

**Colonisation épistémique : industrialisation, savoirs écologiques traditionnels innus  
et caribou**

Par  
**Maïté Girard English**

Thèse déposée à  
l'École des études supérieures et de la recherche  
en vue de l'obtention de la maîtrise ès arts en science politique

Directrice : professeure **Dalie Giroux**

Université d'Ottawa – University of Ottawa

Août 2019

© Maïté Girard English, Ottawa, Canada, 2019

# Résumé

Cette recherche a pour but de se questionner sur l'impact de la diminution du caribou sur les savoirs écologiques traditionnels chez les communautés innues de la péninsule Québec-Labrador. Il est à noter que la chasse au caribou structure la réalité de ce peuple de chasseurs et façonne leur conception du monde et les savoirs qui en découlent. L'hypothèse soutenue est que la destruction de l'habitat du caribou est une forme de colonisation épistémique. Suivant la théorie de l'accumulation primitive, j'expose les outils juridiques qui ont permis aux États et aux capitalistes de s'approprier légalement les terres innues pour y exploiter les ressources. L'intention ici est de soulever la fonction duale dont est investie la terre, soit, d'un côté, comprise comme assise de la domination coloniale, donc vitale à la formation de l'État canadien et au développement colonial-capitaliste, et, d'un autre côté, permettant la subsistance matérielle et spirituelle des sociétés innues, tel qu'au moyen de la chasse au caribou. Le territoire en tant que médium des savoirs sera alors remplacé par une nouvelle conception du territoire synonyme d'accumulation de capital et d'exploitation des écosystèmes. On comprendra alors que la conquête coloniale passe d'abord et continue de se nourrir par un assujettissement ontologique et que l'imposition de cette réalité ontologique empêche les savoirs écologiques traditionnels de subsister dans un contexte qui nourrit leur existence et leur réalité.

Mots-clés : savoirs écologiques traditionnels, TEK, caribou, Innu-Aitun, accumulation primitive, épistémologie, ontologie, colonisation, capitalisme

The purpose of this research is to examine the impact of the caribou decline on traditional ecological knowledge within the Innu communities of the Quebec-Labrador peninsula. It should be noted that caribou hunting structures the reality of this hunting society and shapes their conception of the world and the knowledge that derives from it. The hypothesis supported here is that the destruction of the caribou habitat is a form of epistemic colonization. Following the theory of primitive accumulation, I outline the legal tools that allowed states and capitalists to legally appropriate Innus' lands for exploitation. The intention here is to raise the dual function of the land, which is, on the one hand, understood as the basis of colonial domination, thus vital to the formation of the Canadian state and colonial-capitalist development, and on the other hand, allowing the material and spiritual subsistence of Innus' societies, such as through caribou hunting. The territory as a medium of knowledge will then be replaced by a new conception of territory synonymous with capital accumulation and ecosystems exploitation. It will then be understood that colonial conquest first passes and continues to feed through an ontological subjection and that the imposition of this ontological reality prevents the traditional ecological knowledge from subsisting in a context that nourishes their existence and their reality.

Keywords: traditional ecological knowledge, TEK, caribou, Innu-Aitun, primitive accumulation, epistemology, ontology, colonization, capitalism

# Table des matières

<b>RÉSUMÉ</b> .....	<b>II</b>
<b>TABLE DES MATIÈRES</b> .....	<b>III</b>
<b>LISTE DES FIGURES</b> .....	<b>V</b>
<b>LISTE DES ABRÉVIATIONS</b> .....	<b>VI</b>
<b>REMERCIEMENTS</b> .....	<b>VII</b>
<b>INTRODUCTION</b> .....	<b>1</b>
QUESTION DE RECHERCHE .....	3
ÉTAT DE LA QUESTION .....	4
FORMULATION D’UN PROBLÈME ET CADRE THÉORIQUE .....	7
MÉTHODOLOGIE ET CONTENU DES CHAPITRES.....	10
LIMITES : MON EXPÉRIENCE DU TERRITOIRE .....	13
BUTS DE LA RECHERCHE.....	15
<b>CHAPITRE 1. L’INNU-AITUN</b> .....	<b>18</b>
INTRODUCTION .....	18
MODE DE VIE TRADITIONNEL ET OCCUPATION DU TERRITOIRE .....	20
<i>Mobilité territoriale</i> .....	23
<i>La chasse au caribou</i> .....	24
<i>Culture matérielle</i> .....	26
ONTOLOGIE ET COSMOLOGIE : COMPRENDRE LA SPIRITUALITÉ TRADITIONNELLE INNUE	27
<i>Éléments d’introduction à la spiritualité innue</i> .....	27
<i>Ontologie innue ou unité ontologique</i> .....	29
<i>Schémas ontologiques : les différents modes d’identification et de relation</i> .....	31
<i>Relation entre le chasseur et le monde des esprits : communiquer avec le sacré</i> ....	34
<i>Épistémologie et modes de connaissances</i> .....	37
CONCLUSION .....	38
<b>CHAPITRE 2. L’HISTOIRE JURIDIQUE DE L’INDUSTRIALISATION DU NITASSINAN</b> .....	<b>42</b>
INTRODUCTION .....	42
LE COMMERCE DES FOURRURES ET LES SEIGNEURIES D’EXPLOITATION EN NOUVELLE- FRANCE : INTRODUCTION DU RÉGIME SEIGNEURIAL.....	44
<i>Le Domaine du roi et la Traite de Tadoussac</i> .....	48
LA FORESTERIE ET LE PASSAGE D’UNE ÉCONOMIE PRIMAIRE À INDUSTRIELLE : DÉBUT DE L’INDUSTRIALISATION SUR LE NITASSINAN.....	50
<i>La tenure forestière sur le Nitassinan</i> .....	52

<i>Impacts de l'industrie forestière sur le caribou</i> .....	54
LES MINES ET LA RÉVOLUTION INDUSTRIELLE AU QUÉBEC .....	55
<i>Le vingtième siècle et la seconde révolution industrielle</i> .....	59
<i>Impacts des sites et du développement miniers sur le caribou</i> .....	62
L'HYDROÉLECTRICITÉ ET LA SOUVERAINETÉ POLITIQUE QUÉBÉCOISE CONTRE LES RIVIÈRES DU <i>NITASSINAN</i> .....	64
<i>Impacts des projets hydroélectriques sur le caribou</i> .....	69
VOLS ET EXERCICES MILITAIRES AU LABRADOR.....	69
CONCLUSION .....	70
<b>CHAPITRE 3. DÉTERRITORIALISATION ET LES POLITIQUES DE GESTION DES POPULATIONS.....</b>	<b>73</b>
INTRODUCTION .....	73
LES RAPPORTS DARLING, BAGOT ET PENNEFATHER ET LA FONDATION DE LA POLITIQUE INDIENNE DU CANADA .....	75
<i>L'établissement du pays et le début du « clearing of estates »</i> .....	77
<i>La création des réserves et l'enclavement des populations autochtones</i> .....	80
CAPITALISME ET DÉTERRITORIALISATION : LA CONTINUITÉ DES POLITIQUES COLONIALES .....	85
<i>Fracture entre l'Innu, la terre, les animaux et les savoirs</i> .....	89
CONCLUSION .....	91
<b>CHAPITRE 4. LE CONTEXTE COLONIAL CONTEMPORAIN .....</b>	<b>95</b>
INTRODUCTION .....	95
DE NOUVEAUX OBSTACLES POUR L' <i>INNU-AITUN</i> : DIMINUTION DE LA POPULATION DE CARIBOU.....	98
<i>Relation au caribou en contexte colonial contemporain</i> .....	99
PROJET CARIBOUS FORESTIERS .....	101
<i>Analyse : Projet caribous forestiers</i> .....	112
TABLE RONDE AUTOCHTONE DU CARIBOU DE LA PÉNINSULE D'UNGAVA (TRACPU).....	113
<i>Analyse : Stratégie de gestion du caribou de la TRACPU</i> .....	116
CRITIQUES : LES POLITIQUES DE RECONNAISSANCE ET LA DISSENSION ONTOLOGIQUE. ....	118
CONCLUSION .....	125
<b>CONCLUSION .....</b>	<b>128</b>
OUVERTURE DE LA PROBLÉMATIQUE .....	131
DISCUSSION.....	133
LIMITES DE LA RECHERCHE .....	136
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>138</b>
<b>ANNEXE A : CARTES SOURCES .....</b>	<b>145</b>

# Liste des figures

<i>FIGURE 1. CARTE DU NITASSINAN ET LES ONZE COMMUNAUTÉS INNUES DE LA PÉNINSULE QUÉBEC-LABRADOR .....</i>	<i>17</i>
<i>FIGURE 2. CARTE DU DOMAINE DU ROI EN 1733.....</i>	<i>47</i>
<i>FIGURE 3. LA FOSSE DU LABRADOR ET LE NITASSINAN.....</i>	<i>58</i>
<i>FIGURE 4. LES PROJETS HYDROÉLECTRIQUES SUR LE NITASSINAN .....</i>	<i>63</i>

# Liste des abréviations

<b>BLHP</b>	Beauharnois Light, Heat and Power
<b>CAAF</b>	Contrat d’approvisionnement et d’aménagement forestier
<b>CBC</b>	Canadian Broadcasting Corporation
<b>CBH</b>	Compagnie de la Baie d’Hudson
<b>CBJNQ</b>	Convention de la Baie-James et du Nord québécois
<b>CCCPP</b>	Comité conjoint de chasse, de pêche et de piègaje
<b>CFLCo</b>	Churchill Fall (Labrador) Corporation
<b>CNEQ</b>	Convention du Nord-Est québécois
<b>CtAF</b>	Contrat d’aménagement forestier
<b>IDDPNQL</b>	Institut de développement durable des Premières Nations du Québec et du Labrador
<b>MLHP</b>	Montreal Light, Heat and Power
<b>ONU</b>	Organisation des Nations Unies
<b>QNS&amp;L</b>	Quebec North Shore and Labrador Railway
<b>SWPC</b>	Shawinigan Water Power Corporation
<b>TEK</b>	Traditionnal ecological knowledge
<b>TRACPU</b>	Table ronde autochtone du caribou de la péninsule d’Ungava

# Remerciements

Je voudrais dans un premier temps remercier ma directrice de thèse, Dalie Giroux, pour sa patience, sa disponibilité et son constant soutien. Je tiens à lui témoigner ma reconnaissance pour le temps qu'elle m'a accordé et la richesse des discussions informelles que nous avons eues et qui ont contribué à nourrir mes réflexions. Finalement, je la remercie de m'avoir permis d'apprendre de mes erreurs et d'évoluer en tant que chercheuse.

Je désire aussi remercier les professeurs de l'École d'études politiques de l'Université d'Ottawa qui m'ont fourni les outils nécessaires à la réussite de mes études universitaires.

Je remercie aussi le Centre d'information géographique, statistiques et gouvernementale (GSG) de l'Université d'Ottawa pour m'avoir généreusement aidé à concevoir mes cartes géographiques.

Je tiens à remercier le professeur Jean-Paul Lacasse de m'avoir permis de l'accompagner à *Uashat mak Mani-Utenam* en tant qu'observatrice lors de son cours sur l'ordre juridique innu. Ce voyage m'a permis de faire de belles rencontres enrichissantes. Je remercie aussi les employés du Musée Shaputuan d'*Uashat*, notamment Jean St-Onge, pour avoir pris le temps de répondre à mes questions et de m'avoir fait visiter la région. *Tshinashkumitin !*

Je souhaite aussi remercier le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) pour leur financement qui a été si précieux à la poursuite de mes recherches. Je remercie aussi l'Université d'Ottawa et l'École d'études politiques pour les bourses d'admission et d'excellence qui ont grandement contribué à ma réussite académique, en plus des postes d'assistantat qui m'ont offert une expérience des plus formatrice.

Je tiens enfin à exprimer ma gratitude et mon amour à mes parents qui ont été mes plus grands supporteurs et qui m'ont aidé à persévérer, surtout dans les moments les plus difficiles.

J'adresse mes mille mercis à toutes les personnes avec qui j'ai partagé mes études et ces années de thèse, notamment Alexandra, Fabrice, Jade, Stéphanie, Guillaume, Miriam et Khaled.

Mes derniers remerciements vont à Ranj, Sarah, Virginie et Christopher qui m'ont toujours soutenu moralement, surtout lors de mes grandes remises en question existentielles.

# Introduction

au loin un horizon  
une mer bleuit le ciel  
un aigle laisse tomber une plume blessée  
une rivière agonise  
un canot me conduit  
à la rencontre des récits des Anciens  
j'écoute le silence inquiet  
Papakassik<sup>1</sup> crie sa douleur  
une mousse verte jaune et rouge  
essuie ses larmes  
Missinak<sup>u 2</sup> s'empoisonne  
d'inhaler l'essence que délestent  
les oiseaux de fer  
le rythme du cœur  
de la Terre ralentit  
dans mon désespoir  
je rêve d'éloigner le glas des miens  
je sais que c'est dans l'impossible  
que je trouverai le possible

- Joséphine Bacon, *Nous sommes tous des sauvages* (Bacon & Acquelin, 2011)

Le caribou (*Rangifer tarandus*) fût à une époque le cervidé le plus abondant au Canada (Festa-Bianchet, et al., 2011), mais la survie de l'animal inquiète énormément aujourd'hui quant à la situation précaire de son habitat et de la prédation animale et humaine qui le menace (Courtois, et al., 2003). Au Québec, le 1<sup>er</sup> février 2018 sonnait la fin de la chasse au caribou, tous écotypes confondus, pour une durée indéterminée. Cette réglementation s'inscrit dans une continuité de mesures de protection visant à assurer la pérennité de l'espèce. Ces mesures commencent en 2001 au Québec, lorsque le gouvernement interdit toute chasse au caribou forestier, et se poursuivent en 2012 par une condamnation de la chasse au troupeau migrateur de la rivière George. On trouve une situation similaire du

---

<sup>1</sup> Le maître des caribous

<sup>2</sup> Le maître des animaux aquatiques

côté du Labrador, juridiction distincte, mais domicile commun du caribou de la rivière George. Le gouvernement de Terre-Neuve-et-Labrador imposait en 2013 un moratoire de chasse sur ce troupeau pour une période de cinq ans. Le troupeau migrateur de la rivière aux Feuilles, située au Nord-du-Québec, était de 2012 à 2018 la seule harde qui permettait à de nombreux chasseurs des Premières Nations et Inuits du Québec de chasser le caribou, une activité pratiquée depuis des millénaires par ces derniers.

Dans la foulée de ces événements, nombre de confrontations eurent lieu entre les Innus du Québec et le gouvernement de Terre-Neuve-et-Labrador concernant le droit de chasse sur la partie orientale de leur territoire traditionnel, le *Nitassinan*<sup>3</sup>. Des incidents tels que le prélèvement de caribous forestiers en voie de disparition à Red Wine, Labrador causèrent une levée de bouclier chez des groupes de conservation de la faune et du Gouvernement de Terre-Neuve-et-Labrador. Les Innus furent qualifiés de « *worst hunters in the world, guilty of not respecting security measures, aggression against game wardens and so on* » par certains journaux (Siou, 2004). Des événements similaires entretinrent la polémique, enflammèrent la frustration et la confrontation entre non-autochtones et autochtones et accrurent certaines incompréhensions face aux enjeux que posent ces réglementations de chasse. Des affrontements plus drastiques eurent aussi lieu<sup>4</sup>.

Aussi souhaitable que soit la sauvegarde du caribou, il reste que cette narration propose une vision des choses qui semble masquer ou ignorer l’histoire d’un peuple qui, il n’y a pas si longtemps encore, vivait de la forêt et parcourait des centaines de kilomètres

---

<sup>3</sup> Qui signifie « notre terre » en *Innu aimun* (Lacasse, 2004).

<sup>4</sup> Ce fut le cas lors de l’épisode du prélèvement de caribous de la harde menacée de Joi River en 2010 où on chercha à rappeler les droits traditionnels et à engager des pourparlers concernant la consultation des Innus à l’égard de l’avenir des troupeaux (Moore, 2010). Ces tactiques firent couler beaucoup d’encre. On les qualifia même de pressions semblables à celles que l’on retrouverait en Afghanistan ou en Iraq (Moore, 2010), ou simplement de massacre impensable causé par de la chasse illégale (Siou, 2004).

au fil de l'année à la recherche de caribou. Le caribou était alors le compagnon spirituel et de survie au cœur de l'*Innu-Aitun*, le mode de vie traditionnel des Innus. Cette narration a aussi pour effet d'effacer ou du moins de fermer les yeux sur le fait que la destruction actuelle de l'environnement et la dévastation de l'habitat du caribou sont causées par des activités anthropiques associées au développement industriel. Somme toute, ce que ce récit semble exclure, c'est l'entrave des activités industrielles et des conséquences de celle-ci sur le mode de vie traditionnel innu : « *[it's] preventing us from our way of life* », mentionne Siou (Siou, 2004).

## Question de recherche

Sans faire ici l'apologie de la chasse ou chercher à se positionner sur la moralité de ces pratiques, cette recherche tente de comprendre à un premier niveau les impacts de la diminution du caribou sur le mode de vie des communautés innues. Tout d'abord, pour bien comprendre l'enjeu, il est important de savoir que depuis des milliers d'années jusqu'à très récemment les Innus organisaient leurs sociétés autour de la chasse et des déplacements du caribou et c'est avec des connaissances complexes des animaux, des plantes, des ressources et du territoire transmises de génération en génération que celui-ci fut possible (Bouchard, 2017). Cette relation ancestrale avec les animaux, les plantes, la terre, les esprits, le non-humain, ou ce que nous nommons « Nature », est constitutive de la cosmogonie innue où la création du monde est conçue au travers d'une parenté avec ces êtres et dont les règles et la « totalité du cosmos (alternance du jour et de la nuit, cycle saisonnier, vie et mort, variété des espèces animales et végétales et la nôtre, etc.) » sont introduits par la forêt et ses membres : dans leurs récits fondateurs, c'est la forêt qui a donné naissance aux Innus (Savard, 2004, p. 22). C'est donc plus qu'une proximité, mais bien un

mode d'identification au monde extérieur qui inclut le non-humain dans une structure à la base des formes du collectif, des régimes de temporalité et de la construction des cosmologies. C'est une manière de schématiser leur existence par la relation qu'ils entretiennent avec ce qui les entoure, par leur façon d'objectiver le monde (Descola, 2005).

La chasse est alors plus qu'une activité de subsistance et le caribou est plus qu'une simple proie de chasse. C'est en fait ce que Turner et Turner nomment '*full involvement*', c'est-à-dire: « [...] *where one not only consumes a food resource but has a depth of knowledge of, or participates in, its harvesting, processing, and care or management, including its associated terms, stories, and ceremonies* » (Turner & Turner, 2008, p. 112). De ce fait, cette recherche veut explorer, à un second niveau, non seulement les impacts du déclin des populations de caribou sur le mode de vie traditionnel innu, mais plus précisément sur les savoirs écologiques traditionnels (communément nommés TEK pour *traditional ecological knowledge*<sup>5</sup>) et donc à **se questionner sur l'évolution des savoirs écologiques traditionnels en contexte de diminution du caribou chez les Innus de la péninsule Québec-Labrador.**

## État de la question

Vu le caractère relativement récent du phénomène, les études sur la question de l'impact de la diminution du caribou sur les savoirs écologiques traditionnels sont peu nombreuses. Cependant, il est possible de positionner cette recherche dans une littérature plus large portant sur les systèmes alimentaires traditionnels chez certaines populations autochtones. Par exemple, des recherches telles que celle présenté dans « Where our women used to get

---

<sup>5</sup> Les termes savoirs écologiques traditionnels, savoirs traditionnels et TEK sont utilisés de manière interchangeable dans cette recherche.

the food » de Nancy Turner et Katherine Turner, discutent du déclin de l'usage des aliments traditionnels et des impacts occasionnés sur la santé, la souveraineté et la sécurité alimentaire, mais particulièrement sur la perte d'une « identité culturelle » et d'une « fierté culturelle<sup>6</sup> » (Turner & Turner, 2008, p. 112). Les auteures expliquent que dans le cas des Tsawataineuk de Kwakwaka'wakw à Kingcome Inlet en Colombie-Britannique qu'elles étudient, l'aliénation des terres et des ressources alimentaires causée par les politiques coloniales érode les pratiques culturelles associées à la production, la gestion, la préparation et la consommation de certaines plantes. D'après elles, les processus de colonisation influencent la perte des savoirs culturels associés aux systèmes alimentaires puisque les pratiques reliées à la culture, la cueillette ou même la chasse, par extension, sont beaucoup plus que des activités de subsistance : « *[t]he complex traditions associated with food production (cf. Boas 1921) embody a rich understanding of the environment, including virtually all aspects of traditional ecological knowledge, from practical strategies and management techniques, to belief systems that guide sustainable use of resources, to ways of communicating and acquiring knowledge* » (Turner & Turner, 2008, p. 112). L'impact des politiques coloniales sur les restrictions posées au mode de vie traditionnel, et particulièrement aux modes d'alimentation qui y sont liés, est ici très clairement établi.

On trouve également une littérature récente portant sur la confrontation des différentes ontologies qui sous-tendent la gestion contemporaine du caribou. C'est le cas des travaux de David Walsh, Mario Blaser et de ceux Paul Nadasdy, pour n'en nommer que quelques-uns, qui font état de la relation sociale entre différentes populations

---

<sup>6</sup> Ma traduction de « *cultural identity* » et de « *cultural pride* » (Turner & Turner, 2008, p. 112).

autochtones et le non-humain, de l'épistémologie qui soutient cette relation et finalement des difficultés d'inclure cette relation dans les programmes de gestion du caribou (Walsh, 2015; Blaser, 2018; Nadasdy, 1999)<sup>7</sup>. Ces chercheurs mettent de l'avant le fait que l'ontologie et l'épistémologie occidentales, à savoir les façons coloniales de comprendre et de catégoriser le monde, ignorent les traditions philosophiques de ces nations et de leur compréhension de la réalité, en particulier l'« agentivité » qu'elles attribuent au caribou et au non-humain.

Walsh explique, par exemple, que la domination de l'environnement prévaut dans les politiques de conservation des espèces du gouvernement des Territoires du Nord-Ouest et que la faune est de ce fait gérée « *through a stewardship model of protection that denies an agency to the caribou over its own viability and relationship with humans* » (Walsh, 2015, p. 230). De son côté, Blaser dénonce la singularisation des différentes réalités et donc l'imposition d'une seule et unique réalité produite par les pouvoirs coloniaux. Cela a alors pour effet de non seulement exclure les différentes ontologies, mais aussi d'éventuellement les faire disparaître (Blaser, 2018). Nadasdy, signale quant à lui la compartimentation des sciences de la gestion faunique (ex. un spécialiste des caribous ne s'intéressera qu'aux TEK portants sur le caribou), ce qui omet le caractère holiste des savoirs autochtones et, de ce fait, filtre les TEK : « *[t]hey are not interested in (nor are they able to make use of) a wide variety of the elements of an aboriginal hunter's world view (which to her or him are directly related to sheep<sup>8</sup>), such as the stories, values, and social relations that transmute those sheep from a set of population figures into sentient members of the social, moral,*

---

<sup>7</sup> Les auteurs discutent de l'ontologie relationnelle et la place du caribou chez, respectivement, les Tlicho Dénés, les Innus du Labrador et chez les Inuits de l'île de Baffin.

<sup>8</sup> Ou caribou, dans le cas qui nous intéresse.

*meaning-filled universe of the hunter and his or her family* » (Nadasdy, 1999, p. 7). Les TEK seront alors compris comme données manquantes à incorporer aux sciences modernes, et non comme savoir complet en soi.

Plus largement, cette critique s'inscrit au sein d'un courant d'études postcoloniales qui étrillent l'appropriation des TEK par la science occidentale. Selon l'auteure anishinabe Leanne R. Simpson, la recherche et les travaux académiques ne s'intéresseraient qu'aux aspects des TEK qui s'accordent avec la conceptualisation occidentale de l'écologie et de l'environnement, et laisseraient de côté les principes spirituels qui sont à la base des TEK, des valeurs et des ontologies autochtones. Celles-ci, ajoute-t-elle, sont notamment exclues parce qu'elles existent en opposition au point de vue de la société majoritaire (Simpson, 2004a, p. 373). De plus, selon l'auteure, ce nouvel intérêt pour les TEK ne servirait qu'à remplir les lacunes de la science, et ce faisant pour acquérir plus de connaissances et donc gérer de manière plus rigide les ressources naturelles, et avoir un plus grand contrôle de l'environnement. Cela dit, en attribuant une fonction pratique aux TEK, les causes de l'émergence de ces formes de savoirs et les raisons de son déclin restent non questionnées.

## Formulation d'un problème et cadre théorique

En lien avec ma question de recherche, un point important de la critique de Simpson concerne l'inattention portée au déclin des TEK. Ce problème est peu abordé dans la littérature, nous dit-elle. Pour Simpson, les causes de la disparition des TEK ne sont pas simplement occasionnées par le vieillissement des aînés ou parce que les savoirs oraux sont plus vulnérables que les systèmes de connaissance occidentaux, mais plutôt parce que « *[t]he forces of cultural genocide, colonization, colonial policy, perpetuated over the last several centuries by successive occupying settler governments is responsible for the*

*current state of Indigenous Knowledge, yet this assertion remains conspicuously absent from the literature – literature written primarily by non-Indigenous scholars and academics* » (Simpson, 2004a, p. 375). Les raisons pour lesquelles les savoirs traditionnels sont menacés sont gravées dans l'infrastructure coloniale, nous dit-elle : ce sont les systèmes mis en place au service du génocide culturel qui sont responsables de la situation actuelle des TEK (Simpson, 2004a).

De plus, il est important de souligner l'interdépendance entre la terre (*land*) et les savoirs traditionnels. Sans avoir accès à un environnement sain, les TEK sont voués à l'oubli : « *[o]ur knowledge comes from the land, and the destruction of the environment is a colonial manifestation and a direct attack on Indigenous Knowledge and Indigenous nationhood* » (Simpson, 2004a, p. 377). Les problèmes environnementaux que connaissent les peuples autochtones sont de facto une forme de violence qui ne peut être séparée du passé colonial : « *the roots of environmental destruction on indigenous lands can be traced to colonization, colonial policies, and the Canadian state's experiment with forced assimilation* » (Simpson, 2004b, p. 121). Il est alors nécessaire de ne pas laisser pour compte les causes d'origines coloniales de la destruction de l'habitat du caribou lorsque nous nous questionnons sur la perte des savoirs traditionnels. Cet animal tient une place importante dans le socle de la cosmologie innue et son déclin ne peut que faire violence à la culture innue, par le fait que celui-ci participe à l'anéantissement d'une vision du monde, d'une philosophie et des manières de savoir et d'apprendre des peuples du caribou.

L'histoire de la dépossession des terres autochtones par la Couronne ne peut dans ce contexte être ignorée. À cet effet, la théorie de l'accumulation primitive de Marx (2014)

offre un point de départ pertinent pour constituer les causes de la destruction de l'habitat du caribou en ce qu'elle présente une analyse historique des dynamiques de pouvoir dissimulées derrière l'appropriation des terres et la privatisation des ressources nécessaires à l'accumulation de capital. Cependant, selon Glen S. Coulthard (2014), le caractère eurocentrique de la théorie dans sa forme originale l'empêche d'être appliquée à la question autochtone sans nécessiter des transformations<sup>9</sup>. Cela dit, l'apport de la théorie de Marx à la question de la dépossession coloniale reste néanmoins substantiel en ce qu'il définit le capital, mais aussi le colonialisme, comme relations sociales oppressantes permettant de séparer les travailleurs de leurs moyens de production, et les sociétés autochtones de leurs territoires. En m'appuyant sur la version de la théorie de l'accumulation primitive que présente Coulthard, je me propose d'étudier la dépossession du *Nitassinan* en analysant cette hiérarchisation des relations sociales construite par les formes discursives et non discursives du pouvoir responsables de la séparation des peuples autochtones à la terre.

L'adéquation de ce cadre théorique aux enjeux du déclin des savoirs traditionnels semble pertinente en ce qu'elle expose la fonction duale dont est investie la terre, soit, d'un côté, comprise comme assise de la domination coloniale, donc vitale à la formation de l'État canadien et au développement colonial-capitaliste, et, d'un autre côté, permettant la « subsistance matérielle et spirituelle des sociétés autochtones »<sup>10</sup> (Coulthard, 2014, p. 7).

---

<sup>9</sup> Coulthard propose trois aspects problématiques de la thèse de Marx qui doivent être transformés pour permettre d'utiliser ce cadre d'analyse aux enjeux de dépossession des territoires autochtones : (1) Le cadre temporel de la théorie, qui fige l'accumulation primitive à une époque et empêche de constater le « rôle persistant » (ma traduction) de la dépossession (Coulthard, 2014, p. 9). (2) L'aspect du « développementalisme normatif » (ma traduction), qui conçoit l'accumulation primitive comme un phénomène historique, donc inévitable, mais aussi bénéfique aux sociétés non-occidentales, soit sans histoire (Coulthard, 2014, pp. 9-10). (3) Le postulat de Marx qui sous-entend que les relations de pouvoir coloniales sont violentes. Au contraire, nous explique Coulthard, elles peuvent être dissimulées sous une forme non coercitive, soit sous la forme de reconnaissance et d'accommodations, par exemple (Coulthard, 2014, p. 15).

<sup>10</sup> Ma traduction de « *material and spiritual sustenance of Indigenous societies* » (Coulthard, 2014, p. 7).

L'accumulation primitive permet alors d'exposer la structuration de la domination coloniale qui permet à l'État un accès continu à la terre et aux ressources en déterritorialisant les peuples qui y vivent et les savoirs qu'ils possèdent.

Ceci étant dit, **est-il possible d'affirmer que la destruction de l'habitat du caribou constitue une forme de colonisation épistémique?** C'est l'hypothèse de travail que cette recherche explore. Pour ce faire, je mettrai en perspective les impacts de la colonisation sur les systèmes de savoirs traditionnels chez les peuples du caribou. Le développement industriel, et par extension la déforestation, sont aujourd'hui reconnus comme une des causes principales du recul des aires de répartition du caribou forestier (Courtois, et al., 2007) et il semble alors crucial de revenir sur l'histoire coloniale derrière les changements historiques et environnementaux qui ont mené à la transformation de la valeur et de l'usage du territoire. De la sorte, j'aimerais mettre en perspective la perturbation de la relation complexe entre le caribou et les Innus par l'industrialisation, et la précarité des savoirs écologiques traditionnels qui en résulte. Cette étude vise alors spécifiquement à questionner sur l'aspect sociopolitique de la destruction de l'environnement en contexte colonial dans le cadre de l'évolution de la relation entre les communautés innues et le caribou.

## Méthodologie et contenu des chapitres

Pour réaliser cette étude, un récit analytique de la transformation de l'utilisation du territoire en situation coloniale chez les peuples du caribou sera mené au moyen d'une enquête documentaire portant sur les processus de sédentarisation et de dépossession des terres autochtones. Au travers du premier chapitre, je ferai état de la relation ancestrale entre les Innus et le caribou et donc explorer les pratiques de l'*Innu-Aitun* d'après les récits

de chasse racontés par des chasseurs, tel que Mathieu Mestokosho (Bouchard, 2017; Silberstein, 1998; Savard, 2004; Speck, 1925; Audet, 2012; Bouchard & Mailhot, 1973; Leacock, 1954; Mailhot, 1986). Je cherche ici à favoriser une démarche dite d'autohistoire, suivant le concept de George E. Sioui, qui explique « qu'il n'a pas encore existé d'histoire véritable des Amérindiens, puisque l'histoire conventionnelle n'a pas encore inventé de méthode qui permette d'intégrer la vision amérindienne à son discours » (Ricard, 1989, p. 77). Je suivrai ce principe qui énonce la nécessité de laisser la parole aux personnes concernées lorsque nous faisons l'histoire des peuples autochtones. La deuxième partie du chapitre I aura pour objet l'ontologie et la cosmologie innue. Je revisiterai les écrits de la philosophe et historienne des religions, Anne Doran (2005), et de l'anthropologue Philippe Descola (2005), pour les lier aux témoignages de plusieurs chasseurs retrouvés dans l'ouvrage de Jil Silberstein (1998) pour mettre de l'avant la spiritualité innue et les schèmes ontologiques relationnelles qui la sous-tendent. L'objectif est de saisir et de mettre en perspective le fondement des savoirs écologiques traditionnels et de l'épistémologie « relationnelle » des Innus.

Le chapitre II portera sur l'histoire juridique de l'industrialisation sur le *Nitassinan*. Je cherche ici à documenter les instruments juridiques qui ont permis à l'État et à la classe capitaliste de l'époque des premiers explorateurs jusqu'à aujourd'hui de bénéficier des terres et des ressources des populations innues. Je vais alors résumer les processus législatifs et juridiques qui ont légitimé l'implantation des commerces de fourrures et des seigneuries d'exploitation, avec une emphase sur la Traite de Tadoussac; la tenure forestière, particulièrement dans les environs du Saguenay; les permis d'exploration et d'exploitation des zones minières, dont la fosse du Labrador ; l'égérie d'Hydro-Québec ;

et l'établissement au Labrador d'une zone de vols militaires pour l'ONU. Il deviendra ensuite plus évident que non seulement l'État et le capitalisme qui se sont manifestés sous la forme du colonialisme canadien sont liés la destruction de l'environnement du caribou, mais aussi qu'ils ont joué le rôle principal dans la déterritorialisation et le déclin des savoirs traditionnels.

Je ferai ensuite la démonstration des politiques de gestion des populations autochtones au chapitre III à l'aide des rapports Darling (1828), Bagot (1844) et Pennefather (1858). Je cherche ici à faire état du « projet de civilisation » des colonisateurs britanniques, soit des programmes d'assimilation et de mise en tutelle de l'époque du XIXe siècle. Je reviendrai alors sur les lois et politiques coloniales qui ont instauré les pensionnats et créé les réserves pour permettre l'établissement des industries et le développement du Canada. Il sera ainsi possible de constater la transformation de la valeur et de l'usage du territoire et des ressources, mais particulièrement les processus de séparation des Innus de la terre et des animaux, voire des connaissances qui en découlent. Je continuerai le chapitre III en en m'accompagnant de la voix d'An Kapesh qui propose une perspective innue de la colonisation industrielle du *Nitassinan*, où les Innus lors de l'implantation de la compagnie *Iron Ore of Canada* à Schefferville, virent leurs habitations détruites, leur mode de vie et leur alimentation transformés par l'État colonial. Les écrits d'An Kapesh illustrent bien les moyens extra-économiques<sup>11</sup> utilisés par l'État pour engendrer les processus de déterritorialisation et de sédentarisation, soit le deuxième versant de l'accumulation primitive, à savoir la séparation des travailleurs de leurs moyens de production. Il sera possible de comprendre que la séparation entre les Innus et le caribou

---

<sup>11</sup> C'est-à-dire la force brutale de l'État et le pouvoir législatif.

est un fait éminent du colonialisme, même cent ans après le dépôt des rapports susmentionnés.

Finalement, je décrirai au chapitre IV le contexte colonial et industriel d'aujourd'hui en y incluant la diminution des populations de caribous qui ajoute un nouvel obstacle à la chasse et à la poursuite de l'*Innu-Aitun*. Je pourrai alors décrire de manière plus précise l'évolution des savoirs écologiques traditionnels en contexte colonial contemporain. Je m'y prendrai, d'un côté, en analysant les témoignages provenant de répondants de huit communautés innues du Québec et du Labrador concernant leur perception du déclin du caribou sur le *Nitassinan* et la manière dont ils/elles et les membres de leur communauté sont affectés par la perte de cet animal et les moratoires de chasse (Environnement Canada, 2012). De l'autre côté, je chercherai à y répondre en analysant la stratégie de gestion du caribou de la *Table ronde autochtone sur le caribou de la péninsule d'Ungava* (TRACPU) pour soulever les problèmes liés à l'inaction des gouvernements quant à la crise des populations de caribou, mais aussi sur l'impact de l'utilisation des TEK à la science occidentale. Je pourrai alors revenir sur l'hypothèse de départ, à savoir si la destruction de l'habitat du caribou constitue une forme de colonisation épistémique.

## Limites : mon expérience du territoire

Un de mes professeurs à l'université, Jean Morisset, m'a demandé la première fois que je l'ai rencontré de quelle rivière je venais, dans le but de faire l'état de ma genèse géographique. Cette question me semble importante ici pour comprendre mon rapport au territoire, à ce territoire, ainsi que le rôle et les responsabilités que je tiens en menant cette recherche.

Étant née à Montréal et ayant grandi dans le coin de Rosemont et Hochelaga, je pourrais parler du fleuve Saint-Laurent, mais cela n'aurait pas de réelle valeur. Le fleuve, par ici, ça signifie le Port de Montréal, les paquebots, les conteneurs, ça signifie l'eau polluée, la Ronde, le pont Jacques-Cartier et les feux d'artifice. En ville, mes points de repère et les lieux auxquels je m'identifiais plus jeune étaient en grande partie des stations de métro, des parcs de quartier et des écoles. Enfant, mon rapport au territoire se faisait par les livres, les films et les histoires qu'on me racontait. Il s'est développé lorsque mon père m'amenait en camping dans des régions différentes chaque année. J'ai pu alors associer des images à la carte du Québec, mais reste que mon attachement à la « province » s'est fait au travers d'un imaginaire créé majoritairement entre les murs d'une école et à partir d'événements rapportés dans des manuels produits par le Ministère de l'Éducation du Québec. Aujourd'hui, je demeure en Outaouais et j'étudie la théorie politique à l'Université d'Ottawa. Une des entrées du parc de la Gatineau est à dix minutes de chez moi et il y a plusieurs lacs et boisés qui sont à proximité. J'aime bien penser que je suis plus près de la « nature » que lorsque j'habitais à Montréal et que mon rapport au territoire québécois est moins enraciné dans des structures de béton. Cela dit, il n'en reste pas moins que ces forêts et ces bois sont aménagés pour les randonneurs et ne sont pas représentatifs de l'environnement étudié par cette recherche, mais plutôt de mon expérience particulière du milieu écologique québécois. En effet, dans ces bois, je peux marcher pendant plusieurs kilomètres en suivant des sentiers tracés sans même avoir à me donner des repères ou chercher à comprendre le comportement des plantes ou des animaux pour retrouver mon chemin vers la maison. Je n'ai donc jamais eu besoin de connaître mon environnement ou de développer des savoirs écologiques pour me nourrir ou me déplacer : je connais peu les

plantes, les arbres et les animaux qui partagent l'espace avec moi et ma relation avec ces derniers est mécanique et exogène à mon mode de vie. Mon expérience est donc très différente de ce dont je discute dans cette étude et je ne crois pas qu'il est possible de la dissocier de mes écrits. Il est alors important de mentionner que malgré le fait que je mobiliserai une approche autohistorique, le choix de ce qui sera raconté sera toujours teinté par mon propre itinéraire et des limites de ma socialisation et de l'économie à laquelle je participe. D'une certaine manière, je serai toujours partie prenante de la situation coloniale dont je fais ici la critique, et l'histoire de la dépossession des savoirs traditionnels par l'État colonial que j'essaye de faire ressortir restera produite dans un cadre universitaire suivant les directives d'un programme de sciences sociales encadré par le gouvernement de l'Ontario.

## Buts de la recherche

L'importance de cette recherche tient dans son habilité à soulever un rapport historico-philosophique au caribou qui diffère de la compréhension de la société majoritaire, non pas pour essentialiser ou antagoniser ces ontologies, mais bien pour prouver la contingence et la particularité de ce modèle de pensée qui dissocie la nature de la culture et permettre un dialogue multiépistémique plus juste quant à la sauvegarde de l'espèce. Ce faisant, il deviendrait possible de niveler les fondements de la discussion sur les enjeux concernant le déclin du caribou d'une manière à ne pas seulement opposer le développement à la protection de l'environnement, mais plutôt à y comprendre les relations de pouvoir qui sous-tendent les positions de ce conflit (Tully, 2008, p. 86). La pertinence de cette étude relève du fait qu'en revenant sur l'histoire locale des pratiques entourant l'exploitation de l'habitat du caribou, il soit possible de démontrer « l'asymétrie des pouvoirs, des savoirs,

des influences et des ressources<sup>12</sup> » (Tully, 2008, p. 87) qui oscillent au cœur des négociations sur la régulation de la chasse d'une manière peu abordée dans la littérature. Cette approche permet aussi de revenir sur l'histoire des savoirs écologiques traditionnels du peuple innu, ce qui, il me semble, favorise la contextualisation et la politisation des TEK et des détenteurs de ces savoirs et permet de les inclure à la discussion sur le futur du caribou de façon à ne pas déprécier la valeur de ces savoirs. Pour conclure, au moyen de cette étude, j'espère éviter que la représentation du caribou sur le vingt-cinq sous canadien ne soit qu'un artéfact du passé et que sa mémoire ne reste engravée dans ce qui l'aura tué.

---

<sup>12</sup> Ma traduction de « *Asymmetries of power, knowledge, influence and resources* » (Tully, 2008, p. 87).



**Figure 1. Carte du Nitassinan et les onze communautés innues de la péninsule Québec-Labrador**

Source : Nation Innue, 2015; Infographie : Maïté Girard English, 2019

# Chapitre 1. L’Innu-Aitun

Les anciens  
marchaient sans cesse

ils tiraient leurs traîneaux  
sur la neige  
et quand elle fondait,  
ils naviguaient.

J’ai perdu la trace  
de leur passage  
vers la terre dénudée

sans guide  
pour m’orienter.

- Joséphine Bacon, *Bâtons à messages* (Bacon, 2009, p. 22)

## Introduction

Le terme *innu* signifie « être humain » en *Innu-aimun*, c’est-à-dire un « être vivant autre que les plantes, les animaux et les personnages fantastiques associés aux divers recoins du cosmos » (Speck, 1925, p. 238). Bien qu’on y trouve quelques variantes dépendamment du groupe, par exemple *ilnuts*, *iyuts*, ou *inut<sup>e</sup>* dans certains dialectes naskapis, *innu* est le terme le plus commun pour désigner ceux et celles qui demeurent et prennent soin du *Nitassinan*, le territoire ancestral des Innus. Dans sa formule générale, tous les êtres humains sont des Innus, mais se nomme ainsi les peuples des Premières Nations provenant de *Mashteuiatsh* (Pointe-Bleue), *Essipit* (Les Escoumins), *Pessamit* (Betsiamites), *Uashat* (Sept-Îles), *Mani-utenam* (Maliotenam), *Ekuanishit* (Mingan), *Nutashkuan* (Natashquan), *Unamen Shipu* (La Romaine), *Pakuashipi* (Saint-Augustin), *Matimekush* (Schefferville), *Sheshatshit* (Northwest River), *Utshimassit* et *Natuashish* (Davis Inlet) (Lacasse, 2004). Les Innus parlent l’*Innu-aimun*, langue de la grande famille linguistique algonquienne. En Amérique du Nord, la famille algonquienne regroupe le plus grand nombre de langues autochtones et s’étend sur une aire géographique très vaste. Selon Savard (2004), au début

du XVIIIe siècle, on retrouvait environ une trentaine de langues algonquiennes sur une zone allant des Rocheuses canadiennes et américaines à la côte atlantique et de la Baie d'Hudson jusqu'au 35° de latitude nord. Au Québec, par exemple, les Algonquins, les Atikamekw, les Cris, les Naskapis, les Ojibwés, les Abénaquis, les Malécites, les Mi'kmaq et les Innus font partie de la famille algonquienne.

Dès les premiers voyages de Cartier, les Européens ignorèrent les termes utilisés par les Innus et les désignèrent par le nom de « Montagnais » dû fait d'un paysage montagneux et boisé qui aborde la Côte-Nord. Vers le XVII<sup>e</sup> siècle, ils distinguèrent les Innus de la Côte-Nord – les Montagnais – de ceux et celles vivant au nord de la toundra – les Naskapis – qui signifie les peuples au-delà de l'horizon (Wadden, 1991). Comme l'explique William Mathieu Mark, d'*Unaman-shipit* :

Maintenant, depuis que nous sommes baptisés, on nous désigne sous le nom de « Montagnais ». C'est sans doute à cause des grosses montagnes qu'il y a à Sept-Îles! Et depuis quelque temps, il y en a d'autres qui nous appellent « Amérindiens ». Ils nous donnent tous ces noms selon leur volonté, sans jamais se soucier de notre vrai nom qui est « Innu ». « Innu » c'est notre nom qui respecte notre façon de vivre. [...] Il y a d'autres nations qui portent ce nom et elles font partie du grand peuple innu. Nous parlons des Innus qui ont des plumes mais nous sommes tous innu (Jauvin, 1993).

Le territoire ancestral des Innus se nomme *Nitassinan*, qui signifie « notre terre » en *Innu-aimun* (Lacasse, 2004). Cet immense territoire boréal et subarctique couvre une grande partie de la péninsule Québec-Labrador. Il s'étend du nord de Québec jusqu'à Schefferville, couvre le Labrador et aborde la rive nord du Saint-Laurent. Le *Nitassinan* occupe un territoire si large qu'il est le lieu d'innombrables paysages tout aussi contrastants qu'éblouissants. De la forêt boréale à la toundra forestière, en passant par les forêts de lichen, les rivières, les lacs, les tourbières, les épinettes, les pins, les ours, les caribous, les orignaux, les loups, les lièvres, les martres, les castors, les saumons,

les perdrix et un nombre considérable d'êtres vivants et d'esprits vivent en bonne entente avec les Innus depuis des milliers d'années sur ce territoire.

Bien que la présence des Innus au Québec et au Labrador ait été expliquée par diverses théories, il est aujourd'hui confirmé par des recherches archéologiques et anthropologiques que des populations, les ancêtres des Innus, occupaient le *Nitassinan* il y a environ 8000 ans, à la suite de la dernière glaciation (Loring, 2007). Selon Lacasse, les Innus, eux, « savent qu'ils ont toujours occupé le Nitassinan » (Lacasse, 2004, p. 29). Comme le mentionne Jérôme Mollen, un aîné d'*Ekuanishit* (Mingan), lors de la Commission royale sur les peuples autochtones : « C'est le territoire de (l'Innu) ici. C'est ici qu'il assurait sa subsistance; moi, mes arrière-grands-parents... mon grand-père est né ici... Nous n'avons pas besoin de papiers» (Canada, 1993, cité dans Lacasse, 2004, p.29). Nombre de récits oraux rapportent l'occupation du *Nitassinan* par les Innus et leurs ancêtres. Ces histoires racontées de génération en génération témoignent des longs voyages parcourus sur le territoire ancestral, des savoirs rigoureux sur les animaux et la végétation, des rivières et des lacs rencontrés qui portent des noms innus, des histoires de chasse et témoignent de l'utilisation du *Nitassinan* et du respect qui lui est porté. « Nous savons tous que c'est notre domaine ancestral. Nos ancêtres nous ont laissé ce territoire pour que nous l'utilisions et que nous le respections...», raconte Georgette Mistanapeo d'*Utshimassit* (Davis Inlet) (Nation Innue, 1997, cité dans Lacasse, 2004).

## Mode de vie traditionnel et occupation du territoire

Le mode de vie traditionnel des Innus est souvent caractérisé de semi-nomade du fait d'une mobilité continuelle et des longues distances parcourues au courant de l'année sur leur territoire à la recherche de gibiers, tel que le caribou. Il est important de noter que ce qui est compris ici par le traditionnel est limité par les balises épistémologiques de la recherche occidentale. Il est difficile

aujourd'hui d'écrire sur le mode de vie des Innus avant l'arrivée des Européens en terre autochtone de manière satisfaisante en termes de méthodologie universitaire canadienne puisque cette information relève des récits oraux. Bien des recherches ethnographiques portent donc sur le mode de vie innu après l'arrivée des premiers colonisateurs. Il est alors nécessaire de prendre en considération l'influence des colons dans certaines régions, certes limitées, mais toutefois transformative du point de vue matériel, culturel, politique et économique, lorsque les anthropologues écrivent sur ces modes de vie traditionnels.

La raison pour laquelle le mode de vie traditionnel innu est caractérisé de semi-nomade et non simplement de nomade relève du fait que les déplacements de ces derniers sont certes continus, mais ne sont pas illimités, c'est-à-dire qu'ils restent au sein d'un territoire donné et sont saisonniers. L'occupation du territoire et le choix des parcours empruntés par les Innus avant l'arrivée des Européens sont sujets au débat chez les anthropologues depuis le début du XXe siècle. Pour Frank G. Speck (1925), les territoires de chasse familiaux auraient existés bien avant l'arrivée des Européens et de l'influence de la traite des fourrures chez les Innus. Les territoires transmis héréditairement sont présentés chez lui de manière statique et sous-entendent une logique de propriété où les territoires de chasse appartiendraient aux bandes familiales (Mailhot, 1986). Les Innus seraient donc contraints de limiter leurs déplacements. Pour d'autres auteurs, ces différences résulteraient d'une influence diverse face à la transformation économique qu'imposèrent les Européens avec la traite des fourrures (Leacock, 1954). D'après Eleanor Leacock, la proximité des postes de traites aurait influé sur la transformation des activités économiques des communautés innues. La traite des fourrures aurait influencé l'individualisation de la chasse et de la trappe, ce qui aurait éventuellement implanté des territoires de chasse familiaux. Suivant ce raisonnement, la proximité des postes de traite expliquerait les différents changements régionaux quant à l'organisation sociale des groupes de chasse. Par exemple, les Innus d'*Uashat mak Mani Utenam*

(Sept-Îles et Malietenam) dépendraient des produits de la traite pelletière depuis plus longtemps que les bandes à l'est et les lignes de trappes permanentes maintiendraient les chasseurs en place sur la côte plus longtemps que sur le territoire. De plus, comme le mentionne Leacock, « *[t]he family hunting territory is relatively well developed along the lower Moisie and St. Marguerite Rivers. However it is less stable than that of the Montagnais further west [...]* (Leacock, 1954, p. 50). Les Innus de l'ouest du Labrador seraient les plus accoutumés à la propriété des territoires de trappes du fait de leur promiscuité avec les postes de la Baie d'Hudson, ce qui aurait accentué une sédentarisation hâtive par rapport aux Innus du nord-est du Labrador : « *[t]he virtual completion of the shift in native economy from hunting for consumption to trapping for exchange was presumably paralleled by the progressive stabilization of territories and individualization of trapping which have resulted in the Mistassini and Lake St. John family hunting ground system of today* » (Leacock, 1954, p. 72). Au centre et au sud-est du Labrador, le commerce des fourrures aurait eu un impact important au niveau de la transformation matérielle des outils empruntés, mais n'aurait pas altéré le mode alimentaire des premiers habitants. Dans plusieurs régions, la chasse au caribou et aux petits gibiers prévalait toujours comme mode alimentaire tandis qu'ailleurs l'introduction à la farine, par exemple, et aux produits manufacturés prit une plus grande place dans l'alimentation des Innus. Cette transformation du mode alimentaire implique donc un changement de système économique. Puisque ces produits sont achetés avec de la fourrure aux postes de traites, bon nombre de chasseurs préféraient rester à proximité des lignes de trappe et délaissaient la chasse au gros gibier. L'organisation sociale s'en trouve alors modifiée. Les voyages annuels en famille s'estompent; les femmes et les enfants restent sur la côte tandis que les hommes s'occupent de la trappe. « *No family, no kill'em deer. Man alone no kill deer. Too heavy bring back. Eat flour, porcupine, rabbits, fish. Long ago, see'em deer, kill'em. No flour. Got no eat. Got to kill'em deer* » (Mathieu André de *Matimekush* (Schefferville) cité dans Leacock, 1954, p. 49)

### *Mobilité territoriale*

La famille élargie, nous dit Lacasse, est « l'unité sociale de base » des peuples innus (Lacasse, 2004, p. 30). Plusieurs familles se regroupent en bandes et forment des groupes de chasse qui parcourront le territoire au courant de l'année. La composition de ces bandes varie au fil des saisons et selon le type de chasse. Plusieurs Innus décrivent des rassemblements d'été qui regroupent entre 130 et 200 personnes (Lacasse, 2004; Silberstein, 1998; Bouchard, 2017). Après avoir parcouru des centaines de kilomètres durant dix mois, des dizaines de familles se rassemblent en « bandes d'été » sur ces sites vers la fin juin (Lacasse, 2004; Silberstein, 1998). La chasse au caribou recommence vers août et chaque famille se sépare et part sur le territoire en groupe de chasse pour le restant de l'année. Les « bandes d'hiver » sont plus petites et regroupent quelques familles pour un maximum de 75 personnes (Lacasse, 2004).

Le choix du lieu de chasse, lorsqu'arrive la saison, est aussi sujet au débat chez les anthropologues, particulièrement en ce qui concerne les communautés du Labrador. En effet, bien que la répartition des familles sur le territoire est différente d'un endroit à l'autre, plusieurs auteurs associent le type de gibier chassé dans une région au type de régime foncier qui s'y trouvera. Par exemple, les groupes qui chassent des animaux sédentaires, tels que le castor, le caribou forestier, l'ours ou l'orignal, vont privilégier une gestion familiale des territoires de chasse, nous explique Vincent, tandis que ceux qui vivent d'animaux nomades, comme le caribou migrateur de la toundra, privilégieront une gestion plus « collective » du territoire (Vincent, 2016, p. 96). Les communautés au nord seraient alors plus enclines à la mobilité territoriale, ce qui ouvre le dialogue entre les chercheurs concernant l'occupation du territoire du Labrador. D'un côté, des auteurs comme Leacock affirment que le choix d'un terrain de chasse par les bandes change d'année en année et dépendamment de la saison. D'un autre côté, des chercheurs comme A. Tanner postulent que, au contraire, les familles retournent chaque année sur le même territoire. Réfutant ces deux

hypothèses, José Mailhot affirme que l'occupation territoriale au Labrador est plutôt caractérisée par ce qu'elle nomme une « mobilité structurée<sup>13</sup> » (Mailhot, 1986, p. 100). La mobilité est une partie intégrale des différents modèles d'occupation du territoire au Labrador et cette dernière est conduite par les relations sociales qui existent entre individus. Selon Mailhot (1986), une personne chassera dans une région particulière parce qu'elle a des connexions avec ceux qui chassent dans ce coin durant une période donnée. Ces connexions sont beaucoup plus élargies que de simples liens familiaux. Les réseaux de parenté des Innus et des Naskapis, qu'ils soient de nature consanguine ou par alliance, offrent un vaste choix de partenaires de chasse qui va au-delà de la famille traditionnelle comprise chez les Occidentaux. Ces derniers peuvent alors se déplacer sur l'entièreté du territoire, mais à condition d'y avoir de la parenté. Ces réseaux de parenté peuvent regrouper la famille immédiate autant que la belle-famille, les parrains et marraine et les familles adoptives, par exemple. Finalement, comme l'explique Mailhot, « *Labrador could be viewed as a kind of large chessboard where the pieces are in constant motion but, as in chess, these pieces do not move in just any direction.* » (Mailhot, 1986, p. 105).

### *La chasse au caribou*

Comme il est possible de le constater, la chasse au caribou tient une place importante dans l'organisation sociopolitique et économique des Innus. La composition des unités sociales varie selon les saisons de chasse et cette activité permet une subsistance autonome : l'économie de subsistance des Innus repose sur la chasse au caribou. À cet effet, l'histoire de Mathieu Mestokosho, chasseur d'*Ekuanishit* (Mingan), est intéressante pour visualiser la place du caribou dans le mode de vie innu. Bien qu'elle soit propre aux expériences des familles d'*Ekuanishit* et des bandes de la Côte-Nord, elle semble aussi caractériser les genres de déplacements qu'effectuaient

---

<sup>13</sup> Ma traduction de « *structured mobility* » (Mailhot, 1986).

les bandes du sud-est de la péninsule Québec-Labrador. Somme toute, elle offre une belle représentation de la vie des chasseurs de caribou et de leur famille sur le territoire.

Mathieu Mestokosho raconte qu'à l'automne 1930, sept familles partirent d'*Ekuanishit* (Mingan) pour un long voyage de dix mois sur une distance d'environ 500km pour se rendre à *Sheshatshit* (North West River) (Bouchard, 2017). Suivant les traces de caribou, ils se rendirent sur les territoires où ils y passeraient l'hiver. Durant un premier voyage d'environ deux mois, ils y chassèrent le porc-épic, la martre et le castor (Bouchard, 2017). Jusqu'aux environs de Noël, les familles restèrent aux campements et travaillèrent la viande de caribou qui avait été chassée, explique Mestokosho. Les femmes dépecèrent les caribous, séchèrent et fumèrent la viande qui allait être empaquetée. De la graisse était faite à partir de la moelle des os, la cervelle servit à assouplir les peaux, des couteaux étaient faits à partir des os du caribou et les têtes étaient rôties (Bouchard, 2017). Lorsqu'arriva l'hiver, les groupes se séparèrent en trois, quatre ou cinq familles et partirent ensemble. Elles se dirigèrent alors sur le territoire où elles restèrent pour quelques mois. De la viande séchée était laissée sur des tréteaux pour le retour ou pour des familles qui auraient été plus malchanceuses. Une fois arrivés, les hommes recherchèrent les troupeaux de caribou et posèrent des pièges et des trappes. Les femmes s'occupèrent du foyer, des enfants et des aînés.e.s. Elles pêchèrent sous la glace, chassèrent le petit gibier et colletèrent le lièvre (Bouchard, 2017).

Vers sept ans, les garçons rejoignaient les hommes et apprenaient à chasser (Silberstein, 1998). Les chasseurs étaient chanceux lorsqu'ils tombaient sur des pistes de caribou et réussissaient à en tuer plusieurs. On coupait le cou du caribou et on les laissait sur la neige pour aller chercher de l'aide et des toboggans pour ramener les corps. Il était interdit de laisser les fœtus sur la neige, raconte Mestokosho. Les toiles des vieux canots étaient utilisées pour transporter la viande. Lorsque les familles étaient malchanceuses et ne trouvaient pas de caribou, elles tentaient de pêcher sous la glace. Il faisait souvent beaucoup trop froid et il y avait trop de neige pour trouver des petits

gibiers. Il arrivait parfois de croiser d'autres familles avec qui elles échangeaient de la viande. Vers mars, ils arrivèrent à *Sheshatshit*, sept mois après leur départ d'*Ekuanishit*, continue Mestokosho. Au printemps, la neige et la glace fondirent et ils retrouvèrent leurs anciens canots et les oiseaux migratoires revinrent. Vers mai, ils descendirent au sud pour se rendre au lac Brûlé. Ils empruntèrent la rivière Saint-Jean en canots pour se rendre à *Ekuanishit* où ils retrouvèrent les familles pour le rassemblement d'été (Bouchard, 2017, p. 54).

### *Culture matérielle*

Bien au-delà d'une simple proie, le caribou tient un rôle catalyseur dans la vie sociale, politique et économique des sociétés innues. Il est au cœur de l'*Innu-Aitun*, un mode de vie traditionnel qui repose autour de la chasse : sa nécessité organise l'espace vécu des chasseurs semi-nomades. Il ne serait pas exagéré d'affirmer que sans le caribou, il n'y aurait pas d'Innus, ou comme le mentionne Loring, « [...] *those Innu whose lives and destiny have been irrevocably linked to the coming and going of caribou* » (Loring, 2007, p. 123). Non pas sous une logique d'économie primitive, d'une économie de survie, où un groupe dépend de son environnement écologique immédiat pour subsister (Clastres, 2011), mais plutôt en mettant en évidence la place du caribou, *Atik'*, dans la culture matérielle et spirituelle des Innus.

L'essentialité du caribou réside dans les multiples usages qu'il tient chez les Innus et autres peuples chasseurs-cueilleurs des régions boréales et subarctiques. Lorsqu'un ou plusieurs caribous étaient tués, les Innus les éviscéraient puis coupaient la viande en morceaux. La viande qui allait être mangée était séchée ou fumée et les peaux étaient travaillées par les femmes. Elles les dégraissaient et les épilaient pour ensuite, soit les tanner ou les boucaner. Pour tanner les peaux et les adoucir, elles les macéraient dans un mélange d'eau et de cervelle de caribou. Auparavant, la peau était utilisée pour confectionner des vêtements et des mocassins. Elle pouvait aussi servir à

fabriquer des tentes ou être coupée en lanière pour faire de la babiche, qui servira à façonner les raquettes que les Innus utilisaient tout au long de l'hiver pour se déplacer dans la neige. Ils se servaient aussi de la peau de caribou pour fabriquer les canots avec lesquels ils traversaient le territoire dès l'arrivée du printemps. Les os servaient d'outils. Ils s'en servaient pour faire des couteaux pour travailler les peaux et pour confectionner tout autre matériel nécessaire à leurs voyages. Les os étaient aussi utilisés pour fabriquer des flèches et des jouets pour les enfants.

## Ontologie et cosmologie : comprendre la spiritualité traditionnelle innue

### *Éléments d'introduction à la spiritualité innue*

La peau de caribou séchée au soleil est aussi utilisée pour fabriquer le *teweigan*. Le *teweigan* est un tambour dont se servaient parfois les Innus pour communiquer avec les animaux avant la chasse. Son contour est fabriqué de bouleau, la toile est faite de peau de caribou, les coutures sont faites avec de la babiche et l'*utamaikanashk* avec lequel ils frappent le tambour est en os de caribou (Audet, 2012). L'expérience personnelle que George Gabriel, de *Matimekush* (Schefferville), raconte à Jil Silberstein (1998) dans son ouvrage *Innu* offre un résumé intéressant de la pratique reliée au *teweigan* et nous permet de comprendre son rôle dans la culture innue et de nous introduire à la spiritualité du monde innu :

La première fois que j'ai joué du *teweigan*, j'allais avoir vingt-cinq ans. Naturellement, j'avais auparavant rêvé de lui. J'avais rêvé qu'il chantait. Sans quoi, jamais je n'aurais osé le toucher. C'est ainsi que mes ancêtres avaient toujours procédé : il fallait d'abord rêver du tambour. Bien sûr, avant ça, je savais un peu ce qu'était le *teweigan*. Certains soirs, il m'était arrivé d'entendre mon père – ou mon grand-père – chanter. Je les avais observés. J'étais néanmoins impressionné. Ce jour-là, j'ai dit à mon père ce que j'avais vu en rêve : une personne qui jouait du tambour. Alors, lui m'a dit : « A présent, tu dois commencer. Prends mon *teweigan* ». Il y avait avec nous plusieurs personnes de ma famille. J'étais gêné... En général, le joueur de tambour se met à genoux. Comme ça. Et c'est le soir qu'il

joue. C'est ainsi qu'il va chanter son rêve. En le chantant, il va savoir si les animaux sont proches ou non. Et où ils se trouvent. Ainsi, parfois, peut-on sauver les siens de la famine. Ehé. Voilà comment j'ai appris à chanter mes rêves. Sur un rythme ou sur un autre. Le rythme, c'est sacré. En aucun cas, il ne va te servir à divertir. On joue toujours par rapport aux animaux. Aux animaux, on demande de la nourriture. On demande de donner leur vie. Selon qu'on s'adresse au caribou, au castor, à la loutre, le rythme ne sera pas le même. Il va dépendre de l'animal dont tu as rêvé. Selon la personne aussi, les chants sont très différents. Quand tu as chanté ton rêve, le lendemain, il est rare que tu ne trouves pas les animaux là où tu les as vus (Silberstein, 1998, pp. 299-300).

Le chant que vocalisent les chasseurs pour traduire leurs rêves se nomme *nikamun*. Il sert à communiquer avec les animaux, particulièrement avec les maîtres des animaux. C'est un chant personnel et spirituel (Audet, 2012). Il permet au chasseur d'entrer en contact avec les maîtres des animaux ou autres esprits du territoire et leur demander de sacrifier un des animaux qu'ils protègent pour leur survie. Ce chant lui est révélé dans son rêve, c'est le maître de l'animal qui le lui communique. Le chant est un moyen de communication important entre l'animal et l'humain. Il est essentiel à la culture innue, car il est un des instruments qui permet au chasseur de communiquer avec l'invisible, le spirituel (Doran, 2005). Le maître caribou, *Papakassik*<sup>14</sup>, est celui qui est convoqué le plus souvent pour demander de l'aide puisque le caribou est l'animal le plus important dans la vie de l'Innu. Les maîtres des animaux, selon Serge Bouchard et José Mailhot, « [...] sont des êtres mythiques (*a .tnukan*) sans l'assentiment desquels les animaux qu'ils contrôlent (*tape .nime .w* 'il le contrôle') ne peuvent être chassés et qui communiquent leurs désirs aux hommes principalement par le biais du rêve et de la tente tremblante » (Bouchard & Mailhot, 1973, p. 61). Le chasseur qui a rêvé d'un caribou qui l'appelle aura reçu l'accord du maître de ce dernier qu'un caribou lui sera destiné, dans une forme d'engagement avec le monde spirituel (Doran, 2005). Le rêve est donc, pour les Innus, un pont entre le monde matériel, visible, et le monde spirituel, invisible.

---

<sup>14</sup> On retrouve quelques variantes du mot dépendamment des régions, par exemple Papakuassik ou Papakatik.

### *Ontologie innue ou unité ontologique*

Pour bien comprendre ce qui vient d'être discuté, il est important de se pencher sur l'ontologie innue, c'est-à-dire de considérer la manière dont les Innus comprennent leur place dans l'univers, leur manière d'être au monde (Descola, 2005; Audet, 2012). Pour les Innus, le monde forme une totalité qui comprend le naturel et le surnaturel. On retrouve dans leur conception du monde une unité ontologique où le réel et le spirituel ne sont pas séparés, mais forment plutôt une réalité complète (Gauchet, 1985, cité dans Doran, 2005). Toutes les situations auxquelles fait face l'Innu sont investies du spirituel. La chasse, qui est l'activité centrale de la vie des Innus, et toutes les pratiques qui l'entourent et les connaissances qui en découlent sont investies par le spirituel, car la communication avec le monde des esprits est ce qui en permettra le succès. Reprenant le terme de Joëlle Rostkowski (1998), Anne Doran parle à propos de la spiritualité des chasseurs-cueilleurs des régions nordiques d'une métaphysique de la chasse (Doran, 2005, p. 29). La chasse serait ici plus qu'une activité où les chasseurs rechercheraient du gibier simplement pour une question de survie. Elle inclurait aussi les rituels spirituels qui y sont associés, sans lesquels les chances de réussites sont faibles. Cela dit, ces pratiques spirituelles ne sont pas que de simples techniques pour se procurer du gibier, mais plutôt des gestes quotidiens, car tous les gestes que posent les Innus sont revêtis du spirituel : « battement du tambour, attention aux rêves, comportement envers les animaux tués, activité artistique, etc. » (Doran, 2005, p. 29).

L'univers et l'être étant compris de manière unifiée, la conception du monde décrite ici ne sépare pas le visible de l'invisible, donc chaque activité ou pratique sont pourvues du spirituel. Le rapport quotidien à l'environnement, à ce qui les entoure, est alors revêtu du sacré et la lecture du cosmos devient nécessaire et usuelle, voire traditionnelle. Le monde est « révélateur du sacré », nous explique Doran, et le sacré tient une place importante dans la culture innue, que ce soit par rapport à « l'attachement aux terres ancestrales, [à la] connaissance parfaite du territoire dans ses

moindres réalités, [à la] capacité de se sentir pleinement chez soi en forêt qui découle de cette connaissance » (Doran, 2005, pp. 30-31). C'est dans une compréhension du cosmos en tant qu'unité que l'humain se comprend comme partie intégrante de la nature. Dans cette réalité qui unifie le visible et l'invisible, la nature, tout autant que l'humain, sont investis du spirituel. C'est donc dire que tous les êtres vivants et inanimés possèdent un esprit qui interagira d'une quelconque façon avec les humains.

Une alliance entre les humains et les autres groupes d'être est de ce fait nécessaire à la continuation de leur voyage respectif. L'humain ne se comprend pas ici comme supérieur au non-humain, que ce soit en rapport aux animaux ou tout élément de la nature, mais il comprend plutôt sa place de manière interdépendante avec son environnement (Doran, 2005). Le caribou et son maître, le maître de tous les animaux<sup>15</sup>, sont nécessaires à l'existence du chasseur. Il doit alors développer un contact constant avec ce dernier et se soumettre aux demandes du maître pour assurer sa survie<sup>16</sup>. L'humain sait qu'il doit former des alliances et non pas chercher à dominer les autres groupes d'êtres puisqu'il comprend qu'il fait partie d'une « structure physico-spirituelle commune à tous » (Doran, 2005, p. 31). Pour parler de cette collaboration, Johnny Blossum, interviewé par Silberstein (2008), raconte que « [c]'était une volonté du Créateur que toutes les formes vivantes s'équilibrent et s'entraident. Sans quoi, jamais l'Innu n'aurait pu établir ce lien avec les animaux. L'Innu et l'animal sont égaux » (Silberstein, 1998, p. 112). Plusieurs récits renvoient aux ententes établies entre toutes les espèces, soit une sorte de pacte initial qui régirait

---

<sup>15</sup> Selon la région, il est évoqué comme étant le Maître des caribous ou comme le Maître de tous les animaux, y compris le caribou, l'outarde, le canard eider, le huard, l'aigle doré, le lagopède des saules, le loup, l'ours et le lièvre (Bouchard & Mailhot, 1973, p. 64)

<sup>16</sup> Doran mentionne qu'on se trouve ici devant un paradoxe : « le Montagnais doit chercher à acquérir de la force dans sa relation avec le monde des esprits, et cela tout simplement pour assurer sa vie. Mais, pour que la partie spirituelle de son être puisse posséder cette puissance, il doit établir une collaboration étroite avec elle, lui obéir parfaitement et se mettre totalement à son écoute et à son service pour que celle-ci le guide dans sa quête de puissance » (Doran, 2005, p. 67).

encore aujourd'hui les comportements à adopter relativement à la chasse dans le but de maintenir l'équilibre. Doran parle d'un « [...] contrat passé avec les animaux au temps des origines où ils ont pu eux-mêmes en accepter les termes. Ils existaient alors sous forme humaine et parlaient le langage des autres humains » et ajoute à propos de la relation entre les êtres qui en découle que « [l]a proximité des humains et des animaux est encore si grande qu'on ne considère pas les premiers comme supérieurs aux autres et qu'ils peuvent s'épouser entre eux, dans les mythes notamment. Humains et animaux appartiennent en effet à la grande société des êtres qui forment tout le monde et dont les échanges ont été réglés dans les temps primordiaux, quand terre et ciel communiquaient directement » (Doran, 2005, pp. 87-88).

### *Schémes ontologiques : les différents modes d'identification et de relation*

Selon Philippe Descola, cette proximité, cette relation sur une base égalitaire entre les humains et les animaux, survient à partir d'un mode d'identification à l'autre. La manière dont on s'identifie est basée sur la comparaison que l'on fait entre soi et l'autre. On distingue alors en se comparant aux autres espèces à partir de nos ressemblances et de nos dissemblances physiques et intérieures, soit la physicalité et l'intériorité. Ceci vient former des filtres ontologiques, c'est-à-dire des « systèmes d'inférence quant à la nature des êtres et leur propriété » au moyen desquels on arrive à comprendre le monde, ou plutôt « la composition des mondes » (Descola, 2014, pp. 238-239). Ce sont alors ces systèmes d'inférence différents qui sont à la base de la diversité humaine : « [d]e là découlent les types de collectifs au sein desquels se déroule la vie commune et la nature de leur composition ; de là découlent les formes de subjectivation et d'objectivation ; de là découlent les régimes de temporalité et les formes de la figuration ; de là découle, de fait, toute la richesse de la

vie sociale et culturelle » (Descola, 2014, p. 240). Ces différentes ontologies structurales viennent alors caractériser la manière de séparer, ou non, la ‘nature’ de la ‘culture’ chez différents peuples<sup>17</sup>.

Descola nous propose donc quatre structures de base invariantes qui offrent une compréhension diverse des modes d’identification par le rapport entre humains et non-humains chez différentes sociétés autour du monde. La typologie des ontologies qu’il présente dans son ouvrage comprend l’animisme, « qui prête aux non-humains l’intériorité des humains, mais les différencie par le corps », le totémisme, « qui souligne la continuité matérielle et morale entre humains et non-humains », l’analogisme « qui postule entre les éléments du monde un réseau de discontinuités structuré par des relations de correspondances » et le naturalisme « qui nous rattache au contraire aux non-humains par les continuités matérielles et en sépare par l’aptitude culturelle » (Descola, 2005). La définition de ces quatre ontologies permet l’identification d’un système de propriétés des êtres, qui, alors, établit certains points de comparaison entre des formes de cosmologies disparates, des modèles du lien social et des conceptions de l’identité et de l’altérité : on y retrouve des ressemblances et des différences entre les intériorités et les physicalités des non-humains et des humains.

Les Innus sont souvent définis comme faisant partie des peuples animistes, donc en comprenant la nature comme « sujet d’un rapport social ». Les sociétés animistes conçoivent les êtres vivants selon une sociabilité qui est semblable à celle qui régit les relations entre humains, c’est-à-dire « la solidarité, l’amitié et la déférence aux anciens », par exemple (Descola, 2005, p. 42). Il en est ainsi puisque les non-humains se voient attribuer une intériorité identique à celle des humains, les dotant d’une âme et les humanisant de la sorte. Du fait des mêmes capacités cognitives

---

<sup>17</sup> Descola s’inscrit dans un courant anthropologique marqué par un tournant ontologique où il partage la scène avec des auteurs tels qu’Edouardo Viveiros de Castro, Bruno Latour et Tim Ingold. (Voir Audet (2012) pour une étude de l’ontologie innue à partir des travaux de Tim Ingold).

et morales, il est alors possible pour les animaux, les plantes, les esprits et les humains de communiquer sur une même base et de se comporter selon les mêmes normes sociales : « [l]a similitude des intériorités autorise donc une extension de l'état de « culture » aux non-humains avec tous les attributs que cela implique, de l'intersubjectivité à la maîtrise des techniques, en passant par les comportements ritualisés et la déférence à des conventions ». (Descola, 2005, p. 229).

C'est par une différence de physicalités que les systèmes animistes segmentent un univers peuplé de personnes humaines selon leurs mœurs, leur comportement, leur conduite. Ces dissemblances sont apparentes par « l'outillage biologique » que possède chaque espèce, à savoir des plumes, des poils ou des écorces, par exemple, et c'est à partir de cet outillage qu'une espèce occupe un habitat et y inscrit son existence (Descola, 2005, p. 238). Ces attributs physiques permettent ainsi d'identifier, non pas l'animal de l'homme, comme le mentionne Descola, mais plusieurs espèces humaines. C'est donc par des physicalités dissemblables provenant d'un régime alimentaire ou d'un système de reproduction différents caractérisant les comportements, les mœurs de chacun que des espèces partageants la même conscience réflexive, intentionnalité ou le même langage universel cohabitent de manière relationnelle dans une cosmologie animiste.

Si les non-humains sont compris majoritairement dans les récits comme des humains transformant leur apparence au moyen de déguisement, échangeant leur peau et se rendant visite la nuit par les rêves, c'est de cette manière qu'une communication est possible entre tous pour maintenir le bon fonctionnement de la cohabitation. Ce que le registre des métamorphoses nous indique, mentionne Descola, « c'est que le fonds commun de l'intériorité prend sa source dans le répertoire des dispositions observables chez les humains, tandis que la discontinuité des physicalités prend pour modèle l'étonnante diversité des corps animaux : « sur la scène du monde,

les premiers apportent la partition, les seconds la variété des exécutions instrumentales » (Descola, 2005, p. 242).

L'interrelation est ici importante et est possible par la médiation que procure la subjectivité accordée aux non-humains parce qu'on leur reconnaît une autonomie, une intentionnalité et on partage un point de vue de même nature – mais on expérimente le monde de manière différente à l'intérieur de « sphères de pratiques et de significations » particulières à tous du fait d'atouts physiques différents<sup>18</sup>. Chaque espèce a donc un point de vue qui diffère par sa forme corporelle et son expérience du monde, mais néanmoins se comporte selon des « régimes de sociabilité et des systèmes d'attitude anthropogéniques »<sup>19</sup>. C'est donc en comprenant le non-humain comme possédant la même subjectivité que l'humain qu'il est possible de cohabiter et de maintenir l'équilibre nécessaire au bon fonctionnement de la vie. C'est aussi ce qui permet la communication entre chaque groupe d'êtres pour justement s'entendre et jeter les bases d'une coopération basée sur le respect.

### *Relation entre le chasseur et le monde des esprits : communiquer avec le sacré*

Bon nombre de récits innus racontent cette collaboration originelle et introduisent les comportements que les humains doivent respecter pour permettre à l'animal de revenir à la vie et maintenir l'équilibre, soit les termes du contrat signé entre les espèces. Cette relation ancestrale avec le non-humain est, en effet, dépeinte dans les récits génésiaques qui sont à la base de la

---

<sup>18</sup> Ce que von Uexküll appelle un *Umwelt* : « [c]'est cette aptitude à percevoir de façon subjective un monde prolongeant leurs organes et leurs besoins qui convertit les entités animiques en sujet, et c'est parce qu'elles sont reconnues comme sujet qu'elles sont réputées avoir une âme » (Descola, 2005, p. 484).

<sup>19</sup> À la différence du perspectivisme chez Eduardo Viveiros de Castro (de Castro, 1998), où le non-humain conçoit l'humain comme non-humain du fait d'une perspective dépendante de son corps, mais cela ne peut alors pas permettre un comportement régi par des codes humains.

cosmologie innue. Des histoires telles que celle de *Tshakapesh*<sup>20</sup> définissent la création de l'univers d'après les Innus et enseignent les règles et normes à suivre, la vie et la mort, les saisons, les régimes de temporalité et la création des différentes espèces, entre autres. Par exemple, au début du récit, les parents de *Tshakapesh* sont assassinés et dévorés par un monstre anthropophage, *Katshituasku*<sup>u</sup>. Le fils arrive sur les lieux et trouve des morceaux de la fourrure de ses parents et les transforme en lichen qui poussera sur les conifères, que les Innus nomment la « toison de Tshakapesh » (Savard, 2004, p. 58). Cela dit, Savard nous explique que si *Tshakapesh* avait retrouvé les os de ses défunts parents au lieu de la fourrure, il aurait pu souffler dessus pour les ramener à la vie. Cet épisode du récit fait ici référence au rituel de chasse chez les Algonquiens qui oblige les chasseurs à traiter les restants de l'animal avec respect, soit en accrochant les os aux arbres ou en les plaçant sur des échafauds. C'est un rituel de réincarnation qui sert à garantir le succès des prochaines chasses (Speck, 1925; Savard, 2004).

C'est aussi un rituel qui permet de maintenir l'équilibre de la faune, tout comme le principe qu'il ne faut pas tuer plus de caribous que ce qui est nécessaire. À ce propos, Mathieu Mostokosho raconte l'histoire de certaines familles qui avaient trop chassé et trop tué de caribou une année. Ils ne trouvèrent pas de caribou l'année suivante et certains d'entre eux moururent de faim : « [c]es gens-là étaient fous et se moquaient du caribou », nous dit-il (Bouchard, 2017, p. 128). L'excès de chasse est perçu comme un manque de respect envers les animaux sacrifiés par le maître et amène la malchance, la maladie et même la mort parfois (Doran, 2005). D'après Louis Basile, « [l]es fondements du respect envers Papakassik sont basés sur la notion universelle: « Ce que tu fais à ton semblable te reviendra d'une façon ou d'une autre » » (Nametau-innu, 2010). Il est alors important d'apaiser l'esprit de l'animal après une chasse et de le remercier pour le sacrifice. Il ne

---

<sup>20</sup> *Tshakapesh* est « un personnage mythique dont la vie a consisté essentiellement dans l'extermination de tous les monstres qui peuplaient la terre à l'origine, [il est] considéré comme un héros civilisateur » (Doran, 2005, p. 36).

faut pas, par exemple, donner les os aux chiens, il faut laisser les restants en hauteur pour s'assurer que les autres animaux ne les prendront pas et il faut absolument éviter le gaspillage (Doran, 2005). Mestokosho raconte justement que, « [l]es 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 » (Bouchard, 2017, p. 175 et 178).

Dernièrement, ce rapport communautaire avec les animaux et les esprits passe d'abord par soi, nous explique Doran, car « c'est en s'appuyant sur la présence active du sacré en lui que le Montagnais peut entrer en rapport avec celui qui est présent aux animaux et aux autres entités dans la nature » (Doran, p. 49). Le sacré qui est en lui c'est son *Mistapeu*, un guide personnel qui l'aide à vivre, à prendre des décisions, à développer sa personnalité. Le chasseur doit développer un dialogue intérieur avec lui pour arriver à passer au travers des épreuves qui sont mises sur son chemin. Il doit absolument entretenir un lien avec son *Mistapeu* puisque c'est son lien avec l'invisible, le spirituel. Ce dialogue intérieur qu'il entretient avec son soi spirituel est ce qui lui permet son insertion dans le monde : il doit « fonctionner en accord avec la présence intérieure qui correspond au versant sacré de l'humain, qui fonde sa réalité la plus spécifique et qui assure sa relation avec divers esprits qui forment l'assise de son environnement » (Doran, 2005, p. 49). C'est avec le sacré qui est en lui qu'il peut communiquer avec les animaux et les autres êtres de la nature, eux aussi étant investis du sacré. Johnny Bossum raconte à cet effet que « [l]'Amérindien, le chasseur, avait devoir de constamment développer son contact avec les esprits – c'était là une démarche individuelle, et non un héritage transmis de kamantushit<sup>21</sup> à kamantushit. Alors seulement les animaux confiaient leur message. L'esprit d'entraide, très présent parmi les Innus,

---

<sup>21</sup> Un chamane

était déterminant dans l'acquisition du pouvoir de l'esprit » (Silberstein, 1998, p. 112). Donc, en entretenant la relation avec son *Mistapeu*, le chasseur développe un guide intérieur qui est en mesure de négocier avec le monde invisible et lui permettre de survivre. L'invisible constitue le monde des esprits et c'est à ce niveau que se prennent les décisions concernant l'octroi des animaux aux chasseurs. Le destin du chasseur dépend alors de l'éveil de son moi intérieur et sacré et de sa relation avec l'animal qui, lui, est contrôlé par son chef : « le chasseur n'est plus seul maître de son destin » (Bouchard & Mailhot, 1973, p. 65).

Cette expérience avec l'invisible que vit le chasseur se situe au niveau de ses rêves. C'est au moyen des rêves que son *Mistapeu* communique avec lui et lui rapporte les résultats des négociations avec les esprits, par exemple. L'information qui lui est transmise de l'invisible, où se trouvera le gibier, pourra être appliquée dans le monde visible, lors de la chasse (Doran, 2005). En échange de cette information cruciale, le chasseur, à son tour, doit le remercier en respectant les rituels de chasse. « Les vieux comprenaient la chasse par les rêves. Ils étaient tous comme ça. Dans les rêves ou dans la tente tremblante, le caribou parlait au chasseur. Il aidait le bon chasser » (Mathieu Mestokosho cité dans Bouchard, 2017). Puis, sous cette culture de l'échange, le cycle recommence.

### *Épistémologie et modes de connaissances*

Comme il a été possible de le remarquer tout au long de ce chapitre la chasse au caribou est une pierre angulaire de la culture innue. La quête de nourriture est l'essence même de l'existence des Innus. Toutefois, comme il a été démontré, cette activité est plus qu'une activité de subsistance; elle structure la réalité des peuples de chasseurs. Elle permet d'entrer en relation avec le monde invisible; la chasse est une activité spirituelle (Doran, 2005). C'est elle qui façonne la conception

du monde des Innus, qui lui enseigne comment se comporter, qui lui permet d'appivoiser ses désirs. Elle lui apprend aussi à lire les signes de la nature, à comprendre les comportements des animaux. Non pas pour les contrôler, mais bien pour entrer en relation avec eux. La société et l'environnement, tout autant que le surnaturel, sont unifiés ; la culture n'est pas séparée de la nature: « [l]a culture et la langue montagnaise reflètent un état d'interaction entre une population et son environnement » (Clément, 1990, p. 9). L'épistémologie des peuples de chasseurs-cueilleurs, leurs manières d'apprendre, leurs modes de connaissances sont fondées à partir de ce mode de relation. C'est à partir de cette structure relationnelle que la connaissance d'un peuple s'établit. Elle inclut alors autant les principes taxinomiques, par exemple, que « l'utilisation du milieu, la place attribuée à l'être humain dans l'univers ou encore la façon populaire de nommer les éléments de l'environnement » (Clément, 1990, p. 7). Nurit Bird-David caractérise l'épistémologie des peuples animistes comme étant une « épistémologie relationnelle », d'après une manière de connaître le monde à partir d'un point de vue qui focus sur la relation : « *The knowing grows from and is the knower's skills of maintaining relatedness with the known.* » (Bird-David, 1999, p. 69). Toujours à propos de l'épistémologie animiste, elle ajoute que la connaissance c'est de développer les compétences nécessaires pour cohabiter avec les choses, « *of being-in-the-world with other things* » (Bird-David, 1999, p.77-78). C'est de s'ouvrir sur son environnement et sur soi-même et de maintenir une relation avec ce qui nous avoisine.

## Conclusion

On comprend alors que les savoirs écologiques traditionnels sont des formes de savoirs qui conçoivent l'environnement de manière relationnelle. Cette relation entre l'humain et le non-humain influence les modes de connaissances et développe un savoir qui considère l'intégralité des pratiques matérielles et spirituelles entourant une pratique comme celle de la chasse au caribou,

par exemple. Sans la présence du caribou dans les territoires, il devient difficile d'entrer en relation avec son maître-esprit. Même les récits traditionnels, dans un tel contexte, tendent à perdre leur sens. La cosmologie, la manière dont les peuples du caribou comprennent l'univers, perd donc son assise matérielle. Cela dit, il est à noter que contrairement aux conceptions eurocentriques qui supposent que les pratiques spirituelles et l'unification entre le monde naturel et surnaturel sont conduites par un manque d'explications scientifiques aux phénomènes observés (Clastres, 2011), ces pratiques s'inscrivent plutôt dans un mode de relation avec le non-humain qui diffère de ce que les sociétés occidentales ont su expérimenter et où cette relation qui s'est développée au cours des millénaires est nécessaire à la cohabitation entre les espèces qui partagent la même route. La destruction de l'habitat du caribou empêche alors toute interaction avec l'animal et altère en conséquence les conditions de l'acquisition des savoirs écologiques traditionnels: le territoire est un médium de savoirs important pour la culture innue.

Le déclin des savoirs écologiques traditionnels débute dès l'imposition du régime colonial européen. Dissociant la nature de la culture, la nouvelle conception du territoire qu'introduisent les colons européens influera au cours des siècles les rapports qu'entretiennent les humains avec la nature sur le *Nitassinan*. Cette manière d'identifier l'environnement en tant qu'extériorité détache l'humain du non-humain. Descola parle de cette séparation entre nature et culture qui caractérise l'ontologie naturaliste, dite moderne, comme étant une discontinuité interne entre l'humain et le reste des espèces et une ressemblance de caractéristiques extérieures. Cette discontinuité tire son origine du fait de cette croyance selon laquelle seuls les humains possèderaient « [une] conscience réflexive, [une] subjectivité, le pouvoir de signifier, la maîtrise des symboles et le langage au moyen duquel ces facultés s'expriment » (Descola, 2005) (p. 304). De plus, le langage serait le point de rupture entre sa sociabilité avec le non-humain puisqu'en conférant à l'homme une «

pensée réfléchi », il devient capable de s'interroger sur lui-même et de procéder à des inférences et des généralisations, ce que les bêtes ne peuvent opérer, dit-on. Ces facultés internes seraient à la source de la singularité culturelle et donc distinguerait les humains des animaux et des plantes. Selon le naturalisme, il faudrait alors être en mesure de démontrer que les non-humains peuvent symboliser la mise en sens de leur existence pour être reconnus à titre de sujets sociaux et politiques (Descola, 2005, p. 319). L'humain sera alors compris comme étant le seul à avoir une âme, possédant une subjectivité, et le reste de son environnement sera objectivé et étudié selon des lois mécaniques.

Sans entrer en détail sur les causes de l'émergence de la Modernité, puisque cela dépasserait le cadre de cette recherche, il est toutefois pertinent de souligner quelques prémices de l'ontologie naturaliste pour bien saisir les idées et les valeurs qui en dégagent et qui sont toujours présentes dans la structure épistémologique des sociétés occidentales capitalistes. D'abord, on retrouvait déjà cette rupture dans l'échelon de la création judéo-chrétienne qui pose les humains à l'image de Dieu, pour qu'ils « dominant sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail, sur toute la terre et sur toutes les bestioles qui fourmillent sur la terre » (Genèse 1.26-28). De plus, l'humain n'étant que de passage sur terre, puisque sa finalité se trouve dans l'au-delà, la philosophie de l'histoire linéaire qu'amène le discours eschatologique chrétien influencera grandement l'idée du progrès et laissera peu de place à la réitération éventuelle des actions posées sur le non-humain et pour les générations suivantes. C'est toutefois suivant l'avènement du sécularisme durant la Renaissance puis avec la transformation de la pensée et les nouvelles connaissances qu'apporte le siècle des Lumières qu'apparaît un nouveau rapport au monde par « l'objectivation du réel » qui rapporte certains éléments à l'intérieur « d'un cadre perceptif strictement délimité »; c'est une nouvelle époque où l'homme rationnel est, comme disait Descartes, « maître et possesseur de la nature » : la nature est « désormais muette, inodore et impalpable, [elle] s'est vidée de toute vie »

(Descola, 2005, p. 121). C'est aussi chez Galilée par sa publication de 1632, *Dialogues sur les deux principaux systèmes du monde*, qu'émergera la physique moderne où la nature se voit à présent attribuée une fonction pratique (Descola, 2005). L'homme a alors remplacé Dieu et est maintenant maître de son propre destin qu'il forge à partir de cette nouvelle idée de progrès et où la connaissance de la nature permet de la contrôler pour ainsi accentuer son bien-être. Cette nouvelle réalité cartésienne transformera considérablement la relation avec le non-humain puisque la nature des choses en sortira altérée<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> François Bernier, parmi d'autres, critiquait déjà en 1674 cette nature donnée aux animaux qu'impliquait la philosophie cartésienne dans son ouvrage *Abrégé de la philosophie de M. Gassendi* : « Les bestes selon la philosophie cartésienne, ne sont que de pures machines insensibles, comme pourroit estre une montre, un automate, un tournebroche, voila ce qu'il faut croire pour estre cartésien » (Bernier, 1674).

## Chapitre 2. L’histoire juridique de l’industrialisation du *Nitassinan*

Où sont passés les arbres  
qui poussaient quand  
je grandissais

L’intérieur des terres  
a été vidé

Je pleure, je vide  
mon âme  
de souffle court,  
assez pour respirer,  
assez pour espérer

la vraie terre  
la forêt  
qui m’appelle

je m’assois  
pour trouver  
la paix.

- Joséphine Bacon, *Bâtons à messages* (Bacon, 2009, p. 72)

### Introduction

Une dissociation ontologique entre l’humain et le non-humain caractérise les modes de relations qu’opère la pensée occidentale face à la nature. En se substituant à la rationalité des non-humains, la domination devient possible et devient caractéristique de la relation physico-spirituelle détachée que ces derniers entretiennent avec leur environnement. Cette manière de comprendre la place de l’humain implique une conception du territoire dans laquelle celui-ci est conçu comme objet de maîtrise. Le territoire, d’après cette perspective utilitaire deviendra dans l’histoire du colonialisme européen synonyme d’accumulation de capital. La conception coloniale du territoire comprise dans cette perspective entre en conflit avec *l’Innu-Aitun* et en vient à le remplacer en imposant sa propre compréhension ontologique de la place de l’humain dans l’univers. La terre ne peut alors plus

permettre la subsistance matérielle et spirituelle des sociétés autochtones puisqu'elle devient assise de la domination coloniale, vitale à la formation de l'État canadien et au développement colonial-capitaliste (Coulthard, 2014). Le territoire devient de manière générale puits de ressources à extraire qui trouvent leur finalité dans leur commercialisation en vue de la réalisation de profits. Cette nouvelle compréhension du territoire et de l'environnement se trouve au cœur du processus d'industrialisation de l'État canadien, et du *Nitassinan*.

Le commerce et l'industrialisation sont des chapitres constitutifs de l'histoire de la formation de l'État canadien et ils n'ont pu être possibles qu'à travers l'accaparement des ressources du territoire à partir du XVI<sup>e</sup> siècle. Il est donc important d'aborder cette histoire pour être en mesure de parler de la dépossession des terres autochtones au Canada ainsi que pour soulever les causes de la destruction de l'habitat du caribou et éventuellement comprendre leurs impacts sur les savoirs écologiques traditionnels innus. L'étude de la structure d'appropriation juridique permettant l'exploitation de ces ressources est dans ce contexte nécessaire à la compréhension de l'histoire coloniale derrière la partition du territoire et l'allocation des profits réalisés par l'exploitation des ressources naturelles.

Revenir sur ces corps de lois permet de constater que la structure juridique, donc l'État, tient un rôle prépondérant dans la transformation de l'utilisation du sol telle qu'elle en est faite aujourd'hui. De plus, revenir sur les principes juridiques qui ont permis l'établissement du régime colonial au Canada rend inévitable, d'un côté, la corrélation entre l'appropriation des terres autochtones par la Couronne, l'exploitation des ressources et le commerce, et la production de capitaux nécessaires à l'industrialisation de l'État canadien. De l'autre côté, celle-ci réaffirme le rôle du pouvoir de l'État dans l'émergence de l'ordre économique capitaliste responsable de la destruction de l'environnement du caribou.

L'intention de ce chapitre est ainsi d'étudier l'appareil juridique avec lequel le régime colonial aura transformé la fonction du territoire en le rendant essentiel au développement d'une société industrielle en créant d'énormes sources de capitaux à partir des ressources accaparées, sous l'enseigne du progrès. Je mettrai donc en lumière quelques éléments de l'histoire juridique de l'industrialisation du *Nitassinan*, c'est-à-dire les lois qui ont permis l'implantation de compagnies parfois privées, parfois en tant qu'instrument d'État, sur le territoire innu non cédé. Il sera alors possible de constater que l'industrialisation est signe de dépossession, tout autant au niveau de la déterritorialisation des peuples autochtones que de la perte d'habitat du caribou : tous perdront leur territoire.

## Le commerce des fourrures et les seigneuries d'exploitation en Nouvelle-France : introduction du régime seigneurial

Revenir sur la fondation de la Nouvelle-France ou de la Conquête et discuter de la traite des fourrures à Tadoussac pour faire état du développement industriel sur le *Nitassinan* peut sembler superflu, mais ce détour est pourtant nécessaire à la compréhension des titres d'acquisition que s'accordèrent les principautés chrétiennes sur les terres nouvellement « découvertes ». Ce retour est aussi nécessaire pour faire état de la tenure seigneuriale et des propriétés de la Couronne ainsi que de l'héritage qui en découle et qui est toujours présent derrière les lois qui entourent l'exploitation des ressources naturelles. Ces structures juridiques sont celles par lesquelles la conception innue du territoire a été attaquée et remplacée dans le cadre du processus de colonisation.

D'abord, suivant les principes de droit international de l'époque, la découverte et la prise de possession symbolique d'une terre dite *Terra nullius* procurent au XVI<sup>e</sup> siècle un motif suffisant pour justifier le titre juridique d'acquisition sur celle-ci (Simsarian, 1938; Brun, 1969; Lavoie,

2010). Le concept de *Terra nullius* faisait alors référence à des territoires qui n'appartenaient à aucun sujet de droit international, soit à aucun État ; « qui ne sont occupés par aucun prince chrétien » (Brun, 1969, p.426). Même si l'on reconnaissait toutefois que ces terres étaient habitées par des populations autochtones, le manque d'organisation étatique de celles-ci selon la conception européenne de l'État justifiait l'application de ce droit de découverte et permettait l'implémentation du droit de bénéficier de ces terres (Lavoie, 2010). C'est ensuite grâce à des lettres patentes et des commissions royales qu'il devint possible pour des explorateurs ou des compagnies de commerces d'obtenir le droit de prendre possession des terres qu'ils découvrirent au nom de leur souverain. C'est à l'aide de ces instruments juridiques qu'ils proclament l'autorité et la souveraineté françaises sur ces territoires, et qu'ils occupent ces terres (Brun, 1969; Lavoie, 2010; Grenier, 2012). Ce genre de concessions, en plus d'abroger la reconnaissance d'une souveraineté autochtone antérieure (Brun, 1969), pose les jalons de l'« aristocratie terrienne » (Fischer, 2012, p. 542), introduit les différents droits d'exploitation et d'usage des terres et des ressources (Lavoie, 2010), et marque l'arrivée des monopoles de commerces octroyés aux intérêts des particuliers (Brun, 1969).

Cela dit, la situation économique en France au XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècle ne permet pas à l'État de financer les voyages d'exploration et les projets de colonisation. Elle a alors recours à des compagnies de commerces qui financeront l'installation de colons et qui se rembourseront à même les profits des monopoles du commerce sur les territoires qui leur seront concédés (Fischer, 2012). Ces compagnies sont des sociétés par actions, mais il est important de mentionner qu'il ne s'agit pas ici d'entreprises privées, mais plutôt d'instruments d'État. Elles sont financées par des armateurs, des marchands ou des financiers, mais administrées par un commissaire royal siégeant dans la métropole. Certains nobles et membres du clergé recevront aussi la permission de commercer sans perdre leurs droits et privilèges (Lacoursière, et al., 2015); la France tentait

d'encourager une « immigration industrielle » pour ainsi fonder la Nouvelle-France sur « le commerce et les métiers » (Trudel, 1979, p. 13).

Plusieurs seigneurs reçoivent donc le droit d'exploitation sur un domaine leur étant réservé. La Compagnie des Cents associés de la Nouvelle-France est la première à s'installer au Canada et se voit concéder des terres par le roi François 1<sup>er</sup> (Bonenfant, et al., 1969, p. 6), équivalent de la Nouvelle-France réclamée depuis Verazzano (Trudel, 1979). La Compagnie de la Nouvelle-France, dite des Cents associés, devenait alors propriétaire du Canada « en toute justice<sup>23</sup>» (Trudel, 1979, p. 8) et par sa charte fit du fief de la Nouvelle-France un « Gouvernement-propriétaire » (Doutre & Lareau, 1872, p. 17). Propriétaire du sol dans la colonie, la Compagnie pourra subdiviser le territoire en plusieurs fiefs « à cens ou à rentes » (Lacoursière, et al., 2015, p. 34) et créer des seigneurs qui peuvent à leur tour créer des arrières-fiefs, soit des « fiefs simples et même des fiefs de dignité », explique Marcel Trudel, « ce qui vaudra aux Cents associés, suzerains des seigneurs vassaux qu'ils auront créés, l'appellation de *seigneurs dominantissimes* » (Trudel, 1979, p. 10). Les seigneurs ont le devoir de peupler leur terre et de la mettre en valeur. Ils pourront, par exemple, octroyer des concessions d'exploitation pour assurer que les terres soient travaillées et peuplées (Lavoie, 2010).

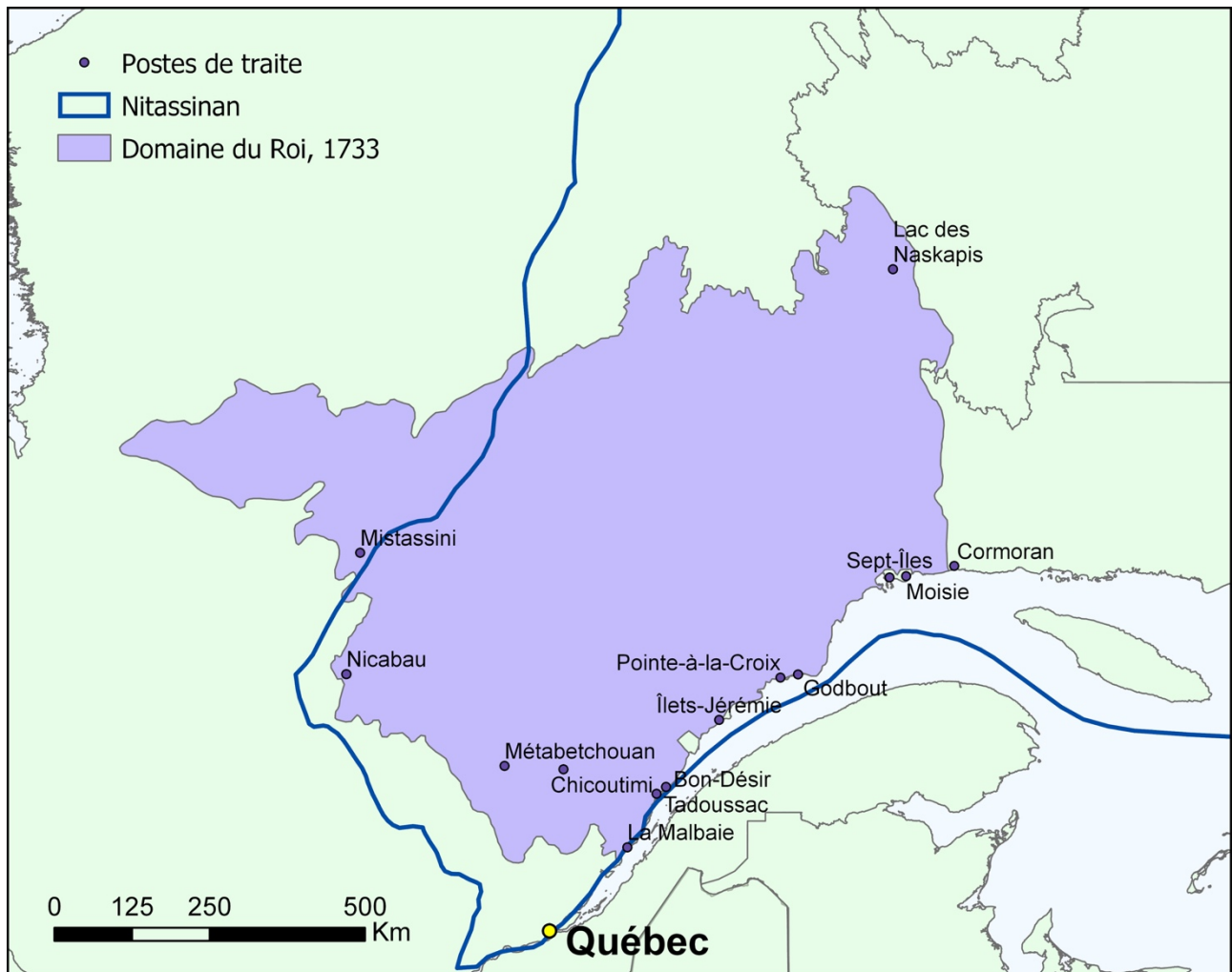
Après quelques échecs commerciaux importants, la Compagnie de la Nouvelle-France mit finalement en place un système où des compagnies sous-traitantes obtiendront la traite d'une région donnée pour en assumer les responsabilités : « la seigneurie des Cents associés se trouve donc subdivisée en divers secteurs, confiés à des compagnies sous-traitantes [...]» (Trudel, 1979, p.

---

<sup>23</sup> «C'est-à-dire haute, moyenne et basse justice » (Trudel, 1979, p. 8).

<sup>24</sup> « [L'] Acadie, La Hève, Port-Royal et la rivière Sainte-Croix, [...] sont sous la coupe de la Compagnie de Razilly; le Cap de Sable et la rivière Saint-Jean, où travaillent les La Tour avec le concours de la Compagnie Tuffet; le Cap-Breton, où une compagnie normande s'appête à faire place à la Compagnie Desportes; au Canada, la baie de Chaleur et le fleuve Saint-Laurent, que la Compagnie Cheffault-Rozée a reçus en monopole » (Trudel, 1979, p. 60).

60). Le territoire acquis par la Couronne, et confié à la Compagnie des Cents associés, se voit alors distribué entre plusieurs compagnies sous-traitantes pour favoriser l'efficacité de sa mise en valeur – l'imposition de la tenure seigneuriale au Canada durera jusqu'en 1854.



*Figure 2. Carte du Domaine du roi en 1733*

Source : Michel Lavoie, 2010; Infographie : Maïté Girard English, 2019

## *Le Domaine du roi et la Traite de Tadoussac*

Une des traites importantes de l'histoire de la Nouvelle-France et particulièrement dans le cadre de cette recherche concerne la Traite de Tadoussac<sup>25</sup>. Mis à part en Acadie et à Terre-Neuve, et avant que l'accès vers les Grands Lacs soit ouvert, la plupart des voyages commerciaux se font dans la région de Tadoussac. Contrairement à la vallée du Saint-Laurent où le climat et le sol sont plus propices à l'agriculture, le Saguenay est perçu comme une terre inhabitable du fait de son paysage rocaillieux et montagneux. Mais bien qu'à première vue, cette « terre que Dieu donna à [Caïn] » parut indésirable et même négligeable (Mélançon, 1979), elle deviendra un carrefour important pour le commerce de la traite des fourrures (Tremblay, 1968). En effet, non seulement le Saguenay regorge d'animaux à fourrures encore plus fournies et riches qu'au Sud (Tremblay, 1968), mais la situation géographique de Tadoussac en fait un point de rencontre crucial entre les marchands européens et les chasseurs innus, qui avaient, en remontant vers le *Pekuakami*<sup>26</sup>, leurs réseaux d'échanges de fourrures avec les nations qui se trouvaient plus au Nord (Tremblay, 1968; Fischer, 2012).

À la suite de la reprise du Canada par la France en 1632 et jusqu'en 1644, c'est la Compagnie Cheffault-Rozée, compagnie sous-traitante des Cents associés, qui profite du monopole de la Traite de Tadoussac. Quand Louis XIV accède au trône en 1660, la Traite prit le nom de Domaine du roi, et celui-ci fut interdit à la colonisation. Selon Lavoie, le potentiel d'exploitation pelletière était tellement énorme qu'on refusa la colonisation agricole dans tout le Domaine (Lavoie, 2010, p. 78). La Traite ne pouvait pas non plus être concédée, mais on y louait plutôt les droits d'exploitation. En effet, comme l'explique Lavoie : « [d]ans le Domaine

---

<sup>25</sup> La Traite de Tadoussac est une « [...] délimitation administrative [...] qui correspondait grossièrement aux bassins versants du Saguenay-Lac-St-Jean et de la Haute-Côte-Nord » (Tremblay, 2010, p. 168).

<sup>26</sup> Le Lac St-Jean.

seigneurial du roi, le privilège exclusif de mettre en valeur les terres royales par le négoce des fourrures était accordé par bail à des locataires ou confié à des régisseurs » (Lavoie, 2010, p.66). Les droits exclusifs de traite sur le Domaine du roi se vendaient alors aux enchères<sup>27</sup>. Les tenants ne possédaient toutefois aucun droit de propriété sur le domaine utile ou direct, donc qu'ils soient seigneurs ou roturiers.

Le commerce des fourrures aura alors un impact majeur sur l'implantation du régime colonial en Nouvelle-France, et sur le *Nitassinan*. Sans la traite, non seulement n'y aurait-il pas eu autant d'intérêt pour ce nouveau territoire, mais il aurait été impossible de financer les voyages d'expédition et les établissements de la nouvelle colonie. Il ne serait pas non plus réducteur d'affirmer que c'est au moyen de la traite pelletière que les terres de la Couronne auront été départies, que la traite est à l'origine de la tenure seigneuriale : l'État colonial a imposé une nouvelle gestion territoriale à travers le commerce des fourrures.

La traite pelletière change aussi inévitablement la nécessité, l'usage et la reconnaissance des animaux à fourrure. Elle rend ces animaux synonymes de profits commerciaux et, après un certain temps, transformera l'économie et le mode de vie des Innus. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, la traite transforme l'occupation du territoire chez les Innus à certains endroits plus qu'à d'autres. La Compagnie de la Baie d'Hudson (CBH), par exemple, a influencé la chasse et a transformé l'économie de subsistance chez les populations innues de l'ouest du Labrador en instaurant éventuellement un système de trappe localisé. La chasse au castor, par exemple, passe

---

<sup>27</sup> Par exemple, en 1653 les sieurs Bourdon et Lespinay se virent concéder la Traite de Tadoussac pour 9000 livres. En 1658 elle tomba sous la main du sieur de Maure qui, par enchère, obtenait « le *droit exclusif* de faire du commerce au Royaume du Saguenay » (Tremblay, 1968, p. 119)

d'une activité de subsistance à une activité rentable qui introduira un système de lotissement des territoires de chasse<sup>28</sup>.

## La foresterie et le passage d'une économie primaire à industrielle : début de l'industrialisation sur le *Nitassinan*

Les seigneurs avaient peu de restrictions quant aux concessions de terre qu'ils recevaient, mis à part de les mettre en valeur et d'y tenir feu et lieu (Lacoursière, et al., 2015). Bien que l'État colonial se mêlât peu des affaires foncières seigneuriales en général, les concessions restèrent tout de même sujettes à certaines obligations de la part de l'administration royale. Même si certains intendants français démontrèrent un intérêt pour l'administration du domaine forestier, la traite pelletière restera favorisée par les Canadiens-français puisque le profit se fait plus rapidement, nous dit Asselin (Asselin, 1943). L'industrie forestière et l'exploitation du bois seront plutôt le projet des Britanniques : « [...] ce commerce est le fruit d'une demande sur les marchés de Grande-Bretagne; [appuyé par] les capitalistes de Grande-Bretagne ou du « British North America » aidés par des gouvernements coloniaux britanniques qui leur consentent de vastes concessions forestières et appuyées par la marine marchande britannique [...] » (Maurice Séguin cité dans Lacoursière, et al., 2015, p.211).

C'est particulièrement la forêt mixte du Québec qui fût d'usage pour l'exploitation forestière au XIXe siècle du fait de sa grande variété de conifères. On y trouve en autres du chêne,

---

<sup>28</sup> Il est à noter que la traite des fourrures perdurera jusqu'aux années 1950, jusqu'à ce que l'intérêt se perde pour la mode des fourrures et des peaux. Le régime de réserves à castor, qui débutera vers 1932, divisera le territoire en lots de trappe individuels sous la responsabilité d'une personne, ce qui transformera grandement, dans plusieurs cas, le régime de la chasse chez les Innus : « [...] l'implantation de ce régime a néanmoins entraîné une réduction de la mobilité territoriale et une appropriation individuelle de sections de territoire auparavant communautaire » (Charest, 1996, cité dans Lacasse, 2004).

du pin rouge et blanc, du cèdre et de l'épinette blanche. La forêt mixte correspond « aux basses terres du Saint-Laurent, à la majeure partie de la région appalachienne, à l'exception des hauts plateaux de la Gaspésie et d'un secteur à l'ouest de la rivière Matapédia. Sur la rive nord, on trouve des enclaves de forêt mixte le long du Saguenay, autour du lac Saint- Jean, dans Charlevoix, et surtout le sud du bouclier, depuis Québec jusqu'au cours supérieur de l'Outaouais » (Dechêne, 1964, pp. 19-20). Aujourd'hui fortement défrichée, l'exploitation de cette forêt aura été déterminante dans l'industrialisation de la société et de l'économie canadienne.

Au XIXe siècle, le commerce du bois au Canada se fait par l'entremise des grandes maisons britanniques représentées par des marchands de bois de la province. C'est le cas, entre autres, de la maison Idle de la *Scott Idle & Company* qui aurait obtenu dès le tout début du siècle un contrat exclusif pour ravitailler la Marine lors des guerres napoléoniennes (Dechêne, 1964). Cette compagnie forma par ailleurs William Price qui, par la suite, bâtit la première entreprise de bois au Canada, la *Compagnie Price*, acteur important dans le développement du Saguenay, de l'industrialisation et de la colonisation sur le *Nitassinan*.

Vers 1837, le Saguenay commença à se peupler grâce à une initiative de la compagnie des Vingt-et-un, un regroupement de gens de La Malbaie qui formèrent une association pour y faire la coupe du bois sur le Domaine du roi (Dechêne, 1964). C'est William Price qui aurait approvisionné les Vingt-et-un et leur aurait fourni les outils nécessaires pour faire fonctionner la scierie de la région. Il aurait ensuite acheté leur établissement vers 1841-1842 à la suite de mauvaises affaires. En passant par la compagnie des Vingt-et-un, il lui aurait alors été possible d'obtenir un « permis d'exploitation du bois sur les Postes du Roi », nous dit Dechêne (1964, p.58), sans quoi son obtention aurait été peu probable et sa compagnie n'aurait pu profiter du Domaine du roi. Ce faisant, il obtiendra aussi par la suite le monopole des cours d'eau de la région en y installant plusieurs scieries. En 1846, il acquerra les titres des emplacements des scieries et il sera ensuite

autorisé à acheter six acres de terre autour de ses scieries. Il deviendra alors propriétaire de lots « placés stratégiquement à l’embouchure des rivières » (Dechêne, 1964, p. 68).

William Price aura aussi une grande influence sur le développement des routes entre l’arrière-pays et le Saguenay, donc dans la valorisation de la région et l’expansion industrielle de la colonie sur le *Nitassinan*. Il fera construire, par exemple, un chemin entre la Rivière noire et le Petit Saguenay dans le but de relier la région aux seigneuries et y favoriser l’exploitation forestière – ces travaux seront subventionnés par le Gouvernement (Dechêne, 1964). Cela dit, malgré ce petit développement routier, la région restera fortement isolée des autres zones de colonisation. La pauvreté des colons ainsi que les difficultés financières de l’entreprise poussèrent Price à établir « un système de troc perfectionné » à partir de « bons et de pitons » et le Petit Saguenay sera « promu au rang de capital bancaire » (Dechêne, 1964, p. 67). Ce système commercial deviendra alors crucial pour le développement industriel canadien et la croissance de la population de la région. Il est alors possible d’affirmer que le commerce du bois influencera énormément l’industrialisation du Canada et modernisera l’économie canadienne, la faisant sortir de cette « économie essentiellement primaire » (Dechêne, 1964, p. 7).

### *La tenure forestière sur le Nitassinan*

Qu’en est-il alors de la tenure forestière sur le *Nitassinan*, c’est-à-dire du mode de possession des surfaces boisées? Il est d’abord à noter que l’État québécois possède les terres publiques de la Province depuis 1867 en vertu de l’article 109 de l’Acte de l’Amérique Britannique du Nord (Asselin, 1943). C’est donc aujourd’hui environ 90% du territoire qui appartient à la province. Près de 10% des terres sont privées et 2% sont sous juridiction fédérale (Ministère des Forêts, 2004).

La gestion des forêts publiques revient alors à l’État propriétaire. Pour ce faire, le Québec conçoit des droits d’usages aux utilisateurs désireux d’accéder à la ressource. Depuis 1827, dans

les deux Canada, les autorités ont tenu la vente de permis de coupe de bois sur les terres de la Couronne à des prix d'enchères convenus par la Trésorerie anglaise; c'est le début de l'affermage des forêts au Canada. Ce n'est toutefois qu'en 1849 que la première loi à propos de l'administration des bois et forêts de la Couronne et du système d'affermage verra le jour – c'est la première loi des Terres et Forêts (Asselin, 1943).

De manière plus contemporaine, durant le régime forestier de 1986 à 2013, le Québec, propriétaire de la ressource, pouvait l'allouer « en prenant en considération les objectifs de développement industriel et régional » ou la mettre aux enchères (Ministère des Forêts, 2004, p. 21). L'allocation se faisait au moyen de contrats d'approvisionnement et d'aménagement forestier (CAAF) ou de CtAF, des contrats d'aménagement forestier, confiés à certaines compagnies forestières pour une durée de 25 ans avec révision du contrat après 5 ans (Ministère des Forêts, 2004). Selon Beaudoin, George et Wyatt (2012), ce système posait problème, car il y avait risque de monopolisation de la matière ligneuse. C'est ce qui est arrivé dans le cas de certains espaces boisés du *Nitassinan*. Par exemple, dans le cas d'*Essipit* (Les Escoumins), la plupart des contrats d'approvisionnement et d'aménagement avaient déjà été octroyés aux industries forestières depuis une longue durée. Il était alors impossible pour la communauté de s'en procurer, ce qui avait pour effet d'empêcher les interventions de celle-ci sur la planification de l'aménagement de la région (Beaudoin, et al., 2012). Cependant, depuis 2013, les CAAF ont été remplacés par une garantie d'approvisionnement d'une durée de 5 ans. À présent, seuls 75% de l'approvisionnement autrefois alloué aux compagnies est garanti par le gouvernement et 25% est mis aux enchères publiques (Maltais, 2013).

L'industrie forestière aura donc, dès 1830, transformé de manière significative le développement du pays. Cela dit, l'impact de cette dernière sur la faune et sur les modes de vie des populations autochtones est inévitable et bien documenté. Les rapports Bagot, Darling et

Pennefather, présentés au prochain chapitre, faisaient déjà état au XIXe siècle de la destruction de l'habitat forestier et du déséquilibre écologique qui forceront les Innus à quitter certaines régions du *Nitassinan*, dont le Saguenay et le Lac Saint-Jean, pour essayer de continuer à poursuivre leur mode de vie traditionnel (Ratelle, 1987, p. 133).

### *Impacts de l'industrie forestière sur le caribou*

L'industrie forestière affecte le caribou forestier de la forêt boréale qui, à cause de la colonisation, l'expansion agricole, l'étalement urbain et aujourd'hui l'accroissement des industries forestières, a été forcé de fréquenter les milieux qui conviennent moins aux autres types de cervidés pour réduire le risque de prédation. Il fréquente en majeure partie les forêts matures d'épinettes noires ou de sapins baumiers de plus de cinquante ans puisqu'elles lui offrent du lichen arboricole et un refuge contre la prédation. Cela dit, ce genre de massif est à présent plus rare sous le 51° de latitude Nord puisqu'il est grandement affecté par l'exploitation forestière. Il est à noter que les activités d'aménagement forestier sont à présent en train de dépasser le 51° (Québec, 2013). Les coupes impactent cependant ce type de massifs puisqu'elles ont tendance à rajeunir les peuplements forestiers qui eux sont pauvres en lichen. De plus, après les coupes, on observe une régénération de feuillus plus favorables aux autres proies alternatives, tels que l'orignal et un regroupement trop intense de ces ongulés aura alors un impact sur l'accroissement de la prédation, particulièrement des loups. De plus, les jeunes forêts en régénération accroissent la quantité de petits fruits, ce qui attire les ours, prédateur particulièrement dangereux pour les faons qui sont très vulnérables, surtout puisque le taux de reproduction des caribous femelles est très bas – on parle ici d'un faon par année par femelle. Finalement, les coupes peuvent aussi créer un isolement de ces massifs ce qui rend les caribous plus vulnérables à la rencontre des loups.

## Les mines et la révolution industrielle au Québec

Sous un cadre mercantiliste, la découverte de métaux précieux en Amérique fut une motivation pesante chez plusieurs explorateurs européens qui bravèrent l'Atlantique pour parcourir les « nouvelles terres ». L'espoir de mettre la main sur des richesses telles que celles trouvées au Pérou en laissa plusieurs sur leur faim. Reste qu'il y eut quelques explorations minières au courant du régime français, généralement peu satisfaisantes. Cela dit, en cas de découverte, les ressources trouvées appartenaient à l'État royal, suivant les ordonnances générales de 1413 décrétant « une prérogative royale en matière de ressources souterraines » à l'origine de la loi française sur l'exploitation minière (Armstrong, 1983). Suivant la théorie domaniale des droits de l'État, toutes ressources souterraines appartenaient exclusivement à la Couronne (Paquette, 2000). C'est à partir de ce principe qu'on retrouve au Québec une distinction entre les droits sur la surface et les droits sur le tréfonds, ou comme Marcel Trudel le mentionne : « [...] le fond appartient au seigneur, mais le tréfonds est au roi » (Trudel cité dans Paquette, 2000). La Compagnie des Cents associés, en tant que gouvernement-propriétaire, obtint de ce fait en 1627 les droits sur le tréfonds de l'ensemble de la Nouvelle-France. Elle pouvait alors concéder des droits miniers avec redevances lorsqu'elle accordait des titres seigneuriaux (Armstrong, 1983). Il s'agissait de concessions spéciales aux compagnies sous-traitantes en vue d'y instaurer éventuellement un monopole exclusif d'exploitation minière (Paquette, 2000). Il en fut de même pour la Compagnie des Indes Occidentales, qui reprendra le capital, les propriétés et les commerces de la Compagnie de la Nouvelle-France, jusqu'à ce que les droits d'exploitation minière soient repris par la Couronne (Armstrong, 1983). Dans cette optique, ce seront les entreprises étatiques qui exploiteront les gisements découverts. Peu changera à la suite de la conquête anglaise, mise à part une précision sur les types de métaux précieux réservés à la Couronne sur les terres agricoles. La pratique

britannique de tenir en réserve l'or et l'argent pour l'État sera alors instaurée dans la colonie avec le Traité de Paris de 1763 (Armstrong, 1983).

Mis à part les gisements de fer dont on connaissait l'existence depuis Talon à Trois-Rivières et travaillés aux forges du Saint-Maurice, il faudra attendre la moitié du XIXe siècle pour que l'industrie minière se développe de manière importante au Québec. La découverte d'or en Beauce en 1850 accentua les activités minières et influença une série de lois dont la Loi aurifère de 1864 et l'Acte des mines d'or de la même année qui obligeaient à présent l'obtention d'une licence d'exploitation et déterminaient le prix de base des terrains aurifères. L'exploitation du phosphate dans les années 1870 sera aussi importante au niveau législatif en ce qu'elle formera le fondement des lois sur l'exploitation minière au Québec de l'après-Confédération (Armstrong, 1983). Le phosphate sera ajouté dès 1878 au principe de divisibilité, qui n'était alors qu'appliqué à l'or et l'argent.

Pour faire face aux dettes contractées dans le cadre de la construction de chemins de fer nécessaires aux programmes de colonisation de l'arrière-pays des années 1870, le gouvernement du Québec élargira « la définition des droits de propriété sur les minerais », dans le but de retenir une part plus large des rentes minières, principalement celles des industries de phosphate et d'amiante qui connurent une croissance accrue durant cette époque. Alors voit le jour l'Acte général des mines de Québec de 1880 qui marquera le retour aux traditions coloniales voulant que tous minerais appartiennent à l'État, ce qui exigera d'appliquer le principe de divisibilité à tous les métaux, qu'ils soient sur une terre privée ou publique (Paquette, 2000). L'achat de terres publiques ne donnait alors plus de droits de propriété sur les minerais du tréfonds (Armstrong, 1983). Une loi de 1890 élargira la précédente pour qu'elle soit appliquée de manière rétroactive, c'est-à-dire en accordant les droits aux minerais à la Couronne sur toutes les terres publiques aliénées avant 1880. Cette nouvelle loi mise en place par le gouvernement libéral d'Honoré Mercier fut contestée par

l'industrie minière et en résultera la formation de l'Association minière de la province de Québec (Paquette, 2000). En 1891, le Parti conservateur soutenu par les entrepreneurs miniers de l'amiante abrogea la loi de 1890. Cela signifie que les propriétaires superficiaires qui avaient obtenu des terres avant 1880, retrouvaient les droits aux minéraux qui, sinon, auraient appartenus à la Couronne (Armstrong, 1983). Comme l'explique Paquette, « [c]ela signifiait que la propriété des plus importants gîtes d'amiante du Québec, localisés dans les Cantons de l'Est, était définitivement abandonnée par la couronne au profit des propriétaires superficiaires. Conséquemment, les contrôles que l'État put exercer sur la gestion de ces ressources n'eurent plus de fondement juridique [...] » (Paquette, 2000, p. 47). Se confirmait alors l'abandon de la part de la Province sur « toute réclamation de droits de propriété sur l'amiante et les autres minerais de terres aliénées entre 1797 et 1880 » (Armstrong, 1983, p. 592). Le cadre législatif concernant les droits de propriété de terrains miniers changera peu jusqu'à aujourd'hui (Paquette, 2000). On constatera plutôt des changements quant à l'administration de la vente de droits miniers et des impôts relevés par le gouvernement (Armstrong, 1983).



**Figure 3. La fosse du Labrador et le Nitassinan**  
 Source : ArcGIS pro; Infographie : Maïté Girard English, 2019

## *Le vingtième siècle et la seconde révolution industrielle*

Le secteur du minerai de fer connut un développement accru à la suite de la Seconde Guerre mondiale<sup>29</sup>. On observera alors la production de fer tripler entre 1950 et 1965 (Barbeau, 1987). C'est dans la région du Nouveau-Québec que l'industrie concentrera son entreprise. Le Nouveau-Québec, anciennement appelé la région de l'Ungava et aujourd'hui Nunavik, correspond au territoire québécois situé au nord du 55<sup>e</sup> parallèle et couvre une grande partie du *Nitassinan*. La région deviendra une des régions minières les plus importantes en Occident produisant, à l'époque, 12% de la production de fer en Amérique du Nord et l'équivalent de 2% de la production mondiale (Paquette, 2000). La zone minéralogique de l'Orogène du Nouveau-Québec, ou la Fosse du Labrador, à savoir une bande de roches partant de Fort Chimo allant jusqu'au sud du Labrador et traversant une partie du *Nitassinan*, est une zone riche en minerais de fer qui sera le théâtre de plusieurs réglementations gouvernementales favorisant son exploration et son développement ainsi que le terrain de plusieurs disputes quant à son contrôle.

En effet, dès 1919 le Parti conservateur du Québec concèdera les droits aux minéraux de la Couronne dans cette région à des « conditions plus favorables qu'ailleurs au Québec » et, « pour compenser l'inaccessibilité du Nouveau-Québec, le lieutenant-gouverneur en conseil se donna alors le pouvoir d'émettre des « permis spéciaux d'exploration » couvrant des superficies, en principe illimités, et ce, à des conditions financières exceptionnellement avantageuses » (Paquette, 2000, pp. 128-129). Le gouvernement désirait en effet faciliter l'ouverture du territoire aux intérêts

---

<sup>29</sup> Selon Paquette (2000), il y a trois facteurs principaux qui expliquent l'augmentation de la demande de minerai de fer québécois. D'abord, l'épuisement des sources de minerais de fer aux États-Unis, particulièrement au Minnesota, poussa les minières américaines à s'internationaliser, ce qui influencera le gouvernement québécois à attirer les entreprises américaines pour qu'elles investissent et exploitent les gisements sur la terre de la Couronne provinciale. Ensuite, le gouvernement du Québec mit en place des législations favorables à l'industrie minière à la suite de la Seconde guerre avec l'intention d'attirer l'investissement de gros capitaux. Finalement, vers la fin des années 1950, la canalisation du Saint-Laurent, pour le transport maritime du minerai, aura un impact sur l'exploitation des gisements québécois et son exportation en facilitant l'accès aux Grands Lacs (Paquette, 2000, p. 123).

privés en octroyant des permis d'exploration à faible coût et pour de larges superficies. En 1949, la *Iron Ore Co of Canada*, une association de huit entreprises, dont six sidérurgies américaines, sera incorporée aux États-Unis (Paquette, 2000).

Débuteront alors la construction de la ville de Schefferville en 1953 et la construction du chemin de fer reliant la nouvelle ville minière à Sept-Îles en 1954 dans le but de favoriser le transport des matières premières à la côte. Cela aura, selon Maurice Duplessis, l'avantage d'ouvrir la région d'Ungava au commerce, aux industries, mais aussi à la « civilisation » (Barbeau, 1987). En mars 1951, le gouvernement québécois octroiera à la *Quebec North Shore and Labrador Railway Company* (QNS&L) un lot de terre de plus de 800 hectares entre Sept-Îles et le lac Knob, situé près de Schefferville, sur le *Nitassinan*. Pour une somme de 4000\$, l'administration de Duplessis vendit cette partie du territoire innu et naskapi au président de la compagnie, J. R. Timmins, lui accordant de la sorte le droit exclusif sur cette terre. De plus, bien que le territoire concédé appartienne à la Couronne du Québec, soit une propriété publique, la transaction favorisa la compagnie d'une exonération en la libérant de toute charge, hypothèque, taxe, impôt et autre (Barbeau, 1987).

Ce faible coût et les « conditions extrêmement faciles » de l'aliénation du domaine minier au Nouveau-Québec ne seront pas de simples faits associés aux mines de Schefferville, mais font plutôt partie des caractéristiques de l'ensemble des réglementations concernant l'industrie minière du Nouveau-Québec; l'émission des baux et des permis miniers fut octroyée à des charges très peu onéreuses comparativement aux autres régions du Québec. De plus, la durée des permis d'exploration et des baux miniers favorisa la « monopolisation de la prospection et de l'exploitation minières pour de longues périodes par les grandes entreprises qui seules pouvaient initier des travaux d'envergures » (Paquette, 2000, p. 145). La réglementation érigeait alors une « politique

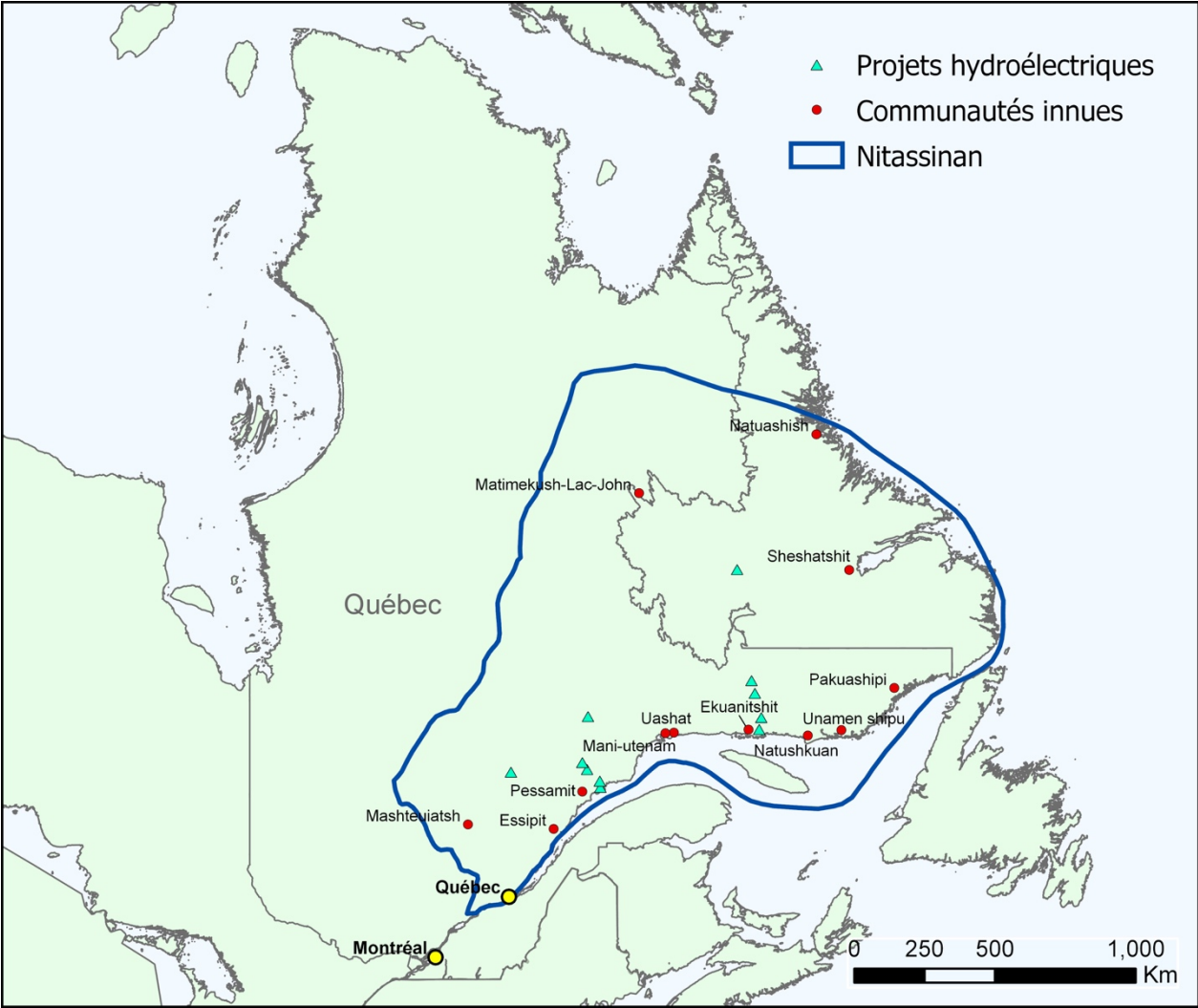
de porte close », ce qui avait pour conséquence « l'enclavement du domaine minier dans l'une des régions au potentiel le plus élevé », nous explique Paquette (2000, p.145).

Le portrait de l'exploitation minière au Québec entre 1890 et 1960 est donc caractéristique d'un « libéralisme économique conventionnel », c'est-à-dire que le domaine minier est régi par l'idée que l'investissement privé est bénéfique pour l'économie québécoise (Paquette, 2000, p. 275). On y note alors de fortes tentatives de la part du gouvernement pour attirer les compagnies étrangères, principalement anglo-canadiennes ou américaines, et par manque de capitalisme industriel et financier québécois, selon Paquette, pour les inciter à développer cette nouvelle région considérable à l'exploitation ferroviaire (Paquette, 2000). Ce sont alors des initiatives telles que la *Loi pour faciliter et encourager le développement minier dans le territoire du Nouveau-Québec* de 1945, émise par Duplessis, le développement du chemin de fer de la QNS&L ou les barrages hydro-électriques construits pour desservir la ville minière de Schefferville et faciliter les nouveaux procédés électriques de l'industrie, qui ont positionné le Québec en tant que joueur important de l'industrie minière, mais qui ont aussi facilité l'aliénation des terres et des ressources publiques à des compagnies étrangères pour de faibles sommes. L'aide du gouvernement est donc non négligeable lorsque l'on discute de l'expropriation des ressources et de l'aliénation des terres publiques, mais toujours non cédées par les populations innues.

Vers les années 1970, l'essor minier ferroviaire connut un ralentissement, non seulement au Québec, mais sur le continent nord-américain. Une compétition plus mondialisée plongera l'industrie sidérurgique en crise et poussa la *Iron Ore Company of Canada* à éventuellement fermer ses portes. Après avoir exploité le territoire de l'Ungava et le *Nitassinan* pendant environ trente ans, le président de la compagnie de l'époque, Brian Mulroney, déclara qu'ils avaient permis d'employer des milliers de Québécois et que Schefferville fut « une expérience heureuse pour tout le monde » (Radio-Canada, 1982, cité dans Boutet, 2010).

### *Impacts des sites et du développement miniers sur le caribou*

Le développement minier affecte plus particulièrement les caribous migrateurs. Ces derniers ont en effet tendance à éviter les chalets, les stations touristiques, toutes installations humaines, les routes, mais aussi les mines et les sites d'exploration miniers en détournant leur route de 1 à 14 kilomètres (Plante, et al., 2018). Les sites et le développement minier ont donc pour effet de réduire les zones de déplacement de ces animaux pour qui la migration est primordiale puisqu'elle permet de trouver des ressources de nourriture de qualité et d'échapper à la prédation. Les caribous migrateurs cherchent aussi à éviter le bruit des machineries lourdes et les résidus toxiques qui affectent le lichen et doivent donc réduire leur zone habitable et leurs aires de répartitions (Plante, et al., 2018).



**Figure 4. Les projets hydroélectriques sur le Nitassinan**  
 Source : ArcGIS pro; Infographie : Maïté Girard English, 2019

## L'hydroélectricité et la souveraineté politique québécoise contre les rivières du *Nitassinan*

Selon les anciennes coutumes, tout courant d'eau passant sur la propriété privée d'un individu ne lui donne pas l'autorité de posséder cette eau. Aussi, selon la Common Law anglaise, ni l'État et ni un individu ne peuvent affecter le courant sans certaines conditions puisque la Couronne a l'obligation de protéger les habitants d'un usage monopolistique des rivières. Cela dit, toute personne possédant une terre sur les abords ou sous une rivière non navigable ne lui donne aucun droit sur le courant d'eau, mais lui permet plutôt d'avoir accès à cette eau sous la logique juridique de l'usufruit (Nelles, 2005). Au courant du XVIIIe et au début du XIXe siècle, l'État aidera les colons à utiliser l'eau pour les scieries et les moulins à blé dans le but de favoriser leur établissement et pour empêcher la spéculation sur les terres et cours d'eau nécessaires à la colonisation. Au fur et à mesure que l'immigration et le développement des colonies permirent aux colons de bâtir leurs propres installations, l'État retirera lentement ses politiques de réservation d'énergie hydraulique. Au XXe siècle, avec le développement de nouvelles technologies et la transformation de l'usage des courants d'eau, les politiques de réservations refirent surface pour préserver l'intérêt public (Nelles, 2005).

À la fin du XIXe et au début du XXe siècle, on observera des entreprises privées acquérir le droit par concessions aux sites où se trouvaient certains courants forts ou chutes. C'est le cas, entre autres, de la *Shawinigan Water and Power Co* (SWPC), une entreprise qui produira et distribuera de l'électricité à travers le pays au moyen de la construction d'un complexe hydro-électrique à Shawinigan et de la *Montreal Light, Heat and Power Consolidated* (MLHP) qui détenait le monopole du gaz et de l'électricité de la région de Montréal (Savard, 2013). Au début du XXe siècle, l'État québécois s'appuie sur ces entreprises privées pour favoriser le développement économique de la province au moyen de l'hydro-électricité qu'elles produisent.

L'idée d'une nationalisation de l'énergie hydraulique se fait toutefois de plus en plus entendre dans la sphère politique. On y préconise l'intervention de l'État dans le développement industriel au moyen de l'énergie hydraulique, mais aussi pour contrer la formation de trusts dans le domaine de l'électricité (Savard, 2013). L'Union nationale sous la gouverne de Duplessis discutera de la possibilité de créer une commission provinciale hydroélectrique pour faire concurrence aux trusts de l'électricité. Il faudra toutefois attendre 1939 avec l'élection d'Adélard Godbout au Parti libéral du Québec pour que la province étatisé la MLHP. Le 14 avril 1944, le gouvernement Godbout adoptera le projet de loi 17 qui donnera naissance à la Commission hydroélectrique du Québec, à l'origine de la création d'Hydro-Québec. Ceci consolidera l'étatisation de la MLHP ainsi que ses filiales, telles que la *Beauharnois Light, Heat and Power Company* (BLHP) (Savard, 2013). L'électricité produite au Québec passera dès 1945 de la tutelle du ministère canadien de Munitions et des Approvisionnements, qui règlementait la production d'électricité notamment pour la production d'aluminium en période de guerre, pour se retrouver sous la gérance du nouveau ministère des Ressources hydrauliques créée en 1945. Hydro-Québec, en tant que société d'État, possédait alors le monopole du transport et de la distribution de l'électricité et du gaz de la région de Montréal.

La création d'Hydro-Québec s'inscrit dans un désir de modernité économique pour la province qui, pour le gouvernement Godbout, signifie contrôler « les exportations afin de diminuer les tarifs et favoriser l'implantation industrielle » au Québec, mais particulièrement pour développer les régions agricoles (Savard, 2013, p. 185). Lorsque Duplessis sera réélu en 1944, on y observera un changement de rapport quant à la signification de la modernité économique. Selon l'Union nationale de Duplessis, il faut plutôt instrumentaliser la société d'État pour mettre en place les politiques industrielles à la base du progrès, c'est-à-dire par la nécessité de développer les industries primaires en régions au moyen de l'électricité (Savard, 2013). L'industrialisation du

Québec, selon Duplessis, doit se faire par une appropriation étatique des ressources naturelles pour le développement de nouveaux territoires nécessaires à une plus grande exploitation, et ainsi de suite. On cherchera alors à ouvrir le Nouveau-Québec, ou l'Ungava, à la « civilisation » en louant à bail des concessions minières et hydroélectriques aux compagnies privées (Savard, 2013, p. 142).

À la suite d'une lutte entre Hydro-Québec et la SWCP pour le contrôle des droits hydrauliques sur la rivière Betsiamites, voient le jour les travaux de la *Bersimis* au début des années 1950. Cette installation est érigée dans le but de développer la Gaspésie, le Bas-Saint-Laurent, la Côte-Nord et la région de Chibougamau. Au milieu des années 1950, on s'intéressera aussi à l'exploitation énergétique de la rivière Manicouagan. Dès 1956, Duplessis concèdera une grande partie des pouvoirs hydroélectriques de cette rivière à Hydro-Québec et l'on construira le complexe *Manicouagan-Outardes*, lancé par Daniel Johnson père, ministre des Ressources hydrauliques, pour aider le développement régional de certaines régions-ressources telles que l'Abitibi-Témiscamingue, le Saguenay, Chibougamau, la Côte-Nord et la Gaspésie. Des complexes comme *Bersimis* et *Manicouagan-Outardes* (particulièrement Manic-2 et Manic-5) seront dès lors d'usage pour favoriser l'implantation d'entreprises privées spécialisées dans l'extraction des ressources primaires en région. Apparaissent alors de nouvelles villes ou villages créés pour accueillir les travailleurs de ces industries, mais aussi pour concrétiser l'occupation des nouveaux territoires colonisés.

À l'époque de la Révolution tranquille, le gouvernement de Jean Lesage annoncera que « toutes les ressources hydrauliques non concédées de la province sont désormais réservées à Hydro-Québec » (Savard, 2013, p. 46). En 1962, René Lévesque, ministre des Richesses naturelles, annonce son intention « de nationaliser l'industrie de l'électricité et, par conséquent, d'accorder à l'entreprise publique qu'est Hydro-Québec le quasi-monopole de la production, du transport et de

la distribution de l'électricité au Québec » (Savard, 2013, p. 46). C'est la deuxième nationalisation de l'hydroélectricité au Québec. Celle-ci se fera par l'achat des onze compagnies privées possédant le droit d'exploiter l'énergie hydraulique, quelques coopératives et des petits réseaux municipaux ou privés, explique Savard. Ce faisant, Hydro-Québec devient « l'entreprise publique la plus importante de l'État québécois » (Savard, 2013, p.46). C'est aussi à cette époque que, selon le géographe Frédéric Lasserre, on attribuera de manière renforcée un caractère utilitaire et instrumental aux territoires ouverts à l'industrialisation par l'État; ces territoires deviennent alors un « instrument de promotion économique et une accession graduelle à la souveraineté politique » (Lasserre, 2003, cité dans Savard, 2013).

Survient dans les années 1960, une expansion des projets hydro-électriques tels que les nouvelles centrales Manic-2 (1956), Manic-1 (1966), Outardes-3 (1969), Outardes-4 (1969) et Manic-5 (1970). Un accord est aussi institué entre Terre-Neuve-Labrador et Québec concernant la vente d'électricité produite par le nouveau complexe de la rivière Churchill. Hydro-Québec acquiert alors 34,2% des actions de la *Churchill Falls Labrador Co* (CFLCo), ce qui permet d'acheter de l'électricité à petit prix. On reliera le méga complexe construit au cœur de la Côte-Nord à celui du Labrador par l'entremise de lignes de haute tension de 735kV, ce qui n'avait jamais été vu auparavant (Savard, 2013). En 1971, est lancé le projet de la Baie-James, le projet *La Grande*, qui mènera à plusieurs contestations et donnera naissance à la Convention de la Baie-James et du Nord québécois (CBJNQ) avec les Inuits et les Cris. Le projet LG-3 voit le jour en 1982 et le LG-4 en 1984. Plusieurs contestations territoriales auront lieu contre le projet et Hydro-Québec sera accusée de mauvaise gestion des barrages de la Baie-James à la suite de la noyade de 10 000 caribous aux environs des chutes du Calcaire, sur la rivière Caniapiscau en 1984.

Finalement, quelques autres projets auront lieu sur le *Nitassinan*, bien que certains d'entre eux furent abrogés. En 2000, la phase 2 du complexe *Churchill Falls* sera interrompue à la suite de

négociations avec les communautés autochtones du Labrador et du Québec. Durant cette même année, on construira une centrale sur la rivière Touloustouc sur la Côte-Nord. De 2004 à 2008, Hydro-Québec construira une centrale sur la rivière Péribonka, au Saguenay-Lac-Saint-Jean (Savard, 2013). Cette même année, le projet de *La Romaine*, une centrale d'une puissance de 1550 MW, verra le jour sur la Basse-Côte-Nord. Le développement d'un barrage sur cette rivière à saumon causera de fortes contestations de la part des bandes innues, particulièrement de la communauté *Uashat mak Mani-Utenam* (Sept-Îles).

La construction de centrales sur les rivières du *Nitassinan* pose en effet problème puisque le territoire fait toujours l'affaire d'une revendication territoriale et politique qui reste sans écoute de la part du gouvernement québécois et canadien depuis 1979 (Giroux, 2016). L'absence de traité confirme le droit au titre aborigène des Innus sur leur territoire traditionnel et, dans le cas de projet de développement, oblige le gouvernement à consulter les communautés concernées. Un manque de dialogue entre les deux parties relativement à l'édification d'un barrage sur la rivière Romaine vient brimer le droit à la consultation de ces derniers. Même si des compensations auront été accordées aux communautés affectées, l'absence d'un accord avant d'entreprendre le projet démontre une mauvaise volonté de la part du gouvernement du Québec et force, en quelque sorte, les communautés innues à se soumettre aux agressions que causent les projets de développement sur leur territoire. Les mouvements de résistance seront aussi réduits au silence ou criminalisés (Giroux, 2016). Il en est de même pour le projet du *Plan Nord*, mis en place en 2008-2009 par le gouvernement libéral de Jean Charest. Ce projet propose l'exploitation des ressources naturelles et hydrauliques dans le Nord-du-Québec, soit au nord du 49<sup>e</sup> parallèle. Dans sa concrétisation, le Québec pourra accorder le droit d'exploiter un nombre de rivières, de forêts et des concessions minières sur le territoire traditionnel innu.

### *Impacts des projets hydroélectriques sur le caribou*

Les développements hydroélectriques, répartis entre le 45° et le 55° de latitude Nord, affectent les deux écotypes de caribou. Par exemple, les caribous modifieront leurs routes migratoires pour éviter ces sites, voire même abandonner certains secteurs situés en périphérie d'un réservoir. Dans certains cas, les habitats fonctionnels se retrouvent complètement inondés ou détruits. Dans d'autres cas, il est possible d'observer une fragmentation des hardes qui doivent se séparer durant leurs déplacements pour éviter les développements hydroélectriques, une désynchronisation de la migration des femelles ainsi qu'une diminution de la reproduction. Un habitat situé à proximité d'un réservoir ou d'un barrage peut même être complètement abandonné par une harde (Québec, 2013)

### Vols et exercices militaires au Labrador

À cet ensemble d'incursions industrielles encadrées et stimulées par l'État du Québec s'ajoute l'Accord signé entre le Canada, la Grande-Bretagne, la Hollande et l'Allemagne de l'Ouest en 1986 qui autorise les parties signataires à entraîner leurs forces aériennes au-dessus du *Nitassinan* pendant dix ans suivant la signature du traité, signé sans l'accord des populations innues (Wadden, 1991). Les vols et bombes à bas niveau des armées sont alors reportés comme dérangeant la population innue, naskapi et inuit. Le bruit de ces jets vont de 40 décibels à 120 décibels en 0.5 seconde, ce qui est dommageable pour les humains et les animaux sous leur chemin : « *'I can assure you that even if there is only one plane, the noise is tremendous, the noise is awful.'* », *Charles-API Bellefleur testified* » (Wadden, 1991, p. 37). Chez les Inuits, plusieurs plaintes furent déposées: « *George Koneak of Kuujjuaq asked how his people were expected to live if the animals in the largest wild caribou herd in the world, the George River herd, were frightened off by the*

*jets. 'Since we live off the land here, since we are very concerned about the animals that live off the land, since we do not have any agriculture up here and since we do not have any domestic animals to live off – what are we to do for food?' » (Wadden, 1991, p. 37).*

## Conclusion

Dans son livre *Le capital*, Karl Marx démontre, grâce au concept d'accumulation primitive, la manière dont les travailleurs ont été violemment séparés de leurs moyens de production dès le début du XV<sup>e</sup> siècle en Grande-Bretagne, soit le fondement de la production capitaliste. D'après lui, ce serait, d'un côté, l'expropriation violente des cultivateurs de la terre et, d'un autre côté, l'aliénation illégale des biens de la couronne, l'appropriation du domaine public et le pillage des biens ecclésiastiques durant la Réforme protestante qui auraient permis l'accumulation primitive du capital par la classe bourgeoise (Marx, 2014, p. 728).

S'il y a d'abord eu résistance de l'État féodal, il ne faudra attendre que le XVIII<sup>e</sup> siècle pour s'apercevoir du rôle de la loi comme instrument de dépossession, donc des moyens extra-économiques, c'est-à-dire juridique et militaire, employés par l'État et arrimés aux moyens économiques employés par les capitalistes pour voler de manière légitime les terres cultivées par les paysans de la campagne. C'est ce que Marx nomme le « *clearing of estates* » (Marx, 2014, p. 733). Cet alliage entre l'État et les détenteurs des moyens de production signifiera alors une appropriation légale des terres communes et la transformation de celles-ci en pâturages où seuls les fermiers capitalistes pourront réaliser du profit sur ces terres en plus d'avoir accès à une masse de travailleurs « sans feu ni lieu » forcés à présent d'obtenir un travail salarié pour survivre; c'est la création du prolétariat. Une des thèses principales de l'ouvrage de Marx consiste alors à souligner le fait que c'est grâce à une « révolution radicale dans le droit de propriété » que la puissance du capitaliste aura eu sa raison d'être (Marx, 2014, p. 761).

C'est à partir d'une adaptation du concept d'accumulation primitive que Glen Coulthard se base dans son ouvrage *Red skin, white masks* pour démontrer la manière dont l'État colonial sépara les populations autochtones de la terre pour avoir un accès continu à celle-ci et aux ressources qu'elle abrite (Coulthard, 2014). C'est alors son interprétation de l'accumulation primitive, dans le contexte des peuples autochtones, qui aura posé les jalons de cette recherche et qui aura permis de souligner la rôle de l'État colonial dans la légitimation de l'appropriation des terres autochtones et de l'implantation des commerces et des industries extractives à la base de la destruction de l'habitat du caribou.

L'intention de ce chapitre était alors de faire une synthèse de l'histoire juridique de l'industrialisation du *Nitassinan* pour ainsi dénoter le rôle de l'État dans l'imposition de nouveaux droits de propriété privée sur les territoires innus non cédés, puis sur le domaine public de l'État québécois, qui priveront l'accès et les bénéfices de ceux-ci à la population pour ne faire profiter qu'une poignée d'individus. Ces instruments juridiques appuyés par la force militaire de l'État<sup>30</sup> seront alors d'une grande aide pour ceux qui possèdent les grands capitaux nécessaires aux moyens de production industriels. L'élite politique peut ainsi disposer des terres et des ressources communes à tous et, comme ce chapitre le démontre, ce sera la classe capitaliste qui en jouira aux dépens du plus grand nombre : les terres innues seront usurpées par les droits de propriété que s'accorderont d'abord la France et la Grande-Bretagne puis le Canada et le Québec pour être redistribuées et exploitées à l'aide et au profit des seigneurs, des grandes maisons de commerces ou des associations de producteurs miniers, pour n'en nommer que quelques uns.

---

<sup>30</sup> Nous pouvons ici penser aux déploiements de l'armée canadienne pour contrer les manifestations des nations autochtones qui refusèrent des projets de développements sur leurs territoires, par exemple.

Bien plus que pour assurer la cohésion sociale et la paix, le monopole légitime de la violence que détient l'État<sup>31</sup> lui est nécessaire pour s'enrichir au moyen des terres et des ressources qu'il s'accapare et qui lui sont vitales non seulement pour survivre, mais aussi pour prospérer dans un cadre international tant mercantile que néolibéral. Comme il aura été démontré dans ce chapitre, c'est toutefois rarement la masse populaire qui en tire de réels profits, celle qui devrait pourtant être représentée par l'État.

Il ne serait pas exagéré de mentionner que l'État colonial détient alors le monopole légitime de l'usurpation, du pillage, de la revente des biens communs, mais aussi de la capture des individus et de la déterritorialisation. En effet, si le premier versant de l'accumulation primitive, dans le cas qui nous intéresse, consiste à octroyer des droits de propriété sur les territoires innus non cédés dans le but de s'approprier les ressources essentielles au projet de développement ou de modernisation de l'État, la deuxième facette repose sur la séparation des travailleurs de leurs moyens de production, soit ici de la séparation des peuples autochtones de leur terre, voire de la séparation de l'Innu et du caribou.

---

<sup>31</sup> À la manière dont l'entend Weber dans *Le savant et le politique* (Weber, 1963).

## Chapitre 3. Déterritorialisation et les politiques de gestion des populations

Ma vie me parle  
D'où arrives-tu?  
Je ne te vois plus  
sur ta terre,  
je ne t'entends plus  
quand tu rêves  
j'ai perdu tes traces  
où sont passés  
les chemins de portage?  
On dévie tes rivières,  
les lacs crient et t'invitent  
à les secourir.

- Joséphine Bacon, *Bâtons à messages* (Bacon, 2009, p. 68)

### Introduction

Les terres du *Nitassinan* sur lesquelles les États se sont ou ont accordé des droits de propriété par l'entremise d'instruments juridiques tels que des lettres patentes, des chartes, des traités ou des séries de lois, non seulement changent de statut, mais leur fonction même s'en verra modifiée. L'utilité et la valeur des forêts, des rivières, du sol en seront transformées et les éléments de la nature ainsi redéfinis deviendront des marchandises. Cela dit, la transition d'un billot de bois vers sa forme finale en tant que produit marchand nécessite d'implémenter un nouveau mode de vie basé sur la productivité, ce qui transformera non seulement la valeur et l'utilité d'une ressource, mais imposera aussi une nouvelle division sociale du travail et un type de travail humain qui exige un nouvel aménagement du territoire pour répondre à ces besoins (Marx, 2014). La conception coloniale du territoire entrera alors en conflit direct avec le mode de vie traditionnel innu puisque

les deux requièrent la terre et les ressources de manières différentes et incompatibles pour leur propre existence.

La colonisation nécessite aussi de grands espaces pour y cultiver la terre et y établir les colons européens. De plus, en termes de droit international européen, un territoire conquis doit être occupé et mis en valeur pour que la possession soit dite légitime (Simsarian, 1938; Lavoie & Vaugeois, 2010). Les populations « errantes », dit-on, qui vivent sur la terre et des richesses convoitées deviennent alors importunes, voire encombrantes puisque leur mode de vie gêne l'évolution de la mise en valeur capitaliste du territoire. Le XIXe siècle marquera alors dans ce contexte le début des politiques de gestion des populations autochtones par l'État colonial. Celui-ci mettra d'abord en place plusieurs programmes d'assimilation dès les environs de 1830 pour finalement implémenter la *Loi sur les réserves* en 1851. L'intention de ce chapitre est de souligner le deuxième versant de l'accumulation primitive sur le *Nitassinan*, c'est-à-dire de démontrer la manière dont les travailleurs ont été séparés des moyens de production, soit ici la façon dont les populations autochtones ont été séparées de leur terre et de leurs animaux, mais aussi de leurs savoirs, qui sont intrinsèquement liés. Pour ce faire, j'utiliserai d'abord les écrits des rapports Darling (1828), Bagot (1844) et Pennefather (1858), considérés comme les documents fondateurs du projet de civilisation britannique et de la *Loi sur les Indiens* de 1876 (Lavoie & Vaugeois, 2010). L'analyse de ces documents permettra de mettre en contexte les programmes d'assimilation et de mise en tutelle qui ont donné naissance aux pensionnats ainsi qu'aux lois qui ont mené à l'établissement des réserves au Canada. J'aimerais ici illustrer l'origine du processus de déterritorialisation et les motifs qui ont influencé ces procédures. Je tenterai ensuite de démontrer la continuité et les traces de ces programmes et de ces lois coloniales au moyen des écrits d'An Antane Kapesh, une Innue de Schefferville (*Metimekosh-Lac John*) qui raconte, dans son livre *Je suis une maudite sauvagesse*, son expérience de l'industrialisation du *Nitassinan* et du mouvement

de déterritorialisation de sa communauté pour accommoder une compagnie minière venue s'installer sur leurs terres au courant des années 1950 (Kapesh, 1976).

## Les rapports Darling, Bagot et Pennefather et la fondation de la politique indienne du Canada

À la suite de la *French and Indian war* (la Conquête) de 1754 à 1763 et de la guerre anglo-américaine de 1812 à 1813, les « Indiens » perdirent leur valeur militaire aux yeux des conquérants britanniques. La pertinence pour le gouvernement impérial de maintenir le département des Affaires indiennes et la distribution de présents annuels<sup>32</sup> seront dès lors questionnées. On cherchait ici à réduire les dépenses jugées faramineuses de ce département et accélérer le processus de civilisation pour faire des populations autochtones des sujets responsables qui allaient pouvoir participer à l'économie impériale (Lavoie & Vaugeois, 2010). Les trois rapports, couvrant la période de 1828 à 1858, rejettent toutefois l'idée de se défaire du département des Affaires indiennes, faute de quoi les « Indiens » seraient incapables de gérer leurs propres affaires et risqueraient « le pillage et la persécution » de la part des colons (Lavoie & Vaugeois, 2010, p. 47). Le major général Darling proposera alors un programme de civilisation où il y dressera les grandes lignes d'une politique indienne « de sédentarisation et d'envillagement, de scolarisation, de christianisation et d'initiation à l'agriculture et aux métiers » (Lavoie & Vaugeois, 2010, p. 27). Le but était ici d'assister les populations autochtones matériellement jusqu'à leur conversion à la vie civilisée, soit leur assimilation à la population canadienne.

---

<sup>32</sup> À propos de la tradition des présents remis aux population autochtones, Lavoie et Vaugeois expliquent que « [l]a remise annuelle de présents, tradition amorcée sous le régime français, avait pour but de s'assurer de la fidélité des nations amérindiennes dans les conflits coloniaux. Les Amérindiens percevaient cependant ces donations comme le remboursement d'une dette contractée par le gouvernement français pour l'indemnisation de la prise de terres. Lors de la cession de la colonie à la Grande-Bretagne, celle-ci poursuit la distribution des présents, qui permettent aux nations de continuer à pratiquer leurs principales activités : la chasse et la pêche. Cependant, ces donations sont très coûteuses, et les gouvernements successifs souhaitent les abolir ou tout au moins en changer la nature » (Lavoie & Vaugeois, 2010, p. 35).

Le gouverneur Bagot poussera ce programme plus loin en affirmant qu'il fallait absolument faire transiter la chasse en tant que valeur de subsistance à la culture de la terre. On recommandera alors de « substituer les présents de nature à faire naître le goût de travaux agricoles, à la place de ceux qui tendent à favoriser leur passion pour la chasse et leur penchant à la guerre » (Lavoie & Vaugeois, 2010, p. 89). L'intention ici était d'« élever graduellement les Sauvages à l'état de civilisation des Blancs, [...] les préparer à remplir les charges et les devoirs de citoyens et de les rendre suffisamment autonomes afin que le gouvernement n'ait plus à intervenir dans leurs affaires » (Lavoie & Vaugeois, 2010, p. 222). Pour ce faire, l'éducation et la religion sembleront être les moyens les plus adéquats, dit-on, car « leur manque d'éducation les empêche de reconnaître comme supérieure la culture des Blancs et de s'y adonner, pour enfin réduire leur dépendance à la Couronne » (Lavoie & Vaugeois, 2010, p. 222). L'éducation aura alors pour but de « les affranchir des habitudes de leurs ancêtres et leur enseigner la langue, les coutumes et les arts de la vie civilisée » (Lavoie & Vaugeois, 2010, p. 222).

Le surintendant des Affaires indiennes, Richard Pennefather, mandaté « pour aviser le meilleur moyen d'assurer le progrès futur et la civilisation des tribus sauvages dans le Canada » et de « pour voir à un mode efficace tel dans la gestion des biens des sauvages qu'il puisse leur en garantir tous les avantages, sans causer de retard dans l'établissement du pays », cherchera aussi à faire cesser la « dépendance » des nations autochtones et à favoriser leur autonomie afin qu'ils s'intègrent de manière permanente à la société canadienne (Lavoie & Vaugeois, 2010, p. 231). Dans son rapport, datant de 1858, il mentionne que les pensionnats et les écoles industrielles devront être fortement encouragés, car il faut les « soustraire aux « vices » de leurs parents » (Lavoie & Vaugeois, 2010, p. 241). L'éducation des enfants devra être en français ou en anglais, mentionne-t-il, « afin d'effacer les distinctions entre les Indiens et les autres Blancs » parce que l'abandon des langues s'avère être un maillon important du processus d'acculturation : « Nous

pensons, cependant, que rien ne contribuera plus à amalgamer les sauvages avec les blancs, que l'abandon par ces premiers de l'usage de leurs divers dialectes. Tant qu'ils les conserveront, ils seront toujours une race distincte, vivant seule et isolée au milieu des blancs » (Lavoie & Vaugeois, 2010, p. 241 et 454). De plus, Pennefather ajoutera une nouvelle mesure coercitive : les parents des enfants qui ne se présenteraient pas à l'école perdraient leurs présents annuels.

### *L'établissement du pays et le début du « clearing of estates »*

Si le but du projet est d'acculturer les populations autochtones pour les intégrer à la société canadienne de manière à instituer leur autonomie et les faire participer à l'économie de l'empire, ils possèdent néanmoins un statut particulier relativement aux droits territoriaux réservés par la Proclamation royale de 1763 qui les distingue des autres sujets du roi; leurs terres ne peuvent être aliénées qu'avec un traité de la Couronne (Lavoie & Vaugeois, 2010, p. 376). À certains égards, la question des terres autochtones est problématique pour les commissaires puisque l'accroissement de l'immigration étant à présent inévitable, il est préférable que les nouveaux arrivants aient des terres à cultiver et à mettre en valeur. On en vient même à affirmer à l'époque que les territoires des nations autochtones sont trop grands pour ce qu'ils ont besoin et que leur paresse les empêche d'en tirer proprement bénéfice (Lavoie & Vaugeois, 2010, p. 420). Les *squatters* requêtent aussi ces terres et, comme le mentionne Pennefather, « l'opinion du pays en général sera toujours portée en faveur du *squatter*, qui gagne sa vie à la sueur de son front » (Lavoie & Vaugeois, 2010, p. 381). Le gouvernement colonial doit donc assurer les droits des autochtones tout en favorisant « l'établissement du pays ». Les communautés sont donc encouragées à redonner une partie de leurs terres à la couronne en échange de marchandises ou d'annuités. Ces terres seront ensuite vendues aux *squatters*.

L'industrie forestière prend aussi de l'ampleur à cette époque et transformera indéfiniment l'*Innu-Aitun* pour officiellement faire place au mode de vie nécessaire à la production capitaliste. Par exemple, le groupe des Vingt-et-un de La Malbaie, influencé par William Price, obtiendra de la Compagnie de la Baie-d'Hudson (CBH) un droit de coupe de bois au Saguenay et y construira des moulins sur les rivières environnantes (Ratelle, 1987). À la suite de l'échéance du bail de la CBH sur les Postes du Roi en 1842, débutera la période de la concession des coupes de bois au Saguenay et sur la Haute-Côte-Nord, ce qui « transformer[a] les données économiques de ces territoires », explique Ratelle (1987, p.135). Il y a alors une « redéfinition du besoin de main-d'œuvre : l'ouvrier du bois exige une sédentarisation, alors que l'Amérindien, tout en cherchant la sécurité alimentaire du poste, demeure attaché à son modèle traditionnel de prédateur nomade » (Ratelle, 1987, p. 135). On verra alors les ouvriers de l'industrie du bois s'installer de manière permanente dans la région. Les Innus et les Atikamekw poursuivront toutefois la traite et leur mode de vie nomade, comparativement à certaines nations, tels que les Abénakis et les Hurons (Wendat), par exemple, qui eux se seront, selon le gouvernement colonial, plus accoutumés à la culture eurocanadienne. Les Innus verront alors leurs territoires être graduellement envahis par la colonisation et l'industrie forestière. Plusieurs Innus devront même fuir leur territoire au fur et à mesure que progresse l'occupation coloniale : ils quitteront ainsi Tadoussac, Godbout, Saguenay et Chicoutimi (Ratelle, 1987, p. 151 et 166).

La faune en sera aussi affectée, ce qui influencera grandement le mode de vie traditionnel des Innus. Ratelle mentionne à ce propos que la « vaste région située entre Mingan, le Labrador et tout l'intérieur des terres à l'exception de Baie des Esquimaux où le caribou est abondant connaît une pénurie d'animaux vers les années 1830-1850 » (Ratelle, 1987, p. 153). Donc, en plus de ne pas participer aux nouvelles industries que favorisent l'expansion coloniale, les activités traditionnelles des Innus sont aussi menacées par les impacts du développement sur les ressources

fauniques – c’est le début de la séparation entre les Innus et la faune dans le *Nitassinan*. L’attitude du gouvernement colonial à cet égard restera passive puisqu’on cherche justement à décourager la chasse en tant que moyen de subsistance. Il est mentionné dans le rapport Pennefather que « si le Gibier disparaissait ce serait pour les Sauvages un plus grand avantage que tout ceux que l’on veut leur accorder en conservant la chasse. [...] À mesure que le gibier disparaît, les Sauvages s’appliquent à la culture des terres pour y trouver leur subsistance » (Lavoie, 2010, p. 234). Déjà à l’époque, les représentants du gouvernement sont conscients de l’impact des industries sur la faune et de la signification de celui-ci quant au mode de vie traditionnel. Rien n’est dit toutefois sur la traite pelletière, puisqu’elle est perçue comme une mise en valeur du territoire et des ressources (Lavoie & Vaugeois, 2010).

De plus, l’avancée de l’installation des colons, des ouvriers et des industries dans le territoire forcera l’éloignement des populations innues. Certaines bandes doivent en effet reculer vers le Nord pour éviter la colonisation envahissante et néfaste sur la faune, mais surtout pour continuer de s’adonner à la chasse de subsistance :

Autrefois le Sauvage, couché sous sa cabane grossière, ou sous le canapé des cieux, et accoutumé aux exercices de la chasse, n’éprouvait que peu de misère et de fatigues à se procurer le gibier nécessaire à sa subsistance, car le gibier abondait alors dans les forêts primitives. Mais le gibier a disparu dans les endroits où il faisait autrefois la chasse, et il est devenu rare, même dans les parages lointains qu’il est obligé de fréquenter pour cet objet; il ne chasse plus maintenant que pour se procurer des pelleteries qu’il doit souvent d’avance aux commerçants (Lavoie & Vaugeois, 2010, p. 116).

Ces déplacements ne seront pas non plus sans risque, comme en témoigne le plaidoyer à la Chambre de l’Assemblée du député de Chicoutimi-Saguenay, Ernest Cimon :

«Depuis des années les chasseurs aux pâles visages ont envahi notre territoire de chasse, et en dépit des lois de notre bonne mère la Reine, ils ont fait cette chasse de manière à détruire presque complètement les visons, les martres, les loutres, les castors et autres animaux à poils précieux. »

La lettre que je viens de lire n'exagère aucunement le triste état dans lequel se trouvent les Montagnais, car j'ai moi-même été témoin de leur misère. Ces sauvages vivent de pêche et de chasse et n'ont rien d'autre chose pour trouver leur subsistance. Ne trouvant plus dans le voisinage du lac St-Jean les moyens de subsister qu'ils y trouvaient autrefois, à raison des empiètements de la civilisation et des progrès constants de l'Agriculture et de la colonisation ; à raison aussi de ce que les blancs font eux-mêmes la pêche et la chasse dans ces endroits, ils sont obligés de partir l'automne pour aller faire la chasse à deux ou trois cents lieux au Nord. On constate souvent avec peine qu'il meurt trente ou quarante de ces pauvres sauvages pendant la saison de la chasse. Le fait que souvent il en périt de cinquante à soixante chaque hiver dans les bois, faute de moyens de subsistance, en dit assez au cœur de chacun. (Lavoie, 2010, p. 251)

La période de 1791 à 1850 peut donc être caractérisée par une certaine confrontation entre le mode de vie des chasseurs-cueilleurs et l'expansion coloniale (Ratelle, 1987, p. 167). Les Innus n'auront alors d'autre choix que d'essayer de conserver quelques parties de leur territoire intactes et à l'abri des bouleversements qu'entraîne le « projet de civilisation » : la mise en place de réserves allouées aux bandes innues semblera être la seule solution envisageable compte tenu de la situation politique, économique et sociale du Canada-Uni.

### *La création des réserves et l'enclavement des populations autochtones*

L'occupation des régions du Saguenay et de la Côte-Nord par les colons eurocanadiens et la transformation des activités économiques qui survinrent au courant des années 1830 affecteront de manière importante la réalité économique, mais surtout sociopolitique des Innus. Les territoires anciennement consacrés à la chasse, à la trappe et à la pratique de l'*Innu-Aitun* deviendront matières à l'exploitation des ressources forestières, minières et halieutiques. Les Innus, témoins des problèmes politiques qui suivront la transformation de leur mode de vie, chercheront alors à protéger leurs terres et leurs rivières par l'entremise de pétitions. En 1843, ces derniers envoyèrent une pétition au gouverneur Metcalfe pour lui demander qu'on leur réserve des terres : « que des endroits de territoire fertile soient tracés et réservés pour eux sur les bords des grandes eaux dans

les parties du pays où ils s'assemblent d'ordinaire [?] Lac St.Jean, Chicoutimi, la rivière Betsiamites et Godbout » (Lavoie, 2010, p. 229). Puis, en 1844, une autre pétition appuyée par 180 signatures demandait que les terres comprises entre la rivière Betsiamites et la rivière aux Outardes soient réservées aux Innus. Lavoie mentionne à ce propos que deux thèmes importants ressortent de ces pétitions, soit le désir de réserver des terres avant qu'elles ne soient toutes vendues aux colons eurocanadiens, mais aussi pour faire valoir leur droit à des compensations financières pour les dommages qui furent causés aux forêts et aux ressources (Lavoie, 2010, p. 235). Donc, bien que les terres à réserver furent requêtées par les communautés innues, elles demeurent néanmoins une solution par défaut face à l'inévitable expansion coloniale sur leur territoire.

À la même époque, le gouverneur Bagot se penchera sur la question des réserves, suivant l'idée de D.B Papineau<sup>33</sup> d'instituer des « *townships* indiens ». La propriété terrienne constituant la plus haute forme d'influence politique en Angleterre, l'idée d'accorder des titres collectifs aux populations autochtones, soit d'incorporer des « sociétés de sauvages », sera rejetée (Lavoie, 2010, p. 232). On cherche à implanter le concept de propriété privée plutôt que collective, mais aussi parce que le gouvernement colonial désirait conserver « la gestion totale du territoire » (Ratelle, 1987, p. 178). Ces portions de territoires appartiendront alors toujours à la couronne, mais on allouera un droit d'usage, d'usufruit, aux populations autochtones, tout en les empêchant de toucher à l'argent des ventes et des concessions des terres à bois et des concessions de pêche, les maintenant *de facto* sous tutelle, et cela tout en essayant de freiner leur mode de vie traditionnel pour les introduire au « sédentarisme agraire » (Ratelle, 1987, p. 178).

En 1847 et 1848, les Innus du Saguenay et du lac Saint-Jean, pris entre la colonisation de leurs terres et la nécessité de poursuivre leurs activités traditionnelles, pétitionneront pour

---

<sup>33</sup> Le frère de Louis-Joseph Papineau.

demander de l'aide au gouverneur Elgin. Ils affirmeront que ces terres leur appartiennent et demandent à ce que leur soient réservées des terres au lac Saint-Jean, à Métabetchouan et à Péribonka. Les Innus de la Côte-Nord feront aussi de la sorte en demandant qu'on leur réserve une parcelle de terre aux abords de la rivière Betsiamites (Ratelle, 1987, p. 152). Ce n'est qu'en 1851 que la *Loi sur les réserves* verra le jour. Le droit d'usage sur 230 000 acres de terres publiques sera alors alloué aux populations autochtones du Bas-Canada, dont deux réserves pour les Innus de la Côte-Nord et ceux du lac Saint-Jean. 70 000 acres compris entre les rivières aux Outardes et aux Vases, 16 000 acres près de la rivière Péribonka et 4 000 acres près de la rivière Métabetchouane seront officiellement distribués en 1853. Les réserves de Péribonka et Métabetchouane seront échangées pour une réserve de 23 040 acres à Pointe-Bleue en 1856 pour éloigner les Innus des Blancs (Ratelle, 1987, p. 178). On mentionne à cet effet que «[l]'abandon provient tant de la pression colonisatrice que de la volonté de la Compagnie de la Baie d'Hudson et des missionnaires d'éloigner les Montagnais des Blancs » et cela puisque « [...] plusieurs concessions forestières ont été accordées avant 1852 sur les rivières Péribonka et Métabetchouane et leur présence occasionnait des problèmes au niveau commercial et social avec les Montagnais » (Ratelle, 1987, p. 177). En 1861, le projet de la réserve Manicouagan sera remplacé par celui de la rivière Betsiamites puisque cette dernière est un lieu important pour le commerce des Innus et un site religieux privilégié par ces derniers. De plus, la rivière Betsiamites possède une faune de saumon intacte, mentionne Ratelle, tandis que les rivières aux Vases et Papinachois sont affectées par les coupes de bois de William Price (Ratelle, 1987, p. 178).

La demande d'un droit de pêche exclusif sur certaines rivières date cependant de 1840, où les bandes innues réclamaient un droit exclusif sur les rivières à saumon de Betsiamites, Godbout, Moisie et Saint-Jean. Ces demandes seront rejetées puisque d'un côté, on mentionne que ces derniers ne peuvent prouver que leurs ancêtres possédaient bel et bien des droits sur ces rivières et

le colonisateur ne voit pas en conséquence la nécessité de priver les colons de ces rivières, mais aussi puisqu'on préfère les louer à des fins commerciales (Lavoie, 2010, p. 246 et 284). 1840 marque aussi la dernière loi sur les pêcheries qui permet aux communautés autochtones de « pêcher pour leur propre usage, ou pour celui de leur famille » (Massicotte, 2009, p. 153). En 1851, la *Loi sur les pêcheries* supprimait le monopole de la chasse et la pêche de la CBH et permettait « à tout sujet britannique de s'installer aux endroits non encore occupés », ce qui signifiera une dispersion plus prononcée des colons qui pourront à présent chasser et pêcher librement sur le *Nitassinan* (Ratelle, 1987, p. 126). En 1858, l'*Acte des Pêcheries* prévoyait que « le gouvernement en conseil pourra octroyer des baux ou permis spéciaux de pêche, sur les terres appartenant à la couronne, pour un terme n'excédant point neuf années » (Massicotte, 2009, pp. 155-156). Cela signifiait que les rivières et les postes de pêche allaient être mis en location, ce qui restreindra massivement l'accès à ceux n'ayant pas les moyens de louer les baux (Massicotte, 2009). Ratelle mentionne à ce propos que la loi de 1858 « [transformera] automatiquement les Montagnais, de par leurs activités traditionnelles, en hors-la-loi » (Ratelle, 1987, p. 179). Cela aura pour effet de faire perdre tout contrôle des Innus sur leur territoire traditionnel et de les assujettir à l'aide canadienne, mentionne-t-il. La chasse et la pêche deviennent alors « problématique[s], voire impossible[s] » (Ratelle, 1987, p. 181). Lavoie argumente toutefois que la législation du XIXe siècle n'empêche pas les populations autochtones de pêcher pour leur subsistance même si des règles ont été instituées concernant les périodes de pêche permises. D'après ce dernier, ce sont plutôt les locataires des baux, dont les clubs privés, qui auraient pu restreindre l'accès des rivières leur étant réservées aux Innus (Lavoie, 2010, p. 250). Finalement, les bandes innues de la côte obtiendront en 1860 le droit de pêcher pour leur subsistance sur les rivières Godbout et Moisie lors de leurs rassemblements estivaux à Mingan. Ils obtiendront aussi un droit de pêche exclusif sur la rivière Betsiamites de 1864 à 1908. Les droits sur la rivière seront ensuite accordés à un monsieur Boswell

de Québec en 1912, qui donnera la permission aux familles innues de pêcher pour leur subsistance sur cette rivière (Lavoie, 2010, p. 247).

Cela dit, dès la fin du XIXe siècle jusqu'au début du XXe siècle, la majorité des Innus n'auront d'autre choix que de s'identifier à une réserve, non seulement pour protéger des morceaux de leur territoire de la colonisation envahissante et pour protéger la faune et les ressources, mais aussi puisque la dotation d'une aide gouvernementale pour combler la cessation des avances en provisions qu'offrait la CBH nécessite de s'identifier à un lieu précis (Lavoie, 2010, p. 171). La sédentarisation deviendra alors quasi inévitable. Cela dit, bien que l'intention du gouvernement fût d'imposer la culture agraire, les terres réservées aux populations innues étaient bien souvent impropres à l'agriculture<sup>34</sup> : « Paradoxalement, les autorités souhaitaient que les Indiens s'adonnent à l'agriculture sans leur donner accès à d'excellentes terres agricoles à proximité des colons blancs » (Lavoie, 2010, p. 237). Il était aussi, à contresens, possible de déplacer les communautés si elles ne cultivaient pas les terres ou selon les besoins du gouvernement: « [...] *that it shall be in the power of the Government, should the Indians not cultivate the Land, to remove them hereafter to other Hunting Grounds, when the advance of Settlements may render such a measure expedient* [...] », écrivait le ministre Glenelg en 1838 (Lavoie, 2010, p. 226). Ces constatations seront d'autant plus indéniables au court du XXe siècle avec la multiplication et l'avancement des industries, dont les minières et les projets hydroélectriques.

---

<sup>34</sup> Parlant du terrain situé entre les rivières Betsiamites et aux Outardes, le commissaire adjoint aux terres de la Couronne, George Bouthillier, mentionnait que « *the greatest part of the tract however is barren & rocky and with the exception of patches here or there, principally along the margins of Rivers, is unfit for cultivation. It is not supposed that more than 1/4 of the land could be made available for farming purposes the remainder can only be used as fishing & hunting grounds* » (Lavoie, 2010, p. 237).

## Capitalisme et déterritorialisation : la continuité des politiques coloniales

Cent ans plus tard, l'ouvrage d'An Antane Kapesh démontre la continuité de ces lois et politiques coloniales qui encadrent encore aujourd'hui l'expérience quotidienne des Innus. Bien que l'époque et les industries diffèrent, Kapesh illustre les impacts qu'auront causés ces programmes d'assimilation et de sédentarisation à sa communauté (Kapesh, 1976). Elle nous partage en fait son interprétation et la manière dont elle a vécu ces déplacements et la transformation de son mode de vie, mais aussi de son environnement, des valeurs qu'elle porte à celui-ci, des traditions et des connaissances qui en dépendent, mais qui ont été sévèrement atteintes par les lois coloniales. Elle se confie ici sur les impacts des industries sur son territoire, sur les « animaux indiens », sur sa culture et ce qu'il en sera pour les générations futures; elle s'ouvre sur les torts qui lui ont été causés par le colonialisme canadien, particulièrement par les politiques de gestion des populations présentées dans les rapports Darling, Bagot et Pennefather. En fin de compte, elle explique comment les programmes d'assimilation et les lois qui auront permis l'implantation de la minière *Iron Ore* sur le *Nitassinan* l'auront privée de la relation que ses pairs et elle entretiennent avec la terre et avec les « animaux indiens », mais particulièrement des savoirs qui en découlent.

De la même manière que l'agriculture et la foresterie auront transformé l'aménagement du territoire en établissant les travailleurs à des lieux fixes, l'implantation des pensionnats aura la même fonction, soit de maintenir les populations autochtones en place. Par exemple, Kapesh raconte que c'est sur la côte, à Sept-Îles, que la première école pour les Innus a été construite, en 1953. On leur a dit qu'on s'occuperait de leurs enfants au pensionnat le temps que les parents et les aînés remonteraient à l'intérieur des terres. Elle nous dit par contre que les Innus, eux, étaient préoccupés du fait d'être séparés de leurs enfants puisqu'ils en ont toujours pris soin eux-mêmes (Kapesh, 1976, p. 43). Ils ont donc cessé de monter dix mois dans le bois pour rester proches d'eux,

pour savoir de quelle manière ils étaient traités. C'est donc pour cette raison que, selon elle, ils se sont trouvés du travail dans les environs (Kapesh, 1976, p. 45). D'après elle, la véritable raison pour laquelle le « Blanc<sup>35</sup> » a construit les écoles à Sept-Îles, c'est pour « faire en sorte que nous nous sédentarisions du côté de son territoire à lui, au bord de la mer », dit-elle, car « [i]l voulait, sans nous le laisser savoir, nous changer de territoire en retour de quoi il nous donnait le sien » (Kapesh, 1976, p. 46). Elle ajoute, à propos de la construction de l'école : « [...] j'incline à penser que c'était 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 » (Kapesh, 1976, p. 47). Mais avant tout, la raison pour laquelle le colonisateur a construit un pensionnat pour les enfants autochtones « c'était [pour] détruire leur culture », dit-elle (Kapesh, 1976, p.47). Elle ajoute, de manière affligée, mais franche, qu'« à cause de l'éducation blanche qu'ils ont reçue, aujourd'hui mes enfants ne connaissent rien de leur culture indienne, ils perdent leur langue indienne, ils mangent à peine leur nourriture indienne, ils ont perdu leurs coutumes vestimentaires. 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 la culture indienne et ils ne sont pas habitués à la gagner à la manière des Blancs » (Kapesh, 1976, p. 52). Elle mentionne aussi qu'« [a]vant qu'on prenne nos enfants pour les envoyer à l'école, nous étions dans le bois à l'année longue et nous vivions dans des tentes à l'année longue. Nous ne demeurions jamais au même endroit, nous nous déplaçons constamment. Quant à l'argent nous n'y pensions jamais parce que

---

<sup>35</sup> Amélie-Anne Mailhot explique que le terme « Blanc » retrouvé dans l'ouvrage d'An Kapesh n'est pas « une catégorie raciale ou ethnique, mais plutôt [...] une catégorie politique ». Elle ajoute que « [la] construction de la catégorie politique du « Blanc », dans ce contexte, se lit comme une constellation de pratiques formant une habitation politique spécifique ». D'après Mailhot, l'habitation politique est « un complexe de pratiques épistémologiques, géographiques, éthiques et politiques » (Mailhot, 2017, p. 30). Cela dit, l'habitation du « Blanc », c'est « un mode de vie rivé aux fictions effectives de la structure de souveraineté étatique. 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 » (Mailhot, 2017, p. 41).

ce n'était pas grâce au travail salarié que nous vivions » (Kapesh, 1976, p. 117). Elle explique aussi qu'aujourd'hui le « Blanc » est le seul qui puisse « gagner sa vie indéfiniment » sur leur territoire, il est le seul à qui le travail salarié bénéficie (Kapesh, 1976, p. 9).

Reprenant les paroles de son père, elle raconte cependant que « quand l'Étranger est venu [les] trouver, c'est lui qui était pauvre, il est venu [les] trouver pour gagner sa vie sur [leur] territoire » (Kapesh, 1976, p. 38). Elle nous dit que jamais le « Blanc » n'a demandé la permission aux Innus pour qu'il aille les rejoindre sur leur territoire, pour qu'il exploite et détruise leur territoire et qu'il pollue leurs rivières et leurs lacs (Kapesh, 1976, p. 10). Il l'a pourtant fait. Il est allé les rejoindre, il a exploité et détruit leur territoire en construisant des barrages et des mines. Il nécessitait toutefois un accès libre au territoire et c'est pour ça qu'il leur a donné des maisons, des pensions et qu'il leur a enseigné sa culture dans le but qu'ils deviennent sédentaires pour qu'ils ne le dérangent pas le temps qu'il exploite leur territoire et s'enrichisse avec leurs ressources, nous dit-elle (Kapesh, 1976, p. 15).

C'est la minière *Iron Ore of Canada* qui allait exploiter ces ressources avec l'aide du gouvernement québécois en ouvrant une mine à ciel ouvert à Schefferville, sur leur territoire de chasse. Kapesh nous explique que quelques années plus tard, ils remontèrent dans la région pour se trouver du travail en se disant que la compagnie les « [...] prendrait en pitié, elle qui allait détruire nos terrains de chasse et qui allait en tirer de gros profits » (Kapesh, 1976, p. 116). Son mari n'en trouva toutefois pas, mais il prit un emploi dans le transport pour une autre compagnie. Ils restèrent donc en place pour quelques années dans le but de travailler et de rester proches de leurs enfants. Cependant, environ quatre mois après qu'ils se soient établis en ville, un agent du ministère des Affaires indiennes venu représenter l'*Iron Ore* leur expliqua qu'ils devaient quitter les lieux, que la compagnie allait leur donner un terrain à une distance de quelques kilomètres. En échange, elle leur donnerait du travail une fois installé, mais on leur dit qu'ils ne pouvaient pas

rester parce que les Innus allaient polluer l'eau des rivières. D'après Kapesh, il aurait mieux valu que l'agent des Affaires indiennes leur dise ceci :

Vous, que pensez-vous du fait que l'*Iron Ore* dise qu'elle 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 (Kapesh, 1976, pp. 121-122).

Ils déménagèrent toutefois au lac John, à quelques kilomètres de la ville. Les maisons qu'ils s'étaient eux-mêmes construites tombèrent en pièces lorsque les grues les déplacèrent. Ils se retrouvèrent alors sur un petit terrain rocailleux, « sur une petite pointe de roc » que l'*Iron Ore* avait choisi pour eux (Kapesh, 1976, p. 124). Dix années passèrent et aucune construction n'avait encore commencé. On leur parla de redéménager là où ils avaient été délogés, nous dit-elle, mais dans la partie la plus sale et sur un terrain encore plus petit (Kapesh, 1976, p. 124). Pour nous montrer l'ironie, mais aussi la tristesse de la chose, Kapesh souligne que « [q]uand le Blanc est venu, il n'a pas pris qu'une petite pointe de notre territoire, il s'est emparé du Nord dans toute son étendue » (Kapesh, 1976, p. 125). C'est après plusieurs années d'acharnement, de mensonges, d'assemblées publiques et de votation, qui ne font pas partie de sa culture, nous explique Kapesh, que les fonctionnaires du Ministère des Indiens réussirent à convaincre plusieurs Innus d'être encore relocalisés.

Entre temps, les enfants sont à l'école, les familles ont été délogées à plusieurs reprises sur des terrains de plus en plus petits et sales, ils ne peuvent plus monter dans le bois aussi longtemps qu'ils le faisaient auparavant, les rivières et les lacs sont pollués et on les empêche de chasser leurs « animaux indiens ». Bien que Schefferville se trouve sur un territoire de chasse, il devient difficile de chasser, nous dit Kapesh. Il y a à présent plus de Blancs que d'Innus et les Blancs chassent aussi. Quand l'Innu va dans le bois, il ne voit que des traces du Blanc, dit-elle. Il y trouve maintenant des

maisons et plein de pistes de motoneige. Les terrains de chasse profitent à présent aux innombrables clubs de chasse et pêche qui s'y sont installés. Cette occupation affecte l'accès au caribou, nous explique-t-elle : auparavant son père tombait souvent sur du caribou, mais aujourd'hui il se fait rare à cause des clubs. Il ne reste que du poisson, du porc-épic, de la perdrix et du lièvre (Kapesh, 1976, p. 68). Les lignes de pêche et les équipements sont aussi souvent endommagés ou brisés, les filets sont arrachés par les bateaux à moteur, nous raconte-t-elle, et même certains terrains de chasse sont complètement détériorés. D'autres Innus n'ont tout simplement plus de terrains de chasse puisque ceux-ci se trouvent sous l'eau, « avec tous ses animaux indiens » (Kapesh, 1976, p. 63). Elle fait ici référence à la rivière Hamilton où un barrage fut construit sur un terrain de chasse innu : « C'était un très beau terrain de chasse, tous les lacs qui s'y trouvaient étaient sablonneux, le sable était très beau. Mon mari et moi aurions constamment songé à exploiter notre terrain de chasse parce que maintenant nous nous ennuyons de vivre toujours au même endroit. Cela fait à présent presque vingt ans que mon mari est salarié. Moi je pense que le travail salarié n'a aucune valeur pour moi qui suis Indienne » (Kapesh, 1976, p. 63). Elle ajoute que depuis l'arrivée des gardes-chasse, elle remarque qu'« on a commencé à s'amuser avec toutes les espèces d'animaux indiens et à les gaspiller » (Kapesh, 1976, p. 67). Le caribou, dit-elle, est « un des animaux indiens qu'aujourd'hui on gaspille et avec lequel on s'amuse terriblement. L'Indien, lui, n'a jamais tué le caribou seulement pour posséder son panache et jeter sa viande ensuite. Plusieurs Indiens ont vu comment cela se passe » (Kapesh, 1976, p. 67).

### *Fracture entre l'Innu, la terre, les animaux et les savoirs*

An Kapesh raconte ainsi de manière poignante la fracture rapide et douloureuse d'un mode de vie traditionnel auquel les gens de sa nation s'adonnaient depuis des milliers d'années. En quelques

décennies seulement ses enfants seront envoyés au pensionnat pour être éduqués à la manière des « Blancs », elle se voit délogée de son territoire pour laisser place à la minière *Iron Ore*, elle doit à présent chercher du travail pour se nourrir et répondre aux nouveaux besoins de sa famille, et les difficultés s'empilent lorsque sa famille veut chasser. Elle nous raconte ici sa version de l'expansion coloniale et de l'industrialisation du *Nitassinan*. Elle nous montre que sans territoire, ou avec un territoire résiduel et pollué, les Innus ne peuvent plus manger leurs animaux, en particulier le caribou, et que la poursuite et la transmission des savoirs traditionnels est impossible. Parce que le développement de l'entreprise coloniale canadienne implique l'extraction des ressources naturelles telles que le fer de la région de Schefferville, l'État sécurise pour les compagnies comme la *Iron Ore* un accès illimité au territoire et à ses ressources. La séparation des Innus et de leur territoire est justifiée du point de vue colonial par ce contexte. La déterritorialisation, dans ce cas-ci, c'est le déplacement et la mise en réserve des communautés autochtones, un processus de sédentarisation forcée; c'est le deuxième versant de l'accumulation primitive telle que celle-ci est théorisée par Marx et appliquée par Coulthard à la situation des autochtones au Canada. On peut remarquer les traces de ce processus lorsque Kapesh mentionne que « [c]'est le Blanc qui a fait en sorte que nous soyions sédentaires jusqu'à la fin de nos jours. Aujourd'hui, moi une Indienne, quand je m'ennuie trop à rester toujours au même endroit, il n'y a qu'aux alentours de ma maison que je me promène et je sais qu'aussi longtemps que je vivrai, jamais je ne pourrai m'évader de l'enclos où le Blanc m'a enfermée » (Kapesh, 1976, p. 142). Ce territoire, ce n'est plus le leur, nous dit-elle, car seul le Blanc peut se promener où il veut et chasser quand il veut. Il en vient même à y inscrire des choses comme « propriété privée » (Kapesh, 1976, p. 142).

Les animaux ne sont plus les leurs non plus, ils ne peuvent plus manger leurs « animaux indiens »; parce qu'ils sont « gaspillés » ou « salis », mais aussi parce que la chasse est de plus en

plus inaccessible. An Kapesh estime que cette séparation des Innus et des animaux est un fait éminent du colonialisme : « Vous avez entendu dire que notre nourriture indienne nous était à jamais essentielle pour vivre et vous avez vu qu'on nous interdit de manger les animaux indiens... » (Kapesh, 1976, p. 147). Cela dit, même s'ils pouvaient chasser librement sans régulations et même si les animaux n'étaient pas pollués, les générations futures ne pourraient pas, elles, poursuivre l'*Innu-Aitun* car, comme Kapesh le mentionne, « nos enfants sont incapables de vivre dans le bois comme nous vivions, autrefois, nous avons de la difficulté à essayer de vivre comme auparavant » (Kapesh, 1976, p. 141). Elle ajoute que même si le gouvernement donnait aujourd'hui des cours de langues autochtones pour apaiser le tort qu'il a commis aux communautés autochtones, ce ne serait « pas la vraie langue indienne » (Kapesh, 1976, p. 54). D'après elle, « [q]uand nous vivions notre vie indienne dans le bois, la langue que nous parlions était différente. Notre vraie langue indienne, c'est celle que nous utilisons dans le bois. A mon avis, la vraie langue indienne que nous avons perdue ne va pas sortir d'une école de la commission scolaire ni non plus d'une université blanche » (Kapesh, 1976, p. 54). On comprend ici que l'accès au territoire est crucial pour l'apprentissage de la langue puisque c'est à cet endroit que les savoirs traditionnels sont transmis, c'est le lieu où les mots prennent leur sens. Ceci dit, le plus grand tort que lui aura causé le colonialisme canadien, dit Kapesh, ce « fut de gâcher mes enfants et de m'avoir défendu de manger ma nourriture indienne » (Kapesh, 1976, p. 139).

## Conclusion

L'étude des rapports Darling, Bagot et Pennefather aura ici permis de dépeindre le « projet de civilisation » britannique qui débutera au début du XIXe siècle. Les programmes et les lois qui ont pris naissance à partir de ces commissions d'enquête auront forgé les politiques de gestion des populations autochtones nécessaires à l'établissement des colonies et de l'industrie des ressources

naturelles, mais aussi au développement de l'État canadien. On aura alors cherché à instituer une certaine autonomie des populations autochtones pour qu'elles participent à l'économie de l'empire, et du même coup diminuer les frais leur étant associés. Pour ce faire, il aura semblé être essentiel du point de vue du colonisateur que les populations rompent avec leurs traditions et leurs habitudes, voire la transmission de leur langue, au moyen de l'éducation et de la religion et pour qu'elles s'adonnent à l'agriculture. Les rapports nous démontrent qu'il aurait été préférable, selon le gouvernement, que les communautés autochtones cessent la chasse et la pêche pour s'adonner complètement au mode de vie rural; le « programme de civilisation » s'inscrit dans la logique du développement colonial et de la mise en valeur du territoire. Les terres et les ressources sont au cœur de ce projet et les industries qui ont les moyens de les exploiter en obtiendront un accès direct dans le but de faire du profit. Ceci dit, l'implantation de ces industries nécessite une force de travail sédentaire, opposée aux exigences de mobilité de l'*Innu-Aitun*.

L'expansion coloniale réduira alors considérablement les terrains de chasse et les rivières de pêche disponibles en plus d'affecter la faune qui est essentielle au mode de vie des Innus. Des enclaves de territoires seront réservées aux populations autochtones sans qu'on leur donne toutefois des droits d'exploitation sur ceux-ci. Ces terrains seront souvent même impropres à l'agriculture et éloignés des activités économiques centrales. La présentation de ces programmes et de ces lois coloniales avait alors pour but de démontrer en premier lieu la manière dont l'État aura pris le contrôle total du territoire pour ses besoins et comment il a dû, pour ce faire, écarter les populations autochtones; c'est le processus d'accumulation primitive. En deuxième lieu, il aura été possible de constater la corrélation directe entre la prise de possession des terres, l'industrialisation et la destruction des ressources et de la faune.

L'ouvrage d'An Kapesh ajoute à cette analyse une démonstration de la continuité du processus de déterritorialisation et d'assimilation. Bien que les époques et les types d'industries

différent, on constate la même mécanique coloniale qui usurpe les territoires pour les transformer en marchandises. Kapesh arrive alors à illustrer le rôle de l'État et du capitalisme dans la déterritorialisation des peuples autochtones en nous donnant les détails de son expérience personnelle de l'industrialisation du *Nitassinan* par la *Iron Ore*. On comprend alors la confrontation létale entre la production capitaliste et l'*Innu-Aitun* puisque le premier requiert non seulement les ressources et la terre, mais aussi une transformation complète de l'organisation du travail et de l'aménagement du territoire : le territoire est transformé pour accommoder le travail salarié. Les ressources seront alors détruites, les rivières seront polluées et les animaux seront salis, pour reprendre les termes de Kapesh.

La séparation entre l'Innu et ses animaux sera alors tout aussi néfaste puisqu'elle empêchera la poursuite des savoirs traditionnels fondamentalement liés à la chasse au caribou. En effet, si le processus de mise en réserve est beaucoup plus qu'une simple délocalisation ou un relogement des communautés innues, c'est que la déterritorialisation implique essentiellement une rupture des relations sociales et spirituelles qu'entretiennent les Innus avec leur environnement et qui se sont formées par la pratique de la chasse au caribou. En arrachant ces communautés à la terre, la cessation de l'*Innu-Aitun* met alors fin à la poursuite et à la transmission des savoirs écologiques traditionnels, qui permettent de décoder les signaux que procure le non-humain et essentiels à la continuation du mode de vie. Les Innus sont donc non seulement séparés de leurs moyens de subsistance, mais aussi du médium de leurs savoirs, puisque la transformation de l'alimentation, ou plutôt du mode alimentaire, suppose un changement de pratiques qui organisent la société – ici autour de la chasse et des déplacements du caribou (Turner & Turner, 2008). D'après moi, c'est pour cette raison qu'An Kapesh mentionne que le plus grand tort qu'on lui aura causé aura été de lui avoir empêché de manger sa nourriture indienne (Kapesh, 1976). Lorsque les membres de sa nation sont séparés de la terre et sédentarisés au moyen de l'éducation et de la création des réserves,

ils sont en fait séparés du caribou, entre autres, et des connaissances reliées à sa récolte, à sa gestion, à sa protection, aux histoires et cérémonies qui l'entourent, mais surtout aux mots qui décrivent ces actions et leur vision du monde (Turner & Turner, 2008).

## Chapitre 4. Le contexte colonial contemporain

J'ai usé ma vie sur l'asphalte  
Des mots me viennent  
Dans une langue qui n'est pas la mienne  
La nuit, l'innu aimun  
M'ouvre à l'espace

Je suis libre  
Sur la terre de Papakassik<sup>u</sup>  
Je suis libre  
Dans les eaux de Missinak<sup>u</sup>  
Je suis libre  
Dans les airs où Uhuapeu trace une vision  
Je suis libre là où Uapishtanapeu  
Conserve le feu de mon peuple

Je suis libre  
Là où je te ressemble

- Joséphine Bacon, *Un thé dans la tundra* (Bacon, 2013, p. 52)

### Introduction

La relation entre le caribou et les Innus et les savoirs qui en découlent datent d'environ 8000 ans. Les archéologues ont en effet confirmé les traditions et les histoires orales innues qui affirmaient depuis longtemps que les ancêtres des Innus chassaient le caribou dans la région de l'Ungava depuis la fonte de la calotte glaciaire laurentienne qui couvrait autrefois l'Amérique du Nord (Bergerud, et al., 2008; TRACPU, 2017). Cette relation a cependant décliné rapidement dès l'arrivée des Européens, il y a de cela environ 500 ans. La séparation entre les Innus et le caribou s'est alors accentuée au fur et à mesure que se transformaient l'usage et la valeur du territoire et ses ressources. Le XIXe siècle marquera cependant le début de la fracture permanente du mode de vie traditionnel innu par l'altération de l'habitat du caribou au moyen de l'exploitation forestière de l'arrière-pays, mais aussi par l'établissement permanent de colons sur le *Nitassinan*. La mobilité territoriale des familles innues deviendra alors problématique puisqu'elle sera en opposition avec le régime économique et social que les propriétaires des moyens de production souhaiteront

imposer et qui demande non seulement un accès aux ressources, mais aussi à une masse de travailleurs fixe. Les lois et les programmes coloniaux entamés par l'État à l'époque pour arracher les populations autochtones de leurs territoires et y laisser place aux entreprises extractives se poursuivront jusqu'à très récemment. La création de réserves – particulièrement durant « l'âge d'or de l'exploitation des mines de fer » –, l'implantation du pensionnat de Maliotenam en 1952, mais aussi l'imposition du travail salarié seront des appareils de sédentarisation efficaces pour les colonisateurs (Nametau-innu, 2010). L'histoire d'An Kapesh n'est alors qu'une parmi des milliers. Le XXe siècle marquera ainsi la fracture définitive de la chasse au caribou comme moyen de subsistance : « de telles mesures, ainsi que l'occupation d'emplois salariés par plusieurs Innus, mettront à toutes fins pratiques un terme au cycle de vie nomade qu'exerçait encore un certain nombre de familles pour qui la chasse et le piégeage représentaient encore des activités déterminantes » (Nametau-innu, 2010).

Aujourd'hui, on retrouve un peu plus de 23 000 Innus au Canada dont la plupart résident dans les onze communautés leur étant attribuées, dont neuf au Québec et deux au Labrador, représentant une superficie totale d'environ 347,5km<sup>2</sup>, soit 0,025% de la superficie de la péninsule Québec-Labrador<sup>36</sup> (Canada, 2019). Le *Nitassinan* est à présent jonché d'industries de pulpe de papiers, de sciage, des villages temporaires pour desservir les complexes hydroélectriques, des mines et d'industries métallurgiques qui ont élu domicile sur le territoire traditionnel innu depuis le XXe siècle<sup>37</sup>. Le gouvernement fédéral compensera la prise des terres et la mise en réserves par

---

<sup>36</sup> La superficie du Québec est de 1 668 000 km<sup>2</sup> et celle du Labrador est de 294 330 km<sup>2</sup>, pour un total de 1 962 330 km<sup>2</sup>. Cela dit, la superficie de la péninsule Québec-Labrador est de 1 400 000 km<sup>2</sup>. J'ai ensuite fait le calcul en additionnant les superficies de chaque réserves en utilisant les données retrouvées sur le site d'Affaires autochtones et du Nord Canada : *Mashteuiatsh* (15,22km<sup>2</sup>), *Pessamit* (252,42km<sup>2</sup>), *Essipit* (0,88km<sup>2</sup>), *Uashat mak Mani-utenam* (7,4km<sup>2</sup>), *Lac John-Matimekush* (0,94km<sup>2</sup>), *Ekuanishit* (19km<sup>2</sup>), *Nutashkuan* (0,2km<sup>2</sup>), *Unaman-shipu* (0,42km<sup>2</sup>), *Pakua-shipi* (0,028km<sup>2</sup>), *Natuashish* (43km<sup>2</sup>) et *Sheshatshiu* (8km<sup>2</sup>) (Canada, 2019).

<sup>37</sup> Se sont établis des industries de pulpe de papier à Portneuf, Pentecôte, Clarke City, Shelter Bay et Baie-Comeau (Nametau-innu, 2010). On retrouve aussi des industries du sciage à Baie-Comeau, Les Bergeronnes, Port-Cartier et Sacré-Cœur (Nametau-innu, 2010). Des villages temporaires, tels que Labrieville, Lac Louise et Micoua, ont été créés

des allocations familiales et des prestations d'aide sociale et créera de la sorte une certaine dépendance à l'aide gouvernementale puisque les familles ne peuvent plus chasser, pêcher et trapper pour leur subsistance, d'autant plus que la qualité et la quantité des terres allouées aux réserves ne permettent absolument aucun avantage économique ainsi que peu d'opportunité d'emploi en plus d'entraîner une montée des problèmes sociaux (Lacasse, 2004). Ces allocations serviront aussi de moyens de chantage de la part du gouvernement pour forcer les familles à envoyer leurs enfants à l'école; certains parents ou grands-parents étaient même emprisonnés s'ils gardaient les enfants avec eux (Lacasse, 2004) : « « Si vos enfants ne retournent pas à l'école, vous n'aurez plus d'allocations. On vous coupe tout ». Deux semaines après, nous étions de retour à Sept-Îles », raconte Desneiges Mollen d'*Ekuanishit* (Mingan) (Silberstein, 1998, p. 369). Il en résulte alors une diminution de la fréquentation du territoire et les mères resteront près de la côte pour être avec leurs enfants, ce qui transformera considérablement l'organisation de la chasse, ou comme Guy Marchessault le mentionne : « les maris seuls et accablés d'ennui, ont arrêté de chasser et sont restés dans leurs maisons, à attendre le secours (du) gouvernement fédéral » (Lacasse, 2004, p. 121).

À cela s'ajoute l'imposition du régime de réserves à castor en 1932 par le gouvernement du Québec qui divisera le territoire en lots de trappe individuels sous la responsabilité d'une personne et transformera aussi grandement, dépendamment des régions, le régime de la chasse chez les Innus : « [...] l'implantation de ce régime a néanmoins entraîné une réduction de la mobilité territoriale et une appropriation individuelle de sections de territoire auparavant communautaire »

---

pour desservir les complexes hydroélectriques en plus des centrales installées sur les rivières Manicouagan, aux Outardes, la Romaine, Sainte-Marguerite, Bersimis, Péribonka et Churchill Falls (Ministère des Forêts, 2004). Certaines rivières, telles que Les Escoumins, Bersimis, Manicouagan, Franquelin, Pentecôte, Rivière-aux-Rochers et Sainte-Marguerite, seront utilisées pour la flottaison du bois. Des mines et des industries de métallurgie seront établies à Havre-Saint-Pierre, Sept-Îles, Schefferville, Port-Cartier, Gagnon et Fermont ainsi que dans la région de Labrador City et Wabush (Nametau-innu, 2010).

(Charest, 1996, cité dans Lacasse, 2004, p.35). William-Mathieu Mark s'exprimait ainsi à ce propos en 1993 : « Un Innu n'empêchait jamais un autre de chasser là où il le voulait. Et maintenant, ... les Innus s'empêchent de mettre pied sur les terrains des autres. Et loin dans les terres, il y a des disputes. 'C'est notre terrain', disent certains. Mais, pourtant, c'est le territoire tout entier qui est innu. Le territoire qui porte un chiffre n'est pas forcément l'habitat de l'animal... Les directives des fonctionnaires ne nous aident pas du tout à rejoindre l'animal » (Lacasse, 2004, p. 120).

## De nouveaux obstacles pour l'*Innu-Aitun* : diminution de la population de caribou

La mobilité territoriale nécessaire à la poursuite de l'*Innu-Aitun* est à présent impraticable; l'industrialisation, la sédentarisation, les politiques d'aménagement du territoire et l'acculturation imposée au cours du XXe siècle éloigneront considérablement les Innus du caribou. La chasse au caribou restera pratiquée pour certains dans quelques cas, mais le contexte, les besoins, les valeurs, l'organisation des groupes et la durée des voyages différencieront grandement. Les complications pour les Innus de la Côte-Nord qui désiraient chasser le caribou s'amplifieront toutefois dès 2001 lorsque le gouvernement québécois interdira la chasse au caribou forestier, soit l'écotype qui réside dans la forêt boréale entre le 49<sup>e</sup> et 55<sup>e</sup> parallèle de latitude nord. Le moratoire de chasse sera imposé dans le but d'aider l'espèce, déclarée juridiquement vulnérable en 2005, à se rétablir compte tenu de la diminution importante de sa population. Seuls les troupeaux de caribous migrateurs de la toundra du Nord-du-Québec et du Labrador pourront alors être récoltés. Cela dit, les chasseurs désireux devront se rendre sur les territoires de chasse en avion, ce qui aura pour effet de diminuer considérablement l'accès au caribou et de marginaliser ceux et celles n'ayant pas les moyens de se déplacer. En 2012 au Québec et en 2013 au Labrador, surviendront des interdictions de chasse pour le troupeau de la rivière George en raison de la perte drastique de la population du troupeau – on

parle en effet d'une baisse de 800 000 à 9000 caribous en l'espace de trente ans. Jusqu'au 1<sup>er</sup> février 2018, seul le troupeau de la rivière aux Feuilles pouvait faire l'objet de chasse. Cela dit, il est aujourd'hui interdit de chasser le caribou des bois, tous écotypes confondus, étant donné de la situation critique dans laquelle les troupeaux se trouvent, non seulement au Québec et au Labrador, mais dans l'ensemble du Canada<sup>38</sup>.

### *Relation au caribou en contexte colonial contemporain*

En prenant compte du contexte colonial et industriel contemporain qui vient d'être dépeint, il semble important de se questionner sur l'évolution actuelle des savoirs écologiques traditionnels innus. Je tenterai de répondre à cette question en analysant d'abord des entrevues réalisées auprès de plusieurs communautés innues sur la question de l'état du caribou forestier au Québec et au Labrador (IDDPNQL, 2010), puis en étudiant le document rédigé par les communautés membres de la *Table ronde autochtone sur le caribou de la péninsule d'Ungava* (TRACPU, 2017).

Le premier document est un rapport déposé en 2010 intitulé *Projet Caribous Forestiers* et présenté par l'Institut de développement durable des Premières Nations du Québec et du Labrador (IDDPNQL) à Environnement Canada. Ce projet faisait partie d'un ensemble de rapports sommaires des connaissances traditionnelles autochtones recueillies dans chacune des provinces où se trouve la population boréale du caribou des bois au Canada dans le but de compléter le *Programme de rétablissement du caribou des bois (Rangifer tarandus caribou), population boréale, au Canada*, proposé par le gouvernement fédéral (Environnement Canada, 2012). On retrouve une analyse détaillée des résultats d'entrevues réalisées auprès de certains résidents des

---

<sup>38</sup> Quelques quotas de chasse pour le troupeau de la rivière aux Feuilles ont toutefois été attribués aux communautés cris, inuites et naskapis suivant la *Loi sur les droits de chasse et de pêche dans les territoires de la baie James et du Nouveau-Québec* de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois (CBJNQ).

communautés, dont surtout des aînés et des chasseurs, de *Pakuashipi* (St-Augustin), *Nutashkuan* (Natashquan) et *Essipit* (Les Escoumins), puis de l'Alliance Stratégique Innue, qui comporte les communautés d'*Unamen Shipu* (la Romaine), *Ekuanitshit* (Mingan), *Matimekush lac John* (Schefferville et lac John), *Uashat mak Mani-Utenam* (Sept-Îles et Maliotenam) et *Pessamit* (Betsiamites)<sup>39</sup>. Ces entrevues permettent d'avoir un aperçu détaillé des connaissances traditionnelles innues, soit des savoirs vernaculaires contemporains, entourant la chasse et la condition du caribou forestier au sein des différentes régions du *Nitassinan*. Par l'analyse de celles-ci, il est possible de rendre compte de l'état de la relation actuelle entre les Innus et le caribou du point de vue des Innus eux-mêmes.

Le second document est une stratégie de gestion du caribou migrateur entreprise conjointement par les Inuits du Labrador (gouvernement du Nunatsiavut), la Nation Innue du Labrador, la Nation Innue du Québec, les Inuits du sud du Labrador (NunatuKavut), les Naskapis de Kawawachikamach, les Cris d'Eeyou Istchee et les Inuits du Nunavik qui se sont regroupés pour former la *Table Ronde Autochtone du Caribou de la Péninsule d'Ungava* (TRACPU). La décision de se réunir pour former un plan d'action conjoint naît d'un mécontentement face au manque d'action des gouvernements provinciaux quant au déclin alarmant qu'aura connu le troupeau de la rivière George. Déjà en 2010 des recommandations avaient été faites par le Comité conjoint de chasse, de pêche, et de piégeage (CCCPP) institués en vertu de l'article 2.4 de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois (CBJNQ) et de la Convention du Nord Est québécois (CNEQ) pour que la chasse sportive de ce troupeau cesse, mais ce n'est qu'en 2012 au Québec et 2013 à Terre-Neuve-Labrador que des moratoires ont vu le jour dans ces provinces respectives. La chasse sportive du troupeau de la rivière aux Feuilles s'est quant à elle poursuivie jusqu'en 2018. On

---

<sup>39</sup> Seule la communauté de *Masteuiatsh* (Pointe-Bleue) n'a pas été interviewée. Les communautés de *Sheshatshiu* et *Natuashis* au Labrador n'ont pas été contactées puisqu'elles ne côtoient pas le caribou forestier.

explique dans le document de la TRAPCU que le déclin du troupeau de la rivière George est connu depuis au moins trente ans et que des mesures de gestion auraient pu être prises depuis longtemps déjà, mais n'ont qu'été condensées durant une courte période de trois ans, soit de 2010 à 2013. De plus, le document stipule que « [d]e telle mesures n'ont pas accordé la priorité d'accès réservée aux détenteurs de droits autochtones, et n'ont pas reconnu la valeur sociale, économique et culturelle des caribous pour les peuples autochtones. Il n'y a eu aucune identification des niveaux de besoins, aucune limite imposée à la récolte totale autorisée et aucun principe ou entente de partage » (p.7). La situation du troupeau de la rivière aux Feuilles offre toutefois la possibilité de prévenir un déclin drastique en avançant « une gestion responsable et assurer la priorité d'accès » (p.7). Cela dit, malgré un déclin connu depuis dix ans et malgré les recommandations faites à cet effet, il n'y a eu « aucune reconnaissance officielle de priorité d'accès, et la chasse sportive sera fermée seulement en 2018 » (p.7). Dans ce contexte, les peuples autochtones d'Ungava « se sont engagés à former une table ronde qui servirait d'organe consultatif pour la conservation et la gestion du caribou de la péninsule d'Ungava » (p.7). Cette stratégie de gestion, incluant plusieurs plans d'action, est un outil politique mis en place par les nations autochtones de la péninsule Québec-Labrador dans le but d'influencer les décisions politiques quant à la protection du caribou migrateur et de l'aménagement du territoire ainsi que d'assurer la consultation des peuples autochtones sur ces enjeux compte tenu de la négligence des gouvernements provinciaux en ce qui concerne les réels besoins de ces populations.

## Projet Caribous Forestiers

Comme il a été démontré précédemment, la fracture du mode de vie traditionnel innu s'est amplifiée considérablement vers la moitié du XXe siècle avec l'industrialisation intensive du *Nitassinan* et les politiques de sédentarisation forcée. Dans ce contexte, le travail salarié a

inévitablement remplacé la chasse comme moyen de subsistance et la condition des populations de caribou crée un obstacle additionnel à la poursuite de l'*Innu-Aitun* et aux systèmes de connaissances et de valeurs qui le guident. Compte tenu du contexte colonial qui a certes changé, mais qui ne cesse de renforcer la séparation entre les Innus et le caribou, tant institutionnellement que dans les expériences quotidiennes que vivent les populations innues, il est pertinent de questionner l'état actuel de la relation entre les communautés innues et le caribou. De quelle manière conçoivent-ils la poursuite des savoirs écologiques traditionnels en contexte colonial et industriel contemporain? Surtout, d'après eux, quelles sont les raisons de la diminution du caribou sur le *Nitassinan*? Et finalement, quelles solutions entrevoient-ils?

Je survolerai donc les entrevues réalisées dans chacune des communautés pour tenter de répondre à ces questions et de composer une réponse à la question de l'évolution des savoirs écologiques traditionnels dans ce contexte colonial continu, qui inclut aussi les nouveaux moratoires de chasse. Une étude régionale sera ici priorisée puisque cela permettra de souligner les disparités tant par rapport à la proximité des industries et du mouvement de colonisation hâtif que par rapport aux écotypes de caribou avoisinants. En effet, comme il a été mentionné dans le premier chapitre, la promiscuité des postes de traite à l'époque a inégalement transformé l'organisation de la chasse au caribou et favorisé une traite d'animaux à fourrure plus localisée. La proximité des complexes industriels, tels que les barrages hydroélectriques et les sites miniers, est aussi un autre facteur à prendre en considération. Le mouvement de colonisation industrielle et l'imposition du travail salarié dans certaines régions transformeront le mode de vie traditionnel plus rapidement qu'ailleurs, par exemple, mais affecteront aussi l'habitat du caribou de façon plus prononcée. Le type de climat et d'écosystème, et donc d'écotype de caribou, qui aborde les différentes régions entre aussi en ligne de compte considérant que les lois interdisant la chasse affecteront de manière différente certaines communautés, particulièrement celles de la Côte-Nord qui environnent la forêt

boréale continue, soit l'aire de répartition des caribous forestiers. Ces communautés seront donc privées de chasse plus tôt que celles à l'est du Labrador, par exemple. Il faut alors considérer que le contexte de colonisation n'est pas unique ni généralisé et que chaque communauté vit de manière distinctive sa séparation avec le caribou<sup>40</sup>. Cela dit, tout en gardant en tête les disparités vécues par les différentes communautés, il est tout de même intéressant de procéder à une synthèse des propos des Innus concernant leur relation au caribou pour dresser un portrait de l'état actuel de cette relation et de la place des savoirs traditionnels dans cette appréciation.

D'abord, d'après les intervenants de la communauté de *Pakuashipi*<sup>41</sup> (Saint-Augustin), le gaspillage de la viande de caribou par les non-Autochtones est un enjeu préoccupant pour les aînés puisque ce « n'est pas Innu d'agir ainsi » (p.36). Pour les Innus, selon cet intervenant, toutes les parties de l'animal sont utilisées : « la chasse et l'usage complet du caribou sont une marque de respect » (p.38). Ils mentionnent également que le caribou « est l'animal des Innus » comme « le bœuf pour les Blancs ». Au niveau de la transmission des savoirs, il est mentionné qu'ils ont des récits, « mais les Innus désirent les garder pour eux » (p.39). Sinon, des efforts importants faits par la communauté pour « sensibiliser la nouvelle génération de ne pas gaspiller et de rapporter les têtes et les peaux de caribous dans la communauté » sont soulignés (p.36). L'enseignement permet aux jeunes d'apprendre « ce que l'on doit faire avec une peau de caribou : les mitaines, les bottes, la babiche, et même de gratter les os pour ensuite les mettre en morceaux. On les fait ensuite bouillir et on récolte le gras » (p.37). Les « légendes doivent aussi être transmises aux jeunes afin de leur enseigner le respect du caribou ». On demande à ces derniers de « rapporter la tête et la peau de caribou dans la communauté » (p.39). À propos des causes de la diminution du caribou, les aînés

---

<sup>40</sup> Même à l'intérieur de chacune des communautés, les membres vivent leur séparation au caribou de manière différente selon le genre, l'âge, la place dans l'échelon politique ou la situation socio-économique, par exemple, mais ces détails ne seront pas analysés ici par manque de ressources.

<sup>41</sup> La communauté de *Pakuashipi* a été interviewée par Serge Ashini Goupil le 18 janvier 2010.

ont mentionné être « préoccupés par la construction du barrage de la Mécatina, car cela inonderait et modifierait complètement le territoire » (p.37). Ils mentionnent « qu'une grande pression de chasse s'est faite par les chasseurs non-autochtones et par les Innus ». Les hélicoptères et les chasseurs causeraient du stress à l'animal et le feraient courir « dans tous les sens », ce qui le rend plus maigre. Un des grands problèmes soulevés par les aînés concerne la frontière entre le Québec et le Labrador qui est située « près de la communauté et l'aire de chasse au caribou des Innus de Pakuashipi ». Ils expliquent que les responsables de la surveillance et de la protection du caribou au Labrador « empêchent régulièrement les caribous de se rendre au sud de la frontière du Labrador afin que les Innus du Québec ne puissent les tuer. Cela empêche les caribous de circuler librement » (p.37). Il est aussi mentionné que les colliers de repérages ce « n'est pas une bonne chose » et que « les deux paliers du gouvernement devraient travailler ensemble pour sa conservation » : les gouvernements du Québec et de Terre-Neuve-Labrador « devraient s'entendre ». Ils mentionnent aussi que la protection doit être étendue à l'ensemble du Québec au complet. Ils notent la « migration du caribou », la « construction des barrages », la « maladie du foie en raison d'un changement d'alimentation », les « pressions de la chasse faite par les Anglais à l'époque », le « gaspillage de la viande laissée sur place », « l'apparition de la motoneige » qui signifie une « augmentation du nombre de caribous tués » et l'« introduction du collier de repérage ». Ils mentionnent aussi que le « caribou ne se vend pas » (p.39). Finalement, ils affirment que « les Innus ont peur des gardes-chasses et [qu'ils] sont confinés sur territoire » (p.38).

Pour les aînés de *Nutashkuan*<sup>42</sup> (Natashquan), le caribou a deux noms, soit *Mushuau-Atik*, celui au nord, et le *Menaskua-Atik*, celui plus au sud, mais celui-là « il n'en reste presque plus », nous disent-ils, en faisant référence au caribou forestier de la forêt boréale (p.41). Il existe encore

---

<sup>42</sup> La communauté de *Nutashkuan* a été interviewés par Anne-Marie André St-Onge le 19 janvier 2010.

une relation profonde avec le caribou. Le partage équitable entre les chasseurs et la conservation de la viande sur les échafauds (*Teshepetan*) ainsi que le respect de l'animal sont des règles « que l'on doit continuer de pratiquer et d'enseigner » (p.42). D'après eux, ne pas gaspiller est un aspect important de la protection du caribou, et qui concerne tout le monde, non-Autochtones et Innus. Il faut bien connaître ses besoins et ne pas « en tuer trop ». Le chasseur d'autrefois « ménageait le caribou, il ne voulait pas en tuer pour rien, car leur survie en dépendait ». Sinon, c'est « les animaux qui puniront les Innus ». La viande est en effet essentielle pour les Innus; le caribou « est l'animal des Innus », disent-ils, en faisant une analogie avec la vache et le poulet pour les Blancs. À propos de la transmission des savoirs, ils disent qu'il faut enseigner aux jeunes le séchage de la viande pour ne pas gaspiller. La fabrication de raquette en babiche est aussi importante. Finalement, ils mentionnent que « [l]'esprit du caribou est important et il ne faut pas le perdre » (p.43). Concernant les causes de la diminution du caribou, les aînés expliquent que le caribou du nord est plus maigre puisqu'il est toujours en déplacement, mais aussi à cause des entraînements de vols militaires qui ont eu lieu au Labrador. Le détournement de rivières et les inondations ont aussi une influence sur le caribou : « celui-là a peur et se cache ». À propos de la prédation, le loup serait le plus grand prédateur du caribou, il « empêche les caribous des bois de se promener ». Ils mentionnent que « les grands travaux dans une région donnée peuvent influencer la répartition des caribous ». Ils donnent ici comme exemple le projet hydroélectrique de La Romaine. Le caribou va se déplacer dans le nord s'il est trop perturbé. On nous raconte aussi que certains caribous ont des parasites dans le cou et que celui du nord en a dans le foie, mais on ne nous explique pas pourquoi. Le bruit des scies mécaniques, le vent et la lumière sont aussi des facteurs à noter. Finalement, la chasse exercée par les non-Autochtones dans le but de faire du profit est problématique, ainsi que la surchasse pratiquée par les jeunes. Pour terminer, les solutions à entrevoir seraient d'« interdire sa commercialisation » et de « nettoyer son habitat » en faisant référence aux sites miniers. De leur

côté, les Innus de *Nutashkuan* essayent de chasser celui de la toundra pour sauver le caribou forestier, mais il « demeure difficile de faire la différence entre les deux ». De plus, il faudrait « instaurer un quota de caribous à chasser par personne ».

Les Innus d'*Essipit*<sup>43</sup> (Les Escoumins) connaissent peu les histoires, règles ou les pratiques traditionnelles qui « aideraient à protéger et préserver le caribou » (p.47). Les connaissances qu'ils possèdent proviennent de « leurs parents, familles ou d'anciennes observations », car ils ont rarement la chance d'en voir, d'en prélever ou d'en manger puisque leur communauté est sous moratoire. Ils mentionnent aussi qu'il reste tellement peu de caribou dans leur région que « l'original est maintenant plus important par rapport à la pratique traditionnelle », mais que le caribou reste « quand même important pour les Innus d'Essipit ». Ils aimeraient toutefois en « chasser de nouveau dans le futur » et c'est pourquoi ils sont « dans une démarche de protection de celui-ci ». Ils ne connaissent cependant que peu l'habitat du caribou. L'*Innu-aimun*<sup>44</sup> est « peu utilisée » et ils n'ont que des « connaissances minimales [sur le caribou] bien que la transmission orale soit encore importante » (p.48). À propos des causes de la diminution du caribou, Ross nous dit que les « participants font un lien étroit entre l'arrivée des activités forestières (dans les années 30 à 40) et la disparition du caribou ». Les Innus d'*Essipit* mentionnent aussi le braconnage et la motoneige comme facteurs importants. Ils ajoutent que l'« utilisation de la motoneige est facilitée par les coupes et la présence de chemins de pénétration » (p.47). Ils notent aussi la prédation humaine, de l'ours et du loup. Quelles solutions entrevoient-ils? D'après eux, le « maintien de grands massifs de protection, qui minimisent le développement, ainsi que les données scientifiques nécessaires afin de connaître les besoins du caribou sont essentiels pour la survie du caribou » (p.47).

---

<sup>43</sup> La communauté d'*Essipit* a été interviewée par Michael Ross en avril 2010.

<sup>44</sup> La langue innue.

Les communautés de l'Alliance stratégique innue ont été rencontrées lors d'une chasse communautaire au caribou qui regroupait certains membres, aînés, chefs et chasseurs d'*Unamen Shipu*, *Ekuanishit*, *Matimekush Lac-John*, *Uashat mak Mani-Utenam* et *Pessamit* du 19 au 24 février 2010. Les membres d'*Unamen Shipu*<sup>45</sup> (La Romaine) ont voulu démontrer l'importance du caribou en faisant l'analogie entre le caribou et le bœuf. Selon eux, il faudrait « laisser le caribou libre et permettre que les Innus prélèvent selon leurs besoins » (p.54). Ils ont toujours un énorme respect pour le caribou et ils sont toujours d'avis qu'il ne faut pas trop en tuer et « toujours respecter son esprit ». Pour ce faire, il faut mettre les « os et les restes sur le *Teshepan* (échafaud) afin de permettre l'abondance l'année suivante ». À propos de la transmission des savoirs traditionnels, ils mentionnent qu'il est important de « continuer la pratique de la chasse au caribou ainsi que la transmission des règles concernant l'esprit du caribou » (p.53). Il est important que la nouvelle génération « conserve les pratiques et des bonnes techniques de conservation du caribou et de ses parties ». Ils mentionnent eux aussi l'importance de ne pas gaspiller. Selon eux, les « pratiques de surveillance avec les colliers ne devraient pas se faire » puisque c'est un « manque de respect au caribou ». Ils remarquent que « la chair et la viande ne sont plus les mêmes »; ils « sont maigres, courent partout et sont plus stressés ». D'après eux, comme dans les autres communautés, ce sont les hélicoptères qui affectent les troupeaux. Ils remarquent que la moelle épinière est plus petite, ce qui fait qu'il est plus difficile de faire de la graisse. Une autre raison de la diminution des troupeaux concerne le fait que le gouvernement regroupe les caribous. On leur injecterait des somnifères pour les « diriger et les rassembler ». Ils mentionnent « qu'[a]uparavant, dans la région d'*Unamen Shipu*, les chasseurs pouvaient tuer du caribou en se rendant dans les lieux de chasse à pied ». Ils citent aussi l'arrivée de l'original dans la région il y a moins de quarante ans et la présence

---

<sup>45</sup> Les membres d'*Unamen Shipu* ont été interviewés par Valérie Courtois et Serge Ashini Goupil, le 22 février 2010.

du loup. Ces intervenants ne proposent pas de solution, mais affirment que les « Innus doivent défendre leurs droits ancestraux, la pratique de la chasse est une manière de faire » (p.55).

Selon les Innus d'*Ekuanishit*<sup>46</sup> (Mingan), leur présence à cette chasse communautaire est une « affirmation importante, car elle démontre l'importance de poursuivre les traditions des Innus » (p.57). Pour eux, toutes les parties du caribou sont utiles et utilisées par les Innus. Ils utilisaient aussi des échafauds pour entreposer et préserver les restants et s'assurer que « rien ne traîne ». Ils ajoutent aussi qu'« en aucun temps, les Innus ne considèrent leurs chasses comme illégales, car l'Innu ne cherche qu'à continuer ses traditions ». Une des personnes interviewées mentionne « que l'Innu ne veut pas se faire dire quoi faire et à quel moment ». D'après eux, il faut « faire prendre conscience au gouvernement que ce territoire est celui des Innus et qu'interdire aux Innus de chasser ne fonctionne pas ». Leur relation au caribou n'a pas changé, ils « surveillent et protègent le caribou ». Leur chasse en est une de subsistance et c'est pour cette raison qu'ils ne gaspillent pas. Cela dit, les restrictions de chasse leur sont maintenant appliquées, mais le caribou « est important pour les Innus, il assure leur survie ». Concernant la transmission des savoirs, ils affirment que les gouvernements doivent comprendre que leur « lien avec le caribou doit perdurer et que la pratique des activités et la poursuite de la transmission du savoir des Premières Nations sont intimement liées à la survie de la Nation Innu ». Ils ajoutent que les Innus « sont intelligents et doivent continuer de transmettre leurs savoirs à la nouvelle génération ». De plus, selon eux, « la vie traditionnelle est très importante, c'est leur école et c'est la raison pour laquelle c'est si important d'apprendre leur culture à même le territoire puisque ce dernier est essentiel à la transmission de la culture des Innus ». À propos du déclin des populations de caribou, une des causes serait « l'important développement des territoires par les gouvernements (minier,

---

<sup>46</sup> Les Innus d'*Ekuanishit* ont été rencontrés par Valérie Courtois et Serge Ashini Goupil le 22 février 2010.

hydroélectrique et forestier) [qui] influence énormément la qualité du territoire » (p.57). Les solutions qu'un des membres propose à la gestion du caribou seraient que le gouvernement accepte que « l'Innu gère la chasse comme il le fait depuis des millénaires. Pour ce faire, la solution est peut-être dans la création d'une ligne directrice innue actualisée concernant la chasse traditionnelle des Innus en associant plusieurs communautés innues » (p.58).

Concernant la relation actuelle des Innus de *Matimekush Lac-John*<sup>47</sup> (Schefferville) avec le caribou, ils mentionnent qu'il « demeure un animal très important dans la culture des Innus » (p.61) et que leur concept de chasse n'a pas le même sens que celle de la chasse sportive pratiquée par les non-Autochtones, elle est communautaire. Ils peuvent en effet tuer une dizaine de caribous pour les partager avec la communauté et particulièrement pour les familles qui sont dans le besoin. Ils affirment que « [l]a chasse n'est pas un jeu, c'est très sérieux. En aucun cas, les Innus chassent pour s'amuser ». Ils ajoutent qu'ils ne gaspillent rien du caribou, que tout peut être utile : « [l]a survie des Innus dépend de la présence des caribous » (p.61), disent-ils, car « [l]e caribou fait partie des Innus » (p.62). Ils ne parlent cependant pas de la transmission des savoirs dans cette entrevue. Toutefois, beaucoup est dit sur les causes de la disparition du caribou. Un élément qui les préoccupe concerne « l'enjeu territorial », c'est-à-dire « la négociation avec les gouvernements, la frontière Québec-Labrador, l'enneigement des terres par les barrages et l'exploitation minière » (p.61). Ils mentionnent que « les Indiens », eux, « n'ont pas de frontières » (p.62). Les hélicoptères sont aussi un enjeu considérable, ils perturbent les caribous et les pratiques de chasse traditionnelles puisqu'ils les regroupent afin de les faire dévier de leur route. Selon eux, « le gouvernement contrôle le déplacement des caribous afin de permettre la vente aux Américains (via les pourvoies). Il y a un détournement des caribous afin d'aider les pourvoyeurs à faire plus d'argent » (p.63). Ils disent que

---

<sup>47</sup> Les Innus de *Matimekush Lac-John* ont été interviewés le 20 février 2010 par Valérie Courtois et Serge Ashini Goupil.

les Américains qui viennent chasser pour le loisir cherchent les gros mâles avec des gros panaches. L'accent est aussi porté sur l'exploitation des mines à ciel ouvert. Ils mentionnent que les « trous de mines de fer sont sur le chemin migratoire des caribous » (p.62). Finalement, le dynamitage dans la région de Schefferville est aussi problématique puisque cette pratique industrielle fait fuir les caribous.

Concernant la relation actuelle des Innus de *Uashat mak Mani-Utenam*<sup>48</sup> (Sept-Îles et Maliotenam) avec le caribou, il est mentionné que pour les Innus il est important de ne pas chasser « pour rien », c'est-à-dire sans avoir besoin de viande pour se nourrir. Si les « règles des Innus » sont respectées, il n'y aura « pas de problème » (p.65). Ils mentionnent aussi qu'ils « ne veulent pas se voir interdire de chasser le caribou » (p.66). Ils font eux aussi l'analogie entre le caribou et le bœuf et le poulet pour les Blancs. Au niveau de la transmission des savoirs, un intervenant explique que « les Innus doivent respecter et perpétuer les valeurs de leurs parents » (p.65). Il ajoute que « le respect envers la nature est primordial et les Innus l'expriment en partageant sans gaspiller » (p.65). Il termine en mentionnant que « [l]a loi pour les Innus, c'est de faire attention et de respecter les animaux » (p.65). Un deuxième intervenant raconte au sujet de la transmission des savoirs l'importance que « la nouvelle génération s'implique et participe à ce genre de chasse communautaire afin de comprendre et participer à des activités de transmission sur le caribou » (p.65). À propos des causes de la diminution du caribou, on mentionne la « chasse sportive pratiquée par les résidents du Labrador » (p.65). La question de la frontière entre le Québec et le Labrador et, donc, la division administrative est aussi soulignée. Pour terminer, il est mentionné que « les Innus sentent/ont l'impression d'une tentative d'extinction de leurs droits » (p.67).

---

<sup>48</sup> L'entrevue avec les Innus de *Uashat mak Mani-Utenam* (Sept-Îles et Maliotenam) a été réalisée par Valérie Courtois le 22 février 2010.

L'entrevue réalisée avec les Innus de *Pessamit*<sup>49</sup> (Betsiamites) est la dernière à être analysée pour cette recherche. À propos de leur relation présente avec le caribou, il est mentionné que la chasse au caribou reste une activité traditionnelle pratiquée par quelques familles. Aujourd'hui, par contre, la chasse à l'orignal a remplacé la chasse au caribou. On explique que depuis quelques années, « le concept du caribou vulnérable ou menacé est apparu et des restrictions de chasse sont maintenant présentes. Le territoire est maintenant cartographié afin de déterminer les endroits où il ne faut pas chasser le caribou » (p.69). Concernant la transmission des savoirs, il est souligné que « [...] pour les Innus, la chasse, c'est leur langue, leur culture. Si l'Innu ne peut plus chasser le caribou, alors il ne sait plus le dépecer ». On explique aussi que la perte de culture chez les jeunes est entre autres causée par les restrictions de chasse imposées. Le manque de savoir sur le dépeçage est ce qui cause « la perte de la langue et du savoir-faire » (p.71). Parmi les causes de la diminution des populations de caribou, on conteste les interdictions de chasse en mentionnant qu'on devrait plutôt parler « [...] des coupes forestières, des barrages et des mines » (p.69). D'après les aînés, « les coupes forestières ont fait déplacer les caribous qui utilisaient la forêt vers le nord ». Pour les Innus de *Pessamit*, la question des barrages hydroélectrique prend beaucoup de place puisque les rivières de la région ont été grandement altérées par les développements hydroélectriques durant les années 1950-60. En termes de solutions, ils proposent que « le gouvernement ne se mêle pas de la gestion du caribou et que l'ensemble de la Nation Innue (incluant les Innus du Labrador) travaille conjointement ». Finalement, on mentionne qu'« on accuse facilement les Autochtones lorsqu'une espèce devient en péril », mais qu'on ne parle pas des torts causés par les grosses compagnies : « [les] coupes forestières et [les] barrages devraient être observés de plus près » (p.70).

---

<sup>49</sup> L'entrevue avec la communauté de *Pessamit* a été réalisée par Valérie Courtois et Serge Ashini Goupil le 21 février 2010.

### *Analyse : Projet caribous forestiers*

Qu'en est-il alors de l'évolution des savoirs écologiques traditionnels en contexte colonial contemporain? En analysant les entrevues réalisées auprès des aîné.es, des chasseurs et des résident.es des communautés innues de la Côte-Nord et de Schefferville, il est clair que le caribou tient toujours une place très importante dans la culture innue et qu'il est représentatif du mode de vie traditionnel et de la cosmologie innue; c'est l'animal des Innus. Même chez les communautés où l'animal a disparu, comme à *Pessamit* et *Essipit*, il y a un désir profond qu'un jour la chasse au caribou puisse reprendre puisqu'elle permet de maintenir la langue et la culture en vie. On comprend alors que la chasse est ce qui permet la poursuite des savoirs traditionnels et qu'il est important que les jeunes apprennent à chasser le caribou pour qu'on leur transmette ces connaissances. La nouvelle génération doit apprendre les pratiques et les règles entourant la chasse au caribou et particulièrement apprendre à ne pas gaspiller la viande, à ne pas surchasser et à respecter l'animal et son esprit. Surtout, il faut leur apprendre à dépecer le caribou et travailler la peau pour en faire des vêtements, des outils, des raquettes et de la babiche puisque c'est ainsi qu'on transmet et apprend les savoir-faire, les récits et l'*Innu-aimun*<sup>50</sup>.

La chasse sportive et l'excès de chasse sont pointés du doigt comme causes importantes de la disparition du caribou. On reconnaît aussi le loup et l'ours comme grands prédateurs ainsi que l'arrivée de l'orignal et ses impacts sur le risque de prédation comme raisons du déclin des populations, mais ce sont particulièrement les industries minières, hydroélectriques, forestières, les entreprises touristiques et les réseaux routiers qui causeraient le plus de dommage au caribou. Cela dit, d'après les Innus interviewés, ces causes sont rarement mises en examen par les gouvernements. La frontière entre le Québec et le Labrador constitue aussi un obstacle important

---

<sup>50</sup> La langue innue

à la poursuite du caribou puisqu'elle empêche les Innus et les caribous de se déplacer librement sur le *Nitassinan*. Il est également possible de remarquer que les Innus désirent jouer un rôle d'avant plan dans la gestion et la protection des troupeaux, particulièrement au moyen d'un plan d'action intercommunautaire.

Finalement, l'étude aura permis de renforcer qu'il y a effectivement un risque accru que l'apprentissage et la transmission des savoirs, de la langue, des pratiques, des règles et des systèmes de valeurs traditionnels se perdent si les Innus ne peuvent plus chasser, si les jeunes ne peuvent plus apprendre les pratiques traditionnelles et, surtout, si le caribou disparaît. En effet, comme le démontrent les cas d'*Essipit* et de *Pessamit*, la disparition du caribou dans la région et donc l'impossibilité de le chasser a mis fin à la perpétuation des histoires, des règles et des pratiques entourant la chasse. Les Innus de ces régions, selon leur propre témoignage, ne connaissent pas l'habitat du caribou, soit le lieu où se partagent les savoirs, là où l'*Innu-aimun* s'apprend. On y dénonce alors le lien entre la disparition du caribou et la perte de la culture, particulièrement chez les jeunes, et ce sont principalement les activités forestières et les impacts de celles-ci sur l'arrivée des proies alternatives telles que l'orignal qui sont accusées.

## Table Ronde Autochtone du Caribou de la Péninsule d'Ungava (TRACPU)

Le deuxième document étudié ici est le rapport de la TRACPU. Ce document est un plan de gestion du caribou multiscalair qui intègre la « science et le savoir autochtones » pour permettre à tous les groupes d'utilisateurs de jouir des retombées sociales et économiques que procure le caribou lorsque le permet l'abondance. Ce plan cherche à ce qu'une priorité soit accordée aux besoins spirituels, culturels, sociaux et économiques des peuples autochtones de l'Ungava pour assurer la

protection et la préservation du caribou migrateur. La création de ce document répond aux faits que les membres des Premières Nations et les Inuits de la péninsule Québec-Labrador (de l'Ungava) considéraient que leurs besoins n'étaient pas identifiés et priorisés dans les programmes de rétablissement précédents. Ils dénonçaient surtout qu'aucune priorité d'accès ne leur était accordée même si les responsables de ces programmes, dont les gouvernements, étaient au courant que la santé physique et culturelle des peuples de l'Ungava dépend de la survie du caribou. Des représentants de ces communautés ont senti l'obligation de se regrouper et de mettre en place un « organe consultatif » pour assurer la conservation de l'espèce et le respect des besoins et des droits des communautés autochtones (TRACPU, 2017, p. 7). Les différentes communautés se sont donc organisées au début de 2012 pour s'entendre sur des mesures à suivre pour influencer « la distribution et l'abondance des caribous » (TRACPU, 2017, p. 3).

D'après les membres, la mission de la TRACPU est de « travailler ensemble en toute solidarité pour préserver les caribous et notre relation avec eux, dans le respect de toutes les cultures autochtones, pour le bien-être des générations actuelles et futures » (TRACPU, 2017, p. 1). Pour ce faire, la stratégie de gestion élaborée repose entièrement sur la « science et le savoir autochtones ». On y retrouve alors les valeurs traditionnelles qui sous-tendent les pratiques de chasse millénaires comme fondement du document officiel – que l'on retrouvait aussi dans les entrevues étudiées précédemment –, soit : l'utilisation durable, le non-gaspillage, le partage, la protection et l'optimisation de la sécurité alimentaire; pourvoir aux responsabilités envers et au respect du caribou, mais aussi envers les droits, les lois et les protocoles autochtones à l'égard des autres; employer des méthodes holistiques et inclusives, maintenir une collaboration entre tous; renforcer les liens entre les aînés et les jeunes et permettre la transmission des savoirs par l'enseignement; encourager la solidarité et célébrer la souveraineté et l'indépendance de chacun; reconnaître l'incertitude, mais poser des gestes mesurés et opportuns; partager l'information et assurer une

inclusion véritable des peuples et des savoirs autochtones; vivre et partager ces valeurs (TRACPU, 2017, p. 1).

Les savoirs traditionnels documentés dans ce rapport servent à « établir des tendances et des relations en observant le passé » (p.24). On cherche ici à dénoter « des périodes d'abondance et de rareté qui ont marqué le passé », ce qui permet de « dégager certaines tendances et des relations récurrentes » (p.24). On observera alors les corrélations entre la taille de la population, la taille des aires de répartition, la condition physique, le recrutement à l'automne et l'abondance des prédateurs. Il sera ensuite possible de « *[c]réer des catégories simples* en fonction des tendances et des relations établies » (p.28). À partir des tendances passées, la TRACPU a mis en place une « roue élémentaire représentant le cycle complet des caribous », qui correspond à une « approximation de la réalité » (p.28), et qui représente l'oscillation entre les périodes d'abondance élevée et les périodes d'abondance faible (catégorie 1 et 5) et les cycles de croissance (catégories 6,7 et 8) ou de décroissance (catégories 2, 3 et 4) qui s'ensuivent (p.28) (**Voir Annexe A**)

Une fois ces catégories définies, on cherchera à « *[d]éfinir des indicateurs de statuts environnementaux* pour placer la population dans une catégorie spécifique à un moment précis » (p.30). En se basant sur les tendances et les relations observées dans le passé (étape 1), le rapport de la TRACPU suggère qu'il devient possible de « comprendre l'avenir » (p.30). Les périodes d'abondance peuvent donc être déterminées par ces tendances et ces relations, soit l'aire de répartition, la condition physique, le recrutement à l'automne et l'abondance des prédateurs. Par la suite, la TRACPU « évaluera chaque troupeau tous les deux ans pour leur assigner un statut reflétant la catégorie de la roue (étape 2) dans laquelle il se trouve » (p.30). Une fois que les catégories simples ont été créées et une fois que ces tendances sont devenues des « indicateurs pour comprendre le futur », la dernière étape consiste à « mettre en relation la connaissance et les mesures à prendre » (p.30).

Selon l'abondance ou la rareté du caribou, la priorisation des groupes utilisateurs, le taux d'exploitation par la chasse, les besoins scientifiques et la communication différeront (p.30). De cette manière, explique le document, la chasse réservée aux autochtones sera prioritaire. Une fois que les « besoins cumulatifs autochtones locaux » ont été comblés, il est ensuite possible d'accorder des « occasions de chasse supplémentaires » aux résidents non autochtones, aux chasseurs sportifs et finalement aux pourvoiries (p.30). On fait remarquer que cette priorisation des utilisateurs n'avait pas été mise en œuvre lorsque le troupeau de la rivière George était en déclin et ne l'est toujours pas alors que le troupeau de la rivière aux Feuilles diminue.

#### *Analyse : Stratégie de gestion du caribou de la TRACPU*

À la lecture du rapport produit par la *Table ronde autochtone du caribou d'Ungava*, il apparaît que le caribou est d'une importance cruciale pour la survie tant physique que culturelle des communautés innues, mais aussi de tous les peuples du caribou de l'Ungava. Cela dit, cette relation avec le caribou à la base de l'existence des différentes communautés est précaire et le rapport nous démontre qu'elle est clairement à risque de disparaître si la condition des populations de caribou s'aggrave. Les communautés signataires déplorent alors non seulement l'inadéquation des actions des gouvernements responsables, mais aussi le manque de reconnaissance quant aux besoins et aux droits des peuples autochtones dans les mesures de gestion proposées par ceux-ci au cours des dernières années. Il est en effet mentionné qu'avant que le déclin du troupeau de la rivière George soit observé, des signes précurseurs avaient été dénotés par les communautés autochtones – par exemple, des « changements dans le goût et la texture de moelle osseuse, des rapports de caribous maigres et malades, et des inquiétudes à propos du surpâturage dans l'aire estivale » (TRACPU, 2017, p. 5). On mentionne que des recommandations de cogestion ont été proposées dès lors et que

« toutes reconnaissent qu'en réalité le cadre législatif et politique ne pouvait gérer un tel déclin »

(TRACPU, 2017, p. 5). Par exemple, la cogestion fut recommandée par :

le gouvernement du Nunatsiavut (alors l'Association des Inuits du Labrador) en 1981; par le Comité conjoint de chasse, de pêche, et de piégeage en 1985, 1997, 2004, 2008, 2011 et 2012; par le Conseil de la harde de caribous de la Porcupine en 1991; par la commission d'évaluation environnementale du Bas-Churchill en 2010; et par le Conseil de cogestion de la faune et de la flore des monts Torngat en 2010, 2011 et 2012 (TRACPU, 2017, p. 5).

Le rapport de la TRACPU déplore alors la gestion de la crise par les gouvernements provinciaux puisque malgré le déclin connu du troupeau de la rivière George par la communauté scientifique depuis les années 1990, la chasse resta ouverte à tous les groupes d'utilisateurs et pendant une dizaine d'années aucune intervention n'aura été instaurée – on parle d'un « accès extrêmement libéral » (TRACPU, 2017, p. 7). Des mesures de gestion seront plutôt condensées puis imposées entre 2010 et 2013, tel qu'un moratoire de chasse pour tous les utilisateurs lorsque la population de caribou atteindra un nombre alarmant. Comme le mentionne David Klein lors de l'*Atelier sur le caribou de la rivière George* en 1995 : « [...] en temps de crise, il est important qu'un comité conseil ait existé bien avant la crise de sorte que les utilisateurs acceptent les moyens de gestion que présentera ce comité [...] » (TRACPU, 2017, p. 6). De plus, les mesures appliquées ne prennent nullement compte de « la valeur sociale, économique et culturelle des caribous pour les peuples autochtones »; aucune priorité d'accès n'a été accordée aux « détenteurs de droits autochtones » (TRACPU, 2017, p. 7).

Les peuples de l'Ungava ont donc ressenti la nécessité de mettre en place une stratégie de gestion pour s'adresser aux gouvernements provinciaux du Québec et de Terre-Neuve-et-Labrador pour tenter, par exemple, d'ériger une entente de partage entre ceux-ci et les gouvernements autochtones quant aux récoltes de caribou ainsi que pour mieux contrôler la chasse sportive. Ces derniers cherchent aussi à s'assurer que les changements climatiques et les impacts des industries

soient bien pris en compte lors des processus d'aménagement territoriaux et de la détermination des aires à protéger puisque, d'après leur expérience, il y a un grand manque à cet effet. Pour ce faire, les groupes signataires de la TRACPU ont composé un plan d'action législatif et politique basé sur les savoirs traditionnels et la science autochtones pour éventuellement être écoutés et pris en compte par les gouvernements lorsqu'il est question de la gestion des populations de caribou de l'Ungava.

## Critiques : les politiques de reconnaissance et la dissension ontologique

*« If they're so sincere about the George River herd ... I think they should stop the ... mining and exploration. I wouldn't hunt if they say, "Okay, we want to save the caribou herd, we're going to shut all the exploration, mining companies, and other projects – we're going to shut it down for the next five years »*

- Simeon Tshakapesh (CBC News, 2013)

Les enjeux soulevés dans les entrevues réalisées auprès des Innus et par les communautés signataires du rapport de la TRACPU, mais aussi les réponses et les actions des gouvernements responsables de la gestion de la crise des populations de caribou, nous permettent de suivre la phase la plus récente de l'évolution des savoirs écologiques traditionnels dans le contexte colonial actuel. J'aimerais alors formuler quelques critiques d'après les informations que j'ai dégagées de l'étude de ces documents à l'aide des écrits de certains auteurs post-colonialistes qui ont travaillé sur la question des revendications culturelles chez les peuples autochtones, sur les conséquences de l'utilisation des TEK par la science occidentale, ainsi que sur la dissension ontologique qui sous-tend la compréhension et la gestion du caribou. Ces critiques permettront alors de formuler une réponse à l'hypothèse de départ, à savoir si la destruction de l'habitat du caribou constitue une forme de colonisation épistémique.

J'utiliserai d'abord les réflexions que pose Glen Coulthard sur le problème des politiques de reconnaissance en contexte colonial<sup>51</sup> dans son fameux livre *Red skin, white masks* pour réfléchir au fait que les droits et les besoins essentiels des peuples de l'Ungava sont toujours ignorés par les gouvernements et cela à un moment extrêmement critique pour la survie de la culture et la survie physique de ceux-ci. Le manque de reconnaissance quant à l'importance de la relation qu'entretiennent les peuples du caribou et l'animal et l'absence de politiques qui prennent en considération cette relation perpétuent la violence produite depuis des centaines d'années par l'entreprise coloniale.

En premier lieu, Coulthard explique que l'autorité et la légitimité détenues par l'État pour déterminer quelles revendications doivent être accordées, ou refusées, proviennent de présuppositions essentialistes, voire racistes, basées sur la prétention que les populations autochtones « *were too uncivilized to constitute equal and self-determining nations when European powers unilaterally asserted their sovereignty over Native North America* » (Coulthard, 2014, p. 100). L'auteur fait ici référence au concept de *Terra nullius*, qui aura justifié, comme il est expliqué au chapitre II, l'acquisition juridique des terres autochtones puisque les États coloniaux estimaient que ces derniers n'étaient pas aptes à gouverner leurs terres. D'autre part, reprenant les écrits de Franz Fanon, Coulthard souligne que si le racisme n'est plus justifié par une infériorité biologique, génétique – soutenu par les prémisses scientifiques occidentales pour justifier la gouvernance des populations autochtones –, ce sont plutôt les cultures, les « formes d'existence<sup>52</sup> », les « modes de vie<sup>53</sup> » qui deviendront les « objet[s] du racisme<sup>54</sup> ». Fanon et Coulthard parlent en effet d'un

---

<sup>51</sup> C'est-à-dire la reconnaissance des droits, mais aussi des revendications territoriales et culturelles des populations autochtones au Canada.

<sup>52</sup> Ma traduction de « *form[s] of living* » (Coulthard, 2014, p. 146).

<sup>53</sup> Ma traduction de « *way[s] of life* » (Coulthard, 2014, p. 146).

<sup>54</sup> Ma traduction de « *object of racism* » (Coulthard, 2014, p. 146).

racisme culturel valorisant et hiérarchisant les cultures (Coulthard, 2014, p. 146). L'État colonial peut alors juger de la moralité ou de la primitivité des modes de vie, des formes d'existence, voire des cultures, comme il en fut le cas avec les politiques coloniales du « programme de civilisation » dénoncées au chapitre III.

La situation dans laquelle se trouvent les communautés signataires de la TRACPU me semble être une continuité de cette forme de hiérarchisation des cultures et de la nécessité de devoir constamment faire reconnaître son mode de vie et ses pratiques, voire son existence, par l'État colonial. La chasse au caribou et les savoirs traditionnels qui l'entourent, compris par les gouvernements comme de simples éléments de culture des populations autochtones, doivent alors être ramenés au plan politique par l'entremise d'une stratégie de gestion du caribou pour que l'animal et les savoirs traditionnels puissent être défendus et possiblement protégés – dépendamment toutefois du bon vouloir de l'État. On peut alors penser que les communautés décident d'arrimer leurs savoirs traditionnels à la science occidentale pour parler le même langage que le colonisateur et ainsi être écoutées.

Pourquoi alors la transposition des savoirs traditionnels à la science dite moderne est-elle problématique si cela peut contribuer à la préservation du caribou? En premier lieu, reprenant l'étude de Mario Blaser, qui porte précisément sur la question de la cogestion du caribou entre les Innus et le gouvernement provincial de Terre-Neuve-et-Labrador, Blaser explique que les Innus et le gouvernement ainsi que les gestionnaires de la faune n'ont pas la même définition, la même perspective de ce qu'est l'animal qu'ils nomment d'un côté « caribou » et de l'autre « *Atik* » (Blaser, 2018). *Atik*, en langue innue, n'est pas qu'une simple traduction du terme caribou, mais inclut plutôt les récits de sa création, la relation qu'ils entretiennent avec lui, la spiritualité nécessaire pour entrer en contact avec son maître – soit l'épistémologie relative au caribou que nous avons décrite au chapitre I. Le caribou n'est pas qu'un animal que l'on peut classer en

fonction de sa morphologie, ses comportements ou selon l'écosystème dans lequel il vit, par exemple. D'après Blaser, les biologistes, les gouvernements, les gestionnaires de la faune, les compagnies industrielles et les pourvoiries comprennent le caribou comme étant un « artéfact technoscientifique<sup>55</sup> » – bien que leurs perspectives diffèrent aussi dépendamment de leurs activités (Blaser, 2018). Ces deux versions du caribou reflètent alors les ontologies des différents groupes, ce que Blaser nomme une « multiplicité divergente<sup>56</sup> », c'est-à-dire « des mondes mutuellement enchevêtrés, mais divergents<sup>57</sup> ». Ceci rend alors la cogestion problématique puisque les différentes compréhensions du monde et les relations et les pratiques qui le composent sont forcées de se « tenir ensemble<sup>58</sup> » pour en venir à expliquer une seule version de la réalité. Ce qui est ici le cas avec les différentes versions du « caribou ».

En effet, c'est majoritairement la version du caribou comme « artéfact technoscientifique » qui a la préséance sur *Atik'* puisqu'elle basée sur des observations empiriques, contrairement à *Atik'* qui est compris de manière culturelle, qui aurait une valeur émotionnelle plutôt que simplement scientifique. De la même manière que le notaient Fanon et Coulthard, Blaser avance aussi qu'il y a alors une hiérarchisation des versions, des pratiques. Les modes de connaissances basés sur des méthodes scientifiques produiront toujours la réalité qui sera imposée : « [...] *for a variety of reasons – including but not limited to the perfect fit between a commonsensical notion of what the scientific method can achieve and dominant assumptions about the nature of reality – the techno-scientific version of caribou has become dominant when it comes to specifying what this “thing” is and, thus, how humans have to manage it* » (Blaser, 2018, p. 71).

---

<sup>55</sup> Ma traduction de « *techno-scientific artifact* » (Blaser, 2018, p. 70)

<sup>56</sup> Ma traduction de « *divergent multiplicity* » (Blaser, 2018, p. 67)

<sup>57</sup> Ma traduction de « *mutually entangled but divergent worldings* » (Blaser, 2018, p. 75)

<sup>58</sup> Ma traduction de « *holding on together* » (Blaser, 2018, p. 67)

Les pratiques de gestion et de conservation peuvent donc faire fit du fait que ces savoirs proviennent d'une interrelation entre l'humain et le non-humain (Latta, 2014), d'une relation non séparée ontologiquement (Watson & Huntington, 2014). Les Innus doivent alors accepter la version du caribou que proposent les gouvernements et les gestionnaires de la faune pour participer aux mesures de gestion de l'espèce. D'après moi, c'est ce qui est problématique avec l'arrimage des TEK à la science occidentale qui est proposée dans le document de la TRACPU : les savoirs traditionnels doivent être sortis de leur contexte spirituel, de leur réalité ontologique, pour pouvoir être utilisés. De plus, en aucun cas la relation unifiée qui caractérise la place du caribou dans l'ontologie innue n'est-elle même prise en compte dans les plans d'action gouvernementaux; en aucun cas les gouvernements ne montrent-ils même un intérêt pour les récits, les valeurs et les relations sociales qui incluent le caribou comme animaux doués de sentience de la cosmologie et de l'ontologie des chasseurs innus (Nadasdy, 1999). Les Innus doivent alors faire abstraction de leur vision du monde, de leur compréhension de la place de l'homme et du non-humain, ils doivent accepter l'« équivalence » entre le caribou et *Atik<sup>u</sup>*, comme dirait Blaser, pour réifier leurs savoirs de manière à être écoutés par des gestionnaires et éventuellement peut-être être pris en compte dans les programmes de protection du caribou. Les savoirs traditionnels deviennent alors simplement des données manquantes à incorporer à la science moderne, mais ils ne sont toujours pas reconnus comme des savoirs complets en soi.

Une critique similaire peut être appliquée au *Programme de rétablissement du caribou des bois (Rangifer tarandus caribou), population boréale, au Canada* du gouvernement fédéral (Environnement Canada, 2012). En recueillant les savoirs traditionnels des populations autochtones affectées par le déclin du caribou forestier dans le but de les intégrer au programme de rétablissement de l'espèce, on retrouve non seulement cette même décontextualisation idéologique, mais aussi une dépolitisation des savoirs écologiques traditionnels. En effet, bien qu'il y ait une

certaine reconnaissance de l'importance du caribou chez les populations autochtones, dont les Innus, de la part du gouvernement du Canada et d'Environnement Canada, comme le démontrent les remerciements en tête du document<sup>59</sup>, il n'en reste pas moins que les savoirs traditionnels sont totalement séparés de leur contexte politique, historique, social et économique. On cherche ici à intégrer les TEK au modèle de gestion de l'espèce en les arrimant aux connaissances scientifiques occidentales sans toutefois mentionner les causes de l'émergence de ces formes de savoirs, mais surtout les raisons de leur déclin. En omettant de discuter de l'histoire du colonialisme canadien ou de mentionner les impacts des programmes d'assimilation sur les TEK, on dépolitise ces savoirs et les peuples porteurs de ces savoirs, ce qui rend la discussion sur les TEK, comme le mentionne Leanne R. Simpson, « [...] *more palatable to scientists by sanitizing it of the ugliness of colonization and injustice, so scientists can potentially engage with the knowledge but not the people who own and live that knowledge* » (Simpson, 2004a, p.376). En effet, lorsque l'on sort la production de ces savoirs de leur contexte historique et politique, on fait alors abstraction des peuples qui ont produit ces savoirs, des raisons pour lesquelles ces savoirs ont été produits et des manières dont ces savoirs ont été produits, mais aussi comment ils ont survécu au colonialisme (Smith, 1999, cité dans Banerjee & Linstead, 2004). Les TEK deviennent, d'un côté, des ressources à exploiter par les scientifiques et les gouvernements et, d'un autre côté, leur dépolitisation renforce le déni du génocide des populations autochtones d'Amérique et des tentatives d'extinction de ces

---

<sup>59</sup> « Environnement Canada aimerait exprimer sa gratitude envers les peuples autochtones qui ont transmis leurs connaissances sur le caribou boréal dans le but d'appuyer le rétablissement de l'espèce. Ce savoir, transmis par les Autochtones détenteurs des connaissances traditionnelles et les collectivités autochtones, portait sur le cycle vital du caribou boréal, l'utilisation de l'habitat, l'état de la population, les menaces pesant sur l'espèce et les mesures de conservation appliquées; ces renseignements ont été utilisés dans l'élaboration du présent programme de rétablissement (voir les annexes B et C). Les Autochtones ont indiqué à maintes reprises que la conservation du caribou boréal est essentielle puisque cette espèce fait partie intégrante de la culture, de l'identité et de la survie de leurs collectivités. Les connaissances traditionnelles autochtones qui ont été partagées peuvent aussi être utilisées en appui à l'élaboration des plans par aires de répartition et des plans d'action touchant le caribou boréal, après consentement à une telle utilisation. Environnement Canada se réjouit que tant d'Autochtones aient accepté de partager leurs connaissances et leurs expériences dans le but de favoriser le rétablissement de cette espèce » (Environnement Canada, 2012, p. v).

savoirs, non seulement passés, mais toujours en cours (Simpson, 2004a). De plus, en transformant les savoirs écologiques traditionnels en données objectives, les TEK deviennent seulement d'intérêt pour les scientifiques puisqu'ils servent à remplir les lacunes de la science, soit comme données manquantes, et cela pour acquérir plus de connaissances et donc gérer de manière plus rigide les ressources naturelles et avoir un plus grand contrôle sur la nature (Simpson, 2004a). Il n'y a alors jamais de remise en question de l'approche développementaliste et coloniale au territoire ni des modèles de connaissances qui causent d'abord et avant tout ces problèmes environnementaux. Plus encore, l'inclusion des TEK augmente à l'heure actuelle la légitimité (et donc le pouvoir politique) du savoir scientifique sur le *Nitassinan*.

Effectivement, bien que des documents tels que le *Programme de rétablissement* soulignent l'impact des industries, des développements routiers et des changements climatiques sur le déclin des populations de caribou, en aucun cas ne font-ils l'analyse du système colonial, du développement et de l'orientation de l'économie canadienne comme source principale de la destruction de l'habitat du caribou et des savoirs traditionnels autochtones. Les solutions proposées, telles que la création de corridors de massifs d'arbres, par exemple, sont en soi efficaces dans le cadre socioéconomique actuel, mais tant qu'on ne réévaluera pas de manière sérieuse notre système d'exploitation et de production, ainsi que les systèmes de connaissances qui les permettent, l'inclusion des TEK aux données scientifiques ne servira qu'à renforcer ce système et à préserver « l'ordre social » actuel plutôt que de réellement travailler sur la préservation de nos écosystèmes, du caribou et des savoirs traditionnels des populations autochtones du Canada (Harvey, 1996, cité dans Banerjee & Linstead, 2004).

## Conclusion

Si le XXe siècle marque l'altération de l'*Innu-Aitun* comme mode de vie répandu sur le *Nitassinan*, le déclin drastique des troupeaux de caribou et les moratoires de chasse qui ont suivis constituent les obstacles contemporains les plus pernicioeux pour la poursuite des savoirs écologiques traditionnels au XXIe siècle. Bien que les savoirs traditionnels des Innus du Labrador et de la Côte-Nord aient résisté aux tentatives d'éradication de la part des États coloniaux, la poursuite de ceux-ci demeure une affaire épineuse, voire presque impraticable. Compte tenu du contexte colonial actuel, il aura semblé pertinent d'interroger les Innus eux-mêmes, en reprenant des entrevues déjà réalisées auprès des communautés, pour bien saisir l'état des savoirs traditionnels relatifs au caribou. Il aura été possible de comprendre que la situation des TEK est précaire et que sans caribou les jeunes ne peuvent apprendre à chasser, ils ne peuvent apprendre les pratiques, les récits et les valeurs qui sont nécessaires à l'entretien de la relation avec le caribou. On s'aperçoit alors que les savoirs ne peuvent être transmis si le caribou disparaît, comme le démontraient les cas d'*Essipit* et de *Pessamit*. Sans caribou, la langue aussi risque de disparaître, ou du moins perdre sa plénitude.

Dans l'optique de suivre l'évolution des savoirs traditionnels, l'étude du rapport de la TRACPU aura été des plus utiles puisqu'elle réaffirme non seulement l'importance de la relation entre le caribou et les peuples de l'Ungava, mais elle permet aussi de réinscrire les TEK dans le contexte colonial actuel. En effet, si cette recherche a pu soulever les politiques et les lois coloniales qui ont séparé les Innus du caribou au courant de l'histoire de la colonisation du *Nitassinan*, l'analyse de la TRACPU nous démontre elle que cette séparation continue toujours de se creuser au point où les communautés autochtones doivent aujourd'hui faire reconnaître l'importance de leur relation au caribou au plan politique. Par manque de reconnaissance quant à leurs besoins fondamentaux, les peuples de l'Ungava ont ressenti la nécessité de monter une étude et une

stratégie de gestion du caribou exhaustive et rigoureuse basée sur les savoirs et la science autochtones pour permettre le rétablissement du caribou tout en prenant en considération les besoins essentiels des populations autochtones et, lorsque possible, des autres groupes d'utilisateurs. L'étude et les propositions de la *Table ronde* touchaient alors des enjeux primordiaux qui n'étaient pas pris en considération par les gouvernements.

Les critiques que je propose ne sont donc pas faites à l'égard du contenu de la stratégie, au contraire, mais plutôt concernant le fait que les TEK aient été sortis de leur réalité ontologique pour pouvoir être traduites au plan politique et être prises en considération par l'État colonial. En aucun cas, je n'insinue que les communautés autochtones ne devraient pas participer aux programmes de gestion du caribou. Reprenant des auteurs post-colonialistes tels que Glen Coulthard, Franz Fanon, Mario Blaser, Leanne R. Simpson, Paul Nadasdy, Subhabrata Bobby Banerjee et Stephen Linstead, j'ai plutôt cherché à exprimer la hiérarchisation des formes d'existence, des modes de vie, des cultures, qui sous-tendaient les politiques coloniales de gouvernance, de civilisation, puis aujourd'hui de reconnaissance. L'épistémologie qui soutient les savoirs écologiques traditionnels innus n'est alors reconnue que dans un cadre ontologique qui supporte, favorise et légitime les connaissances scientifiques et renforce l'imposition de la réalité que produisent ces connaissances. Réalité qui, comme il a été démontré au courant de cette recherche, cohabite difficilement avec l'*Innu-Aitun*.

La dépolitisation des TEK, lorsque celles-ci sont utilisées comme données manquantes par le *Programme de rétablissement*, par exemple, aura un effet similaire, soit en enrichissant le modèle de gestion de l'espèce sans que les gestionnaires et les scientifiques aient à prendre en considération le contexte ontologique (et colonial) qui aura façonné les conditions d'émergence des savoirs écologiques traditionnels innus. Les tentatives d'extirpation des savoirs, des pratiques, des récits entourant la chasse au caribou ne sont ici jamais mentionnées. Les tentatives de

séparation des Innus et du caribou, de cessation de l'*Innu-Aitun*, d'apprentissage du français et de l'anglais, les politiques de sédentarisation sont ignorées par ces rapports qui ne semblent être intéressés que par la complétude de leurs propres données. Les lois et les politiques qui ont cherché à remplacer la chasse au caribou par un mode de vie propice au développement industriel, mais surtout les modèles de connaissances qui ont légitimé l'entreprise coloniale et le système capitaliste et qui sont responsables de la destruction de l'habitat du caribou ne sont toujours pas remises en question. Il serait faux de croire que la colonisation est chose du passé.

Comme l'aura montré cette recherche, c'est l'accès à la terre et aux ressources nécessaires à la prospérité de l'État colonial et de la classe capitaliste qui ont, d'un côté, détruit l'habitat du caribou et, d'un autre côté, cherché explicitement à rompre la transmission des savoirs traditionnels innus. Cela dit, dans très peu de cas ces causes sont pointées du doigt comme étant responsables de la situation actuelle des écosystèmes et, lorsqu'elles le sont, les solutions proposées par les gouvernements ne font jamais état d'une possible transformation des structures à la base du système colonialiste et capitaliste. Finalement, en détruisant tous fondements ontologiques et épistémologiques nécessaires à la poursuite des savoirs traditionnels, l'État colonial renforce les relations sociales, culturelles et économiques instituées de prime abord par l'accumulation primitive et qui aujourd'hui perpétue la séparation des Innus de leur territoire et qui favorise la destruction de l'habitat du caribou.

# Conclusion

Je me suis faite belle  
pour qu'on remarque  
la moelle de mes os,  
survivante d'un récit  
qu'on ne raconte pas.

- Joséphine Bacon, *Bâtons à messages* (Bacon, 2009, p. 82)

Cette recherche avait pour but de se questionner sur l'évolution<sup>60</sup> des savoirs écologiques traditionnels en contexte de diminution du caribou chez les Innus de la péninsule Québec-Labrador. Pour répondre à cette question, il fallait d'abord démontrer la relation entre le caribou et les Innus pour bien comprendre le mode de vie traditionnel de ces derniers, l'*Innu-Aitun*, mais surtout pour saisir l'ontologie unifiée des peuples du caribou et la place de cet animal dans les savoirs écologiques traditionnels. Le chapitre I nous renseignait sur l'épistémologie des Innus, dite relationnelle puisqu'elle ne sépare pas le milieu naturel de l'humain. On apprenait que les Innus attribuent une agentivité au caribou et au non-humain et que, comme les autres sociétés animistes, ils se comprennent comme faisant partie d'un collectif multiespèce (Descola, 2005). On comprenait ainsi que les savoirs écologiques traditionnels sont influencés par cette manière de comprendre le monde, le cosmos, la place de l'humain dans celui-ci, sa raison d'exister et d'interagir avec ce qui l'entoure. Comme nous avons pu le constater, ces savoirs permettent de développer les compétences nécessaires pour cohabiter avec le non-humain, les manières de se comporter, les règles et les histoires qui prennent en compte cette interrelation et cette interdépendance entre humains et non-humains. J'appréhendais alors que la question de la diminution du caribou relevait d'un enjeu ontologique et épistémologique.

---

<sup>60</sup> Il est à noter que le terme évolution ici n'est pas compris dans le sens de progressif, mais bien de dans le sens d'une transformation, soit sur l'état des savoirs écologiques traditionnels innus.

L'intérêt d'utiliser une approche ontologique relevait ici de sa capacité à dénoter les différents rapports à la nature que l'on retrouve chez les sociétés euro-canadiennes et innues. Il était surtout possible d'observer que les modes de relations, les formes collectives, mais aussi les rapports de productions diffèrent dépendamment de la compréhension de la place de l'humain dans le monde et de sa relation avec ce qui l'entoure. Cette approche permettait aussi de comprendre que la représentation matérielle du monde qu'imposent aujourd'hui les sociétés occidentales est aussi rattachée à une cosmologie particulière, aux récits religieux, aux théories philosophiques et aux histoires propres à ces sociétés. On comprend donc que cette séparation nature/culture n'est ni objective ni universelle, mais plutôt particulière et contingente. De plus, elle apparaît tard dans le développement de la pensée occidentale (Descola, 2005).

Dans un deuxième temps, puisque j'ai décidé d'aborder cette recherche sous l'angle du post-colonialisme, j'ai voulu m'interroger sur les causes historico-philosophiques, soit sur les causes d'origines coloniales du déclin des savoirs traditionnels innus – aspect qui donne un caractère original à cette thèse dans la mesure où cet enjeu est souvent négligé dans la littérature. Dans cette optique, il m'a semblé nécessaire de revenir sur l'histoire juridique de l'industrialisation du *Nitassinan* au chapitre II pour cerner le rôle des États coloniaux dans la légitimation et la légalisation de l'appropriation des terres innues destinées à l'établissement d'entreprises de commerce et d'industries responsables de la destruction de l'habitat du caribou. Je décrivais ainsi le premier versant de l'accumulation primitive.

Cette approche théorique aura aussi permis d'établir les manières par lesquelles les États coloniaux et le capitalisme étaient liés, d'un côté, à la destruction de l'environnement du caribou et, de l'autre côté, au déracinement des populations innues et de leurs savoirs, soit le deuxième versant de l'accumulation primitive. C'est en effet ce que le chapitre III venait démontrer en recensant les processus de déterritorialisation des populations autochtones pour substituer leur

territoire aux industries et favoriser le développement économique du pays. Les programmes d'assimilation et de mise en tutelle modifiaient considérablement l'*Innu-Aitun* puisqu'on imposait un nouveau mode de vie basé sur la productivité, un nouvel aménagement du territoire et de nouvelles relations sociales oppressantes. Une nouvelle conception du territoire s'imposait et se substituait aux pratiques, aux valeurs et aux savoirs traditionnels innus. On comprenait alors que le capitalisme est un système qui organise non seulement la nature puisque la perception de celle-ci en tant qu'externalité est une condition fondamentale à l'accumulation de capital (Moore, 2015), mais qui organise aussi de ce fait la réalité ontologique. En effet, la nature et la réalité seront restructurées dans le cadre de l'implantation d'une conception objective de l'environnement qui permettra la transformation des ressources naturelles en marchandises et le réaménagement socio-politico-économique nécessaire à cette production. L'introduction d'une nouvelle économie et d'un nouveau mode de production modifiera l'organisation sociopolitique des communautés innues et transformera le territoire en sujet de travail, c'est-à-dire en matériel brut de production. Le territoire, les collectivités et le non-humain seront réorganisés et aménagés pour accommoder la production de marchandises.

Finalement, au chapitre IV, retournant à la question de départ, il était possible d'affirmer que la perturbation de la relation entre les Innus et le caribou est responsable de la précarité des savoirs écologiques traditionnels chez ces derniers. Il est aussi possible d'affirmer que ce bouleversement est le résultat de plusieurs siècles de politiques et de lois, mais aussi de projets industriels coloniaux qui ont mené à la séparation les Innus et du caribou et qui ont causé la dégradation des écosystèmes sur le *Nitassinan*.

En conclusion, les causes de la destruction de l'habitat du caribou et les causes du déclin des savoirs traditionnels vont de pair et sont empreintes dans la structure coloniale. On pourrait alors reformuler la question de départ et chercher à décrire l'évolution des savoirs écologiques

traditionnels en contexte colonial et la réponse serait la même. La diminution du caribou est un fait colonial. Cela dit, il serait faux de penser que la structure coloniale a pris fin lorsque les « programmes de civilisation » ont cessé ou au moment où les pensionnats ont fermé leurs portes. Dans le cas qui nous intéresse, la diminution des populations de caribou et la destruction de leur habitat sont une forme de colonisation épistémique continue puisque non seulement les savoirs, les valeurs, les récits, les chants, la langue, la relation avec le caribou et toutes les pratiques spirituelles qui entourent la chasse sont devenus presque impossibles à soutenir au fil des siècles, mais aussi puisque l'imposition du modèle de connaissance qui a légitimé l'entreprise coloniale et le système capitaliste, et la réalité ontologique moderne qui supporte ce système de savoir, empêche les TEK de subsister dans un contexte ontologique qui nourrit leur existence et leur réalité. Cela dit, les Innus continuent de se mobiliser et de lutter pour la préservation de leurs savoirs traditionnels et pour la sauvegarde du caribou, comme nous l'avons vu dans le document de la TRACPU.

## Ouverture de la problématique

L'utilité d'une approche épistémologique de la dépossession des terres autochtones aura permis d'identifier les idées et les valeurs qui sous-tendent les actions prises par les acteurs politiques et économiques à une époque passée, ainsi que les impacts de ces idéologies toujours ressentis et qui méritent d'être questionnés. La crise de la modernité, l'objectification cartésienne de la « *res extensa* » (chose étendue), l'imposition des récits hégémoniques ainsi que la crise environnementale font tous partie du même problème (Poirier, 2016) et nous forcent en effet à revoir et questionner nos histoires, nos pratiques, nos institutions et nos structures, mais surtout l'interrelation avec la nature qui est inscrite dans celles-ci. L'« épistémologie relationnelle » des Innus étant essentiellement basée sur une relation avec le non-humain, notamment avec le caribou,

est vouée à disparaître dans un monde où les structures de pensées et les institutions ne sont faites que pour l'humain, où il est le seul qui possède une agentivité dans l'environnement qu'il s'est créé (Haraway, 2012).

Quel serait donc le contexte sociopolitique et économique propice à la subsistance des savoirs écologiques traditionnels innus et quel serait le rôle des États québécois et canadiens dans l'implémentation de ces conditions? Cette question ne peut être résolue dans le cadre de cette analyse puisqu'elle demanderait une étude en soi, mais elle peut servir de point de départ pour alimenter une discussion sur la posture politique que prendrait la décolonisation épistémique au Québec. Chose certaine, ce n'est sûrement pas en refusant d'accorder des fonds pour la protection de l'habitat du caribou, tel qu'annoncé l'année dernière par le gouvernement du Québec concernant les caribous de Val-d'Or (Shields, 2018), ou par la continuation des projets de développement au cœur de l'habitat du caribou forestier, tel que le projet du Plan Nord (Giroux, 2016, p. 67). Cela dit, une des premières étapes serait d'abord et avant tout que les différents paliers de gouvernements reconnaissent l'impact des industries sur le déclin des populations de caribous et des savoirs traditionnels, mais surtout le rôle du système économique et du mode de production qui supportent ces activités dans la condition actuelle des écosystèmes. D'un autre côté, pour certains auteurs autochtones tels que Leanne B. Simpson, non seulement il faut reconnaître que les problèmes environnementaux sur les territoires autochtones sont des problèmes d'injustice, et cette injustice est propre au colonialisme canadien, mais il faut encore réaliser que tant que les territoires traditionnels ne seront pas gouvernés par les nations autochtones, la crise environnementale que ces derniers subissent se perpétuera et la poursuite et la réappropriation des savoirs traditionnels ne pourront avoir lieu (Simpson, 2004).

À défaut d'introduire une solution politique au problème d'injustice environnemental que vivent les populations autochtones, cette étude avait pour propos de fournir une alternative à

l'imaginaire politique actuel, soit de nourrir une nouvelle construction sociopolitique de la réalité. L'intention était ici d'engager la conversation sur la nécessité de laisser place aux autres représentations du monde que proposent des récits comme celui de *Tshakapesh*, par exemple, qui expliquent la genèse de l'humain et son existence de manière symbiotique avec le non-humain. Il est en effet temps d'arrêter de considérer ces histoires comme étant de simples croyances. Cette compréhension de la réalité devrait avoir la même valeur que celle de l'animal-machine de Descartes<sup>61</sup>, par exemple.

Pour terminer, je pense que pour que les savoirs écologiques traditionnels innus – et les épistémologies des autres groupes de la planète – ne disparaissent et que le caribou – et toutes les autres espèces – ne périsse massivement, il y a nécessité de remettre en question l'exceptionnalisme de l'homme et de créer des institutions, des structures et des modes de connaissances qui cessent de considérer le non-humain comme un objet à transformer, mais qui lui donnent plutôt une agentivité pour que nous puissions réellement cohabiter ensemble : « *What if the doleful doings of the Anthropocene and the unworldings of the Capitalocene are the last gasps of the sky gods, not guarantors of the finished future, game over?* » (Haraway, 2012, p. 57).

## Discussion

Repenser l'histoire et en réécrire de nouvelles n'est pas un exercice dénué de sentiments, j'en suis consciente. Pourtant, ce travail est nécessaire pour comprendre les idées et les valeurs qui ont favorisé les actions prises par certains acteurs politiques et économiques à une époque donnée et les impacts que cela aura produits. Personnellement, j'ai décidé d'écrire une thèse sur l'histoire

---

<sup>61</sup> Selon Descartes, l'animal ne répond qu'à ses instincts puisqu'il est dénué de conscience – seul l'homme possède une âme rationnelle – et ses comportements sont donc prévisibles, tout comme l'est la machine (principe de cause à effet) (Christen, 2009).

coloniale du Canada et du Québec pour permettre de raconter une version plus juste de l'histoire du groupe auquel je m'identifie, mais surtout plus inclusive. Même si cela signifie raconter les moments les plus sombres de celle-ci. J'en suis venue à réaliser que je connaissais peu les motivations derrière la fondation de la Nouvelle-France, du Québec ou de la formation de l'Empire britannique en Amérique du Nord et de l'État canadien, ni les violences qui ont été commises pour permettre les privilèges et les opportunités auxquels j'ai accès aujourd'hui. Examiner cette histoire au moyen de l'accumulation primitive aura aussi permis de comprendre que l'usage des terres dites publiques n'appartient dans la pratique qu'à ceux et celles qui ont les capitaux requis pour leur exploitation et le soutien de l'appareil de l'État. Dans ce cadre d'analyse, on voit également que malgré les privilèges tirés par les populations coloniales, la majorité reste dépossédée de l'usage des moyens de subsistance et est réduite à sa force de travail pour vivre, soumise aux ambitions des propriétaires des moyens de production et des gouvernements (Giroux, 2019).

Je ne suis pas non plus insensible au fait que je critique l'histoire de l'établissement de mes ancêtres et les batailles pour la souveraineté politique et économique du groupe auquel j'appartiens. Je ne minimise pas les conditions de vie difficiles qu'ont connues mes grands-parents et mes arrière-grands-parents et le salariat accepté pour nourrir et habiller des familles souvent très nombreuses. Mon intention est plutôt de questionner les idéologies et les fondements ontologiques qui ont mené à la structuration des modes de vie basés sur la production responsable de l'état actuel de nos écosystèmes. Je me questionne en effet à savoir qui a réellement profité de la déforestation massive du chêne et du pin dans la vallée du Saint-Laurent pour approvisionner la marine royale britannique durant les guerres napoléoniennes. L'établissement de compagnies forestières qui ont enrichi les grandes maisons britanniques et les marchands de bois anglais ont certes permis à de nombreuses familles de se nourrir et ont aidé à développer l'économie canadienne à une époque où tels étaient les moyens connus et envisagés pour soutenir les communautés. Mais reste que ce

sont les aspirations d'un empire européen et d'une classe capitaliste anglaise qui auront naturalisé ce mode de production et cette réalité économique sur le continent américain – et qui auront profité de ces ressources limitées et communes. Ces courses au développement entre grandes puissances ne sont toutefois pas chose d'un passé si lointain. Pensons par exemple aux politiques de croissance économique des États contemporains. Bien que provenant d'époques et de facteurs de productions différents, celles-ci sont aussi organisées autour de la recherche de nouvelles ressources matérielles et mettent en œuvre des relations de production qui organisent les modes de vie des sociétés autour de la production et consommation de biens pour, en fin de compte, servir les ambitions d'une élite politique et économique.

Je suis aussi consciente de l'importance qu'avait pour le Québec l'idée d'atteindre la souveraineté politique et économique et de l'importance de l'industrialisation pour rattraper le « retard » de la province comparativement à ses voisins nord-américains. Je ne juge pas la fierté que l'on tire de ces épisodes de l'histoire récente, mais je crois qu'il faut les penser comme étant des produits d'une époque, et surtout d'une idéologie qui, comme l'aura démontré cette étude, ne bénéficie qu'à une petite partie de la population. C'est ce qu'Antonio Gramsci nomme l'hégémonie culturelle capitaliste, où la masse populaire se voit imposer une idéologie et une conception du monde par la classe bourgeoise et où les travailleurs sont incapables de percevoir leur véritable position et leur rôle dans la société (Cloutier, 1983; Brandist, 2012). Nous intégrons alors les passions, les désirs, les choix et la culture d'une classe qui n'est pas la nôtre et nous en venons à nous identifier à ceux-ci sans que cela nous bénéficie véritablement.

Finalement, j'aimerais terminer en mentionnant que ces critiques ne sont pas alimentées par un désir nostalgique de revenir à un mode de vie passé, tout comme la grande majorité des communautés innues (TRACPU, 2017), mais plutôt par un désir d'aborder les faits de manière singulière et de poser des questions qui nous feront repenser ces faits et gestes. Je n'ai pas les

réponses aux questions que je pose ici. Je crois qu'il est toutefois important que nous nous les posions collectivement. Surtout compte tenu de la situation actuelle des écosystèmes, de l'extinction de nombreuses espèces, de la disparition des différentes cultures et langues, des inégalités économiques accablantes, du pillage continu des ressources des peuples autochtones à travers la planète, de la pollution des cours d'eau et des océans, pour ne nommer que quelques enjeux. Je pense qu'il est plus que nécessaire de repenser nos structures économiques, politiques, juridiques, culturelles et épistémiques pour faire place à d'autres visions du monde, d'autres réalités qui intègreraient le non-humain au collectif, par exemple. Il semblait alors important de considérer les différents modèles de connaissances, les différentes cosmologies et ontologies pour comprendre la particularité et la contingence de la domination de l'humain sur le non-humain et de l'exploitation excessive de celui-ci et des populations qui en dépendent.

## Limites de la recherche

Une des limites de la recherche, et j'en fais mention tout au long de la conclusion, concerne mon sentiment d'appartenance au groupe que je dénonce. Je ne crois pas qu'il soit possible que je me détache complètement en tant que chercheuse et que mon identité teintera toujours mes écrits. Est-ce que j'aurais été encore plus critique si j'avais subi ces violences? Probablement. C'est cependant pour éviter d'y empreindre mon expérience personnelle que j'ai tentée d'utiliser, à chaque fois qu'il était possible, les écrits d'auteurs autochtones. Les contraintes temporelle et financière sont aussi à noter. J'aurais aimé visiter les communautés dont je discute, rencontrer les gens concernés, et même voir un caribou. Bien que je sois allée une semaine à *Uashat* et *Mani-utenam* à l'été 2016 dans le cadre de cette recherche, c'est insuffisant puisque tout comme mon expérience du territoire s'est bâti au travers des livres, j'aurais aimé que cette recherche soit plus qu'une expérience simplement littéraire. Cela dit, j'ai apprécié cette introduction à la cosmologie et à la spiritualité

innues et j'espère avoir été en mesure de les représenter du mieux que mon expérience, mon mode de vie et mon épistémè me le permettaient.

# Bibliographie

- Armstrong, R., 1983. 'Le développement des droits miniers au Québec à la fin du XIXe siècle', *L'Actualité Économique*, 59(3), pp. 576-595.
- Asselin, P., 1943. 'L'administration du domaine forestier', *Actualité économique*, 19(1), pp. 135-167.
- Audet, V., 2012, *Innu Nikamu. L'Innu chante. Pouvoir des chants, identité et guérison chez les Innus*. Collection Mondes autochtones éd. Québec: Les Presses de l'Université Laval.
- Banerjee, S. B. & Linstead, S., 2004. 'Masking subversion: Neocolonial embeddedness in anthropological accounts of indigenous management', *Human Relations*, p. 221–247.
- Barbeau, M. T., 1987. Schefferville: Relations inter-ethniques et dynamique du développement en milieu nordique. Université du Québec à Chicoutimi: Mémoire de maîtrise en Études régionales.
- Beaudoin, J.-M., St-George, G. & Wyatt, S., 2012. 'Valeurs autochtones et modèles forestiers: Le cas de la Première Nation des Innus d'Essipit', *Recherches amérindiennes au Québec*, 42(2-3), pp. 97-109.
- Bergerud, A. T., Luttich, S. N. & Camps, L., 2008. Taxonomy, Ecotypes, Herds, and Morphology. Dans: *The return of caribou to Ungava*,. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Bernier, F., 1684. *Abrégé de la philosophie de M. Gassendi*, 2e édition éd, Lyon: Anisson, Posuel et Rigaud.
- Bird-David, N., 1999. '“Animism” Revisited Personhood, Environment, and Relational Epistemology', *Current Anthropology*, 40(S1), pp. S67-S91.
- Blaser, M., 2018. 'Doing and undoing Caribou/Atiku: diffractive and divergent multiplicities and their cosmopolitical orientations', *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society*, 1(1), pp. 65-82.
- Bonenfant, J.-C., Brun, H. & Vachon, C., 1969. *Histoire des institutions juridiques (textes), histoire du droit privé*, Québec: Université Laval.
- Bouchard, S., 2017. *Récits de Mathieu Mestokosho, chasseur innu*, Montréal: Boréal.
- Bouchard, S. & Mailhot, J., 1973. 'Structure du lexique: les animaux indiens', *Recherches amérindiennes au Québec*, 3(1-2), pp. 39-67.

- Boutet, J.-S., 2010. 'Développement ferrifère et mondes autochtones au Québec subarctique, 1954-1983', *Recherches amérindiennes au Québec*, 40(3), pp. 35-52.
- Brandist, C., 2012. 'The cultural and linguistic dimensions of hegemony: aspects of Gramsci's debt to early Soviet cultural policy', *Journal of romance studies*, 12(3), pp. 24-43.
- Brun, H., 1969. 'Les droits des Indiens sur le territoire du Québec', *Les Cahiers de droit*, 10(3), pp. 415-460.
- Canada, 1993. *Compte rendu des témoignages*, Montréal: Commission royale sur les peuples autochtones.
- Canada, A. a. e. d. N., 2019. Les Nations. [En ligne]  
Available at: <https://www.aadnc-aandc.gc.ca/Nations/>  
[Accès le 19 Mai 2019].
- CBC News, 2013. [En ligne]  
Available at: <https://www.cbc.ca/news/canada/newfoundland-labrador/innu-may-hunt-caribou-despite-ban-1.1303984>  
[Accès le 5 juillet 2019].
- Charest, P., 1996. 'Les stratégies de chasse chez les Mamit Innuat', *Anthropologies et sociétés*, 20(3).
- Clastres, P., 2011. *La société contre l'État*, Paris: Minuit.
- Clément, D., 1990. *L'ethnobotanique montagnaise de Mingan*, Université Laval éd. Québec: Centre d'études nordiques.
- Cloutier, Y., 1983. 'Gramsci et la question de l'idéologie', *Philosophiques*, 10(2), pp. 243-253.
- Coulthard, G. S., 2014. *Red skin white masks: rejecting the colonial politics of recognition*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Courtois, R. et al., 2007. 'Effects of forest disturbance on density, space use, and mortality of woodland caribou', *Ecoscience*, 14(4), pp. 491-498.
- Courtois, R. et al., 2003. 'Préférences d'habitat chez le caribou forestier dans des paysages fragmentés. Dans: La conservation du caribou forestier dans un contexte de perte d'habitat et de fragmentation du milieu', Rimouski(Québec): Université du Québec à Rimouski, p. 350.
- de Castro, E. V., 1998. 'Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism' *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), pp. 469-488.
- Dechêne, L., 1964. William Price 1810-1850. Thèse de Licence éd. Québec: Institut d'histoire de l'Université Laval.

- Descola, P., 2005. *Par-delà nature et culture*, Paris: Gallimard.
- Doran, A., 2005. *Spiritualité traditionnelle et christianisme chez les Montagnais*, Paris: L'Harmattan.
- Doutre, G. & Lareau, E., 1872. *Le droit civil canadien suivant l'ordre établi par les codes : précédé d'une histoire générale du droit canadien*, Montréal: Alphonse Doutre et cie, Librairie-éditeurs.
- Environnement Canada, 2012. Programme de rétablissement du caribou des bois (*Rangifer tarandus caribou*), population boréale, au Canada, Ottawa: Série de Programmes de rétablissement de la Loi sur les espèces en péril.
- Fiesta-Blanchet, M. et al., 2011. 'Conservation of caribou (*Rangifer tarandus*) in Canada: an uncertain future', *Canada journal of zoology*, Volume 89, pp. 419-434.
- Fischer, D. H., 2012. *Le rêve de Champlain*, Montréal: Boréal.
- Gauchet, M., 1985. *Le désenchantement du monde*, Paris: Gallimard.
- Giroux, D., 2016. 'La résistance innue au projet hydroélectrique de La Romaine (2009-2014): limites légales, politiques et épistémologiques à la contestation politique'. Dans: *Au nom de la sécurité! Criminalisation de la contestation et pathologisation des marges*. Montréal: M Éditeur, pp. 65-80.
- Giroux, D., 2019. Décolonisation 101. *À bâbord*, Mai, pp. 53-55.
- Haraway, D. J., 2012. *Staying with the trouble: making kin in the Chtulucene*, Durham and London: Duke.
- Harvey, D., 1996. *Justice, nature and the geography of difference*, Oxford: Blackwell.
- IDDPNQL, 2010. *Projet Caribous forestiers: Rapport final*, Québec: Institut de développement durable des Premières Nations du Québec et du Labrador.
- Innu, N., 1997. *Ntsinan Nteeshiniminan Nteniunan (Notre terre, notre vie)*, traduction: Mamit Innuat, Sept-Îles: Rapport du groupe de travail sur les activités minières, Shesharshit et Utshimassit.
- Jauvin, S., 1993. Aitnanu. La vie quotidienne d'Hélène et de William-Mathieu Mark. Propos recueillis et photographies. Témoignages traduits du Montagnais.. Musée canadien des civilisations éd. Montréal/Hull: Libre expression.
- Kapesh, A. A., 1976. *Je suis une maudite sauvagesse: Eukuan nin matshimanitu Innu-iskueu*, Ottawa: Leméac.
- Lacasse, J.-P., 2004. *Les Innus et le territoire*, Québec: Septentrion.

Lacoursière, J., Provencher, J. & Vaugeois, D., 2015. *Canada-Québec: synthèse historique 1534-2015*, Québec: Septentrion.

Latta, A., 2014. 'Matter, politics and the sacred: insurgent ecologies of citizenship', *Cultural geographies*, 21(3), pp. 323-341.

Lavoie, M., 2010. *Le Domaine du roi 1652-1859*, Québec: Septentrion.

Lavoie, M. & Vaugeois, D., 2010. *L'impasse amérindienne: Trois commissions d'enquête à l'origine d'une politique de tutelle et d'assimilation*, Québec: Septentrion.

Leacock, E., 1954. *The Montagnais 'hunting territory' and the fur trade*, 1971 éd. New York: Columbia University.

Loring, S., 2007. 'At Home in the Wilderness: The Mushuau Innu and Caribou'. Dans: *The return of caribou to Ungava*, Montréal/Ithaca: McGill-Queen's University Press, pp. 194-205.

Mailhot, J., 1986. 'Territorial Mobility among the Montagnais-Naskapi of Labrador', *Anthropologica*, 28(1/2), pp. 92-107.

Maltais, I., 2013. Nouveau régime forestier: vers des fermetures d'usines ou un renouvellement de l'industrie. [En ligne]  
Available at: <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/607023/nouveau-regime-forestier-craintes-syndicats-industrie>  
[Accès le 22 Septembre 2018].

Marx, K., 2014. 'L'accumulation primitive'. Dans: *Le Capital I*, Paris: Folio, pp. 715-783.

Massicotte, G., 2009. Rivalités autour de la pêche au saumon sur la rivière Ristigouche : étude de la résistance des Mi'gmaq (1763-1858). Montréal: Mémoire déposé à l'Université du Québec à Montréal.

Mélançon, R., 1979. 'Terre de Caïn, âge d'or, prodiges du Saguenay : Le Nouveau Monde dans les Voyages de Jacques Cartier', *Voix et Images*, 5(1), pp. 51-63.

Ministère des Forêts, d. l. F. e. d. P., 2004. Les forêts québécoises: territoire, ressources et usages. Dans: Commission d'étude sur la gestion de la forêt publique québécoise. Québec: Rapport de la commission Coulombe.

Moore, J. W., 2015. *Capitalism in the web of life*, London/New York: Verso.

Nadasdy, P., 1999. 'The Politics of Tek: Power and the "Integration" of Knowledge', *Arctic Anthropology*, 36(1/2), pp. 1-18.

Nametau-innu, 2010. Cosmogonie innue: Papakassiku, le maître du caribou. [En ligne]  
Available at: <http://www.nametauinnu.ca/fr/culture/spiritualite/cosmogonie/60/134>  
[Accès le 18 Décembre 2018].

Nametau-innu, 2010. L'industrialisation de la région au XXème siècle et la fin du nomadisme.  
[En ligne]  
Available at: <http://www.nametauinnu.ca/fr/accueil/science/histoire/industrialisation>  
[Accès le 19 Mai 2019].

Nelles, H. V., 2005. A frontier of monarchy. Dans: *The politics of development: forests, mines & hydro-electric power in Ontario, 1849-1941*. Montréal: McGill-Queen's University Press.

Paquette, P., 2000. *Les mines du Québec 1867-1975*, Montréal: Carte Blanche.

Plante, S., Dussault, C., Richard, J. H. & Côté, S. D., 2018. 'Human disturbance effects and cumulative habitat loss in endangered migratory caribou', *Biological Conservation*, Volume 224, pp. 129-143.

Poirier, S., 2016. Ontologies. Paris: *Anthropen.org*.

Québec, E. d. r. d. c. f. a., 2013. PLAN DE RÉTABLISSEMENT DU CARIBOU FORESTIER (Rangifer tarandus caribou) AU QUÉBEC — 2013-2023, Faune Québec: produit pour le compte du ministère du Développement durable, de l'Environnement, de la Faune et des Parcs du Québec.

Radio-Canada, A., 1982. *Brian Mulroney. Entrevue par Louis Martin* [Interview] (9 novembre 1982).

Ratelle, M., 1987. Contexte historique de la localisation des Attikameks et des Montagnais de 1760 à nos jours, Québec: ministère de l'Énergie et des Ressources.

Ricard, Y., 1989. Georges E. Sioui : Interview / Pour une autohistoire amérindienne. Essai sur les fondements d'une morale sociale. Québec Français, Volume 80, pp. 76-78.

Rostkowski, J., 1998. *La conversion inachevée. Les Indiens et le christianisme*, Paris: Albin Michel.

Savard, R., 2004. *La forêt vive: récits fondateurs du peuple innu*, Montréal: Boréal.

Savard, S., 2013. *Hydro-Québec et l'État québécois, 1944-2005*, Québec: Septentrion.

Silberstein, J., 1998. *Innu. À la rencontre des Montagnais du Québec-Labrador*, Paris: Albin Michel.

Simpson, L., 2004a. 'Anticolonial strategies for recovery and maintenance of Indigenous knowledge', *The American Indian Quarterly*, summer/fall, 28(3&4), pp. 373-384.

- Simsarian, J., 1938. 'The Acquisition of Legal Title to Terra Nullius', *Political Science Quarterly*, 53(1), pp. 111-128.
- Siou, K., 2004. 'Dead to rights: accused of killing endangered caribou, Quebec's Innu say they're the real victims', *Outdoor Canada*, 32(5), pp. 1-2.
- Smith, L., 1999. *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*, London: Zed Books.
- Speck, F. G., 1925. 'Montagnais and Naskapi Tales', *Journal of American Folklore*, Volume 38, pp. 1-32.
- TRACPU, 2017. Il y a longtemps dans l'avenir : le caribou et les peuples autochtones d'Ungava, Montréal: Table ronde autochtone du caribou de la péninsule d'Ungava.
- Tremblay, S., 2010. 'Le Domaine du roi, 1652-1859 : Souveraineté, contrôle, mainmise, propriété, possession, exploitation, Michel Lavoie. Septentrion, Québec, 2010, 276 p.' *Recherches amérindiennes au Québec*, 40(1-2), pp. 168-170.
- Tremblay, V., 1968. *Histoire du Saguenay depuis les origines jusqu'à 1870*, Chicoutimi: Librairie régionale.
- Trudeau, J., 2016. Le discours du premier ministre Justin Trudeau devant l'Assemblée extraordinaire des Chefs de l'Assemblée des Premières Nations [Discours] (6 décembre 2016).
- Trudel, M., 1979. *Histoire de la Nouvelle-France III (1)*, Montréal: Fides.
- Tully, J., 2008. An ecological ethics for the present. Dans: *Public philosophy in a new key II: Imperialism and civic freedom*. New York: Cambridge University Press, pp. 73-90.
- Turner, N. J. & Turner, K. L., 2008. ' "Where our women used to get the food": cumulative effects and loss of ethnobotanical knowledge and practice; case study from coastal British Columbia', *Botany*, Volume 86, pp. 103-115.
- Vincent, S., 2016. '« Chevauchements » territoriaux : Ou comment l'ignorance du droit coutumier algonquien permet de créer de faux problèmes', *Recherches amérindiennes au Québec*, 46(2-3), pp. 91-103.
- Wadden, M., 1991. *Nitassinan*, Vancouver/Toronto: Douglas & McIntyre.
- Walsh, D., 2015. 'The nature of food: Indigenous Dene foodways and ontologies in the era of climate change', *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, Volume 26, p. 225-49.
- Watson, A. & Huntington, O., 2014. 'Transgressions of the man on the moon: climate change, Indigenous expertise, and the posthumanist ethics of place and space', *GeoJournal*, Volume 79, p. 721-736.

Weber, M., 1963. *Le savant et le politique*, Édition électronique réalisée par l'Université du Québec à Chicoutimi éd. Paris: Union Générale.

## Annexe A : Cartes sources



Figure : Carte du Nitassinan  
Source : Nation Innuë, 2015

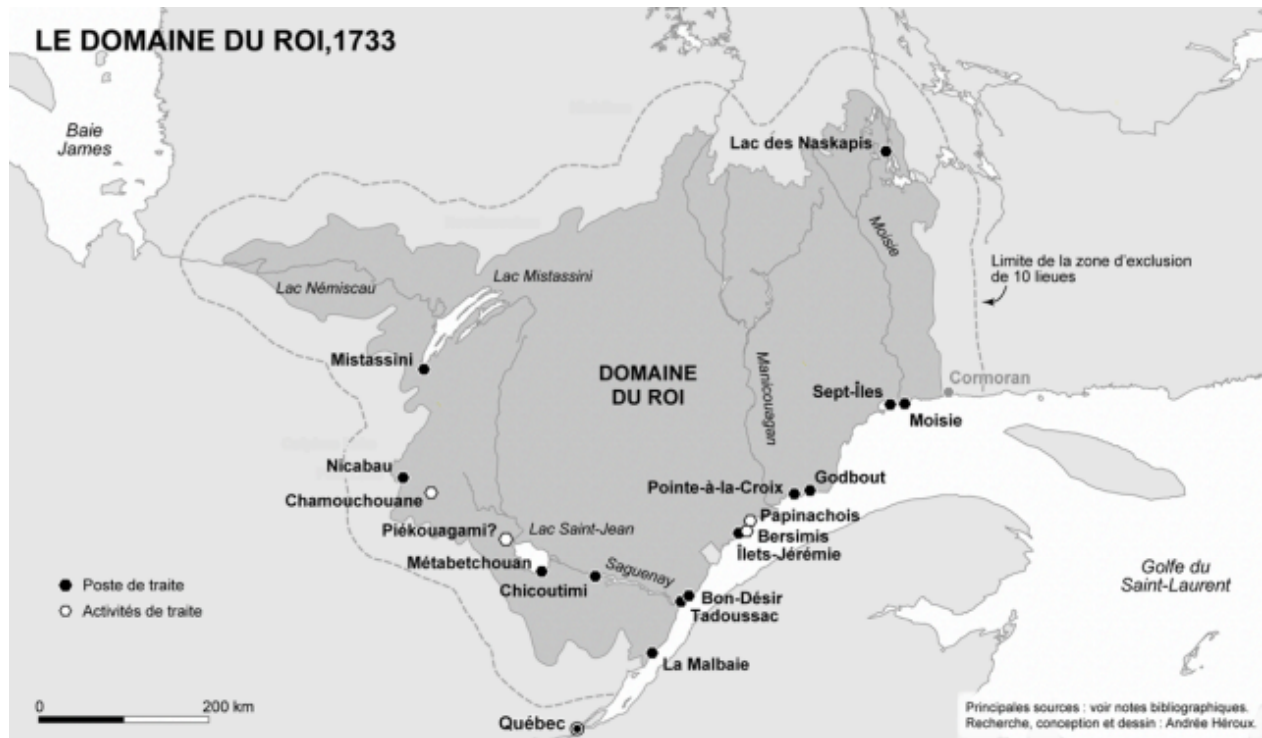


Figure : Domaine du roi, 1733  
Source : Michel Lavoie, 2010

## Dynamique de la taille du troupeau

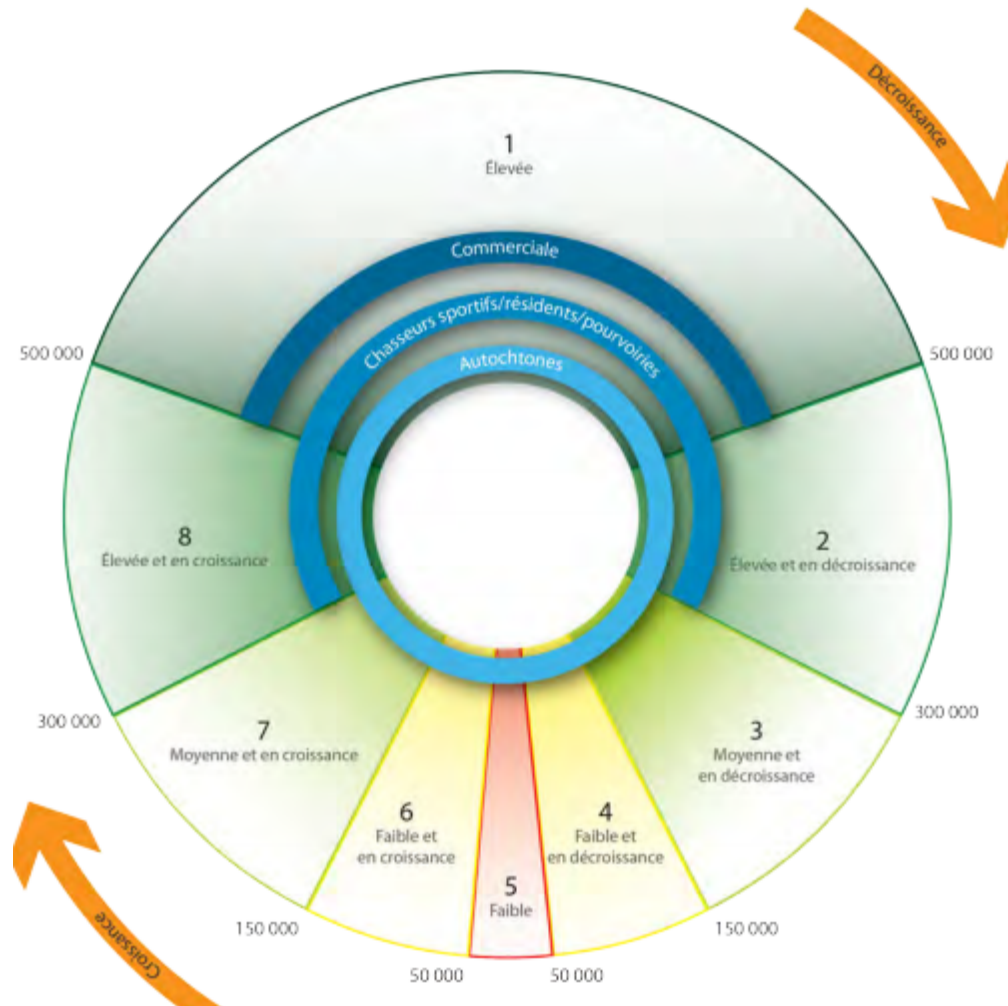


Figure : Roue élémentaire de la dynamique de troupeaux de caribou de l'Ungava  
 Source : Table ronde autochtone du caribou de la péninsule d'Ungava (TRACPU), 2017