigts : ce sera l'ouverture de la bouche des gens qui viendront après eux.

Il dit à sa sœur qu'il a rêvé qu'il tombait à l'eau, était avalé par un poisson puis que sa sœur le pêchait et le libérait. Il repart à la chasse aux écureuils (Tshakapesh ne chasse que les écureuils, avec son arc) et lance sa flèche à l'eau; lorsqu'il la récupère, il est avalé par un très gros poisson. Sa sœur, trouvant qu'il tardait à revenir, pensa qu'il s'agissait bien du rêve qu'il avait eu. Elle parti à la pêche et repêcha effectivement Tshakapesh, qui avait indiqué, par la pensée, au poisson de mordre à l'hameçon de sa sœur. Elle nettoya ses poissons et y découvrit Tshakapesh.

Il repart à la chasse aux écureuils et entend des gens creuser la glace pour chasser le castor. Il s'y rend malgré les avertissements de sa sœur (Tshakapesh va toujours demander à sa sœur si elle connaît les gens de qui il est curieux, elle lui explique toujours alors de qui il s'agit et l'avertit qu'ils sont dangereux et de ne pas se rendre auprès d'eux. Tshakapesh feint toujours de ne pas y aller, mais s'y rend). Il arrive pourtant parmi eux et réussit à déjouer ceux (dans la

version de Pien Peters, il s'agit de *Mistapeus*¹⁸⁰ : dans d'autres variantes, des *Atshen*) qui voulaient le faire tomber à l'eau, et repart avec son ou ses castors, que sa sœur fait cuire.

Il repart ensuite à la chasse aux écureuils. Il entend gratter des peaux de caribous. Il s'enquiert à nouveau auprès de sa sœur, qui lui explique qu'il s'agit de deux filles dont la mère tue chaque homme qui approche et l'avertit de ne pas s'y rendre. « Tu me remplis d'effroi. J'irai ailleurs » est la réponse qu'il donne invariablement à sa sœur. Alors Tshakapesh va voir les filles, avec une peau d'oiseau des neiges pour passer inaperçu; les filles s'en amusent et rient. La mère s'en rend compte et demande à ses filles ce qui se passe. Elles disent qu'un geai tente de s'emparer des poils de caribou et que cela les fait rire. La mère n'en croit rien et voit qu'il s'agit de Tshakapesh : elle lui demande d'entrer dans la tente. Les filles avertissent Tshakapesh de ne pas accepter de la graisse qu'elle lui offrira, car il s'agit de graisse humaine. Il refuse donc, ce qui offusque la vieille (dans la version de Pien Peters et dans plusieurs autres, il s'agit d'une *Atshen*, ou *Atshen-iskueu*; femme-*Atshen*), qui lui propose un combat. Il accepte et la tue, avec la permission des filles. Les filles reviennent avec lui au campement, pour tenir compagnie à sa sœur. Il épouse une des deux filles.

Il repart chasser l'écureuil. Entend des gens jouer à la balle. Demande à sa sœur, qui lui indique que ce sont des *Mistapeus* qui jouent avec une tête d'ours, et qu'ils la lancent à quiconque s'approche d'eux : la tête d'ours mord alors la personne, qui meurt. Tshakapesh promet de ne pas s'y rendre mais prend la direction des gens qu'il entend jouer à la balle. Il remarque qu'un des joueurs est très habile. Il pense qu'il s'agirait d'un bon mari pour sa sœur, alors il l'enlève de force et le ramène au campement : il devient son beau-frère.

¹⁸⁰ On se souvient que les aventures de Tshakapesh ont lieu dans la même terre qu'habitent les *Mistapeus* ; voir (*infra* : 237).

Tshakapesh repart chasser l'écureuil et entend des gens qui se balancent. Sa sœur lui indique que les gens font se balancer celui qui approche, et coupent la corde lorsqu'il passe au-dessus du chaudron d'eau bouillante. Tshakapesh s'y rend, tombe dans la marmite, mais la renverse et ébouillante tous ceux qui sont présents. En sortant de la marmite, il s'épile tout le corps, à quelques exceptions près. « C'est tout ce qu'ils auront de poils, les humains qui naîtront ».

Tshakapesh chasse à nouveau l'écureuil. Cette fois, un écureuil grimpe dans une épinette blanche, et voulant l'atteindre, Tshakapesh lance une flèche, qui se coince dans l'arbre. Tshakapesh grimpe alors pour rejoindre la flèche. Lorsqu'il est à sa hauteur, il souffle sur l'épinette blanche, qui se met à grandir. Il continue de grimper, tout en entendant l'écureuil qui grimpe aussi en sifflant. Il souffle encore sur l'épinette blanche, qui grandit encore. Ils se rendent ainsi jusqu'à une terre remplie de traces d'écureuils. Tshakapesh décide que c'est là qu'ils vivront. En redescendant il construit trois nids. Il va chercher ses compagnons, qui montent dans l'épinette blanche. Une fois en haut, Tshakapesh voit des traces qu'il ne connaît pas et décide de poser un collet. Il prend le soleil dans son collet, et l'obscurité se fait. Il a ainsi failli tuer le soleil, et donc la terre. Quand il s'en aperçoit, il envoie un écureuil pour rompre la corde et libérer le soleil, mais celui-ci échoue et se brûle la fourrure (c'est la raison pour laquelle désormais sa fourrure est plutôt jaune); même chose pour le vison. Or, la musaraigne, avec son museau pointu, y arrive et libère le soleil. C'est l'origine de l'alternance du jour et de la nuit.

Maintenant, selon les variantes, on peut voir Tshakapesh (et ses compagnons) avec sa marmite dans la lune, où il est allé s'installer pour de bon. « Quand de nouvelles gens iront cueillir des baies, ils nous verront (...) Quand les gens vont me voir dans la lune, ils vont dire : 'C'est Tshakapesh'. Quand nous voyons l'homme dans la lune, nous disons : 'Voilà Tshakapesh' » (Lefebvre 1971 : 43).

5.2.2 Mouvement (continuum) : Tshakapesh et les relations du/avec le monde végétal

Comme tous les récits innus de type *atanukan*, Tshakapesh est truffé d'indications concernant les origines de faits biologiques ou culturels (interdiction pour les femmes de manger la tête d'ours, corps sans poil, écureuil à la fourrure jaune, usnées barbues, alternance du jour et de la nuit, etc.). Or, il ne sera pas de notre propos ici d'en faire l'analyse : je renvoie aux travaux de Rémi Savard (1985, 2004, 2016) et Madeleine Lefebvre (1971) à ce sujet. Tshakapesh, d'après Savard, « mit en marche l'organisation sociale et les technologies propres au mode de vie de chasse et de cueillette » (Savard 2016 : 20). Il indique aussi que Tshakapesh est un récit qui trace des liens forts entre les végétaux et les animaux, les êtres humains. C'est donc plutôt cette voie que nous investirons ici.

5.2.2.1 Les origines végétales de Tshakapesh

Dans les origines végétales de Tshakapesh on retrouve deux moments, soit le fort référent végétal de ses parents, qui sont néanmoins des animaux à fourrure, et la fin de sa gestation dans un contenant végétal. Je commence par le dernier.

Madeleine Lefebvre indique ce qui suit à propos des différentes variantes (V) qu'elle a analysé : « V1, V2, V3 et V7 font état d'une marmite ou d'un pot dans lequel Tshakapesh aurait été déposé. Le terme *assikus* employé à N.W.R. [North West River] et *ssio*, à Schefferville, pour désigner ce contenant, nous frappe comme pouvant être apparenté à *assi* (ssi à Schefferville), terre » (Lefebvre 1971 : 95). Si elle pose l'hypothèse d'un pot d'argile (terre) et, par conséquent, de l'existence potentielle de la cuisson d'argile chez les Innu.e.s, Savard indique une voie différente. En effet, il fait d'emblée remarquer la nature « assinienne » (néologisme créé à partir

du terme *assi*, terre en innu; *ibid.* : 110) de Tshakapesh, en insistant tout d'abord sur sa gestation qui s'est poursuivie dans un contenant végétal :

La nature de ces contenants change d'une variante à l'autre : écorce de bouleau (0), souche évidée (3), récipient de bois ou de métal (1,4,5). Pour ces derniers, le terme le plus souvent employé est *assiku*. (...) la variante 7¹⁸¹ parle de contenants en écorce de bouleau appelés *tshipikunan*, utilisés pour conserver diverses espèces de baies. (...) la variante 9 nous apprend qu'elle [la sœur] nettoya le fœtus avec de la mousse avant de le déposer dans un plat en bois. (Savard 1985 : 112)

Le terme *assi*, associé au contenant, ne renverrait pas spécifiquement au matériau « terre », mais à quelque chose qui en provient. Plusieurs variantes rencontrées font état d'une souche d'arbre comme récipient dans lequel Tshakapesh a terminé sa gestation.

Dans *L'ethnobotanique innue de Ekuanitshit*¹⁸², Daniel Clément fait les observations suivantes. Il y aurait dans la pensée innue deux domaines correspondant au domaine unique que la pensée scientifique nomme flore (Clément 1990 : 26). Ces deux domaines, marqués par le référent à l'absence ou à la présence de racines (*ibid.* : 27) sont :

- *ashtshî nte kânîâtutshîht* ou *kânîâtutshîki*, « dans la terre, ceux qui poussent » et qui comprennent les végétaux à racines (arbres, arbustes, petits arbustes, plantes herbacées);
- *ashtshî*, « terre », dont on dit qu'elle pousse, « la terre qui pousse » (Clément 2014 : 70) : domaine « géo-biologique » dont font parties les végétaux qui ne possèdent pas de racines (mousses, hépatiques, lichens, lycopodes), certaines vases et le bois pourri.

Concernant ce dernier domaine, on peut préciser :

Le domaine *ashtshî* couvre le champ sémantique des « végétaux sans racines ». Il correspond aussi au tapis végétal de la forêt boréale. Le terme français « terre » est ici préféré au mot « sol » ou à l'expression « surface terrestre », quoiqu'*ashtshî* signifie les deux : la terre et la surface terrestre. En fait, pour les Innus, il semble que le tapis végétal fasse partie intégrante des éléments géologiques. C'est ce que sous-tend une affirmation comme « la terre pousse ». (*Ibid.* : 99)

¹⁸¹ La variante 7 correspond au verbatim de l'entretien que Rémi Savard eut avec Pien Peters en 1973 à Pakuashipit, qui fut filmé par le caméraman Guy Borremans et le cinéaste Arthur Lamothe (voir Savard 1985 : 237) disponible en ligne, banq collection Arthur Lamothe.

¹⁸² Édition révisée de *L'ethnobotanique montagnaise de Mingan* (1990). J'ai utilisé les deux éditions et on retrouve donc 1990 et 2014 pour le même ouvrage.

On pourrait ajouter qu'outre les références par ellipse aux racines, on retrouve dans ce qui forme et caractérise la classification de domaines une notion de mouvement et un lien avec la terre. La « terre » y trouve également un sens élargi.

La souche d'arbre dans laquelle Tshakapesh termine sa gestation pourrait être classée comme bois pourri¹⁸³. Or, le bois pourri, « bois en décomposition, à mi-chemin entre le végétal sain et l'humus » (Clément 1990 : 41) occupe une place à part dans la botanique innue, effectuant le lien entre le végétal et la terre. Bien que provenant d'un arbre, le bois pourri est considéré comme faisant partie de *ashtshî* (la terre qui pousse) (*ibid.* : 40-41). En somme, selon Clément, « on peut dire que cette classe, *pashkuâtshîtukua* (bois pourri), assure en quelque sorte une continuité dans la perception montagnaise » (*ibid.* : 41).

Même si le bois pourri fait partie du domaine « *ashtshî* », il est fortement marqué par l'appartenance au domaine des arbres.

c'est pour les plantes de plus petite taille, celles relevant du domaine *ashtshî* (la terre), qu'on retrouve un nombre de végétaux utilisés à des fins techniques aussi élevé que celui noté pour les plantes de plus grande taille (*mishtukuat*, les arbres). La pensée montagnaise, comme pour marquer cet état, emploie dans une des catégories de *ashtshî* (terre), un morphème qui a la particularité d'unir la classe des *mishtukuat* (arbres) (et par conséquent le domaine même des *ashtshî nte kânîâtshîht* ou *kânîâtshîki*, dans la terre, ceux qui poussent) au domaine *ashtshî* (terre). C'est le morphème – *tuku* (bois sec, bois utile) qui est un morphème combinatoire de « bois » et qui intervient dans la composition de *pashkuâtshîtukua* (bois pourris), une classe du domaine *ashtshî* (terre). (*Ibid.* : 60)

Aussi, d'après Clément, l'« importance considérable accordée aux arbres, constitue en réalité, avec celle accordée à *ashtshî* (la terre), la base de la pensée ethnobotanique montagnaise » (*ibid.* : 24). Le bois pourri (*pashkuâtshîtukua*) est donc celui qui marque la continuité, le passage entre les grands végétaux et le domaine de *ashtshî* (terre). Il marque un « continuum qui est (...) »

¹⁸³ Dépendamment de l'état de décomposition de la souche, qui aura peut-être produit des rejetons et ne sera alors pas considérée comme bois pourri.

assuré par le lien direct entre les végétaux et leur assise géologique (les plantes qui redeviennent la terre) » (*ibid.* : 45).

Le marqueur du bois pourri est ainsi le mouvement, la transition, le passage d'un état à un autre, la continuité. Que le premier innu ait pris naissance dans cette matière fertile qui assure le passage d'un état à l'autre n'est donc pas surprenant. Le végétal devient animal.

Quoi qu'il en soit de la variante, et que Tshakapesh ait été placé dans une souche d'arbre, un contenant d'écorce de bouleau ou de bois, le référent « arbre » est toujours fort, et il ne fait pas de doute que Tshakapesh a commencé sa vie dans un contenant végétal. Dans certaines variantes, avant de partir à la recherche de *Katshituasku*, Tshakapesh se construit une tente à suerie¹⁸⁴ qui sera recouverte de terre, que sa sœur devra casser pour qu'il en sorte. C'est en sortant de cette tente qu'il entreprend de se fabriquer un arc et des flèches en bois avec le couteau de son père. Il s'agirait d'un moment de repli dans la terre (le domaine *ashtshi*), alors qu'il vient d'apprendre la nouvelle de la manière dont sont mort ses parents et qu'il prépare la suite, comme une poursuite de la gestation, à l'issue de laquelle il se fabrique lui-même arc et flèches avec un arbre (symbole de mouvement) à l'aide du couteau de son père (élément de continuité, comme une transmission de savoir qui se serait opérée dans la terre, et par un outil) pour inaugurer la pratique de la chasse.

Rémi Savard indique que « [l]es parents de Tshakapesh étaient d'ailleurs déjà fortement marqués en termes végétaux » (1985 : 112). Ainsi, effectivement, les parents partent en forêt dans une « quête végétale » (*idem*). À noter que la variante 7 (celle de Pien Peters) est celle dont la connotation alimentaire et végétale est la plus marquée, puisque les parents allaient chercher de l'écorce de bouleau pour faire des contenants servant à ramasser des petits fruits :

Voilà ce qu'il fait l'Indien. Il utilise l'écorce de bouleau. Il en fabrique plusieurs de ce genre-là. Il s'en sert à toutes sortes d'usages. Il y met différentes espèces de fruits. Des fruits... Des fruits

¹⁸⁴ Tel que l'indique la prescription pour la chasse à l'ours, *Katshituasku* étant, on l'a vu, une sorte d'ours géant.

rouges. Comprends-tu ? Non, pas des bleuets. Une autre sorte. Des fruits de loutres.¹⁸⁵ Les fruits de loutres ressemblent aux bleuets, mais ils ont bon goût. Ils sont excellents. Alors, c'est ça qu'il fait le vieux. Lui et sa femme fabriquent des récipients. » (Pien Peters, cité dans *Ibid.* : 237)

Ensuite, les cheveux des parents deviennent des usnées barbues lorsqu'ils sont lancés dans les arbres. Le fait d'avoir accroché les restes de ses parents aux branches des arbres relève également d'un rituel funéraire pour le gibier non-aquatique (*ibid.* : 114). Ce geste marque le continuum dans le passage d'un règne à l'autre puisque les cheveux humains sont hissés dans l'arbre (comme l'indique la prescription qui veut que les os du gibier non aquatique soient accrochés aux branches des arbres) comme pour les restes des animaux, et sont transformés en végétaux.

La notion de *transformation des matières* semble partie intégrante de la pensée « végétale » innue, ce qui s'indique dans des notions clés comme le bois pourri, mais aussi par la transformation des cheveux humains en usnées barbues dans le récit (sans compter le fait que les parents de Tshakapesh étaient des animaux à fourrure). Le continuum s'effectue aussi dans le passage d'une matière à l'autre, par le travail du « compostage » qui est rendu dans le récit par ces images fortes et qui rappelle la proximité et les interrelations ininterrompues. On verra plus loin que Tshakapesh rendait peut-être également par là à ses parents un hommage funéraire traditionnel (la sépulture aérienne). Quoi qu'il en soit, « tant par les motifs les ayant conduit sur les lieux de leur mort que par leur transformation réelle ou rituelle en espèces végétales, les parents du héros sont fortement identifiés à l'élément terrestre (assi) dans lequel leur fils termina sa gestation » (*idem*).

Notons ici que l'idée de transformation revient également dans la manière innue de nommer les parties des plantes. À ce propos, Clément énonce que

¹⁸⁵ Fruits de la loutre : d'après Clément (2014 : 240) il s'agirait de l'airelle fausse-myrtille.

les événements [végétaux] sont plus interprétés en tant qu'actions qu'en tant qu'objets. Par exemple, il n'existe pas dans le vocabulaire répertorié un terme équivalent à celui de « bourgeon »; il existe par contre un verbe - *uâpukunîu* - exprimant la transformation en fleur : littéralement, « cela devient une fleur ». Dans la même veine, il est également possible dans la langue montagnaise d'énoncer les idées suivantes :

-à partir de *nîpish* (feuille) : *nîpîshîu* (cela devient une feuille),

-et à partir de *tshishtâpâkuan* (branche) : *tshishtâpâkunîu* (cela devient une branche). (Clément 1990 : 19)

Il y aurait donc des actions permettant d'identifier et de différencier les bourgeons qui verront naître une fleur, une feuille ou une branche. Ces trois bourgeons sont effectivement identifiables pour l'œil avisé, et cette idée renvoie au large répertoire « botanique » partagé parmi les Innu.e.s, qui n'est pas réservé à un savoir spécialisé (voir aussi Speck 1917), ce qui marque encore la libre circulation des connaissances, qui ne font pas l'objet d'appropriation. On peut en effet voir comme un autre élément du continuum, celui des connaissances.¹⁸⁶ Ce qu'on remarque, dans les recherches ethnobotaniques faites chez les Innu.e.s (on peut mentionner Speck 1917; Clément 1990, 2014; Laurendeau 2011; pour les Naskapis : Lévesque, Geoffroy et Polèse 2016) est effectivement le savoir partagé parmi les membres de la communauté. Au-delà des usages et des associations basées sur l'observation, on note que, bien que certaines connaissances spécifiques sur certaines plantes soient possédées en propre par certaines personnes (personnes guérisseuses le plus souvent), les connaissances sur les plantes sont répandues parmi les gens, qui peuvent identifier, sans être spécialistes, des centaines de plantes (Clément 1990 : 81). La connaissance botanique est partagée parmi les membres de la communauté parce que, comme nous l'avons déjà vu, c'est la distribution de ces connaissances qui accorde à chaque personne une autonomie lui permettant de faire partie du groupe, de pouvoir venir en aide aux autres, de participer activement à la vie collective. Puisque l'horizon n'en est pas un d'accumulation et de

¹⁸⁶ Bien qu'existent différentes nominations pour le bourgeon en botanique (bourgeon apical, terminal, etc.), on utilise dans l'usage populaire le terme « bourgeon »; en innu, on nomme directement le *type* de bourgeon, et le savoir est partagé entre tous.

profit, il ne sert à rien de protéger les connaissances scientifiques pour un usage restreint. Les connaissances ne sont pas « monnayables » : elles permettent de vivre, de manger, de s'assurer immédiatement du bien-être de chacun, d'où leur distribution horizontale et dynamique.

5.2.2.2 L'ascension de l'épinette blanche

À la toute fin du récit, Tshakapesh accède à un monde peuplé d'écureuils par le biais de son ascension céleste dans une épinette blanche sur laquelle il a soufflé, la faisant grandir, en suivant l'écureuil qui grimpait au-devant de lui. On l'a vu, les arbres occupent une place centrale dans la pensée botanique innue (Clément 1990 : 21). Or,

[d]'après le discours montagnais, il y aurait trois espèces végétales qui seraient plus propices à une médiation entre les êtres humains et les forces spirituelles. Ces trois espèces sont les suivantes : *uâtshinâkan* (mélèze), *minaiiku* (épinette blanche) et *ushkâtuku* (épinette noire). Ces arbres, rapporte-t-on à Mingan, sont les trois seuls à être utilisés dans la fabrication des piquets de la tente tremblante. (*Ibid.* : 22)

Clément ajoute : « [à] vrai dire, pour aucune autre des espèces d'arbres que les conifères il n'existe autant de liens spirituels et mythiques » (*ibid.* : 24). Dans la classification que Daniel Clément effectue des usages techniques par type et partie d'arbre, on retrouve, pour l'épinette blanche :

tronc : canot; toboggan; traîneau
résine : colle à canot
racines : pour coudre les canots d'écorce (*ibid.* : 22)

Ainsi, chacune des utilisations techniques répertoriées pour l'épinette blanche aurait ici (utilisations techniques) à voir avec le *déplacement* (canot, toboggan, traîneau). L'épinette blanche semble être un vecteur de locomotion privilégié, à la fois dans le monde matériel et dans (vers) le monde immatériel. Notons que dans l'aire de distribution végétale habitée par les Innu.e.s, l'épinette blanche est l'arbre qui atteint le plus de hauteur (Clément 2012 : 37). Ce ne serait donc pas par hasard que Tshakapesh accède au domaine céleste par l'épinette blanche.

Clément porte également notre attention sur un écrit d'Adrian Tanner, dans lequel le contact entre la personne et son *Mishtapeu* est facilité par l'épinette blanche :

Among the Mistassini, both birds and trees are also involved in the initial contact between man and Mistaapew (...) a particular species of tree (white spruce) standing alone marks the place for the encounter, which is made by circling the tree in a clock-wise direction (...). (Tanner 1979 : 115-116, cité dans Clément 1990 : 24)

L'épinette blanche, arbre privilégié pour entrer en contact avec son *Mishtapeu*, occupe donc une place importante dans les relations entre les mondes matériels et immatériels. Dans le récit Tshakapesh, l'épinette blanche mène à un monde peuplé d'écureuils, ce qui représente pour Tshakapesh un lieu dans lequel lui et ses compagnons pourront toujours trouver à se nourrir. On pourrait ainsi inférer que la fonction alimentaire de *Mishtapeu* est réitérée, puisque l'arbre auquel il est associé mène, peut-être par son truchement, à un monde où la nourriture ne manque pas.

À partir d'une interprétation axiale de l'espace matériel et symbolique algonquien, Rémi Savard propose une lecture du cycle dans Tshakapesh. En effet, dans *La forêt vive* (2004), Savard revient sur un élément des récits innus qu'il avait déjà fait valoir en 1973 dans son analyse de *L'enfant couvert de poux* (récit d'origine de la tente tremblante; voir chapitre 4), soit l'importance de l'axe vertical, qu'il applique, dans Tshakapesh, au rôle qu'y jouent les arbres.

En premier lieu, Savard rappelle que le fait d'accrocher les cheveux dans les branches (qui deviennent des usnées) procède de rites funéraires non seulement pour le gibier non aquatique mais également pour les humains. À ce propos, on peut se référer à son ouvrage pour une synthèse éclairante sur l'état des connaissances qui mènent à la conclusion que les Innu.e.s auraient effectivement observé des rites funéraires lors desquels le défunt était placé sur de hauts tréteaux, à proximité de grands arbres, ou dans un panier accroché aux branches d'un arbre dans

le cas d'un bébé (Savard 2004 : 59-66).¹⁸⁷ Savard rapporte que Nicolas Denys s'était vu informé par des Mi'gmaks (vers 1672) qu'il fallait laisser le corps exposé à la lumière du soleil pendant au moins un an (*ibid.* : 65).

Reprenant la structure par laquelle le haut de l'axe vertical représente le zénith et la lumière, Savard s'exprime ainsi : « le zénith serait la source de la vie garantissant la victoire sur la mort du gibier et des humains. Les arbres, auxquels on confie leurs restes, servaient donc de véritables rampes de lancement à partir desquelles les défunts s'engageaient sur la voie conduisant vers la lumière » (*ibid.* : 66). L'arbre, lui, une fois qu'il est mort (souche) est un milieu propice à l'accueil des nourrissons. Savard indique que son amie Christine Vollant et le chasseur William Mathieu-Mark ont tous deux affirmé que les jeunes Innu.e.s qui s'enquéraient du lieu d'où proviennent les bébés se faisaient autrefois souvent répondre qu'ils avaient été trouvés dans la souche des arbres, où les parents seraient allés les chercher pour les ramener à la tente (Savard 2016 : 19-20).

Ainsi, la voie lactée en langue innue référant au « chemin des âmes » ou « chemin des morts » (*tshipai meshkanau*) et Speck s'étant fait dire par certain.e.s Innu.e.s que les âmes se transformaient en étoiles avant de revenir se réincarner sur terre (voir aussi Savard 2016; et Turner (2014 v.2 : 311) dans une autre aire géographique), Savard propose cette conception du cycle :

un arbre en pleine croissance est l'endroit idéal pour permettre à la vie, en train de quitter le corps, de s'élancer vers la voie lactée vers la lumière, où Tshakapesh séjourne désormais en permanence hors du temps, et d'en revenir quelques saisons plus tard sous forme d'étoiles filantes tombant dans les vieilles souche, au creux desquelles elles se transforment en nourrissons, qu'on allait cueillir loin des yeux des jeunes enfants, comme souhaitaient sans doute le faire les parents de Tshakapesh (Savard 2016 : 67).

¹⁸⁷ On sait que cette pratique est très controversée puisqu'elle était dénoncée par les missionnaires, et que les Innu.e.s, comme bien d'autres peuples autochtones, leur ont caché la réalité de cette pratique et qu'elle demeure donc difficile à prouver.

Il ajoute :

L'entière cosmologie algonquienne (...) s'organise autour d'un axe vertical traversant la terre, dont la section aérienne et lumineuse renvoie à tout ce qui est favorable aux humains, tandis que son prolongement souterrain plonge dans les profondeurs obscures qui contiennent les pires maléfices. Or, s'il est une autre forme de vie qui coïncide avec un tel axe, c'est bien celle des arbres. (...) Le récit de Tshakapesh semble miser sur le fait que les arbres entretiennent avec les humains des liens vitaux. (*Ibid.* : 67-68)

Ces liens vitaux qu'entretiennent les êtres humains et les arbres semblent s'inscrire dans des relations à la fois de contiguïté, de connaissance, mais aussi de partage du cycle de vie, de compagnonnage. Ainsi, non seulement on connaît bien les usages techniques, alimentaires, médicaux des arbres, mais on leur reconnaît également une grande proximité avec l'espèce humaine, et on leur accorde un grand respect, qui passe par – ou émane de – l'inclusion dans le récit de la naissance des êtres humains, qui ont grand besoin de toutes les autres espèces, et dont l'arc de vie prend la forme inversée de celle de l'arbre : le nourrisson voit le jour alors que l'arbre est au stade du bois pourri, et l'être qui meurt s'élance du plus haut de la cime de l'arbre vigoureux, ce qui crée un mouvement continu de vie, jamais interrompue.

Reprenons les éléments associés à chacune des plantes du récit de Tshakapesh, où le mouvement est toujours central, toujours ancré, toujours relationnel :

Épinette blanche : locomotion matérielle, géographique dans ses utilisations techniques (traîneau, toboggan, canot); déplacement vers le monde immatériel, par sa hauteur et son enracinement.

Souche d'arbre, bois pourri : passage du végétal à l'humain, transition et mouvement qui passe par le sol, la terre : le végétal redevient le géologique et puis l'animal, l'humain.

Usnée barbue : l'animal devient végétal, par la suspension aérienne, dans un mouvement vers le céleste; l'animal nourrit le végétal, qui s'élève, puis meurt, se décompose, permet la perpétuation de la vie, les cycles sont ininterrompus, co-existants.

Notons que les informateurs de Daniel Clément ont tous reconnu que les arbres pouvaient parler, et qu'on pouvait communiquer avec eux dans la tente tremblante :

À Mingan, les autochtones ont hésité à attribuer la faculté de parler à des plantes comme les *shakâûâ* (arbustes), les *atishîa* (petits arbustes), les *mashkushua* (plantes herbacées) et à toutes celles relevant du domaine *ashtshî* (terre). Les *mishtukuat* (arbres) faisaient par contre l'unanimité; ces espèces pouvaient communiquer avec l'être humain en entrant dans la « tente tremblante », lieu privilégié des spécialistes du rituel qui y consultaient notamment les forces spirituelles des entités vivantes (esprits, maîtres des animaux, et maintenant, certaines plantes). (Clément 1990 : 53)

Aussi, dans une toute autre aire géographique, Nancy Turner indique :

il y avait traditionnellement peu de différence dans la façon dont on approchait les plantes et les animaux, et cela est illustré aussi dans la liste des différents « règnes » par l'ainé Okanagan Selina Timoyakin (...) :
(...) « les arbres à aiguille : (leur chef est le Sapin subalpin); « les buissons et les feuillus » (leur chef est l'Érable des montagnes Rocheuses); « les herbes » (leur chef est le Chiendent); « les racines » (leur chef est la Racine amère); « les baies » (leur chef est l'Airelle noire) (...).
(Turner 1997 : 46)

Les plantes auraient elles aussi des « maîtres » (voir aussi Hallowell 1976[1960]), des esprits avec lesquels échanger, entretenir des relations de respect et de gratitude dans les échanges nécessaires au maintien de la vie : « [l]es humains doivent donc entretenir des relations respectueuses avec les autres formes de vie et doivent également leur témoigner du respect *en ne les exploitant pas abusivement, en leur étant reconnaissants et en les remerciant de contribuer à leur subsistance* [je souligne] » (*ibid.* : 45).

5.2.2.3 Edechewe (Achumawi) et les racines

Savard, dans son analyse de 2004 de *Tshakapesh*, introduit une parenté avec un récit achumawi, qui selon lui reprend les mêmes motifs que *Tshakapesh* notamment en ce qui a trait à l'imbrication des mondes végétaux, animaux et de l'« espèce humaine ». Edechewe, premier être humain, est, on le verra, issu d'un parent tamia rayé (fille du cèdre) et d'un parent pin à sucre. Dans ce récit, c'est le ver à soie Apponahah qui, dérivant sur l'eau, accoste sur l'écume et en fait

sa demeure, qui s'agrandit jusqu'à former une grande île, sur laquelle Annikadel (végétal qui flottait dans l'air) sema plusieurs espèces d'arbres. Les graines tombant par terre, en sortirent des « êtres ni tout à fait humains ni tout à fait animaux » (Savard 2004 : 72). Or, l'être issu du cône de pin à sucre était, lui, ni tout à fait humain ni tout à fait pin à sucre. La graine du cèdre donna la femme Tamia Rayé, qui eut une fille. La fille de tamia rayé et le fils de cône de pin à sucre (Ahsoballache) s'unirent et leur enfant pu voir le jour grâce à deux conseils : un donné par le grand-père « Homme pin à sucre » qui donna à Ahsoballache la chair d'un cône et lui dit de la mettre dans un panier et d'y ajouter un peu d'eau de source. La grand-mère, quant à elle, prit la fille de Tamia Rayé à part et lui donna une peau de chat sauvage et une peau de lapin, ainsi qu'un bouquet d'herbe douce : elle devait mettre les peaux et les herbes sous son vêtement. Le lendemain, le bébé, Edechewe, était né. Il fut confié à sa grand-mère Tamia Rayé (suivant le désir de l'enfant) qui le reçut par les racines qu'elle était à cueillir, de l'autre côté de la montagne, après qu'on eut attaché l'enfant à son panier à l'aide de fils d'araignée.

Plus tard dans le récit, Edechewe apprend auprès de sa grand-mère Tamia rayé, par un procédé qui ressemble beaucoup à celui par lequel Tshakapesh apprend auprès de sa sœur aînée, les rudiments de la chasse. Ainsi, « les deux héros d'origine végétale inaugurent le mode de production de la chasse » (*ibid.* : 75), d'après les enseignements d'une femme plus âgée. On doit aussi à Edechewe, comme à Tshakapesh, l'alternance du jour et de la nuit.

Les fils d'araignée qui permettent de transporter Edechewe par les racines, d'un côté de la montagne à l'autre, ont également une certaine présence chez Tshakapesh selon une variante du récit. En effet, dans la variante 17¹⁸⁸ (voir aussi V1, Lefebvre 1971), le héros est appelé

¹⁸⁸ En présentation de cette variante, Savard explique : « Cette variante fut recueillie en langue indienne (enregistrement sonore) par Serge Mélançon, en 1967, à Schefferville. Le narrateur John Peastitute 'appartient au groupe d'Indiens déménagé de Fort Mackenzie à Schefferville en 1955' (Lefebvre, M., op. cit. - 13). Joseph Peastitute en avait d'abord fait une traduction anglaise, que Mélançon a par la suite traduite en français. Le texte

Tshahapash, soit « l'araignée ». L'ethnologue Speck, demandant dans un autre contexte à ses informateurs une traduction du mot « Tshakapesh », recueille : « young man who draws a line (cord) behind him; young man who trails a line » (Speck 1925 : 3, 1935 : 54, cité dans Savard 1985 : 110). Aussi, chez les Nabesnas, l'araignée du récit *Les enfants, la mésange et l'araignée* est « celle qui fabrique les cordes qui peuvent servir de lien entre le monde des esprits et celui des vivants » (Guédon 2005 : 469). Il en serait de même dans les versions navahos du récit (*ibid.* : 49). Que Tshakapesh traîne un fil entre le monde des esprits et celui des vivants est une idée conforme à l'épisode final de ses aventures, où Tshakapesh accède au domaine céleste. Les racines partageraient ici avec les fils d'araignée cet accès au monde immatériel (dans le récit nabesna, c'est aussi par un trou dans le sol qu'on peut, attaché aux fils de l'araignée, voyager dans d'autres dimensions, rejoindre des parents géographiquement éloignés, comme on le fait par exemple avec la tente tremblante). Les racines voyagent, participent d'un mouvement souterrain, ce qui fait également écho à l'ethnobotanique innue et à l'observation de Daniel Clément selon laquelle la méthode de propagation des végétaux la plus importante pour les Innu.e.s est celle qui s'effectue par les racines.¹⁸⁹ Aussi, Géraldine Laurendeau, qui a étudié les plantes médicinales des Pekuakamiulnuatsh (Innu.e.s de Mashteuiatsh), note pour sa part :

Une informatrice (M.K., 2008) m'a (...) mentionné l'existence d'« esprits des arbres » dans la tradition ilnu. Selon elle, c'est à la force de l'ensemble de la forêt à qui on attribue des pouvoirs curatifs et non à l'utilisation ritualisée d'une plante en particulier. Elle m'a parlé du pouvoir des racines de vieux arbres à transporter les maux au loin, par la terre. (Laurendeau 2011 : 73)

indien lui-même ne fut pas transcrit. La traduction française reproduite ci-dessous fut publiée en 1971 (*Ibid.* : 21-33). » (1985 : 273)

¹⁸⁹ Dans la botanique occidentale, depuis Linné, l'accent a été mis sur la reproduction sexuée (la pollinisation des fleurs) comme principe de classification du végétal.

On retrouve ici cette faculté des racines à *transporter*. Le végétal semble avoir affaire avec le mouvement, le transport, le déplacement, la transformation, le passage d'une matière à l'autre, d'un monde à l'autre.

5.3 Le déplacement : une clé de lecture et une éthique politique

La pensée végétale innue présenterait donc, suite à ce que nous venons de voir, des éléments de continuité avec les domaines géologiques et géographiques, animaux et humains, célestes et astronomiques. Le récit de *Tshakapesh* fait état de fortes interrelations entre ces différents domaines, et opère une démonstration des interdépendances qui les lient. Cet état de fait n'est pas particulier aux Innu.e.s. Comme le mentionne Nancy Turner, ethnobotaniste de la côte ouest du Canada : « In fact, most aboriginal traditions from the Americas recognize a time when there was no distinction between humans, plants and animals » (2005 : 69-70).

Dans ce continuum, le mouvement en est un qui s'effectue dans l'axe d'une capacité de tendre à adopter un autre point de vue : non pas de projeter ses pensées sur un autre être, mais comme nous l'avons vu au chapitre un et quatre, de *tenter* de faire la même expérience que lui à partir de la matérialité de son positionnement. À ce propos, Rémi Savard (2016) a recueilli une information de lecture de *Tshakapesh* auprès d'un ami innu, qui l'aurait informé que *Tshakapesh* était le récit du passage de proie à prédateur pour les êtres humains. Et que le fait de se raconter encore le temps où les êtres humains étaient des proies permet de saisir intimement la position qu'occupent les animaux chassés par les humains, et que cette mémoire est ce qui active les pratiques de respect dans la chasse et dans toutes les relations avec les autres animaux. J'aimerais donc transposer cette lecture au végétal, dans *Tshakapesh*, où le fait d'activer une mémoire dans

laquelle les êtres humains proviennent du végétal, y retournent, y séjournent, entretiennent des relations complexes et interdépendantes avec lui est aussi ce qui indique et permet de renouveler des pratiques répétées de respect, qui sont des manières éthiques de se mettre en relation avec l'environnement, les autres êtres.

La démonstration, dans *Tshakapesh*, de l'importance d'un continuum entre les règnes et avec le végétal plus particulièrement, permet de contextualiser l'accent mis, dans la littérature, sur les relations des Innu.e.s avec les animaux et le caribou. Les relations privilégiées avec le caribou ont largement été – avec raison – mises de l'avant dans la littérature, mais le continuum dans lequel ces relations prennent place l'a peu été. Ce continuum permet de replacer les relations avec tous les êtres dans une éthique politique commune. Sans nier que les sociétés autochtones aient été largement basées sur les interactions avec les animaux en général, et dans le cas des Innu.e.s, avec le caribou en particulier, il semble que les connaissances liées aux plantes et les relations avec celles-ci aient été beaucoup moins mises de l'avant dans la littérature qu'elles ne l'étaient effectivement dans les sociétés traditionnelles. Ce biais anthropologique est également un biais patriarcal, occidental. En effet, dans l'étude des sociétés autochtones, on a souvent plaqué ou transposé le modèle occidental patriarcal (voir Perry 2003) – de l'homme qui quitte l'unité domestique vers le salariat (chasse au caribou) et de la femme qui s'occupe des affaires domestiques (les tâches du campement, la pêche et la petite chasse, la cueillette). On a ainsi beaucoup insisté sur la chasse (savoirs sur les animaux) plutôt que sur la cueillette (savoirs sur les plantes) et surtout, sur la division du travail. Or des recherches récentes tendent à rectifier ce biais patriarcal et s'intéressent notamment aux rôles et activités des femmes de manière moins restrictive que par le passé (voir entre autres Kermoal et Altamirano-Jimenez 2016; Leacock 1980; Kuokkanen 2011; Labrecque 1984; Beaudet 1984), donnant une place importante aux relations avec les plantes et participant à décroiser les secteurs d'activités des femmes et des

hommes (notamment Basile 2017; Laurendeau 2011; Lévesque, Geoffroy et Polèse 2016). À ce sujet, Hetty Jo Brumbach et Robert Jarvenpa (cités dans Kuokkanen 2011) ont souligné que le fait d’avoir catalogué la chasse au gros gibier comme étant une activité d’homme est un biais mettant l’accent sur le geste de tuer, alors que la chasse est plutôt une activité hautement collective, un processus long et complexe qui implique un grand nombre de connaissances partagées parmi les personnes :

Hetty Jo Brumbach and Robert Jarvenpa argue that one of the reasons for the “myopia concerning the role of women” is the conceptualization of hunting as an activity focusing on the act of killing the animal. According to them, this falsely isolates not only the hunter from family and society but also “the act of killing from a complex system of travel, preparation, and logistics preceding the kill and the intricacies of butchering, processing, and distributing following the kill.” A more appropriate view of hunting would see it as “an enterprise that produces food, clothing, tools, and other necessities of life and requires interdependence of female and male labor in any foraging society.” (Kuokkanen 2011 : 227-228, citant Braumbach et Jarvenpa 1997).

Les femmes participent en ce sens à la chasse au gros gibier en dépeçant, nettoyant, préparant la viande, tannant les peaux, fabriquant les raquettes (qui non seulement sont faites de nerfs ou de lanières de peaux, mais permettent aussi le déplacement sur la neige nécessaire pour la chasse au caribou). En ce qui concerne la chasse au petit gibier, on sait désormais que les femmes chassaient les lièvres, porc-épic, perdrix, etc., et que la pêche était considérée comme une activité « de femme » (Savard 2004; Bouchard 2004). Cela dit, Kuokkanen, en développant son argument concernant la place des femmes dans l’activité de la chasse,¹⁹⁰ pourrait minimiser l’importance de l’activité de cueillette. Elle mentionne simplement que « [w]hen considering traditional economic roles of indigenous women, there is a tendency to view them through a binary of man-the-hunter versus woman-the-gatherer » (Kuokkanen 2011 : 227), ce qu’elle

¹⁹⁰ On pourrait aussi parler de la place des hommes dans l’activité de cueillette. Voir à ce propos Lévesque, Geoffroy et Polèse (2016 : 78-79), où les hommes participent aux cueillettes en observant et identifiant, lors de leurs déplacements dans le territoire, les lieux dans lesquelles les plantes comestibles, médicinales ou utilitaires se trouvent, partagent ces trouvailles avec les femmes avec enthousiasme, etc. Toutes les personnes semblent être toujours actives dans les activités de subsistance.

souhaite rectifier en démontrant que les femmes aussi participent à la chasse. Bien qu'il soit juste de défaire cette image faussée des sociétés de chasseur.se.s-cueilleur.se.s, il y aurait également un biais qui serait celui d'accorder plus d'importance à la chasse qu'à la cueillette, alors qu'il serait peut-être plus juste de considérer que les interactions avec les animaux et les plantes sont ancrées, comme le met en lumière *Tshakapesh*, dans une écologie de gestes et de relations assurant la continuité de la vie (manger, soigner, rêver) dans laquelle les plantes et les animaux, tout comme les humains, ne sont pas hiérarchisés ni séparés. Ce serait là aussi le sens du continuum : non pas réifier la chasse, ou réifier la cueillette par effet de balancier, les activités d'hommes ou de femmes, mais plutôt saisir les pratiques comme manières de s'inscrire dans un environnement et une collectivité, gestes concrets et qui créent des intimités et des relations, donc des connaissances, et qui portent une éthique forte basée sur ces connaissances : connaissance des interrelations concrètes et parfois fragiles, équilibre à maintenir.

Plutôt que d'insister sur la *division* du travail, il s'agirait peut-être d'observer les étroites *collaborations* requises dans une combinaison d'activités dans lesquelles les tâches sont partagées. On pourrait sans doute également effectuer des coupes d'âge dans les activités (telles activités étant faites par les aîné.e.s, par les plus jeunes, et d'autres par les adultes) mais on a sans doute mis trop d'insistance sur la *division* du travail, et pas assez sur la synergie, l'entraide, les entreprises collectives et cette solidarité requise (avec les non humains également) pour arriver à effectuer les activités complexes de la subsistance. C'est aussi ce que *Tshakapesh* met de l'avant, et notamment à travers la création de son nouveau groupe social.¹⁹¹

¹⁹¹ Le fait qu'il n'ait plus de parents n'est pas présenté dans le récit comme une malédiction qui pèse sur Tshakapesh. Bien qu'il cherche à tuer celui qui a commis le meurtre de ses parents, Tshakapesh ne traîne pas cette blessure mais c'est plutôt à partir d'elle qu'il devient le premier humain : il va chercher de l'aide dans les groupes environnants, se fait un nouveau groupe qui n'est pas basé sur la filiation; et ses parents sont présents dans une forme de continuité, puisqu'ils détenaient toutes les connaissances que la sœur possède désormais et qu'elle transmet à Tshakapesh. Celui-ci actualise ces connaissances dans un nouveau contexte, inaugurant le mode de production de la chasse.

Le déplacement épistémologique serait, dans le cas du végétal sur lequel nous avons pu nous pencher grâce au récit de Tshakapesh, non pas projection de propriétés humaines sur la plante (ce qu'on appelle l'anthropomorphisme) mais plutôt, dans une optique de mouvement, de continuum et de transformation, le travail patient et toujours inachevé de chercher à faire l'expérience (de la plante – et de sa position dans le continuum) pour adopter son point de vue, et ainsi entretenir des relations respectueuses, radicalement empathiques et inclusives dans le geste et non pas dans la structure : une éthique politique. Ces relations impliquent également la reconnaissance profonde et intime de l'interdépendance entre les règnes et les mondes, et du fait que les plantes, comme les animaux, soignent et nourrissent les êtres humains, d'où l'importance de les traiter avec respect et gratitude.

Le récit de Tshakapesh réactualise ces connaissances à chaque fois qu'il est raconté. Aussi, l'actualisation de ces connaissances par la transmission du récit, par l'invitation à réfléchir avec le récit induite par les modes non coercitifs de partage des connaissances est ce qui a permis à Rémi Savard de dire que les récits, « en tant que mode d'expression privilégié par les chasseurs-cueilleurs du Québec, leur [ont] servi d'outil de réflexion, d'affirmation et de résistance face aux conditions créées par la situation coloniale » (Savard 1985 : 137; voir aussi *infra* : 41). Les profondes interrelations entre tous les êtres caractérisées ici par le mouvement, par le continuum entre les domaines et les états, font que *Tshakapesh* peut être lu comme un outil de réflexion politique chez les Innu.e.s, constituant un fort rempart aux prérogatives extractives, spéculatives et privatives de la pensée et des institutions coloniales et occidentales et à leurs relations avec le vivant et le non-vivant.

Tshakapesh se pose donc, si on accepte son invitation, comme une proposition épistémologique, éthique et politique de déplacement autant dans sa forme que dans son contenu. Accepter l'invitation contenue dans le récit serait donc accepter de remettre en question nos

manières d'appréhender les autres êtres (et les récits), de se mettre en relation avec ceux-ci, ce qui s'indiquerait dans une recherche de saisie du continuum, dans ses propriétés matérielles et symboliques, entre tous les êtres et les gestes dans une perspective d'habitation politique. Le récit de type *atanukan*, et particulièrement celui de *Tshakapesh*, permet d'accéder à un ordre de réalité qui corporalise les interrelations du continuum.

À ce titre, on pourrait dire que l'*atanukan Kuekuatsheu*, ou *Carcajou*, lui, corporalise les interrelations d'une manière détournée. C'est en effet par un procédé narratif de renversement que le récit donne une grande place à l'éthique politique, collective, qui permet d'assurer la subsistance. Rémi Savard a établi, dans son analyse de l'*atanukan Carcajou*, que « [l]a meilleure façon de saisir la fonction du personnage de Carcajou est de reconnaître qu'il fait la démonstration par l'absurde de l'importance que les Innu.e.s accordent encore aujourd'hui aux grandes œuvres de Tshakapesh » (Savard 2016 : 73). Le prochain chapitre sera donc consacré en partie à l'exploration de ce récit « complémentaire » de celui de *Tshakapesh*. Carcajou, le « fripon innu », s'il révèle les principes mis de l'avant par Tshakapesh « par l'absurde », c'est qu'il enfreint toutes les règles éthiques innues sans se soucier des conséquences, qu'il *considère* nulles. Or, les conséquences l'embêtent toujours vivement : il n'arrive pas à manger. Ce sont donc les épisodes du récit axés spécifiquement sur la subsistance, qui mettent en lumière les relations de Carcajou avec les autres êtres, qui nous intéresseront.

Or, dans ce chapitre, nous introduirons également un autre personnage, dont nous suivrons les actions en parallèle ou en renvoi de celles de Carcajou : le Père Paul Lejeune. Ainsi, nous nous attarderons au récit de Carcajou raconté par les Innu.e.s, mais aussi à celui du Père Lejeune raconté par lui-même. Cette association peut surprendre. Or, la lecture rapprochée des deux « récits », lorsqu'abordée sous l'angle de la subsistance, donne à penser. Le récit de Carcajou met en scène un personnage, dont le narrateur relate les aventures, qui ne se soucie pas des autres,

sinon pour les exploiter ou en tirer profit, ce qui en fait, parmi les Innu.e.s, un personnage un peu burlesque et qui indique du même coup les attitudes et les pensées qui sont néfastes pour la vie collective. Le récit de Lejeune, lui, raconté à la première personne et écrit avec beaucoup de sérieux, expose, malgré les intentions du narrateur, les mêmes attitudes et pensées qui forgent, pour les Innu.e.s, le caractère absurde des aventures de Carcajou. Des similarités entre les gestes posés par ces deux « héros culturels » permettent ainsi d'approfondir 1) les composantes éthiques de l'habitation politique innue et 2) la saisie de la place de la subsistance dans l'impasse épistémique. En effet, le père Lejeune ne cache pas son mépris pour les gestes de production et de reproduction de la vie et informe conséquemment de manière frontale certaines prérogatives de l'habitation politique occidentale. Il se retrouve constamment en porte-à-faux des principes éthiques innus, conjuguant jugements de valeur et absence de considération pour les qualités de patience et d'hospitalité, d'entraide et de générosité qu'il note néanmoins, exploitant constamment le travail des Innu.e.s avec qui il séjourne pour sa subsistance. Ne s'abaissant jamais aux travaux du corps et glorifiant ceux de l'esprit qu'il se croit seul à mener, le Père Lejeune ignore les liens existants entre les qualités qu'il accorde aux Innu.e.s et l'importance qu'ils accordent à l'alimentation. Il se retrouve ainsi bien loin du continuum exposé par Tshakapesh, que l'on voit néanmoins apparaître en filigrane de ses écrits.

INTERLUDE 3

Nous arrêtons la voiture à Baie-Trinité juste en face du poste à essence, sur la 138, cette grande route serpentine qui longe le fleuve sur sa rive nord.¹⁹²



Le Golfe du St-Laurent, à hauteur de Sept-Îles est, 2012

Je suis du côté passager, et lorsque j'ouvre ma portière, déjà les pieds dans le sable qui s'étend jusque sur l'asphalte, j'aperçois les premiers stolons de fraises qui s'étirent sous les pneus de la voiture. Le fleuve à cette hauteur est immense, et en cette journée très ensoleillée de juillet, d'un bleu profond et clair à la fois, agité et réfléchissant la lumière, il se confond à l'horizon avec le bleu du ciel. La rive du fleuve, toute de parcours rocheux et de sable, est habitée à cet endroit d'une « talle » de fraises sauvages énormes, qui cohabitent avec les élymes des sables, mais aussi, dans les endroits plus escarpés, avec de la livèche écossaise, des framboisiers, des airelles, de la camarine noire et du genévrier commun.

Le littoral du fleuve, comme tous les écotones, est d'une richesse biologique extraordinaire. D'après le biologiste Jacques Rousseau, dans son esquisse biogéographique du fleuve St-Laurent, passé Pointe des Monts, soit quelques 17 kilomètres au sud de Baie Trinité où nous nous sommes arrêtées, on quitte l'estuaire halophytique pour entrer dans le Golfe du St-Laurent (Rousseau 1967 : 182).

¹⁹² De très courts extraits de cet interlude ont été publiés dans Amélie-Anne Mailhot et Dalie Giroux (2013).

La rive, jusqu'à Sept-Îles, est encore bordée à distance d'épinettes noires, de trembles et de bouleaux blancs et glanduleux, de sapins baumiers et de mélèzes. Ces mêmes espèces, si elles demeurent, se font de plus en plus courtes, plus on s'enfonce doucement vers le nord-est. S'y mélangent quelques arbustes tels le saule et l'aulne, le groseiller sauvage et les plantes forestières que sont la clintonie boréale, le quatre-temps, la dryoptéride spinuleuse, le maïanthème du Canada, le listère cordé et l'oxalide de montagne (Clément 2014 : 30). À la pointe aux anglais, au nord-est de Sept-Îles, le littoral s'étire et se densifie de thé du labrador, de camarines noires, de mousses et de lichens, de rhododendrons, de myriques baumiers et de bleuets. Quittant la côte, on se retrouve rapidement, mais un peu plus à l'est, dans de vastes tourbières où vivent également chicoutai et kalmia, airelles, sarracénie pourpre, carex et scirpes.

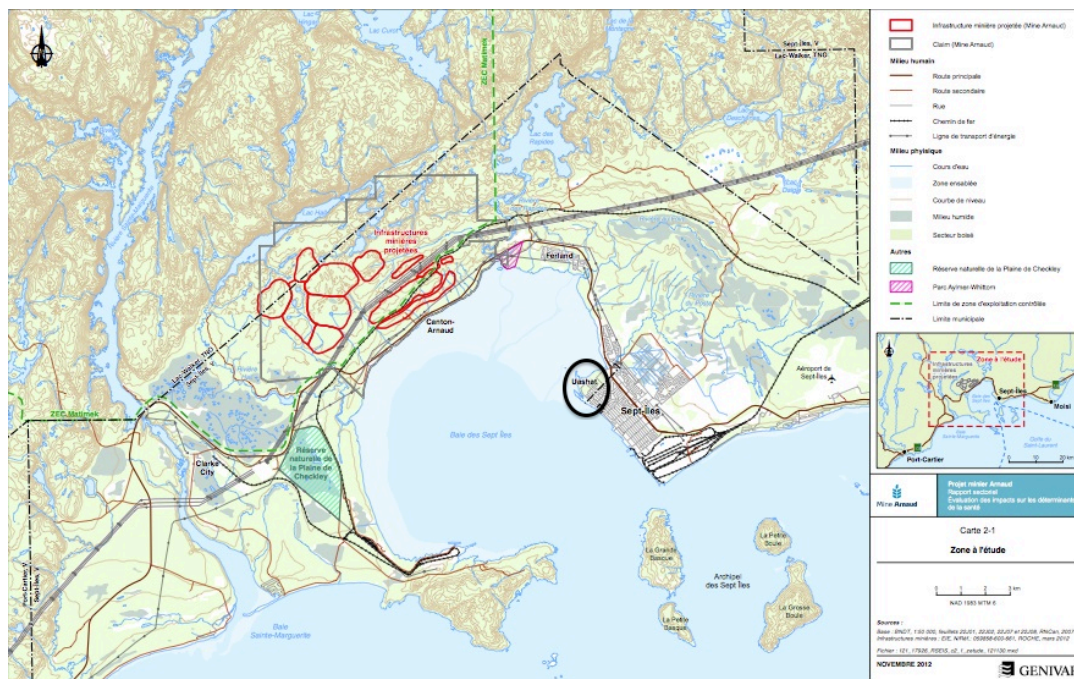
Sur le quai, une personne explique à une autre qu'il n'y a plus rien de bon à pêcher dans la Baie, alors qu'elle a des souvenirs d'y avoir pêché de grosses morues grises avec son père, étant jeune. L'autre lui répond que lorsqu'elle travaillait sur un bateau dans la Baie, un hiver, en cherchant à se débarrasser des glaces, le bateau a fait tourner le fond et des centaines de poissons morts ont émergés à la surface. Les goélands présents ont alors dédaigné de manger le poisson.

Nous arrivons chez N un peu à l'improviste. Il nous reçoit, nous préparons des accras de bajoues de morue, mangés avec de la relish maison emportée avec nous dans une boîte contenant aussi des conserves de fraises, de bleuets et de tomates. Discussions sur le développement de la Mine Arnaud à venir et de la pollution déjà lourde dans la Baie de Sept-Îles.

N demeure dans une bicoque louée à quelques mètres de la grève à l'est de la Baie de Sept-Îles. Une grande bande de sable blond striée de noir, bordée d'une allée éparse d'élymes des sables, plantain de mer, gesse maritime, au-delà desquels se trouvent des quartiers résidentiels : certains anciens, présentant un urbanisme et une architecture vernaculaire, d'autres récents, maisons immenses construites selon un nombre restreints de modèles offerts par l'industrie de la construction résidentielle et participant à la spéculation immobilière galopante de la ville. En 2013, on notait un taux d'inoccupation des logements de 0,2% à Sept-Îles (Lévesque, *Le Nord-Côtier*, 2013).

Lors d'une marche nocturne sur la grève, ce soir-là, nous rencontrerons un rorqual commun d'environ huit mètres échoué sur le rivage, un câble dans la gueule et une blessure ouverte au flanc.

La Mine Arnaud, dans la Baie de Sept-îles, est le plus important projet de mine à ciel ouvert en milieu habité au Québec. L'exploitation du minerai d'apatite s'étendrait sur une zone de 3,7 kilomètres de longueur par 800 mètres de largeur, et sur une profondeur de 240 mètres, avec une butte-écran longeant la fosse de 40 mètres de hauteur. Sans compter les infrastructures requises pour l'exploitation du minerai.



Carte du projet Mine Arnaud (zone d'exploitation en rouge ; réserve de Uashat encerclée en noir)

Le projet a reçu l'aval du gouvernement du Québec en 2015, malgré le rapport du Bureau d'audiences publiques sur l'environnement (BAPE) stipulant que le projet n'était pas acceptable en l'état, et devait faire l'objet d'évaluations environnementales approfondies. Malgré, aussi, l'opposition vive d'une grande partie de la population de Sept-Îles. Il existe à Sept-Îles deux associations de citoyen.ne.s contre le projet Mine Arnaud. Il s'agit du *Comité de défense de l'air et de l'eau de Sept-Îles* et du *Regroupement pour la défense de la grande baie de Sept-Îles*. De plus, la *Coalition pour que le Québec ait meilleure mine* appuie les opposants, ainsi que l'*Association canadienne des médecins pour l'environnement*, qui a fait état de graves problèmes de santé publique qui seraient liés au projet. Le BAPE expose dans son rapport de possibles émanations de manganèse (neurotoxique), de silice cristalline et autres poussières fines néfastes pour le système respiratoire, particulièrement chez les enfants et les personnes à risque. Ainsi, des problèmes de santé publique, de détérioration de la qualité de vie (pollution de l'air et de l'eau, bruit, vibrations, poussière; Institut national de santé publique 2013) s'ajoutent aux enjeux environnementaux. Voici un extrait du rapport :

Concernant les eaux de surface, les caractéristiques physico-chimiques de l'effluent de l'usine de traitement de l'eau ne respecteraient pas certaines exigences de la Directive 019 sur l'industrie

minière et des objectifs environnementaux de rejet. De plus, si les exigences de la Directive devaient être atteintes en tout temps, ce sont entre 2 000 et 4 000 tonnes de contaminants qui pourraient transiter par le ruisseau Clet pour se retrouver ultimement dans la baie des Sept Îles au terme de la durée d'exploitation. Même si la baie est largement reconnue comme un territoire d'intérêt écologique doté d'une grande biodiversité et que son embouchure avec le ruisseau Clet est marquée par la présence d'une zosteraie et de plusieurs éléments sensibles, aucune évaluation n'a été réalisée. Une caractérisation serait donc nécessaire avant l'autorisation éventuelle du projet.

Concernant les eaux souterraines, des caractérisations fiables et représentatives des résidus miniers et des conditions d'étanchéité sous les aires d'accumulation s'imposent afin de pouvoir apprécier avec justesse leurs impacts sur la qualité des eaux. Concernant la stabilité des sols, les impacts du dynamitage sur les argiles du ruisseau Clet à proximité de la mine ainsi que les risques et les impacts d'un glissement de terrain à cet endroit devraient être évalués. Il en est de même pour l'impact de l'effluent minier sur la stabilité des berges et des talus du ruisseau Clet qui permettrait d'estimer le niveau de risque de glissement de terrain associé à la modification du régime hydrique de ce cours d'eau par les activités minières. L'évaluation des risques de glissement de terrain est d'autant plus importante que la résidence la plus proche et la route 138 seraient situées à quelques centaines de mètres de la mine.

Par ailleurs, comme il existe une grande variabilité et une discontinuité des épaisseurs des dépôts meubles entre la route 138 et le sud de la fosse de la mine projetée et considérant le faible nombre de forages réalisés pour leur caractérisation, une étude complémentaire est requise afin d'apprécier avec assurance les risques de tassement de sol. (Bureau d'audiences publiques sur l'environnement 2013 : ix-xx)

Suite au rapport négatif du BAPE, un sondage Léger a indiqué que 76% des résidents de Sept-Îles faisaient confiance à ces résultats. Or, on rapporte que :

Lors du dernier conseil municipal, le 24 février, une très forte majorité des conseillers municipaux ont donné leur appui au projet de Mine Arnaud, a constaté Le Devoir. « Une ville où je veux habiter, où je veux élever mes enfants et mes petits-enfants, ça doit être une ville en santé. Mais pour moi, c'est clair aussi que la santé passe par la santé économique. Et actuellement, je pense qu'un projet comme la Mine Arnaud, ça ferait du bien à notre ville », a notamment affirmé la conseillère municipale Charlotte Audet. Mme Audet siège également au conseil d'administration de la Caisse d'économie des Mines, métaux et services publics chez Desjardins. (Shields, *Le Devoir*, 2014a)

Évidemment, la destruction du territoire des Innu.e.s serait irréversible, et peu importe que les Innu.e.s de Uashat mak Mani-utenam décident ou non de conclure une entente sur les répercussions et les avantages (ce qu'ils feront sans doute puisque le projet sera fait sans leur consentement quoi qu'il advienne), leurs droits sur le territoire seront niés en pratique, puisque celui-ci sera détruit sur toute la portion de l'exploitation et des environs, sans compter la fuite des animaux causée par le bruit, les vibrations, la destruction des habitats, la pollution.

Le gouvernement du Québec est le principal investisseur dans ce projet et en est le promoteur. Investissement Québec a signé dès 2009 une entente d'approvisionnement avec la

compagnie Yara International, qui devait à l'origine acheter 100% de la production. Cette compagnie a depuis réduit cette projection à 40% et le gouvernement du Québec recherche des acheteurs pour une éventuelle production. Le marché de l'apatite étant jugé défavorable par la Banque mondiale,¹⁹³ Investissement Québec n'est pas parvenu à trouver de partenaire financier ou d'acheteur, et a annoncé en 2017 que le projet était reporté indéfiniment.

En juin 2018, le gouvernement du Québec a néanmoins financé une campagne d'échantillonnage d'apatite sur le site projeté de mine Arnaud, afin de démontrer la « qualité de l'apatite » présente et d'attirer ainsi des investisseurs et acheteurs potentiels. (Bordeleau, *Radio-Canada*, 2018)

De plus, le quai « multiusager » devant servir au transport du minerai dans la Baie de Sept-Îles a été malgré tout construit, et inauguré par Québec en mars 2018 :

Québec et la Société ferroviaire et portuaire de Pointe-Noire ont procédé lundi à l'inauguration du convoyeur qui *relie le chemin de fer Arnaud au quai multiusager*. Le ministre de l'Énergie et des Ressources naturelles, Pierre Moreau, a dévoilé un cadre financier de 280 millions de dollars pour les installations de la Société ferroviaire et portuaire de Pointe-Noire. [je souligne] (Duchesne, *Radio-Canada*, 2018)

Le gouvernement du Québec a investi des centaines de millions de dollars dans le projet Mine Arnaud, malgré tous les avertissements à l'effet que le projet ne serait pas rentable. Ni investisseurs, ni acheteurs pour le minerai d'apatite, en plus de graves problèmes de pollution de l'eau et de l'air, et de qualité de vie pour les résidents de Sept-Îles, y compris les Innu.e.s de Uashat mak Mani-utenam. L'ancien premier ministre du Québec, Philippe Couillard, le reconnaît :

On a deux projets au Québec : Mine Arnaud à Sept-Îles, qui est demandé par les gens de la région [sic], et Ariane Phosphate, qui est dans le nord de ma région. Dans les deux cas, en ce moment, l'obstacle, ce n'est pas la volonté du gouvernement de soutenir le projet. C'est le développement d'un marché d'acheteurs pour la commercialisation du produit. On a beau vouloir extraire des ressources, s'il n'y a pas d'acheteur, on a un problème.

Or, voici comment il justifie la décision d'aller de l'avant et d'appuyer, de financer le projet d'extraction d'apatite au Québec :

« On est conscients que le marché n'est pas facile », a-t-il ajouté. « On sait que le marché de l'apatite est incertain. Il faut donc regarder à plus long terme », a ajouté le premier ministre. « Qu'est-ce qu'on fait avec l'apatite ? On fait de l'engrais. Qu'est-ce qu'on fait avec de l'engrais ? On nourrit des gens. La population mondiale va augmenter, il y aura de plus en plus de production agricole, donc on aura toujours besoin de ces produits-là », a-t-il fait valoir. (Shields et Sioui, *Le Devoir*, 2018)

¹⁹³ La Banque mondiale évalue la valeur de l'apatite à 100\$ la tonne en 2018, et prévoit qu'elle atteigne 70\$ la tonne en 2025. Or, le seuil de rentabilité établi par mine Arnaud serait de 120\$ la tonne (Shields, *Le Devoir*, 2014a).

Ainsi le projet de mine Arnaud se justifierait par la capacité de l'engrais tiré de l'apatite (le phosphate) de « nourri[r] des gens ». Contamination des eaux de surface et souterraines, bruits, vibrations, émanations toxiques, destructions d'habitats d'animaux, mais aussi d'êtres humains : les riverains du projet ont reçu dès 2014, soit un an avant le feu vert de Québec, des offres d'achat de la minière pour leurs maisons en vue des expropriations requises pour l'exploitation (Shields, *Le Devoir*, 2014c). Des mines d'engrais et leurs infrastructures sont construites sur les territoires autochtones, le minerai est charrié par bateaux traversant l'océan jusqu'à l'usine de transformation, la matière transformée est réacheminée jusqu'aux agriculteurs.trices rendu.e.s dépendant.e.s de ces doses d'engrais par l'appauvrissement des sols induit par l'agriculture intensive. Ces agriculteurs.trices endetté.e.s produisent à leur tour des denrées sous forme de matières premières qui seront vendues en gros à des usines de transformation alimentaire. Ainsi se nourrit-on dans le monde industriel.



Usine d'aliments « Kraft », Montréal, 2016

Entre Tadoussac et Natashquan, la route 138 est qualifiée de « Route des baleines ». Cette appellation apparaît comme un indicateur de la surdité face   l'ouvrage stérilisant de l'industrie maritime et côtière : au dire des habitants du littoral, les baleines fuient de plus en plus ce grand fleuve où les risques de collision, le bruit ainsi que la pollution des eaux et des sources d'alimentation ruinent leur habitat. Pour certains, la destruction de leurs habitats semble pourtant compatible avec la manne de l'industrie touristique de l'observation des baleines par bateaux.



Graffiti sur un panneau indiquant la « route des baleines », 2012

En 2016, un zodiac a heurté une baleine de plein fouet au large des Bergeronnes, dans le Parc marin du Saguenay-Saint-Laurent. Deux personnes ont été éjectées de l'embarcation par l'impact, dont l'opérateur du zodiac (Besnard, *Le Nord-Côtier*, 2016). Le rapport du Bureau de la sécurité des transports du Canada (BST) a été publié en 2018. Voici ce qu'en rapporte le Journal *Le Devoir* :

Des accidents cachés, une sécurité déficiente, des sorties en mer effectuées par mauvais temps : le BST tire la sonnette d'alarme quant aux dangers qui règnent sur les canots pneumatiques effectuant des croisières d'observation des baleines dans le parc marin du Saguenay-Saint-Laurent. (...) Le BST déplore également un manque de transparence criant dans l'industrie des croisières d'observation des baleines. « Cette industrie, de manière générale, ne rapporte pas ses accidents », laisse tomber François Dumont.

De 2006 à 2016, huit « événements maritimes » survenus au cours d'excursions d'observation de mammifères marins dans le parc marin du Saguenay-Saint-Laurent ont été rapportés au BST. Il est toutefois clair aux yeux de François Dumont qu'il ne s'agit que d'une portion des accidents qui se sont réellement déroulés. (Boustros, *Le Devoir*, 2018)



Logo touristique de la région de la Côte-Nord

Une zone de limite de vitesse a été décrétée pour protéger la baleine noire dans l'estuaire du St-Laurent. La majorité des bateaux de croisière ont depuis annulé leurs escales dans les villes situées dans la zone. Les villes, dont Sept-Îles, sont très déçues (Shields, *Le Devoir*, 2018),

puisqu'elles comptaient sur ces bateaux pour faire vivre leur industrie touristique. Bien que l'industrie et les villes qui veulent profiter du tourisme lié à l'observation des baleines contestent ce décret qui vise à les protéger,

Pour le moment, Transports Canada constate toutefois que les navires respectent la limite de vitesse de 10 noeuds. Selon les données officielles, 186 bateaux ont dépassé cette limite depuis la fin du mois d'avril [l'article est écrit au mois d'août], sur un total de 2084 navires. Seuls trois ont reçu une amende, dont un bateau de croisière. (*Idem*)

En 2018, une baleine à bosse s'est échouée sur les côtes des Îles-de-la-madeleine. Les membres du Groupe de recherche et d'éducation sur les mammifères marins qui l'ont vu ont affirmé qu'elle était amaigrie et affaiblie (Gendron, *Journal de Québec*, 2018).

Le 22 octobre 2018, le gouvernement fédéral approuve la construction d'un port minier à Ste-Rose du Nord, au Saguenay, en plein Nitassinan, pour permettre l'exploitation d'une autre mine à ciel ouvert d'apatite : Ariane Phosphates. Les bateaux qui viendront s'approvisionner en apatite traverseront donc le seul parc marin du Québec, le Parc marin du Saguenay-Saint-Laurent, qui avait été mis en place pour protéger le béluga. L'évaluation environnementale du port n'a jamais eu lieu.

J raconte, lors du séminaire, être allé en Europe (pour faire des représentations contre le vol à basse altitude) et y avoir constaté que là-bas, « l'eau n'est pas bonne ». Si on continue le déséquilibre, dit-il, il arrivera la même chose ici. Il n'y a pas de compromis possible : ou bien on exploite, ou bien on vit dans le territoire. C'est l'un ou l'autre.

D'autres aîné.e.s ont eu, dit-il, une vision de l'avenir : les choses vont se détériorer à cause des mines, de l'exploitation, des barrages. On a promis aux Innu.e.s avec le développement beaucoup d'argent. Que s'ils faisaient des barrages l'argent coulerait pour eux comme des rivières. Mais même à l'époque des premiers barrages, les Innu.e.s ne voulaient pas que l'on exploite le territoire. Les aîné.e.s ne veulent pas ne pas avoir de territoire. « Prendre l'argent, c'est perdre le territoire, c'est tout perdre. Que l'on soit d'accord ou non, le gouvernement et les entreprises vont aller de l'avant avec le développement. Ce qu'on sait c'est que peu importe si on est d'accord ou pas ça se fait pareil ».

J dit qu'en Europe, les Innu.e.s sont très bien traité.e.s mais que cela ne donne rien d'y aller.

Dans le village de Natashquan, on entend toutes sortes d'histoires de la vie sur la Côte-Nord en lien avec le danger de l'hiver et des animaux. Le danger des excursions en motoneige jusqu'à Blanc Sablon, les gens noyés en passant sur la glace trop mince, morts de froid; les ours dangereux, et par la bande les chasseurs apeurés par les ours, qui sont alors prêts à tirer sur la première chose qui bougera; les dangers de croiser un orignal sur la route : chaque année, il y aurait au moins un accident sur la Côte-Nord lié à un orignal.



Crédit photo : Dalie Giroux, 2011

Crédit photo : Les sentiers de la rivière Amédée, Côte-Nord-Manicouagan

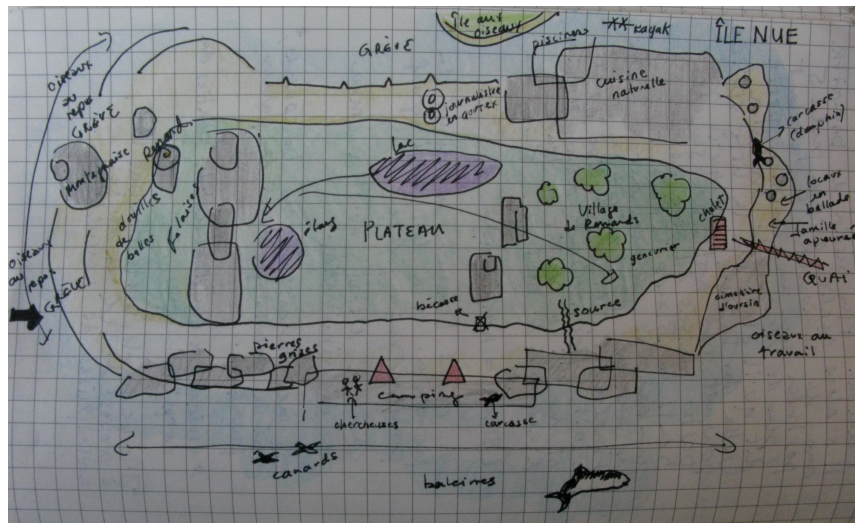
L'archipel des Îles Mingan fait partie du territoire innu, fréquenté pour la chasse et la pêche, mais est désormais contrôlé par les instances administratives de Parc Canada (société d'état qui gère l'accès à de « la nature » protégée, si bien que le ou la « touriste » qui est avisé.e de « planifier ses vacances » doit s'enregistrer et défrayer une certaine somme d'argent pour pouvoir passer une nuit ou deux dans un campement lui donnant l'impression de vivre loin de la société industrielle).

Au moment de s'embarquer pour l'archipel pour un séjour de deux nuits, nous complétons en vingt minutes notre bagage et notre épicerie effectuée au village de Longue-pointe, composée de haricots blancs secs, jus de tomates en boîte, bacon industriel, farine Brodie XXX, courgettes, bleuets, chocolat, fromage cheddar de fabrication industrielle de marque Petit Québec, eau en bouteille, sardines en boîte.

Le séjour est consacré à faire la visite de l'Île nue par les grèves (le plateau constituant une réserve florale et faunique que nous ne pouvons observer qu'en périphérie), nous proposant de refuser de céder à l'imaginaire toponymique de Parcs Canada qui la nomme « déserte ». Le matin nous laissons au soleil une casserole de fèves dans l'eau, en vue de la préparation de bines (de « beans ») ou fèves au lard (version minimaliste : fèves blanches, bacon en tranches, jus de tomates) que nous ferons mijoter le soir sur le feu à notre retour au camp. À travers notre désœuvrement,

nous avons la chance d'observer une foule d'êtres étonnants : loups marins, navire américain, canards, étoiles et voûte céleste, monolithes travaillés par l'eau, dont l'un a la forme d'une grosse femme avec un chapeau d'herbages et l'autre d'un renard, falaises, vents du large et vents végétaux, peuples d'oiseaux au repos, en conversation, au travail, une île de nidification, étangs, baleines qui le soir respirent avec nous, des touristes journaliers en gore-tex, des carcasses de dauphin commun et d'autres poissons et volants, des goélands et leurs oursins, des locaux en ballade, des genévriers horizontaux et autres plantes à fruits (genévrier commun, camarine noire, thé du labrador, graines rouges), une source d'eau potable en filet qui s'écoule parmi les roches et les mousses, et un village de renards. Nous méditons sur le récit innu « Aiasheu » dans lequel de vieilles renardes cuisinent dans un petit pot une nourriture qui ne s'épuise jamais.

En automne, quand vient le temps pour l'ours d'entrer dans sa tanière, il cherchera à camoufler ses empreintes pour qu'on ne puisse pas le pister. Quand il nous arrive de le suivre, en cette saison, on dirait qu'il s'en doutait déjà... Il peut marcher puis tout à coup revenir sur ses pas. Il peut aussi fouler ses propres traces une à une et d'un saut, s'élancer de côté : on le perd alors complètement. Si on réussit à retrouver sa piste, en la suivant, il vous promènera à travers la forêt... S'il arrive à un lac, il nagera jusqu'au milieu puis reviendra en arrière en empruntant exactement le même chemin, puis rendu sur le bord où le boisé commence, il fera un bond de



côté jusqu'à l'épaisse forêt. Parfois, il grimpera à un arbre incliné et de là sautera vers les bois. Puis il poursuivra sa route... S'il arrive à un ruisseau, il en suivra le lit en aval ou en amont puis d'un coup, bondira à distance.

S'il fait tout ce manège c'est que sa tanière n'est pas loin... En y arrivant, il y entre immédiatement sans chercher à la restaurer ni à amasser aucune branche. Il attendra pour ce faire qu'il pleuve ou qu'il fasse très chaud. À ce moment-là, il réparera sa tanière et se fera un matelas de branchage ou rassemblera de l'herbe sèche. Tous ces travaux terminés, il bouchera l'entrée et fera un dernier repas de terre et de racines. Il agit toujours ainsi en automne.

En le pistant, on reconnaît s'il s'agit d'un mâle ou d'une femelle. Si on découvre sa tanière, il ne faut jamais se placer devant mais au-dessus et on devra toujours lui parler... On peut dire ceci : « Je suis affamé et je suis épuisé, Grand-père. Viens me voir à l'extérieur ». S'il ne sort pas, il se peut que ce soit une femelle et on parle de nouveau en lui disant : « Grand-mère, voulez-vous sortir? Je veux m'asseoir à votre place ». Et alors il sortira si on a dit de bonnes paroles et qu'on ne lui a pas manqué de respect. C'est de cette façon qu'on chasse l'ours en automne. (André 1984 : 127-128)

Dans *Le bestiaire innu*, Daniel Clément cite un Innu dont les propos sont rapportés dans un document du Comité culturel des Montagnais de la Romaine : « L'ours est très intelligent et il parle le même langage que nous autres les Indiens » (Clément 2012 : 299). Plus loin, « Les Innus disent encore que l'ours peut danser » (Clément 2012 : 278).

« La pensée innue, c'est la langue. Je connais un peu la langue du bois : la forme des montagnes, les animaux; mais me manquent les expressions. Il faut faire une immersion pour apprendre la langue, donc la pensée. On doit « se remettre au diapason avec la nature », dira A lors du séminaire. Référant à B qui va dans le bois : « il redevient lui-même en tant qu'humain ».

B explique aux étudiant.e.s : « Quand je suis allé dans le bois quarante ans plus tard avec des jeunes pour leur montrer la vie dans le bois, je pensais que je ne m'en souviendrais plus. Mais je me souvenais d'une trentaine de mots juste en débarquant : arbres, mousses, montagnes, etc. Les affaires que j'avais apprises en les voyant, je m'en souvenais. Ce que mes parents m'ont appris, ce que je vois, la forme des lacs, des montagnes...

En entrevue au journal *Le Devoir*, Joséphine Bacon explique :

La langue des chasseurs et des nomades n'est pas la même que celle dans les villages, tout simplement parce que l'environnement n'est pas le même. L'innu du Nutshimit, c'est une langue de rivières, de caribous, de montagnes, de lichen et de mousse.

Quand j'ai commencé à travailler avec Mailhot et Vincent, il y avait plein de mots dans les récits des aînés que je ne comprenais pas parce que je n'avais pas vécu le Nutshimit. La langue sédentaire, elle, n'a pas d'horizon. T'as un mur devant toi et tu ne vis pas de la même façon que

lorsque le vent et le silence te parlent, ou que lorsque tu te trouves dans la toundra devant un horizon infini. C'est là que t'es conscient de l'immensité de la terre et de l'immensité qu'elle peut t'offrir si tu la respectes. (Tardif, *Le Devoir*, 2018)

Une question est posée à J dans le séminaire :

-Est-ce qu'on peut encore rêver aujourd'hui?

-Ça n'arrête jamais pour un chasseur [traditionnel]. C'est le lien avec le « bois » qui fait ça. Ceux qui ne peuvent pas ne sont pas en contact avec le « bois ».



La danse des ourses
Christine Sioui Wawanoloath, 2002.
Acrylique sur toile, 18 x 24''
Avec la permission de l'artiste

PARTIE 3

Les chapitres 6 et 7 introduisent un autre type de mouvement dans la thèse. Il s'agit, juxtaposant les perspectives émanant des habitations politiques innues et blanches, de tenter de lire les frictions à partir du point de vue innu, sur le plan des mises en relation. Plus expérimentale, cette partie met en lien des écrits ou récits innus avec des écrits non innus portant sur ou s'adressant aux Innu.e.s.

CHAPITRE 6

Kuekuatsheu / Carcajou et le Père Lejeune

Aujourd'hui, les Blancs veulent nous enseigner tout. Même notre propre culture. Mais comment pourraient-ils nous l'enseigner? Comment pourraient-ils faire ce que mon père faisait? Parfois quand il se levait le matin, il n'y avait pas de nourriture. Mais, il ramenait la nourriture le soir. Alors, comment un Blanc pourrait-il faire la même chose?

-An Antane Kapeshe (dans Lamothe 1974c : 28 :47)

« Proclamation de l'Innu »

Nous, les Innu[s], proclamons que le Canada entier est notre pays, que nous ne voulons rien changer à notre identité, ni au fait que nous tirons notre subsistance de ce qui vit sur nos terres. Même nos vêtements proviennent de la peau de nos animaux : orignaux, caribous, loutres, castors et autres... C'est pourquoi l'Innu éprouve un très grand respect pour ce qui l'entoure. Il respecte son environnement, et ceux qui en vivent, ne chasse que pour le nécessaire. Il était heureux de sa condition et de sa façon de s'administrer. Je crois qu'il est fier des lieux magnifiques où il vivait avant l'arrivée des étrangers sur ce continent et dans sa forêt. Mais aujourd'hui, tout cela a changé : les bois sont infestés de routes, de chemins de fer et de pourvoiries qui commercialisent sans clairvoyance la pêche et la chasse au caribou...

-Mathieu André (1984 : 45)

Le jésuite Paul Lejeune propose une des premières versions écrites du récit *Tshakapesh*, suite à quelques séjours passés parmi un groupe d'Innu.e.s. Son introduction au récit est la suivante : « Je leur ay ouy raconter quantité de fables, du moins je me figure que les plus sensez d'entr'eux tiennent ces comptes pour des fables. J'en toucherai une seule, qui me semble fort ridicule » (Lejeune 1638 : 172).¹⁹⁴ Lejeune exprime ici sans ambages son regard sur les *atanukans* en général et sur *Tshakapesh* en particulier. Or, eut-il pris la peine de réfléchir avec ces récits, qu'il aurait peut-être pu dépasser certaines des incompréhensions qui l'ont taraudé lors de son séjour

¹⁹⁴ Les citations sont faites conformément à l'écriture de Lejeune, telle que rapportée dans le français de son époque et mis en forme selon les normes auxquelles réfère Beaulieu (2009) en pages xii et xiii de l'ouvrage cité. L'orthographe de certains mots pourrait porter le lecteur à croire à une erreur, mais un soin particulier a été porté aux transcriptions, afin de s'assurer qu'aucune erreur ne s'y est glissée.

avec les Innu.e.s à l'hiver 1634,¹⁹⁵ notamment en ce qui concerne la subsistance. En effet, les aventures de Carcajou, le « fripon innu », s'inscrivent (dans la fonction d'actualisation des *atanukans* que nous avons abordée au chapitre précédent) comme rappel, par l'absurde, des attitudes à adopter pour favoriser la vie en commun et la survie de chacun des membres du groupe. Si Lejeune avait emporté avec lui la réflexion sur le récit *Carcajou*, ses attitudes parmi les Innu.e.s auraient-elles pu en être modifiées? On peut à notre tour emporter la question avec soi dans l'investigation qui suit.

La *Relation* du Père Lejeune est elle-même déjà lieu de friction : explication par un Père Jésuite du mode de vie des Innu.e.s, au cours d'une hibernation avec eux lors de laquelle il doit observer les moyens de les convertir et de les sédentariser, et en faire rapport. Or, j'ai voulu pousser la « friction » un cran plus loin, en proposant une lecture qui le met en relation avec Carcajou, afin d'inverser le regard que porte Lejeune sur les Innu.e.s avec qui il séjourne. À la lumière de quelques principes de vie innus tirés des *atanukans*, nous pouvons observer l'attitude de Lejeune lors de son séjour et peut-être en faire un « fripon occidental », qui permet de rendre visibles certains traits de civilisation sur lesquels réfléchir.

À l'aide d'une lecture croisée de l'*atanukan Carcajou* et de la *Relation* de 1634 du Père Paul Lejeune, nous pourrions en effet mettre en dialogue les aventures de celui qui indique de manière détournée les comportements à éviter et de celui qui décrit sans réflexivité les manières

¹⁹⁵ « Au début des années 1630, les missionnaires français n'ont toujours obtenu que de maigres résultats dans leurs efforts pour convertir les Amérindiens. Leur présence dans la vallée du St-Laurent remonte à l'année 1615, alors qu'arrivent les premiers récollets, suivis dix ans plus tard des jésuites. Lorsque les Anglais s'emparent de Québec en 1629, le bilan missionnaire reste très modeste : les récollets et les jésuites n'ont accordé le baptême qu'à une cinquantaine d'Amérindiens, pour la plupart des moribonds baptisés au seuil de la mort. L'année 1632 marque en quelque sorte le début véritable de l'entreprise missionnaire en Nouvelle-France. Tout est à faire, ou presque, à commencer par l'apprentissage des langues, que les jésuites, en véritables soldats du Christ, considèrent comme des 'armes nécessaires à la guerre'. Dans le cas des Amérindiens nomades, comme les Montagnais, cet apprentissage se bute à un obstacle de taille : les déplacements continuels de ces autochtones, qui ne séjournent annuellement que quelques semaines à proximité des Français. C'est pour contourner ce problème que Lejeune décide de suivre un groupe de Montagnais à l'automne 1633. Ce voyage de plusieurs mois, espère-t-il, le fera progresser plus rapidement dans la maîtrise du montagnais. Ses espoirs seront largement déçus. » (Beaulieu 2009 : iii-iv).

par lesquelles il a marché – bien malgré lui – dans les traces du mustélidé. Les pensées de Carcajou nous sont accessibles dans le récit, et ses mauvaises dispositions vis-à-vis des autres êtres font toujours échouer ses projets d'alimentation : démonstration suffisante pour ne pas chercher à reproduire ses actions. Les pensées de Lejeune nous sont également accessibles dans sa *Relation*, mais les conséquences dépassent largement le récit : à nous d'en prendre acte, aidés de Carcajou – et de Tshakapesh.

Je me propose donc, dans ce chapitre, d'informer la *Relation* de 1634 du Père Paul Lejeune de quelques propositions innues tirées des *atanukans*, plus particulièrement de *Carcajou*. Je présenterai, pour débiter, le contexte d'écriture de la *Relation*, puis le récit *Carcajou*, avant d'entrer dans l'analyse des deux documents.

6.1 Présentation des documents

6.1.1 La Relation du Père Paul Lejeune

La *Relation* de 1634 de Lejeune est un document précieux pour quiconque s'intéresse au mode de vie traditionnel des Innu.e.s. Ce document relate les détails des quelques six mois que Lejeune a passés parmi un groupe d'Innu.e.s, en mission d'évangélisation, faisant avec eux une complète remontée dans les terres, de l'automne au printemps. Cet hiver-là, les Innu.e.s avec lesquels Lejeune hiverne, partant de Québec le 18 octobre 1633, remontent en canot le fleuve St-Laurent, pour aller dans les terres non de la Côte-nord, mais de la Côte du sud. Séjournant au passage sur les îles du fleuve et après avoir rencontré d'autres Innu.e.s leur annonçant que la chasse était mauvaise au Nord, ses hôtes décident de poursuivre vers le Sud, traversant ainsi le fleuve et

entrant le 12 novembre, à marée basse depuis une île à la pointe de St-André¹⁹⁶, dans ce que Lejeune appellera le Royaume des bestes sauvages (Lejeune 2009 [1634] : 194). Pendant ces six mois - puisque son séjour se terminera le 2 avril 1634 - il a noté, à la manière d'un journal adressé au Révérend Père Provincial,¹⁹⁷ tout ce qui concerne la vie quotidienne des Innu.e.s, y compris leurs croyances, leurs chants, leurs habitudes alimentaires, techniques de chasse, habits, pratiques rituelles, leurs rapports à la religion catholique, leurs « qualités » et leurs « défauts »; ainsi que le récit du voyage proprement dit. Aussi Alain Beaulieu, qui a préparé l'édition de 2009, a-t-il raison de dire que « la Relation de 1634 constitue un magnifique document ethnographique, à partir duquel il est possible de reconstituer, dans ses grands traits, le mode de vie des Montagnais du XVIIe siècle » (Beaulieu 2009 : x). Ainsi, poursuit-il, « [m]algré son ethnocentrisme prononcé, Lejeune se révèle un fin observateur de la réalité montagnaise. Une fois dépoussiéré de ses nombreux jugements de valeurs, son récit recèle une multitude d'informations sur la culture des Montagnais » (*idem*). Il ajoute que « [l]a Relation de 1634 se présente aussi comme un précieux témoignage sur la manière dont les Français ont perçu et jugé les sociétés autochtones de l'Amérique du Nord » (*idem*).

Les jugements de valeur du Père Lejeune sont effectivement nombreux et, loin d'en dépoussiérer le récit ici, ce sont eux qui nous intéressent. Tout en reconnaissant la richesse du témoignage de Lejeune et le contexte de son écriture (il s'agissait bien d'une mission d'évangélisation et l'objectif de cet écrit était de rendre compte de ses avancées à ses supérieurs),

¹⁹⁶ D'après Alain Beaulieu, il s'agirait de l'Islet-du-Portage (Beaulieu 2009 : 185, note).

¹⁹⁷ « Les *Relations des Jésuites* sont des documents annuels volumineux que la Mission canadienne de la Société de Jésus envoie à son bureau chef à Paris entre 1632 et 1672. Réunis par des missionnaires sur le terrain et révisés par leur supérieur à Québec, ces documents sont imprimés en France par Sébastien Cramoisy. Conformément à la décision du Cardinal de Richelieu de mobiliser les Jésuites en faveur de la colonisation française de l'Amérique du Nord, ces documents retracent méthodiquement avec force détails pittoresques l'histoire de la colonie depuis ses débuts et mettent en vedette les efforts d'évangélisation des Indiens par les prêtres qui, par la même occasion, cherchent à s'attirer des appuis dans la métropole » (Lacombe 2015).

nous chercherons les traces de l'éthique politique innue que Lejeune évoque « par l'absurde », sans la voir, aveuglé justement par ses jugements de valeur.

6.1.2 L'atanukan Kuekuatsheu / Carcajou

Carcajou, comme *Tshakapesh*, nous parvient via le truchement de Rémi Savard, qui relaie ici les travaux des membres du Laboratoire d'anthropologie amérindienne.¹⁹⁸ Le récit est recueilli en 1967, à Sheshatshiu, auprès de Joseph et Edward Rich, puis traduit et retranscrit. Rémi Savard en propose une version longue, remaniée à partir des enregistrements originaux, dans son ouvrage de 2016 intitulé *Carcajou à l'aurore du monde. Fragments écrits d'une encyclopédie orale innue*. C'est à partir de cette version que je propose la présente analyse.

Carcajou est un récit dit « des origines » (Vincent 2016 : 7-8) et ses aventures contribuent ainsi, comme celles de *Tshakapesh*, à créer le monde tel qu'on le connaît aujourd'hui :

Il a fallu que viennent des héros culturels, comme *Tshakapesh* et *Kuekuatsheu* (*Carcajou*), capables de transformer le Monde, pour que la Terre soit en bonne partie débarrassée de ceux qui la dominaient et que puisse apparaître l'humanité. En cours de route, la faune et la flore auront acquis leurs formes actuelles et on commencera à voir se dessiner le mode de vie futur des Innus. (Vincent 2016 : 8)

Ces récits, laisse entendre Sylvie Vincent, mettent le monde en mouvement : « il a fallu que, dans ce monde immobile et sombre, un mouvement soit créé pour que naissent ces dualités (vie/mort, hiver/été, nuit/jour) et ces allers-retours entre chacun de leurs éléments qui sont à la source du Temps » (*ibid.* : 7). Vincent résume ainsi le récit de *Kuekuatsheu* :

Le récit commence par cette mise en route du mouvement entre deux éléments duels : ici, les hommes et les femmes. Les uns et les autres vivaient de façon isolée et c'est *Kuekuatsheu* qui jette un pont, en quelque sorte, entre les deux groupes et instaure les relations matrimoniales. Par la suite, ce personnage, qui ne cesse d'aller et venir, rencontre nombre de ceux qu'il nomme ses « jeunes frères ». C'est avec sérieux qu'il sculpte l'environnement, y créant des catégories distinctes – donnant, par exemple, leurs formes définitives à certains animaux et à certaines plantes –, et qu'il élimine des êtres malfaisants. Mais c'est aussi lui dont la gloutonnerie entraîne des conséquences

¹⁹⁸ Font alors partie de ce projet : José Mailhot, Sylvie Vincent, Joséphine Bacon, Madeleine Lefebvre et Claude Lachapelle (Savard 2016 : 19).

néfastes. Montré comme un être prétentieux, égoïste, toujours affamé et en quête de nouvelles expériences sexuelles, ce bouffon réussit cependant, par inadvertance ou volontairement, à préparer ce qui deviendra notre habitat. Vers la fin du récit, on le verra en effet créer une nouvelle Terre après que la précédente eut été submergée, et instaurer la diversité humaine. (*Ibid.* : 9-10)

Kuekuatsheu, Carcajou, grand mustélidé dont l'alimentation est semblable à celle des humains et qui profite souvent des proies trouvées dans les trappes posées par ceux-ci (Savard 2016 : 20-21), est l'animal tout indiqué pour revêtir les atours du « fripon » innu. Cette figure de l'être qui joue des mauvais tours et à qui arrive malheur, dont on s'amuse et qui prodigue des enseignements de manière détournée, malgré lui, est présent dans un grand nombre de cultures autochtones partout en Amérique du Nord (Vincent 2016 : 10).

Les aventures de Carcajou, qui sont l'occasion pour le conteur de ramener à la mémoire de l'auditoire un lot de connaissances éthiques et politiques – comme c'est le cas pour tous les *atanukans* – ont souvent été perçues simplement comme les aventures de l'« arroseur arrosé », histoires drôles qui nous révèlent, en la caricaturant, « la nature des humains ordinaires » (Henriksen 2009, cité dans Savard 2016 : 22). Rémi Savard propose pour sa part qu'ils révèlent « par l'absurde les valeurs sociales et morales » innues, voire une exposition, encore par l'absurde, des grandes œuvres de Tshakapesh, autre « héros culturel » dont les actions ont mené à la mise en place du monde innu et des relations entre les groupes humains et animaux (Savard 2016 : 73).

En creusant cette idée, j'aimerais proposer ici une lecture des aventures de *Kuekuatsheu* / Carcajou comme une fable éthique innue, qui explicite les interrelations entre l'éthique (du partage et du respect tous azimuts dans les relations intra et interspécifiques) et la subsistance. Il m'apparaît que ce qui cause malheur à Carcajou est tout à fait prévisible et identifiable pour celui qui connaît les manières innues de se mettre en relation, de se comporter avec ses semblables et moins semblables; c'est d'ailleurs précisément ce qui fait rire. Ce ne sont pas tant les mauvais

coups de Carcajou qui lui causent malheur que l'esprit dans lequel il les fait qui rend prévisible l'issue. Tous les animaux qu'il rencontre sont prêts à l'aider et ne lui tiennent pas rigueur de ses agissements passés, mais Carcajou ne sait jamais tirer le meilleur des situations et se retrouve toujours en mauvaise posture parce qu'il ne suit pas les principes de respect et de partage. Les erreurs commises par Carcajou sont éthiques, elles ont à voir avec sa manière d'agir envers les autres. La conséquence en est, à chaque épisode de ses aventures, qu'il se retrouve sans nourriture.

Carcajou est obsédé par la nourriture. Aussi, il n'hésite pas à déjouer, tromper, mentir pour obtenir ce qu'il veut manger. Ses entreprises échouent toujours : mal intentionné et déterminé à démontrer qu'il est le seul être pensant, il n'accède pas à la nourriture. Nous explorerons ainsi les aventures de Carcajou en tant qu'elles forment un récit éthique portant sur la subsistance dans ses dimensions collectives. Ces codes de lecture donnés par Carcajou (et Tshakapesh) viendront ensuite informer notre lecture de la *Relation* de Lejeune, laissant voir l'envers du déplacement épistémologique et participant à complexifier notre compréhension de l'impasse épistémique. Le jésuite propose des éléments de l'éthique politique innue mais, puisque pour lui elle ne repose sur aucune vertu morale, il enfreint sans cesse ses propositions, se retrouvant en position de faiblesse et d'isolement – bien que dépendant largement du travail des autres pour sa subsistance – alors qu'il continue de se croire seul détenteur de la vérité et de la force. Tel Carcajou, il démontre, par l'absurde, l'importance du complexe de l'autonomie alimentaire innue pour la vie en commun sans système hiérarchique et coercitif.

6.2 *Kuekuatshe / Carcajou* comme éthique de la subsistance

Dans ce qui suit, je ne reprends que quelques épisodes du récit de Carcajou. Comme dans le cas de *Tshakapesh*, je ne m'attarderai pas à toutes les connaissances contenues dans le récit, qui sont exposées ailleurs (notamment Savard 1967, 2016; Clément 2012) et qui ont fait l'objet d'analyses structurales approfondies dans certains cas (entre autres, Savard 1978). Je procèderai en mettant en lumière directement, dans certains épisodes choisis du récit¹⁹⁹, les moments où Carcajou échoue à satisfaire aux règles éthiques de la vie en commun et qui ont des conséquences pour sa subsistance. Les épisodes ciblés seront rapidement résumés. Ils seront aussi accompagnés de quelques indications concernant les comportements de Carcajou qui posent problème dans l'habitation politique innue et son organisation non hiérarchique.

6.2.1 *Carcajou, les oiseaux aquatiques, l'ours et le rat musqué (épisodes 2 et 3)*

Carcajou, dans ses déambulations, rencontre des oiseaux aquatiques. Il leur promet de les nourrir et de les recevoir dans le *shaputuan*²⁰⁰ pour une danse, s'ils acceptent de le suivre. Les oiseaux acquiescent et se mettent à danser les yeux fermés, au son de sa voix (tel que le leur propose Carcajou) pendant que le mustélide commence son carnage : profitant du fait que les oiseaux ont les yeux fermés, il les tue afin de pouvoir les manger. Or, Huart à collier s'en rend compte, et averti ses compères toujours vivants, qui se sauvent avec lui. Carcajou fait alors bouillir ses proies dans la casserole, et demande à son anus s'il a une idée de ce qu'ils pourraient faire en attendant. L'anus répond : « Si je fais une suggestion, tu me diras : J'y avais déjà pensé » (*ibid* : 35). Alors Carcajou rétorque qu'il ne souhaite qu'avoir son avis. Son anus lui répond donc qu'ils

¹⁹⁹ Qui sont résumés et qui ne rendent pas justice au récit original. Pour une transcription complète voir Savard (2016).

²⁰⁰ D'après le dictionnaire innu-français de l'Institut Tshakapesh : une longue tente à deux portes (2016 : 375).

pourraient monter faire un somme sur une branche. Évidemment Carcajou reprend : « C'est une idée à laquelle j'avais pensé! » (*idem*), tout en demandant à son anus de l'avertir si des gens venaient prendre sa viande sur le feu. L'anús, indisposé que Carcajou se soit approprié ses idées, décide donc de ne pas avertir Carcajou quand des gens s'approchent. Celui-ci se retrouve alors sans viande, puisque des passants l'ont mangée pendant qu'il dormait.

Carcajou possède toujours néanmoins les os des oiseaux, et il les met donc à bouillir pour recueillir la graisse. Comme la graisse ne coagule pas assez rapidement à son goût, il demande à Rat musqué d'emporter la casserole avec lui dans l'eau, pour faire figer la graisse. Rat musqué accepte avec plaisir, fait un tour dans l'eau froide avec la graisse et, lorsqu'il juge que celle-ci est prête, la rend à Carcajou. Ce dernier, insatisfait, lui demande alors de retourner dans l'eau avec la graisse jusqu'à ce qu'elle soit plus figée. Rat musqué reprend la chaudière, nage jusqu'à une grosse pierre et mange toute la graisse. Carcajou n'aura rien pu manger des oiseaux aquatiques qu'il avait décidé de « chasser ».

Il poursuit sa route et rencontre un ours. Se faisant passer pour son frère qui vient à son secours au nom de leur mère, il l'invite à venir avec lui manger des graines rouges sur la montagne, feignant d'apercevoir une talle de fruits, alors qu'il le guide plutôt de mémoire. L'ours, impressionné, lui demande comment il fait pour voir si loin. Alors Carcajou raconte que leurs parents ont mis dans ses yeux une médecine qui lui permet de voir loin : du jus de graine rouge. L'ours accepte donc que Carcajou installe la tente à suerie qui permettra à l'ours de recevoir cette médecine et ce don. Le jus brûlant les yeux de l'ours, Carcajou en profite pour le tuer. On assiste alors à la même scène que celle qui eut lieu avec les oiseaux aquatiques dans l'épisode précédent. Carcajou fait bouillir la viande d'ours puis demande à son anus ce qu'ils devraient faire pendant la cuisson. Son anus lui répond qu'ils pourraient dormir, et que si lui, anus, est près du récipient, il pourra avertir Carcajou si quelqu'un arrive. La réaction de Carcajou

est la même : « J'avais pensé cela avant que tu me le dises. Pourquoi me le dis-tu? » (*ibid* : 38). Alors son anus décide de ne pas l'avertir lorsque des gens arrivent. La viande est mangée par les visiteurs et Carcajou n'a plus que les os, qui sont mis à bouillir. Il demande encore à Rat musqué de faire figer la graisse, est à nouveau insatisfait de son travail et lui demande d'y retourner : Rat musqué nage jusqu'à une grosse pierre, mange la graisse et retourne la casserole vide à Carcajou, dépité.

Malgré tous ses efforts et toutes ses ruses, Carcajou n'arrive pas à manger. Pourtant il a attrapé des oiseaux et un ours. Mais Carcajou n'a eu aucun respect pour ses proies. Il leur a menti, a fait semblant de vouloir les aider et les a induit en erreur, puisqu'il voulait en fait les tuer. Il réussit à les faire cuire, mais il maltraite aussi son anus, en s'appropriant ses idées. La conséquence est immédiate : son anus ne l'avertit pas quand le contenu de la casserole est mangé par d'autres. Il est impatient, considérant que la graisse ne fige pas assez vite, alors il demande de l'aide. Quand il est insatisfait du travail de Rat musqué et lui donne l'ordre de retourner à l'eau, alors que celui-ci a gentiment accepté de lui rendre service, la conséquence est tout aussi immédiate : Rat musqué mange toute la graisse et Carcajou se retrouve avec une casserole vide. Carcajou a menti, s'est approprié les idées des autres, a été impatient, s'est montré insatisfait de ce qui est accompli par les autres, a même donné des ordres à quelqu'un dans le but d'exploiter son travail (la première fois, Rat musqué acceptait d'aider son ami; la seconde fois, il refuse l'exploitation). On pourrait aussi ajouter qu'il refait les mêmes erreurs et n'apprend pas de son expérience. Il enfreint donc plusieurs règles éthiques innues, et il s'attire ainsi malheur : il ne mange pas.

6.2.2 Carcajou et les loups (épisode 5)

Carcajou rencontre une meute de loups qui l'invitent cordialement à chasser avec eux, ce que Carcajou accepte. Il fait alors le voyage derrière les jeunes avec l'aîné de la meute, qui le renseigne sur les actions à poser et sur le déroulement des activités. Or, l'aîné des loups a aussi accès aux pensées de Carcajou. Il sait ainsi à quoi pense Carcajou au fur et à mesure que les événements défilent, ce qui nous permet d'en être renseigné.

Le soir de la première journée, l'aîné de la meute dit aux jeunes loups : « Tâchez de trouver quelque chose à manger » (*ibid* : 40), et Carcajou pense : « Mais où pourraient-ils ici trouver quelque chose à manger? » (*idem*). Alors l'aîné demande à Carcajou s'il pense vraiment qu'ils ne pourront pas se nourrir, ce à quoi il répond « Non, non, tout ce à quoi je pensais, c'est que nous pourrions enfin manger » (*idem*). Le loup met en relief le doute qui habite Carcajou et lui laisse savoir que ce n'est pas une attitude à adopter dans les circonstances. Lorsque le jeune loup revient avec la viande, l'aîné averti Carcajou : « Mon frère aîné, toi qui ne crois rien de ce qu'on te dit, écoute bien ceci : quand les jeunes loups rapportent beaucoup de viande, on doit tout manger et non pas en mettre de côté pour le lendemain » (*ibid* : 40-41). Alors Carcajou dit avoir bien compris, et néanmoins, cache un morceau de viande entre les murs de la tente, pour son propre usage, le lendemain. À son réveil, la viande s'était, aux dires de l'aîné, transformée en écorce.

Aussi, pendant la nuit, Carcajou ayant froid, l'aîné des loups dit aux plus jeunes de le couvrir de leurs queues touffues, ce qu'ils font. Carcajou pense alors : « Ouf! Ce que cela peut puer! » (*ibid* : 41). Les jeunes loups alors demandent : « Que dit là notre frère aîné, que nos queues sentent mauvais? ». Carcajou nie et continue sa nuit.

Lorsqu'ils reprennent la marche, Carcajou croise un arbre dont de l'écorce a été arrachée et voilà qu'il pense immédiatement : « Ils ont abandonné un des leurs qui, depuis, est obligé de

manger des arbres! ». Alors le vieux loup creuse dans la neige et retrouve la flèche qui a arraché l'écorce de l'arbre. Carcajou s'empresse de dire que c'est bien ce qu'il pensait, mais l'aîné n'est pas dupe. Carcajou est suspicieux et a tout de suite sauté aux pires conclusions. Ensuite, lorsque Carcajou et l'aîné des loups arrivent à l'endroit où les jeunes loups ont tué tous les caribous et placé la viande sous la neige, l'aîné félicite les jeunes loups tandis que Carcajou pense : « Comment peut-il dire cela? (...) quand la réalité est qu'ils ont simplement mangé tous les caribous? » (*ibid* : 42). Alors l'aîné demande : « Que raconte encore notre frère aîné? Que les jeunes auraient tout mangé? » et Carcajou répond : « Pas du tout » (*idem*). Carcajou, méfiant, saute encore aux pires conclusions. Quand il réalise qu'il peut avoir accès à la viande qui est dans la tente, il se cache pour en manger et lorsque les autres s'en rendent compte, il nie. Il ne pense qu'à lui et il ment encore pour se préserver, croit-il.

Quand on lui dit de ne pas regarder le broyage des os effectué par un jeune loup, il ouvre l'œil parce qu'il redoute que le loup qui broie les os ne soit en fait en train de les manger tous, et reçoit alors un éclat d'os dans l'œil, ce qui lui fait très mal. Il nie alors avoir ouvert l'œil et accuse le loup qui broyait les os d'avoir fait exprès de lui faire mal. Alors non seulement il doute de l'intégrité de son compagnon, mais il ne prend pas la responsabilité de ses actes et accuse quelqu'un d'autre de lui avoir fait du mal. Il accuse les autres à sa place.

Enfin, Carcajou ayant exprimé l'envie de repartir et d'aller rejoindre son fils, les loups lui préparent un traîneau de viande afin qu'il emporte une partie de la chasse avec lui. Ils lui transmettent aussi le pouvoir de faire du feu trois fois en sautant par-dessus un tas de brindilles, pour se réchauffer les trois nuits que durera sa route. Après quelques heures, Carcajou se met à douter des loups et se demande s'il pourra vraiment faire du feu avec leur technique. Il s'arrête donc dans sa course et ramasse des brindilles puis saute par-dessus : le bois s'enflamme. Heureux, Carcajou reprend son chemin, ayant gaspillé, par méfiance, une de ses trois chances de

se réchauffer pour la nuit. Il jette aussi la poudre à fusil avec laquelle il allumait jusqu'alors ses feux, puisque le don des loups lui suffit, mais il oublie qu'il ne lui reste que deux chances de se réchauffer.

Les loups l'avaient averti de ne jamais se retourner pour regarder son traîneau de viande. Évidemment, Carcajou, la dernière journée, meurt d'envie de le regarder et quand il se retourne, le traîneau fige sur place et n'avance plus. Carcajou doit donc construire un tréteau sur lequel placer toute la viande, puis rentre chez lui en disant à ses enfants qu'ils devront aller le lendemain chercher la viande. Or l'aîné des loups su que Carcajou avait abandonné sa charge de viande et les jeunes se rendirent au tréteau et en ramenèrent la plus grande partie pour éviter le gaspillage. Quand Carcajou arriva au tréteau, il ne restait donc presque plus de viande. Il ne put, encore une fois, avoir accès à de la nourriture suffisante pour se nourrir convenablement.

L'aîné des loups (et à l'occasion les plus jeunes) ayant accès à toutes les pensées de Carcajou, les malheurs de celui-ci sont réduits puisqu'il n'agit pas en fonction de ses pensées négatives, qui sont presque toujours dévoilées puis contournées par les loups. Mais évidemment, à la fin de l'histoire, Carcajou ne mange pas, puisque ses pensées et ses comportements envers les autres ont mené à sa perte.

Le séjour de Carcajou à la chasse avec les loups a été une série d'occasions répétées de douter et de se méfier de ceux qui l'avaient accueilli et qui l'aidaient. Même si les loups l'ont accueilli comme un des leurs, il n'a cessé de penser négativement (ils ne trouveront rien à manger), de penser du mal d'eux (ils puent), de se méfier et de sauter aux pires conclusions (ils ont abandonné un des leurs; ils ont mangé tous les caribous; le jeune loup qui broie les os doit en fait les manger et il faut le surveiller), de douter de ce qu'on lui dit (peut-être ne pourra-t-il pas allumer de feu avec le pouvoir que les loups lui ont donné), d'accuser les autres à sa place (c'est le jeune loup qui a voulu le blesser alors que c'est lui qui a ouvert l'œil parce qu'il doutait), de

mentir (chaque fois que sa pensée est révélée, il nie avoir pensé ainsi), et d'avoir des comportements égoïstes (manger de la viande sous la tente; se cacher un morceau de viande pour le lendemain). Il est suspicieux, méfiant, menteur, égoïste, entretient des pensées négatives et jusqu'au bout n'accepte pas de faire confiance aux loups, à leurs connaissances. Résultat : il ne peut pas manger la viande de caribou, les pratiques collectives n'ayant pas été respectées.

6.2.3 Carcajou, hôte maladroit (épisode 8)

Les aventures de Carcajou se terminent par cinq récits tout à fait similaires, où Carcajou, affamé, se rend chez un autre animal et lui demande à manger. Il se rend d'abord chez Castor, ensuite chez Pic, chez Balbuzard, chez Caribou et, enfin, chez Moufette. La structure du récit est la même : l'hôte reçoit chaleureusement Carcajou et lui donne à manger après avoir trouvé de la viande en appliquant sa propre technique de « chasse », adaptée à sa situation. En quittant, Carcajou invite son hôte à le visiter s'il en venait à se trouver dans la même position que lui ce jour-là. Alors l'animal (soit Castor, Pic, Balbuzard, Caribou ou Moufette) se rend ensuite chez Carcajou, non pas parce qu'il a faim, mais par curiosité, pour voir ce que Carcajou va encore inventer. À tout coup, Carcajou reprend la technique de chasse de celui qui l'avait d'abord aidé, ce qui ne mène qu'à un lamentable échec. Par exemple, lorsque Pic vient chez lui, Carcajou, pour l'imiter, se fixe un ciseau à glace en plein visage et monte dans un arbre, auquel il donne un grand coup de nez : il s'assomme alors et tombe sur le dos. La compagne de Carcajou s'écrie à chaque fois : « Te voilà donc encore en train de chercher à imiter quelqu'un! » (*ibid* : 48; 49; 51). La réponse de Carcajou est toujours la même : « Avant d'être avec toi il m'a toujours été possible de faire ce genre de chose » (*idem*). À noter que lors de la visite de la moufette, Carcajou prend aussi le mérite de sa compagne, qui est seule à avoir réussi à abattre un caribou lors de la chasse.

Dans ces extraits, Carcajou imite les comportements des autres et, devant ses échecs, met toujours la faute sur quelqu'un d'autre : sa compagne. Il lui suggère d'ailleurs que lorsqu'il était seul il s'en tirait à meilleur compte. Il ne remet pas ses techniques en question et répète encore et toujours les mêmes erreurs. Il prend aussi le mérite des autres.

6.2.4 Carcajou, Lejeune et l'éthique collective de la subsistance

Dans l'ensemble du récit, Carcajou a besoin de l'aide de ses frères (pour tuer Mushuanineu, la moufette géante, dans la première partie du récit), de la petite moufette (pour le ranimer à l'aide de son musc lorsqu'il est évanoui) (*ibid* : 33), de rat musqué pour la graisse, des oiseaux et de l'ours pour manger, des orages pour le délivrer de la roche (*ibid* : 39), de Grenouille et de Musaraigne pour réparer sa chemise (*ibid* : 40), des loups, de Loutre et de Vison pour aller chercher la terre au fond de l'eau (*ibid* : 45), de Bec-Scie et de Corbeau pour voir si la terre est suffisamment grande (*idem*), de Grenouille pour se débarrasser des manitushuat (*idem*), de Castor, Pic, Balbuzard, Caribou et Moufette pour se nourrir. Il a constamment besoin des autres, et les autres lui offrent volontiers leur aide, même en sachant - parce qu'ils le savent tous - que Carcajou ne pourra jamais leur apporter la moindre aide en retour. Carcajou est dépendant de son environnement et de ses relations, comme chacun, mais il est plutôt convaincu du contraire : il agit comme s'il était seul, toujours dans son propre intérêt, et ne cherche que peu à rendre service; aussi, lorsqu'il essaie, il échoue toujours parce qu'il ne sait pas comment il pourrait contribuer, essaie d'imiter les autres et n'y arrive pas. Il est têtu, colérique, s'approprie les idées des autres, est insatisfait du travail des autres, exploite leur travail, n'apprend pas de ses erreurs et de ses expériences, refait les mêmes erreurs, force les autres à faire ce qu'ils ne veulent pas, pense de mauvaises pensées, ne se remet pas en question, ne croit rien de ce qu'on lui dit, pense

du mal des gens qui l'aident, saute aux pires conclusions, est suspicieux, égoïste, méfiant, infidèle, violent, il doute des autres, gaspille, imite les comportements des autres, met la faute sur quelqu'un d'autre quand il lui arrive malheur, prend le mérite des autres.

Carcajou symbolise donc l'antithèse de l'éthique innue, et les conséquences de ses actions (il ne mange pas) indiquent à quel point il est important d'avoir de bonnes pensées pour ceux qui nous entourent, de faire confiance, de ne pas chercher à contrôler les autres et de ne pas penser seulement à soi pour être en mesure de se nourrir dans une économie qui ne repose pas sur l'argent et les structures hiérarchiques. On peut noter que Carcajou n'a aucune autorité malgré ses prétentions, et lorsqu'il donne des ordres (à son anus, à Rat musqué), ils demeurent inaccomplis, la personne visée ne se soumettant pas à ses humeurs. Personne ne prend Carcajou au sérieux.

On a vu au chapitre 4 que *Mishtapeu*, dont la fonction alimentaire est positive, requiert, pour entretenir des liens étroits avec une personne, « that the individual tell no lies, practice no deception upon others. In particular he is pleased with generosity, kindness, and help to others » (Speck 1977 [1935] : 36). L'accès à toutes les pensées de Carcajou nous permet de voir à quel point quelqu'un qui entretient des pensées négatives envers ceux qui l'entourent ne peut qu'échouer dans ses relations, dans sa capacité à faire partie d'une collectivité, dans sa capacité à se nourrir.

Dans son article sur l'éthique parmi les Innu.e.s, Frank Speck va dans le même sens que cette éthique inversée qu'illustre Carcajou. Il mentionne que les Innu.e.s sont très coopératifs (1933 : 559), s'entraident (582), partagent toutes choses (*idem*), sont généreux (*ibid* : 559), honnêtes (*ibid* : 576), francs (*ibid* : 579), non rancuniers (*ibid* : 583), hospitaliers (*ibid* : 584), positifs en toutes circonstances, même les plus difficiles (*ibid* : 565), sont très préoccupés par le bien-être collectif (*ibid* : 560), ne démontrent aucune arrogance (*ibid* : 580) et ne sont pas attirés

par l'accumulation de richesses (*ibid* : 560; 576). Ce dernier élément serait d'ailleurs le point de départ d'une de leurs principales récriminations envers les Blancs qu'ils côtoient (*ibid* : 582) :

I have, for instance, often heard them express surprise at the indifference of the whites towards less fortunate members of their own race and even own families (...) An eternal complaint is on the lips of the Indians against the cruelty of mind of the whites in general, and especially of the traders who have more property on their hands than they can use, while about them are other human beings living in want and misery. (*Ibid.* : 584)

Speck y va d'ailleurs de sa propre analyse comparative à ce sujet : « From my point of vision, as personal as such an estimate is bound to be, Europeans in their social contacts show acquisitiveness as a dominant characteristic, consciously or unconsciously displayed » (*ibid.* : 565).

Or, la punition et la vengeance étant absentes de leur conduite commune (*ibid.* : 583), les Innu.e.s ne tiennent pas rigueur aux autres de leurs mauvaises actions, mais s'en détournent simplement (*ibid.* : 565) : « [c]rime, in the sense in which we define it, is something that they do not themselves recognize. They speak of doing good, doing well, being nice, acting well, all in the same term *minototok*, *milòtotok*, and likewise of its counterpart *matcitotok* » (*ibid.* : 561). On peut voir que c'est de cette manière, en ne comptant pas sur lui et en se concentrant sur leurs propres actions, que les compagnons de Carcajou réagissent.

Dans la *Relation* de Paul Lejeune, on observe la description de traits et de pratiques éthiques tout à fait similaires à ceux observés par Speck pour dépeindre les Innu.e.s qu'il fréquente. Or Lejeune refuse d'y voir toute trace de vertu et se gausse des « croyances » des Innu.e.s. Est également perceptible dans la *Relation*, comme pour Carcajou, cette même indifférence pratiquée envers lui (Lejeune) et ses agissements, bien qu'on continue de lui venir en aide.

Comme si Carcajou nous relatait ses aventures, Lejeune décrit la manière dont il a enfreint les règles éthiques des gens qui l'accueillaient parmi eux, ironisant sur les pratiques innues tout en comptant sur eux pour assurer sa subsistance. Dans le même mouvement, il se plaint de ce que les enseignements qu'il professe aux Innu.e.s restent lettre morte, et que ceux-ci ne lui obéissent pas. Lejeune se trouve pourtant en position de faiblesse, et on lit à travers les lignes de son récit que les Innu.e.s qu'il accompagne ont pris Lejeune en « pitié » et subviennent à ses besoins en essayant de lui accorder le moins d'attention possible, n'attendant rien de lui. Il démontre qu'il n'est pas en mesure de contrôler ses pensées et qu'il ne possède aucune habileté (et aucun goût) pour participer à la production et à la reproduction de la vie, puisque pour lui, de toutes façons, cela ne correspondrait qu'à se reconnaître de basses dispositions. À ce propos, Speck cite le père Joseph Le Caron qui aurait eu, dans son compte rendu de 1624, ces mots concernant les Innu.e.s :

Every inclination of theirs is brutal; they are naturally gluttons, knowing no other beatitude in life than eating and drinking. This brutality is remarked even in their games and diversions, which are always preceded and followed by feasts. There are farewell feasts, complimentary feasts, war, peace, death, health, and marriage feasts. (Speck 1933 : 563)

Cette association de la brutalité et de l'importance de l'alimentation (ici associée à l'omniprésence des festins) est partagée par le Père Lejeune. Nous le verrons, pour lui, l'importance qu'accordent les Innu.e.s à l'alimentation n'est que démonstration de leur état primitif et de leur incapacité à avoir une vie de l'esprit et quelques principes moraux. Lejeune identifie certaines qualités qu'il observe chez les Innu.e.s, refuse pourtant d'y voir toute trace de vertu, cherche à confirmer son extériorité par rapport au mode de vie innu tout en étant totalement dépendant d'eux pendant tout un hiver passé dans le bois. Son insistance à réitérer la supériorité de ses points de vue devient peu à peu comique tandis que la détresse le gagne. Ainsi, lorsque deux de ses compagnons innus le reconduisent à Québec sur les glaces du fleuve, de peur qu'il ne meure s'il reste dans le bois, Lejeune, du fond du canot, croit encore pouvoir les guider,

criant comme une injonction le nom de la ville où il veut être ramené, alors que les deux Innus sont au corps-à-corps avec les courants et les glaces.

6.3 La *Relation* de 1634 de Paul Lejeune : usages éthiques collectifs de la patience et contrôle coercitif par le jugement de valeur

Mon analyse de la *Relation* se déploiera à partir d'une évocation faite par Lejeune d'une éthique innue de la patience, et des liens de celle-ci avec l'importance accordée par les Innu.e.s à la subsistance. Certes, Lejeune ne nomme pas une telle « éthique », mais il relate l'importance que donnent les Innu.e.s à la patience, s'en étonnant sans réserve. Il semble, et c'est la piste que je suivrai dans cette analyse, que la patience – qui va de pair avec l'attention – soit le contrepied du jugement de valeur exercé par Lejeune, et en quelque sorte le point aveugle de sa *Relation*. Si Lejeune, tel Carcajou, n'avait pas exercé le jugement qui l'immunisait contre sa propre mise en doute, peut-être aurait-il pu saisir, à partir de la patience qu'il reconnaissait aux Innu.e.s, le fil conduisant à une pensée politique éthique qui récuse la nature spéculative du jugement de valeur – ce qui, précisément, l'empêchait de transformer ses expériences et observations en connaissances. Le jugement a empêché l'accès aux connaissances qui lui auraient été accessibles par la patience. Or, bien sûr, si Lejeune notait toutes ses observations sur le mode de vie des Innu.e.s, ce n'était pas pour apprendre d'eux, mais bien pour élaborer des méthodes de conversion appropriées (pour les liens entre les Jésuites et la colonisation, voir Leacock 1980), réitérant aussi la nécessité de la conversion de peuples en proie à la « barbarie » (Lejeune 2009 : 181). Lejeune reste dans le spéculatif, refusant de s'abaisser à exercer lui aussi une éthique de la patience et de l'attention, à comprendre comment ses hôtes parviennent à manger à partir de leurs

rêves et de leurs chants. Sa démonstration réitérée de l'infériorité de peuples s'intéressant activement aux ressorts de l'alimentation par rapport à ceux qui parviennent à s'en extraire nous permet d'entrer de plain-pied dans les arcanes de la souveraineté étatique et de l'impasse épistémique.

Ce qui m'intéresse plus particulièrement ici, c'est la construction, dans le discours de Lejeune, d'une pensée qui associe patience, éthique, vie présente, entraide, liens intimes aux autres êtres et capacité de se nourrir, avec un état primitif de collectivité (voir aussi Speck 1933 : 559) devant être réformé. On voit poindre en filigrane et par opposition une autre pensée. Celle de la vertu, de l'obéissance, de la vie de l'esprit libérée des besoins du corps, qui correspond à un état de civilisation vu comme avancé et devant à terme remplacer la pensée collective, primitive. Il est assez évident que Lejeune n'allait pas découvrir et s'intéresser au mode de vie et de pensée des Innu.e.s, mais plutôt accumuler les preuves de la nécessité de les convertir et les stratégies à adopter pour leur sédentarisation. Nous verrons se dessiner chez Lejeune des attitudes et comportements qui se rapprochent de ceux de Carcajou : il se considère toujours seul, ne se remet pas en question, met la faute sur les autres, se considère mal traité, exploite le travail des autres et doute toujours d'eux et de leurs capacités, n'apprend pas de ses expériences, pense de mauvaises pensées, se plaint; nous y reviendrons en fin de chapitre.

6.3.1 Patience

Dans un extrait du chapitre « Des bonnes choses qui se trouvent dans les Sauvages », le Père Lejeune fait l'éloge de la patience des Innu.e.s, en l'associant de manière directe au fait de *ne pas se fâcher*. Ainsi remarque-t-il :

Qui fait profession de ne se point fâcher, doit faire profession de patience; les Sauvages nous passent tellement en ce point, que nous en devrions estre confus : je les voyois dans leurs peines,

dans leurs travaux souffrir avec allégresse. Mon hoste admirant la multitude du peuple que je luy disois être en France, me demandoit si les hommes estoient bons, s'ils ne se faschoient point, s'ils estoient patients. (Lejeune 2009 [1634] : 82)

Il prend ensuite pour preuve de la patience de ses hôtes le fait qu'ils ne se plaignent jamais (*ibid.* : 83), ne sont pas vindicatifs (*idem*) et qu'ils ne se font pas de reproches (*ibid.* : 82) entre eux. La patience aurait donc à voir avec une certaine capacité de ne pas entretenir ni exprimer de sentiments négatifs virulents envers ses semblables. Lejeune complète son appréciation de ce trait des Innu.e.s en disant : « Ils font profession de ne se point fascher, non pour la beauté de la vertu, dont ils n'ont pas seulement le nom, mais pour leur contentement & plaisir, je veux dire, pour s'affranchir des amertumes que cause la fascherie » (*ibid.* : 81). On retiendra ici une première opposition entre vertu et contentement. S'affranchir des amertumes de la fâcherie, ici, semble être interprété par Lejeune comme un simple caprice que l'on s'accorde pour son bon plaisir. Pourtant, il semble, à lire Lejeune, que cela puisse plutôt favoriser la vie en commun et même la santé de chacun.

Lejeune offre justement ce qui pourrait être un élément de *thérapeutique* innue, et qui semble crucial : « Je me suis trouvé avec eux en des dangers de grandement souffrir; ils me disoient nous serons quelque fois deux jours, quelque fois trois sans manger, faute de vivre; prends courage, *Chibiné*, aye l'ame dure, resiste à la peine & au travail, garde toy de la tristesse, autrement tu seras malade » (*ibid.* : 82). Le même principe est repris plus loin dans la *Relation*, alors que Lejeune raconte :

Le trentiesme du mesme mois, nous vinsmes cabaner sur un fort beau lac, en ayant passé un autre plus petit en notre chemin, ils estoient encore autant glacez qu'au milieu de l'hiver, mon hoste me consolait ici me voyant fort foible & fort abattu, ne t'attriste point, me disoit-il, si tu t'attriste tu seras encore plus malade, si ta maladie augmente tu mourras, considere que voicy un beau pays, ayme-le, si tu l'ayme, tu t'y plairas, si tu t'y plais tu te rejoüiras, si tu te resjoüis tu guariras, je prenois plaisir d'entendre le discours de ce pauvre barbare. (*Ibid.* : 242)

À de multiples reprises dans la *Relation* est rapportée ce que je nomme ici une éthique de la patience, une pratique de la patience qui consiste à se préserver des « amertumes de la fascherie » et de la « tristesse » qui rendent malade, précisément en des moments où l'on serait porté à succomber à ces émotions parce que fragilisé. Il s'agirait en somme de ne pas se fragiliser davantage²⁰¹, mais, par la patience et par l'attention à ce qui se présente – ici « un beau pays », le territoire, permettant de faire émerger la joie menant à la guérison –, d'inscrire ses gestes dans une éthique politique comme thérapeutique²⁰², ancrée dans le territoire en tant qu'environnement immédiat, constitué d'un ensemble d'éléments dans lequel s'inscrire. Il s'agit bien des mêmes principes que ceux que nous avons survolés au chapitre 4, concernant la maîtrise des pensées, qui plaisent à *Mishtapeu* et permettent d'entretenir de bons liens avec lui, mais aussi – conséquemment – avec les autres membres de la communauté. À une autre reprise encore ce principe éthique et thérapeutique est exposé alors que Lejeune raconte un épisode où, pendant le voyage, un canot a été laissé aux grands vents (par celui que Lejeune appelle le « Renegat ») et emporté contre les rochers, où on crut qu'il s'était brisé :

Qui n'eust entré en verve contre ce Renegat, dont la negligence nous jettoit dans des peines inexplicables, veu qu'il y avoit quantite de paquets dans nostre bagage, & beaucoup d'enfans à porter. Mon hoste cependant, tout barbare & tout sauvage qu'il est, ne se troubla point à cet accident, ains craignant que cela ne m'attristat, il me dit, *Nicanis*, mon bien-aimé, n'es-tu point fasché de ceste perte, qui nous causera de grands travaux? Je n'en suis pas bien ayse, luy repartis-je, ne t'en attriste point, me fit-il : car la fascherie ameine la tristesse, & la tristesse ameine la maladie. (*Ibid.* : 181)

²⁰¹ On peut référer ici de manière stricte à l'importance, chez les Nabesnas, de « penser de bonnes pensées » et de savoir contrôler ses émotions comme signe de maturité.

²⁰² On pense notamment au *Minuenimun*, le « sentiment du bien-être ». Alexandra Beaulieu rapporte à cet effet : « Ce qui ressort des divers échanges que j'ai eus au sujet du sens de *Minuenimun* est une sensation de bien-être, associée à des images du Territoire et du mode de vie traditionnel, et décrite comme le fait de ne penser à rien, de n'avoir aucun souci dans sa tête. Décivant *Minuenimun*, mes interlocuteurs évoquaient le Territoire, propice à la contemplation de la beauté, propice également à une forme de méditation, propice à la mise en contact avec les ancêtres et les esprits du Territoire, qui donnent la force et la vitalité. *Minuenimun* est associé au bien-être ressenti dans le bois (...) *Minuenimun* est relié au Territoire mais il l'est également aux savoir-faire et aux savoir-être, transmis de génération en génération par la tradition orale » (Beaulieu 2012 : 322-323).

Aussi Lejeune réfléchit-il :

Veritablement cela me confond, que l'intérêt de la santé arrête la cholere, & la fascherie d'un Barbare, & que la loy de Dieu, que son bon plaisir, que l'espoir de ses grandes recompenses, que la crainte de ses chastimens, que nostre propre paix & consolation ne puisse servir de bride à l'impatience et à la cholere d'un Chrestien. (*Idem*)

On peut ici entrevoir une distinction entre une pratique comme éthique (liée au bien-être de la collectivité (voir Speck 1933 : 560), et qui repose sur l'autonomie de la personne, sa capacité à maîtriser ses pensées dans le but de contribuer au bien-être du groupe) et un principe extérieur comme direction - ce que Lejeune appelle la vertu. La pratique immédiate de ne pas se laisser aller à la colère ou à la tristesse pour ne pas se rendre malade, conserver ses forces pour les travaux à venir ou la survie du groupe, et ne pas faire reposer sa colère sur ceux qui les entourent, fait conséquemment régner un climat d'amitié malgré les épreuves, d'où la remarque de Lejeune rapportant qu'« [i]ls s'entr'aident les uns les autres, & s'accordent admirablement bien; vous ne voyez point de disputes, de querelles, d'inimitiez, de reproches parmy eux » (Lejeune 2009 [1634] : 82). Or pour Lejeune, et c'est là où cette qualité perd de la vigueur selon lui, il ne s'agit justement pas d'un principe directeur qui leur soit extérieur, d'une vertu. Les effets de bonne entente et d'absence d'amertume, de reproches et de conflits qu'il observe parmi les Innu.e.s, sont selon lui fortuits et reposent sur une certaine naïveté, provenant d'esprits rivos au contentement de leur corps. Ainsi à la suite de passages où il décrit les exploits de patience et de générosité des Innu.e.s, il corrige :

L'on verra dans la suite de cette relation que tout ce que j'ay dit est très veritable, & neantmoins je n'oserois assurer que j'aye veu exercer aucun acte de vraye vertu morale à un Sauvage : Ils n'ont que leur seul plaisir & contentement en veuë; adjoustez la crainte de quelque blasme, & la gloire de paroistre bons chasseurs; voila tout ce qui les meut dans leurs operations. (*Ibid.* : 86)

Ne connaissant pas les fortunes de la vertu morale, les Innu.e.s ne vivraient que dans le présent, dans le souci des uns et des autres, dans une matérialité aveugle : « O que je me sentois

riche & heureux parmi ces Barbares, d'avoir un Dieu à qui je puisse adresser mes souhaits, mes prières & mes vœux! Et qu'ils sont misérables de n'avoir point d'autres désirs, que pour la vie présente! » (*ibid.* : 64). S'opposent ainsi, chez Paul Lejeune, la *vertu morale* et la *vie présente*.²⁰³

À cet égard, Lejeune renforce l'idée d'élévation conséquente à être mené par un principe directeur extérieur lorsqu'il aborde, brièvement, l'organisation politique innue.

Les Sauvages étant remplis d'erreurs, le sont aussi de superbe & d'orgueil. L'humilité naît de la vérité, la vanité de l'erreur et du mensonge : ils sont vides de la connaissance de la vérité, & par conséquent très remplis d'eux mêmes. Ils s'imaginent que par droit de naissance ils doivent jouir de la liberté des asons Sauvages, ne rendant subjection à qui que ce soit, sinon quand il leur plaît : Ils m'ont reproché cent fois que nous craignons nos Capitaines, mais pour eux qu'ils se mocquoient et se gaussaient des leurs; toute l'autorité de leur chef est au bout de ses lèvres, il est aussi puissant qu'il est éloquent; & quant il s'est tué de parler & de haranguer, il ne sera pas obéi s'il ne plaît aux Sauvages. (*Ibid.* : 87-88)

Leur liberté et leur absence de sujétion sont directement liées, pour le Jésuite, à un manque de vérité. La vérité, la sujétion et la vertu s'adjoignent dans son discours en opposition à la vie et à la liberté, au contentement et à l'erreur. Poursuivant ailleurs dans la *Relation* cette idée d'une absence de commandement et d'obéissance chez les Innu.e.s, il en tire une conséquence économique et politique :

Comme ils n'ont ny police, ny charges, ny dignitez, ny commandement aucun, car ils n'obéissent que par bien-veillance à leur Capitaine; aussi ne se tuent-ils point pour entrer dans les honneurs, d'ailleurs comme ils se contentent seulement de la vie, pas un d'eux ne se donne au Diable pour acquérir des richesses. (*Ibid.* : 81)

²⁰³ Il est intéressant de contraster cette idée de la « vie présente » avec le fait que, selon Speck, 300 ans plus tard, les Innu.e.s reprochent aux Blancs leur manque de considération envers le futur : « They accuse the Europeans, first of all, of insatiable greed; then, of competitive selfishness, of thoughtlessness of the future, and deliberate cheating in economic transactions » (Speck 1977 : 562). On peut à mon avis en tirer une précision quand à ce qu'on entend par « vie présente ». Les Blancs ne pensent pas au futur : puisqu'ils agissent sans respect pour les autres êtres, comme s'il n'allait pas y avoir de conséquences à la surchasse, à la pollution, à l'exploitation. Les Innu.e.s pensent au futur comme la pensée de l'éternel retour : « fait en sorte que le geste que tu poses puisse l'être infiniment ». Plutôt qu'à un futur spéculatif, il s'agirait d'une forme de futur prospectif qui s'incarne dans chaque geste.

Au principe spéculatif de la vertu se joint ici celui de la poursuite des honneurs et de l'acquisition de richesses. Non que Lejeune assimile vertu, honneurs et accumulation de richesse : mais il en fait des couples d'opposition avec le contentement et la vie.

Dans le souci pour la vie présente, dans ce « contentement », s'observent des gestes visant le maintien de la vie – une imbrication de principes éthiques aux conséquences collectives directement observables. Par opposition au contentement, la vertu d'obéissance (de même que les autres principes spéculatifs) se suffit à elle-même en ce qu'elle permet de juger au nom de principes moraux dont on n'a pas à vérifier les effets politiques immédiats. La vertu ne s'attarde pas à la vie présente, aux êtres et aux contextes : intemporelle et universelle, elle se sait juste et cela suffit. Ainsi, Lejeune ne se soucie pas des effets parmi ses hôtes de la vertu qu'il professe et manifeste, puisque se sachant dans le droit chemin, sa foi en sa vérité est inébranlable malgré les constantes incompréhensions et insatisfactions auxquelles il se heurte, comme nous le verrons plus loin. D'une certaine manière, Lejeune a la superbe de Carcajou, ne se remettant jamais en question, se croyant seul et indépendant des autres alors que sa vie repose sur leur aide, croyant pouvoir faire à sa tête (appliquant des principes de vérité et de vertu spéculatifs, décalés par rapport au contexte), ne croyant jamais nécessaire de venir en aide aux autres, si ce n'est pour les convaincre de se soumettre à lui.

À preuve de la rectitude de son jugement sur les Innu.e.s, Lejeune prend la pensée d'Aristote, qui situe les hommes qui ne se préoccupent que de la vie au premier pas de l'humanité :

C'estoit la pensée d'Aristote, que le monde avoit fait comme trois pas, pour arriver à la perfection qu'il possedoit de son temps. Au premier les hommes se contentoient de la vie, ne recherchant purement & simplement que les choses necessaires & utiles à la conservation. Au second ils ont conjoint le delectable avec le necessaire, & la bienseance avec la necessité. On a trouvé premierement les vivres, puis les assaisonnements, on s'est couvert au commencement contre les rigueurs du temps, & par apres on a donné de la grace et de la gentillesse aux habits, on a fait des maisons aux premiers siecles simplement pour s'en servir, & par apres on les a fait encore pour

estre veuës. Au troisième pas les hommes d'esprits voyans que le monde jouyssoit des choses nécessaires & douces pour la vie, ils se sont adonnez à la contemplation des choses naturelles, & à la recherche des sciences, si bien que la grande Republique des hommes s'est petit à petit perfectionnée, la nécessité marchant devant, la bien-seance & la douceur venant apres, & les sciences tenant le dernier rang. (*Ibid.* : 138)

Il est aisé pour Lejeune de situer les Innu.e.s dans cette échelle :

Or je veux dire que nos Sauvages Montagnais & errans, ne sont encore qu'au premier degré des trois que je viens de toucher, ils ne pensent qu'à vivre; ils mangent pour ne point mourir, ils se couvrent pour banir le froid, non pour paroistre, la grace, la bien-seance, la connoissance des arts, les sciences naturelles, & beaucoup moins les veritez surnaturelles, n'ont encore point de logis en cet hemisphere, du moins en ces contrées. Ce peuple ne croit pas qu'il y ait autre science au monde, que de vivre & de manger, voila toute leur Philosophie. (*Idem*)

Voilà les Innu.e.s bien établis au premier pas de l'humanité, dont la philosophie se résume à vivre et à manger. Cette référence à laquelle Lejeune peut s'en remettre pour juger du mode de vie des Innu.e.s, lui qui est sans contredit au troisième pas de l'humanité, lui donne une double licence : celle d'être toujours en position de professer aux Innu.e.s, et celle de ne jamais participer à la reproduction de la vie lors de son séjour parmi eux.

Les deux versants de cette licence se trouvent pourtant en conflit dans l'expérience de Lejeune parmi les Innu.e.s. Lejeune refuse de voir (ou n'y arrive pas) que pour les Innu.e.s, quelqu'un qui ne sait pas participer à la reproduction de la vie n'est pas en position d'enseigner aux autres, encore moins de professer, ce qui est en toutes circonstances plutôt mal vu, voire vu comme un manque de pouvoir ou une démonstration de ridicule²⁰⁴ (voir Speck 1933). Lejeune ne

²⁰⁴ Eugène Achard rapporte une anecdote qui va dans le même sens :

En 1859, Sir Edmond Head, gouverneur du Canada, se rendit à la rivière Mingan où il désirait faire la pêche au saumon.

Des instructions avaient été données pour que l'auguste visiteur fût traité avec tous les honneurs dus à son rang. Un certain nombre d'Indiens avaient été engagés, avec leurs canots, pour porter les bagages jusqu'au camp de la Compagnie de la Baie d'Hudson où devait se pratiquer la pêche. Toute l'équipe avait été placée sous la direction d'un Indien très intelligent et très débrouillard, du nom de Sam Meshkina. On l'avait choisi à cause de ses qualités. Mais aussi et surtout parce qu'il parlait un assez bon anglais, en plus du français et de sa propre langue.

Sir Edmond Head se montra enchanté de la manière expéditive avec laquelle Sam avait tout préparé et le soir, après le dîner, notre Indien fut invité dans la tente du gouverneur pour recevoir ses remerciements.

perçoit que du manque – de vertu, d’obéissance, de grâce, de bienséance, de connaissances, de civilité – chez ses hôtes, et jamais d’éthique ou de pensée politique différentes des siennes et adaptées au contexte, dont il pourrait apprendre. Il ne cherche pas à adopter le point de vue des Innu.e.s – même s’il hiverne avec eux, il se tiendra toujours à distance, ne voulant pas partager leur mode de vie, ne voulant d’aucune manière se remettre en question, opérer un mouvement vers la compréhension de la position innue à travers la matérialité du positionnement.

6.3.2 Reproduire la vie

Lejeune avait apporté avec lui une barrique de galettes, un sac de farine, des épis de blé d’inde, des pruneaux, des navets et de l’anguille boucanée (*ibid.* : 173-174) en échange de son séjour (*ibid.* : 174). Si les Innu.e.s avaient accepté de le prendre avec eux, c’était bien pour sa contribution en nourriture, ce dont Lejeune était conscient : « c’est l’attente de ces vivres qui leur fait desirer d’avoir un François avec eux » (*idem*). Or ces vivres ne durèrent que bien peu de temps et par la suite, il ne participa jamais, d’après ce que son récit en rapporte, à la chasse ou à la préparation des repas. Il observa les chasses pour en donner le détail dans sa *Relation*, et fut nourri à chaque repas, participa à chaque festin; mais nulle occurrence de sa participation à la chasse, aux cueillettes, ou à la préparation de la nourriture. Tout indique qu’il ne transporta que peu de bagages lors des déplacements, comme le souligne ce passage : « [t]ous les Sauvages se mocquoient de moy de ce que je n’estois pas bon cheval de male, me contentant de porter mon

Sam n’était pas un personnage timide et la haute position de l’homme blanc ne lui en imposait pas. Le gouverneur lui fit maintes questions sur la manière de vivre de ses compatriotes, sur leurs procédés de chasse et en particulier sur la manière de trapper le castor.

Le lendemain, comme quelqu’un félicitait notre Indien sur la faveur dont il avait été l’objet, il répondit simplement : - Sûr, il a été très aimable, mais ne le répète à personne, ça pourrait lui faire du tort... cet homme-là, qu’on a nommé pour gouverner tout le Canada, eh bien! Il ne sait même pas comment prendre un castor (Achard 1960 : 72).

manteau qui estoit assez pesant, un petit sac où je mettois mes menuës necessitez & leurs gaufferies, qui ne me pesoient pas tant que mon corps, voilà ma charge » (*ibid.* : 199). Il ne participa à la construction des abris qu'en de rares occasions :

Estans arriver au lieu où nous devons camper, les femmes alloient couper les perches pour dresser la cabane, les hommes vuidoient la neige (...) or il falloir travailler à ce bastiment, ou bien trembler de froid trois grosses heures sur la neige en attendant qu'il fut fait, je mettois parfois la main à l'œuvre pour m'échauffer, mais j'étois pour l'ordinaire tellement glacé que le feu seul me pouvait dégeler; les Sauvages en estoient estonnez : car ils suivoient sous le travail, leur témoignant quelque fois que j'avois grand froid, ils me disoient, donne tes mains que nous voyons si tu dis vray, & les trouvant toutes glacées, touchez de compassion ils me donnoient leur mitaines échauffées, & prenoient les miennes toutes froides : jusque là que mon hôte apres avoir experimenté cecy plusieurs fois, me dit Nicanis n'hiverne plus avec les Sauvages, car ils te tuëront; il vouloit dire, comme je pense, que je tomberoie malade & que ne pouvant estre traîné avec le bagage, qu'on me feroit mourir, je me mis à rire, & luy reparty qu'il me vouloit épouventer. (*Ibid.* : 198)

En somme, Lejeune ne participa pas, durant ces six mois, à la reproduction de la vie, en laissant le soin aux Innu.e.s. Si, effectivement, il ne connaissait, ni n'était intéressé à connaître les techniques permettant de se nourrir et donc de reproduire la vie, il en perdait crédit aux yeux des Innu.e.s, comme l'illustre cette anecdote où il raillait ce qu'il appelle les « superstitions » des Innu.e.s concernant la chasse :

pour le Castor pris a la rets, c'est le meilleur de jetter ses os dans un fleuve, c'est chose estrange qu'ils recueillent & ramassent ces os, & les conservent avec tant de soin, que vous diriez que leur chasse seroit perdue s'ils avoient contrevenu à leurs superstitions : comme je me mocquois d'eux, & je leur disois que les Castors ne sçavoient pas ce que l'on faisoit de leurs os; ils me respondirent, tu ne sçais pas prendre les castors et tu en veux parler. (*Ibid.* : 68)

« Tu ne sais pas prendre les castors et tu en veux parler » : verdict innu de la nécessité de l'expérience pour se prononcer sur les pratiques, le contraire de la vertu d'obéissance. Lejeune y voit une simple manière de le faire taire, lui qui veut leur faire voir la vérité sur l'irrationalité de leurs superstitions. Or ces pratiques de respect relatives à la manière dont les Innu.e.s traitent les animaux dont ils se nourrissent, et leur insertion dans un réseau de relations intimes, resteront bien entendu opaques à Lejeune. Tous les gestes et les principes relatifs à leur alimentation qui

sont expliqués par les Innu.e.s sont disqualifiés par Lejeune, qui désapprouve l'importance qu'ils donnent au fait de manger :

Il est du manger parmy les Sauvages, comme du boire parmy les yvrognes d'Europe : ces ames seiches & toujours alterées, expieront volontiers dans une cuve de malvoisie, & les Sauvages dans une marmite pleine de viande; ceux-là ne parlent que de boire, & ceux cy que de manger. C'est faire une espece d'affront à un Sauvage de refuser les morceaux qu'il presente. Un certain voyant que j'avois remercié mon hoste, qui me presentoit à manger, me dit, tu ne l'aimes pas, puis que tu te l'escondits. (*Ibid.* : 91)

L'importance donnée par les Innu.e.s à l'alimentation est ainsi perçue par Lejeune comme un vice, comparable à l'ivrognerie. Selon lui, cette importance les fait en conséquence répudier des choses valables, et n'aspirer qu'à des choses basement corporelles :

Ils s'estonnent de ce que nous faisons cas de nos livres, puisque leur connoissance ne nous donne point dequoy bannir la faim, ils ne peuvent comprendre ce que nous demandons à Dieu en nos prieres. Demande luy, me disoient ils, des Orignaux, des Ours & des Castors, dis luy que tu en veux manger; & quand je leur disois que cela estoit peu de chose, qu'il y avoit bien d'autres richesses à demander, ils se rioyent, que pourrois tu, me repondoient-ils souhaitter de meilleur, que de manger ton saoul de bonnes viandes? Bref ils n'ont que la vie, encore ne l'ont-ils pas toute entiere, puisque la famine les tuë assez souvent. (*Ibid.* : 138)

Ainsi l'alimentation est pour Lejeune bien « peu de chose », lui qui considère comme honnêtes les pratiques qui font abstraction du corps, opposant encore le contentement et la vertu. Lejeune oppose même l'honnête et le délectable : « les Sauvages ne preferent jamais ce qui est honneste à ce qui est delectable » (*ibid.* : 99). Lors d'une conversation portant sur Dieu avec le « Sorcier », Lejeune rapporte ce dialogue :

Ne me parle point de l'ame, me repart-il, c'est de quoy je ne me soucie pas : voila (me montrant sa chair) ce que j'ayme, c'est le corps que je cheris, pour l'ame je ne la voy point, en arrive ce qui pourra. As tu de l'esprit, luy fis-je? tu parle comme les bestes, les chiens n'ayment que les corps; (...) Si tu n'ayme que ton corps tu perdras le corps & l'ame, si une beste pouvait parler elle ne parleroit que de son corps & de sa chair, n'as-tu rien par dessus les bestes qui sont faites pour te servir? (*Ibid.* : 210)

Ainsi non seulement Lejeune assimile-t-il directement le fait d'accorder de l'importance au corps à l'esprit des bêtes, les bêtes étant seules à s'intéresser au corps, mais il considère

également que les bêtes sont faites pour servir l'homme, ce qui est tout à fait antinomique avec les pratiques de respect promulguées par les Innu.e.s aux animaux qui les nourrissent, qu'il appelle « devotions ridicules » (*ibid.* : 78). Voilà qui nous donne un indice de la raison pour laquelle Lejeune considère frivoles ces pratiques de respect : on n'a pas à remercier ceux qui sont faits pour nous servir.

Dans l'interprétation de Lejeune, la nourriture est spécifiquement liée aux besoins du corps, lesquels ne sont pas compatibles avec l'élévation de l'âme, avec l'honnêteté, avec la vertu. C'est cet aspect matériel, corporel, de la « philosophie » des Innu.e.s qui en fait, selon Lejeune, des « barbares ». Il reprend : « [i]ls croient que c'est bestise & stupidité de refuser plus grand contentement qu'ils puissent avoir en leur Paradis, qui est leur ventre » (*ibid.* : 92). Par là, Lejeune condamne les Innu.e.s qui lui ont fait comprendre qu'il devait avoir une attitude plus respectueuse face à la nourriture. En effet, Lejeune a souvent, au début du voyage, refusé de partager le repas des Innu.e.s : « comme je n'étois pas encor tout à fait accoutumé à manger de leur bouillies si sales & si fades, apres en avoir gousté j'en voulu donner le reste à la parente de mon hoste, aussi tost on me dit *Khita Khita*, mange tout, mange tout, *acoumagouchan*, c'est un festin à tout manger, je me mis à rire, & leur dis qu'ils jouïoient à se faire crever » (*ibid.* : 190). Or, malgré les cas où le Père Lejeune n'a pas respecté les pratiques de ses hôtes, notamment lorsqu'il donna aux chiens sa portion du festin à tout-manger, ce qui pour les Innu.e.s signifiait de mauvaises chasses à venir, on ne répudia jamais à le nourrir :

j'en jette une partie secrettement aux chiens, les Sauvages s'en estans doutez par la querelle qui survint entre ces animaux, se mirent à crier contre moy, disans que je contaminais leur festin, qu'ils ne prendroient plus rien, & que nous mourrions de faim (...) les autres fois on me fit part plus petite, & encore me dit on que je n'en mangeasse sinon ce que je voudrois, qu'eux mangeroient le reste, mais sur tout que je me donnasse bien de garde de rien jetter aux chiens. (*Ibid.* : 226)

Lejeune ne démontre pas, dans son récit, de gratitude envers les Innu.e.s qui lui permettent de passer l'hiver avec eux, ayant ainsi une bouche de plus à nourrir – et très peu d'aide en retour – pendant six mois. Il considère plutôt qu'on ne lui a pas obéi et qu'il a été bien mal servi, se plaignant de la faim (*ibid.* : 216-217), du froid (*ibid.* : 155), de la saleté des habitations (*ibid.* : 98) et des repas (*ibid.* : 99-101), du mauvais goût des aliments (*ibid.* : 190), du temps requis pour construire les nouvelles habitations (*ibid.* : 198), de devoir partager son tabac (*ibid.* : 212), des « incivilités » commises en mangeant (*ibid.* : 112-119) et de la présence des chiens (*ibid.* : 155).

Lejeune, se moquant de son propre aveu des croyances des Innu.e.s relatives à la possibilité de se nourrir et de l'importance qu'ils accordaient à la vie, ne s'étonnait pas moins de leurs grandes pratiques de patience, de générosité et de partage – sans toutefois établir de liens entre ces éléments. Aussi un des exemples qu'il donne de la grande patience des Innu.e.s concerne-t-il justement le partage de la nourriture lors d'un incident que Lejeune aurait voulu voir puni – et qui fut plutôt l'occasion d'une démonstration de prodigalité.

Dans les pressures de nostre famine, un jeune Sauvage d'un autre quartier nous vint voir, il estoit aussi affamé que nous; le jour qu'il vint fut un jour de jeusne pour luy & pour nous, car il n'y avoit dequoy manger : le lendemain nos chasseurs ayans pris quelques Castors, on fit festin, auquel il fut tres bien traité, on luy dit en outre qu'on avoit veu les pistes d'un Orignac, & qu'on l'iroit chasser le lendemain; on l'invita à demeurer, & qu'il en auroit sa part, luy respondit qu'il ne pouvait estre davantage; s'estant doncques enquis du lieu où étoit la beste, il s'en retourna : Nos Chasseurs ayans trouvé & tué le lendemain cest Elan, l'ensevelirent dans la neige, selon leur coustume, pour l'envoyer querir au jour suivant. Or pendant la nuict mon jeune Sauvage cherche si bien, qu'il trouve la beste morte, & en enleve une bonne partie sans dire mot, la larcin connu par nos gens, ils n'entrèrent point en des furies, ne donnerent aucune malediction au voleur; toute leur cholere fut de se gausser de luy, & cependant c'estoit presque nous oster la vie, que de nous dérober nos vivres, car nous n'en pouvions recouvrer. À quelque temps de là, ce voleur vint nous voir, je luy voulus représenter la laideur de son crime, mon hoste m'imposa silence, & ce pauvre homme rejettant son larcin sur les chiens, non seulement fut excusé, mais encore receu pour demeurer avec nous dans une mesme Cabane. Il s'en alla donc querir sa femme, qu'il apporta sur son dos, car elle a les jambes sans mouvement; & une jeune parente qui demeure avec luy apporta son petit fils, & tous quatre prirent place en nostre petit todis, sans que jamais on leur aye reproché ce larcin, ains au contraire on leur a tesmoigné tres-bon visage, & les a-on traittez comme ceux de la maison. (*Ibid.* : 83-84)

Si c'est effectivement le maintien de la vie, et par là l'alimentation, qui revêt pour les Innu.e.s, selon Lejeune, la plus haute importance, il n'y a pas en cette matière d'avarice, de convoitise ou de conflits : il n'y a, selon Lejeune, que partage et bon cœur (*ibid.* : 85) dans le partage de nourriture. En effet, dit-il, « l'une des plus grandes injures parmi eux, c'est de dire cet homme aime tout, il est avare; si vous leur refusez quelque chose, voicy leur reproche, comme je remarquay l'an passé, *Khisakhitan SaKhita*, tu aimes cela, aime le tant que tu voudras » (*idem*; voir aussi Speck 1933 : 562).

Cette pratique du partage ne s'inscrit pas, pour Lejeune, dans un système de pratiques symboliques permettant d'assurer le maintien de la vie par l'observation de rituels politiques; il interprète les pratiques à la pièce, les comparant toujours avec celles de la vie européenne de sa classe sociale.

Aussi, Lejeune juge-t-il de même manière la façon qu'ont les Innu.e.s de se comporter avec les « étrangers »; il considère qu'ils sont peut-être bons entre eux, mais tout à fait importuns envers les étrangers (*ibid.* : 95); ils mentent (*ibid.* : 90) et n'aiment pas ceux qui ne sont pas de leur « nation » (*idem*). Leur allégeance serait aléatoire : « l'on peut dire, que la crainte & l'espoir, en un mot, que l'intérêt est la mesure de leur fidélité » (*idem*). Ce jugement de valeur proféré par Lejeune trouverait néanmoins une autre explication dans le refus du compagnonnage et du partage imposé par ceux qui dénigrent leur manière de vivre, dont le jésuite lui-même :

S'ils se comportent ainsi envers nos François & envers les autres estrangers, c'est à mon advis que nous ne voulons pas nous allier avec eux comme nos freres, ce qu'ils souhaitteroient grandement; me ce seroit nous perdre en trois jours : car ils voudroient que nous allussions avec eux manger de leurs vivres tant qu'ils en auroient, & ils viendroient aussi manger les nostres tant qu'ils dureroient : & quand il n'y en auroient plus, nous nous mettrions tous à en chercher d'autres. Voilà leur vie qu'ils passent en festins pendant qu'ils ont dequoy; mais comme nous n'entendons rien à leur chasse, & que ce procédé n'est pas loüable, on ne veut pas leur prester l'oreille. C'est pourquoy ne nous tenants point comme de leur nation, ils nous traittent à la façon que j'ay dit. Si un estranger quel qu'il soit se jette de leur party, ils le traiteront comme eux. (*Ibid.* : 97)

Aussi Lejeune se plaint-il du fait que ses hôtes n'ont pas voulu lui enseigner leur langue, qu'ils l'ont tenu à l'écart des explications et des décisions. Mais Lejeune n'a de ses propres dires jamais cherché à s'« allier avec eux comme [ses] freres », s'est plaint de leurs habitudes, s'est moqué de leurs rituels, a cherché à convaincre les Innu.e.s de ne pas écouter et de ne pas croire celui qu'il appelle leur Sorcier. Aussi ce qu'il nomme leurs superstitions sont-elles pour lui source d'irritabilité et d'incompréhension :

Avec ces tintamarres, ils joignent leurs chants & leurs cris, je dirois volontiers leurs hurlements, tant ils s'efforcent par fois; je vous laisse à penser la belle musique : ce miserable Sorcier, avec lequel mon hoste & le Renegat, m'ont fait hiverner contre leurs promesses, m'a pensé faire perdre la teste avec ses tintamarres : car tous les jours à l'entrée de la nuit, & bien souvent sur la minuict, d'autrefois sur le jour il faisoit l'enragé. (*Ibid.* : 55)

Sa relation avec le Sorcier est d'ailleurs fort étayée dans la *Relation* : « [I]l me haïssoit pour plusieurs raisons, comme je diray en son lieu : mais notamment pource que je taschois de faire veoir que tout ce qu'il faisoit n'estoit que badinerie & puerilité » (*ibid.* : 59); « j'ay veu tant faire de sottises, de niaiseries, de badineries, de bruits, de tintamarres à ce malheureux Sorcier » (*ibid.* : 55). Disqualifiant tout à fait les pratiques rituelles relatives au chant et au tambour, il n'essayait pas de saisir de quelle manière elles pouvaient permettre aux Innu.e.s de se nourrir, mais y voyait encore un signe d'ignorance :

Ces pauvres ignorans chantent aussi dans leurs peines, dans leurs difficultez, dans leurs perils & dangers : pendant le temps de nostre famine, je n'entendois par ces cabanes, notamment la nuit, que chants, que cris, battements de tambour & autres bruits : & demandant ce que c'estoit, mes gens me disoient qu'ils faisoient cela pour avoir bonne chasse, & pour trouver à manger, leurs chants & leurs tambours passent encore dans les sortileges que font les sorciers. (*Ibid.* : 58)

Bien évidemment, pour Lejeune, il s'agit de convaincre les Innu.e.s que ce « Sorcier » les trompe et les induit en erreur, pour leur démontrer la vérité de son Dieu. Or l'exercice de ses jugements de valeur, qui selon lui devrait suffire à les convaincre, le bloque de tout accès à une pensée innue relative à ces rituels, aux chants. Par exemple,

Je l'escoutais une fois comme il faisoit du prophete là dedans [la tente à suerie], s'escriant qu'il voyoit des Orignaux, que mon hoste son frere en tueroit, je ne peus me tenir que je ne luy disse, ou plustost à ceux qui estoient presens, & qui lui prestoient l'oreille comme à un oracle, qu'il estoit bien croyable qu'on trouveroit quelque masle, puisque on avoit desja trouvé & tué deux femelles, luy cognoissant où je visois, me dit en grondant, il est croyable que cette robe noire n'a point d'esprit : Ils sont tellement religieux en ces crieries & autres niaiseres, que s'ils font sueries pour se guérir, ou pour avoir bonne chasse, ou pour avoir beau temps, rien ne feroient s'ils ne chantoient & s'ils ne gardoient ces supersititions. (*Ibid.* : 57)

Aussi Lejeune voit-il sa chance, alors que le Sorcier est malade et enclin à l'écouter, et lui fait une proposition (*ibid.* : 208) suivant laquelle il doit, pendant dix jours, continuer de frapper son tambour et de faire ses chants de guérison; mais qu'après dix jours, s'il échoue, il s'en remette à dieu et prie pendant dix autres jours, pendant lesquels Lejeune priera pour lui :

promettant à Dieu que s'il luy plaist de te rendre la santé, tu appelleras tous les Sauvages de ce lieu, & en leur presence tu brusleras ton tambour, & toutes les autres badineries dont tu te sers pour les amasser, que tu leur diras que le Dieu des Chrestiens est le vray Dieu, qu'ils croient en luy, & qu'ils luy obeïssent, si tu promets cecy veritablement & de cœur, j'espere que tu seras delivré de ta maladie, car mon Dieu est tout puissant. (*Idem*)

Le Sorcier proposant de croire en Dieu s'il le guérissait d'abord, Lejeune abandonna : « Ce pauvre miserable ne peut jamais relever sa pensée plus haut que la terre : ne voyant donc aucune disposition en cet esprit superbe, qui croyoit pouvoir obliger Dieu, s'il croyoit en luy, je le quittay pour lors, & me retiray me reposer » (*ibid.* : 211). La position qu'a décidé de prendre Lejeune – celle d'enseigner à des gens « ignorans de belles veritez » (*ibid.* : 187), l'amène à prendre toutes les occasions de discussion pour des chances de professer. Il n'y a pas d'échanges, puisque Lejeune ne considère pas qu'il puisse y en avoir. La seule raison pour laquelle il n'a pas réussi à convaincre les Innu.e.s qu'il possédait la vérité – et était enclin à leur enseigner – est selon lui qu'il ne parlait pas suffisamment leur langue pour arriver à les persuader :

Voilà une partie de leurs superstitions; que de poussiere dedans leurs yeux, & qu'il y aura de peine à la faire sortir, pour leur faire voir le beau jour de la verité. Je croy neantmoins, que qui sçauroit parfaitement leur langue, pour les payer promptement de bonnes raisons, qu'ils se mocqueroient eux mesmes de leurs sottises : car par fois je les rendois honteux & confus, quoy que je ne parle quasi que par les mains, je veux dire par signes. (*Ibid.* : 77)

Il avait foi que les Innu.e.s ne pouvaient qu'espérer *mieux*, qu'espérer sortir de leurs superstitions et niaiseries, pour s'intéresser à autre chose que la vie et goûter à la vérité de la vertu; infliger la honte apparaissant dès lors comme une thérapeutique chrétienne dans cette recherche de vérité. C'est cette présomption, de détenir la vérité, et d'avoir affaire à des gens qui ne la détiennent pas, qui teinte tous les rapports de Lejeune avec les Innu.e.s.

Les fondations de ses jugements de valeur reposent donc, en somme, sur le postulat voulant que la vérité se trouve dans la vertu (principe d'obéissance), et que la barbarie se trouve dans le soin pour la vie. Cela explique que Lejeune ne porte aucun soin à la reproduction de la vie et que, malgré les menaces réelles de famines et de morts violentes auxquelles Lejeune fait face, il ne peut que porter des jugements sur les méthodes des Innu.e.s pour le guérir ou le nourrir, ne participant jamais aux tâches relatives à son bien-être et ne réfléchissant aux pratiques impliquées dans le maintien de la vie du groupe que pour les trouver insuffisantes, éreintantes (*ibid.* : 197) ou irritantes. Il ne perçoit pas les ressorts politiques du mode de vie innu, lesquels permettent justement aux Innu.e.s de ne pas se sentir obligés par les « enseignements » du Père Lejeune, ce qui ne manquera pas de susciter chez le jésuite des sentiments de « fascherie » à leur égard, et envers leur mode de vie.

À la fin de l'hiver, craignant que Lejeune, très faible, ne meure s'il restait avec eux, deux des Innu.e.s qu'il accompagnait entreprirent d'aller le reconduire à Québec avant que la glace ne se soit retirée du fleuve. Ainsi, sur les glaces dans le fleuve démonté en plein début de printemps, que ses compagnons connaissent et parcourent, eux ramant debout et lui assis au fond du canot, il croit encore pouvoir les diriger :

c'est icy que je vis les vaillances de mon hoste, il s'estoit mis devant comme au lieu le plus important dans les grands perils, je le voyois au travers de l'obscurité de la nuit qui nous donnoit de l'horreur & augmentoit nostre danger, bander ses nerfs, se roidir contre la mort, tenir nostre petit

canot en estat dans des vagues capables d'engloutir un grand vaisseau, je luy crie *Nicanis ouabichtigoueia Khi ouabichtigoueiakhi*, mon bien-aimé à Kebec, à Kebec,²⁰⁵ tirons là. (*Ibid.* : 250)

Dans son adresse au Père Révérend Provincial, Lejeune se montre inébranlable dans ses certitudes, jamais en besoin vis-à-vis des Innu.e.s, toujours dominant, montrant bien qu'il ne s'est pas abaissé à vivre tout à fait comme eux, bien qu'on l'ait vu malade, complètement dépendant et dépassé par les qualités collectives constamment mises en pratique par ses compagnons, dont il n'arrive pas à faire une pensée politique et persiste à y voir un exercice de barbarie. C'est l'adresse d'une reconduction de la prérogative de la souveraineté, dans ses versants les plus « absurdes ». Il va de soi que la « vie européenne » à laquelle réfère Lejeune est celle d'une classe ecclésiastique, sans commune mesure avec celle des paysans européens de la même époque. L'explicitation des conditions de vie « barbares » des « sauvages » d'Amérique a d'ailleurs servi aussi à assimiler tous les modes de vie autosuffisants à de la barbarie (Dickason 1984).

La patience que Lejeune observe chez les Innu.e.s s'oppose à la constellation *colère - comportements violents - attitudes vindicatives - reproches - plaintes*. La patience permet de ne pas se fâcher, et ne pas se fâcher permet de trouver de la joie dans l'attention à ce qui nous entoure, et ainsi de ne pas tomber malade. Elle permet également de garder les liens entre les personnes, sans les compromettre par les reproches, la colère et l'avarice, puisque la patience est aussi liée au partage et à l'entraide, à la générosité.

La patience et l'attention seraient ainsi des pratiques éthiques nécessaires au maintien des relations de partage et de solidarité, d'entraide et de générosité – et par conséquent à la bonne santé des individus et donc, du groupe : une forme de soin. La capacité d'exercer patience et

²⁰⁵ La ville de Québec était à cette époque considérée par les Innu.e.s comme faisant partie de leur territoire (voir Vincent 2009a).

attention – aux autres êtres, aux autres modes de connaissance, aux gestes de la reproduction de la vie – serait empêchée par le jugement de valeur. Le jugement – qui est ancré dans la conviction de la supériorité morale, chez Lejeune – ne lui fera pas apprécier son séjour parmi les Innu.e.s, ni apprécier leurs connaissances et leur capacité à vivre à partir de leurs connaissances du territoire et de leurs relations avec les autres êtres. Le jugement ne lui permet pas de transformer ses expériences et observations chez les Innu.e.s en connaissances. Lejeune n'est pas transformé par sa rencontre et sa fréquentation des Innu.e.s, il n'est pas ébranlé, il n'est que plus convaincu qu'ils sont barbares et ignorants, qu'ils croient à des « niaiseries », sont dupes des manipulations d'un Sorcier et incapables d'obéissance à ses bons préceptes, à lui. Il aurait voulu les voir se soumettre : il voulait les *aider*. Importuné par le froid, la saleté, le manque de nourriture, par les chiens, par les autres êtres humains et leur manière de penser et de vivre, il n'a pas su appliquer la patience et l'attention et n'a donc pas pu en vérifier les *effets*.

6.4 Conclusion. Réfléchir sur l'impasse épistémique à partir de Lejeune et Carcajou

Les interprétations de l'*atanukan Carcajou* et de la *Relation* du jésuite Lejeune mettent en lumière l'imbrication des relations éthiques et politiques et de la capacité de se nourrir. Notre interprétation de Tshakapesh, au chapitre précédent, mettait l'accent sur les relations aux autres domaines du vivant (et du non-vivant), percevant une pensée en continuum, qui prend acte, à chaque geste, des interrelations existantes, aussi bien dans l'espace que dans le temps, et fondant la porosité des mondes matériels et immatériels et des pratiques éthiques conséquentes de respect, de gratitude, de partage, de non-gaspillage. Le récit de Carcajou permet d'aborder, par une performative inversée, les pratiques éthiques qui permettent de manger. En effet, Carcajou,

agissant de manière égoïste et irrespectueuse, échoue dans le projet de se nourrir. Il ne reconnaît pas l'interdépendance des personnes et n'est pas considéré par celles qui l'entourent comme quelqu'un sur qui on peut compter.

Il peut apparaître inusité de proposer, dans un ensemble, l'interprétation de deux *atanukans* et d'une *Relation des Jésuites*. Ce l'est sans aucun doute²⁰⁶. Or, la lecture rapprochée du récit de Carcajou et de la Relation du Père Lejeune montre des similitudes, du point de vue éthique, qui méritent d'être soulignées. On y voit un personnage qui se croit seul au milieu des autres, n'apprend pas de ses expériences, cherche par tous les moyens à faire entrer les autres dans ses « plans » sans leur consentement, exploite le travail des autres, agit comme s'il était le seul être doté d'esprit, se permet des « fâcheries » à l'égard du comportement des autres, doute d'eux et de leurs bonnes intentions ou capacités²⁰⁷. La différence de la position du narrateur est néanmoins cruciale dans la distinction des deux récits : si Carcajou est récit depuis le point de vue d'un narrateur externe, avec Lejeune, la narration est à la première personne, comme si un

²⁰⁶ Anne Doran (2005) utilise entre autres de manière croisée les informations contenues dans les *atanukans* et celles contenues dans les *Relations* pour dresser un portrait de la spiritualité innue. Notons que son étude du christianisme parmi les Innu.e.s démontre que c'est à partir de leur spiritualité traditionnelle que les Innu.e.s ont compris et se sont appropriés les préceptes du christianisme, qu'ils ont ainsi reformulés, dans la traduction des prières et dans l'usage, suivant leur spiritualité propre. On pourrait ainsi voir une certaine subversion dans cette forme de conversion, une potentielle capture de Lejeune par Carcajou.

²⁰⁷ Ce rapprochement rappelle également le « Polichinelle » d'An Antane Kapesch, sorte de personnage hybride entre le « Blanc » et Carcajou qu'elle met en scène dans son roman *Qu'as-tu fait de mon pays?* (Kapesch 1979). Les Polichinelles arrivent un après l'autre pour visiter l'enfant (qui a tout appris de son grand-père et vit du territoire) en lui promettant de belles choses, essayant de l'arnaquer, lui donnant des ordres, le forçant à aller à l'école et à la messe, à vivre la vie des Blancs et lui volant son territoire en utilisant tromperies et subterfuges, lui demandant en conséquence de payer pour ce à quoi il n'a plus accès. Lorsqu'ils sont parvenus à leurs fins, les Polichinelles ne se soucient plus du tout de l'enfant et essaient de s'en débarrasser. Un Polichinelle pense : « Je me boucherai les oreilles jusqu'à la fin du monde pour ne jamais entendre raconter que c'est cet enfant qui, le premier, était ici dans le bois » (Kapesch 1979 : 42). Et le narrateur reprend :

Les Polichinelles composent alors un hymne et chantent tous en chœur.

« O-Ca-na-da-ter-re-de-nos-za-ieux » chantent-ils avec ravissement.

Après qu'on l'ait fait tomber dans le chemin des Polichinelles, l'enfant reste assis là, à les regarder chanter.

-Qu'ont-ils donc à être si excités? Se demande-t-il (Kapesch 1979 : 42-43)

Ce roman de Kapesch est en quelque sorte une transposition en fiction de son essai *Je suis une maudite sauvagesse* : on y retrouve les mêmes personnages et la même construction narrative de la dépossession des Innu.e.s, suivant les mêmes procédés (mensonge, force coercitive, punition).

Carcajou-Jésuite nous relatait lui-même ses aventures. Bien entendu, leur point de vue diffère sur la subsistance puisque Carcajou ne pense qu'à se nourrir (mais n'y parvient pas), tandis que Lejeune répudie tout ce qui a trait à cette activité vitale (et exploite le travail des autres pour se nourrir). Lejeune attribue aux qualités de l'esprit une place supérieure à celles du corps, et par conséquent, se nourrir est pour lui une activité sans intérêt d'un point de vue philosophique et éthique, et ne démontre que le caractère grossier et bestial de ceux qui s'y intéressent. L'absence d'extériorité dans le récit est peut-être ce qui fait qu'on ne perçoit pas directement de proposition « éthique » au récit de Lejeune : si Carcajou, n'obéissant pas aux règles communes des Innu.e.s échoue à se nourrir et indique par là les bonnes attitudes à observer, Lejeune, narrant sa propre histoire dans un contexte de colonisation où la force coercitive et hiérarchique prévaut sur les relations éthiques, ne possède pas le miroir de l'absurde pour se tourner en dérision. Plutôt, c'est au lecteur à y voir la possibilité d'un exercice de « réflexivité civilisationnelle ».

Cet exercice réflexif pourrait être le point de départ de la mise en vulnérabilité proposée par Julie Cruikshank (2002; voir aussi *infra* : 41) pour se mettre en rapport avec les récits. Suivant quelles modalités? Celles bien sûr des conditions éthiques de l'habitation politique liée aux structures étatiques mais également ce qui en découle, soit la destruction systématique des milieux naturels et des modes de vie qui possèdent une intelligence de ces milieux. Qu'en est-il de la reproduction de cette attitude qu'adopte sans ambages le jésuite Lejeune? La réponse, contrairement au récit de Carcajou, est à l'extérieur du « texte ». *Tshakapesh* a donc ici la tâche d'exposer la nature des interrelations intimes qui composent la vie ancrée dans ces milieux dits naturels, qui sont complètement étrangers à Lejeune. Les jugements de valeur de ce dernier, qui émanent du caractère spéculatif de sa manière de se mettre en relation, l'empêchent d'avoir accès au mouvement et aux cycles, au continuum dont il fait partie, avec le bois pourri et l'épinette blanche, les animaux à fourrure, le géologique et le céleste.

De quelle manière lisons-nous aujourd'hui la *Relation* de Paul Lejeune? Comme un document ethnographique et historique? Sans aucun doute. Or, je propose qu'on puisse aussi la lire, grâce à *Tshakapesh* et *Carcajou* qui performant ici leur fonction d'actualisation, comme un récit d'habitation politique à méditer. Méditer sur l'attitude et la disposition dans lesquelles se trouvait Lejeune, ses référents, ses difficultés à sortir de ses idées préconçues, de son jugement. Par la manière de penser du Père Lejeune, qui nous est révélée tout au long de sa *Relation* en parallèle de ses observations sur les Innu.e.s, on a accès à une pensée chrétienne civilisatrice, reprenant Aristote à son compte, voulant implanter ses préceptes de vertu et d'obéissance comme principes extérieurs à l'être humain et bien entendu aux autres êtres, cherchant à subordonner les corps aux esprits et à rendre méprisables les êtres ne se soumettant pas à la loi immuable de sa vérité. Or cette pensée, qui divise, hiérarchise, méprise et suscite la honte en guise de conversion a laissé ses arcanes dans les institutions qui encadrent l'espace vécu de l'Amérique. Lire la *Relation* à la lumière de *Carcajou* et *Tshakapesh* peut nous permettre d'en faire une lecture réflexive quant aux résonnances et aux effets d'une pensée qui a favorisé l'instauration des structures de la souveraineté étatique, et d'en saisir les composantes qui, alliées à la force coercitive, ont contribué à établir la quasi-impossibilité de se nourrir sans argent sur le territoire qu'elles encadrent.

Le père Lejeune, citant Aristote (et en reprenant l'interprétation thomiste) pour démontrer le côté « barbare » des Innu.e.s, apparaît comme un prisme de ce qui se joue dans l'histoire des idées politiques en Amérique. Refusant de s'intéresser et de composer avec une philosophie du lieu, on a eu tendance à plaquer une pensée de la hiérarchie et la mise au ban de la subsistance en tant que clé d'une activité de pensée incorporée et agissant de manière intime avec l'environnement et les autres êtres. Lejeune nous renseigne, « par l'absurde », comme Carcajou, à la fois sur les pratiques éthiques centrales au mode de vie traditionnel innu, mais également sur

les attitudes à ne pas adopter si l'on souhaite entretenir des relations respectueuses et contribuer ainsi à une éthique politique qui permet la cohabitation de diverses formes de vie.²⁰⁸ La « colonisation » est aussi la perpétuation de cette attitude qui concède à l'habitation politique articulée aux structures de la souveraineté étatique et à l'économie de marché la « supériorité » sur les autres habitations politiques. Le jugement de valeur, qui procède d'une manière spéculative de se mettre en relation avec ce qu'on rencontre, ne prêtant pas attention à la « vie présente » mais seulement à des idées préconçues et rigides, participe de cette attitude coloniale.

La *Relation* du Père Paul Lejeune est un témoignage important de cohabitation entre les Innu.e.s et les non Innu.e.s. Bien entendu, on peut toujours se dire qu'elle a été écrite il y a bien longtemps, dans le cadre d'une mission d'évangélisation et dans un contexte de conquête. Or, ce qui m'apparaît tout à fait actuel dans cette Relation, c'est justement le mépris pour les gestes de reproduction de la vie (manger, entre autres) et la supériorité accordée aux activités de l'esprit, perçues comme séparées de celles du corps. Le mépris pour les activités de subsistance, chez Lejeune, se rattache à l'incapacité épistémique de lier les qualités éthiques et politiques observées (voir Tronto 2009 : 28) et l'importance accordée à la subsistance. Le corolaire de cet état de fait est l'application de principes extérieurs non liés au contexte et l'inattention à toutes les relations. En somme, ces prémisses ne permettent pas de voir que manger est une activité politique qui s'arrime à un complexe d'habitation particulier.

Dans l'écriture de Lejeune est ainsi perceptible une forme d'habitation politique. Si les *atanukans*, dans leur fonction performative, non coercitive, proposent des réflexions éthiques sur les interrelations, les pratiques de respect et de partage à adopter ainsi que les attitudes à avoir

²⁰⁸ On pourrait sans aucun doute objecter que ma lecture porte un regard trop restrictif sur Carcajou, être multiforme et dont les conséquences des actions sont équivoques. En effet, j'en propose ici seulement une perspective particulière, qui ne lui enlève pas ses autres fonctions. Or, je considère néanmoins que ses fonctions équivoques de transformateur et de révélateur, de fripon trouvent ici un lieu propice à sa mise en œuvre.

envers les autres êtres pour une cohabitation harmonieuse, les *Relations* des Jésuites ont une toute autre fonction. Il s'agit de relever les traits d'un peuple à assimiler à la religion catholique dans le but d'asseoir la souveraineté étatique sur des terres considérées vides et sujettes à l'appropriation.

Nous poursuivrons dans le prochain chapitre cette piste d'un lien entre le geste d'écriture et le geste d'habitation. À partir du cadre d'une correspondance plus contemporaine, entre deux écrivaines qui échangent sur leur rapport au territoire, une Innue (Rita Mestokosho) et une québécoise (Denise Brassard), je serai attentive aux structures d'habitation portées par le geste d'écriture, même ici dans un contexte de dialogue amical. Rita Mestokosho nomme ses relations, ses liens au territoire, aux êtres, vivants et non vivants, humains et non humains, se situe toujours dans une constellation où elle réitère des pratiques de respect à travers son écriture, réitère les interrelations existantes entre tous les êtres, réactualise par son écriture le continuum vu dans Tshakapesh. Elle propose à son interlocutrice une distinction dans leur manière d'écrire lorsqu'elle observe que Denise Brassard a plutôt une écriture « proche de ses attentes ». Je propose pour ma part d'en faire également la caractéristique d'une manière d'habiter dans laquelle se relaient, depuis Aristote et Lejeune, l'ignorance des interrelations nécessaires à une habitation politique dans laquelle subsistance et liberté sont associées en un principe politique fort, qui permet de « chanter pour manger ». Sur un mode beaucoup plus doux que Lejeune, beaucoup plus respectueux, on dénote néanmoins une modalité toute spéculative dans l'écriture de l'interlocutrice de Rita Mestokosho. Écrire « avec des attentes » est peut-être ainsi un geste de réitération passive de la dépossession de la connaissance de nos relations (de notre liberté) qui fait qu'on ne peut pas, dans cette organisation politique à État et économie de marché, manger sans payer.

CHAPITRE 7

Geste d'habitation et geste d'écriture : autour de Rita Mestokosho

*Tu parles d'étoiles
Je te parle de rivières
Tu parles d'astres
Je te parle de lacs
Tu parles de l'infini
Je te parle de la toundra
Tu parles d'anges
Je te parle d'aurores boréales
Tu parles de cieux
Je te parle de la terre
-Joséphine Bacon (2018 : 74)*

« Ton écriture est différente de la mienne, elle est proche de tes attentes ». Voilà comment Rita Mestokosho qualifie l'écriture de son interlocutrice, dans le cadre d'une correspondance liée au projet *Aimititau! Parlons-nous!*, initié par Laure Morali et qui a mené au livre du même nom. Ce projet visait à faire entrer en correspondances plusieurs duos d'écrivain.e.s, un.e autochtone et l'autre non autochtone, dans le but d'ouvrir le dialogue, de créer des liens à travers l'écriture. Parmi les écrivain.e.s qui ont été jumelé.e.s, on trouve la correspondance de Rita Mestokosho, écrivaine, militante communautaire et poétesse innue d'Ekuanitshit, et Denise Brassard, écrivaine québécoise du Saguenay vivant à Montréal et professeure de littérature. Ces deux femmes mettent en relief, dans leurs échanges, leur relation à un territoire en partie partagé : toutes deux nées sur les rives d'une grande rivière qui se jette dans le fleuve St-Laurent et dont la source s'enfonce vers le Nord. Denise Brassard est née sur le territoire traditionnel innu, le Nitassinan, à Chicoutimi, ville de plus de 60 000 habitants (Ville de Saguenay 2017) près du Lac St-Jean et de la rivière Saguenay. Rita Mestokosho est née à Ekuanitshit, communauté innue de 997 habitants

(Gouvernement du Canada 2013), près de la rivière Romaine. Le territoire qu'elles habitent, pourtant, s'il est en partie partagé, n'est pas le même. À travers les mots qu'elles choisissent pour parler des lieux qu'elles connaissent, de leur relation à ces lieux et aux autres êtres qui les habitent, ces « deux filles du Nord » (Mestokosho et Brassard 2008 : 54) déploient chacune un type d'habitation politique particulier.

Je poursuivrai ici la piste indiquée par Rita Mestokosho pour approfondir les tenants de l'impasse épistémique jusque dans l'écriture de cette correspondance. L'écriture, ici, se rend visible de manières divergentes d'habiter. Procédant par contraste, tel que proposé par Rita Mestokosho, j'essaierai tout au long de cette description analytique de saisir les caractéristiques d'une écriture proche des attentes de son autrice, afin d'en rendre manifeste la structure d'habitation corrélative. Les deux écrivaines échangeant à propos des lieux qu'elles habitent, les éléments paysagers, les êtres vivants et non vivants présents dans leur vie, on entre directement dans une écriture qui, de part et d'autre, nomme un rapport au territoire et aux relations. L'habitation politique s'y déploie et s'y révèle, laissant percevoir cette fois l'impasse épistémique dans ce qu'elle a de plus *bienveillant* : deux femmes correspondent dans le but avoué d'établir un dialogue, mais depuis des lieux dont les contours arrivent difficilement à entrer en résonnance. Prise dans sa structure d'attentes, Brassard peine à opérer le déplacement qui lui permettrait d'être en contact avec les autres êtres et la matière qui l'entoure, et par conséquent, avec son interlocutrice. La « nature » est pour elle un lieu de nostalgie, du « passé », qui la renvoie à elle-même, à son intériorité, à son manque. Pour Mestokosho, pourtant, le territoire est le lieu du présent, de ses relations; et des combats à mener, dans lesquels elle invite Brassard qui, tapie ou enchevêtrée dans ses « attentes », ne voit pas l'invitation, malgré ses évidentes « bonnes intentions ».

Je débiterai par la description des relations qui sont évoquées par les deux écrivaines, avant de procéder à un essai d'interprétation. Il ne s'agit pas ici de viser une personne en particulier, on l'aura compris. Il s'agit d'illustrer par un exemple la difficulté des non Innu.e.s à se mettre en rapport avec les Innu.e.s en dehors de leur propre système de compréhension – demeurant dans une fixité qui est bien loin du complexe de l'autonomie alimentaire innue.

Si je souhaite investiguer la structure d'attentes perceptible dans l'écriture, par la mise en relation avec une écriture contrastée, c'est aussi pour faire écho à cette idée de l'autrice haudonosaunee Beth Brant selon laquelle les femmes autochtones écrivent, à propos du territoire, avec une forte conscience communautaire plutôt que dans un but individuel d'introspection, même lorsque l'écriture est très intime (Brant 1988 : 19). Cette remarque relaie le différentiel indiqué par Mestokosho. Replaçant le geste d'écriture de Mestokosho dans une communauté d'écrivaines innues, je reviens en dernière partie de ce chapitre sur certaines caractéristiques partagées de l'écriture de An Antane Kapesh, Rita Mestokosho et Joséphine Bacon. Leur geste d'écriture actualise, de trois manières différentes, la mémoire de liberté politique issue de l'*innu aitun*. Retrouvant dans l'écriture une forme de pratique attentive qui permet de se connecter à ce qui nous entoure, de mettre en œuvre une forme d'éthique politique par la pratique, il s'agira alors de réfléchir à l'écriture dans des termes résonnant avec les pratiques traditionnelles de mobilité attentive entre les mondes matériels et immatériels.

7.1 Correspondance entre Rita Mestokosho et Denise Brassard : Description de la scène et des enjeux

7.1.1 Denise Brassard

7.1.1.1 Résonnances entre les éléments naturels et la spiritualité

Les récits que Denise Brassard met en scène dans cette correspondance se situent principalement dans le lieu où elle a passé son enfance, près du fjord du Saguenay, et aux abords d'un lac qu'elle a aussi connu étant jeune, près duquel elle retourne, des années plus tard, en retraite d'écriture cette fois. « C'est là la terre de mes ancêtres et celle qui a nourri ma sensibilité et ma spiritualité » (Mestokosho et Brassard 2008 : 38-39). Son extinction de voix « d'universitaire » (*ibid* : 40) survenue quelques jours avant son arrivée, devient l'occasion de retrouver sa « voix d'enfant, la seule qui tienne ici » (*idem*). Le rapport à ses origines et à ses ancêtres dans ce territoire est aussi manifeste alors qu'elle suggère que, revenant sur le lieu où habitaient ses grands-parents, « [l]eur âme vibre encore dans cette terre qu'ils ont priée et retournée de leurs mains, et c'est cette sagesse faite d'écoute, de patience et d'efforts, peut-être, *que j'y cherche aujourd'hui* (je souligne) » (*ibid* : 39). Retour dans un lieu déserté mais d'une importance cruciale, qui restera inexploquée : « J'ai quitté la région, il y a près de vingt-cinq ans, et ce n'est que récemment que j'ai réalisé l'importance du fjord dans ma vie » (*ibid.* : 47).

Ce lieu se fait pour elle celui d'une mémoire de ses origines, de son enfance, de ses grands-parents; cette sagesse qu'elle cherche, à travers sa voix d'enfant, est contenue dans le paysage. Ce à quoi elle veut accéder, ce qu'elle *cherche* dans ce paysage, se retrouve dans le recueillement, la solitude. Évoquant des souvenirs d'enfance où la cueillette de fruits familiale était pour elle l'occasion de s'enfuir « [s]eule enfin, loin de la ville, à l'abri de la rumeur et du

nombre » (*ibid.* : 39), elle mentionne que sa contribution s'en trouvait « bien piètre » (*ibid.* : 40), « mais [elle] avai[t] l'âme pleine et l'esprit libre » (*ibid.* : 39-40). L'importance de la solitude que lui offre la « nature » est à cet effet manifeste, dans son appréciation des éléments qu'elle rencontre – « quelle splendeur que ce ciel nocturne en pleine solitude! » (*ibid.* : 41) – aussi bien que dans la possibilité de se retrouver – « c'est au bord du Saguenay que je me réfugiais, là que j'allais marcher, me recueillir, méditer » (*ibid.* : 46).

Outre la solitude, la « nature » lui apporte aussi des souvenirs et des sensations agréables : « J'aimais l'odeur du sous-bois mêlée à celle de l'eau et du limon. Surtout l'automne. J'y faisais le plein de parfum d'humus et de chants d'oiseaux » (*ibid.* : 47) ; du réconfort : « Ce lac, que mon regard embrasse, et dont je peux faire le tour en moins d'une heure, m'est un ami précieux, une source d'apaisement. Il fut témoin et confident de mes moments les plus heureux, les plus insouciantes » (*ibid.* : 40) ; des repères temporels : « Le fjord, que les gens du lieu appellent aussi « la rivière Saguenay », relie le Lac St-Jean et le Saint-Laurent, correspondant à deux étapes importantes de ma vie, unissant ainsi le passé et le présent, l'enfance et l'âge mûr » (*ibid.* : 47).

Et puis, la contemplation du lac la renvoie à son écriture, suggérant une simplicité à atteindre : « Je viens vers [le lac] qui remet en question les mots, l'écriture, sa portée, sa raison d'être, appelle à une poésie autre, dépouillée, moins bavarde, et mesure mes silences avec une acuité de juge » (*ibid.* : 40). Devant le mouvement de l'air sous le lac gelé, elle se perçoit et médite sur le sens de sa vie :

À mes pieds, une plaque de glace flottait sur l'eau. (...) C'était étrange. On aurait dit que l'eau respirait. Peu à peu, les lignes se sont rejointes, puis croisées. Les bulles, étonnamment persistantes, ne semblaient pas vouloir crever. (...) Peut-être ces hiéroglyphes liquides décrivaient-ils le chemin que j'emprunte : une suite de vides qui gonflent l'espace et dont on n'arrive pas à identifier la source? J'aime que l'origine de cette respiration me soit restée inconnue. Elle avait d'autant plus l'allure d'un chemin d'errance. Mon errance entre les trois dimensions du temps. (*Ibid.* : 48)

7.1.1.2 Ses « semblables »

Sa solitude parmi les éléments naturels rend possible cet état de recueillement qui la pousse à méditer sur son existence. La ville est évoquée comme un spectre, en contrejour de cette solitude et de ce recueillement. Reprenons cette opposition, citée plus haut, et faisant référence à certains moments précieux de son enfance : « Seule enfin, loin de la ville, à l’abri du nombre et de la rumeur » (*ibid.* : 39); la ville est ici nombre et rumeur, et Brassard trouve un *abri* loin de la ville, dans la solitude des crans environnants le lac. La ville n’est pas propice à la spiritualité : « J’ai poursuivi mon chemin vers la ville en me souciant peu de ma spiritualité » (*ibid.* : 53). À la veille de partir pour le lac de son enfance, elle signale la présence d’une voix qui soit appropriée pour sa visite au Saguenay, et d’une voix qui serait attachée, par contraste, à la ville : « Ma voix de prof, d’universitaire fatiguée devait s’exténuer, muer, afin que je retrouve ma voix d’enfant, la seule qui tienne ici, la seule que les canards peuvent entendre » (*ibid.* : 40). La voix d’enfant, perceptible pour les canards, et la voix d’universitaire fatiguée s’opposent en appartenant chacune à un univers différent. La proximité des éléments naturels étant notamment en mesure de chasser les effets négatifs de la ville : « J’ai marché longtemps dans le jour déclinant pour chasser les puces urbaines » (*ibid.* : 51). Aussi, même si la solitude qu’elle retrouve à travers la contemplation des éléments lui est bénéfique, elle lui apporte néanmoins de la crainte : « Je plongeais mon seau dans l’eau glaciale, un peu craintive face à cette immensité traversée de sifflements. Craintive comme une citadine, me suis-je dit en rentrant » (*ibid.* : 41). La citadine, personnage craintif, fait face – seule – à une immensité pourtant peuplée, dont on ne perçoit que les sifflements. Elle trouvera refuge dans des « signe[s] d’humanité » : « L’odeur du feu de bois, signe d’humanité, trompe la peur. Et sa chaleur me rend mes semblables un peu moins odieux » (*idem*). Si la solitude de l’« immensité » est bénéfique pour l’écrivaine, lorsqu’elle perçoit des sifflements étrangers, elle trompe sa peur avec des signes de la présence de ses semblables,

devenus pour l'heure moins « odieux ». Ainsi les êtres humains, couplés à la ville, ne font pas partie de l'« immensité ». Rappelons-nous qu'ils avaient plus tôt été désignés comme le « nombre » duquel se mettre à l'abri loin de la ville, dans la proximité du lac.

L'autre présence de ses « semblables » dans cette correspondance a lieu alors qu'elle veut atteindre, des années plus tard, la rive du Saguenay par le sous-bois à partir duquel elle l'atteignait dans son enfance :

L'endroit par où j'y accédais jadis est maintenant *habité*. Les résidences luxueuses, avec cours clôturées et avis multipliés aux passants, en interdisent l'accès. J'ai donc dû pousser plus loin et traverser un champ de chardons *redoutable*, comme si le Saguenay se protégeait, et un sous-bois assez difficilement praticable, jonché de détritrus. Il y avait tellement de cochonneries qu'on ne se serait pas étonné d'y découvrir un cadavre. J'ai d'ailleurs entendu une détonation de fusil, me faisant croire pour un instant qu'on me prenait pour un canard... Des générations de désœuvrés, me suis-je dit, ont laissé ici leurs sinistres signatures [je souligne]. (*Ibid.* : 47)

Ceux qui habitent, ce sont les humains. Ses « semblables – odieux », ici, lui interdisent l'accès à la rivière par leurs clôtures et leurs avis, et ses « semblables – désœuvrés » produisent des déchets – peut-être même des cadavres – qu'ils laissent dans le sous-bois, et tirent des coups de fusil – peut-être dans sa direction. L'opposition à sa quête, à ce qu'elle cherche dans la solitude au cœur du paysage et au contact des éléments naturels, provient d'une constellation d'évocations : de la ville, de ses semblables, de sa voix d'universitaire, de clôtures, d'interdictions explicites d'accéder à la rivière, de chardons redoutables avec lesquels se protège le Saguenay contre les humains et qui la piquent, elle; voire même de déchets et de cadavres, de coups de fusil. Toutes traces de présence humaine, sauf celles, dans la noirceur de la nuit en forêt, qui apaisent ses craintes face à l'immensité sifflante – et pourtant solitaire.

7.1.1.3 La figure de l'ours comme tentative d'incarnation

Dans le dernier échange, Denise Brassard s'ouvre à son interlocutrice pour lui confier sa rencontre avec l'esprit de l'Ours, « expérience à l'origine de [s]on retour dans ces lieux de mémoire » (*ibid.* : 51). Alors qu'elle était jeune, dans un cours de danse, elle s'est sentie habitée par l'Ours, qui lui a soufflé : « Incarne-toi, (...) de toute ton énergie habite ton corps et ancre-le dans le sol; ainsi seulement ton esprit se libèrera » (*ibid.* : 52). Sur le coup, elle n'y porta pas attention :

À cet âge, je me serais volontiers identifiée à l'aigle, mais l'ours... Je n'avais aucune connaissance de la culture ni de la spiritualité amérindiennes, et surtout aucun intérêt pour cet animal. Je n'ai donc parlé de cette expérience à personne, la jugeant de peu d'intérêt. J'ai poursuivi mon chemin vers la ville en me souciant peu de ma spiritualité, si bien que la leçon de l'Ours m'est peu à peu devenue étrangère. (*Ibid.* : 53)

L'importance de cette révélation est survenue pour l'autrice quelques « vingt ans après », alors qu'elle « travaillai[t] à [s]a thèse en même temps qu'à un recueil de poèmes » (*idem*). Le sens de cette rencontre, faite des années plus tôt et jusqu'alors oubliée, devint clair pour elle : il s'agissait de la réalisation qu'elle « ne pourrai[t] aller plus loin dans [s]a démarche (intellectuelle et poétique) que si [elle] faisai[t] de nouveau place à la méditation, ce tremplin de la pensée, et que si [elle] accueillai[t], en toute ouverture, les voix étrangères qui [l']habitent et [la] traversent » (*idem*). Il s'agissait, par la méditation, de s'incarner (*idem*). Cette rencontre avec l'esprit de l'Ours s'est ainsi concrétisée à travers sa démarche d'écriture, mais c'est « aujourd'hui seulement » (*ibid.* : 54), c'est-à-dire au moment de sa correspondance avec Rita Mestokosho, après lui avoir révélé son histoire, qu'elle pu comprendre de quelle manière elle pouvait se « réclamer de l'enseignement de l'Ours » (*idem*) : « Il fallait donc que cette rencontre eut lieu, que deux filles du Nord entrent en correspondance pour que les racines que l'Ours m'a données trouvent leur point de résonance, leur ancrage dans la chair des mots. Sans que je m'en rende

compte, c'est vers ce cycle que m'ont guidée, de fois en fois, mes séjours ici » (*idem*). Elle se débattait jusqu'alors à essayer de réconcilier cette « grâce » (*idem*) autochtone et ses origines non autochtones :

puisque je n'ai aucune filiation amérindienne connue, il fallait bien qu'en tant que fille d'Amérique, je fusse susceptible d'entrer en résonance avec la mémoire des lieux, de recevoir cette grâce de la terre même qui m'avait nourrie, enrichie par la spiritualité des peuples qui l'ont habité depuis des millénaires. Qu'en cela je pouvais me réclamer de cette sagesse. Oui. Mais alors comment la perpétuer sans qu'elle n'apparaisse comme une présomption, une usurpation, voire une supercherie? Qui me reconnaîtrait le droit de me réclamer de l'enseignement de l'Ours, moi qui ne l'avais pas reçu en humain héritage? (*Idem*)

Voulant perpétuer la sagesse qu'elle avait reçu de l'Ours, elle recherchait la reconnaissance du droit de s'en réclamer, mais ne pouvait se résoudre à le faire sans usurpation. Au contact de Rita Mestokosho, elle réalise qu'elle avait

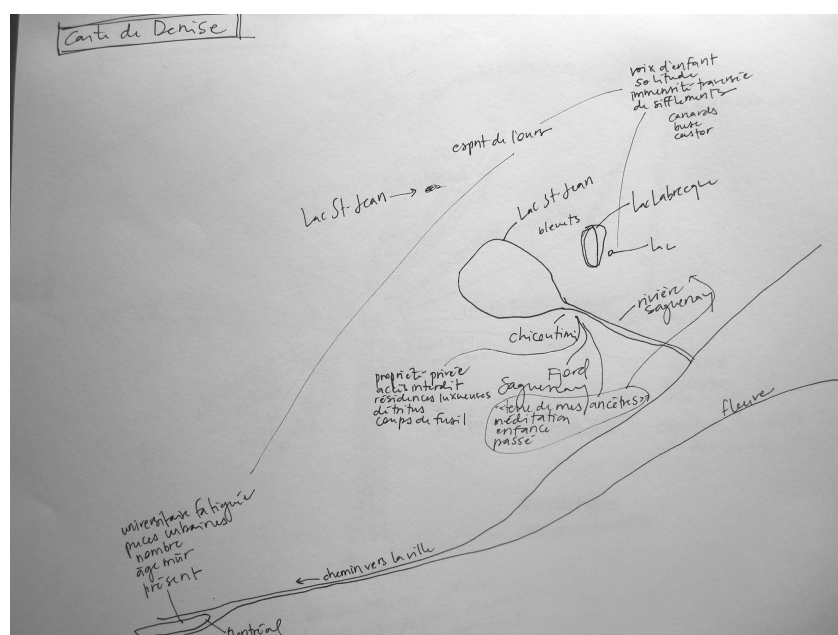
tout faux. Il n'était pas question de réclamer ou de s'approprier quoi que ce soit de cette histoire. La grâce est un don et ne peut être perpétuée ou légitimée que si elle est payée de retour. Cette leçon ne m'appartient pas. Elle appartient au souffle, mieux, elle *est* le souffle, celui de l'esprit qui m'a gratifiée de sa présence, et je ne suis digne de la confiance qu'il m'a témoignée que si à mon tour je fais don de cette parole. (*Idem*)

Et elle saisit, comme une boucle, ce que cela peut signifier de son rapport au paysage : « J'ai beau travailler à me donner une histoire, à me composer un récit de vie, ce que ma mémoire recèle de plus précieux ne m'appartient pas, mais habite en ces lieux : seule ma présence en toute écoute au cœur du paysage peut me le rendre audible » (*idem*). C'est ainsi en étant « en toute écoute au cœur du paysage » (recueillement et solitude) qu'elle peut saisir ce que sa mémoire (ses origines, ses ancêtres) recèle de plus précieux (une sagesse, un souffle).

À la toute fin de l'échange, elle remercie son interlocutrice de ses dernières lettres :

Que tu m'ouvres ainsi ton cœur, que tu me parles de ta famille en des termes si intimes, et de mon grand-père l'ours me donne l'impression de retrouver quelque chose comme une famille lointaine que j'aurais perdue depuis longtemps. Tes mots en outre me ramènent au pays de l'enfance, quand je marchais, le soir, pénétrée par le calme de l'hiver, le nez au ciel, à la fois fascinée et quelque peu effrayée par les aurores boréales, ces ciels roses, verts qui dansaient en silence, comme si l'Esprit m'eût fait signe en secret. (*Ibid.* : 60)

Encore ici, évocation d'origines dont elle serait séparée, « une famille lointaine, perdue depuis longtemps », et du pays de l'enfance, celui des éléments naturels parmi lesquels elle se retrouve seule et apaisée; « signe *secret* de l'Esprit [je souligne] ». Elle trouve dans cette solitude, éprouvée à travers les éléments, une relation privilégiée avec un esprit – celui avec un «E» majuscule, celui de l'Ours, celui de la sagesse de ses grands-parents, celui de son intériorité, celui de sa volonté de se mettre en rapport avec la « sagesse amérindienne »; figures multiples d'une même quête.



Carte de Denise Brassard

7.1.2 Rita Mestokosho

7.1.2.1 L'urgence de protéger les rivières

C'est Rita Mestokosho qui ouvre le cycle de correspondance, avec ces mots :

Je t'écis cette lettre pour te parler de la rivière Romaine, celle que j'aime comme ma grande sœur aînée millénaire. Cette rivière est la route qu'empruntaient mes grands-parents pour retourner chez eux. Et chez eux, c'est le territoire traditionnel, celui qu'on veut inonder. J'en pleure intérieurement. Car la rivière, c'est le bonheur des Innus. Le saumon y vit encore aujourd'hui. Il nage en toute liberté, et c'est à nous de le défendre, de le protéger... Nous ne sommes pas des destructeurs de terre, des personnes qui détournent des courants de rivière. Nous sommes des gardiens de la terre. C'est la raison de notre existence, notre mission, humaniste à travers le monde. Que nous soyons rouge, jaune, blanc ou noir, nous sommes responsables de notre mère la terre. Il y a un état d'urgence et pour nos enfants, il faut agir maintenant... (*Ibid.* : 37)

La rivière, aimée comme une sœur, bonheur des Innu.e.s, est une route, employée par ses grands-parents pour retourner dans leur territoire traditionnel. Or ce territoire est celui qu'on veut inonder,²⁰⁹ alors que le saumon y nage encore en toute liberté. Il faut donc voir à protéger la rivière : « *nous* sommes des gardiens de la terre », « responsables de notre mère la terre ». Et c'est pour nos enfants qu'il faut agir, avec urgence. D'emblée, la rivière est peuplée (saumon, Innu.e.s, grands-parents, enfants) et interpellée de manière fraternelle (sœur, courant sur notre mère la terre). La relation proposée à la rivière, au saumon et à la terre, en est une de protection, de défense : « il faut agir », parce qu'on menace d'inonder le territoire traditionnel, celui des Innu.e.s, par le détournement de la rivière. Bonheur – des Innu.e.s – et liberté – du saumon – sont associés à la rivière dans son libre cours, celui de route vers le territoire traditionnel non inondé. C'est le coup d'envoi de la correspondance, mais cet appel restera lettre morte.

La rivière se fait elle aussi protectrice : « L'esprit de la rivière et des eaux guette le pas des enfants du présent » (*ibid.* : 43). Mais le sort qui attend la rivière inquiète Rita Mestokosho : « Une rivière si proche de mon enfance. Elle touche la terre en profondeur, je partage avec vous mes inquiétudes comme si c'était une façon de respirer. Je crains que cette rivière ne soit la dernière à protéger » (*idem*). Elle a « écouté les anciens [au] rassemblement des aînés (...) sur le site traditionnel *Mamututau* (rassemblons-nous) » (*ibid.* : 44), parler de la rivière : « Ils ont raison

²⁰⁹ Référence au projet d'harnachement de la rivière Romaine, contre lequel les Innu.e.s d'Ekuanitshit se sont largement mobilisé.e.s.

de croire que la terre notre mère boit à même la rivière. Ils sont unis par la même destinée, et n'oublions pas que nous sommes liés, tous ensemble » (*idem*). Elle scelle ici les liens de la rivière et de la terre, soulignant par la même occasion que « nous sommes tous liés » : « la terre notre mère boit à même la rivière », la rivière abreuve la « terre notre mère », dans un cycle de relations qui lie tous les êtres. Si la rivière est proche de son enfance, aussi « [s]on enfance est un pas quotidien » (*idem*); il y a fluidité entre son enfance et son présent. Elle poursuit : « L'eau est un filtre si essentiel que nous devrions être inondés par la magie de sa force » (*idem*); mais pourtant : « [L]es anciens m'ont dit que la rivière a changé de couleur, elle est brunâtre. Les arbres aussi perdent de la vigueur, ils croient que c'est quelque chose dans l'air. Et tous ces gens qui courent pour trouver leur propre vérité » (*idem*). Ce qu'il y a « dans l'air », qui fait perdre vigueur aux arbres et change la couleur de la rivière selon les dires des anciens, s'oppose à l'intégrité de la rivière et donc de la terre, et démontre que nous ne sommes pas « inondés de la magie de [l]a force de l'eau », se couplant plutôt à « tous ces gens qui courent pour trouver leur propre vérité ».

7.1.2.2 Présences des éléments

Dans une lettre subséquente, elle parle encore de l'eau : « Rejoindre ce qui nous appartient, ce qui nous relie à l'univers, toujours présent de manière intuitive... Il est important de donner une partie de nous à cet univers si large, si fort. L'eau fait partie de notre vie, elle est essentielle. Nous devrions tous naviguer pour protéger l'eau » (*ibid.* : 49). Encore ici se manifeste une relation de protection avec l'eau, qui occupe une partie essentielle de notre vie. La relation de protection semble se préciser dans son association avec le don d'« une partie de nous à cet univers si large, si fort ». Revenant à la relation d'intimité avec la rivière : « Je pense souvent à la rivière, je pense à elle comme si elle était ma sœur de sang » (*idem*). Puis, elle la replace dans un système ouvert de relations : « Chère Denise, la rivière, le fleuve, la mer, sont les signes vivants de la force du

Grand Esprit » (*ibid.* : 50). S'adressant à son amie, elle indique une relation entre les cours d'eau et le Grand Esprit, celui qui ponctue la fin de chacune de ses lettres : « Que le Grand Esprit vous protège » (*ibid.* : 38, 43, 45, 50, 55).

Rita Mestokosho revient aussi sur l'expérience de la rencontre avec l'esprit de l'Ours vécue et partagée par son interlocutrice : « Lorsque j'ai lu votre texte, j'ai senti la force de l'ours qui dort en hiver. Mais pendant que nous rêvons, c'est grand-père l'ours qui respire et souffle sur l'hiver. Ce matin, il y avait *Tshiuetin*, le vent du Nord, il m'a réveillée en sifflant dans la fenêtre de ma chambre » (*ibid.* : 57). Évocations de la présence interactive des éléments, des saisons, des animaux, et des esprits : « Hier, aujourd'hui, demain, l'esprit de l'ours nous guette. (...) Je crois vraiment que les esprits sont là, et qu'il faut les nourrir par les danses, les rituels » (*idem*). Les relations sont circulaires : nourrir les esprits, par des danses et des rituels, pour soutenir leur présence accompagnatrice, dont celle de « l'esprit de l'ours [qui] nous guette ».

7.1.2.3 Relations et territoire traditionnel

Rita Mestokosho réfère alors aux relations avec les esprits dans la vie traditionnelle innue : « Je suis née innue, mes grands-parents étaient de grands chasseurs de caribous; ils jouaient du *teueikan* pour remercier *Papakassik*, le Maître du caribou » (*idem*). Il s'agit donc de remercier les esprits des animaux qui nous aident (*Papakassik*, Maître ou esprit du caribou, permettant, comme on l'a vu, aux Innu.e.s de trouver le caribou pour se nourrir). Relation d'expression de gratitude, et aussi occasions de les honorer : « C'est dans ma langue que je les honore, mais je dois m'approcher encore plus des rivières, des montagnes, des lacs pour les honorer intimement. Parfois je parle en silence avec eux, c'est quand je touche le sol avec mes pieds que je frôle leur esprit » (*ibid.* : 57). Ainsi la proximité avec les rivières, les montagnes, les lacs; touchant le sol avec ses pieds, elle peut honorer ces esprits, et être en contact avec eux. La relation aux éléments

naturels, relation intime semble-t-il, puisqu'il s'agit de s'en « approcher », de leur « toucher », permet d'entrer en contact avec les esprits, pour les remercier. Une attention qui permet de se connecter, par la mobilité. « Quand je me penche pour me nourrir de la terre, je me tiens toujours droite, le regard levé vers le ciel » (*ibid.* : 59).

Elle compare son âme, qu'elle appelle « mon amie », à une île : « [l]à d'où je viens, il y a une île très petite mais assez grande pour accueillir toute ma famille, car j'ai une grande famille » (*idem*). Et commentant son poème en *innu-aimun* : « Le poème que je t'ai envoyé est une danse de l'âme, mon amie. Et je lui parle avec respect de comment je me sens, je lui dis : 'Pourquoi moi? Pourquoi toi? Dis-moi comment tu vas... pour que j'apprenne à te connaître.' C'est la relation avec les autres qui nous fait grandir » (*idem*). Plus tôt, elle avait dit à propos de ce poème : « Le poème en *innu-aimun* exprime profondément mes sentiments pour mes enfants. Mais il exprime aussi le sentiment de partage avec d'autres que nous-mêmes » (*ibid.* : 56). Son âme, amie et île, englobant « toute [s]a [grande] famille », lieu par la connaissance duquel s'exprime « le sentiment de partage avec d'autres que nous-mêmes », puisque la « relation avec les autres (...) nous fait grandir », est ce qu'elle nomme spiritualité, alors qu'elle s'adresse à son interlocutrice pour la soutenir dans sa quête : « l'île dont je vous parle, c'est votre spiritualité à vous, elle vous appartient » (*ibid.* : 57). La spiritualité, bien qu'intime, est ici, de même manière que les rivières, les montagnes, les lacs, placée dans un réseau de relations avec les autres êtres vivants, et de partage, y compris avec les esprits des animaux. Elle est ce lieu de connexion avec les autres êtres (c'était aussi le rôle attribué à Mishtapeu) et non la contemplation de la solitude.

7.1.2.4 L'écriture comme système de mise en relation

Rita Mestokosho inscrit aussi l'écriture dans ce réseau de relations, dans ce paysage peuplé :

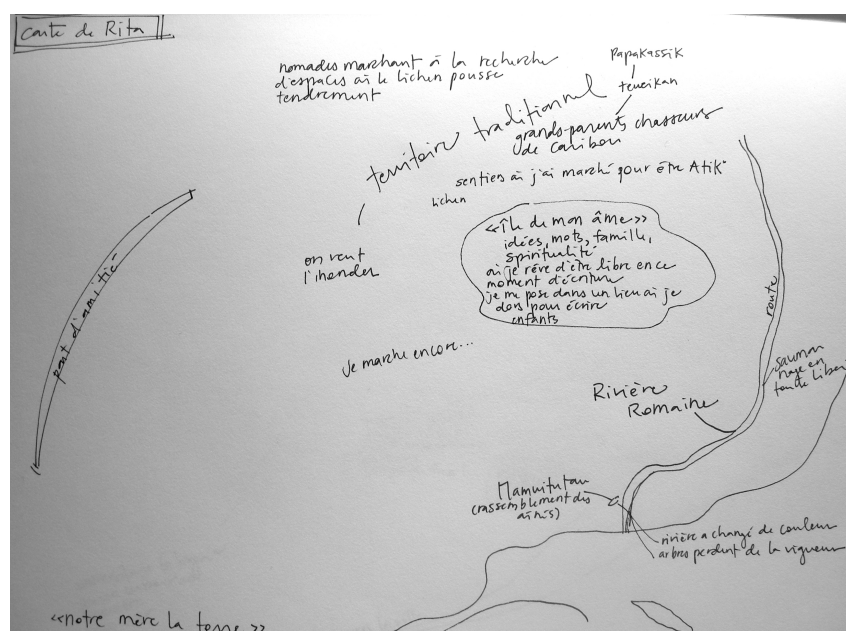
Je suis née sur la rive de nomades marchant à la recherche d'espaces où le lichen pousse tendrement. J'écris pour que tu lises un jour ces mots, tout droit sortis de mon esprit, un peu confus

aujourd'hui, ma main posée sur mon cœur de femme innue. Chaque mot est comme la neige qui recouvre ma terre « nomadeste ». Ne crains rien, je puise quelque part ces pensées et ces mots, tout simplement là d'où je viens, pas ailleurs certainement, et là-bas où je rêve d'être libre en ce moment d'écriture. Je pense souvent à la connexion avec l'écriture, ce lien charnel, car il existe pour moi, ce lien à la terre. Quand j'écris, j'ai une impression, je me pose dans un lieu où je dors pour écrire. C'est comme reposer sur des pages entières d'existence ne m'appartenant pas. Je voudrais tellement que les hommes arrêtent de blesser la terre que parfois la souffrance m'accompagne, une souffrance apprivoisée avec le temps. Je voudrais être vieille et avoir voyagé sur des terres de plénitude. Comme la toundra, la plaine, la montagne, la rivière et tous ces petits sentiers où j'ai marché pour être *Atik* [caribou]. (...) Je marche encore, tu sais, à travers les lunes nordiques et les espaces colorés de lichens... Être moi-même avec l'écriture, c'est passer au travers des gens en leur montrant un signe de respect. (*Ibid.* : 58-59)

L'écriture est intégrée dans ce système de relations, agissant comme liant, permettant de « passer au travers des gens en leur montrant un signe de respect », c'est-à-dire comme une manière de reconnaître et d'« honorer » ses relations. Manière aussi de se connecter à la terre, aux voyages de « nomades marchant à la recherche d'espaces où le lichen pousse tendrement », « sur des terres de plénitude. Comme la toundra, la plaine, la montagne, la rivière et tous ces petits sentiers où j'ai marché pour être *Atik* ». Se connectant aux déplacements de ses ancêtres, ayant marché vers le caribou, lui qui se nourrit de lichen, et « pour être *Atik* », soit dans une relation de grande proximité avec les animaux et leurs esprits, qui permettent de se nourrir. Ici Mestokosho nomme en quelque sorte les termes d'une métamorphose en travail, d'un déplacement épistémologique qui, mêlant monde matériel et monde immatériel, lui permet non seulement de chercher le point de vue de ses ancêtres, mais aussi, marchant sur les sentiers, celui du caribou : « ces petits sentiers où j'ai *marché pour être Atik* ».

Écrire pour se rapprocher du mode de vie de ses ancêtres : « Je marche encore, tu sais, à travers les lunes nordiques et les espaces colorés de lichens ». Puisque les mots lui viennent de « là d'où [elle] vient », expression qui rappelle celle employée plus tôt pour évoquer son âme, île de relations et de partage. Les mots lui viennent de ce même lieu, cette fois nommé « [l]à où je rêve d'être libre en ce moment d'écriture ». Le moment d'écriture lui permet d'accéder, par le

rêve, à la liberté de ses ancêtres nomades. Et cet état de connexion « charnel », « à la terre », qui la fait écrire, se rapproche effectivement du rêve, par lequel elle accède à un espace habité de ses relations : « Quand j'écris, j'ai une impression, je me pose dans un lieu où je dors pour écrire ». La relation aux animaux et à leurs esprits, aux montagnes, lacs et rivières, sentiers, se pose comme mise en relation intime et connexion avec tous les êtres vivants, dans un horizon de respect et de partage, qui permet de nourrir son geste d'écriture.



Carte de Rita Mestokosho

7.2 Essai d'interprétation – *Frictions*

Je tente, dans cet essai d'interprétation, de cerner les motifs de l'attente à travers l'écriture de Brassard, qui se fait la caisse de résonance de ce que les Innu.e.s appellent la pensée des « Blancs », saisie ici dans une forme douce et amicale, romantique, révérencieuse. L'indication donnée par Rita Mestokosho d'une écriture différente de la sienne, puisque proche des attentes de son autrice, permet de situer le lieu de la friction. L'écriture *avec attentes*, dans le contexte d'une

écriture décrivant la relation aux éléments naturels, est perceptible aussi comme forme d'habitation : les attentes de l'écriture nous renseignent sur un mode de relation et d'habitation, lui aussi configuré par des « attentes » signifiées par un manque, une nostalgie, qui cherche dans les êtres quelque chose pour soi – une extraction. On y retrouve un motif spéculatif, où ce qu'elle retrouve dans les éléments naturels et les relations est bien ce qu'elle y projette : tout est toujours activé par une relation à son intériorité, ses désirs, ses *attentes*, laissant peu de place à « ce qu'il y a ». Si j'expose ici Denise Brassard, c'est dans le but aussi de la décharger du poids de l'introspection et de l'individualité, de la solitude, pour indiquer une lecture plus politique de sa condition, somme toute commune, d'habitant.e.s des structures de la souveraineté étatique. En effet, cette lassitude et cette langueur qu'elle exprime me semble caractéristique d'un lien stupéfait à la terre, dont la coupure est consommée. Déplorée, mais remise en question sur un mode passif : il n'y a pas de combats à mener, ni de gestes à poser dans ces lieux qu'on n'habite pas, seulement une intériorité à retrouver, à parfaire, toujours à perte, avant de repartir vers le présent de la ville.

7.2.1 La nature et l'intime

Chez Rita Mestokosho, la terre nourrit – « [q]uand je me penche pour me nourrir de la terre » (*ibid.* : 59) – et on doit à notre tour nourrir les esprits qui nous protègent : « [j]e crois vraiment que les esprits sont là, et qu'il faut les nourrir par les danses, les rituels » (*ibid.* : 57). Pour Denise Brassard, on ne retrouve de mention d'éléments naturels pouvant nourrir que lors de la cueillette des bleuets, savamment détournée par l'autrice en fuite et en méditation. Cueillir des bleuets est une activité encore peut-être trop sociale, peut-être encore trop matérielle pour que la petite

Schéma de Denise

- Famille**
 - Grandparents (grands parents)
 - Parents (parents)
 - Children (enfants)
 - Siblings (frères/sœurs)
 - Family (famille)
- Lac**
 - Water (eau)
 - Swimming (nager)
 - Boating (canotage)
 - Fishing (pêche)
 - Canoeing (canoë)
 - Boat (bateau)
 - Boys (garçons)
 - Girls (filles)
 - Children (enfants)
 - Family (famille)
- forêt**
 - Forest (forêt)
 - Trails (sentiers)
 - Animals (animaux)
 - Plants (plantes)
 - Flowers (fleurs)
 - Leaves (feuilles)
 - Grass (herbe)
 - Stems (tiges)
 - Branches (branches)
 - Trunks (troncs)
 - Roots (racines)
 - Seeds (graines)
 - Fruit (fruit)
 - Leaves (feuilles)
 - Grass (herbe)
 - Stems (tiges)
 - Branches (branches)
 - Trunks (troncs)
 - Roots (racines)
 - Seeds (graines)
 - Fruit (fruit)
- Esprit du lac**
 - Spirit of the Lake (Esprit du lac)
 - Water (eau)
 - Swimming (nager)
 - Boating (canotage)
 - Fishing (pêche)
 - Canoeing (canoë)
 - Boat (bateau)
 - Boys (garçons)
 - Girls (filles)
 - Children (enfants)
 - Family (famille)
- Esprit**
 - Spirit (Esprit)
 - Water (eau)
 - Swimming (nager)
 - Boating (canotage)
 - Fishing (pêche)
 - Canoeing (canoë)
 - Boat (bateau)
 - Boys (garçons)
 - Girls (filles)
 - Children (enfants)
 - Family (famille)
- Grand Esprit**
 - Grand Spirit (Grand Esprit)
 - Water (eau)
 - Swimming (nager)
 - Boating (canotage)
 - Fishing (pêche)
 - Canoeing (canoë)
 - Boat (bateau)
 - Boys (garçons)
 - Girls (filles)
 - Children (enfants)
 - Family (famille)
- plaine**
 - Plains (plaine)
 - Grass (herbe)
 - Stems (tiges)
 - Branches (branches)
 - Trunks (troncs)
 - Roots (racines)
 - Seeds (graines)
 - Fruit (fruit)
 - Leaves (feuilles)
 - Grass (herbe)
 - Stems (tiges)
 - Branches (branches)
 - Trunks (troncs)
 - Roots (racines)
 - Seeds (graines)
 - Fruit (fruit)
- angle**
 - Angle (angle)
 - Water (eau)
 - Swimming (nager)
 - Boating (canotage)
 - Fishing (pêche)
 - Canoeing (canoë)
 - Boat (bateau)
 - Boys (garçons)
 - Girls (filles)
 - Children (enfants)
 - Family (famille)
- mère**
 - Mother (mère)
 - Water (eau)
 - Swimming (nager)
 - Boating (canotage)
 - Fishing (pêche)
 - Canoeing (canoë)
 - Boat (bateau)
 - Boys (garçons)
 - Girls (filles)
 - Children (enfants)
 - Family (famille)
- Laverie**
 - Laundry (laverie)
 - Water (eau)
 - Swimming (nager)
 - Boating (canotage)
 - Fishing (pêche)
 - Canoeing (canoë)
 - Boat (bateau)
 - Boys (garçons)
 - Girls (filles)
 - Children (enfants)
 - Family (famille)

La « nature » peut la guider (*ibid.* : 51), l'inspirer (*ibid.* : 42), être son témoin et son confident (*ibid.* : 40), l'apaiser (*idem*), l'imprégner de sa sagesse (*ibid.* : 50), lui donner du souffle (*ibid.* : 51). Chez Rita Mestokosho, les éléments du paysage sont à protéger (*ibid.* : 37, 49), à remercier (*ibid.* : 57), à honorer (*idem*), et à leur tour ils nous protègent (*ibid.* : 43, 57), nous nourrissent (*ibid.* : 57); on doit rêver pour eux (*idem*), et les nourrir à notre tour (*idem*). Il y a donc, d'un côté (Denise Brassard), un rapport unidirectionnel entre la « nature » et l'autrice (de la nature à l'autrice)²¹⁰ et de l'autre (Rita Mestokosho), un rapport plus dynamique de circulation et de gratitude²¹¹. La première cherche, espère, attend, dans son rapport au paysage, quelque chose qui puisse la renseigner sur elle-même, la rapprocher de l'objet de sa quête. La seconde voit et mentionne ce qui forme son réseau de relations, qui la protègent et la nourrissent; les remercie et les honore, puis protège et défend à son tour. Rita Mestokosho puise ses mots « là d'où [elle]

²¹¹ Voir schéma de Rita Mestokosho (*infra* : 379).

vient », et surtout, « là où [elle] rêve d'être libre en ce moment d'écriture ». Intimité avec la terre, intimité avec ses habitants; l'écriture est signe de respect et de connexion : de mise en relation. Une manière d'éveiller les mises en relation, de les rendre tangible, de les actualiser. Prendre conscience de ses relations et leur montrer du respect : il semble que pour Rita Mestokosho cela corresponde à écrire; et à habiter.

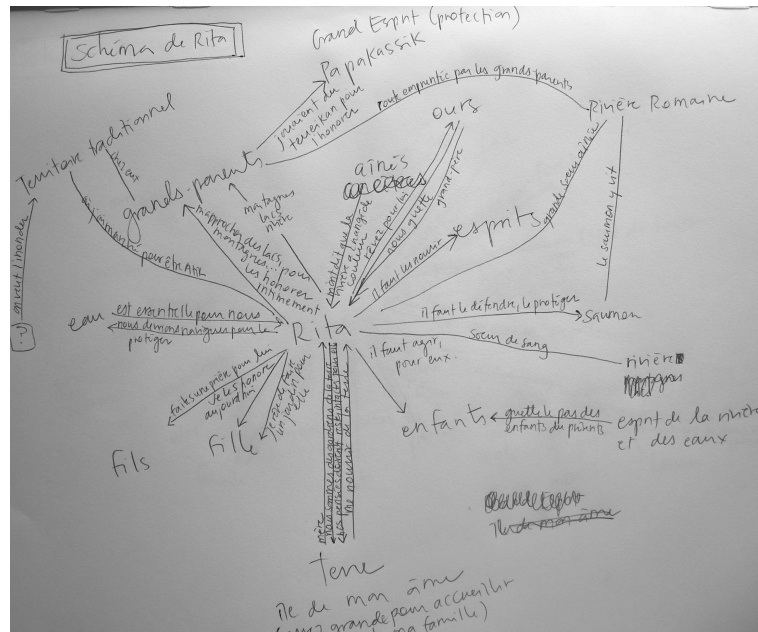


Schéma de Rita Mestokosho

7.2.2 Réception des messages / relation entre les deux autrices

Chaque autrice reçoit les paroles de son interlocutrice avec beaucoup d'égards et de respect, dans un évident plaisir de partage. Rita Mestokosho remercie Denise Brassard de lui partager ses pensées : « Merci de me partager votre pensée d'enfant » (*ibid.* : 43); « Je te remercie de me partager tes pensées » (*ibid.* : 50). Elle exprime son appréciation : « J'ai beaucoup aimé votre rencontre avec l'esprit de l'ours, c'est tout simplement magnifique » (*ibid.* : 55). Denise Brassard remercie également Rita Mestokosho : « Je te remercie chaleureusement pour ce coup d'envoi »

(*ibid.* : 39); « Je te remercie pour ta générosité et ton ouverture » (*ibid.* : 50). Elle manifeste aussi son appréciation : « Quelle belle idée de terminer ce cycle de correspondance par un poème innu! » (*ibid.* : 56). Or, l'écrivaine québécoise se distingue par la fréquence des références à des émotions inspirés par les messages de son amie : « Je reçois ton texte (...) avec beaucoup d'émotions. Touchée (...) » (*ibid.* : 58); « Merci pour votre texte touchant » (*ibid.* : 45); « Vos propos me touchent et me sont très éclairants » (*ibid.* : 46); « Tu me confies tes inquiétudes au sujet de la rivière; son esprit vogue entre les lignes, me touche et m'interpelle » (*idem*); « Je ne saurais dire à quel point les derniers textes que tu m'as envoyés m'ont émue. À tel point que j'ai dû les mettre de côté pour y revenir plus tard, car leur lecture m'a complètement bouleversée. J'y reviens aujourd'hui avec la même émotion, et je voudrais t'exprimer toute ma gratitude » (*ibid.* : 60); « J'en suis ravie et profondément touchée » (*ibid.* : 56).

Les mots de son amie, les histoires qu'elle lui raconte, agissent pour Denise Brassard comme intensificateurs de ses émotions; ils sont reçus par l'autrice comme s'adressant directement à elle, comme des éléments s'ajoutant à sa quête, lui indiquant des manières de voir et de ressentir : « Ton enfance, me dis-tu, est un pas quotidien. C'est si simple et lumineux à la fois. Le temps telle une eau qui court tout en demeurant fidèle à l'enfance. Voilà, tu le dis bien, le sens de notre appartenance à la terre » (*ibid.* : 46). « Ton attachement pour la rivière nomade et ta façon d'en parler me font réaliser quelque chose qui m'apparaît soudain essentiel : l'eau vive est gardienne du temps; elle en assure le continuum, comble les défaillances de la mémoire et nous garde en lien avec ce qui est réel en nous, dont l'enfance. Il ne s'agit pas de se faire historien de sa propre vie, mais de faire de l'enfance un pas quotidien » (*ibid.* : 47). « Tes mots en outre me ramènent au pays de l'enfance, quand je marchais, le soir, pénétrée par le calme de l'hiver, le nez au ciel, à la fois fascinée et quelque peu effrayée par les aurores boréales, ces ciels roses, verts qui dansaient en silence, comme si l'Esprit m'eut fait signe en secret » (*ibid.* : 60).

Aussi les allusions directes aux textes de son amie sont-elles pour Rita Mestokosho plutôt de nature à appuyer Denise Brassard dans sa quête : « Pour la dernière lettre, je me pose tranquillement sur l'île de mon âme. Et je compte revenir sur votre rencontre avec l'ours »; « Nous sommes là pour une raison, vous et moi, et si l'esprit de l'ours vous habite, c'est qu'il vous protège. Notre corps marche avec les âges des saisons, et notre esprit voyage toujours. Il visite des terres inconnues, mystérieuses, et l'île dont je vous parle, c'est votre spiritualité à vous, elle vous appartient » (*ibid.* : 57). C'est sans surprise, à cet égard, que nous retrouvons cette remarque de Rita Mestokosho : « J'apprends à te connaître en lisant tes pensées à travers la rivière fluide. J'ai soif de lire chaque pensée qui traverse ton esprit. Ce que j'écris, c'est ce que je pense, et parfois ce que je vis. Je suis seulement une voix qui traverse le temps. Ton écriture est différente de la mienne, elle est proche de tes attentes » (*ibid.* : 49). La correspondance est tranquillement dirigée *vers* ou *par* les attentes de Denise Brassard.

7.2.3 *L'esprit de l'ours / les Autochtones*

D'emblée, Denise Brassard, lorsqu'elle reçoit la visite de l'ours, reçoit, croit-elle, la visite d'un esprit autochtone, d'où son malaise et sa lutte avec la réclamation de l'enseignement, et l'usurpation possible. Il ne lui est pourtant pas apparu en des termes autochtones, mais elle l'a immédiatement identifié comme tel, faisant le saut de *l'ours* à l'esprit de l'ours *autochtone*. Elle n'avait pas, semble-t-il, de référents à sa disposition, lui permettant d'interpréter sa rencontre avec l'ours en dehors de termes autochtones, que de ses propres dires elle ne connaissait pas.

Entre elle et l'ours, il y avait donc une séparation induite par son absence de « racines autochtones ». Elle ne pouvait pourtant accéder à l'ours, selon elle, qu'à travers les Autochtones. Ne voulant pas les usurper, elle n'avait pas accès à l'ours et donc, c'est par le biais d'une

correspondance avec une Autochtone qu'elle a enfin eu accès à l'ours – des années après sa rencontre avec lui. Quelqu'un – une Innue – lui « reconnaissait le droit de se réclamer de l'enseignement de l'ours » (*ibid.* : 54), en étant *témoin* de son récit et en lui accordant que l'esprit de l'ours la protégeait, puisque c'est ce qu'elle avait senti.

Elle s'est attachée, du même mouvement, à la symbolique de l'ours – à son esprit, grand-père l'ours –, comme à ce qui la rattache à cette « terre (...) enrichie par la spiritualité des peuples qui l'ont habitée depuis des millénaires » (*idem*). Elle se voit liée aux peuples autochtones par sa rencontre avec l'esprit de l'ours, du même mouvement que l'esprit de l'ours est ce qui lui permet de se trouver un ancrage dans le territoire de ses origines, dans le territoire de son intériorité. Il est sa relation intime avec la « nature », avec le Saguenay : « l'expérience à l'origine de [s]on retour dans ces lieux de mémoire » (*ibid.* : 51).

Elle s'attache à cette symbolique de l'*esprit* de l'ours comme à celle du fjord, comme *symboles* de son lien à la terre, de son « retour » : « lors d'un séjour d'écriture dans la région, en quête de l'esprit de l'Ours qui habite mes lieux de mémoire, je me suis rendue au bord du Saguenay » (*ibid.* : 47). Son écriture revêt une fonction de quête de cet esprit de l'Ours, de cette expérience mystique, qui a un lien direct avec les lieux de mémoire et le Saguenay : c'est là, près du Saguenay, près du lac, dans la solitude, qu'elle doit se rendre pour qu'opèrent les réminiscences. L'enfance, l'esprit de l'Ours, la quête, l'écriture : elle recherche et attend que vienne la connexion entre ces éléments à travers sa solitude *au coeur du* paysage. Son lien à la terre est idéal : c'est par le biais de ces images – ours, fjord mais aussi, désormais, Rita Mestokosho – qu'elle s'insère métaphoriquement dans un paysage où elle retrouve son enfance, la sagesse de ses grands-parents, un héritage autochtone mystique et son intériorité.

Pourquoi n'a-t-elle pas de lien direct avec un animal, avec l'ours, sans passer par les peuples autochtones, ici le peuple innu? Et pourquoi ce sentiment de proximité avec l'ours innu

ne l'a-t-elle pas amenée à s'enquérir auprès de ceux-ci de ce que l'ours pouvait lui apprendre? Ayant décidé de confier son expérience à Rita Mestokosho, réalisant qu'elle avait peut-être trop attendu, elle réfléchit à ce qui l'a retenu en se demandant : « Puisque cette expérience initiatique m'avait fait désirer si ardemment entrer en contact avec la communauté innue, pourquoi n'avais-je pas saisi l'occasion de t'en faire part? » (*ibid.* : 51). Elle ne cherche pas à mieux connaître l'ours, mais à faire de Rita Mestokosho le témoin de sa révélation : elle veut lui dire, et cela devient un acte sacré (*idem*). Elle est résolue à trouver *seule* ce qui lui permet de « recevoir cette grâce de la terre même qui [l]'avait nourrie, enrichie par la spiritualité des peuples qui l'ont habitée depuis des millénaires » et de « [se] réclamer de cette sagesse » (*ibid.* : 54), mais elle entend le faire au contact de la nature et, ici, d'une femme innue qui valide son expérience mystique. Le procédé de connaissance évoqué semble en être un d'infusion, c'est-à-dire que le contact des choses suffit à s'en imprégner; et lui sont révélées conséquemment *des parties d'elle-même*.

Elle fait entrer le message de l'ours dans un imaginaire chrétien lorsque, touchée par la grâce, elle doit « payer de retour » par sa parole, sa professe :

La grâce est un don et ne peut être perpétuée ou légitimée que si elle est payée de retour. Cette leçon ne m'appartient pas. Elle appartient au souffle, mieux, elle *est* le souffle, celui de l'esprit qui m'a gratifiée de sa présence, et je ne suis digne de la confiance qu'il m'a témoignée que si à mon tour je fais don de cette parole. (*Idem*)

Elle cherche une légitimation, une reconnaissance à cette grâce, qui n'a plus à voir avec sa seule intériorité mais se fait désormais véhicule du souffle, répondant à un devoir de parole qui lui est proposé. Sa légitimation doit provenir d'une source plus grande qu'elle, qui sert une cause plus grande : c'est là peut-être ce qu'elle cherchait, ce que sa quête devait lui révéler. Un devoir de parole. Une mission spirituelle, encryptée dans son intériorité.

Ainsi, elle sent qu'elle comprend enfin le sens de sa rencontre avec l'esprit de l'ours, preuve de sa connexion à un territoire et une spiritualité autochtones, lorsqu'elle arrive à se traduire cette expérience en des termes qu'elle connaît : ceux de la grâce et du devoir de parole, concepts issus de « l'idéologie religieuse abhorrée » (*ibid.* : 53). Sa connexion avec les enseignements de l'ours se fait par un autre élément de son passé, en réaction auquel elle dit s'être construite, mais qui revient pour lui faire comprendre sa rencontre. Bien qu'elle ait immédiatement associé son expérience avec l'ours à une communion avec la « sagesse » des peuples autochtones, c'est son bagage religieux à elle qui lui permet de se connecter au sens de cette expérience, des années plus tard. Réminiscence.

Ses références à la grâce, au sacré, sont nombreuses et précisent toujours un rapport connectif. Se retrouvant seule au bord du lac en hiver, elle « éprouve la grâce de cette froide plénitude » (*ibid.* : 40); fouillant le sens de son expérience de transe avec l'ours, elle se dit susceptible de « recevoir la grâce » (*ibid.* : 54) et comprend que la « grâce est un don » (*idem*). Déclamant à son amie les raisons pour lesquelles c'est bien à elle que cette histoire s'adresse, qu'elle la lui confie, elle explique que cette expérience mystique ne peut être simplement écrite mais doit correspondre à une forme de « parole donnée, avec tout ce que cela implique de sacré » (*ibid.* : 51). Lorsqu'encore elle cherche à décrire sa relation au lac de son enfance, cette fois dans la nuit noire d'hiver, qui la rend craintive, elle se questionne : « Mais si c'était plutôt un sentiment de déférence, un sens particulier du sacré qu'éveillait en moi cette profonde obscurité dans laquelle je me suis coulée? » (*ibid.* : 41). Et elle poursuit : « La nuit n'est-elle pas habitée par des forces singulières, absentes le jour, et qui s'adressent aux seuls êtres capables de les entendre, comme les canards la voix de l'enfant? » (*idem*). Par là elle se pose encore, via la grâce et le sacré, dans une relation privilégiée avec les forces spirituelles qu'elle devine.

Elle poursuit ainsi sa quête de la même manière qu'elle vit son rapport au paysage : un rapport idéal, s'effectuant par un travail de l'esprit, solitaire, quoique touché par la grâce et induit par son contact (sous le mode de l'infusion) avec la nature – et les peuples autochtones. Elle cherche les manifestations symboliques de son intériorité à travers les êtres, les paysages, les expériences mystiques, opérant ainsi comme un rapport avide, et non matériel.

7.2.4 Les attentes

En cherchant dans le dictionnaire *Petit Robert* (1993), on tombe sur une définition assez simple d'*attente* : « Le fait de compter sur quelque chose ou quelqu'un – expectative, prévision, désir, espoir, souhait ». Sous *attendre*, on trouve *s'attendre à* : « penser que cette chose arrivera – escompter, imaginer, prévoir ». En consultant un dictionnaire de synonymes et d'antonymes (*Le petit druide des synonymes et des antonymes* 2013), les choses se précisent. Si les synonymes mentionnés sont **espoir** (en gras dans le texte), *confiance*, *espérance*, *optimisme*, *expectative*, les antonymes donnent le ton : *action*, *intervention*, *réalisation*. Or, lorsqu'on consulte les synonymes et antonymes du synonyme principal d'attente, soit espoir, on trouve que les synonymes sont les mêmes que pour le mot attente, mais les antonymes diffèrent : *désespoir*, *appréhension*, *crainte*, *défiance*, *inquiétude*. Il y aurait donc quelque chose de propre à l'attente qui soit contraire à l'action, à l'intervention, à la réalisation. Expectative, désir, souhait, espoir – sur le mode passif. L'attente aurait un caractère d'immobilité, ou plutôt, et peut-être n'en est-ce pas si éloigné, d'idéalité.

Denise Brassard s'attend à *recevoir*, à retrouver quelque chose, « en toute écoute au cœur du paysage » (*ibid.* : 54). Et elle a *reçue* l'idée que c'est « en toute écoute au cœur du paysage » qu'elle pourra recevoir : ses grâces, son souffle, sa sagesse, ses héritages.

Son écriture est ainsi une *pratique* de l'attente. Ayant réussi à écrire pour la première fois de sa vie son expérience avec l'esprit de l'ours, pour en faire « don » à Rita Mestokosho, elle considère qu'elle a ainsi eu un accès privilégié à l'enseignement de l'ours, qui suggère d'être à l'écoute du paysage pour entendre ce que sa « mémoire recèle de plus précieux » : un devoir de parole. L'écriture se lie ici au paysage comme voie d'accès, pratique de l'écoute aux enseignements de la mémoire, de la construction de son intériorité et incarnation de ses attentes – le paysage comme haut-parleur de l'intériorité via le fil de l'écriture.

Ayant trouvé pour elle-même ce lien de l'écriture à la terre, elle salue son amie au terme de la correspondance : « je prie l'esprit de l'ours de garder notre souffle vif et notre pas leste, car voilà deux conditions, me semble-t-il, à l'écriture vivante et à la présence authentique à la terre » (*ibid.* : 60). La « présence authentique à la terre » apparaît comme une présence authentique *de soi* à la terre. Trouver « sa propre vérité » dans la présence à la terre; et l'écriture vivante semble être de même type, c'est-à-dire celle qui est connectée à soi, à sa propre intériorité vivante et véridique, via un système symbolique lié de manière *idéelle* à la terre. Ainsi, une écriture « proche de ses attentes » pourrait dans ce contexte signifier un rapport avide, espérant, idéal, spéculatif. Attendre, espérer, conjecturer, idéaliser, fantasmer, spéculer; plutôt qu'observer et expérimenter. Denise Brassard voit avec ses émotions, son histoire intime, son manque. Elle se sent comme un être incomplet, qui doit trouver les traces de sa voie, de sa complétude, dans le paysage qui l'environne. Elle cherche une protection de son individualité, des débouchés à sa liberté. Elle veut, au contact du Saguenay, du lac, de la pointe rocheuse, des canards, de l'esprit de l'ours, de Rita Mestokosho : se révéler, se connaître, s'améliorer.

7.2.5 La nature et le présent

Ce que Denise Brassard nous révèle, par contre, ce n'est pas son intériorité, sa relation à la nature, ses aspirations, ses attentes : ce qu'elle nous révèle, c'est une structure d'attente qui la dépasse, un motif d'insatisfaction, d'espérance, de spéculation émotive, d'insécurité, mis en œuvre dans les relations à ce qu'on appelle la « nature » et à ses habitants, dont les êtres humains. Une structure de mise à distance de la matérialité qui va de pair avec la vie dans les structures de la souveraineté étatique et dans le capital.



Journal Le Devoir, édition du 31 décembre 2015

La ville, mentionne-t-elle d'emblée, est le lieu du présent (*ibid.* : 47). Le lieu des hautes études, du travail, des « puces urbaines »; toutes choses qui ne lui permettent pas de trouver son intériorité, de poursuivre sa quête, mais qui forment néanmoins son *présent*. Et le retour dans ses « lieux de mémoire », le Saguenay, la *région* comme disent les urbains, sont inscrits dans son passé, son enfance; sont ainsi peu tangibles mais pourtant plus près de ce qu'elle serait *vraiment*. Si la ville est le lieu du présent, la *nature* est un lieu de fuite, de nettoyage, un refuge, un sanctuaire, mais certainement pas un habitat.

On pourrait ainsi dire que ses attentes ne sont pas situées dans son présent. Elle n'attend en quelque sorte rien de son présent : elle est résignée, résolue à ne rien trouver de ce qui pourra l'aider à s'approcher de sa vérité dans son présent, dans la ville. Ses lieux de mémoire – dans la « nature » – sont donc le lieu de ses attentes, de son espérance : elle y projette ce qui n'existe pas et qui lui cause ce sentiment d'incomplétude dans son présent, en ville. Elle attend de la nature et de ses origines, de sa mémoire, de l'esprit de l'ours, de Rita Mestokosho, quelque chose qui n'est pas tout à fait ce qu'elle connaît déjà d'elle, qui n'existe pas déjà tout à fait : une voie d'accès à une idéalité, un fantasme de complétude qui la ferait – enfin – authentique et entière, ramenée aux sentiments sereins de son enfance.

7.3 Habitation politique

Le trait principal qui différencie les positions des deux autrices, et qui est perceptible via leur écriture, est l'habitation. Denise Brassard pense un territoire qu'elle n'habite pas, situé en dehors de son présent, avec lequel elle arrive à se mettre en contact de manière symbolique. Elle y arrive notamment à travers l'esprit de l'ours et le fjord, par des séjours qui lui permettent d'évoquer des réminiscences du passé (enfance) et de se connecter de manière plus intime à son intériorité. La « nature » est le lieu de l'ailleurs et du passé, aussi bien que son refuge et son sanctuaire, sa fuite loin de la ville, de ses semblables et du présent. Elle déplore la pollution de ses « lieux de mémoire » mais fait néanmoins un usage personnel, exclusif, pittoresque du paysage. Son écriture lui permet de se connecter à ce que la « nature » peut lui apporter dans sa quête : la grâce, la sagesse, le souffle. Denise Brassard, dans sa relation fantasmée au paysage, est déjà sur le mode de la perte, de l'abandon, du manque. Relation idéale, faite d'attentes. Denise Brassard

cherche l'« incarnation » dans la nature, sous une forme particulière : elle cherche à « habite[r] [s]on corps » pour libérer son esprit (*ibid.* : 52).

Rita Mestokosho, pour sa part, vit dans le paysage qu'elle décrit. Sa relation à la rivière Romaine est faite de considérations pour la liberté du saumon, pour le futur des enfants, faite aussi d'enseignements des aîné.e.s et d'inquiétude pour la condition de la rivière, menacée par les infrastructures qu'on veut imposer à son cours. Fréquenter la rivière, les éléments, l'incite à honorer et à remercier ses ancêtres et ses enfants. Elle a bien, elle aussi, un territoire rêvé, le territoire traditionnel, qui correspond non pas à une intériorité complète, mais à la possibilité matérielle de vivre le mode de vie traditionnel. Si l'accès au territoire traditionnel et au mode de vie de ses ancêtres lui est bloqué, elle cherche, à travers son écriture, à se reconnecter à ce territoire et à ses habitants, à ce mode de vie nomade, à cette mémoire de liberté. Il y a donc une recherche de matérialité dans son écriture, par laquelle elle entend démontrer du respect aux gens, et remercier ainsi ses relations, pour continuer d'habiter un lieu fait de pratiques à actualiser. Son écriture est une manière d'habiter son territoire.

Pour Rita Mestokosho, le territoire est un lieu de relations, un lieu politique. Elle reconnaît chacune de ses relations et investit les relations de pouvoir qui y ont lieu, évoquant le projet d'harnachement de la rivière Romaine qui détruirait un habitat et une route vers le territoire traditionnel, faisant en cela un obstacle de plus au mode de vie innu. Le territoire est un lieu à partir duquel on peut se nourrir, c'est un milieu de vie.

Elle s'insère dans ce milieu de vie, sait qu'elle en fait partie; c'est son « quotidien » (*ibid.* : 44), son présent. Son écriture est descriptive, même lorsqu'elle fait allusion aux esprits, au rêve : elle le fait de manière descriptive, n'opérant pas de distinction claire entre les éléments matériels et immatériels qui peuplent le territoire qu'elle habite.

Avoir des attentes, se lier avec les choses et les êtres via ses attentes – relation idéale – empêcherait peut-être, alors, cet accès direct, quotidien, matériel, à ce qu’il y a, tel que cela se présente. S’ensuivrait une relation – maintes fois vérifiée dans l’histoire occidentale – stupéfaite, parce que déracinée (par le capital, par l’État), à la nature, aux êtres, au territoire.

J’ai écrit en première partie de cette section vouloir proposer une lecture plus politique de la condition de Denise Brassard. Cette condition est celle de gens vivant dans les structures de la souveraineté étatique et recherchant néanmoins un rapport au territoire, sur le mode du manque, ne se rattachant plus à une mémoire de liberté politique puisque la vie dans le territoire y demeure associée au passé, à la misère (Kuokkanen 2011 : 218). La vie dans le territoire (et la subsistance) est opposée à une structure de progrès, d’avancement, de développement économique, de succès (ce à quoi Brassard n’entend pas renoncer, ce qu’elle appelle la ville, son présent).

La subsistance appartient résolument au passé, et on ne voudrait pas y revenir : on préfère regarder avec nostalgie les effets de destruction de nos modes de vie sur l’environnement et dénoncer ceux qui entachent les sanctuaires de « nature » que l’on s’est construit, mais que l’on n’habite pas. On n’y déploie pas les relations de notre actualité, qui permettent de vivre. Y a-t-il un lien à faire entre le fait que Brassard situe son présent « dans la ville » et la pollution qu’elle constate « dans ses lieux de mémoire »? Quel rapport au territoire s’y dessine?

Même ce qui est perceptible de la relation de Denise Brassard aux peuples autochtones, à travers sa correspondance avec Rita Mestokosho, relève de l’idéal. D’une part elle affirme que son rapport au territoire et à son intériorité, à travers le « don » de l’ours, ne peut passer que par l’assentiment de son amie innue. Cette dernière doit lui permettre d’utiliser la symbolique de l’ours à son propre compte, et lui permettre ainsi de consacrer son rapport au territoire. Pourtant, l’ours est un être qui habite le territoire, qui le fréquente et qu’on peut rencontrer dans la forêt. Le rapport « innu » à l’ours en est un de fréquentations : parce qu’on se sait habitant le même

territoire, on connaît ses habitudes, il connaît les nôtres (André 1984 : 113; voir aussi *infra* : 315-316), on se respecte pour vivre en commun, et l'ours peut nous transmettre des connaissances, en rêve ou dans la vie éveillée, pour peu qu'on y soit attentif. Ces connaissances se transmettent également par la tradition orale. Cette forme de connaissance, irriguée de fluidité entre les mondes matériels et immatériels, échappe à Denise Brassard qui n'en conserve que l'onirique. L'ours « matériel », la vie dans laquelle l'ours « matériel » entre en contact avec l'être humain ne semble pas l'intéresser. L'ours vit dans son « passé ». L'ours vit dans la forêt, dans un monde de subsistance. Denise Brassard habite en ville, et paie pour manger. Elle n'a pas accès à l'« art pour manger », pas même dans sa mémoire, dont elle a extrait la liberté politique de la subsistance. Le « Blanc », nous l'avons vu, c'est aussi quelqu'un pour qui il n'y a pas de liberté politique dans la subsistance, et dont le rapport au territoire est de ce fait avide, spéculatif et extractif.

Rita Mestokosho ouvre la correspondance en parlant de la rivière Romaine et du projet d'harnachement de son cours. La correspondance s'inscrit dans une période de luttes concrètes à Ekuanitshit contre le barrage d'Hydro-Québec : Rita Mestokosho déposera, la même année que la publication *d'Aimititau!*, un *Mémoire pour protéger la belle rivière Romaine / Ninan nishipiminan* (Mestokosho et Basile 2008). Dans ce mémoire, déposé au Bureau des audiences publiques (BAPE) en opposition à la construction du complexe de la Romaine, on peut lire ce qui suit :

Alors aujourd'hui je vais prendre la parole pour exprimer nos grandes inquiétudes.

Je suis fière d'être Innu(e) et je suis encore plus honoré(e) de savoir que mes ancêtres ont frôlé cette terre qui entoure la rivière Romaine, et de savoir qu'au moment où je parle, il y a encore des Innus qui occupent cette terre, et qui boivent de cette eau. Je pense aussi à toutes les plantes médicinales qui poussent aux abords de la rivière et à tous les animaux qui parcourent et qui habitent cette terre. Le nomadisme de mon peuple a fait de nous, des gardiens.

(...)

Nous ne croyons pas que ce projet va améliorer nos vies en tant qu'Innus car le cadre et le système de valeur établis par des non-autochtones ne permettent pas de déterminer correctement les vraies répercussions culturelles, sociales et économiques directes et indirectes sur notre communauté.

Que ferons-nous de cet argent si nous n'avons plus de territoire sur lequel nous pourrions développer notre économie et notre culture propre? (...)

Nous voulons reprendre en main notre destin, nous voulons une autonomie reconnue, respectée, complète, consentie et sérieuse mais il n'y a pas de souveraineté, ni de développement sans assise territoriale. Il nous faut donc, avant de signer toute entente commerciale, obtenir la reconnaissance de notre titre aborigène, qui signe notre titre de propriété sur ce territoire. (...) Cette négociation n'est pas juste car le gouvernement par l'entremise d'Hydro-Québec ne respecte pas notre relation particulier (sic) et unique avec la terre (...). (Mestokosho et Basile 2008 : 1-3)

Or, la correspondance ne tournera pas autour de cette situation. Est-ce que c'est ce que souhaitait Rita Mestokosho en parlant d'emblée de la rivière et de l'urgence de la protéger? On peut se demander ce qui a poussé Denise Brassard à ne poser aucune question à son amie à ce sujet, à ne pas rebondir sur la proposition. La conversation aurait pu prendre un tournant beaucoup plus matérialiste, Brassard aurait pu se renseigner sur la situation vécue par les Innu.e.s d'Ekuanitshit, elle aurait pu vouloir, aussi, utiliser l'espace de parole qu'on leur proposait pour faire connaître la situation aux lecteurs.trices. Toutefois, pour Denise Brassard le territoire n'appartient pas au présent, n'est pas un habitat, n'est pas matériel, ce qui peut expliquer son apparente insensibilité aux luttes qui s'y jouent. Dans cette correspondance aussi, elle avait des attentes : faire valider son expérience avec l'esprit de l'ours.

L'écriture de Rita Mestokosho permet la cohabitation d'un rapport intime au territoire et de l'engagement politique direct lié à la perpétuation d'une habitation politique spécifique qui implique l'intégrité du territoire. Son rapport au territoire n'est pas à inventer. Il est vécu, et son écriture est enracinée dans une mémoire de liberté politique liée à la matérialité du territoire, des habitants, des relations, des connaissances, de la subsistance.

Denise Brassard ne se livre pas, comme le Père Lejeune le faisait, à un mépris frontal pour les activités de la subsistance, pour les activités du corps au profit de celles de l'esprit. Cependant elle en porte le motif, peut-être malgré elle. Un biais « développementaliste » non questionné, une association entre le passé et les éléments naturels, et une incapacité de se mettre en rapport avec le territoire – les êtres qui l'habitent et les connaissances qui s'y articulent – au présent.

L'impasse épistémique se situe encore à ce niveau : Brassard ne sait pas - on ne lui a pas transmis - la mémoire des relations, gestes et pratiques qui permettent de manger sans payer, et de constituer de ces gestes et relations une habitation politique non extractive, non spéculative. Denise Brassard n'a en ce sens pas un rapport singulier aux éléments naturels qui l'entourent : elle s'inscrit tout à fait dans sa tradition, dans la tradition « civilisatrice » à laquelle elle appartient malgré elle, dans laquelle on l'a placée, et dont elle n'arrive pas à s'extirper, peut-être parce qu'elle ne la voit pas.

Dans la section qui suit, on verra comment les articulations entre l'écriture et l'habitation vues chez Rita Mestokosho ont des résonnances avec celles que l'on peut constater chez d'autres écrivaines innues, soit An Antane Kapeshe et Joséphine Bacon.

7.4 L'écriture d'une géographie poétique et politique : Rita Mestokosho, An Antane Kapeshe, Joséphine Bacon

« La source de mon écriture me vient de mes ancêtres. Ils parlaient une langue qui vient directement de la terre ». Cette phrase de Rita Mestokosho évoque la constante, dans l'écriture des femmes autochtones, de réclamer leur insertion dans une longue tradition des récits oraux (Brant 1994; Monture 2009), mais aussi d'établir un lien entre l'écriture et le territoire (Brant 1994; Monture 2009; Maracle 1996). À cet égard, Patricia Monture affirmait que pour concevoir la « souveraineté » comme un concept central de l'écriture autochtone, il faut le saisir comme l'entend le peuple haudenosaunee, c'est-à-dire comme « the power not only to determine your being but also the power to be responsible to that identity » (Monture 2009 : 122). L'écriture devient dès lors acte de « souveraineté » dont les résonnances s'entendent dans le désir de

raconter sa propre histoire, de résister mais aussi d'affirmer, de nommer les relations, de se connecter aux autres êtres, à l'histoire commune, de transmettre, de soigner. Le lien au territoire dans l'écriture existe ainsi non seulement dans les références littéraires au territoire et à ses habitants, mais aussi en tant que manière de se situer, d'ancrer l'écriture dans une géographie intime, politique et poétique. Le territoire et les luttes concrètes qui s'y jouent s'arriment à cette géographie, réarticulant les tenants d'une certaine habitation politique.

Sur ces bases, on peut situer la parole de Rita Mestokosho dans un geste d'écriture collectif. Je propose ici de le faire en recensant, à travers les écrits de trois écrivaines innues (An Antane Kapeshe, Rita Mestokosho et Joséphine Bacon), quelques manières par lesquelles l'écriture permet de contrer la logique coloniale de destruction et d'exploitation du territoire, de dépossession du peuple innu. Étant attentives au territoire et à ses habitants, à ce qui existe, à l'équilibre à maintenir et à la responsabilité de transmettre le récit de leur expérience et de leurs connaissances, l'écriture des trois autrices innues performe ce souci d'être en relation sous un mode défiant les structures de souveraineté occidentale. Ici aussi, le geste d'écriture se lie au geste d'habitation. Une écriture attentive, descriptive, refaisant la cartographie des relations; une écriture « sans attentes », anti-spéculative.

Je débute par un bref retour sur l'écriture de Kapeshe et Mestokosho, avant de proposer une brève interprétation de la poésie de Joséphine Bacon, issue de son recueil *Bâtons à message*.²¹² Je porterai alors une attention particulière à son rapport à l'écriture, comme je l'ai fait précédemment pour Kapeshe au chapitre 2 et Mestokosho dans ce chapitre. En conclusion, je proposerai une courte analyse comparée.

²¹² Publié en 2009, ce recueil marque aussi le début d'un mouvement de prise de parole innue par la poésie (suivront : Marie-Andrée Gill, Natasha Kanapé Fontaine, Manon Nolin, et bien d'autres).

7.4.1 An Antane Kapesh et Rita Mestokosho

Chez An Antane Kapesh, on l'a vu, l'écriture est très directe, et directement politique. Son écriture analyse et met en doute la légitimité des structures de la souveraineté étatique, à travers l'exposition de l'écart entre les paroles et les gestes du « Blanc ». Le Blanc met en scène des histoires qui ne fondent pas leur légitimité dans la vérité de l'expérience vécue, puisque Kapesh accumule les versions qui contrecarrent les dires des Blancs. La légitimité des récits des Blancs est fondée, plutôt, dans la fiction effective de la souveraineté étatique : c'est le maintien des conditions de sa poursuite qui justifie les mensonges, les dépossession, la destruction du territoire. Kapesh effectue ainsi un travail de déréification des institutions occidentales, montrant leur caractère arbitraire en racontant l'histoire de son point de vue. Elle souligne ce faisant que le mode de vie du Blanc implique une incapacité de comprendre qu'existe un autre mode de vie que le sien, qu'existent d'autres manières de faire, de penser, d'habiter. En exposant l'existence de modes de vie innus autosuffisants et autonomes sur le territoire, que la structure de souveraineté étatique ne peut tolérer, Kapesh fait apparaître à son lectorat toute la complexité de la liberté du mode de vie traditionnel, et donc de la capacité de vivre du territoire. Elle indique aussi que la souveraineté étatique détruit les modes de vie concurrents à ceux rivaux à l'économie de marché, dans un rapport au territoire et aux êtres qui est principalement extractif et spéculatif. Son écriture corrode ainsi, en l'exposant, le fondement de l'habitation politique du Blanc.

Rita Mestokosho, dans sa poésie, même si elle porte elle aussi une certaine colère, une souffrance liée à la destruction du territoire, à la destruction du mode de vie traditionnel innu, tente plutôt, par l'écriture, de se connecter, de retrouver la trace de l'*innu aitun*, de ses grands-parents qui ont vécu la majeure partie de leur vie dans le bois. Elle compose avec la réalité quotidienne de l'harnachement de la rivière romaine, du colonialisme et de l'exploitation, et elle fait le pari, avec l'écriture, de rester en contact avec le territoire de ses ancêtres. Elle nomme les

êtres qui habitent le territoire qu'elle connaît et parcourt, et c'est par ce truchement qu'elle se met en relation avec les ancêtres et le mode de vie traditionnel innu.

En conclusion du recueil intitulé *Née de la pluie et de la terre*, elle écrit : « L'écriture restera toujours ancrée en moi, comme une île dans une mer, comme le saumon dans la rivière et comme le caribou dans la toundra. Vivre avec l'écriture, c'est prendre le temps de respirer les mots qui sortent de mon cœur » (Mestokosho 2014 : 105). Elle cherche à continuer de faire exister, par sa plume, les pratiques de respect, de partage, de connexion intime et éthique avec les autres, d'amour aussi. Elle évoque l'amour comme force politique capable de contrer la haine et la violence coloniales. Dans un extrait du poème *Je rêve encore*, on peut lire :

*Je rêve encore
D'une île où l'amour
S'appellera l'âme mon ami
Je pourrai m'y reposer
Et m'endormir sans crainte.*
(Mestokosho et Désy 2008 : 25)

Dans sa correspondance avec Denise Brassard, Rita Mestokosho écrivait : « je me pose dans un lieu où je dors pour écrire ». Il n'est pas rare de retrouver, dans l'écriture des femmes autochtones, la mention de ce lieu, de cet état connectif requis pour créer. C'est ce qu'exprime ici Beth Brant :

That is how we create. Writing with all our senses. And with the ones that have not been named or colonized, we create. Janice Gould, Maidu Nation, has written : 'I would like to believe there are vast reserves of silences that can never be *forced* to speak, that remain secret and safe from violation'. I feel that these sacred silences are the place *from* which we write. That place that has not been touched or stained by imperialism and hatred. That sacred place. That place. (1994 : 20)

Ainsi l'autrice fait aussi référence à un espace, un lieu à partir duquel on peut écrire : un espace qu'on arrive à rendre vivant, celui « qui n'a pas été touché par l'impérialisme et la haine ». L'espace d'écriture, de l'écriture vivante n'est pourtant pas un espace intérieur,

individuel – « Individuality is a concept and a philosophy that has little meaning for us » (Brant 1994 : 19) – mais un espace où l'on peut justement se connecter aux autres êtres.

Cette connexion exprimée est liée au territoire, aux ancêtres, mais aussi à un souci de « vérité » à rebours des discours officiels (Brant 1994 : 13), à une parole, à un souffle. Écrire dans une pratique intégrée qui participe d'un mouvement vital. Mestokosho fait, dans le passage précédent, un lien entre ce lieu où elle « dort pour écrire », état proche du rêve, et une île qui serait à la fois âme et amour, dans laquelle elle pourrait « se reposer » sans crainte, comme un repos connectif, un accès à l'*innu aitun*. Le poème suivant, intitulé *Je rêve en innu*, illustre les explorations de la poétesse rendues possibles par cet espace.

*Je suis un chasseur
mon territoire est grand
mon cœur l'est aussi.*

*Je marche comme un caribou
qui attend le chasseur
et je suis fier d'être atik.*

*Déjà enfant
je rêvais en innu
J'étais un petit saumon
libre dans une grande rivière.*

*Je rêve toujours
en innu
je parle en innu
je marche en innu
fière d'être nomade.*

*Je veux vivre en innu
aussi fort que le torrent
aussi haut que la falaise
je suis née Innue
je vais mourir Innue...
et même dans l'autre monde
je rêverai en innu.
(Mestokosho et Désy 2008 : 31)*

7.4.2 *Joséphine Bacon*

Joséphine Bacon est née à Pessamit en 1947 – vingt ans après Kapeshe,²¹³ et vingt ans avant Mestokosho.²¹⁴ Bacon nomme elle aussi la souffrance de la perte de contact avec le mode de vie traditionnel, avec le territoire et les ancêtres. Elle nomme les êtres qui habitent le territoire, elle cherche à se connecter aux éléments de la vie traditionnelle, aux êtres, aux anciens par son écriture. Toutefois, son écriture est évocatrice plutôt que descriptive : elle transmet des impressions, des sensations, place en quelques mots le lecteur ou la lectrice dans une géographie, fait entendre les sons, voir la neige, sentir l’ambiance de la marche, les pas, puis toute l’épaisseur onirique apparaît par le truchement de *Papakassik*, d’un feu de braise, du son du tambour, des anciens, des sentiers, de la baleine, de carcajou, des épinettes, des cheveux blancs, de la moelle, des portages.

*Ils marchent
sans courbure
attentifs
au son de la neige
sous la raquette*

*des bâtons
à message
les attendent
au milieu du lac gelé
(Bacon 2009 : 16)*

Court et évocateur, l’avant-propos à son premier recueil de poésie expose le projet de son écriture, la replace dans le mode de vie traditionnel. Je le reprends ici en entier :

Les arbres ont parlé avant les hommes.
Tshissinuatshtakana, les bâtons à message, servaient de points de repère à mes grands-parents dans le *nutshimit*, à l’intérieur des terres. Les Innus laissaient ces messages visuels sur leur chemin pour informer les autres nomades de leur situation. Ils plantaient deux morceaux de bois d’épinette blanche, plus ou moins courts, l’un à l’oblique de l’autre. Un bâton penché très près du sol contre un bâton vertical signifiait la famine, et son orientation désignait, comme une boussole, le territoire

²¹³ Née à Kuujjuaq en 1926. Premier essai publié en 1976.

²¹⁴ Née à Ekuanitshit en 1966. Premier recueil de poésie publié en 1995.

où ils se rendaient. Les *tshissinuatshtakana* offraient donc des occasions d'entraide et de partage. À travers eux, la parole était toujours en voyage.

Mon peuple est rare, mon peuple est précieux comme un poème sans écriture.

Les aînés se sont tus, nous laissant l'écho de leur murmure... Leurs *atanukans* nous ont appris à vivre. Mon grand-père a joué du *teueikan* à l'âge de quatre-vingt-huit ans, trop jeune, disait-il, pour en jouer. Mon père Pierrish a rêvé de *Papakassik*, le Maître du caribou. J'ai rêvé deux fois au tambour. 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.

Rêve, tu m'emportes dans le monde des visions qui chantent ma vieillesse. Je suis là parce que tu es là. Et je sais que le temps est au récit.

En écrivant ce livre, j'ai retrouvé les aînés porteurs de rêves, les femmes guides, les hommes chasseurs, les enfants garants de la continuité du voyage.

*Mamu uitsheututau aimun tshetshi
pimutataiak",
pimipanu aimun anite etaiak",
mititatauat tshimushuminanat tsheshi eka
unishiniak",
aimitutau tsheshi minuinniuiak".*

Accompagne-moi pour faire marcher la parole,
la parole voyage là où nous sommes,
suivons la piste des ancêtres pour ne pas nous égarer,
parlons-nous... (Bacon 2009 : 7-8)

L'écriture pose d'emblée la lectrice dans la réitération d'un monde habité de *Papakassik*, des *atanukan*, des bâtons à message, du rêve, du nomadisme, de la parole, de l'entraide et du partage. Reprenons-en quelques extraits de manière séparée, afin de mieux saisir ce qu'ils évoquent :

*Mon grand-père a joué du teueikan,
Mon père a rêvé de Papakassik
J'ai rêvé deux fois au tambour*

Rêver trois fois au tambour signifie dans la vie traditionnelle qu'on peut en jouer (Audet 2012 : 50; voir aussi *infra* : 43); pouvoir en jouer signifie qu'on est en relation intime avec les mondes matériels et immatériels, qu'on en ressent les interrelations, les connexions, le tambour servant à assurer la survie de tous : le tambour « donne à manger » par l'entremise du rêve, de la connexion avec les esprits des animaux.

*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.*

Non seulement Bacon place sa parole directement dans la tradition orale, mais elle associe la poésie au tambour. Elle place ainsi la poésie comme connecteur, comme pratique de la vie traditionnelle. La poésie permet de retrouver, de dire à nouveau les mots du *nutshimit*, la « langue du bois » évoquée par les anciens, qui demande la fréquentation des lieux, langue vivante, matérielle.

rêve, tu m'emportes dans le monde des visions qui chantent ma vieillesse. Je suis là parce que tu es là.

Il y a ici une affirmation de la force de l'imaginaire, d'une liberté articulée au territoire puisque le rêve est un connecteur entre le monde des esprits, l'imaginaire, le monde terrestre. « Je suis là parce que tu es là » : affirmation du caractère *vital* du rêve.

*Le temps est au récit
En écrivant ce livre, j'ai retrouvé les aînés porteurs de rêves, les femmes guides, les hommes chasseurs, les enfants garants de la continuité du voyage.*

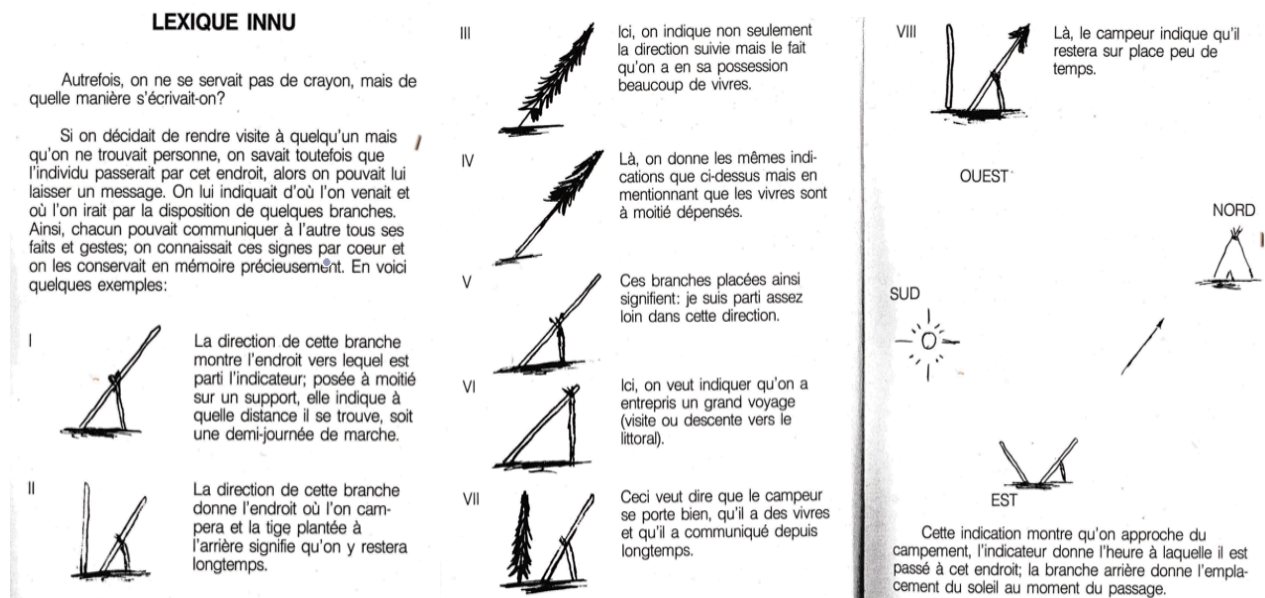
C'est la force de nos récits qui nous permettra de poursuivre la marche, qui nous permettra de vivre. L'écriture est comme un recueillement, ici, qui effectue des mises en relation, qui permet de retrouver les ancêtres. Un état de connexion, comme celui évoqué par Rita Mestokosho.

Accompagne-moi pour faire marcher la parole

La parole marche lorsqu'on est accompagné, écho aux *tshissinuatshtakana*, bâtons à message, occasions d'entraide et de partage. Pour que la parole marche, il faut qu'elle soit partagée, et elle est alors une occasion d'entraide.

Parlons-nous, la parole voyage là où nous sommes, suivons les pistes des ancêtres pour ne pas nous égarer.

Retrouver les gestes des ancêtres à travers l'écriture, forme de parole partagée qui permet de se recueillir et de se redécouvrir.



Dans *Moi, Mestanapeu*, Mathieu André propose un lexique innu des bâtons à message et de leurs usages dans la vie traditionnelle, faisant écho aux propos de Bacon. (1984 : 3-5).

Chez Joséphine Bacon, le rêve est omniprésent, et il est toujours lié à un environnement physique, à des connaissances éthiques : attention, respect, écoute. Son écriture transmet des impressions physiques, comme en rêve. Pour l'écrivaine sans doute il y a un travail du rêve, mais pour le lecteur aussi, tout à coup immergé. Par son écriture, non seulement Bacon cherche-t-elle à se connecter aux ancêtres et à leur mode de vie, mais par ses évocations elle amène tout de suite celui ou celle qui fait la lecture à voir, comme une performance où un état de rêve est induit.

*Les anciens m'ont dit :
Ton âme a rêvé bien avant toi
Ton cœur a entendu la terre
(Bacon 2009 : 34)*

L'écriture de Joséphine Bacon, si elle travaille à rebours de la destruction coloniale, des structures de souveraineté, ce serait en ouvrant des espaces-temps. Par l'évocation du rêve, par la transposition dans une géographie onirique, son évocation de relations multiples, sa poésie parvient à ouvrir des espaces-temps de lenteur, d'attention, d'écoute. Elle réitère l'existence du mode de vie traditionnel, d'une habitation politique axée sur le respect, l'attention, le partage; elle en fait exister, par sa poésie, la temporalité nécessaire, ramenant toujours la lectrice aux connaissances et aux relations avec les êtres qui permettent de vivre.

7.4.3 Une écriture collective qui connecte à la matérialité du territoire

Ces trois écrivaines innues ont en commun une écriture de l'intime, toujours proche de leur histoire, dans un cas directement politique, dans les deux autres, plus pleinement poétiques. Chez An Antane Kapeshe, l'écriture est située d'emblée, et c'est ce qui lui permet de développer une parole aussi précise, déréifiant les institutions occidentales par la description minutieuse des mensonges et faux-semblants, de la violence d'État et du racisme systémique, de la destruction du territoire qui en sont indissociables. Pour sa part, Rita Mestokosho cherche à se connecter directement aux ancêtres et au mode de vie traditionnel par l'écriture : elle nomme les animaux et les connaissances qui sont détruits par l'harnachement des rivières, les projets de déforestation. D'une part elle dénonce, et d'autre part elle cherche à essayer de faire vivre, en les nommant, les habitants du territoire, réitère son rapport à celui-ci. Enfin, Joséphine Bacon a une écriture davantage évocatrice, avec des images fortes, mais laissant au lectorat le soin d'être à l'écoute et de méditer ses histoires. Les espaces qu'elle ouvre font vivre directement les images invoquées

dans son écriture. En quelques mots, ces espaces-temps induisent un état de connexion qui permet aux lecteurs et lectrices d'être happé.e.s par une certaine *modalité* de la vie innue.

Dans les trois cas, l'écriture est liée au territoire et à ses habitants, humains et non humains. Comme position épistémologique, dans le cas d'An Antane Kapeshe : puisque sa position épistémologique en est une informée par la mémoire corporelle de la liberté politique du mode de vie traditionnel. Sous la forme de la recherche directement évoquée, comme chez Rita Mestokosho. En tant que mise en présence, comme chez Joséphine Bacon. Les trois autrices sont portées par cette mémoire de liberté politique qui forme un complexe où les connaissances matérielles et immatérielles articulées à un territoire, les pratiques du rêve et du tambour, ainsi que les pratiques éthiques et politiques de respect, de partage, d'entraide et d'attention, sont ce qui permet de vivre. Chez elles, l'écriture se fait soit le témoin ou le truchement, ou les deux, des espaces d'une liberté à investir. L'écriture évoque l'*innu aitun*, en ouvre les espaces nécessaires, nomme ou induit, évoque, fait voir la matérialité et la temporalité d'une manière d'habiter à rebours de l'habitation politique des « blancs ». L'écriture alors connecte, transmet et trouve sa place non seulement aux côtés des récits oraux, mais du tambour et du rêve.

7.4.4 Écrire sans attentes, dissoudre les hiérarchies spéculatives

Le geste d'écriture de ces trois écrivaines innues est également un geste d'habitation. Il est porté par cette mémoire de liberté politique, celle de la connaissance de la possibilité de pouvoir « chanter pour manger ». L'art qu'elles articulent puise dans cette connaissance de l'effectivité des pratiques. Leur écriture est collective en ce sens qu'elle porte des préoccupations, des images et des rêves directement liés à cette habitation politique à laquelle les autrices n'ont pas renoncé même si elles en ont été éloignées. Elles cherchent à transmettre, à faire vivre des dimensions de

l'innu aitun qui sont connectives. Le geste d'écriture connecte ici les êtres et les lieux, les connaissances et la matérialité de l'existence collective.

C'est depuis cette position que Rita Mestokosho entre en dialogue avec Denise Brassard. On y voit alors se dessiner une version douce de l'impasse épistémique. Le geste d'habitation perceptible dans l'écriture de Brassard est avide, idéal : les éléments « naturels » doivent lui permettre de renforcer son intériorité, dans la solitude qu'ils lui induisent. Le Saguenay qu'elle décrit en est un qui, d'une certaine manière, se consomme plus qu'il ne s'habite : il doit lui procurer bien-être, dépaysement, souvenirs. Le « paysage » la renvoie à elle-même, sans qu'il y soit question de soin, de vie matérielle et collective dans le territoire, qui puisse résonner dans son écriture. Sa pratique d'écriture n'est pas portée par la connaissance de l'effectivité des pratiques : elle est portée par le manque et la recherche individuelle dans un rapport désincarné au territoire. En effet, on peut dire que le propre de la vie dans les structures de la souveraineté étatique est cette difficulté d'avoir un accès libre au territoire, aux éléments « naturels », particulièrement sur un mode collectif, expérientiel, éthique, matériel. Le caractère exclusif et privatif, extractif et spéculatif des mises en relation avec la « nature » induit chez Brassard cette mélancolie, cette quête sans cesse déçue parce que toujours insatisfaite, de trouver ce qui nous rendra « mieux » plutôt que de reconnaître ce qui forme déjà le réseau des multiples relations dans lequel on s'insère. Les mises en relation attentives et descriptives de Rita Mestokosho sont, elles, portées par cette connaissance de « l'art pour manger » qui ne la laisse pas seule dans ce geste d'écriture, connectant inlassablement les êtres, les lieux, les temps, les matières et les gestes.

CONCLUSION

L'art pour manger

Toi aussi, il faudra que tu réfléchisses à cela car ce n'est pas une bagatelle que de m'avoir pris tous mes moyens d'existence. Ou bien, y avais-tu déjà réfléchi il y a longtemps? M'as-tu proposé un autre gagne-pain avant de me prendre le mien à mon insu et avant de ruiner tout mon territoire? As-tu songé à me procurer en contre-partie un autre moyen de subsister?

-An Antane Kapesesh (1979 : 78-79)

Une personne dépense beaucoup d'argent dans une maison. Ici [dans la tente], personne n'a besoin d'argent. Je fais mon bois, je vais chercher mon eau, ça ne me coûte rien.

-Jean-Baptiste Ashini (dans Lamothe 1983b : 8:33)

Dans une allocution présentée en marge de l'exposition *Soulèvements*, dont il était le commissaire, Georges Didi-Huberman (2018) proposait une lecture de Martin Heidegger et de sa critique du déracinement, opposant la « racine » comme origine fixe, au « tourbillon » proposé par Walter Benjamin, dans laquelle conception l'origine serait toujours à refaire, à trouver, à venir. Dans sa lecture de Heidegger, Didi-Huberman associait d'emblée la « terre » et le « territoire » – via la « racine » – à une crispation sur les frontières d'un État, au rejet des « étrangers », tandis que sa lecture de Benjamin conviait à une ouverture cosmopolite, « déracinée » et donc ouverte aux « autres », dans laquelle il y avait mouvement et vie, imagination. Il terminait sa présentation en soulignant que, dans le contexte nord-américain (il habite en France), il ne savait pas comment *réconcilier ce danger de l'enracinement* avec les *revendications autochtones*. J'ai attendu de voir si la salle (un auditorium bondé) allait offrir des réponses à ce problème, qui me semblait tout à fait en phase avec ma lecture de l'impasse épistémique entre Autochtones et non Autochtones : non. La question semblait épineuse, et l'association enracinement-Heidegger-autochtones n'a pas été remise en question. Or, il me semble assez évident que la question pouvait être résolue par une simple distinction politique

entre « terre » et « État ». Outre que, contrairement au propos de Didi-Huberman, la racine n'est pas stable, fixe et immobile (comme nous l'avons vu notamment au chapitre 5), la terre n'est pas l'État. Ainsi, c'est l'État (et ses structures de souveraineté, irriguées par le capital) qui fixe, se crispe sur des frontières, refuse des « étrangers » et, du même mouvement, déracine : on n'habite pas sur la terre, mais dans des États dont les armatures décident et fixent qui habitera où et comment.

Le mouvement, la mobilité, l'à-faire et l'imagination pourraient ainsi être plutôt du côté de l'« enracinement » en ce que l'on chercherait à habiter « sur terre » plutôt que dans des « États » et des « institutions », afin d'inverser la crispation et la fixité qui refusent les « étrangers », et se « réconcilier » avec les revendications autochtones. Habiter sur terre, ce serait, si l'on suit la pensée politique innue, être en relation de manière respectueuse et attentive avec tous les êtres, vivants et non vivants, humains et non humains, dans une perspective horizontale, collective, gardant vif le lien avec la subsistance.

Dans une perspective de *désétatisation* des luttes autochtones, Glen Coulthard souligne cette distinction :

Stated bluntly, the theory and practice of Indigenous anticolonialism, including Indigenous anticapitalism, is best understood as a struggle primarily inspired by and oriented around *the question of land* – a struggle not only *for* land in the material sense, but also deeply informed by what the land as a *system of reciprocal relations and obligations* can teach us about living our lives in relation to one another and the natural world in nondominating and nonexploitative terms (...). I call this place-based foundation of Indigenous decolonial thought and practice *grounded normativity*, by which I mean the modalities of Indigenous land-connected practices and longstanding experiential knowledge that inform and structure our ethical engagements with the world and our relationships with human and nonhuman overtime. (Coulthard 2014 : 13)

Les questions du lien avec un territoire et les connaissances qui y sont articulées ne devraient pas être subsumées sous une appartenance à un État, mais permettre à l'inverse de se libérer de ses prédicats, de faire travailler son imagination politique sans être constamment en

rapport avec ses structures, sans être sans cesse pris dans la réponse et la résistance, les requêtes et la reconnaissance (voir à ce propos Monture 1995; Coulthard 2014; A. Simpson 2011; L. Simpson 2017). Le territoire, accaparé par les frontières de l'État, ne doit pas être confondu avec la normativité de l'État lui-même, mais plutôt en être libéré par les connaissances qui s'y articulent et en organisent la mémoire de liberté politique.

Se réapproprier les conditions de notre habitation politique, y replaçant au centre la subsistance, s'étonnant de ce qu'on doive « payer pour manger », peut constituer un premier mouvement en vue d'habiter sur terre. Ce simple *déplacement* contribue, je crois, à corroder les distinctions hiérarchiques entre les idées et la matière. Il faut reposer les termes de notre habitation politique si on souhaite entrer en résonnance avec les revendications autochtones et cesser de les recevoir dans les cadres restrictifs de l'économie de marché et des structures de l'État. Ces cadres ne peuvent qu'encore nous conduire à penser, en phase avec l'impasse épistémique dont nous avons vu quelques-unes des manifestations dans la présente thèse, que les Autochtones veulent une partie des profits de l'extraction des ressources naturelles, qu'il faut leur donner les conditions de se développer, « comme nous » (Lejeune), et d'ainsi se détacher des conditions matérielles de l'existence. Ces cadres restrictifs nous conduisent tout autant à penser, comme le suggérait Didi-Huberman, que les Autochtones sont « encore » fixés à la terre dans leurs revendications, ce qui constituerait un problème politique peut-être insoluble (« notre » cosmopolitisme progressiste, « leur » attachement à la terre passéiste). Il semble qu'encore, l'effort de compréhension à faire soit de « notre » côté. Rendre visibles les arcanes de notre habitation politique, aidés du regard innu sur celles-ci, est une des manières d'indiquer une sortie de cette impasse. Comme l'écrit An

Antane Kapesh (1976), les Autochtones, de leur côté, n'ont historiquement pas eu d'autre choix que de « comprendre » les deux modes de vie, le leur et celui des « Blancs ».

Les Innu.e.s ont forgé à travers l'expérience, on l'a vu, un concept du « Blanc » comme catégorie politique. Un « Blanc », c'est une personne qui pense comme un État, qui se réfléchit à travers ses structures, qui s'identifie à ses injonctions et à ses prérogatives, qui adhère à toutes les ramifications de sa fiction et qui, donc, le rend effectif, le reconduit, le performe. Le « Blanc » croit à l'État et au capital plutôt qu'à l'expérience, plutôt qu'aux connaissances articulées au territoire. Il accepte et reconduit (bien souvent malgré lui, ou par manque d'imagination politique) les modes spéculatif, extractif, privatif, fixes, plutôt que le respect, l'entraide, l'attention, le soin requis pour élaborer des relations dans leur versant non hiérarchique, et y prendre part dans un état *connectif*, dans une constante mobilité épistémique. Le « Blanc », c'est aussi quelqu'un pour qui il n'y a pas de liberté politique dans la subsistance. Se réorganiser sur la base de ces apprentissages, se « décoloniser » implique alors davantage qu'une concession de reconnaissance du droit d'exister des peuples autochtones sur le territoire que nous partageons. La reconnaissance des torts proférés et subis est essentielle. Or, il faut changer les bases qui ont rendu possible ces torts : la structure éthique et relationnelle entre êtres humains et non humains, la structure politique d'habitation et de conception du territoire et, au premier chef, le processus violent de conversion continue du vivant en capital.

Dans cette thèse, j'ai voulu explorer, au-delà d'un inventaire des « ressources » et des pratiques de subsistance innues (qui ont été exhaustivement répertoriées ailleurs; voir notamment CAM 1983; Mailhot et Vincent 1980; Charest 1996), comment s'articulent entre elles ces pratiques qui

permettent de manger sans argent chez les Innu.e.s; ces pratiques qui, nous disent les aîné.e.s, sont interrompues par l'argent. Il s'est agit de tenter de réarticuler, à travers ce complexe, les pratiques matérielles et symboliques de la subsistance. Deux éléments, qui concernent le complexe de l'autonomie alimentaire innue, ont ainsi été mis en lumière. D'abord, que la capacité de manger en dehors de l'économie de marché et de l'argent repose sur des pratiques éthiques élaborées avec les êtres humains, les animaux, les plantes et les autres êtres. Ensuite, nous avons vu que ces pratiques éthiques de respect, d'entraide, de partage, de non-gaspillage sont portées par une attention soutenue à ce qui nous entoure, et cette attention permet de se connecter à un mouvement qui inclut d'emblée tous les êtres dans le geste posé. L'art pour manger est cette connexion activée et cultivée entre les êtres; une forme de pensée du soin qui s'articule directement aux formes de l'habitation politique, qui replace les pratiques de la subsistance dans une cosmologie éthique complexe. Une mobilité entre les mondes matériels et immatériels, une capacité de se mettre en relation en cherchant à adopter d'autres points de vue, en posant des gestes de respect, partage et entraide en pleine connaissance du fait que le maintien de bonnes relations avec tous les êtres est ainsi ce qui permet la subsistance.

Nous avons également vu que, dans une économie avec argent imbriquée dans un régime foncier axé sur la propriété privée, ces pratiques ne semblent plus effectives. On n'arrive plus à manger sans argent parce que les territoires sont détruits, les rivières polluées, les animaux décimés, les êtres humains contraints : les relations de respect et le déplacement épistémologique conséquent ne servent plus à faire vivre la communauté, elles sont interrompues. Ainsi en est-il de l'habitation politique des « Blancs », à laquelle les Innu.e.s ont été contraint.e.s d'adhérer. Or, malgré cette perte d'effectivité et la destruction *continue* de l'intégrité des territoires dans l'entreprise de conversion des éléments naturels en capital que constitue la colonisation, le complexe de l'autonomie alimentaire innue demeure – sans le résoudre à cette « fonction » –

comme un horizon, un cadre théorique, un regard porté sur l'habitation politique des « Blancs ». Ce complexe agit comme une critique forte, susceptible de dissoudre la légitimité de l'habitation politique dominante, en révélant les mécanismes, porté par une mémoire de liberté politique ancrée dans la vie traditionnelle.

J'ai tenté de travailler à partir de cet horizon pour voir de quelles manières *répétées*, dans une même situation géopolitique, l'ensemble des relations éthiques et attentives basées sur la fréquentation et l'observation – et le regard qu'elles informent – se heurtent à une conception désincarnée, hiérarchique et rigides du territoire et des manières d'habiter. L'extractif et le spéculatif se conjuguant dans le déni de la matérialité de l'économie et de l'écologie politiques de la subsistance, les relations attentives, mobiles, empathiques et respectueuses sont contrecarrées dans des registres relationnels différents.

Chacun des lieux de friction investigués met ainsi en lumière un des aspects de l'impasse épistémique, un des aspects des relations activées ou interrompues. En ce sens, une des particularités de la thèse est aussi de contribuer à décortiquer le « colonialisme » en certaines de ses composantes « éthiques » et relationnelles. Ce qui est décrit ou mis en lumière est un procédé, un processus qui est, lui aussi, reconduit par des pratiques et des gestes, mais qui sont arrimés aux structures rigides de la souveraineté étatique (chapitre 2), parfois de manière éthérée (chapitre 7). Son cadre (celui de la colonisation) est la conversion des éléments naturels en capital – les êtres y sont des ressources; son mode est l'extraction (chapitre 3) et la spéculation (chapitres 6 et 7). Il est sous-tendu par un principe rigide de hiérarchie et de coercition reléguant les préoccupations pour le corps, la matérialité et la subsistance à un état « primitif », négativement connoté (chapitres 1 et 6).

Il va sans dire que les lieux de friction qui ont été explorés dans cette thèse n'épuisent pas la *situation* de l'impasse épistémique sur le Nitassinan. Les lieux auraient pu se multiplier : les

sites de friction sont innombrables et la même méthode aurait pu révéler cette mémoire de liberté politique à l'œuvre dans d'autres lieux, d'autres situations aussi. Je me suis limitée à explorer ces quelques laboratoires, qui me semblent former un ensemble dont la multiplication des langages permet de restituer une certaine complexité. L'ensemble n'est pas uniforme et on ne cherche pas à résoudre ou à réduire à quelques caractéristiques communes ces sites hétéroclites, en effaçant les particularités : chaque site ajoute encore en complexité à l'ensemble, ravive des zones d'ombres, continue d'étendre et de rendre plus sensible l'expérience de l'ensemble, l'expérience d'une situation vécue. Il ne s'agissait pas de fermer, mais d'ouvrir.

Au fil des chapitres, la progression de la thèse a pris la forme d'un mouvement cherchant à initier un déplacement de la pensée, à restituer une fluidité : passer d'un langage à l'autre, d'un site à un autre, tout en conservant un alignement constant avec la question de la subsistance, avec le complexe de l'autonomie alimentaire innue comme regard et position épistémique. Mettre au travail ce regard, s'exercer à le trouver dans les situations les plus diverses, est ce qui a soutenu l'exercice. C'est donc un exercice de pensée qui est proposé, depuis les situations les plus frontales aux plus subtiles. J'ai voulu restituer la friction des habitations politiques dans sa complexité et depuis un point d'ancrage politique : la question de la subsistance comme liberté politique et comme lieu de l'impasse épistémique.

Après avoir posé au premier chapitre les bases du problème, nous sommes entrés de front dans la question de l'habitation politique des « Blancs » et du regard innu sur cette dernière. La lecture proposée de l'ouvrage d'An Antane Kapeshe (1976) visait à opérer un renversement, à prendre immédiatement de front la question du déplacement. Parole donnée à une femme innue ayant produit une analyse approfondie de la situation de colonisation à laquelle elle a été soumise, retraçant avec détails l'habitation politique dans laquelle on a voulu la faire entrer, dans laquelle on l'a forcée. Cette parole rend préhensibles les caractéristiques de l'habitation politique

des « Blancs », qui perd son caractère inéluctable et révèle ses particularismes, la force et les ruses nécessaires pour l'imposer à des peuples vivants de manière autosuffisante jusque-là. « On ne manquait de rien », dit Kapeshe, avant la venue du « Blanc » : le discours « blanc » relatif à la nécessité d'« aider », d'imposer aux peuples autochtones un nouveau mode de vie occidental lié à des institutions coercitives, perd ses fondements. L'« aide » devient nécessaire des suites de la déstructuration des habitations politiques autonomes sur le territoire, et se révèle une structure d'assimilation. Les Innu.e.s ayant été rendu dépendant.e.s du marché et de l'État par des manœuvres visant à libérer le territoire pour l'industrie extractive, déstructurant l'*innu aitun*, leur liberté politique s'en est trouvée bafouée. Or, la mémoire de cette liberté demeure, avec toutes ses potentialités – la connaissance de la possibilité de vivre du territoire, de vivre de manière collective et autosuffisante se pose comme ancrage politique des contestations et des revendications. Les « Blancs » n'arrivent plus à *entendre* la subsistance comme motif politique, la dépossession étant pour eux chose faite. Le troisième chapitre, à partir de la poursuite contemporaine contre la compagnie Iron Ore du Canada, laquelle compagnie était dénoncée par Kapeshe en 1976, rattache les luttes juridiques à ce complexe d'autonomie alimentaire interrompu. C'est depuis ce creuset que s'articulent les revendications. Or, ce qu'on voit se mettre en tension, ce sont précisément des conceptions de l'habitation politique très contrastées : la conception canadienne, celle de la Couronne, cristallisée dans le droit, rendue effective par son usage et ayant force de loi, propose un régime foncier ancré dans la propriété privée et visant la conversion des ressources naturelles en capital. Les luttes juridiques autochtones ont poussé la Couronne à définir, par le biais de la jurisprudence, ce rapport au territoire qui se révèle être la condition minimale du maintien de sa souveraineté. C'est encore, donc, un renversement de perspective : on ne lit pas les possibilités légales des Autochtones à l'aune du droit canadien,

mais on lit ce que les revendications légales des Autochtones forcent la Couronne à affirmer sur les conditions de sa souveraineté.

Le chapitre 4 pousse le déplacement un peu plus loin. Nous y avons fait une incursion dans ce qui nous est accessible des articulations connectives de la pensée agissante innue. On entre alors de plain pied dans le complexe de l'autonomie alimentaire innue. Des principes éthiques et politiques de mises en relations complexes, constamment mis au travail dans toutes les interactions, donnent la teneur de ce que signifie l'art pour manger. Il s'agissait donc de voir ce qui articule, ce qui met en relations tous les êtres qui forment cette habitation politique et rend possible l'autonomie alimentaire. Des gestes de respect, de partage, posés depuis la connaissance d'une interrelation forte et perméable, comme dans un souffle, de tous les êtres. Une pensée (et l'effectivité des pratiques qui y sont reliées) qui est décrite par les traditionalistes comme ne pouvant pas s'accommoder de la vie des « Blancs ». La vie des « Blancs » – cette habitation politique dont les principes destructurants sont relatés par Kapesesh et inscrits dans le droit canadien – interrompt, par sa rigidité et sa conversion du vivant en capital, les principes sous-jacents aux interrelations entre tous les êtres, qui rendent effectives des pratiques de connaissance articulant les mondes matériels et immatériels. L'attention à la matière, aux êtres, au rêve, se heurte à des principes extractifs et spéculatifs, privatifs.

Tshakapesh vient alors, dans le cinquième chapitre, reprendre ses fonctions d'actualisation. Le récit expose l'intimité qui caractérise les relations entre les personnes des différents « règnes », qui forment un continuum : le végétal, l'animal, le minéral, le céleste. Il se pose comme une corporalisation narrative du continuum et rappelle – à chaque fois qu'il est raconté – l'alternative aux relations hiérarchiques, extractives et divisives qui forment l'habitation politique des « Blancs ». Les *atanukans* proposent une fusion des connaissances matérielles et immatérielles : les aventures sont truffées de connaissances sur les plantes et les

animaux, et révèlent des principes éthiques dont l'observation ou la négation met le récit en mouvement, dans une intrication fine des mondes matériels et immatériels (la terre des *atanukans*). Ainsi, le chapitre 6 vient faire dialoguer un personnage d'*atanukan*, représentant la friponnerie et l'antithèse de l'éthique innue, Carcajou, et un personnage clé de la colonisation du Nitassinan, le Père Paul Lejeune. La subsistance est au cœur de cette mise en dialogue : Carcajou ne pense qu'à manger mais n'y arrive pas, vu ses agissements envers les autres êtres. Lejeune, lui, méprise les activités du corps et particulièrement l'importance qu'accordent les Innu.e.s à l'alimentation, qu'il perçoit comme une preuve de barbarie. Ce faisant, dans son entreprise de conversion basée sur le préjugé de la supériorité de sa pensée, il exploite le travail des Innu.e.s pour sa subsistance et sa survie lors de son séjour parmi eux, reproduisant à son insu plusieurs des agissements de Carcajou. La mise en relation directe entre Carcajou et Lejeune permet d'illustrer l'impasse épistémique dans une zone de friction accentuée, où on tente de lire une situation depuis des éléments d'un point de vue innu. C'est le récit de Carcajou qui met en lumière certains aspects de la pensée de Lejeune, gardant active pour la lectrice et le lecteur cette mémoire de liberté politique qui sert de révélateur et de regard : on y voit les arcanes d'une pensée antimatérialiste qui s'est cristallisée dans les législations coloniales.

Ainsi, dans le chapitre 7, c'est encore la mise en dialogue directe de deux imaginaires qui nous donne à penser les termes de l'impasse épistémique. Dans une correspondance sur l'écriture et le territoire, une écrivaine innue mentionne que son interlocutrice, une écrivaine non innue très bien intentionnée à son endroit, écrit avec ses attentes. Se pose alors là la trame d'une exploration dans un registre moins frontal. Au fil de la lecture, en suivant l'indication de Rita Mestokosho, on découvre un différentiel relationnel entre les deux écritures : Mestokosho nomme, mentionne, indique et relie les êtres, les relations qui la font habiter son territoire au présent, tandis que Denise Brassard est à la recherche d'elle-même, de ses origines, d'un passé appartenant à la

« nature », lieu qui pour elle demeure inhabité, inhabitable et empreint de nostalgie. Brassard est aux prises, dans son intimité, avec le déracinement, et ne sait pas comment se mettre en lien avec les autres êtres sinon que sur un mode avide. Le geste d'écriture s'imbrique à celui d'habitation. L'écriture de Mestokosho cherche à être « collective » : elle met en relation, par une attention et un respect qu'elle appelle. Poursuivant ce mouvement, je me suis ainsi demandée si l'écriture de Rita Mestokosho, An Antane Kapesh et Joséphine Bacon pouvait résonner avec une effectivité renouvelée des pratiques : une écriture qui invoque les autres êtres, les nomme et fait preuve d'une attention soutenue à ce qui les entoure, reproduisant des gestes de respect et de partage *de la parole*. Cette parole n'est pas injonctive, et c'est particulièrement probant dans la poésie de Mestokosho et de Bacon, où on propose de « passer à travers les gens en leur montrant un signe de respect » et de « s'accompagner pour faire marcher la parole ». C'est donc le respect, le partage, l'attention, la puissance du rêve qui sont transmis, relayés, et qui permettent de vivre. Peut-être y a-t-il, dans cette écriture qui se connecte aux êtres vivants et non vivants, humains et non humains, dans une conscience collective et communautaire, un geste anti-spéculatif, une présence qui peut faire écho, ou cherche à y parvenir, à la connexion requise dans l'« art pour manger ». Cet art comme un souffle, dans une attention au présent, à ce qui existe. La connexion du *yiits* et du *yeg* (chapitre 4), la capacité à trouver une relation forte entre « ce qui fait la personne » et « ce qui sort facilement de vous », à chaque fois dans une visée collective. Faire « sortir quelque chose de soi » qui a à voir avec le monde qui nous entoure, facilité par l'opération de relations respectueuses et attentives. Il s'agit, dans une mobilité épistémique, de tâcher d'entrer dans cette zone de « connexion » avec les autres êtres qui demande temps, fréquentation, observation, attention.

L'art pour manger, c'est aussi l'art qui n'est pas séparé de la vie, qui participe d'un mouvement vital, qui « passe à travers les gens en leur montrant un signe de respect »; c'est un

art intégré, vivant, des gestes qui participent d'une vie collective. C'est ce qu'on appelle la « culture », dans une forme intégrée et politique : les chants, danses, rêves, musiques, pratiques et gestes qui consignent et réitèrent – jamais de la même manière – les connaissances du groupe, qui circulent et se font écho, dévient, se mêlent, s'entremêlent. Vivre – manger – implique alors de rêver. L'art qui permet de manger : celui qui crée en se connectant aux autres êtres, dans un mouvement jamais interrompu. Un art qui demande d'habiter sur terre.

Parmi les autres *sites* qui auraient pu être explorés pour poursuivre le travail, plusieurs voies se profilent : je n'en mentionnerai ici que quelques-unes. Il aurait pu être judicieux, pour poursuivre le chapitre 4, d'analyser les récits recueillis par Sylvie Vincent (1978) dans *Récits de la terre montagnaise*, et particulièrement les six versions de *Tshistashkamuk*, qui relate le séjour d'êtres humains chez les Mistapeus, et qui tissèrent entre eux des liens amicaux et fraternels. Les Mistapeus apprirent alors aux humains à faire la tente tremblante, avant de les renvoyer chez eux, accompagnés de leur grand-mère le chien. On aurait aussi pu travailler, dans un autre registre, l'imaginaire des récits dans lesquels se sont glissés des Blancs, par exemple *Kamikwakushit*, qui « explore systématiquement les chances de succès de l'Indien dans le monde des Blancs » (Savard 1977 : 78). Ainsi de l'extraordinaire récit de la demeure-hélicoptère raconté à Sylvie Vincent par Michel Grégoire, dans lequel *Mistatum*, le chien géant qui garde le passage entre la terre des Mistapeus et celle des Innu.e.s, lorsqu'il meurt, est d'abord remplacé par son fils, un chien possédant une cuirasse de métal et un dentier, puis par une maison surmontée d'une hélice. Cette demeure-hélicoptère, actionnée par un Blanc, tue désormais quiconque s'approche du passage, « si bien que personne ne pouvait passer d'une terre à l'autre sans se faire tuer »

(Vincent 1978 : 17). L'analyse de *Qu'as-tu fait de mon pays?*, d'An Antane Kapeshe, récit de la venue des « Polichinelles » sur le territoire innu, dont le résultat est la dépossession totale et la déroute du personnage de l'enfant innu, aurait aussi pu être faite suivant la même méthode. On aurait pu également travailler de plus près les relations aux animaux, à l'aide notamment du *Bestiaire innu* de Daniel Clément et de l'analyse des récits et témoignages. On pourrait aussi faire un travail sur le champ lexical en langue innue autour de l'autonomie alimentaire (avec les déclinaisons du mot *pakassiu*, qui signifie « il subvient à ses besoins »). Le travail pourrait également être poursuivi à partir des enregistrements des témoignages recueillis lors de la Grande recherche du CAM. Évidemment, les négociations en vue des ententes avec les gouvernements, et l'analyse de discours autour des événements politiques impliquant des Innu.e.s et des non Innu.e.s auraient fait des chantiers prolifiques, qui ont d'ailleurs été entrepris sous d'autres angles (Lord 2009; Charest 2003, 2013; Vincent 2011).

Bien que je n'aie pas privilégié le travail de terrain, une suite de la thèse pourrait être une enquête en communauté sur le complexe de l'autonomie alimentaire. On pourrait chercher à voir comment ces relations sont perpétuées, comment l'alimentation est considérée, quelles initiatives contemporaines résonnent avec les particularités de ce complexe. Lors d'un séjour à Uashat en août 2013, j'ai notamment discuté avec quelques personnes de différentes communautés innues de la possibilité, par exemple, d'inclure le droit à l'alimentation dans leurs revendications légales (voir à ce sujet, dans un autre contexte, Thériault 2009). Il s'agit sans doute d'une des voies qui pourraient être investies. Comme l'indique l'ancien rapporteur spécial des Nations Unies sur le droit à l'alimentation, Olivier De Schutter :

Le droit à l'alimentation implique dès lors que les États créent un cadre habilitant qui permette aux individus d'utiliser leur plein potentiel en vue de produire ou de se procurer une alimentation adéquate pour eux-mêmes et leurs familles. (De Schutter, s.d.)

Ce droit pourrait ainsi être employé pour faire travailler de l'intérieur les obligations de la Couronne envers les peuples autochtones et la notion de territoire revendiqué. Le lien entre le droit à l'alimentation et les revendications autochtones, concernant plus spécifiquement l'intégrité des territoires a d'ailleurs été indiqué dans ce contexte (De Schutter 2010 : 9-10) et les lacunes du Canada en cette matière ont été directement pointées lors de la mission du rapporteur (De Schutter 2012 : 7-9). L'histoire des relations des Innu.e.s avec l'État, en ce qui concerne leur alimentation (qui serait un projet à mener en soi), montre que ce droit à l'alimentation, loin d'être respecté, leur a été enlevé et sciemment nié. Bien que le droit international n'ait pas force de loi dans les États nationaux, les États sont tout de même tenus de respecter ce droit et ont également accès à un cadre légal de mise en place de ses conditions, que les Innu.e.s pourraient également travailler de l'intérieur, à partir de leurs conceptions de l'autonomie alimentaire. En mettant l'accent sur le fait que la perte de territoires détruit les modes de vie assurant leur subsistance, les Innu.e.s pourraient mettre en relief le cadre restrictif de l'État canadien quant à la possibilité de s'alimenter sans argent sur le territoire. À mon avis, en regard du droit à l'alimentation, plutôt que de subordonner à l'ordre juridique canadien les territoires dont le titre est revendiqué, il pourrait y avoir là un levier potentiel pour non seulement contester la modération au titre (chapitre 3), mais réclamer la *soustraction* des terres au régime foncier de la Couronne afin qu'elles soient réorganisées suivant des principes de gestion collectifs et coopératifs innus. Le complexe de l'autonomie alimentaire innue comme manière de s'alimenter en regard du droit à l'alimentation impliquerait la requête de sortie des terres du régime de fiducie de la Couronne, vu la définition minimale des conditions de sa souveraineté. Déjà, soulever ces questions devant les tribunaux, questionner la légitimité des conditions de maintien de la souveraineté sur le territoire, est, quelle qu'en soit l'issue, un travail de révélation de certains aspects de l'impasse qui, par leur mise au jour, contribue à la transformer et à changer les termes des relations.

On pourrait aussi articuler certains éléments vus dans la thèse avec des corpus développant des idées similaires. On pense par exemple aux littératures féministes, notamment le *care* (voir notamment Perreault 2013, pour une mise en dialogue avec le féminisme autochtone) et les savoirs situés. On pense aussi aux pratiques agricoles de subsistance et aux organisations populaires et coopératives dans les pays du « deux-tiers monde » (Talpade Mohanty 2003) qui mettent en place des initiatives éthiques et relationnelles situées, en vue de perpétuer des connaissances articulées aux territoires (voir particulièrement Shiva 2016; Massicotte 2010). Les relations éthiques avec les êtres et la matière, en opposition aux relations d’ « opposition » et d’ « exploitation » sont également une voie indiquée dans certaines études environnementales (voir entre autres Scott 2014). Les chantiers ouverts et les voies dans lesquelles s’investir, au terme de cette thèse, sont nombreux.

Il y a là, à mon avis, un chantier de pensée politique à explorer qui est présent dans chacune de ces littératures et dans chacun de ces projets prospectifs, caractérisé par la prise en compte de la vie matérielle et de ses résonnances éthiques et relationnelles. On peut également, à travers ces projets, pointer vers la poursuite d’une éthique s’indiquant modestement dans la prise en compte – la description attentive – de toutes les relations qui permettent de se nourrir. Révéler les relations et les mécaniques impliquées dans le fait de se nourrir, et tendre tranquillement à faire l’apprentissage des techniques, gestes et relations (de basse intensité) qui contribuent à dissoudre des hiérarchies à toutes les échelles, sans injonction, de toutes les manières qui se présentent et qui sont à notre portée. La solidarité avec les peuples autochtones et la capacité d’entendre leurs revendications devrait, peut-on espérer, être un mouvement continu découlant de cet horizon politique, dans cette capacité de se mettre en relation avec les conditions de notre propre situation d’habitation politique.

Le principal objectif de la thèse était de remettre la subsistance au centre de l'habitation politique, mais aussi (et par conséquent) de l'impasse épistémique. L'impasse épistémique a à voir avec les formes de l'habitation politique et, plus particulièrement, avec les gestes et les relations requis pour la subsistance, qui en forment, c'est ma proposition, le cœur. Si l'objectif est atteint, ce serait là, également, la principale contribution de la thèse. Son originalité est notamment de partir de cette formulation du complexe de l'autonomie alimentaire innue pour en construire un cadre d'intelligibilité des relations entre « Blancs » et Innu.e.s.

D'autres contributions s'arriment à celle-ci, comme des déclinaisons. D'abord, le fait de politiser les échos de cette mémoire de liberté ancrée dans la vie traditionnelle, comme force d'articulation des positions politiques contemporaines mais aussi comme éthique relationnelle, en restitue la fluidité et le caractère polymorphe. Plutôt que d'insister sur le versant visible de la continuité des pratiques (par exemple, les activités de chasse, l'utilisation du *teuieukan*), il s'est agit d'insister sur les articulations éthiques, politiques, relationnelles – sur l'*effectivité* des pratiques – qui persiste de différentes manières actualisées, actualisables ou encore à explorer, à investir. Ce faisant, la thèse contribue à rendre une force politique contemporaine à la pensée des aîné.e.s, à la pensée traditionaliste. Plutôt que de la considérer comme un artefact, il s'est agit de la considérer comme une pensée politique innue potentiellement toujours opératoire, toujours *opérationnalisable* – indiquant la liberté politique matérielle impliquée dans le fait de savoir se mettre en relation de manière respectueuse et attentive avec les êtres pour habiter.

Une autre contribution de la thèse est de suggérer l'actualisation d'une forme d'art qui ne soit pas séparée de la vie mais qui, suivant le principe contenu dans le fait de pouvoir « chanter pour manger », active, dans un versant connectif, la communication entre les êtres. Prenant ainsi,

comme on vient de le voir, les principes de la pensée politique innue au sérieux – c’est-à-dire d’une manière politique encore existante et actualisable immédiatement, visant la transformation des habitations politiques extractives et spéculatives qui génèrent crises écologiques et humanitaires – la thèse insère, et il convient de préciser et situer brièvement cette contribution particulière, cette pensée dans l’histoire des idées politiques au Québec.

Dans l’ensemble, la thèse apporte trois contributions à l’histoire des idées politiques au Québec qu’il importe de situer. Ces trois contributions participent d’un même mouvement. Premièrement, la pensée politique autochtone est largement absente des corpus de pensée politique au Québec : le fait d’étudier non pas les « peuples autochtones » mais la « pensée politique autochtone » est en ce sens une contribution majeure, puisqu’il s’agit de s’engager résolument et précisément avec les idées qu’elle contient.

En ce sens – et c’est là la deuxième contribution – je rends les crédits qui leur reviennent à un groupe d’anthropologues politiques (et ethnolinguistes, et cinéastes) qui ont été largement novateurs, particulièrement dans les années 1970 et 1980, et qui m’ont donné accès à cette pensée politique. En effet, sans le travail des gens gravitant autour du Laboratoire d’anthropologie amérindienne je n’aurais pas eu accès aux témoignages parlés et écrits, ni aux récits (*atanukans*) qui ont constitué une large partie de mon corpus. De plus, leur travail me permet d’inscrire mon travail politique dans une tradition de pensée qui, au Québec, bien que relativement marginale, cherche à poser les conditions de la solidarité avec les peuples autochtones dans l’écoute de leur parole et la remise en question de « nos imaginaires » (Savard 1985 : 330; *infra* : 59). Comme je l’ai souligné (*infra* : 107-108), ces anthropologues, ethnolinguistes et cinéastes se sont politisé.e.s au contact de la pensée et de la parole innu.e.s, des conversations et des fréquentations, et ont cherché à transformer ces expériences en connaissances (Monture 2010 : 30) sur leur propre situation dans le processus de colonisation continue en Amérique. Un des aspects de cette

solidarité a consisté à saisir les échos de la pensée innue depuis la connaissance d'une situation d'oppression (en tant que francophones en Amérique) tout en respectant le caractère singulier de l'oppression des peuples autochtones d'Amérique.²¹⁵

La troisième contribution est d'avoir inclus dans le corpus de pensée politique au Québec, en plus de la « pensée politique autochtone » et du travail de pensée décoloniale des anthropologues politiques précités et de leurs collaborateurs.trices innu.e.s de manière générale, le travail d'An Antane Kapeshe de manière plus spécifique. *Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu / Je suis une maudite sauvagesse* est non seulement le premier ouvrage de pensée décoloniale écrit par une Innue, mais il interpelle directement le « Blanc », nous l'avons vu, dans sa structure d'habitation. Plutôt que de passer rapidement sur cette catégorie, il s'est agit de comprendre ce que le « Blanc » représente pour les Innu.e.s dans l'histoire des idées politiques au Québec – afin d'essayer de s'en distancier dans les pratiques. Répondant ainsi à l'interpellation de Kapeshe, l'analyse de son ouvrage en des termes politiques et actuels, au chapitre 2, pose l'écoute de cette parole comme incontournable pour quiconque s'intéresse aux relations entre Autochtones et non-Autochtones au Québec. La prise en compte attentive et soutenue de cette parole d'une femme qui n'est pas passée par le système d'éducation des « Blancs » – et qui n'a donc pas reçu de reconnaissance universitaire en tant que penseuse politique – devient un geste à la fois épistémique et politique.

²¹⁵ Dans le débat sur la singularité des relations qu'entretiendraient les Québécois avec les Autochtones, plutôt que d'avancer que les Français ont été plus aimables avec les Autochtones que les Anglais, il y a une proposition, ici, de déplacer l'angle d'approche. Ce serait plutôt du fait d'avoir connu une certaine expérience de l'oppression (économique, politique, culturelle) et de la colonisation du capital que la situation depuis laquelle les francophones d'Amérique s'intéressent aux questions autochtones *pourrait* être différente de celle du reste du Canada (une *possibilité* plus qu'un fait). Or, l'histoire et la reconnaissance de cette oppression – et des bases sur lesquelles cette solidarité pourrait s'opérer – restent largement à faire, malgré le chemin indiqué par Rémi Savard (1979; voir aussi Morisset 2017; Giroux 2018; Maracle 2019).

La méthode qui consiste à déplier l'impasse épistémique dans ses multiples volets et manifestations est « reproductible », « extensible », et le même cadre pourrait être repris à travers les discours d'autres peuples autochtones, dans d'autres situations de parole ou de relations. C'est là une autre contribution : réarticuler les conditions d'une analyse politique qui ne prend pas pour acquis qu'il faille « payer pour manger » renverse la perspective depuis laquelle on a tendance à aborder les questions autochtones : celle des « Blancs », celle de l'État, celle de l'économie de marché. Il ne s'agit pas seulement de *prendre leur perspective au sérieux*, mais d'en mettre au travail un des éléments centraux, matériel et relationnel : la subsistance. Il s'est ainsi agi dans cette thèse de saisir ce qui empêche les « Blancs » de comprendre les revendications des Innu.e.s et d'ainsi contribuer à travailler cette situation d'incompréhension. « Comprendre » ce que les Innu.e.s veulent dire dans ce contexte signifie tenter de *faire l'expérience* de cette perspective. Or, cette perspective ne s'indique pas nécessairement dans le fait de vivre la même situation qu'eux, de faire l'expérience du mode de vie traditionnel. Supposer qu'il en soit ainsi reviendrait à sceller l'impossibilité de se comprendre. Je crois qu'elle s'indique plutôt dans une de ses manifestations possibles, dans l'opérationnalisation de ce regard, c'est-à-dire dans le questionnement sur les gestes et les relations qui forment notre habitation politique, notre subsistance. Mettre au travail le complexe de l'autonomie alimentaire innue comme cadre d'analyse de l'habitation politique des « Blancs », dans ce cas-ci, et laisser les transformations s'opérer. S'étonner de ce qu'on doive payer pour manger, et réfléchir à ce que l'argent remplace. Tenter de se connecter au mouvement qui relaie les autres êtres, par une attention soutenue, patiente et non coercitive (le déplacement épistémologique). Contribuer à ce mouvement, le réitérer dans le renouvellement. Tenter de poser des gestes qui matérialisent le respect, l'entraide, le partage, qui brouillent des séparations et dissolvent des hiérarchies. Trouver à qui chanter : *Vous avez grandi sur des tas de neige, vous. C'est comme ça.*

BIBLIOGRAPHIE

- ACHARD Eugène (1960). *Sur les sentiers de la Côte-Nord*, Montréal : Librairie générale canadienne.
- ANDERSON Kim (2000). « Reader's Response-Ability », dans *A Recognition of Being. Reconstructing Native Womanhood*, Toronto : Sumach Press, pp.49-51.
- ANDERSON Kim (2011). *Life stages and native women. Memory, teachings, and story medicine*, Winnipeg : University of Manitoba Press.
- ANDRÉ Mathieu (1984). *Moi « Mestenapeu »*, Sept-Îles, Édition Ino.
- ANTANE KAPESH An (1976). *Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu / Je suis une maudite sauvagesse*, Montréal : Leméac.
- ANTANE KAPESH An (1979). *Qu'as-tu fait de mon pays?*, Montréal : Les éditions impossibles.
- ASCH Michael (2001). « Indigenous self-determination and applied anthropology in Canada : Finding a place to stand », *Anthropologica*, 43(2), 201-207.
- AUDET Véronique (2012). *Innu Nikamu. L'Innu chante. Pouvoir des chants, identité et guérison chez les Innus*, Québec : Presses de l'Université Laval, coll. Mondes Autochtones.
- AUDET Véronique (2015). *La scène musicale populaire autochtone au Québec. Dynamiques relationnelles et identitaires*, Thèse de doctorat, Université de Montréal.
- BACON Joséphine (2009). *Tshissinuashitakana/Bâtons à message*, Montréal : Mémoire d'encrier.
- BACON Joséphine (2018). *Uiesh/Quelque part*, Montréal : Mémoire d'encrier.
- BASILE Suzy (2017). *Le rôle et la place des femmes atikamekw dans la gouvernance du territoire et des ressources naturelles*, Thèse de doctorat, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue.
- BASILE Suzy, Hugo ASSELIN et Thibault MARTIN (2017). « Le territoire comme lieu privilégié de transmission et de savoirs des femmes Atikamekw 1,2 », *Recherches féministes*, 30 (1), 61-80.

- BEAUDET Christiane (1984). « Mes mocassins, ton canot, nos raquettes : la division sexuelle du travail et la transmission des connaissances chez les Montagnais de La Romaine », *Recherches amérindiennes au Québec*, 14 (3), 37-44.
- BEAULIEU Alain (2009). « Introduction » dans Paul Le Jeune, *Un Français au « Royaume des bestes sauvages »*, édition préparée par Alain Beaulieu, Montréal : Lux, I-XIII.
- BEAULIEU Alain (2013). « La création des réserves indiennes au Québec », dans Alain Beaulieu, Stéphan Gervais et Martin Papillon (dirs), *Les Autochtones et le Québec : des premiers contacts au Plan Nord*, Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 135-151.
- BEAULIEU Alexandra (2012). « *Minuenimun* » *Le sentiment du bien-être. La guérison communautaire chez les Innus d'Unamen Shipu (Basse Côte-Nord du Québec)*, Thèse de doctorat, Université Laval, Québec.
- BENJAMIN Walter (2000 [1936]). « Le conteur », dans *Œuvres III*, Paris : Gallimard, 114-151.
- BHATTACHARYYA Gargi, John GABRIEL et Stephen SMALL (2001). *Race and Power : Global Racism in the Twenty-First Century*, New York : Routledge.
- BIRD-DAVID Nurit (1999) « 'Animism' Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology », *Current Anthropology*, 40 (1), 67-91.
- BLASER Mario (2018). « Doing and undoing caribou/atiku : diffractive and divergent multiplicities and their cosmopolitical orientations », *Tapuya : Latin American Science, Technology and Society*, 1 (1), 47-64.
- BLASER Mario (2016). « Is another cosmopolitics possible ? », *Cultural Anthropology*, 31 (4), 545-570.
- BOUCHARD Serge (2004). *Récits de Mathieu Mestokosho, chasseur innu*, Montréal : Boréal.
- BOUCHARD Serge et José MAILHOT (1973). « Structure du lexique : les animaux indiens », dans *Recherches Amérindiennes au Québec*, 3(1-2), 39-68.
- BORROWS John (2018). « Earth-bound : Indigenous resurgence and environmental reconciliation », dans Michael Asch, John Borrows et James Tully (dir.), *Resurgence and reconciliation. Indigenous-settler relations and earth teachings*, Toronto : University of Toronto Press, 49-82.
- BRANT Beth (1988). « Introduction », dans Beth Brant (dir), *A Gathering of Spirit : A Collection by North American Indian Women*, Toronto : Women's Press, 8-14.
- BRANT Beth (1994). *Writing as Witness : Essay and Talk*, Toronto : Women's Press.

- BRÉDA Charlotte, Mélanie CHAPLIER et Olivier SERVAIS (2008). «Sémantique de la survie dans le rapport au territoire : esquisse interprétative à partir de cas algonquiens», *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol 38, no 2-3, 13-18.
- BUCK-MORSS Susan (2010). *Voir le capital. Théorie critique et culture visuelle*, Paris : Les prairies ordinaires.
- CAMPBELL Maria (1973). *Half-Breed*, Toronto : McLellan and Stuart.
- CASTRO Damian (2015). *Meating the social: sharing atiku-euiash in Sheshatshiu, Labrador*, Thèse de doctorat, Memorial University of Newfoundland.
- CHAREST Paul (1996). « Les stratégies de chasse des Mamit Inuat », *Anthropologies et sociétés*, 20 (3), 107-128.
- CHAREST Paul (2003). « Qui a peur des innus ? Réflexions sur les débats au sujet du projet d'entente de principe entre les Innus de Mashteuiatsh, Essipit, Betsiamites et Nutashkuan et les gouvernements du Québec et du Canada », *Anthropologie et Sociétés*, 27 (2), 185-206.
- CHAREST Paul (2006). «Les Montagnais d'autrefois, les Innus d'aujourd'hui», dans *Cap-aux-diamants : la revue d'histoire du Québec*, no 85, 10-15.
- CHAREST Paul (2013). « Les relations entre les Innus et les non-Innus en Sagamie », *Recherches amérindiennes au Québec*, 43(1), 9-24.
- CLAMMER John, Sylvie POIRIER et Eric SCHWIMMER (dirs) (2004). *Figured Worlds. Ontological Obstacles in Intercultural Relations*, Toronto : University of Toronto Press.
- CLASTRES Pierre (1974). *La société contre l'État*, Paris : Éditions de Minuit.
- CLÉMENT Daniel (1990). *L'ethnobotanique montagnaise de Mingan*, Québec : Centre d'études nordiques, coll. Nordicana.
- CLÉMENT DANIEL (propos recueillis par) (1993). *Aitnanu. La vie quotidienne d'Hélène et William Mathieu Mark*, Montréal : Libre Expression et Musée canadien des civilisations.
- CLÉMENT Daniel (2012). *Le bestiaire innu : les quadrupèdes*, Québec : Presses de l'Université Laval.
- CLÉMENT Daniel (2014). *La terre qui pousse. L'ethnobotanique innue d'Ekuanitshit*, Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- CLIFFORD James (1997). *Routes : travel and translation in the late twentieth century*, Cambridge : Harvard University Press.

- COOK Mathieu (2016). *Les droits ancestraux des Innus : reconnaissance et contestation. Analyse des discours sur l'altérité déployés lors d'une controverse à propos des négociations territoriales*, Thèse de doctorat, Université Laval.
- COULTHARD Glen Sean (2014). *Red Skins White Masks. Rejecting the colonial politics of recognition*, Minneapolis/London : University of Minnesota Press.
- CRUIKSHANK Julie (2002). « Oral History, Narrative Strategies, and Native American Historiography : Perspectives from the Yukon Territory » dans Nancy Shoemaker, *Clearing a path: theorizing the past in Native American studies*, New York: Routledge, 3-27.
- D'ORSI Annalisa (2013). « Conservation et innovation : les articulations contemporaines de la tradition innue », *Recherches amérindiennes au Québec*, 43(1), 69-85.
- DASCHUK James (2013). *Cleaning the Plains : Disease, politics of starvation, and the loss of Aboriginal life*, Regina : University of Regina Press.
- DE LAS CASAS Bartolomé (2007). *La controverse entre Las Casas et Sepúlveda*, introduit, traduit et annoté par Nestor Capdevila, Paris : Vrin.
- DESBIENS Caroline (2008). « Le Jardin au Bout du Monde : Terre, texte et production du paysage à la Baie James », *Recherches amérindiennes au Québec*, 38 (1), 7-15.
- DESBIENS Caroline (2015). *Puissance Nord : territoire, identité et culture de l'hydroélectricité au Québec*, Québec : Presses de l'Université Laval.
- DE LA CADENA Marisol (2015). *Earth beings. Ecologies of practice across andean worlds*, Durham et London : Duke University Press.
- DESCOLA Philippe (2005). *Par-delà nature et culture*, Paris : Gallimard.
- DICKASON Olive (1993). *Le mythe du sauvage*, Québec : Les éditions du Septentrion.
- DICKASON Olive P. et L.C. Green (1989). *The Law of Nations and the New World*, Edmonton : University of Alberta Press.
- DOMINIQUE Richard (1979). «Le caribou est un animal indien», *Recherches Amérindiennes au Québec*, 9(1-2), 47-54.
- DOMINIQUE Richard (1989). *Le langage de la chasse. Récits autobiographiques de Michel Grégoire, Montagnais de Natashquan*, Sillery : Presses de l'Université du Québec.
- DORAN Anne (2008). « Territoire et sacré chez les Innus », *Théologiques*, 161, 117-142.
- DORAN Anne (2005). *Spiritualité traditionnelle et christianisme chez les Montagnais*, Paris : L'Harmattan.

- DORLIN Elsa (2017). *Se défendre. Une philosophie de la violence*, Paris : La Découverte.
- DUA Enakshi (2011). «Exclusion through Inclusion : Female Asian Migration in the Making of Canada as a White Settler Nation», dans Mona Gelason, Tamara Myers et Adele Perry (dirs), *Rethinking Canada : the Promise of Women's History*, Don Mills : Oxford University Press, 176-192.
- ELLIOTT Denielle (2017). « Writing », dans *A different kind of ethnography*, Toronto : University of Toronto Press, 23-44.
- FEDERICI Silvia (2014). *Caliban et la sorcière : femmes, corps et accumulation primitive*, Genève : Entremonde.
- FLANNERY Regina (1936). « Reviewed Work(s): *Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula* by Frank G. Speck », *American Anthropologist*, 38 (3) Juillet-Septembre, 491-492.
- FLANNERY Regina (1939). « The Shaking-Tent Rite among the Montagnais of James Bay », *Primitive Man*, 12 (1), Janvier, 11-16.
- FRENETTE Jacques (2003). « Note de recherche. La pétition montagnaise du 1er février 1843 : chasse, pêche et agriculture à la baie des Escoumins », *Recherches amérindiennes au Québec*, 23 (1), 105-114.
- GARDETTE Joëlle (2008). *Les Innus et les Euro-Canadiens. Dialogue des cultures et rapport à l'autre à travers le temps (xvii-xxe siècles)*, Québec : Presses de l'Université Laval.
- GEERTZ Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York : Basic Books.
- GEERTZ Clifford (1998). « Deep Hanging Out », *The New York Review of Books*, vol. 45, no.16, 69-72.
- GIRARD Camille et Carl BRISSON (2014). *Nitassinan notre terre. Alliance et souveraineté partagée du peuple innu au Québec*, Québec : Presses de l'Université Laval.
- GIROUX Dalie (2009). «Expressions de la doublure corps/terre dans l'imaginaire autochtone contemporain au Canada», *Magma*, 7 (3).
http://www.analisiqualitativa.com/magma/0703/article_02.htm
- GIROUX Dalie (2013). « Anarchie et méthode. Une approche généalogique des idées politiques chez Marx et Nietzsche », dans Dalie Giroux et Dimitrios Karmis (dirs), *Ceci n'est pas une idée politique. Réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 331-352.

- GIROUX Dalie (2019a). *La généalogie du déracinement. Enquête sur l'habitation postcoloniale*, Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- GIROUX Dalie (2019b). *Parler en Amérique. Oralité, colonisation, territoire*, Montréal : Mémoire d'encrier.
- GIROUX Dalie (2018). « Dette et colonisation : les dispositifs de capture du travail indigène dans la traite des fourrures », *Politique et Sociétés*, 37(2), 133-56.
- GIROUX Dalie et Amélie-Anne MAILHOT (2013). «La reine et le saumon», *À bâbord !*, 51, octobre-novembre.
<https://www.ababord.org/La-reine-et-le-saumon>
- GIROUX Dalie et Dimitrios Karmis (dir.) (2013). *Ceci n'est pas une idée politique. Réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- GOMBAY Nicole (2013). «'Oubliez la faune et la flore et vivez par l'argent' : Le Plan Nord, l'économie et le développement nordique », *Géographie, économie, société*, 15 (4), 327-344.
- GOULET Jean-Guy (1998). *Ways of knowing : experience, power and knowledge among the Dene Tha*, Vancouver : UBC Press.
- GRAMMOND Sébastien (2003). *Aménager la coexistence : les peuples autochtones et le droit canadien*, Bruxelles : Bruylant et Montréal : Yvon Blais.
- GRAMMOND Sébastien (2010). «La réception des systèmes juridiques autochtones au Canada», dans Albert Breton et al. (dirs), *Le multijuridisme : Manifestations, causes et conséquences*, Paris : Eska, 55-86.
- GRÉGOIRE Michel (1989). *Le langage de la chasse : récit autobiographique de Michel Grégoire, montagnais de Natashquan* (recueilli par Richard Dominique), Sillery : Presses de l'Université du Québec.
- GUÉDON Marie-Françoise (1988). «Du rêve à l'ethnographie; explorations sur le mode personnel du chamanisme nabesna», *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol xviii, no. 2-3.
- GUÉDON Marie-Françoise (2005). *Le rêve et la forêt. Histoires de chamanes nabesna*, Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- HALLOWELL Irving A (1976 [1960]). « Ojibwa Ontology, Behavior and World View », dans *Contributions to Anthropology : Selected Papers of A. Irving Hallowell*, Chicago : University of Chicago Press, 357-390.
- HENRICKSEN Georg (2010 [1973]). *Hunters in the barrens. The Naskapi on the edge of the white man's world*, New York et Oxford : Berghahn Books.

- INGOLD Tim (2000). « Hunting and gathering as ways of perceiving the environment » dans *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skills*, London-New York : Routledge, 40-60.
- INGOLD Tim (2004). « A Circumpolar Night's Dream », dans John Clammer, Sylvie Poirier et Eric Schwimmer (dirs), *Figured Worlds. Ontological Obstacles in Intercultural Relations*, Toronto : University of Toronto Press, 25-57.
- KANAPÉ-FONTAINE Natasha et Deni ELLIS-BÉCHARD (2016). *Kuei, je te salue. Conversation sur le racisme*, Montréal : Écosociété.
- KARMIS Dimitrios (2013). « Skinner contre Gadamer? Deux contributions à une herméneutique de la différence », dans Dalie Giroux et Dimitrios Karmis (dirs), *Ceci n'est pas une idée politique. Réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 201-238.
- KELM Mary-Ellen (1998). *Decolonizing Bodies : Aboriginal Health and Healing in British Columbia 1900-50*, Vancouver : UBC Press.
- KERMOAL Nathalie et Isabel ALTAMIRANO-JIMENEZ (dirs) (2016). *Living on the Land. Indigenous women's understanding of place*, Edmonton : AU Press Athabaska University.
- KUOKKANEN Rauna (2008). « What is Hospitality in the Academy? Epistemic Ignorance and the (Im)possible Gift », *Review of Education*, vol. 30, no.1, 60-82.
- KUOKKANEN Rauna (2011). « Indigenous Economies, Theories of Subsistence, and Women : Exploring the Social Economy Model for Indigenous Governance », *American Indian Quarterly*, vol. 35 no. 2, 215-240.
- LABRECQUE Marie-France (1984). « Développement du capitalisme dans la région de Weymontachie (Haute-Mauricie). Incidences sur la condition des femmes attikamèques », *Recherches amérindiennes au Québec*, 14 (3), 3-16.
- LACASSE Fernande (1982). « La conception de la santé chez les Indiens montagnais », *Recherches amérindiennes au Québec*, 12(1), 27-28.
- LACASSE Jean-Paul (2003). « De l'extinction à la reconnaissance territoriale du titre aborigène », dans *Revue générale de droit*, 33 (2), 319-331.
- LACASSE Jean-Paul (2004). *Les Innus et le territoire : Innu tipenitamun*, Québec : Septentrion.
- LACASSE Jean-Paul et Valérie CABANES (2009). « Les fondements de l'ordre juridique innu : la parole des aînés comme source de connaissance », dans Mathieu Davignon et Camil Girard (dirs), *A-t-on oublié que jadis nous étions frères?*, Québec : Presses de l'Université Laval, 143-162.

- LADNER Kiera (2018). « Proceed with caution : reflections on resurgence and reconciliation », dans Michael Asch, John Borrows et James Tully (dir.), *Resurgence and reconciliation. Indigenous-settler relations and earth teachings*, Toronto : University of Toronto Press, 245-264.
- LAROCQUE, Emma (1993). « Preface or Here Are our Voices – Who Will Hear? », dans Jeanne Perreault et Sylvia Vance (dirs), *Writing the Circle : Native Women of Western Canada*, Norman : University of Oklahoma Press, xv-xxx.
- LAROCQUE, Emma (2016). « Teaching Aboriginal Literature: The Discourse of Margins and Mainstream », dans Deanna Reder et Linda M. Morra (dirs), *Learn, Teach, Challenge: Approaching Indigenous Literatures*, Waterloo : Wilfrid Laurier University Press, 209-234.
- LAUGRAND Frédéric, Jarich OOSTEN et David SERKOAK (2010). « ‘The saddest time of my life’: relocating the Ahiarmiut from Ennadai Lake (1950–1958) », *Polar Record*, 46 (2), 113-135.
- LAURENDEAU Géraldine (2011). *Usages des plantes par les Pekuakamiulnuatsh. Étude sur la transmission des savoirs dans la communauté ilnu de Mashteuiatsh*, Mémoire de maîtrise, Université Laval, Québec.
- LAVOIE Kathia, Julie MOLLEN, Agathe NAPPESS, Georgette MESTOKOSHO et Priscilla MESTOKOSHO (2015). « Innu-Natukuna : la cueillette de plantes médicinales par des membres de la communauté d’Ekuanitshit », *Recherches amérindiennes au Québec*, 45 (2-3), 33-45.
- Le JEUNE Paul (1638). *Relation de ce qui s’est passé en la Nouvelle France en l’année 1637 : envoyée au r. pere provincial de la Compagnie de Jesus en la province de France*, Rouen : Chez Jean le Boulenger.
<http://galenet.galegroup.com.proxy.bib.uottawa.ca/servlet/Sabin?dd=0&locID=otta77973&d1=SABCP01932400&srchtp=a&c=1&an=SABCP01932400&df=f&d2=183&docNum=CY3802137774&h2=1&vrsn=1.0&af=RN&d6=183&d3=183&ste=10&stp=Author&d4=0.33&d5=d6&ae=CY102137592>
- Le JEUNE Paul (2009 [1634]). *Un Français au « Royaume des bestes sauvages »*, édition préparée par Alain Beaulieu, Montréal : Lux Éditeur.
- LEACOCK Eleanor (1981). *Myths of male dominance. Collected articles on women, cross-culturally*, Chicago : Haymarket books.
- LEACOCK Eleonor (1980). « Montagnais women and the Jesuit program for colonization », dans Eleanor Leacock et Mona Etienne (dirs), *Women and colonization : anthropological perspectives*, New York : Praeger, 25-42.
- LEFEBVRE Madeleine (1971). *Tshakapesh. Récits Montagnais-Naskapi. Québec*, Série Cultures Amérindiennes. Collection Civilisation du Québec. Québec : Éditeur officiel du Québec.

- LÉVESQUE Carole, Denis GEOFFROY et Geneviève POLÈSE (2016). « Naskapi Women : Words, Narratives, and Knowledge », dans Kermoal Nathalie et Isabel Altamirano-Jimenez (dirs), *Living on the Land. Indigenous women's understanding of place*, Edmonton : AU Press Athabaska University, 59-84.
- LORD Audrey (2009). *Le ressac des non-Innus du Saguenay-Lac-Saint-Jean face à l'Approche commune des Pekuakamiulnuatsh : défaut de communication interculturelle?*, Mémoire de maîtrise, Université d'Ottawa.
- MAILHOT Amélie-Anne (2011). *Penser l'encircularisation à travers le geste épistémologique de Pierre Perrault*, Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal.
- MAILHOT Amélie-Anne (2017). « La perspective de l'habitation politique dans *Je suis une maudite sauvagesse/Eukuan nin matshimanitu Innu-iskueu de An Antane Kapeshe* », *Recherches féministes*, vol. 30, no. 1, 29-47.
- MAILHOT Amélie-Anne et Dalie GIROUX (2013). « Manger en Amérique : moteur, fleuve, caribou », *Cahiers européens de l'imaginaire*, CNRS Éditions, 5, 172-176.
- MAILHOT José (1973). « Préface », dans Mani Han Pahin, Innupminwan/Ethnocuisine Montagnaise, Québec : Centre d'études nordiques, Université Laval, v-vii.
- MARACLE Lee (1996). « I Want to Write », dans *I am Woman : a Native Perspective on Sociology and Feminism*, Vancouver : Press Gang Publishers, 3-13.
- MARACLE, Lee (1990). *Bobbi Lee, Indian Rebel*, Toronto : Women's Press Literary.
- MARACLE Lee (2015). *Memory Serves*, Edmonton : NeWest Press.
- MARX Karl (2010). « La théorie moderne de la colonisation », dans *Le capital livre 1*, Paris : Gallimard, 772-783.
- MASSICOTTE Marie-Josée (2010). « La Via Campesina, Brazilian peasants, and the agribusiness model of agriculture : towards an alternative model of agrarian democratic governance », *Studies in Political Economy*, 85(1), 69-98.
- MORISSET Jean (2018). *Sur la piste du canada errant. Déambulations géographiques à travers l'Amérique inédite*, Montréal : Boréal.
- McGUIRE Patricia (2009). « Wiisaakodewikwe Anishnaabekwe Diabaajimotaw Nipigon Zaaga'igan : Lake Nipigon Ojibway Métis Stories About Women », dans Patricia A. Monture et Patricia D. McGuire (dirs), *First Voices : an aboriginal women's reader*, Toronto : Inanna, 67-77.
- McNALLY David (2002). « The Colour of Money : Race, gender and the many oppressions of global capital », dans *Another World is Possible. Globalization and Anti-Capitalism*, Winnipeg : ARP Books, 137-203.

- MEIKSINS WOOD Ellen (1995). *Democracy Against Capitalism : Renewing Historical Materialism*, Cambridge : Cambridge University Press.
- MESTOKOSHO Rita (2002). « La source de mon écriture me vient de mes ancêtres », dans Collectif (dir.), *Écrire contre le racisme : le pouvoir de l'art*, Montréal : Éditions 400 coups, 30-34.
- MESTOKOSHO Rita (2014). *Née de la pluie et de la terre*, Strasbourg : Éditions Bruno Doucey.
- MESTOKOSHO Rita et Jean DÉSY (2008). « Suite d'automne (Correspondance) », *Moebius*, 124, février, 23-34.
- MIGNOLO Walter (2013). « Geopolitics of sensing and knowing : on (de)coloniality, border thinking, and epistemic disobedience », *Confero : Essays on Education, Philosophy and Politics*, 1 (1), 129-150.
- MIGNOLO Walter (2017). « Key concepts », entretien avec Walter Mignolo par Alvina Hoffman, *E-international relations*, <https://www.e-ir.info/2017/01/21/review-splinterlands/>
- MONTURE Patricia (1995). *Thunder in My Soul. A Mohawk Woman Speaks*, Halifax : Fernwood Publishing.
- MONTURE Patricia (1999). *Journeying forward. Dreaming First Nations independence*, Halifax : Fernwood Publishing.
- MONTURE Patricia (2010). « Race, Gender, and the University : Strategies for Survival », dans Sherene Razack, Malinda Smith et Surena Thobani (dirs), *States of Race : Critical Race Feminism for the 21th Century*, Toronto, Between the Lines, 23-35.
- MONTURE Patricia A. (2009). « Women's Words : Power, Identity and Indigenous Sovereignty », dans Patricia A. Monture et Patricia D. McGuire (dirs), *First Voices : an aboriginal women's reader*, Toronto : Inanna, 116-125.
- MORALI Laure (dir) (2008). *Aimititau ! Parlons-nous !* textes rassemblés et présentés par Laure Morali, Montréal : Mémoire d'encrier.
- MORANTZ Toby (2001). *White Man's Gonna Getcha : The Colonial Challenge to the Crees in Quebec*, Montréal, Kingston : McGill's Queen University Press.
- MORETON-ROBINSON Aileen (2015). *The white possessive. Property, power and indigenous sovereignty*, Minneapolis : University of Minnesota Press.
- MORRISON Toni (1992). *Playing in the dark : Whiteness and the literary imagination*, Cambridge : Harvard University Press.

- MOSBY Ian et Tracey GALLOWAY (2017). « 'The abiding condition was hunger': Assessing the long-term biological and health effects of malnutrition and hunger in Canada's residential schools / 'La faim était un état permanent': évaluation des effets biologiques et sanitaires à long terme de la malnutrition et de la faim dans les pensionnats autochtones du Canada », *British Journal of Canadian Studies*, 30(2), 147-162.
- OTIS Ghislain (2005). *Droit, territoire et gouvernance des peuples autochtones*, Québec : Presses de l'Université Laval.
- PAHIN Mani Han (1973). *Innupminwan (Ethnocuisine montagnaise)*, Québec, Collection Nordicana, Centre d'études nordiques, Université Laval, no 35.
- PANASUK Anne-Marie et Jean-René PROULX (1981). *La résistance des Montagnais à l'usurpation des rivières à saumon par les Euro-Canadiens, du XVIIe au XXe siècle*, Mémoire de maîtrise, Université de Montréal.
- PERREAULT Julie (2013). *Féminisme du care et féminisme autochtone: une approche phénoménologique de la violence en Occident*, Thèse de doctorat, Université d'Ottawa.
- PERRY Adele (2003). « From 'the hot-bed of vice' to the 'good and well-ordered Christian home' : First Nations Housing and Reform in Nineteenth-Century British Columbia », *Ethnohistory*, 50 (4), 587-610.
- POIRIER Sylvie (2000). « Contemporanéités autochtones, territoires et (post)colonialisme. Réflexions sur des exemples canadiens et australiens » : *Anthropologie et sociétés*, 24(1), 137-153.
- POIRIER Sylvie (2004). « Ontology, Ancestral Order and Agencies among the Kukatja of the Australian Western Desert », dans John Clammer, Sylvie Poirier et Eric Schwimmer (dirs), *Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations*, Toronto: University of Toronto Press, 58-82.
- POIRIER, Sylvie (2008). « Reflections on Indigenous Cosmopolitics/Poetics », *Anthropologica*, 50 (1), 75-85.
- POIRIER, Sylvie, 2013, « The Dynamic Reproduction of Hunter-Gatherers's Ontologies and Values », dans Janice Patricia Boddy et Michael Lambek (dirs), *A Companion to the Anthropology of Religion*, Hoboken : Wiley-Blackwell, 50-67.
- PRATT Marie-Louise (1992). *Imperial eye : travel writing and transculturation*, London-New York : Routledge.
- PRESTON Richard J. (2002 [1975]). *Cree narrative: expressing the personal meanings of events*, Montréal : McGill-Queen's University Press.

- PROULX Jean-René (1988). « Acquisition de pouvoirs et tente tremblante chez les Montagnais. Documents tirés de Mémoire battante d'Arthur Lamothe », *Recherches amérindiennes au Québec*, xviii (2-3), 51-59.
- ROSS-TREMBLAY Pierrot (2014). « L'oubli n'est pas absolu : réminiscences et prise de parole chez les Premiers peuples de la francophonie d'Amérique », *Minorités linguistiques et société*, no. 4, 214-231.
- ROSS-TREMBLAY Pierrot (2016). « La souveraineté comme responsabilité, entretien avec Pierrot Ross-Tremblay par Pierre Lefebvre et Philippe Gendreau », *Liberté*, no. 310, 8-13.
- ROUSSEAU Jacques (1952). « Persistances païennes chez les Amérindiens de la forêt boréale », *Cahiers des dix*, 17, 183-208.
- ROUSSEAU Jacques (1967). « Pour une esquisse biogéographique du Saint-Laurent », *Cahiers de géographie du Québec*, 11 (23) : 181-241.
- ROY Bernard, Jenni LABARTHE et Judith PETITPAS (2013). « Transformations de l'acte alimentaire chez les Innus et rapports identitaires », *Anthropologie et sociétés*, 37 (2), 233-250.
- SAMSON Colin (2003). *A way of life that does not exist : Canada and the extinguishment of the Innus*, London, New York : Verso.
- SAMSON Colin (2004). « 'We live this experience' : ontological insecurity and the colonial domination of the Innu People of Northern Labrador », dans John Clammer, Sylvie Poirier et Eric Schwimmer (dirs), *Figured Worlds : ontological obstacles in intercultural relations*, Toronto : University of Toronto Press, 151-188.
- SAVARD Rémi (1973). « Structure du lexique : l'enfant couvert de poux », *Recherches Amérindiennes au Québec*, 3(1-2), 13-38.
- SAVARD Rémi (1975). « Des tentes aux maisons », *Recherches amérindiennes au Québec*, 5(2), 53-62.
- SAVARD Rémi (1978). « Faufil et petit point. Une analyse montagnaise de la locomotion », *Anthropologica*, 20 (1-2), 39-46.
- SAVARD Rémi (1979). *Destins d'Amérique : les autochtones et nous*, Montréal : L'Hexagone.
- SAVARD Rémi (1981). *Le sol américain; propriété privée ou terre mère*, Montréal : L'Hexagone.
- SAVARD Rémi (1985). *La voix des autres*, Montréal : L'Hexagone.

- SAVARD Rémi (2004). *La forêt vive. Récits fondateurs du peuple innu*, Montréal : Les Éditions du Boréal.
- SAVARD Rémi (2016). *Carcajou à l'aurore du monde. Fragments écrits d'une encyclopédie orale innue*, Montréal : Recherches amérindiennes au Québec.
- SCOTT Colin (2014). « Ontology and ethics in Cree hunting : animism, totemism and practical knowledge », dans Graham Harvey (dir), *The handbook of contemporary animism*, New York : Routledge.
- SHEWELL Hugh (2004). *Enough to keep them alive : Indian Social Welfare in Canada, 1873-1965*, Toronto : University of Toronto Press.
- SHIVA Vandana (1988). *Staying alive : women, ecology and development*, London : Zed books.
- SIMPSON Audra (2010), « Under the Sign of Sovereignty : Certainty, Ambivalence, and Law in Native North America and Indigenous Australia », *Wicazo Sa Review*, 25 (2), 107-124.
- SIMPSON Audra (2011). « Settlement's Secret », *Cultural Anthropology*, 26 (2), 205-217.
- SIMPSON Leanne Betasamosake (2017). *As we have always done. Indigenous freedom through radical resistance*, Minneapolis : University of Minnesota Press.
- SIOUI Georges (1989). *Pour une autohistoire amérindienne*, Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- SPECK Frank (1915). *Thème décoratif de la double courbe dans l'art des Algonquins du Nord-Est*, Ottawa : Imprimerie du gouvernement.
http://gdc.galegroup.com.proxy.bib.uottawa.ca/gdc/artemis/MonographsDetailsPage/MonographsDetailsWindow?disableHighlighting=&displayGroupName=DVI-Monographs&docIndex=&source=&prodId=&sid=&mode=view&limiter=&display-query=&contentModules=&action=e&sortBy=&windowstate=normal&currPage=&dviSelectedPage=&scanId=&query=&search_within_results=&p=INDP&catId=&u=otta77973&displayGroups=&documentId=GALE%7CANYTHO132950456&activityType=&failOverType=&commentary=
- SPECK Frank (1933). « Ethical attributes of the Labrador Indians », *American Anthropologist*, 35(4), Octobre, 559-594.
- SPECK Frank (1977 [1935]). *Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*, Norman : University of Oklahoma Press.
- STARBLANKET Gina et Heidi Kiiwetinepinesiik STARK (2018). « Towards a relational paradigm – Four points for consideration : knowledge, gender, land and modernity », dans Michael Asch, John Borrows et James Tully (dir.), *Resurgence and reconciliation. Indigenous-settler relations and earth teachings*, Toronto : University of Toronto Press, 175-208.

- STEWART Kathleen (2007). *Ordinary affects*, Durham et London : Duke University Press.
- ST-HILAIRE Maxime (2014). « Nation Tsilhqot'in c. Colombie-Britannique : bonne décision, mauvaises raisons », *Revue générale de droit*, 44 (2), 445-504.
- ST. DENIS, Verna (2007). « Feminism is for Everybody : Aboriginal Women, Feminism and Diversity », dans Joyce Green (dir.), *Making Space for Indigenous Feminism*, Blackpoint : Fernwood Publishing, 33-52.
- STRATHERN Marilyn (2004). *Partial connections*, Lanham: Alta Mira Press.
- STROHM Kiven (2012). *Impossible Identification : Contemporary Art, Politics and the Palestinians in Israel*, Thèse de doctorat, Université de Montréal.
- SUNDBERG Juanita (2014). « Decolonizing posthumanist geographies », *Cultural geography*, 21 (1), 33-47.
- SUNSERI Linda (2009). « Sky woman lives on : contemporary examples of mothering the nation », dans Patricia A. Monture et Patricia D. McGuire (dirs), *First Voices : an aboriginal women's reader*, Toronto : Inanna, 54-64.
- TALPADE MOHANTY Chandra (2003). *Feminism without borders. Decolonizing theory, practicing solidarity*, Durham-London : Duke University Press.
- TANNER Adrian (2014 [1979]). *Bringing home animals : Mistassini Cree hunters of Northern Quebec*, St John's : ISER Books.
- TAUSSIG Michael (1987). *Shamanism, Colonialism and the Wild Man : A Study in Terror and Healing*, Chicago : The University of Chicago Press.
- TAUSSIG Michael (2004). *My cocaine museum*, Chicago : University of Chicago Press.
- THÉRIAULT Sophie (2009). *La terre nourricière des Inuits : Le défi de la sécurité alimentaire au Nunavut et en Alaska*, Thèse de doctorat, Université Laval.
- THÉRIAULT Sophie (2010). «Repenser les fondements du régime minier québécois au regard de l'obligation de la Couronne de consulter et d'accommoder les peuples autochtones», dans *Revue internationale de droit et de politique du développement durable de McGill*, 6 (2), 217-245.
- TODD Zoe (2016). « An Indigenous feminist's take on the ontological turn : 'Ontology' is just another word for colonialism », *Journal of Historical Sociology*, 29 (1), 4-22.
- TRONTO Joan (2009). *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, Paris : éditions la découverte.

- TRUDEL Jean (2000). « Autour du tableau Trois chefs montagnais et Peter McLeod peint par Théophile Hamel en 1848 », *Annales de l'histoire de l'art canadien*, 21 (1-2), 40-61.
- TSING Anna (2005). *Friction. An ethnography of global connections*, Princeton : Princeton University Press.
- TSING Anna (2015). *The mushroom at the end of the world. On the possibility of life in capitalist ruins*, Princeton : Princeton University Press.
- TUHIWAI SMITH Linda (2008). « Research through Imperial Eyes » dans Butler, Judith et Joan W. Scott (dirs), *Just Methods: an interdisciplinary feminist reader*, Boulder : Paradigm Publishers, 58-67.
- TULLY James (2018). « Reconciliation here on earth », dans Michael Asch, John Borrows et James Tully (dir.), *Resurgence and reconciliation. Indigenous-settler relations and earth teachings*, Toronto : University of Toronto Press, 49-82.
- TURNER Nancy (1997). « Le fruit de l'ours : Les rapports entre les plantes et les animaux dans les langues et les cultures amérindiennes de la Côte-Ouest », *Recherches amérindiennes au Québec*, 27 (3-4), 31-48.
- TURNER Nancy (2005). *The Earth's Blanket. Traditional teachings for a sustainable living*, Madeira Park : Douglas et McIntyre.
- TURNER Nancy (2014). *Ancient Pathways, Ancestral Knowledge. Ethnobotany and ecological wisdom of Indigenous people of Northwestern North America, vol.2 : The Place and Meaning of Plants in Indigenous Cultures and Worldviews*, Montréal et Kingston : McGill-Queen's University Press.
- TURNER Nancy et Pamela Spalding (2018). « Learning from the earth, learning from each other : ethnoecology, responsibility, and reciprocity », dans Michael Asch, John Borrows et James Tully (dir.), *Resurgence and reconciliation. Indigenous-settler relations and earth teachings*, Toronto : University of Toronto Press, 265-292.
- VACHON Daniel, *L'histoire montagnaise de Sept-Îles*, Québec : Éditions Innu, 1985.
- VINCENT Sylvie (1973). « Structure du rituel : la tente tremblante et le concept de mista.pe.w », *Recherches Amérindiennes au Québec*, 3 (1-2), 69-86.
- VINCENT Sylvie (1978). *Récits de la terre montagnaise*, Hull : Musée canadien des civilisations.
- VINCENT Sylvie (2008). « Le projet de la rivière Romaine vu et rapporté par la presse écrite », *Recherches amérindiennes au Québec*, xxxviii (2-3), 148-152.
- VINCENT Sylvie (2009a). « Les sources orales innues : la fondation de Québec et ses conséquences », dans Denis Delâge, Yves Chrétien et Sylvie Vincent (dirs), *Au*

croisement de nos destins : quand Uepishtikueiau devint Québec, Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, 49-71.

VINCENT Sylvie (2009b). « Se dire Innu hier et aujourd'hui : l'identité est-elle territoriale? » dans Natacha Gagné, Marie Salaün et Thibault Martin (dirs), *Autochtonies : Vues de France et du Québec*, Québec : Presses de l'Université Laval, 261-274.

VINCENT Sylvie (2010). « Identité québécoise : l'angle mort. Synthèse des textes de Rémi Savard publiés dans les journaux », *Recherches Amérindiennes au Québec*, 40 (1-2), 13-24.

VINCENT Sylvie (2011). « Le 'Plan Nord' pour les Premières Nations et les Inuits. Levier à saisir ou intrus à combattre? », *Recherches amérindiennes au Québec*, 41 (1), 47-63.

VINCENT Sylvie (2016). « Préface » dans Rémi Savard, *Carcajou à l'aurore du monde. Fragments écrits d'une encyclopédie orale innue*, Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, 7-11.

VINCENT Sylvie et José MAILHOT (1980). *Le discours montagnais sur le territoire*, Québec, rapport soumis au Conseil Attikamek-Montagnais.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo et Peter SKAFISH (2016). « The Metaphysics of Extra-Moderns: On the Decolonization of Thought - A Conversation with Eduardo Viveiros de Castro », *Common Knowledge*, 22 (3), September, 393-414.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo (1998). « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Septembre, 4(3), 469-489.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo (2009). *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris : Presses Universitaires de France.

Jurisprudence citée, textes législatifs et réglementaires, ententes

Chef Max « One-Onti » Gros-Louis et al. c. Société de développement de la Baie James et al., [1974] R.P. 38. (Jugement Malouf)

Convention de la Baie James et du Nord québécois et conventions complémentaires, 1998 [1976], Québec : Les publications du Québec.

Delgamuukw c. Colombie-Britannique, [1997] 3 R.C.S. 1010

Entente de principe d'ordre général entre les premières nations de Mamuitun et Nutashkuan et le gouvernement du Québec et le gouvernement du Canada, 2004.

https://www.autochtones.gouv.qc.ca/relations_autochtones/ententes/innus/EntentePrincipeInnus.pdf

Hydro-Québec c. Grégoire, 2012 QCCS 1391.

Innus de Uashat et de Mani-utenam c. Québec (Procureure générale), 2016 QCCS 1880

Loi constitutionnelle de 1982 : art. 35.

Nation Haïda c. Colombie-Britannique (Ministère des forêts), [2004] 3 R.C.S. 511, 2004 CSC 73

Nation Tsilhqot'in c. Colombie-Britannique [2014] CSC 44

Première nation de Betsiamites c. Canada (Procureur général) CSQ 2005

R. c. Sparrow, [1990] 1 R.C.S. 1075

R. c. Van der Peet, [1996] 2 R.C.S. 507

Saïk'uz First Nation and Stelat' First Nation v. Rio Tinto Alcan inc. [2015] BCCA 154

Uashaunnuat (Innus de Uashat et de Mani-utenam) c. Compagnie minière IOC inc. (Iron Ore Company of Canada) [2014] QCCS 4403

Uashaunnuat (Innus de Uashat et de Mani-utenam) c. Québec (Procureure générale), 2013 QCCS 2227

Documents internationaux ou gouvernementaux, mémoires déposés

AFFAIRES INDIENNES ET DU NORD CANADIEN (1969). *La politique indienne du gouvernement du Canada, (Livre blanc sur la politique indienne)*.
<https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100010189/1100100010191>

BEAULIEU Alain (2002). *La question des terres autochtones au Québec 1760-1860*, Rapport de recherche déposé au Ministère de la Justice et au Ministère des Ressources naturelles du Québec.

BUREAU D'AUDIENCES PUBLIQUES SUR L'ENVIRONNEMENT (2013). « Projet d'ouverture et d'exploitation d'une mine d'apatite à Sept-Îles. Rapport d'enquête et d'audience publique », Québec : ix-x.
<http://www.bape.gouv.qc.ca/sections/rapports/publications/bape301.pdf>

- COMMISSION DE VÉRITÉ ET RÉCONCILIATION DU Canada (2015). *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir. Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*.
http://www.trc.ca/assets/pdf/French_Exec_Summary_web_revised.pdf
- CONSEIL ATIKAMEKW-MONTAGNAIS (1983). *Grande recherche sur l'occupation et l'utilisation du territoire*.
- CHAN, Laurie, Olivier RECEVEUR et Donald SHARP (2014). *Étude sur l'alimentation, la nutrition et l'environnement chez les Premières Nations (EANEPN)*.
http://www.fnfnes.ca/docs/Rapport_r%C3%A9gional_-_ONTARIO_2011-2012.pdf
- DE SCHUTTER Olivier (s.d.). « Droit à l'alimentation », <http://www.srfood.org/fr/droit-a-l-alimentation>
- DE SCHUTTER Olivier (2010). « Accès à la terre et droit à l'alimentation », Rapport du Rapporteur spécial sur le droit à l'alimentation présenté à la 65^{ième} session de l'Assemblée générale des Nations Unies [A/65/281], 21 octobre 2010.
http://www.srfood.org/images/stories/pdf/officialreports/20101021_access-to-land-report_fr.pdf
- DE SCHUTTER Olivier (2012). « Déclaration de fin de mission 'Mission au Canada', du 5 au 16 Mai 2012 ».
http://www.srfood.org/images/stories/pdf/officialreports/201205_canadaprelim_en.pdf
- GONELLA FRICHNER Tonya (2010). *Preliminary study of the impact on indigenous peoples of the international legal construct known as the Doctrine of Discovery*, Instance permanente des nations unies sur les peuples autochtones, en ligne, page consultée le 22 mars 2018, <https://undocs.org/E/C.19/2010/13>
- GOUVERNEMENT DU CANADA (2013). « Les Innus d'Ekuanitshit. Profil de la collectivité ».
<http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1357840942196/1360165588140>
- INSTANCE PERMANENTE DES NATIONS UNIES SUR LES PEUPLES AUTOCHTONES (2010). « Note d'information : La doctrine de la découverte ».
https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/2012/News%20and%20Media/Fr%20Fact%20Sheet_Doctrine%20Discovery.pdf [page consultée le 20 mars 2018]
- INSTITUT NATIONAL DE SANTÉ PUBLIQUE (2013). « Effets individuels et sociaux des changements liés à la reprise des activités minières à Malartic. Période 2006-2013. Rapport de recherche ».
https://www.inspq.qc.ca/pdf/publications/1959_Effets_Changements_Activites_Minieres_Malartic.pdf
- LECLAIR Jean et Michel MORIN (2011). « Peuples autochtones et droit constitutionnel », dans JurisClasseur Québec, coll. « Droit public », *Droit constitutionnel*, fasc. 15, Montréal : LexisNexis Canada.

MESTOKOSHO Rita et David BASILE (2008). *Mémoire pour protéger la belle rivière Romaine*, document déposé (DM77) au Bureau d'audiences publiques sur l'environnement (BAPE) dans le cadre du Projet d'aménagement d'un complexe hydroélectrique sur la rivière Romaine par Hydro-Québec.
<http://www.bape.gouv.qc.ca/sections/mandats/La%20Romaine/documents/DM77.pdf>

VILLE DE SEPT-ÎLES (2013). « Conseils municipaux de 1904 à aujourd'hui ». http://ville.sept-iles.qc.ca/CLIENTS/1-ville/docs/upload/sys_docs/Conseils_municipaux_1904_2013.pdf

Documents audiovisuels

BACON Joséphine (1997). *Tshishe Mishtikuashisht - Le petit grand européen : Johan Beetz*, Office national du film, 51:47.
https://www.onf.ca/film/tshishe_mishtikuashisht/

BARR Ivor (2010). *Le Québec a de la veine. Problèmes du passé, solutions d'avenir*, IDNR- TV, 18 :56.
<https://www.youtube.com/watch?v=IAFyQj2KOlK>

Dumont le midi (2012). Émission de télévision, animée par Mario Dumont, diffusée le 7 mars 2012, Canal V.
<http://www.youtube.com/watch?v=2HQSN7GTEs8>, [page consultée le 10 octobre 2013]

LAMOTHE Arthur (1973a). *Carcajou*, Ateliers audiovisuels du Québec, 31:39.
http://www.banq.qc.ca/collections/collection_numerique/coll_arthur-lamothe/contes_legendes_recits.html?categorie=6

LAMOTHE Arthur (1973b). *Les oiseaux d'été*, 1ere partie, Ateliers audiovisuels du Québec, 29:24.
http://www.banq.qc.ca/collections/collection_numerique/coll_arthur-lamothe/contes_legendes_recits.html?categorie=6

LAMOTHE Arthur (1973c). *Les oiseaux d'été*, 2e partie, Ateliers audiovisuels du Québec, 30:53.
http://www.banq.qc.ca/collections/collection_numerique/coll_arthur-lamothe/contes_legendes_recits.html?categorie=6

LAMOTHE Arthur (1973d). *Nourriture et médecine*, Ateliers audiovisuels du Québec, 26:56.
http://www.banq.qc.ca/collections/collection_numerique/coll_arthur-lamothe/culture_et_societe.html?categorie=9

LAMOTHE Arthur (1973e). *Réactions au discours officiel (Deuxième partie)*, Ateliers audiovisuels du Québec, 31:37.

http://www.banq.qc.ca/collections/collection_numerique/coll_arthur-lamothe/politique.html?categorie=10

LAMOTHE Arthur (1973f). *Réactions au discours officiel (Première partie)*, Ateliers audiovisuels du Québec, 28:42.

http://www.banq.qc.ca/collections/collection_numerique/coll_arthur-lamothe/politique.html?categorie=10

LAMOTHE Arthur (1973g). *Réactions au discours officiel (Troisième partie)*, Ateliers audiovisuels du Québec, 31:45.

http://www.banq.qc.ca/collections/collection_numerique/coll_arthur-lamothe/politique.html?categorie=10

LAMOTHE Arthur (1973h). *Tshakapesh (Deuxième partie)*, Ateliers audiovisuels du Québec, 20:40.

http://www.banq.qc.ca/collections/collection_numerique/coll_arthur-lamothe/contes_legendes_recits.html?categorie=6

LAMOTHE Arthur (1973i). *Tshakapesh (Première partie)*, Ateliers audiovisuels du Québec, 30:11.

http://www.banq.qc.ca/collections/collection_numerique/coll_arthur-lamothe/contes_legendes_recits.html?categorie=6

LAMOTHE Arthur (1974a). *Repas de castor*, Montréal : Les Ateliers audio-visuels du Québec, 30:51.

http://www.banq.qc.ca/collections/collection_numerique/coll_arthur-lamothe/

LAMOTHE Arthur (1974b). *Ashini (Première partie)*, Ateliers audiovisuels du Québec, 33:39.

http://www.banq.qc.ca/collections/collection_numerique/coll_arthur-lamothe/culture_et_societe.html?categorie=9

LAMOTHE Arthur (1974c). *Ashini (Deuxième partie)*, Ateliers audiovisuels du Québec, 30:00.

http://www.banq.qc.ca/collections/collection_numerique/coll_arthur-lamothe/culture_et_societe.html?categorie=9

LAMOTHE Arthur (1974d). *Alexandre McKenzie (Première partie)*, Ateliers audiovisuels du Québec, 32 :51.

http://www.banq.qc.ca/collections/collection_numerique/coll_arthur-lamothe/croyances_rites_ceremonies.html?categorie=7

LAMOTHE Arthur (1974e). *Alexandre McKenzie (Deuxième partie)*, Ateliers audiovisuels du Québec, 27 :30.

http://www.banq.qc.ca/collections/collection_numerique/coll_arthur-lamothe/croyances_rites_ceremonies.html?categorie=7

LAMOTHE Arthur (1977a). *Tente tremblante et autres récits fabuleux*, Ateliers audiovisuels du Québec, 29:34.

http://www.banq.qc.ca/collections/collection_numerique/coll_arthur-lamothe/contes_legendes_recits.html?categorie=6

LAMOTHE Arthur (1977b). *L'enfant abandonné ou les oiseaux de l'été*, Ateliers audiovisuels du Québec, 23 :38.

LAMOTHE Arthur (1983a). *Mémoire battante, épisode 1*, Ateliers audiovisuels du Québec.

LAMOTHE Arthur (1983b). *Mémoire battante, épisode 2*, Ateliers audiovisuels du Québec.

LAMOTHE Arthur (1983c). *Mémoire battante, épisode 3*, Ateliers audiovisuels du Québec.

LEBLANC Réal Junior (2012). « Blocus 138- La résistance innue », *Wapikoni Mobile*, 7:13.
<http://www.wapikoni.ca/films/blocus-138-la-resistance-innue>

MALENFANT Eddy (2003). *Chroniques de Minganie*, Productions Manitu, 52 minutes.

Allocutions publiques

DAVIS Angela (2014), « An evening with Angela Davis », Bronson Centre, Ottawa.

DIDI-HUBERMAN Georges (2018). « Conférence inaugurale de l'exposition *Soulèvements* », colloque *Soulèvements*, Université du Québec à Montréal.

JOURDAIN Denise (2014). « Blocus sur la route 138 », colloque *Corps suspect, corps déviants*, Université d'Ottawa.

LACASSE Jean-Paul (2012). « Les droits territoriaux des Autochtones face au développement du Nord », conférence *Nikan* sur l'avenir du Nord, Val d'Or.

MARACLE Lee (2019). « Women and the struggle for sovereignty » et participation à la table-ronde « A conversation on language and nationalism in North America », dans le cadre du colloque *Matérialité du colonialisme en traduction*, Congrès des sciences humaines, University of British Columbia, Vancouver.

Dictionnaire

JUNKER Marie-Odile et Madeleine MacKENZIE (dirs) (2016). *Dictionnaire Innu-Français*, Uashat : Les Éditions Tshakapesh.

Encyclopédie en ligne

LACOMBE Michèle (2015). « Relations des Jésuites », *L'Encyclopédie canadienne*.
<https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/relations-des-jesuites>

Articles de journaux

BESNARD Maëlle (2016). « Deux enquêtes détermineront les causes et les conséquences de la collision entre une baleine et un Zodiac aux Escoumins », *Le Nord-Côtier*, 31 août 2016.
<https://lenord-cotier.com/deux-enquetes-determineront-causes-consequences-de-collision-entre-baleine-zodiac-aux-escoumins/>

« Blocage de la route 138 à l'est de Sept-Îles : La contestation de quelques citoyens innus soulève la controverse », *Le Nord-Côtier*, 16 octobre 2012.
<http://lenord-cotier.com/index.php/2012/10/16/blocage-de-la-route-138-a-lest-de-sept-iles-la-contestation-de-quelques-citoyens-innus-souleve-la-controverse/>

BORDELEAU Jean-Louis (2018). « Une extraction de 500 tonnes de roches pour Mine Arnaud », *Radio-Canada*, 18 juin 2018.
<https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1107825/extraction-roches-mine-arnaud-apatite-sept-iles>

BOUTROS Magdaline (2018). « L'industrie d'observation des balaines critiquée par le BST », *Le Devoir*, 31 mars 2018.
<https://www.ledevoir.com/societe/524151/l-industrie-d-observation-des-baleines-critiquee-par-le-bst>

CANTIN Alexandre (2017). « Sept-Îles : la tension s'accroît au camp de pêche de la rivière Moisie », *Le Journal de Montréal*, 14 juin 2017.
<http://www.journaldemontreal.com/2017/06/14/sept-iles-la-tension-saccroît-au-camp-de-peche-de-la-riviere-moisie>

DAOUST Ann-Édith (2017). « Disparition du motel Chantal à Godbout », *Radio-Canada*, 23 mai 2017.
<https://ici.radio-canada.ca/premiere/emissions/boreale-138/segments/chronique/24752/motel-chantal-destruction-godbout>

DUCHESNE Émile (2018). « Québec souligne le premier bateau au quai multiusager », *Radio-Canada*, 26 mars 2018. <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1091497/inauguration-quai-multiusager-port-sept-iles>

FRANCOEUR Louis-Gilles (2009). « Développement hydroélectrique –Québec et Ottawa mis en demeure d'empêcher le projet de la Romaine », *Le Devoir*, 7 février 2009.
<http://www.ledevoir.com/environnement/actualites-sur-l-environnement/232186/developpement-hydroelectrique-quebec-et-ottawa-mis-en-demeure-d-empêcher-le-projet-de-la-romaine>

- GENDRON Stéphanie (2018). « Une baleine à bosse n'a pas survécu à son échouage aux Îles-de-la-madeleine », *Journal de Québec*, 26 mars 2018.
<https://www.journaldequebec.com/2018/03/26/video-une-baleine-a-bosse-na-pas-survecu-a-son-echouage-aux-iles-de-la-madeleine>
- JONCAS Hugo (2014). « IOC à Sept-Îles : Contamination majeure à deux pas du Golfe », *Les Affaires*, 28 mars 2014.
<https://www.lesaffaires.com/secteurs-d-activite/immobilier/ioc-a-sept-iles-contamination-majeure-a-deux-pas-du-golfe/567613>
- LACAS Marie-Ève (2009). « Assurer l'avenir », *Radio-Canada*, 17 février 2009.
<http://ici.radio-canada.ca/regions/est-quebec/2009/02/17/002-plan-nord-villes-minieres.asp>
- LÉVESQUE Fanny (2012). « La Cour supérieure prolonge l'injonction contre les Innus », *Le Nord-Côtier*, 20 mars 2012.
<http://lenord-cotier.com/index.php/2012/03/20/la-cour-superieure-prolonge-linjonction-contre-les-innus/>
- LÉVESQUE Fanny (2013). « Taux d'inoccupation de 0,2% : La crise du logement s'intensifie », *Le Nord-Côtier*, 21 mai 2013.
<http://lenord-cotier.com/taux-dinoccupation-de-02-la-crise-du-logement-sintensifie/>
- LÉVESQUE Fanny (2014). « Hydro-Québec offre 75 millions \$ aux Innus de la Côte-Nord », *Le Soleil*, 13 mars 2014.
<http://www.lapresse.ca/le-soleil/affaires/les-regions/201403/13/01-4747484-hydro-quebec-offre-75-millions-aux-innus-de-la-cote-nord.php>
- MONNIER Jacques (1959). « L'agonie a duré 80 heures », *La Presse*, 8 septembre 1959.
http://collections.banq.qc.ca/lapresse/src/cahiers/1959/09/08/82812_1959-09-08.pdf
- PAQUET Charlotte (2015). « Le Colonel McCormick, un homme à découvrir », *Le Manic*, 15 juillet 2015.
<http://www.lemanic.ca/le-colonel-mccormick-un-homme-a-decouvrir/>
- PRESSE CANADIENNE (2018). « Entente entre Ottawa et des Inuits déplacés de force dans les années 50 », *La Presse*, 27 août 2018.
<https://www.lapresse.ca/actualites/national/201808/27/01-5194426-entente-entre-ottawa-et-des-inuits-deplaces-de-force-dans-les-annees-1950.php>
- RADIO-CANADA (2014). « Les Innus acceptent l'entente avec Hydro-Québec », *Radio-Canada*, 10 avril 2014.
<http://ici.radio-canada.ca/nouvelle/662247/referendum-innus-hydroquebec>
- ROSIER Guillaume (2015). « Trois chefs innus à Londres », *Le Trait d'Union de Fermont*, 14 mai 2015.

<https://amecq.ca/2015/05/14/trois-chefs-innus-a-londres/>

SHIELDS Alexandre (2014a). « Mine Arnaud : les citoyens se rangent du côté du BAPE », *Le Devoir*, 11 mars 2014.
<https://www.ledevoir.com/societe/environnement/402191/sept-iles-fait-confiance-au-bape-dans-le-dossier-mine-arnaud>

SHIELDS Alexandre (2014b). « Mine Arnaud : les citoyens se rangent du côté du BAPE », *Le Devoir*, 11 mars 2014.
<https://www.ledevoir.com/societe/environnement/402191/sept-iles-fait-confiance-au-bape-dans-le-dossier-mine-arnaud>

SHIELDS Alexandre (2014c). « Des propriétaires reçoivent une offre d'achat avant l'acceptation du projet Mine Arnaud », *Le Devoir*, 26 mars 2014.
<https://www.ledevoir.com/societe/environnement/403680/sept>

SHIELDS Alexandre (2017). « Les Innus mettent en demeure Ottawa », *Le Devoir*, 10 juillet 2017.
<http://www.ledevoir.com/environnement/actualites-sur-l-environnement/503067/les-innus-s-opposent-aux-forages-sur-anticosti>

SHIELDS Alexandre (2018). « Les croisières changent de cap face aux baleines noires », *Le Devoir*, 1^{er} août 2018.
<https://www.ledevoir.com/societe/environnement/533563/tourisme-des-croisieres-annulees-dans-l-est-du-quebec>

SHIELDS Alexandre et Marie-Michèle SIOUI (2018). « Mine d'Ariane Phosphate : Couillard admet que le marché n'est pas au rendez-vous », *Le Devoir*, 14 août 2018.
<https://www.ledevoir.com/societe/environnement/534435/mine-d-arianne-phosphate-couillard-admet-que-le-marche-n-est-pas-au-rendez-vous>

ST-PIERRE Jean (2012). « Blocus 138 : Des citoyens en colère veulent intenter un recours collectif », *Journal de Montréal*, 17 octobre 2012.
<https://www.journaldemontreal.com/2012/10/17/des-citoyens-en-colere-veulent-engager-un-recours-collectif>

TARDIF Dominic (2018). « La lumière de Joséphine Bacon », *Le Devoir*, 8 septembre 2018.
<https://www.ledevoir.com/lire/536184/grand-angle-la-lumiere-de-josephine-bacon>

Sites internet

BALISE QUÉBEC RANDO-QUÉBEC. « Parc des pionniers ; Description ».
<http://baliseqc.ca/3S/regions/manicouagan/parc-des-pionniers>

HYDRO-QUÉBEC. « Aménagement hydroélectrique de la Romaine ».

- <http://www.hydroquebec.com/romaine/>
- IDNR-TV. « Mission Statement ».
<http://www.idnrtv.com/About-Us.html>
- INNU TAKUAIKAN UASHAT MAK MANI-UTENAM (ITUM). « Nos revendications ».
<http://www.paytherent.info/fr/>
- INNU TAKUAIKAN UASHAT MAK MANI-UTENAM (ITUM). « Résumé des procédures contre la Romaine ».
<http://www.itum.qc.ca/fichiers/113/resumedesprocedurescontrelaromaine.pdf>
- INNU TAKUAIKAN UASHAT MAK MANI-UTENAM (ITUM). « Rio Tinto sommée de payer son loyer au peuple innu ».
<http://paytherent.info/index.html?p=24&lang=fr>
- LABRADOR WEST. « Creating a sense of place ».
<https://labradorwest.com/stay/history/>
- MRC DE CANIAPISCAU. « Mur écran ».
<http://www.caniapiscau.net/fr/tourisme/attraits#murecran>
- SOCIÉTÉ DU PLAN NORD, QUÉBEC (2015). « Société du Plan Nord ».
<https://plannord.gouv.qc.ca/fr/spn/>
- TOURISME CÔTE-NORD. « Le barrage Daniel-Johnson et la centrale Manic-5 ».
<http://tourismecote-nord.com/membres/barrages-et-visites-industrielles/manic-5-barrage-daniel-johnson/>
- TOURISME SEPT-ÎLES. « Centre d'interprétation de Clarke City ».
<http://www.tourismeseptiles.ca/fr/culture/centre-d%E2%80%99interpr%C3%A9tation-de-clarke-city>
- TRANSPORT QUÉBEC. « Route 138 – Prolongement de la route 138 sur la Basse Côte-Nord ».
<https://www.transports.gouv.qc.ca/fr/projets-infrastructures/projets/reseau-routier/projets-routiers/cote-nord/Pages/prolongement-route-138.aspx>
- VILLE DE SAGUENAY (2017). « Population et statistiques ».
<https://ville.saguenay.ca/services-aux-citoyens/urbanisme/populations-et-statistiques>