

Les Cahiers du CIÉRA



Les Cahiers du CIÉRA

Les Cahiers du CIÉRA publient les actes de colloques, de journées d'étude et de séminaires organisés par les chercheurs du CIÉRA, ainsi que leurs projets d'ouvrages collectifs et des contributions ponctuelles. La publication des *Cahiers du CIÉRA* est également ouverte aux membres des Premières nations, aux Inuit et aux Métis, ainsi qu'à tous les chercheurs intéressés aux questions autochtones.

www.ciera.ulaval.ca

© Éditions du CIÉRA
2012

Les Cahiers du CIÉRA
n°10
novembre 2012

Les relations entre Autochtones et non-Autochtones
aujourd'hui : entre tensions et rapprochements

*Numéro réalisé sous la direction de
Noëlle Counord et Pascale Laneuville*

Les Cahiers du CIÉRA

Direction

Martin Hébert, directeur du CIÉRA

Comité de rédaction, révision des textes et mise en page

Noëlle Counord et Pascale Laneuville, avec la participation d'Aurélie Maire.

Maquette de couverture

Noëlle Counord

Illustration de la couverture

Jacques Newashish

Tous les droits de reproduction sont réservés

Les droits d'auteur de l'illustration reproduite dans ce numéro sont la propriété de l'artiste

Correspondance

Comité de rédaction des Cahiers du CIÉRA

Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones

Pavillon De Koninck – Local 0450

1030, avenue des sciences humaines

Université Laval

Québec, Qc.

G1V 0A6

Tel : (418) 656-7596

ciera@ciera.ulaval.ca

www.ciera.ulaval.ca

ISSN 2291-5745

Illustration de la couverture

L'illustration présentée en page de couverture est l'œuvre de Jacques Newashish.

« *Niswa* : Chant qui annonce la chaleur »

Acrylique et collage sur bois

25 mai 2011

© Jacques Newashish

Jacques Newashish a grandi sur le territoire de Wemotaci où ses parents lui ont appris et transmis les valeurs de sa communauté atikamekw. Il est devenu aujourd'hui un artiste multidisciplinaire et engagé. L'exposition réalisée dans le cadre du festival Présence Autochtone de Montréal en été 2011 fut en grande partie inspirée par les événements d'un feu de forêt à Wemotaci au printemps 2010. L'artiste a voulu exprimer à travers ces œuvres l'idée d'un feu destructeur, certes, mais par là même créateur et source de renaissance. Ses œuvres rappellent également que ce type d'évènements peut toucher tout un chacun où qu'il soit. Pour l'artiste, le phénomène ayant secoué la communauté de Wemotaci l'a aussi propulsée dans une nouvelle ère que les Atikamekw sont prêts à traverser en s'adaptant, protégés par leurs ancêtres, ancrés dans le présent et riches de projets d'avenir.

Le comité de rédaction tient à remercier Jacques Newashish pour avoir gracieusement permis la reproduction de son œuvre pour la couverture du dixième numéro des Cahiers du CIÉRA, mais aussi Noémie Gonzalez qui a proposé l'utilisation de l'œuvre.

Sommaire

Les relations entre Autochtones et non-Autochtones aujourd'hui : entre tensions et rapprochements

Présentation	3
Les cercles de confiance : récit d'une initiative citoyenne <i>Jean-Noël André</i>	9
Les Rencontres Autochtones du Collège Ahuntsic : une expérience de rapprochement culturel <i>Julie Gauthier</i>	25
<i>Blackfellas and Whitefellas</i> : rapports aux lieux urbains et relations inter- raciales en Australie centrale <i>Mireille Lambert-Harvey</i>	45
L'urbanité et l'autochtonité : réflexions informelles sur les Indiens, les Blancs et les villes <i>Mathieu-Joffre Lainé</i>	65
Le feu de forêt : créateur de liens, initiateur de changements. Étude de cas au sein de Nitaskinan en Mauricie (Québec) <i>Noémie Gonzalez</i>	77
Le religieux : espace de rencontres interculturelles chez les Innus de Nutashquan et les Macacains de Natashquan <i>Annie Bourgeois</i>	99
« Chanter pour être ensemble » : entretien avec Odaya Entretien avec <i>Anik Sioui et Emilie Monnet du groupe Odaya</i>	115
<i>People of a Feather</i>. Joel P. Heath et la communauté de Sanikiluaq Compte rendu de film par <i>Amélie Breton</i>	123
Notices biographiques	129
Note à l'intention des auteurs	131

Présentation

Pour ce dixième numéro des Cahiers du CIÉRA, nous proposons de reprendre l'une des trois thématiques traitées en avril 2012 à l'occasion du dernier colloque annuel du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA) et de l'Association étudiante autochtone (AÉA) de l'Université Laval, intitulé *Études autochtones : transformations, apports et nouveaux horizons*. Cette thématique est celle des relations entre Autochtones et non-Autochtones, particulièrement dans le contexte québécois. Il nous a paru pertinent de l'aborder dans le cadre du colloque puisque nous croyons que les études autochtones ont encore beaucoup de progrès à réaliser relativement à la documentation, sous leurs formes multiples, des dites relations, mais aussi en ce qui concerne une contribution tangible à leur progression.

Les études autochtones ont grandement évolués dans leurs pratiques et par leurs sujets d'étude depuis quelques décennies, développant une plus grande sensibilité face aux intérêts des Autochtones et intégrant ces derniers de façon de plus en plus significative dans le processus de recherche (notamment à travers les alliances de recherche université-communauté, ARUC). Pourtant, dans les pays tels que le Canada et l'Australie, au moins sur des terrains autres qu'universitaires, les relations entre Autochtones et Allochtones demeurent en général profondément tendues. L'avancée des politiques nationales et internationales en matière autochtone¹, bien que nécessaire à la réconciliation, ne peut, à elle seule, induire un changement des attitudes, des comportements et des opinions de la population générale envers les Autochtones.

Ce qui nous intéresse particulièrement ici, ce sont les interactions quotidiennes, le micro vécu de la coexistence entre des Autochtones et des Allochtones. Bien entendu, la dichotomie que nous proposons entre Autochtones et Allochtones est en elle-même problématique, puisqu'elle naît d'une politique raciale et hégémonique et trouve son fondement dans la *Loi sur les Indiens*, toujours d'actualité. En plus d'imposer une division sociale, culturelle et spatiale (par l'existence des réserves), cette loi ne permet pas de rendre compte de l'existence, depuis toujours, d'individus à cheval entre les deux catégories. Nous la considérons tout de même pertinente pour l'analyse de rapports qui s'établissent trop souvent effectivement sur la base de cette catégorisation. Ce numéro vise à mettre de l'avant les diverses façons dont sont vécus et expérimentés la différence, l'inconnu, l'exotisme. Nous verrons que l'incompréhension empêche souvent la

collaboration et le dialogue, tout comme la volonté et l'initiative permettent à l'occasion la reconnaissance mutuelle et l'échange.

Dans ce numéro, nous avons tenté de rassembler des textes qui reflètent la diversité des contextes (urbain, scolaire, professionnel, artistique, religieux) dans lesquels s'inscrivent les contacts entre Autochtones et non-Autochtones, mais aussi leur nature variée et complexe. Nous commencerons tout d'abord sur une note optimiste avec la présentation de deux projets originaux proposant des activités de rencontre entre Autochtones et non-Autochtones. À travers le récit d'une expérience et d'une inspiration intimes, Jean-Noël André nous partage l'initiative citoyenne des cercles de confiance qui s'inscrit en continuité avec les objectifs de la Commission de vérité et réconciliation du Canada. Le but de l'initiative est de créer un contexte d'ouverture à la diversité culturelle et de partage de témoignages qui permettront de construire une nouvelle relation fondée sur la confiance. Puis, Julie Gauthier, enseignante au Collège Ahuntsic, présente le projet Rencontre Autochtone par lequel des jeunes cégépiens bâtissent une relation avec une communauté autochtone, en l'occurrence la communauté crie de Mistassini. À travers les notions d'authenticité et d'exotisme, elle démontre comment depuis longtemps les Autochtones et les non-Autochtones se côtoient sans se connaître et elle exprime l'importance de remédier à cette ignorance.

Les deux articles qui suivent portent sur les difficultés de la cohabitation en contexte urbain. Mireille Lambert-Harvey présente une recherche réalisée dans le cadre de ses études à la maîtrise en anthropologie à propos de la ségrégation raciale et spatiale à Alice Springs, en Australie. Elle démontre comment la distance sociale hiérarchique entre Autochtones et non-Autochtones se reflète dans l'occupation et l'usage différentiels des lieux publics de la ville. Pour sa part, Mathieu-Joffre Laïné, agent de recherche au Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ), rappelle certains propos présentés lors de sa communication au dernier colloque du CIÉRA-AÉA. Il présente la perspective du RCAAQ sur la réalité des Autochtones résidents en milieu urbain, qui, malgré leur statut particulier au regard de la loi, souffrent des mêmes problématiques relatives à la discrimination, à l'exclusion et à la pauvreté que toute autre minorité ethnique. Selon lui, ces Autochtones méritent une plus grande reconnaissance de la part de leur pairs vivant en réserves, des chercheurs et du reste de la population urbaine, puisque leur nombre s'est considérablement accru dans les dernières années, de sorte qu'ils participent maintenant à redéfinir les identités autochtones.

Ensuite, des expériences de collaboration, ou de non-collaboration, entre Autochtones et Allochtones dans le cadre d'une gestion de crise sont présentées. Suite à une recherche menée lors de ses études à la maîtrise en anthropologie, Noémie Gonzalez expose une analyse des différents processus de collaboration s'étant mis en place à l'occasion d'un feu de forêt dans le Nitaskinan, près de la communauté atikamew de Wemotaci. L'auteure démontre comment, dans un contexte d'urgence, certaines barrières sociales et culturelles peuvent se briser, sans toutefois garantir des changements à long terme dans les rapports entre communauté autochtone et communauté québécoise. Par la suite, Annie Bourgeois, doctorante en études du religieux contemporain, nous présente les résultats d'une recherche traitant des rapports historiques entre la communauté innue et la communauté québécoise de Natashquan et ce, dans le contexte bien précis des pratiques et des croyances religieuses. Elle nous offre un exemple fascinant de relation interculturelle harmonieuse et complémentaire par lequel est reconnue la pluralité de l'identité de chacun.

Pour finir, un entretien et un compte-rendu de film rendent compte d'initiatives dans le domaine musical et de l'audiovisuel qui ont amené Autochtones et non-Autochtones à partager leurs connaissances, leurs expériences mais aussi leurs espoirs pour une meilleure appréciation et reconnaissance de l'Autre. Au cours d'une entrevue, Emilie Monnet et Anik Sioui présentent le parcours du groupe Odaya qui réalise des prestations de chants au tambour au Québec, mais aussi maintenant à l'occasion de différentes collaborations à travers le monde. Elles partagent comment cette expérience les a inspirées pour ensuite se réapproprier leur culture dans leurs projets plus personnels. Amélie Breton, doctorante en anthropologie visuelle, établit un compte rendu du film *People of a Feather* dans lequel la communauté inuit de Sanikiluaq a collaboré avec un chercheur en écologie quantitative pour faire part de leurs inquiétudes quant à la disparition des canards eiders. L'objectif du film est de sensibiliser le public et les instances gouvernementales quant aux changements environnementaux dans la baie d'Hudson, changement qui mettent en péril la survie de ce canard et en même temps celle d'une culture qui lui est liée.

Noëlle Counord et Pascale Laneuville

¹ Pensons notamment à la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones* en 2007, et adoptée par le Canada en 2010, qui a poussé la reconnaissance de la nécessité de consulter les Autochtones à propos de décisions qui les touchent, comme celles en lien avec des projets de développement (Lebuis et King-Ruel 2010).



Achetez le numéro en ligne
et abonnez-vous!

www.ant.ulaval.ca/anthropologieetsocietes

ABONNEMENT 2012

	Canada	Etranger	
Étudiant	35 \$	55 \$	CAN
Régulier	60 \$	80 \$	CAN
Institution sans agence	115 \$	155 \$	CAN
Institution avec agence	110 \$	130 \$	CAN

Prochain numéro

Anthropologie du geste, 36-3, 2012

MÉDIAMORPHOSES

LA TÉLÉVISION, QUEL VECTEUR DE CHANGEMENTS?

Volume 36, numéros 1-2 (2012)

Présentation : la télévision et le regard anthropologique
Isabelle Hennon-Dourcy

« Aujourd'hui, les villageois ne sont plus en retard sur leur temps. Aujourd'hui, on vend du Pepsi dans les villages ». Répercussions des émissions de télévision axées sur la vie urbaine sur la collectivité rurale de l'Inde
Sally Anne Steindorf

« Démasquez nos téléspectateurs/Nos téléspectateurs démasqués » La chaîne de télévision des peuples autochtones et la démocratie en profondeur
Sigurjón Halsteinnsson

Transformations télévisuelles. Réflexions au sujet de l'impact des telenovelas brésiliennes sur la vie quotidienne des téléspectateurs
Thais Machado-Borges

Télévision et changement social en Afrique de l'Ouest postcoloniale Étude de cas : la réception des telenovelas au Sénégal
Jean-François Werner

Le changement à travers le mélodrame. Femmes, *Kuqing xi* et articulation des affects dans une tésérie chinoise
Shuyu Kong

Une rupture dans l'air. La télévision satellite de Chine dans la communauté tibétaine en exil à Dharamsala (Inde)
Isabelle Hennon-Dourcy

Sur un concept contesté : la sphère publique arabe est-elle soluble dans les médias ?
Ratiba Hadj-Moussa

Les médias en Arabie saoudite. Lutttes politiques et controverses sociales, de *Star Academy* au Printemps arabe
Marwan Kraïdy

Découvrir les séries télé de l'Asie de l'Est en France. Le *drama* au cœur d'une contre-culture féminine à l'ère numérique
Seok Kyeong Hong-Merlier

Pratiques médiatiques et préservation culturelle sélective dans la province de Lào Cai, Vietnam (note de recherche)
Philippe Messier

Former l'œil et l'âme. *World Press Photo* et les pratiques photojournalistiques contemporaines en Inde (note de recherche)
Gopesa Paquette

ENTREVUE

Les Frois : devenir québécois par le bois. Entretien avec Stéphanie Lanthier, cinéaste
Mouloud Boukala

HORS-THÈME

Le totémisme, « aujourd'hui » ?
Lionel Obadia

Les cercles de confiance : récit d'une initiative citoyenne

Jean-Noël André

Directeur de projets interculturels
Espace Art Nature

Toute chose faite par un indien est dans un cercle, il en est ainsi parce que toute chose tend à être ronde.
L'arbre florissant est le centre vivant du cercle et le cercle des quatre quartiers le nourrit.
À l'est, la paix et la lumière, au sud la chaleur, à l'ouest la pluie et la fécondité, au nord par les vents froids et puissants, la force et l'endurance.
Tout ce que fait le pouvoir de l'univers se fait dans un cercle. Le ciel est rond et j'ai entendu dire que la terre est ronde comme une balle et que toutes les étoiles le sont aussi.
Le vent, au sommet de sa fureur tourbillonne.
Les oiseaux font leur nid en cercle.
Le soleil s'élève et redescend dans un cercle. La lune fait de même et tous deux sont ronds.
Même les saisons forment un grand cercle dans leurs changements et reviennent toujours où elles étaient.
La vie de l'homme est dans un cercle de l'enfance jusqu'à l'enfance, jusqu'à notre rencontre du temps au temps, d'avant à maintenant, d'hier à aujourd'hui, du passé au présent.

De Black Elk, amérindien Oglalas, branche des Tétons Dakotas
Extrait de *Pieds nus sur la terre sacrée*¹

Français immigré au Québec depuis près de vingt-cinq ans, je consacre ma vie à l'art et à l'action culturelle au sein de l'organisme Espace Art Nature. Mon intégration à la société d'accueil s'est en bonne partie réalisée auprès d'Innus de la Côte-Nord, grâce auxquels je me suis éveillé à l'inter-culturalité. Les connaître et vivre avec eux m'a désorienté. J'ai dû apprendre à me laisser déplacer, bousculer, à m'ouvrir à la diversité, à m'adapter à leur culture. Par les saisons, la géographie des grands espaces et les rencontres avec les différents peuples de ce continent, j'ai été transformé.

J'ai cité Black Elk pour introduire le symbole du cercle, propre aux cultures amérindiennes, qui fait appel à la nécessité de se laisser entraîner. Ce symbole est central dans la démarche des cercles de confiance du Projet Citoyen dont traite ce texte. Une série de rencontres providentielles m'a amené à concevoir ce projet avec un ami, Laurent Gagnon, du mouvement Initiatives et Changement². En 2008, à l'occasion d'un rassemblement sur les plaines d'Abraham à Québec, organisé par le comité Héritage et Partage du mouvement Initiatives et Changement, le mandat d'Espace Art Nature était d'apporter son expertise pour la mise en scène générale et de réaliser une démarche artistique traduisant de façon allégorique « l'art de la rencontre ». Nous avons alors eu l'audace de mettre en évidence les quatre solitudes du Québec : les Premières nations, les Québécois francophones, les Québécois anglophones et ceux récemment immigrés. Mettant de l'avant la richesse de la diversité culturelle, j'aborderai dans ce témoignage la problématique autochtone en fonction de l'objectif de la Commission de vérité et réconciliation et du Projet Citoyen, c'est-à-dire un mieux vivre ensemble.

Quelques réflexions sur la diversité culturelle

Et si la mosaïque humaine était notre chance ? En regardant l'histoire du monde, ce vaste kaléidoscope par lequel les êtres constituent autant de facettes et de miroirs est, dans les faits, le fruit d'une interpénétration et d'une interactivité, violentes ou pacifiques, entre les hommes et les femmes qui peuplent la Terre. Aujourd'hui, nous constatons à travers les médias que la diversité des cultures et des nations est exacerbée et mène souvent à des conflits armés. Bien des initiatives de paix, malheureusement peu médiatisées, font entrevoir une espérance et une vision sociétale axées sur l'avenir qui s'appuient sur le respect des cultures et leur reconnaissance. Apprendre à se décentrer, à ne pas ramener tout à soi-même, renvoie à plus d'humilité, en transformant les obstacles en ponts pour la rencontre et en lieux de médiation.

La prophétie de Dostoïevski, « la beauté sauvera le monde », prend son sens aujourd'hui, à l'heure où le matérialisme et l'absence de sens montrent leurs effets dévastateurs à l'échelle de la planète. L'art et la beauté révèlent quant à eux la dimension sacrée de l'humanité, de la nature, du cosmos comme nous le démontrent encore les spiritualités des peuples autochtones. Ils rappellent à l'Homme sa transcendance. Ils se situent dans l'espace de l'interculturel, parce que l'humain est un être de relation. Après avoir si longtemps nié les identités et les cultures, leur respect peut s'avérer le fondement privilégié de l'humanité du

troisième millénaire, permettant de surmonter nombre de conflits et de travailler pour la paix. Je suis convaincu que les différences culturelles peuvent être une source d'enrichissement mutuel. À l'heure où éclatent nombre de revendications identitaires. On pourra démontrer sans trop d'idéalisme, que tout comme une personne est achevée par une autre personne, une culture est achevée par une autre culture.

Contexte d'une problématique autochtone au Canada

L'idée que je me fais de l'humanité en tant qu'une mosaïque de peuples peut, de façon pertinente, être mise en parallèle avec la situation actuelle de cohabitation entre Autochtones et non-Autochtones au Québec. La culture des Blancs, essentiellement occidentale, confrontée à celle des Premières nations qui s'enracinent sur une toute autre échelle de valeurs, est un terrain privilégié d'authentification d'une telle démarche. C'est cette démarche qui sert de cadre à notre initiative citoyenne de cercles de confiance. Pour en discuter, il semble nécessaire de débiter en exposant la problématique des différences culturelles, trop souvent niée, en prenant quelques exemples marquants.

La question territoriale

La problématique des traités territoriaux est d'une complexité certaine dont l'issue semble préalablement compromise par la façon dont elle est abordée, inadéquate à la réalité, mais aussi par le contexte historique en Amérique du Nord. Les « Blancs » ne cessent depuis le XIX^e siècle de tenter de clarifier la question du territoire, et bien entendu celle des ressources qui s'y trouvent, afin d'établir une souveraineté gouvernementale véritable et légitime. Or, pour ce faire, il faudrait que la notion de propriété de la terre soit la même pour tous. Pour leur part, les Premières nations considèrent que ce sont eux qui appartiennent à la Terre Mère et non l'inverse. Du fait que les Occidentaux étaient davantage des agriculteurs et qu'ils venaient de pays où la féodalité avait institué l'attribution des terres à un seigneur, il leur faut un titre de propriété pour exploiter des terrains et exercer leur activité de subsistance et d'enrichissement par la suite. Le terme « exploiter » est étranger au langage des Premières nations. De plus, entre les Amérindiens nomades, Algonquiens, et ceux plus sédentaires, Iroquois, le rapport à la terre n'est pas le même du point de vue symbolique, social et économique. Même si cette notion de propriété de la terre était identique entre Autochtones et Blancs, il faudrait aussi que la personne signataire d'un traité soit représentative de son peuple. Cela supposerait que la structure hiérarchique des Premières nations soit pyramidale, comme celle des démocraties occidentales, pour avoir un interlocuteur

valable et représentatif et négocier au nom de toutes les Premières nations. Il n'en est rien³.

Cette dimension pyramidale n'est pas reconnue au niveau du village, ni de la nation, ni de l'ensemble des nations amérindiennes. Il est certain que le principe des conseils de bande, reproduisant notre propre système de conseil municipal, n'est absolument pas adapté aux communautés autochtones. Quant à l'Assemblée des Premières nations, elle représente plutôt une tribune pour parler et échanger des idées, elle n'est pas, et je crois qu'elle ne sera jamais, une entité politique représentative des différentes nations autochtones du Québec. Toutes ces considérations n'ont pas empêché le gouvernement canadien (et anglais avant 1878) de signer divers traités, encore de nos jours entre autres avec la Convention de la Baie-James et du Nord québécois et la Paix des braves. Le problème se situe aussi dans le fait que les diverses ententes ne bénéficient pas à toutes les Premières nations concernées dans une mesure équitable. Par exemple, avec la Convention de la Baie-James et du Nord québécois, les communautés criées signataires se sont enrichies alors que celles qui ont refusé de signer se sont matériellement appauvries, et ce malgré le fait qu'elles soient toujours légalement souveraines sur leur territoire. Par ailleurs, l'histoire a démontré dans bien des cas que les traités n'ont pas été respectés. Sachant que les enjeux économiques et financiers sont énormes, cela a provoqué une défiance que l'on retrouve dans bon nombre de témoignages de grands Chefs au Canada comme aux États-Unis.

Les pensionnats

Un autre exemple important est celui des pensionnats indiens mis en place au XIX^e siècle et qui ont perduré jusque dans les années 1990. Un amendement dans la *Loi sur les indiens* (1867)⁴ mettait en vigueur l'obligation pour tout Indien d'être scolarisé afin de devenir un Canadien comme les autres. Les villages et les réserves indiennes ont eu ainsi le devoir et l'obligation d'envoyer tous les enfants en âge scolaire dans des pensionnats, la plupart du temps tenus par des religieux de différentes confessions chrétiennes. Ces pensionnats étaient situés dans la majeure partie des cas loin de leur lieu d'habitation, ce qui accentuait le déracinement culturel de l'enfant et créait des villages sans enfants. Ces derniers n'avaient plus le droit de parler leur langue, de s'habiller selon leur coutume, de suivre leurs traditions spirituelles et ne voyaient leurs parents que quelques fois par an. Sans s'étendre sur les abus physiques qui ont été pratiqués dans certains pensionnats, la violence affectait tant la culture que la famille. L'écart semble ainsi s'être creusé entre les parents et leurs enfants qui ne communiquaient plus dans leur langue et

devenaient progressivement des étrangers. Finalement, la violence morale, physique, psychologique vécue au pensionnat est devenue la seule référence et fut reproduite de génération en génération occasionnant les problèmes inhérents au déracinement culturel qu'est la consommation de l'alcool et de la drogue. En 2008, le gouvernement canadien a présenté ses excuses officielles en reconnaissant l'objectif d'assimilation des pensionnats :

Le système des pensionnats indiens avait deux principaux objectifs : isoler les enfants et les soustraire à l'influence de leurs foyers, de leurs familles, de leurs traditions et de leur culture, et les intégrer par l'assimilation dans la culture dominante. Ces objectifs reposaient sur l'hypothèse que les cultures et les croyances spirituelles des Autochtones étaient inférieures. D'ailleurs certains cherchaient, selon une expression devenue tristement célèbre "à tuer l'indien au sein de l'enfant". Aujourd'hui nous reconnaissons que cette politique d'assimilation était erronée, qu'elle a fait beaucoup de mal et qu'elle n'a aucunement sa place dans notre pays. (AADNC 2010)

Tout Canadien a la possibilité de lire la phrase incluse dans les excuses officielles : « à tuer l'indien au sein de l'enfant ». Cette prise de conscience par les Canadiens de leur propre histoire, dont chacun est responsable et solidaire, est un pas dans la bonne direction. Il n'en reste pas moins que peu de publicité médiatique de ces excuses a été faite, et c'est pourquoi la création de la Commission de vérité et réconciliation a été indispensable et significative.

La Commission de vérité et réconciliation

Basée sur le modèle sud-africain⁵ et mise en place pour cinq années, la Commission de vérité et réconciliation du Canada a été créée par le gouvernement canadien en 2008. Elle est présidée par un juge et deux commissaires amérindiens. Son mandat est triple ; faire mémoire des événements historiques des pensionnats résidentiels, indemniser les personnes souffrant de séquelles psychologiques physiques ou autres, et contribuer à créer des espaces pour un mieux vivre ensemble dans la société canadienne entre Autochtones et Allochtones.

On observe un nouveau et puissant désir de tourner la page sur les événements passés, afin qu'il nous soit possible de bâtir un avenir plus solide et plus sain. Le processus de vérité et de réconciliation, qui s'inscrit dans une réponse holistique et globale aux séquelles des pensionnats indiens, est une indication et une reconnaissance sincères de l'injustice et des torts causés aux Autochtones, de même que du besoin de poursuivre la guérison. C'est un véritable engagement à établir de nouvelles relations reposant sur la reconnaissance et le respect mutuels qui prépareront un avenir meilleur. La révélation de nos expériences communes aidera à libérer nos esprits et à ouvrir la voie à la réconciliation. (AADNC 2010)

Les cercles de confiance

L'annonce de la création de cette Commission a suscité un espoir ; celui que les Canadiens, s'ils le veulent, soient aussi impliqués que les Autochtones dans un processus de rapprochement. L'écoute attentive et respectueuse des témoignages sera une clé essentielle, selon moi, pour la guérison. En janvier 2011, après deux ans de mise en place un peu chaotique, la commission met en ligne un appel à des projets de commémoration. Le Projet Citoyen, avec la création de cercles de confiance, s'inscrit dans cette initiative.

Le Projet Citoyen tel qu'il a été présenté à la Commission

Le Projet Citoyen consiste à créer des forums de rencontre, d'écoute et de dialogue au Québec, des cercles de confiance en somme, en lien avec le troisième mandat de la Commission de vérité et réconciliation sur la question pancanadienne des pensionnats indiens (se référer au site web officiel de la Commission).

Contexte canadien : L'histoire canadienne demeure hypothéquée par la façon dont les Autochtones ont été traités depuis l'arrivée des Français et des Anglais, souvent dans un esprit colonisateur. Des blessures profondes ont été infligées qui, encore de nos jours, sont source de problèmes sociaux et de relations difficiles à l'intérieur et entre nos communautés. Les excuses du gouvernement canadien, le 11 juin 2008, liées à la réalité enfin reconnue des pensionnats indiens, représentent une étape importante par rapport au passé, mais le présent reste sombre et l'avenir incertain. Il convient d'œuvrer ensemble à reconnaître et à vivre les différences, à créer des ponts de confiance afin d'avancer encore plus loin et plus profondément dans la vérité ainsi que vers un mieux vivre ensemble dont nous avons tous besoin.

Deux personnes, deux organismes : Laurent Gagnon, de l'organisme international et interreligieux Initiatives et Changement au Québec, et Jean-Noël André, de la corporation interculturelle Espace Art Nature basée à Neuville, sont les deux initiateurs de ce projet. Leurs organismes respectifs sont parties prenantes de la problématique liée aux questions interculturelles au Québec. L'objectif du Projet Citoyen est de mettre sur pied un processus pour engager des Autochtones et des non-Autochtones dans une démarche inclusive. La participation de témoins et d'acteurs des différentes communautés est essentielle à chaque étape de ce processus de rapprochement pour en assurer la crédibilité et surtout pour porter fruit dans chacune des communautés.

Une vérification : L'invitation qui avait été faite, les 29-30 octobre 2008 à Québec, à présenter l'esprit du projet lors d'un atelier organisé par Monsieur Éric Duchesneau, alors agent de liaison de la Commission pour le Québec, a révélé la pertinence du projet et a encouragé la démarche de présentation du projet par des non-Autochtones.

Objectifs : Il s'agit de créer à Victoriaville, Montréal et Québec, des espaces de rencontre, d'écoute et de dialogue réunissant des Québécois de toutes origines, particulièrement des francophones et des anglophones, avec des Autochtones, particulièrement ceux qui ont été affectés par le système des pensionnats indiens. La mobilisation ne sera pas facile sur ce sujet. Ce travail, cet engagement voué à l'information, à la sensibilisation et à la participation active doit se faire par le biais de telles initiatives citoyennes. L'harmonie sociale et la paix se réaliseront concrètement par des changements au niveau législatif et politique, mais aussi par des changements dans les cœurs, les mentalités et les attitudes des individus et des collectivités.

Un groupe de pilotage de plusieurs personnes situées au cœur de la réalisation – logistique d'accueil, promotion, spectacle, intervention orale – a été constitué. Ces personnes seront amenées à devenir des animateurs pour d'autres cercles de confiance et une formation spéciale leur sera offerte. Cette étape pilote inclut également trois rendez-vous publics avec une promotion dans les réseaux des deux organismes organisateurs : Journée nationale de la guérison et de la réconciliation le 26 mai, Journée anniversaire des excuses du gouvernement canadien le 11 juin, et Journée nationale des Autochtones le 21 juin. Lors de ces journées, il y aura diffusion, sensibilisation et animation autour d'un documentaire sur la question des pensionnats réalisé par l'émission Second Regard (diffusé sur les ondes de Radio Canada le 28 novembre 2010).

Une instance de parrainage avec le chef héréditaire algonquin Dominique Rankin a aussi été mise en place. En tant que survivant des pensionnats, sage reconnu par ses pairs et fils spirituel de William Commanda (ancien Chef de Kitigan Zibi, officier de l'Ordre du Canada), Dominique Rankin participe à l'ensemble des trois journées de forum en présidant une cérémonie spirituelle et en délivrant un témoignage de pardon en lien avec sa propre expérience des pensionnats. Des rencontres de style forum-commémoration, réunissant plusieurs centaines de personnes préalablement inscrites, ont eu lieu à Victoriaville le 17 mars 2012, en partenariat avec le Festival de la paix de Victoriaville et la Communauté du désert, le 4 août 2012 à Montréal, en partenariat avec l'organisme

Terre en vue et le Festival Présence autochtone, et le 2 mars 2013 à Québec en partenariat avec le Centre d'amitié autochtone de Wendake.

Après chaque forum, il y aura création de cercles de confiance permanents dans les trois villes concernées. Leur nombre évoluera en fonction des participants et des engagements personnels. Ces cercles seront appelés à se rencontrer régulièrement et à s'engager dans un processus plus large de création de paix pour un mieux vivre ensemble, avec entre autres la collaboration du docteur Patrice Brodeur, Directeur de la Chaire de recherche du Canada Islam, Pluralisme et Mondialisation de l'Université de Montréal. En parallèle, il y aura la mise en place d'une formation à la communication et à l'animation pour les membres des cercles de confiance. Enfin, tous les cercles de confiance permanents seront invités à un rassemblement international qui se tiendra à Montréal en octobre 2014 sous le thème « Et si la beauté pouvait sauver le monde », et avec pour sous-thème « Art de la rencontre des nations »⁶.

Il est évident que les cercles de confiance créés lors des trois forums sont une première marche vers une prise de conscience de la réalité passée des peuplades indiennes, et donc de l'importance du respect des cultures autochtones et des cultures en général. Ces cercles sont appelés à se multiplier dans la province de Québec. Ce développement en taches d'huile demandera un accompagnement humain et spirituel afin que les cercles demeurent authentiques et porteurs d'espoir. Les réseaux des deux organismes promoteurs ainsi que ceux des divers partenaires du Projet Citoyen faciliteront le maintien de la communication et l'éclosion de cercles de confiance dans les communautés. La vision à moyen et à long terme est que tous les petits cercles de confiance, entrent dans un grand cercle, ce qui permettra non pas un monde parfait, mais un tissu de relations vraies et authentiques entre des personnes réelles qui auront été touchées par une expérience de la rencontre des peuples et des cultures.

Déroulement d'une journée de cercles de confiance à Montréal

Samedi le 4 août 2012, neuf heures du matin, dans la mouvance du Festival Présence Autochtone, plus de deux cent personnes sont rassemblées dans un amphithéâtre du centre culturel Le Gesù, en plein centre-ville de Montréal, pour vivre un cercle de confiance. Ces personnes, hommes et femmes, jeunes et aînés, sont des Canadiens provenant de vingt-huit nationalités différentes. Il y a aussi des représentants des Premières nations – Innu, Déné, Inuit, Mohawk, Cri, Huron-Wendat, Abénaki, Algonquin, Ojibwe, Micmac, Attikamekw et Métis.

La première étape de la journée consiste à entrer ensemble dans la démarche personnelle de création d'un cercle ; un espace de rencontre où chacun doit accepter de se laisser déplacer, de marcher sur le chemin de la rencontre avec l'autre, différent, inconnu, d'accueillir une certaine insécurité dans la confiance. Comme chez les Premières nations les dimensions du sacré et du profane sont intimement liées, la deuxième étape invite à faire de cet espace de rencontre un cercle sacré, où chacun peut se situer dans ce lieu intime et personnel. Une cérémonie avec la pipe sacrée, comme cela se vit chez les Algonquins, est proposée à tous. Ensuite, des femmes autochtones président la cérémonie de l'eau, qui est une purification et un remerciement pour les bienfaits de la Mère-Terre. Lors de cette cérémonie, chaque participant a été invité à apporter une petite roche, nommée aussi « grand-père ». Celle-ci garde la mémoire ; elle symbolise l'apport de chacun à la construction de la communauté, et aussi un fardeau lourd à porter. Chacun peut y attribuer une signification personnelle, étant porté par un élan communautaire unifiant. Le caractère universel que prend cette cérémonie est étonnant, alors qu'elle s'attache à la fois à une certaine tradition autochtone sans tomber dans une forme de syncrétisme qui perd tout son sens. Ce qui permet ce lien de commune union entre des personnes si différentes, d'origine religieuse et culturelle si distinctes, c'est le choix de symboles forts. Ces symboles s'enracinent dans une culture particulière tout en les adaptant à une démarche communautaire où chacun a l'espace suffisant pour rester lui-même tout en se laissant conduire à travers des formes d'expression inhabituelles.

Le cercle de confiance est alors « consacré » : *cum*, qui veut dire avec, ensemble, et « sacré » qui veut dire bénir, dire du bien. La troisième étape consiste à entrer dans le cœur des tensions, là où ça fait mal, en donnant la parole à quelques aînés des quatre peuples représentés, jaune, noir, blanc et rouge. Cela se fait par des témoignages personnels ; du Vietnam, on entend parler des *boat-people*, de l'Afrique, de l'esclavage et de ses résonances, du Québec, de la justice appliquée aux droits fondamentaux, puis un survivant des pensionnats, Dominique Rankin, témoigne de son expérience et du chemin spirituel de guérison et de paix qu'il parcourt jour après jour. Il raconte qu'il a eu de bons professeurs, des aînés de sa nation, et que lors d'un *matato* (qui signifie « ventre de la maman »), c'est-à-dire une tente de sudation, le leader de la cérémonie l'a amené à révéler par qui il avait été violé pendant son jeunesse. Arrivant à nommer les Blancs, les curés et les religieuses, les enseignements et la sagesse du leader et d'autres aînés l'ont pourtant porté à reconnaître que ce n'est ni l'homme blanc, ni les missionnaires, ni le gouvernement les coupables, mais un être malade. À partir de ce moment, Dominique Rankin a pris le chemin du pardon et de l'acceptation de soi, a mis fin à

ses jugements et a appris à être fier de ses origines.

La technique, aussi lieu de rencontre

En vue d'une rencontre avec le technicien en chef de la salle du Gesù, un marionnettiste élabore en collaboration avec le metteur en scène un plan de lumière pour le spectacle. Le directeur nous accueille dans un bureau jonché de matériel. Entre deux piles de paperasse, il esquisse sur ses plans les instructions que lui donne l'éclairagiste. Tout semble simple et précis, il en a vu d'autres. La veille de la journée Forum, il faut mettre en place les éclairages. L'équipe de jeunes techniciens branchés ont tous leurs cellulaires en poche, on sent leur connivence et leur complicité, ils forment un cercle à leur manière. Le montage se réalise, la programmation de la console et les ajustements sonores aussi, mais de petites tensions se dessinent, deux clans demeurent : les pros de la technique, et les autres. Le lendemain, lors de la cérémonie du sacré, le directeur technique est invité avec les quelques autres personnes représentatives à monter sur scène pour fumer la pipe sacrée : organisateurs, intervenants, survivants des pensionnats, représentants de nations autochtones. Tous s'avancent et forment un demi-cercle. Impossible à ce moment de se recevoir de l'extérieur. La distance professionnelle s'évanouit au profit d'une communion réelle.

Le spectacle Voix du silence

Voix du silence est un spectacle témoignage créé à partir du recueil d'histoires de vie des pensionnats indiens du Québec et publié par la Commission de la Santé et des Services Sociaux des Premières nations du Québec et du Labrador (CSSSPNQL). Le silence dont il est question est celui imposé aux enfants, aux parents, aux villages, aux communautés et fait référence, dans un même temps, à une absence de reconnaissance de soi-même et de l'autre, aux sentiments de honte, d'ignorance, de peur et de défiance. Comment dire la surdité et le mutisme qui en résulte ? Comment libérer la parole et ouvrir un chemin de guérison, de réconciliation ? Comment parler et faire connaître cette triste réalité de l'histoire sans se heurter à un mur de silence, parce que ça fait mal, ça fait honte, on se sent coupable ? L'expérience artistique est apparue comme une évidence, pour que la représentation de cette tragédie par les symboles, la musique, la parole soit la voix des sans voix, l'écho des voix de toutes ces femmes et ces hommes qui témoignent, au prix du réveil de grandes souffrances, pour retrouver leur liberté, leur dignité, leur identité. Dans le spectacle, des extraits de témoignages de survivants sont ainsi lus par deux lectrices non-autochtones et un lecteur mohawk. Le choix d'entendre des voix non-autochtones n'est pas le fruit du hasard. C'est une volonté consciente

de faire nôtre la réalité des pensionnats et ses conséquences aujourd'hui dans la vie des survivants, de leurs descendants, mais aussi dans la vie de toute la société canadienne et québécoise, quelques soient nos origines. C'est une volonté de poser par là, symboliquement, un acte de réparation. C'est aussi un acte d'empathie, comme si les voix, de nos cultures dites civilisées, prenaient le relais pour recueillir la parole affaiblie des Premières nations. Pourtant même affaiblies, ces voix murmurent encore : « Il y a des voix derrière le mur, nos voix désincarnées, comme si des être invisibles parlaient », écrit Debora Calling Thunder dans son texte *Voix de l'Invisible* (1996).

Nous avons voulu être, par ce spectacle, un porte-voix de ces voix du silence. Nous avons choisi des symboles à travers les marionnettes, la gestuelle, la musique pour dire les isolements, les mutismes, les stéréotypes qui nous emprisonnent, nous cloisonnent dans les préjugés, les jugements, la peur de l'autre, des différences, et la suite logique de tout cela. Aujourd'hui, il y a trois fois plus d'enfants autochtones placés dans des familles non-autochtones par la Direction de la Protection de la Jeunesse qu'il y en a eu dans les pensionnats (CSSSPNQL). Une, voire deux générations, ont été sacrifiées et en subissent aujourd'hui les effets. Culture d'ivrognes, de drogués, d'incapables et d'irresponsables dit-on à voix haute ou dans le secret des préjugés collectifs, avec bonne ou mauvaise conscience. « Un jour j'ai dit à mon patron : pour comprendre, passe une journée, une seule dans la peau d'un Innu, va en ville et vois comme on te traite. Tu verras que tu auras peut-être envie de perdre la tête le soir toi aussi mon chum » a témoigné un survivant dans le recueil publié par la CSSSPNQL (2010 : 111-112) et dont les témoignages ont servi de base pour le spectacle *Voix du silence*.

Plénière et fin de la journée

Vers la fin de la journée de rencontre, la constitution de petits cercles de confiance annonce un exercice de rencontre en petites équipes de dix à douze personnes, dans un temps limité. Les témoignages des anciens ont apporté une parole portant la vie et la guérison. Le spectacle *Voix du Silence* a traduit en langage scénique l'histoire des survivants des pensionnats et leurs souffrances vécues. À ce stade de la journée, chacun a beaucoup reçu et il est nécessaire d'offrir aux participants la possibilité de donner à leur tour quelque chose. La règle du jeu est l'ouverture, l'écoute et la confiance en laissant place au témoignage, une parole qui engage personnellement et que chaque personne dépose avec respect. Petit à petit, la rencontre a bien lieu, alors que la parole se fait don et appelle la confiance. Comment partager aux autres ces instants de construction vécus dans l'intimité du cercle de confiance ? En composant ensemble une ou deux phrases,

porteuses de ce qui s'est vécu durant l'atelier, puis en les mettant en scène pour les rendre visibles à tous. La plénière prend alors la forme d'une cérémonie vivante où, au moment où un lecteur proclame la phrase d'un groupe à toute l'assemblée, chaque représentant d'atelier vient sur scène accrocher un ruban de couleur sur le totem de *Voix du Silence* pour former un arbre coloré, signe de la diversité et de la richesse de notre mosaïque humaine. Ainsi, les ateliers ne sont pas seulement des rencontres intéressantes ou des moments de grâce fugitifs, ils prennent un corps, ils demeurent et se laissent contempler par tous.

Mots de conclusion

En guise de conclusion, on peut reconnaître dans les phrases que chaque atelier permet de construire, que ce qui est formulé n'est pas l'expression d'un vœu pieu concernant ce qu'il serait bon de faire ou de penser, mais bien plus celle d'une expérience vécue, d'un moment où la confiance a permis de vérifier que nous pouvions effectivement marcher vers ce mieux vivre ensemble. Il est étonnant de voir dans les formulations une expression poétique qui traduit ce *hic et nunc*, ici et maintenant, l'actualisation d'un désir mis en commun. Finalement, on pourrait se risquer à dire que la fameuse phrase de Dostoïevski, « la beauté sauvera le monde », s'est révélée à travers une journée où deux cent personnes ont traversé ensemble un temps de cérémonie spirituelle, d'enseignements par les aînés, de spectacles et d'ateliers de partage couronnés par une plénière. Par la suite, l'engagement d'un bon quart de ces participants dans un cercle de confiance permanent, qui de plus s'enrichit de nouvelles personnes n'ayant pas participé aux forums, met en exergue la pertinence de la démarche qui correspond à un réel besoin citoyen.

Phrases rédigées lors des cercles de confiance

Flocon : Le passé nous a façonné et nous a donné la force. Il nous invite vers l'avenir pour vivre ensemble et préserver notre grande famille, toujours plus accueillante et ouverte.

Lions : S'informer, s'indigner, s'impliquer.

Oursons : S'enrichir des différences des autres, dans l'humilité.

Faons : Dans le moment présent, il y a une ouverture qui permet la guérison, qui permet d'être accueilli par la parole des gens qui veulent dire la vérité avec courage et confiance. Nous avons tous besoin de guérir !

Pélicans : L'humanité est lumineuse, et pour que cette lumière se fasse, nous avons besoin d'un spectre infini de couleurs.

Fougères : Telle la fougère qui pousse à l'ombre des arbres, prendre le temps doucement de rêver le futur, dans la bienveillance et la confiance, en s'enracinant, en étant lié à ses origines, comme des rhizomes sous la terre d'où sortiront des têtes de violon pour nourrir les générations futures...

Poissons : À votre tour de venir chez Nous : chez Vous pour nous connaître.

Arbres : Voici une prophétie : l'unité va guérir le monde.

Flours : Aimer soi-même et l'autre. Se réconcilier, c'est s'aider, s'écouter et comprendre nos différences et nos ressemblances pour faire de nos vies quelque chose de simple et de droit telle une flûte de roseau que l'univers puisse emplir de jeux et de musique.

Tepees : Apprendre du passé afin que nos enfants jouent et travaillent ensemble en harmonie.

Aigles : Les prisons ! Elles sont nombreuses. C'est par la fraternité des cultures, le pardon, la guérison, l'action féminine, la réconciliation avec la nature, la spiritualité que nous réaliserons la libération et le retour à l'harmonie.

Oiseaux : Nous, peuple canadien, sommes les premières victimes des pensionnats autochtones, car nous sommes gouvernés encore aujourd'hui par un gouvernement dirigé par la dominance masculine. C'est à nous, maintenant, avec notre créativité, de changer les choses avec nos propres initiatives. De cette rencontre sont nés quelques projets de collaboration dont un camp de jour pour ados chez les Mohawks.

Trilles : Comme la trille dans la nature, gardons la mémoire du passé et le sens du sacré. Revenons à la vie ensemble !

Muguets : Si on met ensemble nos mémoires et notre amour, certainement nous pourrons faire des actions pour un monde meilleur.

Renards : Semer les graines de la confiance et de l'espérance pour créer un climat de réconciliation pour pouvoir s'aimer soi-même et accueillir les autres et ainsi l'arbre de confiance germera en toute quiétude.

Mouches : La personne qui a souffert et celle qui a fait souffrir sont sur le même chemin de la compassion.

Paons : On remercie la vie qu'on ait pu se rencontrer tous et que cela se soit fait dans la confiance et dans l'écoute. Cela nous donne beaucoup d'espérance pour l'avenir.

Feuilles : C'est la fin d'un temps pour créer un monde nouveau dans l'unification et le respect.

Références

FERGUS, Jim, 2000, *Mille Femmes Blanches. Les carnets de May Dodd*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Jean-Luc Piningre, Paris : Le Cherche-Midi Éditions.

McLUHAN, Terri C. et Edward S. Curtis, 1984, *Pieds nus sur la terre sacrée*, Paris : Éditions Denoël.

SIMPSON, Graeme, 2004, « Amnistie et crime en Afrique du Sud après la Commission Vérité et réconciliation », *Études Africaines*, 173-174 : 99-126.

THUNDER, Deborah C., 1996, « Voices of the Invisible », in John Gattuso, *Le cercle des Nations. Voix et Visions des Indiens d'Amérique du Nord*, Paris : Editions du Rocher.

Sources Internet

Affaires autochtones et Développement du Nord Canada (AADNC), 2010, *Présentation d'excuses aux anciens élèves des pensionnats indiens*, <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100015644/1100100015649>, consulté le 10 octobre 2012.

CSSSPNQL, *La protection de nos enfants, notre responsabilité à tous*, www.cssspnql.com/fr/s-sociaux/documents/12.DepliantPN.pdf, consulté le 10 octobre 2012.

CSSSPNQL, Mars 2010, *Recueil d'histoires de vie des survivants des pensionnats indiens du Québec*, <http://www.cssspnql.com/fr/s-sociaux/documents/Recueilhistoiresdeviefr.pdf>, consulté le 10 octobre 2012.

Et si la beauté pouvait sauver le monde, <http://www.congres-beaute.org/mosaïque.php>, consulté le 10 octobre 2012.

Document audiovisuel

CREVIER, Alain et Michel SYLVESTRE, 2010, *La réconciliation autochtone*, reportage diffusé le 28 novembre 2010 à Second Regard, Radio Canada, 11 minutes, disponible sur Internet (http://www.radio-canada.ca/emissions/second_regard/2010-2011/Reportage.asp?idDoc=125184).

MOTS-CLÉS : Autochtones – Projet citoyen – Cercles de confiance –
Rencontre interculturelle – Vivre ensemble

¹ Textes rassemblés par T.C. McLuhan et E.S. Curtis (1984).

² Voir le site web du mouvement pour plus d'information (<http://www.ca.iofc.org>).

³ Ma fréquentation fidèle depuis vingt-sept ans du village innu de Pessamit m'a montré combien les structures de l'autorité diffèrent de celles du pouvoir politique et de celui de l'argent. De plus, une abondante littérature concernant la vie des Indiens en Amérique du Nord, du XVII^e siècle à aujourd'hui, atteste ce fait (voir notamment les ouvrages de Francine Ouellet et de Jim Fergus).

⁴ La première loi fédérale sur les Indiens, votée en 1876, s'enrichit considérablement au fil des ans de mesures pour viser à promouvoir la politique d'assimilation. Le statut d'Indien est considéré comme un état transitoire et protège les Indiens jusqu'à ce qu'ils soient installés sur les terres et acquièrent les habitudes des agriculteurs d'origine européenne. La loi prévoit l'émancipation de ce statut, volontaire ou non.

⁵ La création, en 1993, de la Commission de vérité et réconciliation a sans doute contribué à épargner un bain de sang à l'Afrique du Sud libérée de l'apartheid. La personnalité de Mgr Desmond Tutu, archevêque anglican de Johannesburg, prix Nobel de la paix, qui l'a présidée, n'est évidemment pas étrangère à la réussite de cette expérience d'amnistie. Une expérience aussi originale sur le plan juridique qu'éprouvante pour les victimes (en majorité noires) et les bourreaux (blancs pour la plupart) du régime de discrimination raciale sud-africain. Le principe en était simple : bénéficieraient d'une amnistie tous ceux qui viendraient devant la Commission « confesser » leurs exactions (Simpson 2004).

⁶ Voir le site web de l'organisation (<http://www.congres-beaute.org/mosaique.php>).

Les Rencontres Autochtones du Collège Ahuntsic : une expérience de rapprochement culturel

Julie Gauthier

Anthropologue et enseignante
Collège Ahuntsic

Dans le cadre de leur formation en sciences humaines au Collège Ahuntsic, les étudiants découvrent, par le biais de différents cours et d'activités parascolaires, les univers culturels multiples dans lesquels ils baignent. Depuis plus de dix ans, le Collège Ahuntsic et le département de sciences sociales offrent des séjours et des stages qui permettent aux élèves de vivre plus concrètement la rencontre avec l'« Autre ». Ces séjours se déroulent souvent à l'extérieur du pays (Option Globe – stage en Chine, voyage d'études à Washington, etc.) et permettent la découverte de régions et de cultures plus ou moins éloignées de celles connues des étudiants. Or, l'expérience de la différence culturelle peut aussi se vivre au Québec en allant à la rencontre des Premières nations. Cette rencontre est à la fois complémentaire et distincte de ce qui s'est fait jusqu'à maintenant. Dans ce cadre, l'expérience *Rencontres Autochtones*, dont il sera question dans ce texte, s'inscrit tout à fait dans la perspective internationale même si, géopolitiquement parlant, on ne sort pas des frontières canadiennes. La problématique sous-tendant le projet fait en quelque sorte primer « l'interculturel » sur « l'international ». Cet article présente d'abord le contexte des rapports entre Autochtones et non-Autochtones. Puis, il s'intéresse à la notion d'authenticité culturelle dans ce type d'immersion. Enfin, il présente l'activité Rencontres Autochtones.

Une mutation des rapports entre Autochtones et non-Autochtones : cohabitation, inimitié et rapprochements

Les dernières années ont vu se transformer les rapports entre les populations autochtones et non-autochtones un peu partout en Amérique. Dans les médias et la littérature par exemple, les thématiques autochtones sont de plus en plus présentes et vivantes (documentaires, romans, théâtre, cinéma, etc.). Ces transformations plus ou moins récentes marquent une rupture avec les relations que nous entretenons

depuis la crise d'Oka et ses suites, au début des années quatre-vingt-dix. Rappelons-nous que celle-ci a profondément transformé les rapports « Indiens-Blancs » au Québec.

Au Canada, parallèlement à la Révolution tranquille et dans le sillage des *Indigenous rights* un peu partout sur la planète, le début des années soixante a vu poindre un mouvement indigéniste, un « réveil autochtone ». Il constituait une scission majeure avec la très euro-centrique vision du monde nord-américain qui se manifestait (et se manifeste encore parfois) concrètement par la dévalorisation des coutumes ancestrales, du folklore et du monde spirituel, par opposition à la « culture », à l'art « véritable » et au monde rationnel prônés par cette vision. Pour bon nombre d'Amérindiens, toutes ces altérités ont servi au cours des années à justifier autant la dépossession territoriale que la mise en réserve et les comportements racistes au quotidien. Comme le mentionne l'historien et anthropologue Claude Gélinas (2002), les premiers artisans du réveil autochtone se sont d'abord élevés contre les pensionnats indiens, décriés et dépeints comme de véritables établissements correctionnels, et contre une « éducation canadienne », avant d'entamer le processus de réappropriation de leur culture ancestrale.

Donc, avant la crise d'Oka, nos relations se résumaient à d'occasionnels échanges, généralement cordiaux, avec des communautés souvent perçues comme exotiques et neutres. Se limitant somme toute à une vision folklorique de ces groupes, l'intérêt d'une partie de la population québécoise était surtout motivé par l'idée que ces sociétés traditionnelles étaient engagées dans un processus de disparition de leur culture et qu'il fallait en découvrir les richesses avant de la voir disparaître complètement (Walle 1998). Nous vivions côte-à-côte sans vraiment nous connaître. Certes, plusieurs Autochtones remettraient en question cette apparente bonne entente et nous diraient que la crise d'Oka, bien qu'elle ait assombri leur image, ne constitue pas la source de la discorde et qu'eux vivaient depuis longtemps des existences marquées par les douleurs de la colonisation, de la déportation, des pensionnats indiens, des conditions socio-économiques difficiles, de la discrimination, du profilage et de la xénophobie.

Pour les « Québécois », parce qu'il nous a confrontés à une toute autre réalité que celle à laquelle nous étions habitués, ce conflit a marqué la fin d'un certain type de relations oscillant entre l'ignorance et la curiosité, entre la méfiance et le désintérêt. Aujourd'hui, les blessures ne se sont pas toutes cicatrisées et nombre d'Autochtones diront encore souffrir des séquelles de cette crise dévastatrice pour l'image des Premières nations. Force est de constater que nous nous connaissons

encore très peu, ou très mal. Le documentaire de Lévy L. Marquis, *Le premier pas* (2011), illustre d'ailleurs fort habilement cette méconnaissance mutuelle.

Aujourd'hui, au Canada, on compte de plus en plus d'Amérindiens qui revendiquent leur identité autochtone. Même si la croissance démographique est en partie responsable de cette augmentation, il n'en demeure pas moins que les membres des Premières nations éprouvent moins de réticence à s'afficher ouvertement comme tels. Cette fierté de l'identité autochtone, parce que mieux reconnue, n'est pas étrangère à ce phénomène. De plus, l'attrance de nombreux non-Autochtones pour les peuples premiers semble grandissante, que ce soit pour vivre des expériences nouvelles, côtoyer l'exotisme ou partir à la découverte de la différence. Les champs d'exploration sont nombreux.

En agissant comme inspiration et comme catalyseur, le passé tourmenté des relations entre non-Autochtones et Autochtones aura donné à ces derniers l'occasion, au cours des dernières décennies, d'enclencher une phase de réflexion sur la culture elle-même et sur la façon de la mettre en valeur au temps présent, à l'intérieur comme à l'extérieur des communautés. Cette réorientation passe par deux phases, soit d'abord celle de l'appropriation (ou de la réappropriation) de sa propre culture, étouffée dans les pensionnats indiens, et ensuite celle de la mise en valeur de cette culture redécouverte et redéfinie par les membres d'une nation (Lipiansky 1995). C'est dans cette optique que les rencontres entre des Autochtones et des non-Autochtones peuvent développer leur plein potentiel ; les peuples originaires éveillant un intérêt croissant un peu partout sur le globe.

Mais de quelles façons les populations autochtones peuvent-elles présenter leur culture ? Quels éléments mettre à l'avant-plan ? L'accès d'une plus large population non autochtone aux univers autochtones via les musées, le cinéma, l'art, le territoire naturel ou le tourisme ne serait-il pas une condition à leur développement et l'une des clés du rapprochement entre nos communautés ? Peut-être.

Dans ce cas, posons-nous les questions suivantes : à quelles communautés autochtones avons-nous accès en tant que non-Autochtones ? Comment entrer en contact avec ces communautés ? Qui sont réellement les Premières nations du Québec ? Comment retisser des liens brisés qui n'ont peut-être jamais véritablement existés à large échelle ? De quelles façons les nations autochtones du Québec souhaitent-elles structurer ces échanges ? Le présent texte ne répond évidemment pas à toutes ces questions, mais il pose un regard sur nombre d'entre

elles en présentant une expérience concrète de rapprochement entre des jeunes de deux communautés, l'activité *Rencontres Autochtones*. Ce projet se nourrit aussi de la tendance, chez plusieurs non-Autochtones, à rechercher des entités naturelles et humaines qu'ils perçoivent comme authentiques ou exotiques, ou des destinations lointaines (spatialement ou culturellement) ayant résistées aux assauts d'une civilisation occidentale. L'idée d'une authenticité culturelle recherchée revêt une importance toute particulière.

L'intérêt grandissant des non-Autochtones pour les cultures autochtones : entre recherche d'exotisme et authenticité

Qui sont les Autochtones ? Où les trouve-t-on ? Parlent-ils encore leur langue ? Vivent-ils toujours de chasse et de pêche ? Suis-je moi-même un Autochtone ? Toutes ces questions sont soulevées, session après session, par les étudiants en sciences humaines que je côtoie. Plusieurs d'entre eux qui s'intéressent véritablement aux cultures autochtones semblent surtout attirés par ce qui leur apparaît comme étranger, étrange, singulier. Ils priorisent la poursuite d'un exotisme réel ou du moins souhaité. Et pour plusieurs, à l'aube de la vingtaine, cela s'inscrit dans une quête de vérité, d'authenticité et de dépaysement.

À l'inverse, ces mêmes étudiants rejettent souvent ce qui possède, selon eux, un caractère inauthentique, voire déformé. Ils souhaitent rencontrer de « vrais » Autochtones, vivre chez eux, avec eux, comme eux, même si ce n'est que pour l'espace d'un moment. Mais lorsqu'on choisit d'étudier l'authenticité culturelle des sociétés humaines, on se bute rapidement au problème de la définition de la notion et du choix des paramètres d'étude. Dans le domaine de l'expérience interculturelle, la valeur de l'authenticité revêt une importance capitale, autant pour des visiteurs de plus en plus exigeants sur ce point que pour les acteurs socio-culturels des communautés d'accueil. Qu'est-ce qu'un « vrai Indien » ? Quels sont les éléments de sa culture et de son mode de vie qui lui donneraient le privilège de porter ce titre ? Y aurait-il des Autochtones « non authentiques » ?

Le terme « authentique » est fréquemment utilisé dans le langage courant. Sur le plan des relations humaines, on dit de quelqu'un qu'il est authentique quand on le juge sincère et vrai. Dans certains cas, il est relativement aisé de démontrer ce que représente ce concept. Par exemple, l'authenticité (ou l'inauthenticité) d'une œuvre artisanale autochtone, parce qu'elle se plie aux mêmes critères que d'autres œuvres d'art réalisées par des artistes non-autochtones, peut-être démontrée. Il en va tout autrement de l'authenticité de la culture. L'univers de cette dernière est

composé d'éléments dont les interrelations sont davantage complexes et difficiles à étudier (Gauthier 2004).

Malgré son caractère qu'on pourrait qualifier de nébuleux, l'importance de l'authenticité culturelle constitue un incontournable dans la mise sur pied d'échanges avec les mondes autochtones. Les différents organismes à caractère commercial sont souvent les premiers à mettre à l'avant-plan cet élément en reconnaissant sa valeur marchande. La Commission canadienne du tourisme, en collaboration avec l'ECTA (European Communities Trade Mark Association), en fait d'ailleurs l'une de ses valeurs, aux côtés de l'auto-développement, du partage, de la fierté et du respect. Même son de cloche dans le document préparé par Tourisme Québec, *Diagnostic – Tourisme autochtone* (2010 : 3) où on mentionne que l' « on recherche l'authenticité des produits touristiques autochtones et [qu'on] soutient la préservation de la culture des communautés ».

De plus, un certain nombre de chercheurs qui travaillent sur des problématiques spécifiquement touristiques font référence au concept d'authenticité. Van Den Berghe (1994), par exemple, avance que l'Amérindien demeure authentique tant et aussi longtemps que consciemment, il ne modifie pas son comportement pour se rendre plus attrayant aux yeux des voyageurs. Mais pourquoi appartiendrait-il à l'Autochtone seul de conserver son authenticité ? Pour quelles raisons devrait-il agir avec des visiteurs (étudiants dans le cas qui m'intéresse) comme il le fait dans sa vie de tous les jours ?

Pour Zorrilla (2000) par ailleurs, l'authenticité existe d'abord à travers les yeux de celui qui expérimente l'« interculturalité ». Elle n'existerait pas indépendamment de la signification et de l'importance qu'on lui donne. Selon lui, il existe plusieurs types de « touristes » : l'expérimentateur recherchant l'exotisme à tout prix, quitte à vivre des expériences qui ont plus ou moins en commun avec la culture autochtone visitée ; l'idéaliste, qui ne considérera que des activités touristiques d'une grande rigueur anthropologique ; et le réaliste, qui vise une expérience d'échange authentique par le biais d'une participation à la vie quotidienne d'une communauté autochtone. C'est à cette dernière catégorie d'intéressés que s'adresse *Rencontres Autochtones*. J'y reviendrai plus tard.

Donc, l'exotisme est quelques fois au rendez-vous ; parfois pas. Là n'est pas la motivation principale du réaliste. Mais peut-on dire d'une notion qu'elle n'existe qu'en fonction de celui ou de celle qui la nomme et la définit ? Sans me lancer dans

un débat philosophique, j'avance que l'authenticité existe indépendamment du visiteur et surtout, qu'elle n'est pas nécessairement associée à l'exotisme.

En 2004, Franck Michel avançait qu'il était désormais illusoire de parler de l'existence d'une culture authentique de « communautés archaïques ». Pour lui, cela se résume à idéaliser, folkloriser, commercialiser et déstructurer cette culture. Toujours selon Michel, l'artisanat, les rituels, les fêtes, les danses et les chants, seraient maintenant plus ou moins dépouillés de leur signification première, assassinés, « ethnocidés ». Cette affirmation, bien que sévère, met tout de même en lumière les profondes transformations identitaires et la redéfinition récente des modèles culturels des nations. La survie de certains peuples premiers et le rapprochement avec les non-Autochtones passeraient donc peut-être par une forme renouvelée d'activités interculturelles ? C'est cette voie qu'emprunte Rencontres Autochtones.

Et qu'en est-il de la conception-même de ce qui est considéré comme authentique par les membres des communautés d'une nation autochtone ? Il y a quelques années, dans le cadre de mon travail de maîtrise, un Abénaki interrogé sur les critères de définition d'un « vrai » Autochtone me répondait ceci :

On pense qu'on a perdu notre culture, mais quand on regarde les Atikamekws on se rend compte qu'on n'est pas si pire que ça... Imagine, les Montagnais de Betsiamites dansaient des rigodons au *pow-wow* de l'an passé... Les Hurons ont appris leurs danses dans les livres. À Odanak, ça se transmet par les parents et les grands-parents. (Gauthier 2004 : 89)

Même si le tourisme autochtone n'en est pour l'instant qu'aux premières phases de son plein développement, il montre un grand potentiel, économique certes, mais aussi pour la préservation et la mise en valeur de la culture des peuples originaires. L'offre touristique amérindienne n'a jamais été aussi diversifiée au Québec. Les activités que l'on propose sont diverses et souvent intégrées à une offre touristique plus vaste (Tourisme Québec 2010). C'est ce tourisme qui constitue, pour la plupart des non-Autochtones, l'unique porte d'entrée vers les mondes autochtones.

À titre d'exemple, certaines entreprises gérées par des Autochtones offrent des séjours de canoë-camping aux amateurs friands de plein air, du Québec et d'ailleurs. Ces forfaits incluent fréquemment une initiation aux traditions amérindiennes. Bien que cette forme de tourisme soit, à l'origine, une aventure en

milieu naturel, il n'en demeure pas moins que la composante culturelle agit comme complément appréciable à l'activité, même si elle n'est pas essentielle. Ainsi, les clients peuvent participer à un *makocan* et goûter la nourriture traditionnelle autochtone (bien qu'il existe dans ce domaine une variabilité non négligeable) ; participer à des rituels qui vont de la cérémonie du calumet des Sioux-Lakota au séjour dans une tente à sudation des peuples de la Côte-Ouest, tous empruntés indistinctement à l'une ou à l'autre des nations premières nord-américaines ; se faire raconter la légende du géant *Windigo* au cœur de glace (présente dans les cultures amérindiennes de la zone subarctique) ; ou participer à la fabrication de mâts totémiques (typiques des nations de la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord). Il s'agit là de traditions qui, bien que vivantes, sont la plupart du temps le fait de nations spécifiques. Elles sont malgré cela vite devenues des incontournables des excursions autochtones et des favorites des voyageurs en quête d'exotisme.

Il s'agit là d'un réflexe compréhensible. Les amoureux des mondes autochtones ont envie de séjourner dans un lieu pour y retrouver les éléments du paysage qui le caractérisent. Il existe un lien direct entre un site, un quartier ou un paysage, les éléments culturels ou historiques qui y sont rattachés et les émotions ou les rêves vécus par le visiteur.

Ainsi, l'authenticité serait d'abord et avant tout associée au fait de présenter une culture telle qu'elle est ressentie dans la réalité, qu'elle fasse référence au passé, au présent ou qu'elle soit le fruit d'un syncrétisme dynamique et constant. Mais à quelle culture et à quel réel fait-on référence dans le cas des Autochtones ? Peut-on parler d'une culture unique, avec des bases communes entre les différentes nations originaires du globe ? Il existerait autant d'univers culturels autochtones que de destinations ou de communautés.

L'élément culturel est donc central dans la compréhension des expériences interculturelles avec les milieux autochtones. Il constitue, plus souvent qu'autrement, la dimension principale des activités mises en place. Ces dernières insistent sur l'existence d'une culture autochtone originale, tantôt orientée vers le passé, les bouleversements historiques ou les traditions, tantôt bien intégrée dans le monde présent. Il apparaît qu'en dépit de l'existence certaine d'une « autochtonité », les cultures et les communautés aborigènes, comme toutes les autres et peut-être davantage, sont riches d'une diversité difficile à étudier d'un point de vue unique.

J'ai dit de l'authenticité qu'elle est au centre du débat entourant la nature des composantes culturelles exploitées dans les rencontres entre Autochtones et non-Autochtones. Quelles particularités devrait-on privilégier dans la mise sur pied d'une aventure culturelle destinée à de jeunes adultes ?

L'expérience des *Rencontres Autochtones* : l'interculturel avant l'international

Le programme de sciences humaines du Collège Ahuntsic offre trois cours d'anthropologie dont les contenus abordent des thématiques spécifiques aux peuples autochtones (*Anthropologie des peuples autochtones*, *Anthropologie de la diversité culturelle*, *Anthropologie culturelle d'ici et d'ailleurs*). De surcroît, d'autres cours de sciences humaines traitent également des peuples premiers (*Identité, nation et appartenance*, *Histoire des Amériques*, etc.). Cette formation offre aux jeunes des outils pour appréhender la question autochtone à différentes échelles, une question qui occupe de plus en plus d'espace dans la société et dans les médias.

L'activité *Rencontres Autochtones* se développe depuis deux ans. En résumé, elle prend la forme d'un séjour pédagogique dans une communauté amérindienne, précédé d'une préparation de quelques mois. Comme abordé précédemment, l'intérêt des étudiants du collégial pour les cultures des Premières nations du Québec semble grandissant et plusieurs ont exprimé le besoin de connaître davantage, et par l'expérience de terrain, les nations autochtones. Cependant, bien que ces peuples habitent le territoire depuis des millénaires, les rencontres directes entre nos univers sont encore trop rares au Québec. *Rencontres Autochtones* s'inscrit donc dans une démarche qui vise à multiplier, dans le programme de sciences humaines, les contacts signifiants entre les membres de cultures « voisines » depuis des centaines d'années.

Au printemps 2010, une première expérience de ce type a été réalisée dans la communauté crie de Mistissini (Baie-James). Un groupe d'une vingtaine d'étudiants y a participé. Cette première expérimentation était d'une part une occasion unique pour les élèves de se confronter à la réalité de la vie dans une communauté autochtone et de l'autre, l'occasion de mesurer les implications logistiques et techniques d'un tel projet pour un développement futur. Pendant une semaine, les étudiants ont rencontré plusieurs Cris et ont participé avec eux à de nombreuses activités, surtout traditionnelles (construction d'une tente crie, préparation et dégustation de nourriture typique, hébergement sur un site traditionnel, etc.), mais aussi actuelles (échanges avec des aînés et des intervenants

de la communauté, participation au Wellness Day – une marche hebdomadaire d’une dizaine de kilomètres sur le lac Mistassini qui fait la promotion de l’adoption de saines habitudes de vie dans la communauté –, visites d’infrastructures, etc.). Bien que le séjour ait été marqué par la cordialité de l’accueil et par l’atteinte des objectifs et qu’il ait été mémorable pour de nombreux participants, en 2011, le choix de la destination s’est arrêté sur une communauté dont la langue seconde est le français : Opitciwan en Haute-Mauricie. Cette décision a entre autres été motivée par la volonté de créer des liens plus directs et de favoriser les échanges pré et post séjour avec les membres de la nation. Dans le cas de Mistissini, il m’est apparu que la langue seconde parlée, l’anglais, constituait un obstacle pour plusieurs élèves.

Située sur les rives du réservoir Gouin (ancien lac Obedjiwan), Opitciwan est la plus nordique des trois communautés atikamekws du Québec. Depuis les années cinquante, Opitciwan constitue une réserve dont la superficie est d’environ neuf kilomètre carré. Le terme « réserve indienne » désigne ici le territoire dont l’usage est balisé par la *Loi sur les Indiens* (1867).

La population d’Opitciwan serait actuellement d’un peu plus de 2000 individus (1 782 habitants selon le recensement de 2006 de Statistique Canada). 65 % de la population a moins de trente-cinq ans ; 30 % de la population a entre trente-cinq et soixante ans ; et 5 % de la population a plus de soixante ans. Le tableau suivant, préparé par les élèves du groupe de cette année, présente les grandes lignes de son histoire. Les références figurent en bibliographie.

4000 av. J-C	Plus anciennes traces d’occupation des ancêtres des Atikamekws.
1651	Première présence attestée d’un missionnaire chez les ancêtres des Atikamekws, le père Jacques Buteux.
XVIII– XIX	Colonisation de la Mauricie.
1773	Une lettre rédigée par le père Laure témoigne que près du lac Beauharnois (qui serait en fait le lac Obedjiwan) se trouve une population nommée <i>Oumontachie irinouetz</i> .
1820	Installation de la <i>Hudson’s Bay Company</i> dans la région.
1911	Épidémie de variole qui décime une grande partie de la population atikamekw.
XIX– XX	Création et agrandissement du réservoir Gouin. Ennoissements successifs du territoire d’Opitciwan.
Vers 1930	Création du Conseil d’Opitciwan
1950	Création de la réserve indienne d’Opitciwan.
Entre 1955 et	Période des pensionnats indiens. De nombreux enfants sont envoyés dans

1974	des établissements qui visent à les assimiler et à les empêcher de vivre leur culture.
1982	Création du Conseil de la Nation Atikamekw
Depuis les années 80	Négociations sur les revendications territoriales globales des Atikamekws (toujours en cours).
1998	Création de la scierie Opitciwan par le Conseil de bande d'Opitciwan
2010	De nombreux feux de forêts affectent la vie des Atikamekws de Haute-Mauricie.
2011	Découverte du site archéologique de Mitciskan (Megiscan).

Illustration 1 : Les Atikamekws d'Opitciwan en quelques dates.

L'intention du projet de collaboration avec Opitciwan est double : d'abord, développer le volet pédagogique, celui de l'éducation interculturelle en lien avec les objectifs du programme de sciences humaines, et éventuellement, ouvrir un volet de formation à la recherche tenant compte des besoins et volontés de la communauté d'accueil.

Pourquoi développer une activité d'immersion en milieu autochtone ?

Les objectifs de l'activité Rencontres Autochtones sont multiples. Ils touchent à la fois aux besoins de la communauté d'accueil, à ceux des différents profils d'études en sciences humaines à Ahuntsic, à ceux des mesures de promotion de ce programme et de rétention des élèves, et aux objectifs du programme de développement de la recherche et de la formation à la recherche au collégial. Nous verrons comment dans cette section.

Communauté d'Opitciwan

En lien avec un engagement et une contribution au développement culturel et humain d'une communauté autochtone, ce projet vise d'abord à collaborer, entre autres avec les Services éducatifs d'Opitciwan, à la revitalisation culturelle atikamekw en vue de soutenir le sentiment d'appartenance de cette communauté, isolée géographiquement et aux prises avec des problématiques socio-économiques partagées par d'autres nations autochtones. De nombreuses initiatives collectives et individuelles sont déjà en place à Opitciwan, portées par cette volonté d'encourager la fierté d'être Atikamekw aujourd'hui (Conseil des Atikamekw d'Opitciwan 2012). Un volet de Rencontres Autochtones pourrait être consacré, dès l'an prochain, au soutien de certaines de ces initiatives par une activité de levée de fonds.

Ensuite, des mesures d'encouragement à la réappropriation culturelle des élèves du primaire et du secondaire pourraient être mises en place dans un futur rapproché, notamment en soutenant la production de matériel didactique portant sur la culture atikamekw, même si la communauté dispose déjà de plusieurs des infrastructures nécessaires à la production, au développement et à la diffusion de cette culture. Enfin, et c'est ce qui est central dans ce projet, tout cela doit se faire en harmonie avec les besoins actuels de la collectivité, en fonction de ses priorités, et dans l'optique d'une appropriation, par la communauté, des outils développés.

Valorisation des sciences humaines

En lien avec l'implantation, à l'automne 2012, du nouveau profil d'études en sciences humaines (nommé « Éducation et cultures ») et de la grille de cours modifiée des autres profils existants, l'expérience vise d'abord à explorer les liens possibles entre l'activité Rencontres Autochtones et les trois cours d'anthropologie qui traitent de thématiques autochtones dans trois profils différents. Il souhaite aussi favoriser l'application de concepts (territoire, préjugé, identité, nation, choc culturel, relativisme culturel, etc.) étudiés dans plusieurs cours du programme de sciences humaines. Enfin, il souhaite sensibiliser les élèves aux réalités des autochtones d'Amérique et aux événements historiques et sociaux qui les expliquent largement. Les *Rencontres Autochtones* multiplient les occasions de développer une meilleure connaissance réciproque des membres et des groupes de la communauté collégiale en s'ouvrant à des cultures méconnues et pourtant très présentes dans la société québécoise passée, présente et future. Rencontres Autochtones s'intéresse aussi à la valorisation et à la promotion des sciences humaines en enrichissant et diversifiant l'offre d'activités complémentaires à la formation en sciences humaines et en permettant la mise en place d'une activité rare dans le réseau collégial, où les contacts directs avec des Autochtones sont quasi-absents, du fait notamment de la difficulté d'accès aux communautés et aux individus.

Persistance et réussite grâce à une activité signifiante

En lien avec les mesures d'encouragement à la persistance, ce projet vise d'abord à favoriser l'implication dans leur programme d'élèves présentant des aptitudes telles que l'ouverture, l'écoute, la capacité à s'adapter, la créativité et un intérêt réel pour les sciences humaines en leur donnant un espace où ils seront encouragés à développer ces qualités. Des élèves pouvant se retrouver au seuil de l'abandon se voient ainsi offrir une opportunité de persister dans leur programme en adhérant à un projet structurant, accessible financièrement et conçu pour eux,

qui leur permet d'apprécier de manière très concrète et incarnée la réalité des sciences humaines à l'extérieur de la classe.

Recherche et formation à la recherche

Finalement, Rencontres Autochtones souhaite développer un axe de formation à la recherche en lien avec le curriculum de l'élève en intégrant un séjour et des activités de préparation étalées sur une ou deux sessions à des cours de méthodologie de la recherche comme, par exemple, Initiation pratique à la méthodologie des sciences humaines (300-300-RE). La possibilité d'une collaboration entre les milieux collégial, universitaire et autochtone, en intégrant des étudiants du programme de sciences humaines du collège à un processus de formation et de collecte de données pourrait aussi être envisagée.

Cette collaboration pourrait prendre la forme d'un pairage entre les étudiants du collège et ceux de l'école secondaire Mikisiw d'Opitciwan ; par la mise sur pied d'un programme de formation qui s'articulerait autour d'activités liées aux méthodes de recherche en sciences sociales. Ce programme serait destiné à la fois aux étudiants du collège, à ceux de l'école Mikisiw et à d'autres intervenants impliqués dans le projet, comme les jeunes atikamekws fréquentant la maison des jeunes *Metowekiwam*).

Comment développer une activité d'immersion en milieu autochtone ?

En regard de ces objectifs, le défi de cette première mouture de Rencontres Autochtones était de proposer une activité pertinente et « vraie » pour les participants. L'expérience de cette année montre la nécessité d'une préparation à la fois solide (préparation des élèves et au plan logistique) et souple (développement des liens sociaux et planification des activités à Opitciwan). Cette section présente sommairement cette préparation, sans en exposer tous les détails.

Le développement de liens avec la communauté d'accueil

Avant les débuts de la première édition de Rencontres Autochtones, peu de contacts avaient été faits avec les habitants de la communauté. Il y avait eu une première visite – un séjour personnel – en accompagnement d'une médiatrice en matière criminelle pour des communautés autochtones, de même que quelques échanges, surtout avec des intervenants sociaux et ceux du secteur de la culture et de l'éducation. La majorité des gens rencontrés ou contactés à Opitciwan se sont montrés spontanément intéressés par le projet, même s'il était embryonnaire. Ces

contacts ont été maintenus et entretenus via le Web et les réseaux sociaux. Graduellement, sur une période de quelques mois, des liens se sont tissés et des idées d'activités ont émergé dans l'une et l'autre des communautés. Le lieu de séjour du groupe pendant la semaine a été choisi (la Maison de la famille, gérée par le Comité des femmes d'Opitciwan) et le transport, planifié (la location de camionnettes 4x4).

La préparation du groupe d'étudiants

Dans une telle activité, la préparation du groupe est cruciale. Avant même le processus de recrutement et de sélection, il a été décidé que la taille du groupe serait limitée à une dizaine d'étudiants au maximum afin de respecter l'équilibre social, la rareté du logement et la démographie de la communauté d'accueil.

Il n'y a pas eu de campagne de recrutement, hormis quelques annonces dans des classes ciblées (notamment dans certains cours du profil Environnement et sociétés). Une trentaine d'élèves ont montré leur intérêt à faire partie de cette première édition des *Rencontres Autochtones*. La sélection des étudiants, axée sur la recherche de qualités identifiées au préalable (ouverture, disponibilité, souplesse, capacité d'adaptation et créativité, pour n'en nommer que quelques-unes), a pris la forme d'entrevues individuelles, puis de fins de semaine de groupe à l'extérieur de la ville. Un premier weekend a été consacré à la connaissance mutuelle des participants et à plusieurs mises en situation. Suite à ces activités, les étudiants étaient évalués par le professeur et étaient invités à s'autoévaluer en regard de certains critères. Une personne-ressource ayant travaillé dans une communauté naskapie a aussi rencontré le groupe afin de partager son expérience. La seconde fin de semaine portait davantage sur la culture atikamekw et sur la préparation interculturelle des étudiants.

Ces quatre journées ont permis le développement d'un véritable esprit de groupe qui fut mis à profit lors du séjour à Opitciwan. D'autres réunions ont été dédiées entre autres à la partie logistique du projet, à une rencontre avec une psychoéducatrice travaillant dans diverses communautés autochtones, dont celle d'Opitciwan, et à la présentation, par sa réalisatrice Anne Ardouin, du film *Tcikitanaw* (Projetto 2010), produit par le Service de santé d'Opitciwan. Deux étudiants et le professeur ont aussi été les invités de l'émission *Boréal Hebdo*, à la radio de Radio-Canada.

La situation exceptionnelle du conflit étudiant au printemps 2012 et le contexte de grève générale illimitée à Ahuntsic a entraîné le report du séjour à trois reprises. Nous sommes finalement partis pour Opitciwan le 17 juin. Les activités et les rencontres de la semaine passée chez les Atikamekws ont été fort nombreuses et variées. En voici quelques-unes :

- récits de vie d’habitants de la communauté (expérience de la vie quotidienne à Opitciwan, expérience des pensionnats, etc.) partagés avec les étudiants ;
- ascension du mont Tcikitanaw en compagnie d’Atikamekws fréquentant la maison des jeunes ;
- rencontres et échanges avec des intervenants en guérison traditionnelle ;
- découverte d’un groupe de tambour traditionnel (Moose Town) ;
- rencontres avec des artisans ;
- travail bénévole dans la communauté ;
- participation aux activités organisées dans le cadre de la journée nationale des Autochtones du 21 juin ;
- organisation et participation à des activités sportives en compagnie de jeunes de la communauté ;
- excursion de pêche sur le réservoir Gouin ;
- visite des écoles Niska et Mikisiw.

Des liens se sont créés entre les étudiants du groupe et des jeunes d’Opitciwan. Plusieurs contacts se maintiennent depuis sur les réseaux sociaux. Des réunions-bilans se sont tenues quotidiennement pendant le séjour. Un souper de retour a aussi permis aux jeunes de revenir sur leur expérience.

Poursuite du projet

Il serait prématuré et hasardeux de prétendre mesurer, après une seule expérience, l’ampleur des retombées du projet Rencontres Autochtones. Le bilan de cette première incursion dans le monde atikamekw me semble positif et les futurs échanges, prometteurs. Plusieurs des éléments mis en place et expérimentés cette année (préparation et séjour) seront certainement repris l’an prochain. Chaque séjour et chaque groupe d’étudiants sont uniques. Il apparaît crucial de garder une attitude de souplesse et d’ouverture dans la conception et la mise sur pied du prochain séjour. Pour les Rencontres Autochtones, les prochaines années seront celles de l’implantation et de la consolidation de l’amitié entre nos deux communautés. Du moins, je le souhaite. Différents secteurs sont encore à explorer et d’autres activités sont à expérimenter. À titre d’exemple, des échanges sont en cours avec l’Institution Kiuna d’Odanak, qui offre un programme collégial de sciences humaines conçu

pour des étudiants autochtones (*Premières Nations* 300.B0 0.B0). À l'automne 2012, six élèves d'Opitciwan fréquenteront ce cégep autochtone. De même, un séjour traditionnel en territoire naturel sera intégré à la semaine passée à Opitciwan. Aussi, une participation au 11^e colloque de sciences humaines du Collège Ahuntsic est prévue pour l'an prochain. Éventuellement, les contacts entre les jeunes atikamekws et les étudiants montréalais prendront peut-être la forme d'un véritable pairage. Par exemple, des échanges « pré-séjour » avec des jeunes atikamekws pourront être développés via Facebook, Skype ou d'autres outils électroniques facilitant les contacts à distance. À Ahuntsic, une consultation sera menée auprès de professeurs donnant des cours de sciences humaines qui traitent de questions autochtones. Cette collaboration permettra d'opérationnaliser (par l'ajout d'une évaluation sommative, par exemple) les liens entre les objectifs de Rencontres Autochtones et les compétences des cours ciblés et d'intégrer, éventuellement, l'activité d'immersion au curriculum de l'étudiant.

Conclusion

Au Québec, les rapports entre Autochtones et non-Autochtones sont, encore aujourd'hui, marqués du sceau de la méconnaissance. Néanmoins, il semble que de plus en plus de non-Autochtones souhaitent aller à la rencontre de leurs voisins amérindiens, bien sûr en s'ouvrant aux aspects plus traditionnels de leurs cultures, mais aussi et surtout en découvrant leur façon de vivre leur « autochtonité » au quotidien dans un contexte qui favorise les échanges interpersonnels et interculturels.

Toutefois, les opportunités de contacts directs sont encore trop peu nombreuses, du fait peut-être de l'éloignement géographique de certaines communautés ou de conditions socio-économiques particulières qui les caractérisent. L'expérience des Rencontres Autochtones montre qu'il est possible de créer un espace de partage culturel respectueux des réalités et des volontés de chacun. Et c'est en misant sur l'ouverture et la curiosité des membres des groupes en présence (ici, des étudiants du collégial et des Atikamekws), sur le développement et le maintien d'un dialogue entre les acteurs, sur la préservation d'une authenticité culturelle en phase avec le réel des communautés et sur l'élaboration d'objectifs communs que cela devient réalisable.

Références

- CHACHAI, Noella, 2011, « Le site Mitsiskan », *Journal Petapan*, 7 (9) : 12-13.
- GAUTHIER, Julie, 2004, *Tourisme, authenticité et appropriation spatio-culturelle chez les Abenakis d'Odanak*, Mémoire de maîtrise imprimé, Montréal : UQAM.
- GÉLINAS, Claude, 2002, « Amérindiens, Inuits et Euroquébécois, de la Confédération à la Révolution tranquille (1867-1960) », *Recherches amérindiennes au Québec*, 32 (2) : 3-16.
- _____, 2001, « Le lac Obedjiwan, un lieu de rassemblement autochtone traditionnel », *Histoire Québec*, 7 (1) : 13.
- _____, 2001, « Les Atikamekw planifiaient-ils les naissances au XIX^e siècle ? », *Histoire Québec*, 7 (1) : 14.
- LIPIANSKY, Gabriel, 1995, « Communication interculturelle et modèles identitaires », in Jean-Pierre Saez (Dir), *Identités, cultures et territoires*, Paris : Desclée de Brouwer, pp. 35-55.
- MARTIN-DAWSON, Nelson, 2003, *Des Attikamègues aux Têtes-De-Boule : mutation ethnique dans les Hauts Mauriciens sous le régime français*, Montréal : Septentrion.
- MICHEL, Franck, 2004, *Désirs d'ailleurs*, Paris : Armand Colin.
- THUY-VY LY, Yvonne, 2010, *À la convergence des savoirs : la transmission des connaissances entre des Atikamekws et des archéologues*, Mémoire de maîtrise en ligne, Québec : Université Laval.
- VAN DEN BERGHE, Pierre L., 1994. *The quest for the other*, Seattle : University of Washington Press.
- WALLE, Alf H., 1998, *Cultural tourism*, Boulder : Westview Press.
- ZORRILLA, Juan J., 2000, « L'authenticité dans le tourisme autochtone : un choix communautaire », *Communiqué : mensuel du tourisme au Canada*, 4 (11) : 5.

Sources Internet

Commission canadienne du tourisme, 2012, <http://fr-corporate.canada.travel/>, consulté le 18 août 2012.

Commission de toponymie du Québec, 2012, http://www.toponymie.gouv.qc.ca/ct/ToposWeb/fiche.aspx?no_seq=45105, consulté le 10 mars 2012.

Conseil de la nation Atikamekw, <http://www.atikamekwsipi.com/accueil>, consulté le 11 mars 2012.

Conseil des Atikamekw d'Opitciwan, 2011, <http://www.opitciwan.ca/>, consulté le 20 août 2012.

Rencontres Autochtones au Collège Ahuntsic, http://ww2.collegeahuntsic.qc.ca/pagesdept/sc_sociales/Autochtones.html, consulté le 22 août 2012.

Rencontres Autochtones au Collège Ahuntsic sur Facebook, 2012, <http://www.facebook.com/pages/Rencontres-Autochtones-au-Coll%C3%A8ge-Ahuntsic/234634516658267>, consulté le 22 août 2012.

Services éducatifs d'Opitciwan, 2008, <http://www.educationopitciwan.ca/content/documents/projet/PE-02-001-FINAL2.pdf>, consulté le 12 février 2012.

Tourisme Québec. Diagnostic Tourisme autochtone, 2012, <http://www.tourisme.gouv.qc.ca/publications/publication/diagnostic-tourisme-autochtone-220.html?categorie=87>, consulté le 20 août 2012.

Département d'anthropologie de l'Université Laval, 2009, <http://www.ant.ulaval.ca/Atikamekw/cms/accueil.php>, consulté le 2 mars 2012.

Documents audiovisuels

ARDOUIN, Anne, 2010, *Tcikitanaw*, Montréal : Progetto, DVD, 70 minutes.

MARQUIS, Levy L., 2011, *Le premier pas*, Gatineau : Production Lévy L. Marquis, 33 minutes.

MOTS-CLÉS

Collège Ahuntsic – Atikamekw – Opitciwan – Immersion culturelle – Rencontres Autochtones



Faites parvenir votre commande
accompagnée d'un chèque à :

Recherches amérindiennes au Québec
6742, rue Saint-Denis
Montréal, Québec
H2S 2S2 CANADA

(514) 277-6178 • reamqu@globetrotter.net

Ce numéro 26,45 \$ (TTC) +
Frais de port 5,00 \$ (Canada)
10,00 \$ (Étranger)

ABONNEMENT POUR LE VOLUME XLI
3 numéros (taxes et port inclus)

Régulier	65 \$
(à l'étranger)	75 \$
Étudiant	45 \$
Institution	80 \$
(à l'étranger)	90 \$

www.recherches-amerindiennes.qc.ca

PLAN NORD, ÉDUCATION ET DROIT

Isoler et embrigader : la tendance coercitive des politiques
d'éducation pour enfants autochtones (1870-1932)
Brian Titley

Éducation populaire et réappropriation autochtone du système
de conseils communautaires de développement au Guatemala
Martin Hébert

Note de recherche
La disparition de la langue huronne : vers une réévaluation historique
Mathieu-Joffre Laine

DOSSIER PLAN NORD

Présentation
Le Plan Nord et les Autochtones
Éric Chalifoux

Plan Nord : les autochtones laissés en plan
Hugo Asselin

Le « Plan Nord » pour les Premières Nations et les Inuits :
levier à saisir ou intrus à combattre?
Sylvie Vincent

Le Plan Nunavik, une réponse au Plan Nord
Jean-François Arteau

« On est les éternels oubliés » : les Abitibiwinniks de Pikogan
Entrevue avec Bruno Kistabish et David Kistabish, Tom
Mapachee et Steve Rankin

En finir avec la discrimination
Réal McKenzie

Je suis encore sauvage !!!
Mali-Jane Volland

Plan Nord
Un rap de Samian

Plan Nord – Où sont les femmes autochtones
Aurélien Arnaud

Le Plan Nord, monstre à deux têtes et autres chimères géographiques
Étienne Rivard et Caroline Desbiens

La relation entre Autochtones et gouvernements provinciaux vue à
la lumière du développement nordique au Québec et en Ontario
Alexandre Germain

ACTUALITÉS
Et dans les médias... ?
Éric Chalifoux

Des autochtones et un Plan Nord
Pierre Trudel

RÉFLEXION SUR LE DROIT ET LES AUTOCHTONES

« Il faut savoir se méfier des oracles » : regards sur le droit et les autochtones
Jean Leclair

À la défense des droits culturels : réponse à Jean Leclair
Avigail Eisenberg

Identitarisme, droits ancestraux et néocolonialisme : le
système de la Cour suprême
Ghislain Otis

Réplique de Jean Leclair

***Blackfellas and Whitefellas* : rapports aux lieux urbains et relations inter-raciales en Australie centrale**

Mireille Lambert-Harvey
M.A. en anthropologie
Université Laval

Dans les années 1970, l'Australie, tout comme le Canada, adoptait une politique multiculturelle qui entendait reconnaître la diversité des groupes sociaux au sein de sa nation. Pour les Aborigènes¹, cette politique coïncidait avec celles concernant l'auto-détermination qui stipulaient une reconnaissance de leur identité et de droits spécifiques ouvrant ainsi la voie aux processus de revendications politiques et territoriales. Mettant fin aux politiques d'assimilation, les politiques d'auto-détermination visaient à établir des relations plus égalitaires entre les Aborigènes et les Euro-Australiens en permettant aux Aborigènes d'acquérir plus de pouvoir au sein de la nation australienne. Plusieurs auteurs qui ont analysé les relations interculturelles et interraciales en Australie affirment aujourd'hui que ces politiques ont atteint certains de leurs objectifs sans néanmoins produire les résultats escomptés (Cowlshaw 1999 ; Povinelli 1998). Selon Cowlshaw (1999), les politiques multiculturelles, au même titre que les politiques d'auto-détermination, n'ont pas reconnu pleinement les différences culturelles, mais ont plutôt visé à énoncer de simples mesures d'ajustement au sein des institutions existantes et des discours étatiques, laissant ainsi une fois de plus transparaître l'idéologie raciste de l'État. L'étude des relations entre les Aborigènes et les Euro-Australiens étant un champ d'investigation particulièrement vaste et complexe, j'ai choisi de m'attarder sur un aspect très précis, celui des manifestations quotidiennes des relations interraciales dans les modalités d'occupation de l'espace tel que lieux urbains. La ville d'Alice Springs dans le Territoire du Nord a été choisie comme lieu d'étude.

L'anthropologie de l'espace et des lieux entend reconnaître les spatialités propres à chacune des sociétés en démontrant les diverses représentations spatiales que les groupes sociaux ont du monde et de l'Autre (Levy et Segaud 1983). Une telle perspective permet de ne plus considérer le lieu comme un emplacement

géographique totalement neutre, mais plutôt comme un construit socio-culturel de nature complexe et multiple, à la fois dans sa forme et ses représentations (Rodman 1992). Un lieu, dès lors qu'il est investi par différents groupes sociaux et culturels, se présente comme plurivoque et plurilocal, c'est-à-dire qu'il crée une polyphonie des discours tout en proposant une multitude de façons d'habiter et d'expérimenter l'espace. Ces notions sont aussi sous-tendues par le concept de « senses of place », tel que défini par Feld et Basso (1996), qui reconnaît le caractère (inter)actif et (inter)subjectif du lieu, témoignant ainsi de la complexité et de la diversité des liens qui unissent les individus à leur environnement. Ce concept permet d'explorer les divers modes et pratiques d'expression et d'expérimentation des lieux par lesquels les agents culturels font « sens » de leur environnement social et physique et ce, à travers leur matériel symbolique : tradition orale, musique, danse, émotions, voire même gestes quotidiens.

D'autre part, bien que la notion de lieu présente un caractère inclusif, elle peut être aussi intransigeante et contraignante en contexte de ségrégation raciale spatiale. C'est le cas en Australie, où la race est un marqueur biologique et symbolique significatif pour la population et a des impacts sur le quotidien des acteurs sociaux (Cowlshaw 1999). Selon Cowlshaw, la ségrégation spatiale reproduit le modèle dominant de la hiérarchisation sociale et raciale, c'est-à-dire que la distribution spatiale des individus est tributaire de leur appartenance raciale. Comme l'indiquent Bourdieu et Bourgeois (1993), l'espace est ainsi transmetteur des distances sociales et des hiérarchies entre les agents sociaux. De par la localisation et le positionnement d'un lieu occupé par un individu, celui-ci a conscience de la place qu'il occupe dans l'espace social et cet emplacement dicte les relations et les conduites à avoir envers autrui s'il veut conserver sa place, ou à tout le moins, se sentir à sa place. Michael Jackson (2005), un anthropologue ayant travaillé avec les Warlpiri en Australie centrale, traite de ces règles de conduite par le biais de la notion d'espace public. Cette dernière fait référence à un lieu occupé par un groupe dominant dont les principales caractéristiques sont normalisées (genre, âge, comportements, attitudes, discours, apparence physique, etc.). L'espace public marginalise les individus dont les caractéristiques ne correspondent pas à celles du groupe dominant. Les individus marginalisés, mal à l'aise et inconfortables dans cet espace, atteignent donc une « limite » où ils ont le sentiment de ne plus être eux-mêmes, de perdre leur essence et leur individualité.

En bref, les notions de lieu et de ségrégation raciale spatiale nous permettent de constater que des processus tels que l'inclusion et l'exclusion, l'agrégation et la ségrégation, se produisent simultanément au sein d'un espace donné. Afin de mieux

comprendre ce paradoxe, j'entends présenter dans cet article certains des résultats de ma recherche de maîtrise qui porte sur la division sociale de l'espace entre les Euro-Australiens et les Aborigènes à Alice Springs dans le Territoire du Nord (Lambert-Harvey 2009). Après avoir exposé la démarche adoptée dans le cadre de cette recherche, je ferai une description de l'occupation spatiale des lieux publics ces acteurs. Loin d'être exhaustif, ce regard n'offre pas moins que quelques pistes pour une meilleure compréhension des relations interraciales contemporaines en Australie centrale.

Méthodologie

Notre étude vise à décrire le contexte de ségrégation raciale spatiale entre des Aborigènes et des Euro-Australiens en milieu urbain, en mettant un accent particulier sur l'occupation quotidienne de certains lieux publics. Le travail de terrain s'est effectué à Alice Springs en Australie centrale de septembre à décembre 2006. Bien qu'il soit situé dans une région désertique et isolée, cet endroit est tout désigné pour observer les relations interraciales. En effet, étant la deuxième ville la plus peuplée du Territoire du Nord², Alice Springs accueille à la fois des Euro-Australiens et des Aborigènes qui y demeurent de manière permanente ou temporaire, ainsi qu'un grand nombre de touristes³.

Sur le terrain, j'ai principalement observé les endroits publics fréquentés par des Euro-Australiens et/ou des Aborigènes afin de comprendre la façon dont ils investissent les lieux ainsi que les modalités d'interaction entre ces deux groupes. J'ai concentré mes observations au centre-ville d'Alice Springs, et plus précisément au Todd Mall, une rue piétonnière qui s'étend sur près d'un kilomètre. Cet endroit rassemble des Euro-Australiens, des Aborigènes ainsi que des touristes et représente le centre des activités commerciales de la ville puisqu'il accueille des commerces de toutes sortes.

Afin d'approfondir ma compréhension de ce que j'ai pu observer au centre-ville, j'ai également procédé à des entretiens formels et informels avec des Aborigènes et des non-Aborigènes de la région, ainsi qu'avec quelques touristes. De manière formelle, j'ai interrogé six individus, dont cinq Euro-Australiens, sur leurs perceptions quant aux rapports aux lieux et aux relations interraciales dans la région. J'ai privilégié l'obtention d'informations orales non enregistrées puisque cette façon de faire instaure un climat plus détendu, ce qui est tout à fait indiqué lorsqu'il s'agit de discuter d'un sujet particulièrement sensible tel que les relations interraciales. De plus, l'appréhension de faire une entrevue formelle semblait créer de l'anxiété chez

les participants euro-australiens et aborigènes qui n'appréciaient pas le cadre rigide imposé par ce type d'entrevue.

Bien que le terrain constitue une étape importante de la recherche, il présente parfois certaines contraintes. Tout d'abord, la durée de mon séjour (environ trois mois) a constitué, pour moi, un obstacle dans l'établissement de liens de confiance avec des Aborigènes. De plus, la spécificité des relations interraciales dans cette ville ne permet pas à une chercheuse étrangère de s'insérer rapidement dans un groupe aborigène sans y être préalablement invitée⁴. Le fait que je n'aie pu partager le quotidien d'un groupe aborigène durant mon séjour m'a obligée à revoir mon cadre conceptuel et ma méthodologie de départ. Toutefois, la réalité à laquelle j'ai dû faire face témoigne tout de même du contexte local de ségrégation raciale. Heureusement, mon implication auprès de certains organismes locaux à clientèle aborigène⁵ ainsi que les liens que j'ai développés avec un couple « mixte »⁶ et sa famille m'ont permis non seulement de mieux comprendre les relations interraciales, mais aussi de conserver de merveilleux souvenirs de ce périple au cœur du désert australien.

The Alice

Alice Springs est un point de rassemblement à la fois pour les Euro-Australiens travaillant dans les stations d'élevage ou les communautés aborigènes des régions désertiques avoisinantes, pour les Aborigènes des communautés de l'Australie centrale et enfin pour les touristes visitant la brousse (*outback*) australienne. Notamment en raison de l'historicité de la région, les relations interraciales sont reconnues comme étant uniques. Avant l'arrivée des Européens, la région était fréquentée par des groupes aborigènes nomades arandas⁷ qui s'y arrêtaient pour profiter des plans d'eau ainsi que pour entretenir et réaffirmer leurs liens aux différents sites sacrés qui se trouvent sur le territoire. À la fin du XIX^e siècle, les premiers colons s'installaient dans la région. Il s'agissait surtout de mineurs et de propriétaires de stations d'élevage. Ils ont pris possession du territoire en s'appropriant les plans d'eau. Dans ces stations, les propriétaires ont engagé des Aborigènes en les payant sous forme de rations. Ainsi, ces derniers sont progressivement devenus dépendants du travail et des rations que leur offraient les colons (Rowse 1998).

À la fin du XIX^e siècle, le gouvernement fédéral adoptait une politique de protection qui consistait à distancier, physiquement et socialement, les Aborigènes de la société euro-australienne afin de les protéger des méfaits de la civilisation, notamment du sexe et de l'alcool dont les effets étaient jugés néfastes. Toutefois, les

Aborigènes travaillant à Alice Springs devaient tout de même habiter la région pour éviter les déplacements. Ils se sont donc installés dans les *town camps*, c'est-à-dire des campements situés aux marges de la ville et considérés par le gouvernement de l'époque comme étant illégaux. Par la suite, le gouvernement a pris les moyens nécessaires pour empêcher les Aborigènes de s'installer en ville, mais sans y parvenir (*Ibid.*).

En 1936, le gouvernement fédéral adoptait le *Native Administration Act*, une politique qui visait à assimiler les enfants aborigènes à la société euro-australienne. Pour ce faire, il retirait des enfants métissés de leurs familles biologiques pour les placer dans un environnement où ils apprenaient le mode de vie, les valeurs et la culture des Euro-Australiens (*Ibid.*). À Alice Springs, un pensionnat a été créé pour accueillir ces enfants. Cette politique assimilatrice et interventionniste devait permettre l'intégration des Aborigènes en tant que membres à part entière de la société australienne. Cependant, elle a plutôt contribué à creuser un immense fossé entre des générations d'Aborigènes en donnant naissance à ce que l'on nomme aujourd'hui la *stolen generation*⁸ (Krienken 2004).

Durant la deuxième moitié du XX^e siècle, la population d'Alice Springs a augmenté considérablement. L'extension du chemin de fer en 1929, l'installation d'une base militaire lors de la Deuxième Guerre mondiale ainsi que l'exploitation des ressources minières dans la région ont contribué à une hausse démographique. Pour les Aborigènes du Territoire du Nord, les politiques d'auto-détermination adoptées durant les années quatre-vingt ont contribué à d'importants bénéfices (Povinelli 1998). Le *Northern Territory Land Right Act* (1976) a ainsi permis la reconnaissance de plus de 10 % du Territoire du Nord comme terres aborigènes. Il a contraint les compagnies minières (or, uranium, diamant) à verser d'importantes redevances aux communautés et familles aborigènes vivant sur le territoire exploité. Les politiques d'auto-détermination ont également contribué à l'essor de plusieurs instances aborigènes œuvrant pour leur développement économique et social. À Alice Springs, plusieurs organismes aborigènes sont présents dont le Central Land Council ; ceux-ci représentent les Aborigènes de l'Australie centrale et desservent les communautés environnantes⁹ (*Ibid.*).

Aujourd'hui, Alice Springs compte 27 000 habitants dont près de 17 % sont d'origine aborigène; nous retrouvons notamment les Aranda, Pintupi, Warlpiri, Anmatjira, Luritja ou Pitjantjatjara, pour ne nommer ici que les principaux groupes linguistiques et territoriaux (Sanders 2006). Ce pourcentage est sans doute sous-estimé puisqu'il ne tient pas compte des Aborigènes des communautés avoisinantes

qui se rendent en ville de manière occasionnelle, pour des séjours plus ou moins prolongés, afin d’avoir accès aux biens et aux services, tels que les soins de santé et l’éducation. La majorité de la population aborigène habite les *town camps*, ces campements autrefois illégaux, reconnus officiellement par la mairie d’Alice Springs dans les années soixante-dix. Il en existe dix-neuf situés en marge de la ville, les banlieues près du centre-ville étant presque exclusivement occupées par des Euro-Australiens. La plupart de ceux-ci sont employés par des compagnies minières, des organismes aborigènes ou le gouvernement fédéral pour travailler dans la région désertique environnante. Les touristes, quant à eux, affluent à Alice Springs puisqu’elle est située à proximité des attraits géographiques touristiques de la région.

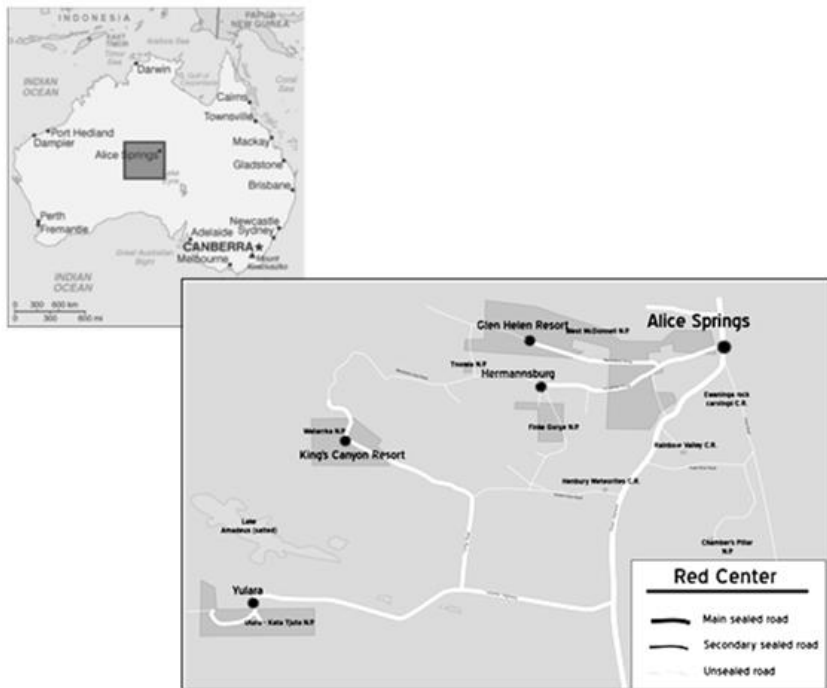


Illustration 1: Carte d’Alice Spring (Northern Territory : Share our story 2012)

Le Todd Mall : à la croisée des mondes

Le Todd Mall est un espace piétonnier situé au centre-ville d’Alice Springs. Il est composé de plusieurs petites ruelles qui accueillent les divers établissements commerciaux. Il est facilement accessible pour tous puisqu’il rassemble en un seul

espace plusieurs lieux prisés par les Euro-Australiens, les Aborigènes et les touristes : boutiques de souvenirs, galeries d'art aborigène, cafés, restaurants, bars, parcs, terrains vagues et autres lieux de rassemblement extérieurs. Les Euro-Australiens, tout comme les Aborigènes, fréquentent le Todd Mall sur une base régulière alors que les touristes y sont plus nombreux durant la saison touristique, de mai à septembre. Bien que tous fréquentent ce lieu, chacun de ces groupes occupe et investit l'espace différemment.

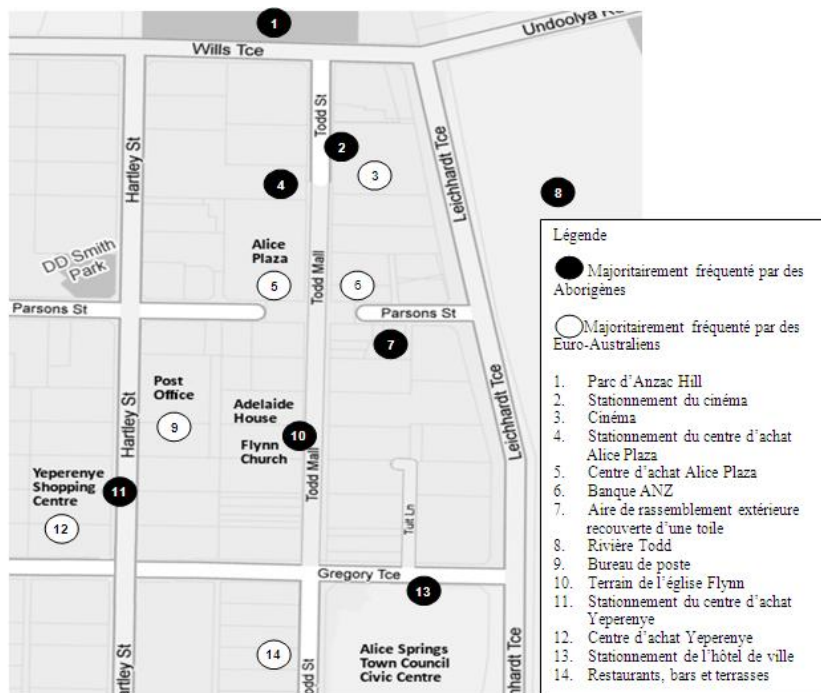


Illustration 2: Occupation spatiale des lieux publics urbains au Todd Mall par les Aborigènes et les Euro-Australiens (réalisé par Mirelle Lambert-Harvey)

Les commerces du Todd Mall

Les propriétaires des établissements commerciaux du Todd Mall sont très majoritairement des Euro-Australiens, y compris ceux proposant des produits et des services associés à la culture aborigène. Les clients des commerces sont généralement des touristes et des Euro-Australiens. Les Aborigènes fréquentent très peu ces lieux en raison notamment des politiques locales d'exclusion adoptées par les commerçants. Ces derniers, n'appréciant pas l'allure « malpropre » des

Aborigènes, se dotent de politiques d'établissement qui, de manière indirecte, les excluent. Par exemple, ils obligent leurs clients à porter des chaussures et à être vêtus d'un chandail qui cache leurs épaules, ce qui est bien peu souvent le cas des Aborigènes. Ils peuvent ainsi refuser aux Aborigènes l'accès à leur commerce sans craindre d'être accusés de discrimination raciale. Cette situation est pour le moins ambiguë puisque plusieurs commerçants euro-australiens font référence à la culture aborigène pour rendre leur commerce rentable alors qu'ils refusent d'être en contact avec les principaux intéressés. Ce paradoxe met en évidence une certaine hypocrisie de la part des commerçants vis-à-vis des Aborigènes. Toutefois, il ne faut pas généraliser puisque certains Aborigènes ont affirmé n'avoir aucune difficulté à fréquenter les commerces du Todd Mall. En fait, ces politiques locales d'exclusion sont surtout destinées aux Aborigènes des campements urbains (*town camps*), c'est-à-dire à ceux qui sont considérés par les commerçants comme des « mendiants ».

Les entreprises de l'industrie touristique

Au Todd Mall, plusieurs commerces font partie de l'industrie touristique du désert central. Cette industrie véhicule différentes représentations de l'Australie centrale en utilisant l'imaginaire de l'*outback* pour vendre leurs produits et services aux touristes. Elle propose notamment des activités habituellement associées au désert : faire du véhicule tout terrain, dormir à la belle étoile, chasser le kangourou, se déplacer à dos de chameaux¹⁰, etc. Ces représentations essentialisent le mode de vie des habitants de l'Australie centrale, qu'ils soient Aborigènes ou non, la brousse n'étant plus exclusivement associée aux Aborigènes, mais aussi aux Euro-Australiens.

Certaines des entreprises de l'industrie touristique au Todd Mall sont spécialisées dans l'organisation d'expéditions dans le désert central. Elles offrent à leurs clients des voyages vers les destinations populaires de la région telles que les Monts MacDonnell, le Parc national Uluru-Kata Tjuta ainsi que celui de Watarrka. Ces sites proposent des attraits touristiques comme Palm Valley, Finke River, Simpsons Gap, Elery Creek, Glen Helen, Uluru (ou Ayers Rock), Kata Tjuta ainsi que Kings Canyon. Les commerçants se réfèrent constamment aux représentations de l'Australie centrale telles que véhiculées par l'industrie touristique pour vendre ces expéditions. Voici d'ailleurs quelques exemples de slogans publicitaires utilisés par des entreprises d'Alice Springs spécialisées dans l'organisation d'expéditions dans la région et publiés dans l'un des guides touristiques offerts par la Central Australian Tourism Industry Association :

The remote Outback... Tracks less traversed. Personalized 4WD Tours to remote outback areas including the icons. Small group, nature and heritage based.
(Excursion de trois jours en Australie centrale)

A genuine 4WD safari visiting Palm Valley and the West MacDonnell Ranges. Bush camps, sleep under the stars, campfire cooking...
(Excursion de deux jours Monts MacDonnell)

D'autres expéditions offrent aussi la possibilité de visiter des communautés aborigènes de l'Australie centrale. Les promoteurs de ces expéditions généralisent leurs propos en se référant à la culture millénaire et unique des Aborigènes, ne tenant ainsi pas compte de leur diversité culturelle. De plus, les promoteurs essentialisent les Aborigènes en les valorisant uniquement en termes de tradition¹¹, ignorant ainsi tout élément contemporain de cette culture. Lors de leurs expéditions, ils choisissent sciemment d'aborder des thématiques associées à la tradition, telles que le mode de subsistance du désert australien (*bush food/bush tucker*)¹², la Loi ancestrale (*Dreaming*)¹³ et l'art traditionnel aborigène (peintures rupestres et acryliques).

Bien que moins nombreuses, certaines expéditions sont aussi organisées à Alice Springs afin de permettre aux touristes de rencontrer des Aborigènes dans la ville. Ces expéditions en milieu urbain traitent parfois de certains thèmes plus actuels tels que les revendications territoriales et/ou l'art contemporain. Malgré tout, les entreprises de l'industrie touristique en Australie centrale continuent de maintenir une nette distinction entre le milieu urbain et le milieu rural, associant la ville à un mode de vie sensible aux changements, et les communautés aborigènes du désert australien à une manière de vivre comme celle d'autrefois, bien avant l'arrivée des colons. Il semble périlleux d'avoir recours à une telle formule puisqu'entre en jeu la question de l'authenticité, non seulement des pratiques culturelles, mais aussi de l'identité des acteurs. Les aspects associés à l'un ou l'autre de ces modes de vie deviennent des critères d'authenticité qui différencient les « vrais » Aborigènes de ceux qui ne le seraient pas. Cette hiérarchisation entre les différents modes de vie stimule l'intérêt des touristes envers les communautés aborigènes éloignées alors qu'elle les laisse complètement indifférents, voire même agacés, par la présence des Aborigènes qu'ils rencontrent à Alice Springs. Malgré tout, bien que les entreprises de l'industrie touristique véhiculent plusieurs représentations sur les sociétés aborigènes, ces dernières ne sont pas des objets passifs de cette industrie, mais plutôt des sujets actifs qui contribuent à ce processus de (re)présentation de leur culture (Picard 2001). En jouant le jeu de l'industrie touristique, cela leur permet de (ré)affirmer et renforcer leur identité, comme c'est le cas notamment de la commercialisation de la peinture acrylique aborigène.

Les entreprises d'art aborigène

Plusieurs galeries et boutiques du Todd Mall commercialisent l'art aborigène, la peinture acrylique étant la forme d'art la plus populaire. Initiée et popularisée en 1970 dans la communauté aborigène de Papunya, la production de ces peintures s'est depuis répandue dans toutes les communautés aborigènes de l'Australie centrale et bien au-delà. Les Aborigènes de l'Australie centrale, qui traditionnellement peignaient avec des pierres d'ocre sur le sol et les corps humains lors de contextes rituels, se sont rapidement appropriés ces nouveaux matériaux, soit la toile et l'acrylique, pour reproduire les motifs traditionnels dans un style dit pointilliste, le *dot painting* (Poirier 1992).

Au Todd Mall, les galeries et les boutiques d'art aborigène présentent uniquement ce style de peinture acrylique ; d'autres courants de cet art, notamment ceux dits « occidentaux » ou « urbains », sont complètement absents de leurs expositions. Le prix des peintures acryliques varie selon les artistes et la grosseur de leurs toiles ; certaines toiles peuvent se vendre jusqu'à plusieurs milliers de dollars alors que d'autres ne valent pas plus de cent dollars. Bien que quelques galeries soient associées à des organismes artistiques aborigènes, la plupart des propriétaires sont des Euro-Australiens ; les retombées économiques étant plus importantes pour eux que pour les populations locales impliquées dans l'industrie (Mckhan 2001 : 40).¹⁴ Il faut toutefois reconnaître que la production de ces peintures a des effets bénéfiques pour les sociétés aborigènes, notamment en ce qui a trait à la valorisation de la culture, à l'acquisition d'une plus grande autonomie, à l'expression d'un discours identitaire et politique et enfin à l'obtention d'une source de revenus supplémentaire et non-négligeable (Poirier 1992 ; Myers 1994). Les galeries et les boutiques d'art du centre-ville sont surtout fréquentées par des touristes désireux de voir et éventuellement d'acheter des peintures acryliques aborigènes. Les Aborigènes, quant à eux, ne les fréquentent pas.

Au lieu de négocier avec les propriétaires des entreprises d'art aborigène, certains Aborigènes, hommes et femmes, vendent eux-mêmes leurs peintures dans les rues du centre-ville. Quelques touristes préfèrent d'ailleurs marchander dans la rue puisque les peintures sont moins dispendieuses que dans les commerces d'art. Durant la journée, les artistes aborigènes se regroupent en petites « bandes » unisexes de quatre ou cinq individus sur le terrain de l'Église Flynn, situé en plein coeur du Todd Mall à mi-chemin de la rue passante. Ils déposent leurs œuvres sur le sol et les passants peuvent donc y jeter un rapide coup d'œil tout en continuant de

marcher dans cet espace commercial. Si un passant, généralement un touriste, s'arrête pour regarder leurs peintures, les artistes aborigènes ne lui adressent pas la parole à moins que l'acheteur potentiel les interroge sur le prix de la peinture ou encore sur sa signification. Les Aborigènes indiquent alors le prix et pour expliquer la nature de leurs œuvres, ils répondent simplement « This is my country »¹⁵. Bien que cette façon de faire ne permette pas de créer un véritable contact entre les touristes et les Aborigènes, la vente de ces peintures représente tout de même une source de revenus nécessaire pour les artistes.

Les lieux publics à ciel ouvert du Todd Mall

Les lieux publics extérieurs à Alice Springs sont fréquentés la plupart du temps par différents groupes aborigènes. Il s'agit de parcs, de terrains vagues, de terrains publics, de stationnements, de rues et de ruelles principalement situés au Todd Mall. Les Aborigènes occupent ces lieux différemment des Euro-Australiens et des touristes. Rassemblés en petits groupes, ils s'assoient sur le gazon des terrains extérieurs ou encore sur le trottoir du centre-ville, adossés parfois sur les façades des commerces. Ils peuvent ainsi passer plusieurs heures à jouer aux cartes, à discuter ou à observer les passants. Les Euro-Australiens et les touristes, quant à eux, ne font que traverser les lieux publics extérieurs et ce, uniquement dans le but de se déplacer d'un bâtiment à l'autre. Lorsqu'ils s'arrêtent dans un lieu public extérieur, ce n'est habituellement que pour une courte période durant laquelle ils préfèrent demeurer debout ou prendre place sur un banc.

Comme l'indique Merlan (1998), l'occupation spatiale de la ville par les différents groupes constitue une dimension importante de l'identification et de la différenciation sociale. Cette anthropologue a travaillé avec les Aborigènes à Katherine dans le Territoire du Nord (une ville du désert central comparable à celle d'Alice Springs) et a démontré que les Aborigènes en milieu urbain négocient leur espace en regard non plus uniquement de leur pays d'appartenance, mais aussi de leurs relations avec les autres groupes aborigènes et non aborigènes. La façon dont chacun investit l'espace urbain permet ainsi de différencier les Aborigènes et les Euro-Australiens selon les lieux qu'ils occupent (lieux extérieurs/lieux intérieurs) et la façon dont ils investissent ces lieux (assis à même le sol/assis sur un banc).

Identité et sens des lieux

Dans les lieux publics à ciel ouvert d'Alice Springs, les Aborigènes se regroupent selon des critères de genre et d'identité. Des groupes d'hommes sensiblement du même âge et des groupes de femmes, le plus souvent accompagnés

par des enfants, s'assoient sur le gazon, sur le sol ou encore marchent ensemble dans le centre-ville. Ces groupes sont formés par des individus du même groupe linguistique et/ou territorial. Ainsi, ils réaffirment et consolident leurs liens de parenté et leur attachement identitaire. Les lieux publics extérieurs les plus fréquentés en tout temps par les Aborigènes sont les terrains publics de l'Église Flynn et de l'hôtel de ville, le parc d'Anzac Hill¹⁶, les stationnements du cinéma et des centres d'achat Yeperenye et Alice Plaza, et bien sûr, la rivière Todd. Cette dernière, qui fait office de frontière entre la ville et les banlieues, revêt une importance significative pour les propriétaires traditionnels *arrernte* (*aranda*)¹⁷ puisque plusieurs itinéraires ancestraux et sites sacrés sont répertoriés le long de cette rivière.

De jour comme de nuit, des groupes aborigènes se rendent régulièrement sur le lit asséché de la rivière Todd¹⁸, alors que les Euro-Australiens évitent cet endroit. Ces derniers perçoivent ce lieu comme étant un endroit où l'alcool et la violence sont de mises et ont peur d'être victimes de représailles de la part des Aborigènes. La mairie d'Alice Springs partage cette crainte puisqu'elle a cherché, durant les dernières décennies, à interdire aux Aborigènes l'accès à cette rivière, mais en vain. Durant la saison sèche (et froide), ils occupent principalement le milieu de la rivière, alors qu'en été, ils se rapprochent des eucalyptus près des rives afin d'éviter les chauds rayons du soleil du désert australien. Assis en cercle sur le sol sablonneux, ils discutent, mangent ou consomment de l'alcool tout en observant les faits et gestes des passants, étrangers ou non. Il arrive parfois que certains établissent un camp temporaire et allument un feu¹⁹ ; le feu demeurant un signe très fort de la socialité aborigène.

Pour la majorité des Euro-Australiens et des touristes, la façon dont les Aborigènes investissent l'espace est incompréhensible, désolante et frustrante. Demeurer assis en groupe sur un terrain extérieur et discuter durant une partie de la journée laisse transparaître une inutilité, de la paresse et un manque d'investissement de la part des Aborigènes au développement économique et social de la ville. Les Euro-Australiens et les touristes évitent d'adopter ces comportements dans les lieux publics extérieurs, exception faite lors des événements festifs en plein air. Lors de ces festivités, les lieux publics à ciel ouvert, habituellement fréquentés par des groupes aborigènes, sont alors envahis par des Euro-Australiens. Cette présence du groupe dominant euro-australien entraîne un changement majeur dans l'occupation des lieux urbains puisque les Aborigènes sont alors relégués aux marges de l'espace. Les Euro-Australiens, temporairement plus nombreux que les Aborigènes dans les lieux publics extérieurs, imposent aux autres groupes leurs normes quant aux

attitudes, aux comportements et aux discours à adopter dans l'espace public. Toutefois, à peine les festivités terminées, chacun des groupes regagne les lieux qu'ils avaient délaissés.

Violence et consommation d'alcool

Les lieux publics extérieurs sont des endroits de rassemblements collectifs pour les Aborigènes. Ces lieux regroupent non seulement des parents et des amis, mais aussi des individus provenant de différents groupes territoriaux et/ou linguistiques, certains étant considérés comme des rivaux. Il n'est donc pas rare que des conflits éclatent sur la place publique et que des passants puissent être témoins des échanges verbaux violents et des bagarres entre des Aborigènes. Selon Samson (1980), qui a travaillé dans les *town camps* de Darwin dans le Territoire du Nord, le recours à la violence dans un lieu public est, à un certain degré et sous certaines conditions, acceptable pour les Aborigènes puisque dans les campements aborigènes, le caractère public de toute action ou événement est une modalité essentielle au mode de vie, à la socialité et à la dynamique sociale, la notion d'intimité n'existant pas. Alors que les Euro-Australiens font une nette distinction entre ce qui est de l'ordre du privé et de l'ordre du public, cette dualité ne fait aucun sens chez les sociétés aborigènes. Parmi celles-ci, l'expression du mécontentement, même lorsqu'il aboutit à de la violence, doit se produire inévitablement devant un auditoire afin de s'assurer de la présence de témoins et ainsi éviter que la situation ne dégénère. Cependant, pour les passants non aborigènes, de tels comportements, considérés comme violents, sont inacceptables et ce, précisément parce qu'ils se produisent à la vue de tous. Les Euro-Australiens et les touristes se montrent tout aussi intransigeants lorsqu'il s'agit de consommation d'alcool dans les lieux publics extérieurs d'Alice Springs.

La ville est un endroit reconnu pour la facilité avec laquelle les individus ont accès à l'alcool et aux excès qui en découlent²⁰. Sans généraliser, la consommation d'alcool semble être un aspect central de la vie des Aborigènes en milieu urbain (Merlan 1998). Elle affecte, et parfois domine, leur mode de vie urbain. Cette situation nuit à l'établissement de relations entre des Aborigènes et des Euro-Australiens tel que l'affirme cette participante euro-australienne qui travaille dans les communautés aborigènes avoisinantes :

Living in Alice Springs... I think it's... At Yuendumu, I had a lot of walpiri friends, and I was going at their home and I think it's difficult to have indigenous friends in Alice Springs just because they have different history, ... yeah it's

definitely hard ... or just because of alcohol ...not all people do that but because of that... too much alcohol in Alice Springs. (Anonyme 2006)

Des efforts ont été mis de l'avant par les autorités gouvernementales pour contrer les problèmes de dépendance à Alice Springs, mais les Aborigènes continuent de consommer de l'alcool en collectivité dans les endroits extérieurs, à la vue et à la connaissance de tous. Pour consommer, ils se rendent surtout à la rivière Todd. Il est donc plutôt rare d'apercevoir l'un d'entre eux boire de l'alcool dans les lieux publics extérieurs du Todd Mall étant donné la supervision accrue qui s'y exerce. Malgré tout, il arrive que des Aborigènes se promènent au centre-ville en état d'ébriété, ce qui agace les touristes et les Euro-Australiens. Une participante euro-australienne partage ceci : « I don't have a problem with Aboriginals. So, maybe if somebody is drunk or angry or aggressive, maybe I will feel not comfortable at all » (Anonyme 2006). Les non-Aborigènes critiquent leurs allées et venues, leurs comportements sous l'influence de l'alcool et la détérioration des lieux qu'ils fréquentent pour consommer. Ils évitent donc de fréquenter les lieux extérieurs majoritairement occupés par des Aborigènes et ce, surtout en soirée. Bien que les Euro-Australiens, particulièrement ceux de l'*outback*, soient aussi reconnus pour être de grands buveurs, ils consomment plutôt dans les résidences privées ou encore dans les bars, mais rarement dans les lieux publics extérieurs, à la différence des Aborigènes qui n'hésitent pas à s'exposer aux regards.

L'alcool et la violence font partie de la vie quotidienne des Aborigènes qui fréquentent les lieux à ciel ouvert du centre-ville. Contrairement aux Euro-Australiens, les actes violents, les échanges verbaux agressifs et l'état d'ébriété dans les lieux publics extérieurs sont considérés comme des comportements normaux par les Aborigènes. Ceux qui se joignent à eux doivent adopter ces attitudes et c'est pourquoi les Euro-Australiens, qui considèrent que ces conduites sont intolérables dans l'espace public, ne fréquentent pas les mêmes endroits que les Aborigènes. Ces deux groupes, se côtoyant très peu, n'entretiennent donc pas beaucoup de rapports. À ce propos, plusieurs participants font référence à une certaine notion de « confort » (Gagné 2004) pour expliquer le fait qu'ils préfèrent fréquenter des individus du même groupe dans les lieux publics d'Alice Springs. Ils utilisent ce terme pour faire sens des lieux où ils se sentent « confortable » et à l'aise, où leurs manières d'être et d'agir sont reconnues et valorisées par les autres individus, ce qui est peu souvent le cas lorsqu'ils sont minoritaires dans un lieu public en présence de l'autre groupe. Un participant euro-australien l'exprime ainsi :

People are generally more comfortable with their own group. In Alice Springs, there is a bar where most of the aboriginal people go to this bar and white australians go there too. But not a lot of them, because it's noisy and there is more chance of violence... It's not segregation; people chose to be comfortable and it's why they chose to stay with their own group. There is no rule. (Anonyme 2006)

Conclusion

Dans les lieux publics qu'ils occupent, les Aborigènes et les Euro-Australiens créent leur propre zone de confort. Le groupe dominant, le plus souvent formé par les Euro-Australiens, marginalise les individus qui osent s'insérer dans leur espace sans adopter leurs normes comportementales, langagières et vestimentaires (Bourdieu et Bourgeois 1993 ; Jackson 2005). Exclue, les individus « hors normes » sont alors considérés par le groupe dominant comme des étrangers qu'il ne faut pas côtoyer. À Alice Springs, cela se manifeste par cette façon dont les Euro-Australiens et les Aborigènes évitent de fréquenter les mêmes lieux. Les premiers se rassemblent dans les lieux publics intérieurs, tels que les établissements commerciaux, afin de procéder à des transactions commerciales, alors que les seconds préfèrent fréquenter les lieux publics extérieurs, tels que les terrains vagues et les parcs, pour afficher, réaffirmer et consolider leurs liens de parenté et leur attachement identitaire.

Les Euro-Australiens n'apprécient pas que les Aborigènes consomment de l'alcool et se bagarrent sur la place publique. Pour eux, ces comportements sont totalement inacceptables et ils ne peuvent fréquenter les individus qui agissent ainsi. Pour les Aborigènes, il n'est pas non plus question de renoncer à leur manière d'être et d'agir. Même lorsqu'ils fréquentent les établissements commerciaux, ils continuent de quémander de l'argent, de parler fort en public, de se balader sans chaussures ou encore de s'asseoir à même le sol. Malgré tout, ils sont constamment ramenés à l'ordre par les gardiens de sécurité et les employés euro-australiens qui les excluent des établissements en prenant soin de leur rappeler qu'ils n'y ont pas leur place.

L'observation et l'analyse de la distribution spatiale des Aborigènes et des Euro-Australiens à Alice Springs nous permettent d'en apprendre davantage sur les relations interraciales. Bien que ces deux groupes fréquentent le centre-ville, cohabitant ainsi le même espace, ils entretiennent peu de contacts entre eux. Les expériences et les réalités de chacun s'entrecroisent à certains moments, mais leurs relations sont marquées par un manque d'interaction et de réciprocité. L'environnement de travail est l'une des seules occasions où ils entrent en contact et

prennent part à la vie de l'autre, ne serait-ce que minimalement. Par leur emploi au sein de diverses organisations ou communautés aborigènes, des Euro-Australiens s'insèrent périodiquement dans la vie économique, politique, voire sociale, des Aborigènes. Bien que la plupart d'entre eux limitent leurs rapports interraciaux, certains désirent tout de même partager le quotidien des Aborigènes rencontrés sur leur lieu de travail. Or, force est de constater que le cadre professionnel n'est pas propice à une profonde interpénétration des cultures en raison de la nature et de la durée des contacts. De plus, ces rapports sont généralement marqués par une hiérarchisation sociale et raciale où les employés euro-australiens sont la plupart du temps en position d'autorité face à leurs « clients aborigènes ».

Remerciements

Je tiens à remercier Mme Sylvie Poirier, professeure au département d'anthropologie à l'Université Laval, pour sa contribution à l'écriture de cet article ainsi que pour le support et le soutien indéfectibles qu'elle m'a offerts à chacune des étapes de ce projet de recherche. Non seulement m'a-t-elle guidée grâce à ses connaissances académiques et ses expériences professionnelles et personnelles avec les sociétés autochtones, mais elle m'a également appris à demeurer profondément sensible et humble à l'égard « des réalités autres ».

Références

BOURDIEU, Pierre et Pierre BOURGEOIS, 1993, « Effets de lieu », in Pierre Bourdieu et Alain Accardo (Dirs), *La misère du monde*, Paris : Seuil, pp. 249-261.

COWLISHAW, Gillian, 1999, *Rednecks, eggheads and blackfellas: A study of racial power and intimacy in Australia*, Ann Arbor : University of Michigan.

FELD, Steven et Keith H. BASSO, 1996, *Senses of place*, Santa Fe : School of American Research Press.

JACKSON, Michael, 2005, « Existential Anthropology: Events, Exigencies and Effects » in Michael Jackson (Dir), *The space of appearances*, New York : Berghahn Books.

KRIEKEN, Robert V., 2004, « Rethinking Cultural Genocide; Aboriginal Child Removal and Settlers-Colonial State Formation », *Oceania*, 75(2) : 121-151.

LAMBERT-HARVEY, Mireille, 2009, *Les relations inter-raciales et la division sociale de l'espace entre les Aborigènes et les Euro-Australiens à Alice Springs : rapports et expériences*, Québec : Université Laval.

LEVY, Françoise et Marion SEGAUD, 1983, *Anthropologie de l'espace*, Paris : Centre Georges Pompidou.

MCKHAN, Charles, 2001, « Tourisme de masse et identité sur le marché sino-tibétain. Réflexion d'un observateur », *Anthropologie et Sociétés*, 25(2) : 35-54.

MERLAN, Francesca, 1998, *Caging the Rainbow: Places, Politics and Aborigines in a North Australian Town*, Honolulu : University of Hawaii Press.

MYERS, Fred, 1994, « Culture-Making: Performing Aboriginality at the Asia Society Gallery », *American Ethnologist*, 21(4) : 679-699.

PICARD, Michel, 2001, « Bali : 20 ans de recherche », *Anthropologie et Sociétés*, 25(2) : 109-127.

POIRIER, Sylvie, 1992, « Cosmologie, personne et expression artistique dans le désert occidental australien », *Anthropologie et Sociétés*, 16(1) : 41-58.

POVINELLI, Elizabeth, 1998, « The State of Shame: Australian Multiculturalism and the Crisis of Indigenous Citizenship », *Critical Inquiry*, 24 : 575-610.

RODMAN, Margaret, 1992, « Empowering Place: Multilocality and Multivocality », *American Anthropologist*, 94(3) : 640-656.

ROWSE, Tim, 1998, *White Flour, White Power: From Rations to Citizenship in Central Australia*, Cambridge : Cambridge University Press.

SAMSON, Basil, 1980, *The Camp at Wallaby Cross: Aboriginal Fringe-Dwellers in Darwin*, Canberra : Australian Institute of Aboriginal Studies.

SANDER, William, 2006, *Indigenous People in Alice Springs Town Camps: the 2001 Census*, Centre for Aboriginal economic policy research : The Australian National University.

Sources Internet

Northern Territory: Share our story, <http://fr.travelnt.com/advice/maps/alice-springs-to-uluru-ayers-rock.aspx>. Alice Springs to Uluru/Ayers Rock, consulté le 15 juillet 2012.

MOTS-CLÉS Relations inter-raciales – Anthropologie de l'espace et des lieux – Ségrégation raciale spatiale – Aborigènes australiens

¹ En 1993, suite à l'adoption du *Native Title Act*, le gouvernement fédéral australien accordait une majuscule au terme « Aborigène » afin de reconnaître la spécificité de ce peuple autochtone de l'Australie.

² En 2008, l'Australian Bureau of Statistics dénombrait environ 28 000 habitants à Alice Springs, ce qui représentait près de 12 % de la population totale du Territoire du Nord.

³ En 2007, le gouvernement du Territoire du Nord estimait qu'environ 465 000 touristes par année avaient visité la région d'Alice Springs durant les dernières années.

⁴ Par exemple, les *town camps* sont des campements résidentiels aborigènes situés en périphérie de la ville dont l'accès aux non-Aborigènes est refusé sans une autorisation officielle ou une invitation.

⁵ Notamment, le Gap Youth Center, une corporation aborigène qui propose aux jeunes aborigènes d'Alice Springs des activités éducatives, culturelles, sportives et récréatives, et le Bush Mob, un organisme local aborigène qui a pour objectif de prévenir et de réduire la consommation de drogue et d'alcool chez les Aborigènes d'Alice Springs.

⁶ Formé d'un Euro-Australien et d'une Aborigène warlpiri.

⁷ Aussi écrit *arranda*, *arramta*, *arrernte*.

⁸ Formée par les enfants qui ont été retirés de leurs familles durant cette période et leurs descendances.

⁹ Ces avancées significatives ont cependant été freinées en 2007 lorsque le gouvernement australien a instauré le *Northern Territory Emergency Response Intervention* ; une politique

pour le moins répressive et interventionniste qui suspend pour une période indéfinie la majeure partie des droits acquis par les Aborigènes dans le Territoire du Nord.

¹⁰ Les chameaux ont été introduits en Australie au milieu du XIX^e siècle afin d'explorer les régions désertiques. Ils ont depuis proliféré et sont devenus un symbole de l'Australie centrale.

¹¹ Par tradition, il faut entendre ici tout aspect social et symbolique présent dans la culture aborigène avant l'arrivée des Européens sur le territoire. Pour ces promoteurs, il n'est pas question de tradition dynamique, mais plutôt de tradition figée dans le temps et dans l'espace.

¹² En référence aux végétaux et aux animaux présents dans la brousse et utilisés à des fins culinaires, spirituelles et médicinales.

¹³ Ordre cosmologique et idéologique qui dicte les relations entre les individus et l'univers physique et social qui les entoure.

¹⁴ La majorité des artistes aborigènes vivent dans les communautés environnantes. Les communautés elles-mêmes engagent des intermédiaires (*art manager*) pour faire le lien entre les artistes et le marché.

¹⁵ Cette expression fait référence au fait qu'une peinture représente le « pays » de l'artiste, soit les lieux et itinéraires mythiques auxquels il est affilié. Les artistes aborigènes ne peuvent peindre que les « pays » auxquels ils sont associés.

¹⁶ Il s'agit d'une des attractions les plus populaires à Alice Springs qui doit son nom au Corps d'armée australien et néo-zélandais, qui combattit pendant la Première Guerre mondiale aux Dardanelles contre les Turcs. Du haut d'Anzac Hill, les visiteurs ont accès à une vue panoramique d'Alice Springs et de la chaîne de montagnes MacDonnell.

¹⁷ En 2000, la Cour fédérale reconnaissait l'existence d'un titre ancestral des Arrernte à Alice Springs, une première en ce qui a trait à la reconnaissance juridique d'un tel titre en milieu urbain.

¹⁸ Le lit de la rivière Todd est asséché la plus grande partie de l'année. La rivière ne coule qu'épisodiquement durant la saison des pluies, entre décembre et avril.

¹⁹ Certaines scènes de l'excellent film *Samson & Delilah* (Warwich Thornton 2009) qui relate l'histoire de deux jeunes aborigènes ont été tournées sur le lit de la rivière Todd.

L'urbanité et l'autochtonité : réflexions informelles sur les Indiens, les Blancs et les villes

Mathieu-Joffre Lainé

Agent de recherche

Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec

Les Autochtones ne constituent pas des minorités ethniques ou culturelles, mais des nations. Ils subissent néanmoins comme elles les contrecoups de la « mise-en-minorité ». L'Assemblée nationale du Québec a adopté en 1985 une résolution par laquelle elle reconnaît l'existence de dix nations autochtones au Québec (une onzième nation autochtone sera reconnue en 1989). La reconnaissance juridique formelle (de jure) dont bénéficient les Premières nations ne procure malheureusement aucune protection particulière aux Autochtones qui résident en milieu urbain ; cette abstraction juridique ne leur est d'aucun secours face à la pauvreté, l'insécurité, la précarité, la maladie ou l'isolement. Nous croyons au contraire qu'elle nuit à la reconnaissance et à la défense des droits des Autochtones qui résident en milieu urbain, qui représentent une proportion extrêmement importante de la population autochtone de la province.

À l'instar des autres populations minorisées et des différents groupes issus de l'immigration, les Autochtones qui résident en milieu urbain souffrent des effets conjugués de l'indifférence, de l'exclusion sociale, de la discrimination et du profilage racial. Ils entretiennent ordinairement des rapports ambivalents avec l'État et ses institutions (pour des raisons historiques évidentes, ils se méfient des systèmes de justice, d'éducation, de santé, etc.) et ils doivent souvent composer avec l'incompréhension, l'intransigeance ou l'impatience de ses représentants. Ils se heurtent, de surcroît, à des obstacles linguistiques et

culturels importants qui menacent ou freinent leur épanouissement personnel et social.

Dans son rapport de consultation sur le profilage racial et ses conséquences, la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec range les Autochtones parmi les « groupes racisés » les plus susceptibles d'être victimes de discrimination et de profilage racial au Québec¹. La Commission les écarte ensuite de son enquête :

Dans le Québec d'aujourd'hui, les groupes racisés les plus susceptibles d'être victimes de profilage racial sont les noirs, les personnes d'origine latino-américaine, sud-asiatique, arabe ou de religion musulmane, ainsi que les autochtones. Bien que les personnes autochtones soient susceptibles d'être victimes de profilage racial et de discrimination systémique au même titre que les autres minorités racisées, la Commission tient à préciser que l'ampleur des désavantages d'ordre politique économique, éducatif et social auxquels font face les peuples autochtones dépasse largement l'objet de sa consultation. Un grand nombre des problèmes auxquels sont confrontés ces peuples résulte de plusieurs siècles d'aliénation et de politiques coloniales et discriminatoires à leur endroit. Encore aujourd'hui, ils subissent les conséquences de ces politiques et on ne peut donc en faire abstraction. Par exemple, l'existence de « réserves » et les revendications territoriales constituent une source de conflits à caractère politique. Cela dit, même si la problématique autochtone dépasse le cadre de cette consultation, les autochtones qui résident dans les grands centres urbains sont directement concernés par le profilage racial et la discrimination systémique dont sont victimes toutes les personnes appartenant à des groupes racisés. (Eid, Magloire et Turenne 2011 : 11)

La décision de la Commission nuit à la compréhension du profilage racial dont souffrent les Autochtones en milieu urbain, elle contribue à en déprécier l'importance, à le faire oublier. Cette décision de la Commission, que nous considérons comme arbitraire, rappelle celle de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, tenue en 2007. En effet, les Autochtones — que l'on s'en réjouisse ou que l'on s'en désole — ont été entièrement écartés des débats houleux entourant les accommodements raisonnables. Les commissaires — le célèbre philosophe

Charles Taylor et le sociologue Gérard Bouchard — motivent ainsi leur décision :

Avec regret, nous avons dû écarter de notre mandat tout le dossier autochtone. Cette décision ayant été critiquée, il est important de rappeler les raisons qui l'ont motivée. C'est d'abord la crainte de compromettre notre mandat en lui annexant une question aussi vaste que complexe. C'est aussi le souci de ne pas doubler inutilement les travaux en cours au sein de diverses tables de négociation tripartites (Québec-Ottawa-Autochtones). Une autre raison tient à ce que les affaires autochtones doivent se discuter « de nation à nation », en vertu de deux résolutions adoptées par l'Assemblée nationale du Québec en 1985 et en 1989. Enfin, pour que nous puissions assumer cette responsabilité, il nous aurait fallu être dûment mandatés par l'État québécois ainsi que par les Premières Nations et les Inuits. Il n'en demeure pas moins que, pour tout ce qui touche à la culture et à l'identité québécoises, nous verrons à donner à la réalité autochtone toute la place qui lui revient (c'est pourquoi nous avons pris soin, à quelques reprises, d'inviter les représentants des communautés en question à venir s'exprimer au cours de nos consultations publiques). (Bouchard et Taylor 2008 : 84)

La reconnaissance *de jure* dont bénéficient les Premières nations, qui représente une abstraction juridique, prend paradoxalement le pas sur les réalités et les pratiques sociologiques :

Toute cette réflexion sur l'interculturalisme accuse cependant un angle mort, soit la place des Autochtones. Ils ont, comme nous l'avons indiqué au chapitre I, le statut de nation et non pas de minorité ethnique, ce qui rend plus complexe la définition de leurs rapports avec la société québécoise. En ce moment, il n'est pas clair qu'ils en sont partie prenante. La levée de cette ambiguïté dépend de l'issue des diverses négociations en cours et, en définitive, de la volonté des Autochtones eux-mêmes. Il faut donc laisser cette question en suspens. Cela dit, les Autochtones n'en participent pas moins à la dynamique interculturelle québécoise. (*Ibid.* 2008 : 122)

D'une part, les Autochtones comptent parmi les groupes racisés les plus susceptibles d'être victimes de profilage racial, mais on invoque l'ampleur des désavantages sociaux et économiques auxquels ils font face afin de les écarter des consultations publiques tenues sur le profilage racial. D'autre part, la reconnaissance juridique des nations autochtones complique les réflexions sur

l'interculturalisme au Québec, puisque les affaires autochtones doivent se discuter de nation à nation. Du reste, l'éventail confus de programmes (éducation, santé, etc.) et de services fédéraux, provinciaux et territoriaux, ainsi que des services dispensés directement par certaines communautés autochtones, provoque d'interminables querelles juridictionnelles et institutionnelles qui compliquent davantage la situation des Autochtones à l'extérieur des réserves. En somme, pendant que les politiciens autochtones et allochtones discutent de l'existence des réserves et des revendications territoriales, les Autochtones qui résident en milieu urbain — donc à l'extérieur des réserves — souffrent de la pauvreté ; les enfants, les femmes et les aîné(e)s autochtones en particulier. Ils glissent injustement dans l'itinérance et dans l'isolement. L'intérêt n'est pas ici d'intenter un procès d'intention aux politiciens autochtones ou allochtones, mais de souligner l'écart grandissant qui existe entre leurs préoccupations et celles des populations qu'ils représentent, ainsi que la caducité et la désuétude grandissantes des cadres de références juridiques et politiques actuels.

En somme, les Autochtones qui résident en milieu urbain souffrent aujourd'hui des effets pervers de la logique institutionnelle qui régit les relations entre l'État et les Premières nations. Cette logique nuit à la reconnaissance des Autochtones qui résident en milieu urbain, dont elle ignore l'existence.

Les Autochtones et les villes

L'anonymat que procure l'urbanité, celui qu'elle assure et celui qu'elle impose, s'oppose à la promiscuité de la vie en communauté ; comme le fonctionnement des institutions publiques s'oppose à celui des institutions administrées par le Conseil de bande. L'urbanité révèle les écarts socio-économiques qui existent entre les Autochtones et les Allochtones — elle les accentue, elle les perpétue —, mais elle offre également aux Autochtones des opportunités sociales, culturelles, économiques et politiques nouvelles. Les Autochtones sont d'ailleurs de plus en plus nombreux à saisir ces opportunités.

Les Autochtones en milieu urbain forment une population relativement déracinée et fragilisée. Il n'est ni utile, ni nécessaire de s'appesantir sur leurs conditions socioéconomiques. Il convient néanmoins de rappeler une nouvelle

fois que le nombre d'Autochtones en milieu urbain est ordinairement sous-estimé par les politiciens et les chercheurs et que le rapport que les Autochtones entretiennent avec l'urbanité — les différentes manières dont ils occupent ou s'approprient l'espace urbain ainsi que les diverses raisons qui les amènent à délaisser leur communauté d'origine — reste encore à comprendre et à faire comprendre (de manière générale, ce rapport est ignoré ou considéré de façon négative).

Selon l'expérience des intervenants et des intervenantes des différents Centres d'amitié autochtones du Québec, les préoccupations des politiciens et des chercheurs ne sont généralement pas celles des Autochtones en milieu urbain. Ces différentes préoccupations ne s'opposent pas les unes aux autres, mais celles des politiciens et des chercheurs tendent à faire oublier la réalité des Autochtones qui résident en milieu urbain, à minimiser leur nombre ainsi que leur rôle dans la redéfinition de leurs cultures.

La majorité des Autochtones résident à l'extérieur des réserves et la plupart d'entre eux habitent aujourd'hui en milieu urbain :

En 2006, approximativement 40 % vivaient dans les réserves alors que 60 % vivaient hors réserve. La proportion de membres des Premières nations vivant hors réserve a légèrement augmenté par rapport à celle de 58 % observée en 1996. La grande majorité des membres des Premières nations vivant dans des réserves en 2006, soit 98 % de la population, avait le statut d'Indiens. [...] En 1996 comme en 2006, les données du recensement révèlent qu'environ les trois quarts (76 %) des membres des Premières nations vivant hors réserve habitaient dans les régions urbaines. En revanche, 81 % des non-Autochtones étaient des citoyens en 2006, en légère hausse par rapport au pourcentage enregistré 10 ans plus tôt (78 %). (Les régions urbaines comprennent les grandes villes, ou régions métropolitaines de recensement, ainsi que les plus petits centres urbains). En 2006, près de la moitié (47 %) des membres des Premières nations vivant hors réserve habitaient dans les régions métropolitaines de recensement, 31 %, dans de petits centres urbains et 21 %, dans des régions rurales. (Statistiques Canada 2008 : 46)

Environ 80 000 Autochtones résident aujourd'hui, de manière temporaire ou permanente, dans les villes et villages du Québec, ce qui correspond

approximativement à 60 % de la population autochtone totale du Québec. Cette proportion correspond à celle que l'on retrouve dans les autres provinces canadiennes. Or, au Québec, ces chiffres ne tiennent pas compte de la population autochtone qui échappe aux diverses compilations démographiques, que l'on estime approximativement entre 15 000 et 25 000 personnes. Au Québec, les populations autochtones sont sous-estimées par les politiciens et les chercheurs (Cloutier et Lévesque 2011). Composé de milliers de bureaucrates, de gestionnaires, de porte-paroles, de consultants, de thérapeutes, d'universitaires et de juristes, le « grand cercle des affaires autochtones », selon la formule irrévérencieuse de Jean-Jacques Simard, entretient « la négociation comme mode de vie » et maintient « l'apartheid juridique » déjà en place (Simard 2003 : 397). Les enjeux économiques sont d'ailleurs évidents. Selon le rapport sur les plans et les priorités du ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada, ou MAINC, (2007-2008) par exemple, trente-quatre ministères et organismes se partagent la responsabilité des programmes à l'intention des Autochtones (MAINC 2008). Le MAINC (récemment renommé Affaires autochtones et Développement du Nord Canada, ou AADNC) transfère près de 5,5 milliards de dollars par année à des bénéficiaires autochtones pour qu'ils offrent des services dans les réserves (ces fonds sont répartis entre 1 200 entités, dont quelques 640 organisations autochtones).

La répartition de ces sommes ne tient pas compte de la réalité autochtone actuelle et, par suite, les sommes consacrées aux Autochtones qui résident en milieu urbain sont dérisoires et elles ne suffisent pas à répondre à leurs besoins. Il suffit pour s'en convaincre de consulter, par exemple, la Stratégie pour les Autochtones vivant en milieu urbain de l'AADNC, une initiative de cinquante millions de dollars d'une durée de quatre ans (AADNC 2010). Ces sommes n'ont pas le moindre rapport avec la démographie autochtone. Le « grand cercle des affaires autochtones » vient se briser contre les murs de la cité. Les préoccupations des politiciens et des chercheurs ne reflètent tout simplement plus la réalité autochtone. Comme le financement gouvernemental accordé aux organisations autochtones et à la recherche en milieu autochtone ne la reflète pas davantage, il est parfaitement légitime — sinon urgent — de se demander aujourd'hui à qui ce financement profite réellement.

Outre les chercheurs de l'alliance de recherche ODENA², très peu de chercheurs s'intéressent aux Autochtones qui résident en milieu urbain ou au

rapport que les Autochtones entretiennent avec l'urbanité. Ceux qui s'y intéressent tendent à opposer l'urbanité à l'autochtonéité. Or, contrairement à la *doxa* professée par les politiciens autochtones et les chercheurs « autochtonistes », l'urbanité s'ajoute aux identités autochtones, elle les enrichit. Comme le résume habilement Jean-Jacques Simard, les chercheurs « autochtonistes » tiennent sur l'urbanité et l'autochtonéité un discours aux accents passéistes :

L'idéologie qu'offrent les anthropologues aux Indiens est aussi navrante que celle que nos élites de droites nous servaient il y a une quarantaine d'années, au moment même où la population québécoise connaissait les malaises de l'urbanisation rapide et de la crise économique : les Canadiens français ne sont pas faits pour les villes ; notre vocation rurale ; la foi, la langue et la famille, tel était notre Destin ; aux Anglais matérialistes la grande industrie ; à nous la pioche et le folklore ; aux autres le développement, à nous la survivance. (Simard 2003 : 263)

L'augmentation rapide du nombre des Autochtones qui résident en milieu urbain et l'essor des générations qui n'ont jamais vécu dans des réserves — et qui n'ont jamais pratiqué les rites et les traditions qui passionnent les « autochtonistes » — n'attirent ni l'attention des politiciens, ni celle des chercheurs, qui identifient trop souvent l'urbanisation rapide des populations autochtones à une chute ou à une perte, voir à une menace pour l'identité autochtone.

Comme les politiciens, les chercheurs du « grand cercle des affaires autochtones » sont trop collés aux réalités des réserves, alors que la majorité des Autochtones, au Québec comme au Canada, résident à l'extérieur des réserves. Pis encore, les Autochtones qui résident en milieu urbain voient aujourd'hui leur identité autochtone mise en doute par les Autochtones vivant dans les réserves (cet ostracisme met d'ailleurs à mal la vision manichéenne qui oppose schématiquement les Autochtones aux Allochtones). Il suffit de côtoyer brièvement la clientèle des Centres d'amitiés autochtones de la province pour comprendre les conséquences bouleversantes de cet ostracisme. Les relations entre les Autochtones et les Allochtones sont abondamment documentées. Jusqu'ici, les relations entre les Autochtones qui résident en milieu urbain et les ceux qui résident dans les réserves n'ont cependant pas véritablement retenu

l'attention des chercheurs. Ces relations soulèvent pourtant de pressantes questions sociologiques, anthropologiques, politiques et économiques.

Vers de nouvelles références ?

Selon le sociologue Jean-Jacques Simard, dans « l'univers autochtone, l'espace public se confond presque entièrement avec les structures administratives de l'État, et celles-ci entravent à ce point la vie collective des communautés qu'une société civile peine à s'y constituer » (Simard 2003 : 31). Inversement, l'urbanité permet la constitution de sociétés civiles autochtones, plurielles, modernes et dynamiques, elle l'encourage. Les politiciens et les chercheurs ne peuvent plus se permettre d'ignorer l'existence de ces nouvelles sociétés, d'en ignorer les besoins, les attentes et les ambitions.

Statués ou non, les Autochtones issus de l'ensemble des Premières nations et de l'hybridation de ces nations redéfinissent actuellement les identités autochtones, leurs fondements et leurs contours. Par leur présence et leur visibilité accrues dans les villes, ils forcent également un renouvellement de la réflexion sur l'interculturalisme au Québec. Les cadres de références juridiques et politiques habituels craquent sous le poids du nombre d'Autochtones qui résident actuellement en milieu urbain. Quand céderont-ils ?

Références

BOUCHARD, Gérard et Charles TAYLOR, 2008, *Fonder l'avenir : rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, Québec : Gouvernement du Québec.

CLOUTIER, Édith et Carole LÉVESQUE, 2011, « Un regard autochtone urbain tourné vers l'avenir », *Développement social*, 11(3) : 6-8.

EID, Paul, Johanne MAGLOIRE et Michèle TURENNE, 2011, *Profilage racial et discrimination systématique des jeunes racisés : rapport de la consultation sur le profilage racial et ses conséquences*, Québec : Commission des droits de la personne et des droits la jeunesse du Québec.

OMI, Michael et Howard WINANT, 1986, *Racial Formation in the United States*, New York : Routledge.

SIMARD, Jean-Jacques, 2003, *La réduction*, Sillery : Éditions du Septentrion.

Sources Internet

AFFAIRES AUTOCHTONES ET DÉVELOPPEMENT DU NORD CANADA, 2010, Stratégie pour les Autochtones vivant en milieu urbain, consulté sur Internet <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100010378/1100100010379>, le 28 septembre 2012.

MINISTÈRE DES AFFAIRES INDIENNES ET DU NORD CANADA, 2008, Rapport sur les plans et les priorités du ministère des Affaires indiennes, 2007-2008, consulté sur Internet http://www.tbs-sct.gc.ca/rpp/0708/INAC-AINC/inac-ainc01_f.asp#s1.3, le 19 septembre 2012.

STATISTIQUES CANADA, 2008, « Peuples autochtones du Canada en 2006 : Inuits, Métis et Premières nations. Recensement de 2006 », consulté sur Internet <http://www12.statcan.ca/census-recensement/2006/as-sa/97-558/pdf/97-558-XIF2006001.pdf>, le 19 septembre 2012.

MOTS-CLÉS

Centre d'amitié autochtone – Autochtonéité –
Minorités culturelles – Urbanité –
Interculturalisme

¹ La Commission emploie le néologisme « groupe racisé » au lieu de « groupe racial » ou « race ». Ce choix vise à souligner que, loin de correspondre à une réalité objective, la notion de « race » renvoie à une catégorie essentialisante et stigmatisante assignée par le groupe majoritaire aux minorités issues de sociétés anciennement colonisées ou marquées par l'esclavage (Eid, Magloire et Turenne 2011 : 10). De manière plus générale, la notion de « groupe racisé » semble préférable à celles de « groupe racial » ou de « race ». Le processus de racisation — ou de racialisation — implique l'extension

d'une signification raciale à des relations non classifiées ni catégorisées en raciales antérieurement. Ainsi, le groupe racisé renvoie aux groupes porteurs d'une identité citoyenne et nationale précise, mais cibles du racisme (Omi et Winant 1986 : 69).

² L'alliance ODENA est une initiative conjointe du réseau DIALOG et du Regroupement des Centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ). Financée par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (Programme des Alliances de recherche universités-communautés, 2009-2014), elle réunit des représentants de la société civile autochtone et des chercheurs universitaires engagés dans une démarche de co-construction des connaissances. L'alliance vise à soutenir le développement social, économique, politique et culturel de la population autochtone des villes québécoises et à mettre en valeur l'action collective des différents Centres d'amitié autochtones du Québec.

Le feu de forêt : créateur de liens, initiateur de changements. Étude de cas au sein de Nitaskinan en Mauricie (Québec)

Noémie Gonzalez
Étudiante au doctorat
Département d'anthropologie
Université Laval
Membre du CIÉRA

La collaboration entre des Autochtones et des non-Autochtones – prise dans un sens large d'implication commune dans un projet, un processus ou autre (Wyatt *et al.* 2010) – est un élément important de la gestion des ressources naturelles au Canada depuis plusieurs dizaines d'années. C'est particulièrement le cas de la ressource forestière qui couvre 53,8 % de la superficie du pays (Ressources Naturelle Canada 2011), d'autant plus que de nombreux territoires ancestraux revendiqués par les Premières nations sont en milieu forestier (Wilson et Graham 2005 : iii). Par ailleurs, légalement, tout projet qui pourrait avoir un impact sur les droits des Autochtones, ce qui est le cas lorsqu'il prend place sur le territoire ancestral d'une Première nation, doit impliquer la consultation de cette nation (Wyatt *et al.* 2010 : 12, 47-50). Ceci est par ailleurs une exigence de la labellisation internationale FSC (Forest Stewardship Council) de plus en plus répandue auprès des compagnies d'exploitation du bois (Fortier 2009 ; Nadasdy 2005 ; Wyatt *et al.* 2010 : 9). Dans ce contexte, les Autochtones sont amené(e)s¹ à prendre part aux différentes formes de collaboration existantes (comme la consultation et la participation publique) afin d'exercer une influence sur la gestion de leur territoire ancestral, compétence que la plupart des nations n'ont pas encore acquise malgré des années de négociations avec les gouvernements (Wyatt *et al.* 2010 : 244). De leur côté, les compagnies qui exploitent le bois ont tout intérêt à prendre en compte les objectifs et attentes des Autochtones afin d'éviter, par exemple, des actions de blocage de leurs activités et les pertes financières qui en découlent (Wyatt *et al.* 2010). Quoi que la collaboration puisse prendre différentes formes, la présentation d'une définition précise de ce concept ou la recherche d'un terme plus approprié ne

représente pas la préoccupation de cet article (sur cette question, voir notamment Berkes *et al.* 1991). J'utiliserai ici ce terme avec un sens très général qui qualifie toutes les situations par lesquelles des Autochtones et des non-Autochtones sont réuni(e)s ou mutuellement concerné(e)s par une problématique particulière pour laquelle un travail commun peut faciliter la résolution.

Cet article se base sur les résultats d'une recherche de maîtrise lors de laquelle je me suis intéressée à un élément qui touche indirectement la gestion forestière : le feu de végétation. Cette perturbation du milieu forestier est considérée par les biologistes comme un élément fondamental du fonctionnement de la forêt boréale (Alvarez 2009 ; Bergeron *et al.* 2001 ; Hébert *et al.* 2011). Je l'aborderai d'un autre point de vue et tenterai de comprendre si une telle perturbation qui touche ce qui

constitue à la fois les ressources exploitées par l'industrie et le territoire de vie d'une Première nation, a un impact sur les liens entre les différents occupants du territoire et sur les processus de collaboration. La perturbation en question affecte-t-elle les liens et les processus existant et en crée-t-elle de nouveaux ?

Dans l'objectif d'apporter des éléments de réponse à ces interrogations, je m'intéresse ici à un feu de forêt allumé par la foudre au printemps 2010 au sein du Nitaskinan – le territoire ancestral de la nation atikamekw – en Mauricie, au Québec (voir les cartes ci-dessous).

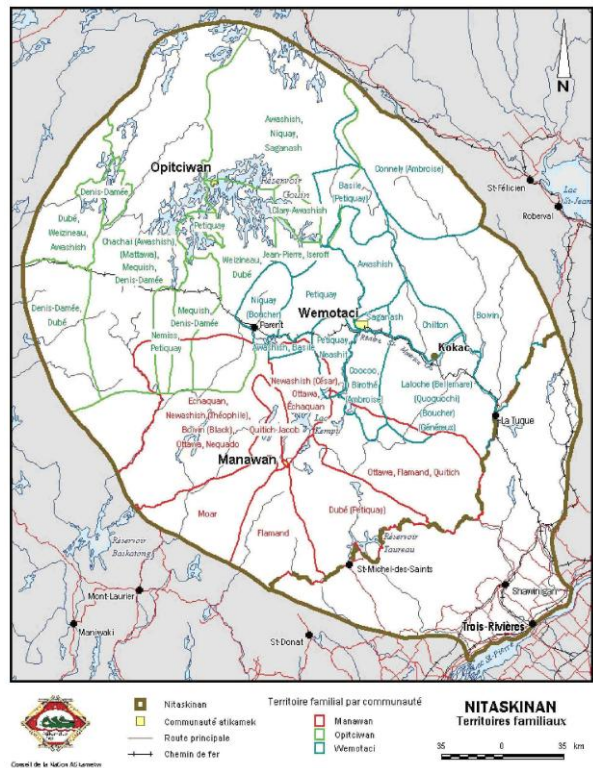


Illustration 1 : Nitaskinan, territoire revendiqué par la nation atikamekw, et territoires familiaux (Atikamekw Sipi 2006)

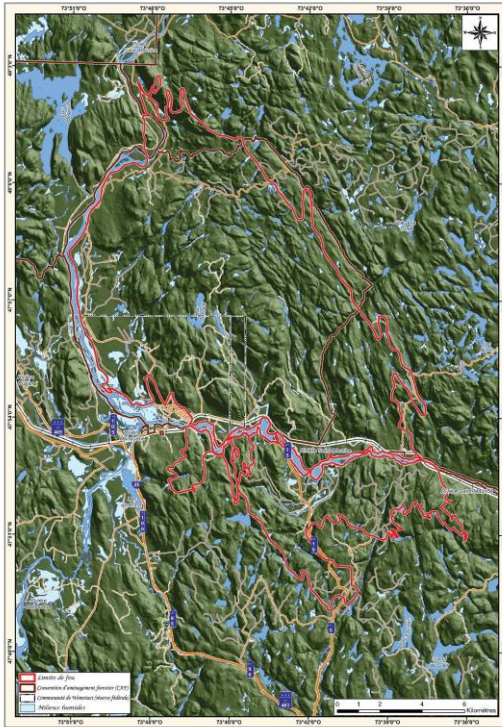


Illustration 2 : Contour du feu de Wemotaci et réserve fédérale de Wemotaci (Ville de La Tuque 2011)

Ce feu forestier a provoqué l'évacuation de la communauté autochtone atikamekw de Wemotaci (environ 1 300 personnes) vers la ville voisine de La Tuque (voir la carte 3). La lutte contre l'incendie a duré dix jours et a été menée par les pompiers forestiers de la SOPFEU (Société de protection des forêts contre le feu, organisme en charge d'éteindre les feux de forêt au Québec – SOPFEU 2012) mais également par une centaine de volontaires atikamekw, baptisés les « Guerriers du feu » par leur communauté.

Cette situation d'urgence, lors de laquelle des vies et des biens étaient menacés, a mené à la mise en place de plusieurs situations de collaboration potentielle ou effective entre des Autochtones et des non-Autochtones, impliquant au moins une partie des acteurs concernés par la gestion forestière.

Dans cet article, je tenterai de mettre en lumière certaines conséquences d'une perturbation naturelle sur les liens entre les êtres occupant le territoire et sur les processus de collaboration entre des Autochtones et des non-Autochtones. Dans un premier temps, je présenterai brièvement la méthodologie de recherche, puis j'exposerai les résultats obtenus lors de l'étude de cas de ce feu de forêt et proposerai une analyse de ceux-ci. Pour cela, je commencerai par une section portant sur les liens que le feu a permis de créer entre les occupants le territoire touché, puis, dans les sections suivantes, trois situations de collaboration (ou de non-collaboration) mises en place pendant la durée de l'incendie seront analysées. Après une synthèse et une analyse de ces différents types de collaboration, je conclurai avec des ouvertures possibles pour de futures recherches.

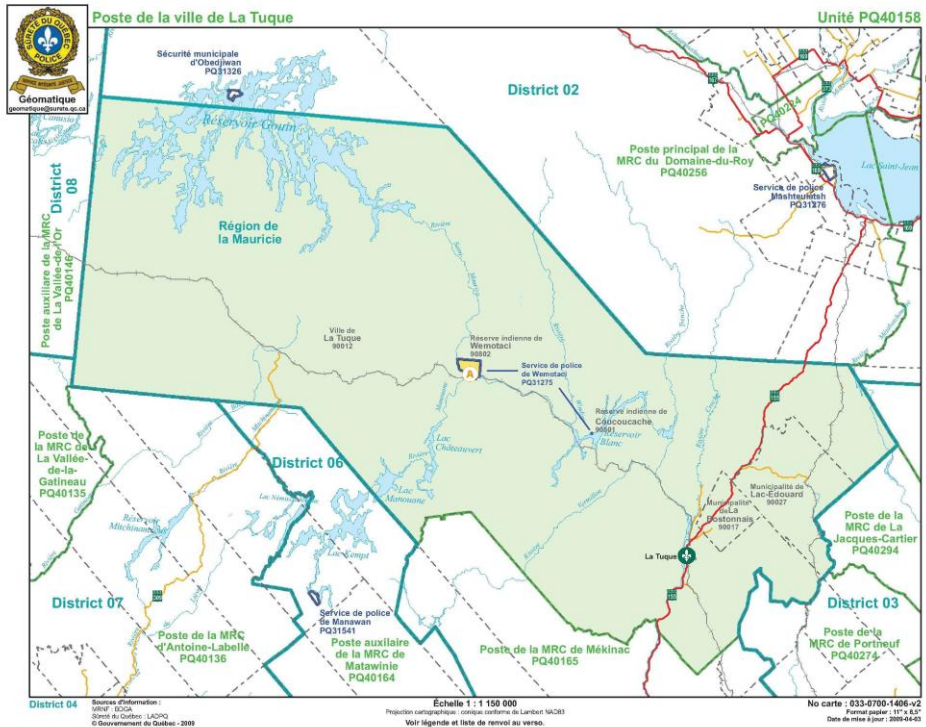


Illustration 3 : Agglomération de La Tuque (Sureté du Québec 2009)

Méthodologie

L'approche globale de cette recherche consiste en une analyse du système social-écologique tel que défini par Berkes *et al.* (2003). Ce concept a été développé par ces chercheurs issus des sciences de la nature dans le but d'éviter certaines erreurs qui ont tendance à se répéter dans les initiatives des pays dits occidentaux en matière de protection des ressources naturelles et de l'environnement en général. En effet, dans ces projets, les approches sont souvent partielles, les gestionnaires cherchent à contrôler la totalité des paramètres du système et surtout, il y a une séparation ontologique des êtres humains et des écosystèmes comme deux catégories d'entités indépendantes l'une de l'autre. L'approche du système social-écologique consiste à intégrer tant les aspects écologiques que sociaux en considérant le système comme un ensemble dynamique et parfois imprévisible. Cette approche prend également en compte différents

systèmes de savoirs et différentes visions du monde. Cette évolution dans le domaine des sciences de l'environnement semble converger avec les remises en question, placées au-devant de la scène ces dernières années dans les sciences humaines. Celles-ci concernent les dichotomies que la vision du monde dite occidentale actuellement dominante a tendance à imposer. Par exemple, la science occidentale postule une opposition entre la nature et la culture comme si cette division correspondait à une vision universellement partagée (voir notamment les écrits d'Alfred Irving, de Philippe Descola, d'Edouardo Viveiros de Castro et de Bruno Latour).

Concrètement, dans notre cas, le système social-écologique est celui qui se trouve sur le territoire touché directement ou indirectement par le feu et qui comprend le réseau d'acteurs – humains et non humains – liés à l'événement et/ou au territoire.

Les données exploitées ici sont issues d'une recherche bibliographique effectuée lors d'un travail de maîtrise en 2011 et complétée plus récemment, ainsi que d'une analyse des articles de presse sortis à l'époque au sujet du feu de forêt, mais surtout d'une série d'entretiens semi-dirigés menée auprès des différents acteurs impliqués dans l'événement et dans la gestion forestière en général : des Atikamekw de Wemotaci, des membres du Conseil de la Nation Atikamekw, des pompiers de la SOPFEU, des représentant(e)s de compagnies d'exploitation du bois, des employé(e)s de la Ville de La Tuque et des agent(e)s de la Sureté du Québec et de la sécurité civile. Le choix des personnes rencontrées s'est fait de manière itérative (Olivier de Sardan 2008 : 82-83) ; un entretien m'ayant mené à un autre. Le hasard des rencontres orientait également le choix des thèmes d'entrevue, l'objectif étant de dresser un portrait général le plus complet possible de la situation du feu de forêt. Les personnes rencontrées resteront anonymes dans cet article. Des numéros ont été attribués aux entretiens et c'est cette codification qui apparaîtra pour indiquer la source des informations. Les entretiens étaient soit des consultations de personnes clés dont les compétences et/ou la profession permettaient d'améliorer ma compréhension du système et de la situation (entretiens n° 4-5-6-15-17-18-20-22-24-25 ; 2011), soit des recueils de récit d'expériences liées à la problématique étudiée (entretiens n° 1-2-3-4-7-8-9-10-11-12-13-14-16-19-21-23 ; 2011) (Olivier de Sardan 2008 : 55-56). Bien-sûr, comme un répondant est souvent une personne-clé sur un sujet et apporte un récit d'expérience pertinent sur un autre, les catégories sont perméables.

Un feu créateur de liens ?

Malgré le traumatisme lié à cet événement et toutes ses conséquences négatives, malgré les difficultés à surmonter pendant l'incendie et au retour dans la communauté, les entretiens ont démontré que cet événement a été, pour chacune des personnes interrogées, en grande partie positif, car créateur de liens. Comme l'explique Burchfield (2007 : 125), la solidarité et les liens qui naissent de ce type de situations d'urgence sont fragiles et peuvent parfois laisser place à l'émergence de conflits latents ou nouveaux ; cela dépend de nombreux facteurs. Les résultats présentés ici correspondent à la vision qu'avaient les personnes interrogées un an après le feu et n'augurent en rien l'évolution ultérieure de ces liens. Déjà en 2011, une personne rencontrée a précisé qu'elle était déçue par l'évolution des événements depuis le feu, car elle s'attendait à ce que cette épreuve amène des changements plus profonds dans la communauté, notamment par la concrétisation d'un plus grand nombre de projets communs (entretien n° 21). Cependant, il est impossible de nier que cet événement a jusqu'à maintenant eu des conséquences sur les rapports entre les occupant(e)s du territoire en les recréant ou en les consolidant.

Tout d'abord, cette situation d'urgence a renforcé les liens entre les Atikamekw de Wemotaci et d'autres communautés autochtones, de la nation atikamekw ou d'autres nations, qui se sont mobilisées pour aider la communauté de Wemotaci lors de la réintégration de leur village. Elles ont notamment participé au nettoyage des maisons et ont fait des dons de viande de bois (de gibiers) et d'autres produits de première nécessité (entretiens n° 10, 13 et 23). Les liens se sont également renforcés au sein même de la communauté de Wemotaci. Alors qu'avant cet événement les familles étaient plutôt divisées dans la communauté et qu'il y avait beaucoup de médisance, avec le feu et encore un an après, les familles étaient davantage soudées (entretiens n° 2, 9 et 10).

De même, à la fois suite au travail dans le centre d'évacuation et dans la lutte contre le feu, des liens se sont créés entre les générations. En effet, sous-tendu par un objectif partagé, le travail conjoint entre les jeunes et les plus âgés s'est présenté comme une occasion pour les seconds de transmettre leurs savoirs et leurs expériences aux premiers (entretiens n° 2 et 21). Le lien le plus important exprimé avec grand enthousiasme dans le discours de tous(tes) les Latuquois(es) (habitant(e)s de La Tuque) rencontré(e)s et de nombreux(ses) Atikamekw est celui qui s'est créé entre les habitant(e)s québécois(es) de La Tuque et les Atikamekw de Wemotaci. Alors que tous et toutes sont d'avis que malgré leur proximité

géographique ils étaient plutôt distants les uns des autres au quotidien avant cet événement, ils remarquent que le feu a permis un rapprochement entre les communautés, entre les deux cultures (entretien n° 16). Ces quelques citations l'illustrent :

Ça a développé de beaux liens avec la communauté [de Wemotaci] au niveau politique et au niveau des travailleurs. (Entretien n° 1)

C'est un échange aussi qu'on a vécu, un échange culturel avec les Allochtones de la ville (...) ça a comme rapproché. (Entretien n° 13)

C'est la première fois que [les Latuquois(es)] nous regardent. (Entretien n° 10)

Même si on est des communautés qui vivent juste à 100 km, cet événement-là ça nous a rapproché beaucoup des Atikamekw de Wemotaci. [...] ça a abattu beaucoup de mauvais préjugés, ça a permis une meilleure compréhension. (Entretien n° 3) (*sic*)

Mais le travail de collaboration a été là et ça a créé des liens. (Entretien n° 16)

Ça a rapproché les deux communautés, ça a créé des liens. (Entretien n° 7)

Les Latuquois(es) ont expliqué cette évolution de la relation par la proximité forcée qui leur a permis d'apprendre à se connaître mutuellement et donc de briser des idées reçues. Les Atikamekw ont plutôt spécifié qu'ils percevaient un changement dans le comportement des Latuquois(es) à leur égard, sans forcément avoir eux-mêmes modifié leur vision de ces derniers(ères) (entretien n° 10). Cela ne signifie pas que tous les gens sont maintenant ouverts et respectueux les uns envers les autres, certains cas de racisme verbal particulièrement violents de la part de Latuquois durant l'évacuation l'illustrent bien (entretiens n° 12, 13, 14). Ce rapprochement semble malgré tout ouvrir des voies de communication entre les communautés. Au niveau collectif, l'événement du feu de forêt a facilité la concrétisation d'une collaboration entre les dirigeant(e)s de Wemotaci et ceux de La Tuque dans le cadre de projets de développement économique (entretiens n° 10, 22). Il est intéressant de voir qu'un simple dépassement de préjugés amené par la cohabitation forcée a permis d'ouvrir ce dialogue.

Un des éléments importants pour favoriser le bon fonctionnement des systèmes sociaux-écologiques est de développer leur adaptabilité, ce qui passe entre autres par la confiance entre les êtres et entre les différents groupes qui le composent (Folke *et al.* 2005 : 451). Les acteurs et actrices, impliqués dans cet événement qui ont créé des liens et développé une certaine confiance mutuelle, sont également impliqué(e)s dans la gestion du territoire. Il est donc possible d'émettre l'hypothèse que le feu, dans ce secteur, a créé de bonnes bases pour le fonctionnement futur du système social-écologique qui nous intéresse. Le projet de

micro-barrage (Delisle 2011) engagé à cette époque par la collaboration entre la municipalité de La Tuque et celle de Wemotaci et qui continue encore aujourd'hui en est un bon signe.

Collaboration dans la gestion des évacué(e)s ?

Du côté du centre d'hébergement, il y a eu lors de l'incendie une collaboration entre les bénévoles atikamekw et les bénévoles non atikamekw, notamment en ce qui concerne le suivi psychosocial et médical, de laquelle ont émergé certaines tensions. Il m'a été rapporté (entretiens n° 12) le cas d'une infirmière atikamekw qui se sentait exagérément incitée, de la part d'autres bénévoles non atikamekw, à travailler d'une manière qui n'était pas la sienne. Face à ce problème, une Atikamekw ayant joué un rôle de médiatrice durant la période d'évacuation m'a expliqué qu'en s'asseyant pour en parler et exprimer ce qui n'allait pas, les personnes concernées ont pu régler ce différend et continuer à travailler ensemble. Lorsque des problèmes se présentaient au centre d'hébergement, un gestionnaire latuquois (entretien n° 3) m'a expliqué que les bénévoles faisaient d'abord appel aux femmes atikamekw assez âgées pour intervenir, considérant qu'elles sont respectées dans la communauté et qu'en plus, elles pouvaient intervenir dans leur langue maternelle (atikamekw). Il est intéressant ici d'observer l'ouverture des Latuquois(es) pour tenter de gérer la situation en s'adaptant à ce qu'ils considéraient comme une façon de faire atikamekw.

Même si les rapports de pouvoir entre les personnes présentes n'étaient pas égalitaires (les évacué(e)s étant les victimes et les gestionnaires étant ceux et celles qui les aident), nous avons un exemple intéressant de processus de collaboration qui passe par le dialogue et par une volonté de comprendre l'Autre et sa façon de fonctionner.

Collaboration entre comités des mesures d'urgence ?

Sur un autre plan, pendant toute la durée de l'évacuation, deux comités des mesures d'urgence travaillaient en parallèle : celui de Wemotaci et celui de La Tuque. Le dernier se réunissait au centre de sécurité incendie de la ville et celui de Wemotaci dans les locaux du Conseil de la Nation Atikamekw (CNA), deux endroits situés aux deux extrémités de la ville. Comme les membres des deux comités passaient une grande partie de leurs journées en réunion, plusieurs d'entre eux ne connaissaient pas l'existence de l'autre comité (entretiens n° 5, 7, 19). Les comités n'avaient en fait jamais communiqué directement l'un avec l'autre. Les

données recueillies ne suffisent pas à déterminer comment ils ont tout de même réussi à travailler en parallèle sans interférence et avec efficacité. Cependant, le chef de Wemotaci de l'époque et une employée du CNA, qui faisaient le lien en passant d'un comité à l'autre, ont sans doute pu jouer un rôle clé dans ce phénomène (entretiens n° 2, 4, 12).

Nous pouvons aussi y voir une autre façon de gérer chacun à sa manière une problématique commune. Le comité des mesures d'urgence de La Tuque était composé de toutes les institutions locales en charge de ce type de situations (Sûreté du Québec, pompiers, sécurité civile), mais également des représentant(e)s des différents paliers de gouvernement (fédéral, provincial et municipal). Celui de la nation atikamekw comportait des membres du Conseil de bande de Wemotaci, de la communauté et du CNA. Si les deux comités s'étaient réunis, il est possible de croire qu'une situation d'inégalité dans la répartition du pouvoir se serait mise en place, l'un imposant sa façon de procéder à l'autre. En effet, comme le met de l'avant notamment Nadasdy (2003 ; 2005), les expériences de collaboration entre des Autochtones et des non-Autochtones pour la gestion des ressources naturelles semble présenter un schéma problématique commun dans lequel se trouve d'un côté un système dominant avec ses institutions, son système de savoir et son organisation, et de l'autre des Autochtones qui doivent trouver le moyen de s'intégrer dans ce cadre déjà construit et imposé, avec pour conséquence une violence faite à l'égard de leur propre façon de faire, leur système de savoir et leur organisation.

Même dans des processus de cogestion où se trouvent autant de représentant(e)s autochtones que non autochtones, le cadre reste rigide et le pouvoir demeure entre les mains de l'État. Dans ce contexte, les Autochtones ne peuvent faire valoir leurs intérêts que si l'État décide de ne pas utiliser son pouvoir, comme l'a montré Rodon (2003). Nous pouvons donc penser que le maintien de ces deux comités en parallèle a permis à chacun d'accomplir ses tâches sans se trouver dans un rapport de pouvoir inégalitaire.

Collaboration entre les pompiers forestiers et les « Guerriers du feu » ?

Malgré la forte médiatisation de l'événement, un élément a échappé aux journalistes : le conflit qui a eu lieu entre les pompiers volontaires atikamekw restés à Wemotaci, appelés « Guerriers du feu » et les pompiers forestiers professionnels de la SOPFEU. Quelques éléments peuvent avoir contribué à mettre en place cette situation conflictuelle. D'un côté, la SOPFEU présente une

organisation très hiérarchisée au sein de ses équipes et ses modes d'intervention sont très cadrés. De plus, elle travaille rarement dans des territoires habités et encore moins dans des territoires où les habitant(e)s prennent l'initiative de ne pas quitter la zone évacuée pour protéger leur village des flammes (entretien n° 4 – SOPFEU). D'un autre côté, les Atikamekw de Wemotaci n'ont, pour la plupart, pas été formés à la lutte contre le feu de forêt et ne possèdent aucun équipement adapté à ce type d'intervention. Parmi les « Guerriers du feu », il y avait les pompiers de la communauté, mais ceux-ci ne sont formés que pour lutter contre les feux de structure qui touchent les constructions humaines, ce qui est totalement différent des feux de forêt.

Les habitant(e)s de Wemotaci interrogé(e)s ont expliqué qu'ils et elles étaient, au début du feu, dans l'attente de l'intervention de la SOPFEU pour gérer le feu : « Moi, dans ma tête, je me disais : c'est sans conséquence, SOPFEU, ils seront là, ce sont des professionnels, ils vont tout prendre en main » (entretien n° 21). Le feu était pourtant aux portes du village le 26 mai 2010, à la mi-journée, alors que les pompiers de la SOPFEU n'ont été visibles sur place que plus tard dans la soirée (l'attaque contre le feu s'est d'abord faite par avion-citerne – SOPFEU 2010). Entre temps, les volontaires de Wemotaci ont pris les choses en main comme ils pouvaient, malgré leur manque d'équipement pour ce travail. Cette réaction est fort probablement due à l'absence des pompiers de la SOPFEU, mais peut également être liée au fait que la communauté de Wemotaci ait déjà connu un épisode de feu en 1997 qui avait nécessité une évacuation. Comme l'écrivent Carroll et Cohn (2007 : 106) : « Other findings indicate that people who have had previous experience with disasters are less likely to leave ».

À la vue des circonstances de départ en tout cas, il est compréhensible que la relation entre la SOPFEU et les pompiers de Wemotaci n'ait pas commencé sur des bases de confiance. D'après la littérature sur l'anthropologie des catastrophes naturelles, la façon dont est gérée l'urgence dans les premières heures va fortement déterminer la façon dont va se dérouler la suite de la gestion d'un événement (Hoffman 1999 : 137, 140-141).

À Wemotaci, les deux modes de fonctionnement et d'organisation pour la gestion du feu se sont par la suite affrontés. Le principal problème, tel qu'il est ressorti des entretiens – autant auprès d'Atikamekw que de non-Atikamekw – est « l'absence de leadership » (entretiens n° 4 – SOPFEU, n° 21). La SOPFEU avait besoin de parler à un responsable du côté des Atikamekw et ils n'en trouvaient pas. Un chef d'équipe n'a normalement pas plus de huit personnes sous sa

responsabilité et les différents niveaux hiérarchiques de l'organisation sont nécessaires pour assurer une bonne circulation des ordres et des informations. Le responsable de l'équipe de la SOPFEU sur place ne pouvait donc pas s'adresser au groupe entier des pompiers atikamekw, mais devait parler à un représentant. Comme, les « Guerriers du feu » n'avaient au début aucune figure d'autorité officielle à placer en position de dialogue avec la SOPFEU, les deux groupes ont travaillé quelque temps chacun de leur côté, pendant qu'à La Tuque des médiateurs(trices) issus de chaque côté tentaient de trouver une solution à cette problématique.

Dans les jours suivants, des responsables ont été nommés dans le groupe des « Guerriers du feu », dont l'un était chargé de dialoguer avec la SOPFEU et de transmettre les ordres aux Atikamekw (entretiens n° 4, 21). Ce système a fonctionné quelques jours, les « Guerriers du feu » respectant les consignes des pompiers de la SOPFEU et ceux-ci prenant en considération le travail des Atikamekw dans l'organisation de leurs interventions.

En plus de ce problème de leadership, il y a également eu des différends en rapport au rythme de travail (entretiens n° 21, 23). La SOPFEU travaille selon des horaires assez précis, calculés en fonction du cycle d'activité du feu, des normes concernant le repos nécessaire aux pompiers et probablement aussi de conventions syndicales. Elle doit aussi évacuer les lieux lorsque, le feu étant jugé « hors contrôle », la sécurité est menacée. Il y a probablement une incompréhension entre les deux groupes qui vient du fait que les Atikamekw – non professionnels – ne connaissaient pas ce type d'organisation et n'avaient pas le même rapport au territoire incendié que les pompiers de la SOPFEU. Il y a donc eu des conflits. Ce fut le cas, par exemple, un jour où les Atikamekw ont récupéré des pompes et d'autres matériels de la SOPFEU alors que celle-ci avait évacué les lieux. Les « Guerriers du feu » ont ensuite bloqué la route d'accès au village pour interdire le passage aux pompiers forestiers lorsque ceux-ci ont voulu revenir lutter contre le feu (entretien n°21).

Notons que, comme le mentionnent Carroll et Cohn (2007 : 110) dans *People, Fire, and Forest*, des critiques envers une organisation en charge de la lutte contre le feu sont souvent exprimées dans des situations où des biens privés et des populations sont directement menacés. Ces critiques ne sont toutefois pas toujours fondées. D'après les auteurs, celles-ci sont dues en grande partie au fait que l'organisation de la lutte se base sur des protocoles établis et des stratégies qui ne

sont pas forcément compris et peuvent amener des controverses au sein d'autres groupes d'acteurs.

Je suis loin d'avoir suffisamment d'éléments pour décrypter tous les aspects de ces événements, cependant, certaines idées peuvent être mises en évidence et donner des pistes pour creuser plus loin ces problématiques. D'abord, il y a des différences dans le mode d'organisation et de gestion des événements. Contrairement à la situation observée dans le contexte de la gestion des évacué(e)s, l'urgence et la proximité du danger, lors de la lutte contre le feu, ne laissent aux pompiers forestiers et aux « Guerriers du feu » ni le temps ni la place pour s'asseoir, discuter et régler les conflits ensemble ! Pourtant, il me semble que chaque groupe a fait un effort pour adapter sa façon de travailler à celle de l'autre. La SOPFEU a modifié son organigramme pour y intégrer les « Guerriers du feu » ainsi que son mode d'intervention global pour s'adapter à une situation où la protection de la forêt devenait secondaire face à la protection du village (SOPFEU 2010 ; entretiens n°4, 21). C'était pour eux un effort non négligeable, comme j'ai pu le voir lors de mes entretiens : « À partir du moment où on est rentré sur ce feu-là, il y a eu une vision différente de notre travail. C'est-à-dire habituellement, nous autres, c'est de protéger la forêt contre le feu. Et à ce moment là, c'était de protéger aussi la communauté » (Entretien n° 4). Les Atikamekw, de leur côté, ont désigné des personnes représentant l'autorité dans cette situation et ont accepté de suivre les consignes de la SOPFEU durant la lutte contre l'incendie (entretien n° 21).

Nous venons donc de voir que pendant la période où la SOPFEU et les « Guerriers du feu » luttent contre le feu, ils ne travaillaient pas ensemble et ne se sont pas mélangés. La SOPFEU indiquaient plutôt les zones à éviter (par exemple, là où les avions allaient arroser) et les éléments importants à prendre en compte pour la sécurité ; et ensuite, les pompiers volontaires atikamekw menaient leur lutte comme ils l'entendaient. Les pompiers de la SOPFEU suivent les ordres de leurs supérieurs et combattent le feu en fonction de connaissances biophysiques sur ce phénomène et de données météorologiques, entre autres. De leur côté, les « Guerriers » travaillaient avec leurs connaissances du territoire et du feu, ils ont été guidés par leurs ancêtres (« ceux qui ne sont plus présents physiquement », entretiens n° 2, 18) et d'autres manifestations particulières des êtres occupant le territoire. Le village a été sauvé, il n'y a eu ni mort ni blessé. Ces deux méthodes très différentes ont donc fait leur preuve, cependant, elles ne sont pas forcément compatibles l'une avec l'autre. Si l'on en croit la littérature portant sur d'autres expériences de collaboration (Davidson-Hunt et O'Flaherty 2007 : 294 ; Hébert 2006 ; Nadasdy 2003 : 11, 144 ; 2005), tenter de confronter deux méthodes l'une à

l'autre ne ferait que les appauvrir et mettre en place un type de relations de pouvoir dont nous avons parlé plus tôt. Par contre, aménager la situation pour permettre à chaque groupe de gérer la situation à sa manière, comme cela s'est fait spontanément dans ce cas, pourrait être une solution intéressante.

Plus concrètement, ces observations laissent penser qu'organiser, en dehors des périodes d'urgence (c'est-à-dire en périodes de mitigation), des moments propices à la communication entre ces groupes pourrait amener chacun à mieux comprendre comment l'autre travaille et conçoit le feu de forêt. Ceci permettrait de travailler plus sereinement, par la suite, dans des situations d'urgence. Les feux de forêts sont fréquents en Mauricie, et il se pourrait qu'ils le deviennent encore plus en raison du réchauffement climatique global (Chapin *et al.* 2008 ; Girardin et Mudelsee 2008 ; McCoy *et al.* 2009 ; Scholze *et al.* 2006). Même si ces incendies ne menacent pas systématiquement une communauté, il serait pertinent que les organisations autochtones concernées et la SOPFEU soient en mesure d'intervenir ensemble pour lutter contre ces feux. Ceci est d'autant plus vrai que de nombreuses communautés autochtones, y compris les Atikamekw, ont des connaissances sur le territoire et les feux de forêt (entretiens n° 6, 18, 21) qui pourraient leur être utiles dans ces situations si une place leur était laissée.

Synthèse et analyse des différents modes de collaboration

Pour récapituler, l'analyse de différentes situations au cours desquelles des Autochtones et des non-Autochtones ont été amené(e)s à gérer une problématique commune – la gestion d'un feu de forêt –, nous a permis de mettre à jour deux types de processus. Tout d'abord, il y eu un cas où le travail s'est réalisé en réelle collaboration et lors duquel les différends furent réglés par le dialogue et la prise en compte de la différence interculturelle. Ensuite, il y a eu deux cas où le travail s'est finalement réalisé en parallèle par les deux groupes impliqués, menant malgré tout à l'atteinte d'un objectif commun d'extinction du feu en évitant les pertes humaines et matérielles et en permettant une évacuation sans problème.

Dans de nombreuses recherches, la réflexion et les expériences de collaboration dans la gestion des ressources naturelles portent sur des situations où l'idéal visé est un dialogue entre les différents acteurs, inscrit dans une relation juste et équitable de prise en compte des différentes visions du monde. Ceci passe par une intégration des différents systèmes de savoir pour en faire une base commune qui serait une sorte d'hybride de ces systèmes (Blaser 2009 ; Huntington *et al.* 2002 ; Natcher *et al.* 2005). Cependant, les deux cas que nous avons

observés, dans lesquels les différents acteurs ont travaillé en parallèle, apportent une nouvelle vision des choses qui paraît prometteuse dans le sens où les personnes concernées ont paru satisfaites de leur expérience. Les gestionnaires de La Tuque, ceux de Wemotaci, ainsi que les « Guerriers du feu » et les Atikamekw évacué(e)s sont fiers du déroulement de cet événement et de leurs accomplissements, ce qui paraît être un indice du caractère positif de ce type de processus. Il y a d'ailleurs eu une cérémonie organisée à Wemotaci quelques temps après le feu, réunissant ces différents acteurs afin de remercier toutes les personnes qui ont permis de sauver le village des flammes et de célébrer le travail commun accompli (entretiens n° 9, 10, 16, 22).

Différentes problématiques ont tendance à se présenter lors de situations de collaboration entre des Autochtones et des non-Autochtones. Elles préviennent une relation véritablement équitable et empêchent les différents groupes – particulièrement autochtones - d'agir d'une manière cohérente avec leur vision du monde. Ces problématiques produisent une répartition inéquitable du pouvoir et mettent en place une forme de violence structurelle². Elles prennent racine dans un contexte historique colonial : encore aujourd'hui, l'État détient le dernier mot et le pouvoir de décision face aux Autochtones et concernant les ressources naturelles. Nadasdy (2003 : 267) donne un exemple flagrant de ce pouvoir étatique en présentant un cas au Canada où des Autochtones et des scientifiques sont arrivés à un consensus concernant la gestion d'une ressource, proposant au gouvernement un plan de gestion qu'il n'a finalement jamais appliqué. La situation est encore très éloignée du dialogue de nation à nation que demandent de nombreuses Premières nations. En lien avec cette domination de l'État, l'inégalité est également ancrée dans le cadre imposé au départ par un système dominant à travers une bureaucratie et des cadres institutionnels (Nadasdy 2003). Enfin, dans ce type d'expérience où deux systèmes de savoirs se confrontent, l'inégalité vient également de la position hégémonique d'un système de savoir occidental qui prédomine face aux systèmes de savoirs des Premières nations (Davidson-Hunt et O'Flaherty 2007 : 292 ; Natcher *et al.* 2005 : 246-247).

Un travail en parallèle, comme celui que nous avons vu apparaître dans le cas du feu de Wemotaci, pourrait éviter ces problématiques ou, du moins, diminuer leur importance en évitant une confrontation des différentes visions du monde et des systèmes de savoir. Cela permettrait de mettre un frein à la violence structurelle qui se poursuit depuis le début de la colonisation des Amériques et entraîne une répartition inéquitable du pouvoir entre les Autochtones et les Euro-Québécois.

Conclusion

La conclusion la plus évidente de cette recherche est l'impact que peut avoir un phénomène naturel sur le réseau humain : lorsqu'un élément du système social-écologique est perturbé, les autres éléments le sont aussi. Il est utile de le rappeler, car les effets des êtres humains sur l'environnement « naturel » sont plus souvent abordés que le rapport inverse. Nous voyons bien qu'une perturbation telle qu'un feu de forêt a un impact sur les liens qu'entretiennent les occupant(e)s du territoire entre eux et qu'elle est créatrice de contextes de collaboration. Cette étude montre l'intérêt de se pencher sur ce type de situation d'urgence ; elle nous a donné des pistes intéressantes à explorer à propos de méthodes de collaboration entre des Autochtones et des non-Autochtones, différentes de la plupart de celles mise en place dans la gestion des ressources naturelles.

La littérature confirme que les feux de végétation, comme situation d'urgence et perturbation du système social-écologique, représente un potentiel de changement. Comme l'écrit Burchfield (2007 : 134) : « Fires have the potential to serve as catalysts for social change ». Cette idée est également avancée par Folke *et al.* (2005) qui s'intéressent à la résilience – c'est-à-dire la capacité à rester ou à redevenir fonctionnel – des systèmes sociaux-écologiques après une perturbation : « Crisis, perceived or real, seems to trigger learning and knowledge generation and opens up space for new management trajectories of resources and ecosystems » (Folke *et al.* 2005 : 446). Il reste encore à exploiter ce potentiel. Nous pouvons résumer en disant que les feux de forêt et la situation d'urgence qu'ils mettent en place créent des interstices de possibles, c'est-à-dire des moments où les différents acteurs du système ont la possibilité d'orienter la situation dans une direction nouvelle impliquant des conflits, des dialogues ou bien une nouvelle façon d'atteindre un objectif commun.

Cette recherche étant une première étape, il sera maintenant intéressant de préciser les données recueillies pour réfléchir à leur application. Je me pencherai dans une prochaine recherche sur la manière d'exploiter ces possibilités créées par le feu et sur ces nouvelles façons de collaborer entre des Autochtones et des non-Autochtones dans le cadre de situations d'urgence. Je tenterai d'en tirer des éléments qui pourront être utiles dans les cas de collaboration pour la gestion forestière et des ressources naturelles en général.

Références

ALVAREZ, Eric, 2009, *Influence d'un siècle de récolte forestière sur la forêt mélangée tempérée de la Mauricie*, Thèse de doctorat, Département des sciences du bois et de la forêt, Québec : Université Laval.

BERGERON, Yves, Sylvie GAUTHIER, Victor KAFKA, Patrick LEFORT et Daniel LESIEUR, 2001, « Natural fire frequency for the eastern Canadian boreal forest: consequences for sustainable forestry », *Canadian Journal of Forest Research*, 31 : 384–391.

BERKES, Fikret, Johan COLDING et Carl FOLKE (Dirs.), 2003, *Navigating social-ecological systems. Building resilience for complexity and change*, Cambridge : University Press.

BERKES, Fikret, Peter GEORGE et Richard PRESTON, 1991, *Co-Management: The Evolution of the Theory and Practice of Joint Administration of Living Resources*, TASO Research Report, Second Series, No. 1. Paper presented at the Second Annual Meeting of the IASCP, 26-29 September, University of Manitoba, Winnipeg, Canada.

BLASER, Mario, 2009, « The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program », *American Anthropologist*, 111(1) : 10–20.

BURCHFIELD, James, 2007, « Community impacts of large wildfire events: consequences of actions after the fire », in Terry C. Daniel, M. Carroll, C. Moseley et C. Raish (Dirs), *People, fire and forests*, Corvallis : Oregon State University Press, pp. 124–140.

CARROLL, Matthew S. et Patricia J COHN, 2007, « Community impacts of large wildland fire events: consequences of actions during the fire » in Terry C. Daniel, M. Carroll, C. Moseley et C. Raish (Dirs), *People, fire and forests*, Corvallis : Oregon State University Press, pp. 104–123.

CHAPIN III, Stuart F., Sarah F. TRAINOR, Orville HUNTINGTON, Amy L. LOVECRAFT, Erika ZAVALETA, David C. NATCHER, A. David McGUIRE, Joanna L. NELSON, Lily RAY, Monika CALEF, Nancy FRESCO, Henry HUNTINGTON, T. Scott RUPP, La'ona DEWILDE et Rosamond L. NAYLOR,

2008, « Increasing Wildfire in Alaska's Boreal Forest : Pathways to Potential Solutions of a Wicked Problem », *BioScience*, 58(6) : 531–540.

DAVIDSON-HUNT, Iain J. et Michael R. O'FLAHERTY, 2007, « Researchers, Indigenous Peoples, and Place-Based Learning Communities », *Society & Natural Resources*, 20 : 291–305.

DELISLE, Gabriel, 2011, « Centrale Manouane : un emprunt pour concrétiser le projet », *Le Nouvelliste*, Trois-Rivières, 17-08-2011.

FOLKE, Carl, Thomas HAHN, Per OLSSON et Jon NORBERG, 2005, « Adaptive Governance of Social-ecological Systems », *Annual Review of Environment and Resources*, 30 : 441–473.

FORTIER, Jean-François, 2009, « Vues autochtones sur les processus consultatifs en matière de gestion des forêts au Québec », *Note de recherche – Réseau de gestion durable des forêts*, 40 : 6.

GIRARDIN, Martin P., Manfred MUDELSEE, 2008, « Past and Future Changes in Canadian Boreal Wildfire Activity », *Ecological Applications*, 18(2) : 391–406.

HÉBERT, Christian, Martin GIRARDIN et Sylvie GAUTHIER, 2011, *Actes du colloque. Les feux de forêt : science et défis d'aménagement*, Saint-Félicien (Québec) : Centre de foresterie des Laurentides.

HÉBERT, Martin, 2006, « De la consultation à la justice sociale. Les conditions de la diffusion d'une éthique autochtone en matière de gestion des ressources forestières », *Recherches amérindiennes au Québec*, XXXVI (2-3) : 33–42.

HOFFMAN, Susanna M., 1999, « The Worst of Times, the Best of Times: Toward a Model of Cultural Response to Disaster », in Anthony Oliver-Smith et S. M. Hoffman, *The Angry Earth. Disaster in Anthropological Perspective*, London-New-York : Routledge, pp. 134–155.

HUNTINGTON, Henry P., Patricia K. BROWN-SCHWALENBERG, Kathryn J. FROST, Maria E. FERNANDEZ-GIMENEZ, David W. NORTON et Daniel H. ROSENBERG, 2002, « Observations on the Workshop as a Means of Improving Communication Between Holders of Traditional and Scientific Knowledge », *Environmental management*, 30(6) : 778–792.

_____, 2006b, « Ni la guerre, ni la paix : campagnes de ‘stabilisation’ et violence structurelle chez les Tlapanèques de la Montaña du Guerrero (Mexique) », *Anthropologica*, 48(1) : 29-42.

MCCOY, V.M., C.R. BURN, 2005, « Potential Alteration by Climate Change of the Forest-Fire Regime in the Boreal Forest of Central Yukon Territory », *Arctic*, 58(3) : 276–285.

NADASDY, Paul, 2003, *Hunters and Bureaucrats: Power, Knowledge, and Aboriginal-State Relations in the Southwest Yukon*, Vancouver-Toronto : UBC Press.

_____, 2005, « The Anti-politics of TEK: The Institutionalization of Co-management Discourse and Practice », *Anthropologica*, 47(2) : 215–232.

NATCHER, David C., Susan DAVIS, Clifford G. HICKEY, 2005, « Co-Management: Managing Relationships, Not Resources », *Human Organization*, 64(3) : 240-250.

OGDEN, A. E., J. L. INNES, 2009, « Adapting to Climate Change in the Southwest Yukon: Locally Identified Research and Monitoring Needs to Support Decision Making on Sustainable Forest Management », *Arctic*, 62(2) : 159–174.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, 2008, *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-La-Neuve : Bruylant.

RODON, Thierry, 2003, *En partenariat avec l'État : Les expériences de cogestion des Autochtones du Canada*, Québec : Presses de l'Université Laval.

SCHOLZE, Marko, Wolfgang KNORR, Nigel W ARNELL et I. Colin PRENTICE, 2006, « A climate-change risk analysis for world ecosystems », *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 103(35) : 13116–13120.

SOPFEU, 2010, *La problématique vécue en Mauricie vue par une équipe de gestion des feux majeurs*, Communication présentée au congrès « L'impact des

feux de forêt en Mauricie », 10 novembre 2010, Association forestière de la Vallée du St-Maurice (AFVSM), Saint-Alexis-des Monts.

WILSON, Jake et John GRAHAM, 2005, *Relationships between First Nations and the Forest Industry: The Legal and Policy Context*, Ottawa : Institute on Governance.

WYATT, Stephen, Jean-François FORTIER, Garth GRESKIW, Martin HÉBERT, Solange NADEAU, David NATCHER, Peggy SMITH et Ron TROSPER, 2010, *La collaboration entre les Autochtones et l'industrie forestière au Canada : une relation dynamique. Rapport sur l'état des connaissances*, Edmonton : Réseau de gestion durable des forêts.

WYATT, Stephen, Jean-François FORTIER et Martin HÉBERT, 2010, « Collaboration entre les Autochtones et autres acteurs forestiers du Québec : portrait d'une diversité de pratiques et de modèles », *The Forestry Chronicle*, 86(2) : 243–255.

Sources Internet

ATIKAMEKW SIPI, 2006, *Mémoire déposé au bureau d'audiences publiques sur l'environnement, dans le cadre du programme décennal d'épandage de phytocides par voie aérienne en milieu forestier sur des terrains privés de Smurfit-Stone Inc. sur le territoire de La Tuque et de la MRC du Domaine-du-Roy*, <http://www.bape.gouv.qc.ca/sections/mandats/phytocide/documents/DM7-1.pdf>, consulté le 15 septembre 2012.

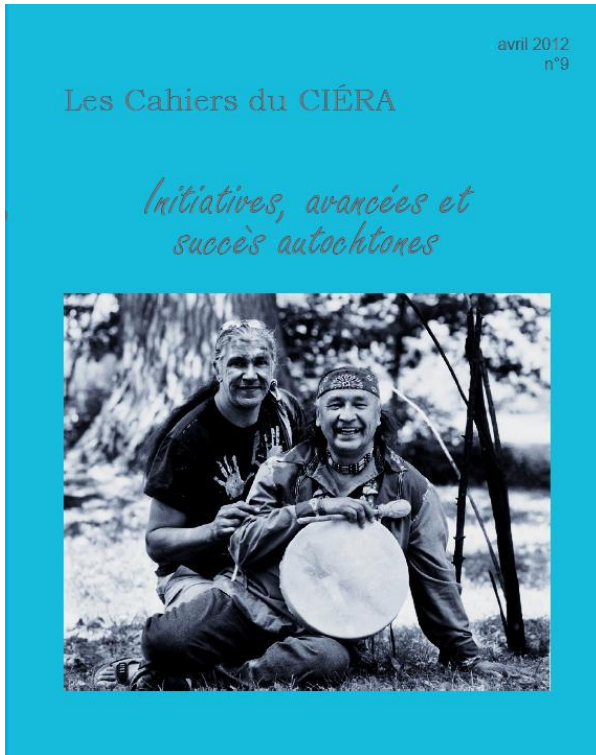
Ressources naturelles Canada, 2011, *Forêt*, <http://www.rncan.gc.ca/statistiques-faits/forets/896>, consulté le 15 septembre 2012.

SOPFEU, <http://www.sopfeu.qc.ca/>, consulté le 15 septembre 2012.

Sureté du Québec, 2009, <http://www.sq.gouv.qc.ca/mauricie-centre-du-quebec/organisation/carte-du-district-generale-d04.pdf>, consulté le 20 octobre 2012.

¹ J'ai choisi ici de ne pas utiliser le masculin pour représenter la neutralité dans les accords grammaticaux, mais de représenter à la fois le masculin et le féminin dans un souci d'équité entre les représentant(e)s des deux sexes.

² Ceci dans le sens développé par Hébert (2006 : 33-34) : la violence structurelle est une violence latente, non directe présente lorsqu'il existe une « distribution inéquitable des ressources et du pouvoir » entre différents groupes humains mis en relation dans un contexte institutionnalisé. Les capacités d'agir et tout simplement d'être (capacité à se définir par rapport à un groupe et d'exprimer son « potentiel humain ») se trouvent alors réduites, tronquées pour le groupe subissant cette forme de violence.



Le neuvième numéro des *Cahiers du CIÉRA* aborde les initiatives, avancées et succès autochtones relevant notamment des domaines de l'éducation, de la politique et du développement socio-économique.

Ces thématiques d'actualité s'inscrivent dans la continuité des discussions engagées lors du colloque annuel CIÉRA-AÉA qui s'est déroulé à l'Université Laval le 14 et 15 avril 2011.

Les *Cahiers du CIÉRA* publient les actes de colloques, de journées d'étude et de séminaires organisés par les chercheurs du CIÉRA, ainsi que leurs projets d'ouvrages collectifs et des contributions ponctuelles. La publication dans les *Cahiers du CIÉRA* est également ouverte aux membres des Premières nations et aux Inuit, ainsi qu'à tous les chercheurs intéressés aux questions autochtones.

Sous la direction de Florence Roy-Allard et Marie-Pierre Renaud

Peuples en marche • Alexandre Bacon

Qu'est-ce que le succès autochtone ? • Ghislain Picard

Mom-otamirotan/Travaillons ensemble • Karine Awashish et Jacques Verrier
La formation des intellectuels autochtones et l'UNISUR dans l'état de Guerrero,

Mexique • José Joaquin Flores Félix

Le son diaguita : pont millénaire d'une identité • Galo Luna Penna

Le parcours et les inspirations d'une designer innue • Entretien avec Kim Picard

Le religieux : espace de rencontres interculturelles chez les Innus de Nutashkuan et les Macacains de Natashquan¹

Annie Bourgeois

Étudiante au doctorat

Département d'études religieuses

Coordonnatrice de la Chaire de recherche sur les religions en modernité avancée

Université de Sherbrooke

Du contexte de la mondialisation contemporaine a émergé une riche littérature sociologique ayant pour objet l'étude des relations entre groupes ethnoculturels.² Ces études ont principalement porté sur les rapports entre immigrants et société d'accueil en abordant, entre autres, les notions d'intégration, d'identité, d'altérité et d'ethnicité, délaissant en partie le champs relatif aux études des relations interculturelles entre les Autochtones et les Allochtones.³ En ce qui concerne le Québec, la question des relations entre ces deux groupes a resurgi sur la place publique à l'été 1990 lors des événements de la Crise d'Oka. Dès lors, les relations interculturelles entre les Autochtones et les Allochtones du Québec furent présentées à la lumière du conflit et de « l'affrontement des nationalismes » (Salée 1996), alimentant du même coup une gamme de préjugés à l'égard des Autochtones⁴. Si certains écrits de la décennie 2000 semblent avoir enrichi cette perspective conflictuelle à l'aide de celle du rapprochement interculturel⁵, beaucoup reste à faire afin de mieux cerner les enjeux des relations entre les Autochtones et les Allochtones du Québec. Mon analyse s'intéresse donc à deux groupes peu étudiés à ce jour, soit les Macacains de Natashquan et les Innus de Nutashkuan⁶, en élargissant la perspective généralement limitée aux enjeux territoriaux et économiques à l'aide de l'analyse d'un espace de rencontre souvent délaissé, le religieux. Sans remettre en question la pertinence des études qui focalisent sur l'analyse des dynamiques sociales associées au racisme, aux inégalités et aux différences de statut, je propose plutôt d'axer sur les points de convergence existant entre les Innus de Nutashkuan et les Macacains de Natashquan. Ce choix rapproche inévitablement l'analyse des études interculturelles⁷ et un concept qui lui est rattaché, celui d'« intérêt ».

L'intérêt, pour repenser les relations interculturelles

Demorgon définit l'intérêt comme « l'ensemble des conditions dans lesquelles se déroulent les interactions et l'ensemble des moyens que sont les stratégies et, enfin, l'ensemble des résultats que sont les cultures » (Demorgon 2006 : 3). Cet article abordera successivement les trois éléments constitutifs de cette définition, soit les conditions, les stratégies et les résultats ayant caractérisé les relations interculturelles entre les Innus de Nutashquan et les Macacains de Natashquan.

Premièrement, je m'intéresse aux conditions dans lesquelles se sont développées les relations entre les deux groupes à l'étude en retraçant l'évolution du rapport au territoire et le partage de ses ressources ainsi que le contexte de survivance dans lequel les Innus et les Macacains ont cohabité depuis 1855.

Dans un deuxième temps, j'aborderai les stratégies mises en place par les deux communautés afin de s'adapter aux diverses problématiques rencontrées au sein d'un secteur d'activité en particulier, le religieux. Demorgon s'exprime ainsi : « à l'origine du domaine que je nomme 'interculturel', nous devons découvrir le domaine 'interstratégique' (Demorgon 2006 : 3). C'est en réponse aux grandes problématiques adaptatives que connaissent les groupes culturels en interaction au sein de leurs secteurs d'activités⁸ que se dessine l'interstratégique. Par problématiques adaptatives, Demorgon fait référence à « la capacité adaptative que les êtres humains ont d'inventer leurs conduites en fonction de leurs contextes et de leurs projets [...] » (Demorgon 2004 : 45). Cette adaptation entraîne une dynamique antagoniste et complémentaire qui « se traduit par de grandes problématiques ou, si l'on préfère, de grandes oppositions que tout individu, tout groupe, toute organisation, toute société doivent résoudre pour s'adapter » (*Ibid.*). En ce qui concerne les secteurs d'activités, Demorgon fait référence au religieux, qui « est le centre d'origine de ce que croient des humains ensemble, et qui, de ce fait, les unit et les motive » ; au pouvoir politique qui « est le centre de détention du seul emploi légitime de la violence » ; à l'économie, qui permet la « production de ressources de survie et celles supplémentaires permettant l'existence des activités religieuses et politiques » ; et finalement au secteur de l'information qui « apparaît, de plus en plus, non pas comme secteur dominant, mais comme enjeu principal du développement humain » (Demorgon 2006 : 7-8). Je présente donc une analyse du premier secteur d'activité présenté par Demorgon, soit le secteur religieux propre aux communautés de Nutashquan et de Natashquan. Par contre, je propose de remplacer le terme « secteurs d'activités », faisant généralement allusion au

domaine économique, par « espaces de rencontres », terme plus représentatif de la diversité des échanges en contexte interculturel.

Troisièmement, j'exposerai les résultats ayant émergé de la dynamique relationnelle entre les Innus de Nutashkuan et les Macacains de Natashquan au sein de leurs espaces religieux. Pour ce faire, je présenterai un événement interculturel particulier, soit la célébration de la fête de Sainte-Anne à la Montagne bleue.

Données et méthodologie

Mes analyses s'appuient sur des données recueillies lors de deux séjours dans les communautés de Nutashkuan et Natashquan, lors des étés 2007 et 2008.⁹ Après une première phase d'observation, huit entrevues individuelles, de type semi-dirigé, furent réalisées. Aussi, j'ai eu recours à l'analyse d'un discours public abordant les relations entre les Innus de Nutashkuan et les Macacains de Natashquan. Ce discours fut partagé par Marie-Ange Mestanapeo, une aînée de la communauté innue, dans le cadre de l'édition 2008 du Festival du conte et de la légende de l'Innucadie.¹⁰ L'analyse de ce discours public est portée par le souci de reconnaître deux éléments constitutifs de la culture innue, soit la tradition orale ainsi que le rôle des aînés au sein de la communauté. De plus, l'analyse de ce discours vise à atténuer une importante limite de cette recherche, soit le fait que la version écrite de l'histoire comporte son lot de biais, considérant qu'elle fut teintée de la vision androcentrique et ethnocentrique de ceux qui l'ont écrite, qu'ils furent commerçants, explorateurs ou encore missionnaires. À ce sujet, Lacasse mentionne ceci :

Souvent, ce que l'on sait ou pense savoir sur les valeurs innues et sur l'ordre innu se base sur ce qui a été écrit par des missionnaires, des dirigeants de poste de traite, des explorateurs. Non seulement il ne s'agissait pas d'Innus, mais encore, il importe de le rappeler, la principale préoccupation de ces auteurs n'était habituellement pas de décrire la vision innue du monde. (Lacasse 2004 : 19)

Dans cette même ligne de pensée, mais sous un tout autre ton, un interlocuteur innu me rappelait lors d'une entrevue que : « Il va toujours avoir un côté 'comportement de la pensée' qui est encré en nous, qui va rester... Tu ne pourras jamais habiter mon corps, tu ne pourras jamais, il va toujours avoir une porte que tu ignores, c'est une porte de sécurité » (Innu 1, Natashquan, juillet 2008).

Complémentarité et survivance

En ce qui concerne les conditions dans lesquelles ont évolué les relations entre les Innus de Nutashquan et les Macacains de Natashquan, je retiens deux traits distinctifs. Premièrement, dès l'établissement des Macacains à Natashquan en 1855, le mode de vie respectif des deux groupes a permis l'établissement d'un rapport complémentaire dans lequel le partage du territoire et de ses ressources était relativement bien défini. Au cours des cent premières années de cohabitation, les Innus de Nutashquan, Montagnais des terres semi-nomades, n'occupent le littoral que durant la période estivale. Le reste de l'année, ils se déplacent à l'intérieur des terres et vivent de la chasse, de la pêche et du piégeage. Quant aux Macacains, ils habitent la zone côtière et vivent principalement des ressources de la mer. La période estivale constitue donc le temps fort des rencontres interculturelles, alors que les Innus installent leurs campements à l'embouchure de la rivière Natashquan.¹¹ Si les deux groupes vivent essentiellement de ressources halieutiques pendant la saison estivale, là encore, le partage bien défini des ressources évite d'éventuels conflits. Les Macacains se nourrissent principalement des ressources de la mer, dont la morue, alors que les Innus s'aliment à même la rivière, essentiellement de saumon. Dans son discours public, Mestanapeo qualifie cette période comme étant harmonieuse et respectueuse, elle mentionne :

Je voudrais vous entretenir sur la cohabitation des Innus et des Acadiens, de plus loin que je m'en souviens, de mon enfance, comment cette cohabitation était harmonieuse ici, quand les gens se rencontraient et à l'intérieur du territoire, comment elles étaient harmonieuses et respectueuses. (Marie-Ange Mestanapeo, Natashquan, juillet 2008)

Ce partage complémentaire du territoire et de ses ressources se modifiera considérablement lors de la transformation du mode de vie traditionnel de chacun des deux groupes. Je réfère ici à la sédentarisation des Innus avec la création de la réserve à la fin de la décennie de 1940, et à l'épuisement des stocks de morue, en ce qui concerne les Macacains, dès la décennie de 1970.

L'évolution démographique des deux communautés semble également avoir joué en faveur de ce rapport de complémentarité. On peut supposer, à partir des dires de Mailhot qui estime la population des bandes d'été dans la période pré-sédentarisation à quelques 200 Innus, que dès 1871 et approximativement jusqu'en 1961, les Macacains furent majoritaires en nombre (Mailhot 1996). Par contre, cette situation se serait progressivement inversée à partir de 1971, avec la baisse progressive de la population de Natashquan et l'importante augmentation de celle

de Nutashkuan. Aujourd'hui, les Innus de Nutashkuan comptent une population totale de 874 habitants (Affaires Indiennes et du Nord Canada 2007), comparativement à la population allochtone de Natashquan qui compte pour sa part quelques 274 habitants (Institut de la statistique Québec 2007). Cette situation laisse supposer un avantage économique aux Macacains qui possèdent l'ensemble des commerces de Natashquan. Ainsi, la réalité démographique des deux communautés contribue à la définition d'un second rapport de complémentarité qui s'articule maintenant selon l'attribution des rôles économiques entre « consommateurs » et « commerçants ». Un Innu exprime en ses mots ce rapport de complémentarité : « Quand on parle d'économie, nous on a tout un pouvoir d'achat. Si on est 900 à acheter à un dépanneur, le dépanneur va bien vivre... Je pense que c'est ça qui rallie les deux points. Nous on est des consommateurs, et eux sont des commerçants » (Innu 1, Natashquan, juillet 2008).

La seconde caractéristique des relations entre les deux groupes concerne le fait qu'ils se définissent et se reconnaissent mutuellement en tant que « peuples de survivance ». Ce qualificatif fait référence dans un premier temps, à l'impérialisme culturel dont furent victimes les Innus tout comme les Acadiens, ancêtres des Macacains. Ainsi, les Acadiens ont tout d'abord fait face à l'oppresseur britannique et aux événements de la Déportation de 1755, alors que les Innus ont été soumis aux politiques radicales d'assimilation mises en place par les autorités gouvernementales fédérales, plus particulièrement à partir de la deuxième moitié du XX^e siècle pour les Innus de Nutashkuan. Mais leur survie ne saurait se limiter à leur lutte face à l'oppresseur. En effet, l'expression « peuple de survivance » fait également allusion à leur rapport respectif avec la nature, rapport qui s'est développé dans un contexte d'isolement. Rappelons que ce n'est qu'en 1996 que les deux communautés furent reliées à l'ensemble du réseau routier québécois par la prolongation de la route 138 est. Mestanapeo attribue l'harmonisation des relations entre les deux groupes à ces conditions de survivance partagées. Elle mentionne :

Vous savez, le peuple innu et le peuple acadien, ce sont deux peuples de survie. Le peuple innu doit survivre continuellement, à la recherche de sa nourriture, il courrait après les gibiers, cherchait où trouver le troupeau de caribous, le castor, les poissons. Et comme les gens d'ici, dans les premiers moments quand ils sont arrivés ici, il y avait beaucoup de similitude entre les Innus et les Acadiens. Les Acadiens faisaient beaucoup de chasse, de pêche, pour pouvoir survivre, comme les Innus. Il y avait beaucoup de similitudes. C'est peut-être pour ça que ces relations entre le peuple innu et le peuple acadien ont été beaucoup plus faciles.

Les circonstances du temps ont permis d'harmoniser la rencontre des deux peuples. (Marie-Ange Mestanapeo, Natashquan, juillet 2008)

Des conditions dans lesquelles se sont développées les relations entre les Innus de Nutashkuan et les Macacains de Natashquan, retenons que le rapport au territoire, la division de ses ressources, l'évolution démographique des deux communautés, ainsi que la reconnaissance mutuelle de « peuples de survivance » ont grandement contribué au façonnement de l'intérêt des deux groupes, tout en permettant l'établissement de relations « harmonieuses ». Celles-ci s'expriment, entre autres, au sein de l'espace religieux.

Syncretisme et conservatisme modéré

Bien que nous soyons en présence de deux groupes culturels distincts, Innus de Nutashkuan et Macacains de Natashquan sont tous deux de religion catholique. Appartenance doublement intéressante lorsque l'on constate que cette religion est encore aujourd'hui fort présente dans la vie quotidienne des deux groupes. Soulignons par ailleurs que les communautés de Nutashkuan et de Natashquan possèdent leur église respective. Si les célébrations dominicales se vivent plutôt séparément, certains événements religieux se déroulent conjointement, notamment les funérailles. De plus, l'importance que peut prendre la religion comme espace de rencontres interculturelles est palpable lors d'événements ponctuels, dont la célébration de la fête de Sainte-Anne à la Montagne bleue. Avant d'aborder cet événement, je m'intéresserai successivement aux problématiques adaptatives rencontrées au sein de l'espace religieux de chacun des groupes à l'étude ainsi qu'aux stratégies mises en place afin d'y faire face.

En ce qui concerne les Innus, il est clair que les difficultés adaptatives qu'ils ont connues au sein de l'espace religieux depuis les débuts de la cohabitation furent majeures. Par contre, une part importante des stratégies avaient déjà été mises en place avant l'arrivée des Macacain à Natashquan en 1855. Lepage soutient que la christianisation des Innus de la Minganie s'est principalement déroulée entre 1770 et 1822, période au cours de laquelle « près d'un millier d'actes de baptême, mariage ou sépulture auront été dispensés en Minganie » (Lepage 1996 : 154-156). Ainsi, la cohabitation interculturelle entre les Innus de Nutashkuan et les Macacains de Natashquan s'est effectuée sous une religion commune, le catholicisme, et ce, dès les premiers moments de la rencontre. Les Innus ont toutefois adhéré à la religion catholique sans pour autant délaisser nombre de leurs croyances ancestrales. Il en a résulté un important syncretisme¹², que je considère

comme étant une forme première d'expression de leur stratégie adaptative. Comme le mentionnent Frenette et Landry, « l'univers spirituel des Innus conserve ses dieux (*manitou*) et ses démons (*atshen*), ses rites et ses pratiques sanitaires (dont la tente à suer), [...] les croyances propagées par les missionnaires chrétiens se sont simplement superposées à ces valeurs premières » (Frenette et Landry 2005 : 58). Un répondant macacain se questionne quant à l'articulation de cette superposition de valeurs : « Mais ils sont encore très religieux. Ils ont encore beaucoup de peurs qu'on leur a données. Ils ne savent pas quoi faire avec ça. Ils sont mélangés encore avec leurs croyances à eux autres et la religion. Ils sont craintifs et mélangés » (Macacain 2, Natashquan, juillet 2008). Un répondant innu exprime sa vision de la chose : « Tu ne pourras jamais t'insérer dans un corps à la façon dont un Innu pense et ressent. Même si t'es curé, tu n'as pas tout... la façon dont la religion est pratiquée, il va toujours y avoir un espace qui s'est gardé, parce que pour nous, ce qui était vénéré, c'était les tambours, [...] » (Innu 1, Natashquan, juillet 2008).

De plus, une religion commune n'implique pas nécessairement un partage des visions du monde. Lacasse présente ainsi cette dichotomie entre les Autochtones et les Allochtones lorsqu'il mentionne que :

L'univers innu est perçu de façon globale où tout est intégré [...]. Le temps lui-même est perçu comme circulaire plutôt que de façon linéaire, c'est-à-dire qu'il n'y a ni commencement ni fin. Cet univers, qui est décrit tantôt comme étant cosmocentrique tantôt comme holistique ou circulaire, s'oppose à l'univers de la société allochtone, lui-même désigné tantôt comme anthropocentrique tantôt comme individuel ou linéaire. (Lacasse 2004 : 41)

Quoique la culture innue soit encore aujourd'hui bien vivante, il serait naïf d'idéaliser une certaine vision cosmocentrique intouchée par l'influence allochtone. L'Innu regarde le monde avec ses deux yeux. De l'un, il le voit encore et toujours cosmocentrique, de l'autre, il le voit certainement de plus en plus anthropocentrique.

En ce qui concerne l'histoire religieuse des Macacains de Natashquan, celle-ci se distingue en certains points de celle du Québec. L'important recul de la religion sonné par la Révolution tranquille semble avoir suivi un rythme beaucoup moins marqué à Natashquan que dans l'ensemble de la province. Est-ce l'isolement ou encore le contexte rural maritime, porté par « les qu'en dira-t-on » plus contraignants des petits milieux, qui a permis une décélération du retrait de l'Église ? Comment expliquer qu'aujourd'hui, l'église est loin de faire salle comble

lors de la célébration dominicale, mais que la foi s'exprime ouvertement au sein de l'espace médiatique local ? Pensons, entre autres, à la récitation quotidienne du chapelet à la radio communautaire CKNA ou encore aux prières dans le journal local *Le Portageur*. Outre la vie quotidienne, certains événements expriment également une religiosité particulière des Macacains, dont la célébration de la mi-carême. Bien que la fête de la mi-carême puisse plutôt ressembler à une version de l'Halloween pour adulte qu'à une célébration religieuse, elle n'en demeure pas moins fortement ancrée dans un passé religieux. Cette fête traditionnelle, d'origine française, dont les sources remontent au Moyen Âge, fut célébrée au Québec jusque dans la première moitié du XX^e siècle. Mais à Natashquan, tout comme à l'Isle-aux-Grues et aux Iles-de-la-Madeleine, cette fête est encore bien vivante. À l'origine, la mi-carême consistait à un temps d'arrêt du carême, quarantaine s'étalant du mercredi des Cendres à la fête de Pâques lors de laquelle on pratiquait le jeûne. Bien que le carême ne soit plus très en vogue, la mi-carême demeure une célébration très populaire. Ainsi, à cette occasion, les villageois enfilent leurs plus beaux costumes et passent de porte en porte aux maisons du village. C'est l'occasion de jouer des tours, de rire, de s'amuser et de prendre un verre de bagosse (bière artisanale) ou de chien (boisson forte alcoolisée).¹³ À cette fête, participent principalement les adultes de la communauté de Natashquan et de Pointe-Parent, petite communauté allochtone aux abords de la réserve de Nutashkuan. Il ne s'agit donc pas d'une fête interculturelle, mais d'une fête allochtone qui témoigne du conservatisme religieux des Macacains. Ce conservatisme semble tout de même perméable aux influences culturelles des Innus. En fait, c'est ce que nous laissons croire l'évènement de la fête de Sainte-Anne à la Montagne bleue.

La Fête de Sainte-Anne à la Montagne bleue

Divers auteurs se sont intéressés au culte que les Innus vouent à Sainte-Anne.¹⁴ Pour ma part, je m'y suis intéressée en tant que résultat de l'intérêt des Innus de Nutashkuan et des Macacains de Natashquan. C'est au milieu de la décennie de 1970 que les deux communautés ont célébré pour la première fois la Fête de Sainte-Anne à la Montagne bleue, un lieu naturel sacré pour les Innus situé à une dizaine de kilomètres à l'ouest de Natashquan. L'initiative relevait d'un couple innu et d'un couple macacain. Un répondant se souvient :

J'ai entendu dire que la Montagne bleue, c'est quelqu'un du village à Natashquan qui, à un moment donné, a demandé aux Innus, « on devrait faire une fête de Ste-Anne là » et c'est comme ça que ça l'a commencé. C'est un Innu et un blanc de Natashquan qui ont parti ça ensemble et ça fait combien d'années maintenant ? (Innu 3, Nutashkuan, juillet 2008)

Une importante collecte de fond dans les deux communautés avait alors été mise en branle afin d'amasser de l'argent nécessaire à la construction d'un petit sanctuaire sur la montagne. Depuis, les Innus sont présents sur la montagne dès le début de la neuvaine et y dressent leurs tentes par dizaines. Le jour de la fête, soit le 26 juillet, les Macacains les rejoignent pour la célébration de la messe et le partage du repas. Une route de terre permet d'accéder au sommet de la montagne en voiture, mais certains préfèrent s'y rendre à pied, réalisant ainsi leur pèlerinage à Sainte-Anne. De cette initiative portée par un couple innu et un couple macacain a émergé une tradition où la religion permet un espace de rencontres interculturelles : « Oui, oui, comme tu vas voir demain, à la Montagne bleue, il va y avoir une messe, il va y avoir beaucoup de personne d'Aguanish, Natashquan et les Innus, aller à la messe ensemble. Demain, tu iras voir, tu viendras à la Montagne bleue, tu vas voir les gens ensemble » (Innu 3, Nutashquan, juillet 2008).

Outre le fait qu'il s'agisse d'une célébration catholique ayant lieu sur un site naturel sacré pour les Autochtones, diverses caractéristiques témoignent de l'interacculturation – c'est-à-dire du « croisement d'acculturations réciproques » (Demorgon 2005 : 78) – de l'espace religieux des Innus de Nutashquan et des Macacains de Natashquan. Pensons, au canot renversé, sur lequel est déposé un filet de pêche, qui agit à titre d'autel ou encore aux chants et prières, récités tour à tour ou simultanément en français et en innu, et au discours francophone du prêtre, traduit en innu. Au cours de la célébration, les mœurs catholiques s'assouplissent dans un contexte où il est permis aux enfants de crier, de jouer et de courir là où bon leur semble. Ainsi, la fête de Sainte-Anne démontre que les Innus, tout comme les Macacains, se sont laissés mutuellement imprégner par nombre d'éléments de la culture de l'autre. Certes, au long de ces 155 années de cohabitation, les Innus ont eu à développer diverses stratégies adaptatives, à changer radicalement leur mode de vie, modifiant inévitablement leur espace religieux où cohabitent maintenant Manitou et foi chrétienne. Les Macacains ont plutôt penché pour une forme de conservatisme modéré perméable à l'influence de leurs voisins. Dans un cas comme dans l'autre, la fête de Sainte-Anne illustre bien cette interacculturation dont les dynamiques relationnelles s'inscrivent certainement au-delà d'une présumée influence unilatérale d'une culture dominante sur une culture dominée.

Conclusion

En plus d'élargir l'horizon des études interculturelles trop souvent limitées à l'étude des relations entre les immigrants et la société d'accueil, l'étude des relations interculturelles entre les Innus de Nutashkuan et les Macacains de Natashquan démontre que les interrelations humaines prennent forme au sein d'un environnement qui, lorsqu'on lui est attentif, peut nous fournir une meilleure compréhension des enjeux interculturels. Dans ce cas, le rapport au territoire et la division de ses ressources ont permis le développement d'une relation basée sur la complémentarité. De plus, l'important contexte d'isolement dans lequel les deux groupes ont évolué a entraîné une reconnaissance mutuelle du statut de « peuple de survivance », fondement de leur identité respective. Ces deux caractéristiques ont contribué au façonnement de l'intérité des deux groupes, tout en permettant l'établissement de relations « harmonieuses ». Ainsi, les Innus de Nutashkuan et les Macacains de Natashquan démontrent-il la nécessité de prendre en considération les conditions dans lesquelles les relations interculturelles évoluent. En d'autres mots, les études interculturelles gagneraient à se laisser imprégner par une vision plus cosmocentrique dans laquelle l'étude des interrelations humaines serait indissociable de l'étude de son environnement.

L'analyse de l'espace religieux des Innus de Nutashkuan et des Macacains de Natashquan m'a permis de mettre en lumière une question depuis longtemps occultée, celle des dynamiques d'inter-acculturation dans lesquelles s'est définie l'intérité propre et commune des Autochtones et des Allochtones du Québec. Celle-ci est le résultat d'un processus grandement plus complexe que ce que l'histoire nous laisse généralement croire. Les Innus de Nutashkuan et les Macacains de Natashquan nous démontrent, tel que le souligne Clanet, qu'il est maintenant essentiel de reconnaître qu'« [...] à des degrés divers, nous appartenons à plusieurs cultures et [...] qu'il est devenu nécessaire de prendre en considération cette pluralité » (Clanet 1990 : 72).

Références

BARTH, Fredrik, 1995, « Les groupes ethniques et leurs frontières » in Philippe Poutignat et J. Streiff-Fenart (Dir.), *Théories de l'ethnicité*, Paris : Presses universitaires de France, pp. 203-249.

CLANET, Claude, 1990, *L'interculturel ; Introduction aux approches interculturelles en Éducation et en Sciences Humaines*, Toulouse : Presses universitaires du Mirail.

DEMORGON, Jacques, 2005, *Critique de l'interculturel ; L'horizon de la sociologie*, Paris : Édition Anthropos.

DEMORGON, Jacques, 2004, *Complexité des cultures et de l'interculturel ; Contre les pensées uniques*, Paris : Édition Anthropos.

DUMÉZIL, Georges, 1995, *Mythe et épopée I, II, III*, Paris : Gallimard.

DORAN, Anne, 2005, *Spiritualité traditionnelle et christianisme chez les Montagnais*, Paris : L'Harmattan.

DUNNIGAN, Pierre et Francine SAINT-LAURENT, 2006, *Mi-carême une fête québécoise à redécouvrir*, Montréal : Les 400 coups.

FRENETTE, Pierre, 1996, *Histoire de la Côte-Nord*, Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.

FRENETTE, Pierre et Bernard LANDRY, 2005, *Natashquan... le goût du large*, Montréal : Nouvelles éditions de l'arc.

GAGNON, Denis, 2002, *Deux cents ans de pèlerinages : les Mamit Innuat à Musquaro, Sainte-Anne-de-Beaupré et Sainte-Anne-d'Unamen-Shipu*, thèse de doctorat (anthropologie), Université Laval.

_____, 2005, « Les Mamit Innuat et la dévotion à sainte Anne. Un exemple de l'inadéquation des concepts de tradition et de modernité dans l'étude du métissage religieux », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, 8(1) : 135-153.

GOULET, Jean-Guy A., 2006, « Maîtres chez nous. Les fondements des projets de justice et de citoyenneté des autochtones et des allochtones au Québec », *Anthropologie et Sociétés*, 30(1) : 187-201.

LAUGRAND, Frédéric, 2002, *Mourir et Renaître : la réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien*, Québec : Les presses de l'Université Laval.

LACASSE, Jean-Paul, 2004, *Les Innus et le territoire Innu Tipenitamun*, Sillery : Éditions Septentrion, Collection territoires.

LEPAGE, André, 1996, « Le peuplement maritime », in Pierre Frenette (Dir), *Histoire de la Côte-Nord*, Québec : Les Presses de l'Université Laval, pp.231-279.

LEPAGE, Pierre, 2002, *Mythes et réalités sur les peuples autochtones. La rencontre Québécois-Autochtones*, Montréal : Commission des droits de la personne et de la jeunesse.

MAILLOT, Josée, 1996, « La marginalisation des Montagnais », in Pierre Frenette (Dir), *Histoire de la Côte-Nord*, Québec : Les Presses de l'Université Laval, pp. 321-357.

RODRIGUE, Julie, 2001, *Pratiques religieuses contemporaines des Innu de Uashat et Mani-Utenam dans le cadre du pèlerinage de Sainte-Anne-de-Beaupré*, mémoire de maîtrise (sociologie), Université Laval.

SALÉE, Daniel, 2005, « Peuples autochtones, racisme et pouvoir d'État en contexte canadien et québécois : Éléments pour une ré-analyse », *Nouvelles Pratiques Sociales*, 17(2) : 54-74.

_____, 1995, « Identité québécoise, identité autochtone et territorialité : entre les frontières subjectives et objectives de l'espace québécois », in Alain-G. Gagnon et A. Noël (Dir), *L'Espace Québécois*, Montréal : Éditions Québec Amérique, pp.263-292.

_____, 1996, « Le nationalisme québécois à l'épreuve du nationalisme autochtone », *Cité Libre*, 24(4) : 24-28.

SCHNAPPER, Dominique, 1998, *La relation à l'autre ; Au cœur de la pensée sociologique*, Paris : Gallimard.

TODOROV, Tzvetan, 1989, *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris : Éditions du Seuil.

TOURAINÉ, Alain, 1999, *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, Paris : A. Fayard.

TRUDEL, Pierre, 1998, « D'une obligation à l'autre. L'indépendance du Québec et le droit des peuples autochtones », *Recherches amérindiennes au Québec*, (28)3 : 126-127.

_____, 1995a, *Autochtones et Québécois ; La rencontre des nationalismes : Actes du colloque Autochtones et Québécois ; La rencontre des nationalismes* (Montréal, 28-29 avril 1995), Montréal : Recherches amérindiennes au Québec.

_____, 1995b, « De la négation de l'Autre dans les discours nationalistes des Québécois et des autochtones », *Recherches amérindiennes au Québec*, 25(4) : 53-66.

_____, 1996, « Des Québécois menacés de disparaître font disparaître des Atikamekw et des Montagnais », *Recherches amérindiennes au Québec*, 26(2) : 82-83.

Sources Internet

Affaires Indiennes et du Nord du Canada, 2008, <http://www.ainc-inac.gc.ca>, consulté le 1^{er} juin 2008.

DEMORGON, Jacques, 2006, *Critique de l'interculturel : code, adaptation, histoire : Actes du séminaire européen « L'interculturel enjeu de politique éducative »* (Montpellier, 18-20 mars 2005), www.cemea.asso.fr/congres/IMG/confDemorgonFr.pdf, consulté le 15 octobre 2008.

Institut de la statistique Québec, 2008, <http://www.stat.gouv.qc.ca>, consulté le 1^{er} juin 2008.

Statistique Canada, 2008, <http://www.statcan.gc.ca>, consulté le 9 mai 2008.

¹ La rédaction de cet article a bénéficié du support de la Chaire de recherche sur les religions en modernité avancée de l'Université de Sherbrooke.

² Pensons, entre autres, à Dominique Schnapper (*La relation à l'autre; Au cœur de la pensée sociologique*, 1998), Alain Touraine (*Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, 1997), Tzvetan Todorov (*Nous et les autres*, 1981) ainsi que Fredrik Barth (*Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*, 1969).

³ Dans le cadre de cet article, nous aurons recours au terme « autochtone » afin de désigner « les habitants du Canada (du Québec) dont les origines remontent aux populations indigènes ou aux peuples des Premières nations qui habitaient la région (tout ce qui est aujourd'hui le Canada) à l'arrivée des premiers Européens » (Statistique Canada 2007). Nous aurons recours au terme « allochtone » afin de désigner les personnes s'étant établies sur le territoire du Québec à partir de 1608. Le Petit Robert (1996) définit l'allochtone comme étant « celui qui provient d'un endroit différent, contr. Autochtone ».

⁴ Les écrits de Salée (1995 ; 1996 ; 2005) et de Trudel (1995a ; 1995b ; 1996 ; 1998) ont particulièrement présenté les relations interculturelles entre les Autochtones et les Allochtones du Québec sous le thème de l'affrontement des nationalismes.

⁵ Mentionnons les écrits de Goulet (2006) ou encore de Lepage (2002).

⁶ La nomination « Macacain » est celle que les Allochtones de Natashquan utilisent afin de se désigner, quoi que l'appellation juste soit « natashquanais ». Les Macacains sont des descendants des Acadiens de l'Île Sainte-Croix (Nouveau-Brunswick) qui subirent, en 1755, la Grande Déportation. En 1855, après un siècle de migrations successives, les Macacains s'installèrent sur le littoral de la Basse Côte-Nord, à l'embouchure de la Petite Rivière Natashquan. Le terme « innu » signifie « les personnes humaines » et désigne les Autochtones de la Côte-Nord. Bien qu'un débat soit toujours en cours, on situe l'arrivée des ancêtres des Innus en ces terres à la fin de la dernière glaciation, soit il y a environ 7 000 ans.

⁷ Le point d'origine de l'éclosion des études interculturelles est attribué à l'École de Chicago et plus largement à l'École culturaliste américaine. Comme le rappelle Clanet, l'anthropologie culturelle américaine a proposé une ouverture intéressante dans l'approche de l'objet interculturel en plaçant la notion de culture au centre de sa réflexion, tout en introduisant une perspective de relativisme culturel (Clanet 1990 : 52).

⁸ Fortement influencé par la pensée de Georges Dumézil (1995), qui a démontré que l'organisation d'une société donnée est relative à la hiérarchie de ses secteurs d'activités, Demorgon (2004) établit un lien entre les quatre grands secteurs d'activités et les grandes formes de société qui ont caractérisé l'histoire de l'humanité, c'est-à-dire communautaire-tribale, royale-impériale, nationale marchande et informationnelle mondiale. Dans le cadre de cet article, nous avons délibérément fait le choix de ne pas s'attarder aux formes de

société. En fait, nous croyons que cette notion est plus facilement applicable dans le cas d'études concernant des États nations dans une perspective historique à long terme, ce qu'a fait Demorgon dans ses études sur les relations interculturelles entre la France et l'Allemagne (Demorgon 2004 : chapitre X). Ainsi, le recours à la notion de « formes de société » dans le cadre de l'analyse de la « brève » histoire commune des Innus de Nutashkuan et des Macacains de Natashquan (quelques cent cinquante années), qui constituent des groupes ethnoculturels et non des États nations, aurait sans doute résulté à une adaptation hasardeuse.

⁹ Une démarche préalable aux terrains d'étude fut entamée auprès du conseil de bande de Nutashkuan afin d'obtenir son approbation quant à la réalisation de cette recherche. À ce travail de terrain se juxtapose une recherche documentaire alimentée, entre autres, par la riche littérature de l'historien Pierre Frenette (1996 ; 2005). L'utilisation de concept d'« intérêt » de Demorgon (2006), qui a pour objectif de retracer la « genèse culturelle » des groupes à l'étude, nécessite le recours à une perspective historique, ce qui explique la prédominance de la littérature historique dans cette étude.

¹⁰ Si les « langues sont un véritable trésor culturel qui nous renseigne sur les échanges humains et sur les devenir culturels » (Demorgon 2005 :47), le nom « Innucadie » révèle un certain niveau d'interculturalité, non seulement linguistique, mais aussi symbolique, des deux communautés (innue et acadienne) qui ont créé en collaboration ce festival du conte et de la légende afin de célébrer leur culture commune de l'oralité.

¹¹ Pendant l'hiver, les Innus se regroupaient en bande d'une à cinq familles, soit jusqu'à plus ou moins soixante-quinze personnes qui se déplaçaient à l'intérieur des terres, alors que pendant l'été, le groupe s'élargissait à deux ou trois bandes, soit environ de 130 à 200 personnes et se regroupaient sur le littoral. Cette tradition des grands rassemblements d'été se maintiendra jusque dans les années 1940 (Maillot 1996 : 328).

¹² Frenette et Landry (2005) s'entendent pour considérer la superposition des croyances premières des Innus et à celles chrétiennes comme étant syncrétique. Par contre, mentionnons que la pertinence de ce concept en lien avec les religions autochtones est remise en question dans la littérature anthropologique depuis quelques années. Voir notamment l'introduction du livre de Laugrand (2002) et l'article de Gagnon (2005).

¹³ Pour en savoir plus sur cette fête, se référer à l'ouvrage de Pierre Dunnigan et Francine Saint-Laurent (2006).

¹⁴ Voir notamment Doran (2005), Gagnon (2002) et Rodrigue (2001).

« Chanter pour être ensemble » : entretien avec Odaya

Entretien avec **Anik Sioui** et **Emilie Monnet**

Membres d'Odaya, groupe de chants et tambours de femmes des Premières nations



Illustration 1 : Groupe Odaya
©CIÉRA

*Entretien réalisé et retranscrit par Noëlle Counord
Étudiante en anthropologie, Université Laval
Membre du CIÉRA*

Présentation d'Emilie Monnet et d'Anik Sioui

Le thème des relations entre Autochtones et non-Autochtones est ici présenté sous l'angle des pratiques artistiques avec le groupe Odaya, réalisant des prestations de chants au tambour. Emilie Monnet et Anik Sioui nous parlent de leur parcours, des expériences et des aspirations qui lient entre elles les différents membres du groupe, toutes femmes autochtones, mais aussi qui les distinguent en fonction de l'origine plurielle et la sensibilité de chacune.

D'origine anishnabe de par sa mère (communauté de Kitigan Zibi) et française de par son père, Emilie Monnet est une artiste multidisciplinaire. Elle vit depuis sept années maintenant à Montréal et a travaillé entre autres au sein de l'organisme Femmes Autochtones du Québec Inc. à Kahnawake et du Wapikoni Mobile. Diplômée du programme de formation en théâtre pour Autochtones offert par Ondinnok en partenariat avec l'École Nationale de Théâtre du Canada

(Montréal, 2007), elle a ensuite fondé en 2011 sa compagnie artistique qui s'appelle Onishka¹.

Le père d'Anik Sioui est huron-wendat et anishnabe, alors que sa mère est franco-ontarienne. Elle suit des études en psychologie clinique à l'Université du Québec à Montréal. En attendant d'être diplômée et membre de l'ordre des psychologues, elle est impliquée dans la communauté autochtone, particulièrement auprès des femmes autochtones, et offre un soutien émotionnel à d'anciens élèves des pensionnats indiens ayant été victimes d'abus sexuels dans le cadre du programme Processus d'évaluation indépendant des Affaires autochtones et Développement du Nord Canada (AADNC).

Pouvez-vous nous faire une première présentation du groupe en nous parlant de la trajectoire croisée de ses différents membres ?

C'est à Femmes Autochtones du Québec (FAQ), où plusieurs d'entre nous ont travaillé, que nous avons commencé à discuter de l'idée de fonder un groupe pour se rapprocher de nos cultures. Odaya est maintenant composé de quatre femmes autochtones. Il y a aussi Kim Picard, Innu de Pessiamit et designer de mode². Elle est très impliquée au sein de la communauté autochtone ; elle a travaillé comme coordinatrice jeunesse dans les dossiers autochtones de Femmes Autochtones du Québec, mais aussi au sein du Centre d'amitié autochtone de Québec. Lisa Gagné est d'origine saulteaux de la Saskatchewan. Elle vit maintenant à Val d'Or et elle étudie à l'Université du Québec en Abitibi au baccalauréat en travail social.

Au début, on s'est dit qu'on avait envie de chanter, d'apprendre des chants et c'est ainsi que tout est parti. On a donc commencé toutes ensemble en 2007. La première fois que nous avons été invitées à chanter c'était à l'occasion de la Journée internationale de la femme. Femmes Autochtones du Québec organisait un événement autour du film *Waban-Aki : peuple du soleil levant*, d'Alanis O'Bamsawin (cinéaste abénaquis) et on a chanté pour l'ouverture du film. De fil en aiguille, ça a fait boule de neige. On a été invité pour le festival Présence autochtone, au 400^e anniversaire de la ville de Québec pour une collaboration avec la Société des arts technologiques et des musiciens électroniques. On a fait beaucoup de *pow-wow*, d'évènements pour promouvoir la justice sociale, pour dénoncer la violence envers les femmes autochtones, pour l'adoption de la *Déclaration sur les droits peuples autochtones* de l'ONU. Pour nous, c'est important d'être engagées à ce niveau-là, d'utiliser nos voix pour promouvoir un avenir meilleur, pour sensibiliser et dénoncer.

Ce qui nous a vraiment motivées à nous unir et à créer ce groupe, c'est l'idée

de se retrouver entre femmes autochtones qui partagent des réalités similaires à Montréal, en centre urbain, qui ont envie d'apprendre davantage et de se rapprocher de leur culture en connaissant des chants et en recevant des enseignements sur la pratique du tambour. C'était ça le moteur au début et on n'imaginait pas à ce moment-là qu'on participerait à toutes sortes d'évènements, qu'on se promènerait dans le monde avec Odaya. Au début, c'était vraiment entre nous, on faisait ça dans une cuisine chez une des membres. C'était pour être ensemble et ça a donné ce que ça a donné. Quand on a réalisé qu'on pouvait se faire offrir un montant d'argent pour chanter, on était toutes d'accord pour ne pas faire de profit personnel et pour le réinvestir dans la communauté en supportant des projets ou des organismes ou en créant nous-mêmes des projets pour la communauté autochtone. Odaya est enregistré en tant qu'organisme à but non lucratif. On souhaitait que ce soit un groupe axé sur la compassion, sur l'aide pour qu'il soit un modèle positif pour inspirer les jeunes, pour honorer nos aînés. On n'a jamais été un simple groupe de musique autochtone, c'est cette vision qui nous porte et qui nous pousse à travers nos projets et nos participations à différents évènements. La beauté d'Odaya, c'est que ses membres sont vraiment très proches ; tous les quatre, on est vraiment comme des sœurs. Il y a beaucoup de solidarité, de proximité, d'entraide entre nous et une grande amitié.

Le tambour tient une place importante dans les cultures autochtones. Comment la pratique du tambour vous a été transmise et comment s'est déroulé votre apprentissage ? Le tambour est parfois un instrument masculin, en vous le réappropriant en tant que femmes, souhaitiez-vous démontrer autre chose ?

Il y a différentes façons de se relier au tambour selon les types de tambour, mais aussi selon les nations autochtones. Certains tambours sont faits spécialement pour les femmes. Le tambour à main qu'on utilise est employé par beaucoup de femmes depuis longtemps, donc il n'y a pas d'enjeux autour du genre. Dans certaines cultures comme les cultures iroquoiennes, il existe des tambours spécifiquement pour les femmes (tambours d'eau).

Une amie à nous a reçu des enseignements de sa mère qui fabrique des tambours et qui chante. Elle nous a transmis quelques chants et c'est ainsi qu'on a commencé à jouer du tambour. Puis, tranquillement, différentes personnes nous ont parlé du tambour, nous ont expliqué que le tambour (*tewegan*) n'est pas qu'un simple instrument de musique, mais qu'il est un instrument sacré dont il faut prendre soin. Le son du tambour représente le battement de cœur de la Mère Terre,

c'est vivant en tant que tel. Différents protocoles sont rattachés à l'usage du tambour en fonction des contextes, comme par exemple pour une cérémonie telle que des funérailles. Pour respecter l'instrument, il y a des choses qu'il ne faut pas faire. Encore aujourd'hui, on reçoit des enseignements, nos connaissances s'enrichissent avec le temps ; c'est un processus pour la vie. Le tambour permet aussi de connecter le monde du visible avec le monde de l'invisible ; les vibrations sont une façon de communiquer avec nos ancêtres, avec les esprits, et de prier.

Les chants qui accompagnent le jeu du tambour abordent-ils des thèmes, des réalités ou des préoccupations autochtones spécifiques ? Pouvez-vous nous parler du contenu de quelques textes ?

Certains chants que nous reprenons sont des chants qui existent déjà, des chants traditionnels pour lesquels on a reçu une permission, ou bien qu'on a entendu sur des disques et qu'on a décidé d'apprendre. Certains chants autochtones ne sont pas des textes, mais fonctionnent en partant de syllabes, par exemple « wa, he, ho, ye, ya ». Les syllabes ont été utilisées pour que différentes nations, qui parlent toutes sortes de langues, puissent apprendre les mêmes chants lors de *pow-wow*. Ce sont des chants qui portent une histoire, ce ne sont pas simplement des syllabes pour faire des sons et créer une mélodie. Ils ont une intention spécifique, que ce soit pour honorer des aînés, pour célébrer une adoption, pour souhaiter la bienvenue à quelqu'un ou dire au revoir. Il y a toutes sortes de chants. Odaya chante à la fois des chants parlés, avec des textes, et à la fois des chants composés de syllabes. C'est le contexte de prestation qui va nous amener à choisir un chant ou un autre. Si on se retrouve à une marche de solidarité pour des femmes autochtones ayant été assassinées, on va davantage chanter des chants qui célèbrent la force et la résilience des femmes ou encore la guérison. Pour un spectacle, on ne chante pas les mêmes choses que lors d'une cérémonie.

Il y a aussi des chants qui ont été créés par certains membres du groupe, dont un par Lisa Gagné nommé *Mère Terre*. Il a été originellement écrit en français, puis traduit par un ami en anishnabe (algonquin). Il parle de l'importance d'être liés, d'être enracinés au sein de la Mère Terre et donc d'honorer nos propres mères. C'est la connexion spirituelle de la femme à la Terre.

Le fait d'être métisses, d'avoir des origines en même temps autochtones et non-autochtones, vous amène-t-il à donner un sens particulier à cette initiative ?

Anik. Il y a différentes définitions à « être métis ». Il y a le fait d’être métis selon la loi fédérale, ou bien d’appartenir à une communauté métis, ce qui n’est pas notre cas. Émilie et moi, on a chacune un parent qui est autochtone et l’autre qui ne l’est pas. Ma mère non autochtone a épousé mon père avant la Bill C-31, mis en vigueur en 1985. Selon la *Loi sur les Indiens*, je ne suis pas considérée comme métis. Comment ça nous influence...

Émilie. C’est difficile de répondre parce que je ne connais pas d’autres expériences que la mienne. Je ne sais pas ce que c’est d’avoir seulement une expérience anishnabe. Je ne peux pas comparer, mais ma propre expérience influence beaucoup de choses.

Anik. J’ai grandi plongée dans deux cultures différentes et j’étais exposée à plusieurs réalités culturelles mais aussi socio-économiques. Tout ceci m’a ouvert l’esprit et m’a poussé à me poser des questions sur les identités, la diversité, l’équité et la justice sociale. C’est un questionnement qui reste en moi encore aujourd’hui et qui a finalement contribué à me politiser.

Émilie. Je suis d’accord avec Anik à propos de l’ouverture sur le monde et je dirais que c’est un peu la vision que porte Odaya, nous sommes ouvertes sur le monde. Nous sommes allées aux Philippines l’été dernier, il y avait une conférence sur l’art et son utilisation pour la transformation sociale. Nous étions invitées pour donner un atelier sur le rôle du tambour pour le mieux-être de nos communautés. Ensuite, on a fait un échange artistique avec des Autochtones de la Cordillera. On est très intéressées par les possibilités d’échange et de partage avec d’autres peuples autochtones, d’autres nations et d’autres pays. Ça enrichit et on a pris conscience du fait que la musique et les chants sont un merveilleux moyen de communiquer entre nous et de dépasser les barrières linguistiques. On réalise aussi à travers ces expériences qu’on a beaucoup de points communs avec d’autres populations autochtones ; d’ailleurs, on partage les mêmes enjeux, les mêmes luttes. Donc, pour nous, l’ouverture sur le monde est un aspect très important et on a envie d’avancer sur cette voie. On a eu plusieurs collaborations de ce genre. Le dernier grand spectacle qu’on a fait, en mai dernier, s’appelait *Chants de deuil, chants de vie*. C’était une collaboration entre Odaya et un groupe de musique traditionnelle rwandaise qui s’appelle Komezinganzo. Ça portait sur l’impact de la colonisation et des génocides sur les peuples rwandais et autochtones, et sur le rôle de l’art, par l’usage le tambour, dans les processus de résilience et du deuil collectif et individuel.

Vous vous êtes produites dans de grands festivals et célébrations culturelles. Dans votre démarche, quel message particulier souhaitez-vous transmettre à votre public ? Les réactions de celui-ci varient-elles en fonction de sa composition autochtone ou non autochtone ?

Les messages varient en fonction de l'événement. On parle souvent de la fierté d'être autochtone, de l'importance de connaître ses racines et de vouloir les partager avec d'autres Autochtones. Quand on est avec un public non autochtone, il ne faut pas que leur montrer du beau, mais il faut aussi les sensibiliser, les conscientiser par rapport aux enjeux qui sont importants dans nos communautés, comme ceux liés à la *Loi sur les Indiens*.

Il y a plusieurs personnes qui viennent nous voir après et qui demandent notre CD. Le commentaire qui revient le plus, autant pour les Autochtones que pour les non-Autochtones, est : « Où est-ce que je peux avoir votre musique ? ». Notre musique touche probablement les gens différemment, mais ce qu'on voit c'est que le tambour les touche particulièrement profondément, il va chercher leur sensibilité humaine, leurs racines. Ça arrive aussi souvent qu'une personne vienne nous dire : « Ça m'a tellement touché que j'ai pleuré sans comprendre pourquoi. »

On met vraiment l'accent sur la célébration de tout ce qui est positif, sur la démystification des clichés et des stéréotypes, puis aussi sur le simple plaisir de chanter ensemble. On réalise qu'on a une voix et qu'on peut porter des messages, mais ce qui nous lie avant tout, ce qui se dégage de plus en plus avec l'expérience et l'assurance que l'on prend, ce qui nous guide, c'est la joie, le plaisir d'être ensemble pour chanter.

Quels enseignements avez-vous pu tirer de votre expérience jusqu'à maintenant ?

Odaya nous a beaucoup apporté à chacune d'entre nous. On dit tout le temps qu'Odaya, c'est comme un trésor. On a ces liens qui se sont créés entre nous grâce à Odaya et on a grandi ensemble en tant qu'artistes, en tant que femmes et en tant que sœurs. On s'est transformées grâce à Odaya, on a beaucoup appris et il y a eu de belles opportunités qui se sont présentées à nous. On a toutes investi énormément de temps et d'énergie de façon bénévole, parce que ça nous faisait plaisir de le faire. On a beaucoup nourri Odaya et Odaya nous a redonné énormément à travers les expériences, à travers les rencontres, à travers les liens sacrés qui nous unissent. C'est tellement précieux pour nous.

Émilie, est-ce que vous pouvez nous parler de vos autres expériences en tant qu'artiste ?

Je m'intéresse beaucoup aux rencontres entre le traditionnel et le contemporain, à toutes les rencontres hybrides, entre les différentes disciplines que ce soit les arts médiatiques, la performance mais aussi le son. C'est un peu tout ce mélange-là qui m'intéresse et ça se manifeste au gré des opportunités, des rencontres, des propositions de projets. J'aime chercher et j'espère que je vais continuer à chercher toute ma vie ; ce sont les découvertes qu'on fait en chemin qui m'inspirent plus que tout. C'est cela qui m'intéresse dans la création artistique, la quête, le dépassement de soi-même et la liberté éprouvée quand on sort de ses zones de confort. Je crois aussi beaucoup au potentiel de la création artistique comme outil de transformation sociale et individuelle. J'ai donné plusieurs ateliers au courant des dernières années auprès des jeunes autochtones, des travailleuses du sexe et des femmes en milieu carcéral.

L'année dernière, j'ai fondé ma propre compagnie pour justement avoir la liberté de manifester mes visions artistiques, mais également pour permettre des rencontres entre artistes autochtones de différentes cultures et aux pratiques artistiques diversifiées. Onishka, ma compagnie, occupe beaucoup de temps dans ma vie, mais c'est excitant. En ce moment, je travaille sur deux nouveaux projets, un projet solo pour lequel j'ai reçu une bourse d'écriture, et qui sera un spectacle interdisciplinaire inspiré par les femmes de ma famille. Je reviens également de la Colombie où je passe pas mal de temps depuis trois ans. Ce prochain spectacle est une coproduction avec une super compagnie de théâtre à Bogota, et c'est une collaboration artistique entre moi-même et une artiste du peuple inga en Amazonie.

Anik, le chant au tambour c'est un autre langage et une émotion. Quels sont les bénéfices que vous pouvez en retirer pour votre propre pratique professionnelle ?

La voix, le corps puis le tambour comme extension du corps nous obligent à être présent dans notre corps, à mieux l'habiter et à mieux respirer. Le chant au tambour m'a amenée à avoir une meilleure présence et je souhaite maintenant continuer à l'explorer et même l'utiliser comme outil au cours du processus thérapeutique. J'ai commencé une formation en psychologie corporelle intégrée qui est vraiment basée sur le corps, la présence à soi, les frontières, la respiration. Il y a un lien avec Odaya dans cet intérêt ; et c'est une des choses qui m'aide à être une meilleure thérapeute, à être mieux ancrée et à mieux me sentir. Quand on est à l'écoute de soi, on arrive à être plus présent lors d'une thérapie et à aider l'autre à

l'être également. Ce sont des choses qui mijotent en moi : comment utiliser la culture, l'art chez une population autochtone de façon à aider les gens qui ont vécu différents traumatismes, comme les survivants des pensionnats indiens ou encore les enfants qui rencontrent des difficultés.

Voulez-vous ajouter une dernière chose sur le thème principal du numéro soit la relation entre Autochtones et non-Autochtones ?

On souhaite arriver à mieux vivre ensemble, à mieux être connus, à sortir la population non autochtone de l'ignorance, des préjugés et des préconceptions qui sont encore présents. On souhaite aussi que les médias aient une image plus positive, plus réaliste de ce que sont les peuples autochtones. On souhaite que les curriculums scolaires reconnaissent la part des Premières nations et qu'ils se rendent compte du rôle qu'on a eu dans l'histoire. Plus on aura de reconnaissance au plan politique, plus on aura le droit de décider pour nos peuples et plus les relations seront harmonieuses. Cela implique aussi de tenir compte des questions environnementales qui deviennent de plus en plus importantes. Il y a beaucoup de savoir-faire, de traditions autochtones qui sont vraiment des trésors pour tous, qui servent à savoir comment mieux vivre en harmonie avec soi-même, les autres et la Terre. On va reconnaître un jour ce savoir, on va le célébrer et on va s'assurer qu'il ne disparaisse pas. On va lui accorder sa juste valeur. C'est notre espoir.

Et quels sont vos projets pour la suite ?

Pour les projets d'Odaya, on en est maintenant à enregistrer un disque, ce qu'on fera avant les fêtes. On n'a jamais pris le temps de le faire jusqu'à maintenant, alors on a hâte et on est très satisfaites. On va peut-être reprendre *Chants de deuil- chants de vie*. Voilà !

¹ Le site de la compagnie Onishka peut être visité à l'adresse suivante : <http://www.onishka.org>.

² Cf. Entretien avec Kim Picard, Cahiers du CIÉRA, numéro 9.

Joel Heath est docteur en écologie quantitative de l'Université de Colombie Britannique et co-fondateur de la Société des eiders de l'Arctique. Il s'intéresse plus particulièrement à l'écologie des glaces marines. Depuis dix ans, il collabore avec la communauté inuit de Sanikiluaq, au Nunavut. Ses recherches visent à comprendre comment les canards qui vivent aux abords des îles Belcher ajustent leur comportement et équilibrent leur énergie pour s'adapter et faire face aux processus environnementaux tels que la formation de la glace de mer, les marées, les vents et les grands écarts de température¹. Il a mis sur pied un programme de recherche² en collaboration avec l'Association des chasseurs-trappeurs de Sanikiluaq, le Service canadien de la faune, le Conseil de gestion des ressources fauniques du Nunavut, le Nunavummi tasiujarjuamiuguqatigiit katutjiqatigiingit (Hudson Bay Interagency Working Group) et l'Université de la Colombie-Britannique. Dans le cadre de l'Année polaire internationale en 2007-2008, la Société des eiders de l'Arctique a entrepris également le développement d'un vaste programme éducatif sur les glaces de la mer arctique.

La démarche du biologiste Joel Heath implique un dialogue avec les Inuit, créant ainsi un espace de rencontre entre le monde scientifique et le monde inuit. L'entrelacement respectueux de ces deux réalités s'est graduellement produit au fil des années, à travers des liens d'amitié et de collaboration entre Joe Heath et les Sanikiluarmiut (les habitants de Sanikiluaq). Sensible à l'expérience inuit, le scientifique a ainsi acquis une connaissance élargie de l'écologie du canard eider et des changements environnementaux et climatiques qui affectent les îles Belcher et la mer qui les entoure.

Dans les années 1990, les Inuit de Sanikiluaq ont constaté la disparition massive de milliers de canards eiders qui périssent dans les eaux de la baie d'Hudson, aux environs de l'archipel des îles Belcher. Inquiets, ils ont demandé au Service canadien de la faune d'enquêter. En 2002, Heath s'est rendu sur place afin d'étudier la situation. C'est ainsi qu'a débuté le tournage du film *People of a Feather*. D'abord pensé comme un outil éducatif qui servirait à la communauté elle-même, le film a rapidement pris de l'ampleur et un élan plus politique. En effet, les Inuit, tout comme Joel Heath, ont décidé de le réaliser aussi dans l'optique de sensibiliser les instances gouvernementales aux problèmes environnementaux qui touchent cette région de l'Arctique canadien. Il faut dire que ces problèmes, qui affectent la survie des canards et ainsi la survie d'une culture qui lui est intimement liée, sont causés par des changements dans l'eau de mer et les courants océaniques. Ces changements sont eux-mêmes directement liés au rejet massif d'eau douce par les barrages hydroélectriques du nord québécois dans

la baie d'Hudson en période hivernale. Heath et les Inuit espèrent que leur film induira un dialogue vers des politiques de cogestion des impacts des changements climatiques dans la baie d'Hudson.

Les images magnifiques présentées dans le film nous dévoilent donc cette relation particulière et unique qu'entretiennent les Inuit de Sanikiluaq avec le canard eider. « Notre histoire n'a jamais été racontée », explique la narratrice inuk qui introduit le film. En effet, en 1913, le cinéaste Robert Flaherty a hiverné sur les îles Belcher et recueilli plus de 70 000 pieds de pellicules qui ont malheureusement toutes été détruites par le feu. Ces images constituaient les seuls témoins cinématographiques du mode de vie et des techniques de cette époque.

Devant ce fait, la communauté de Sanikiluaq s'est mobilisée. Elle a décidé de reconstituer son histoire et de recréer ses propres archives. Aînés et jeunes ont collaboré afin de se remémorer les savoirs traditionnels autour de cette grande ressource qu'est le canard eider : ils ont confectionné des habits en peaux de canard cousues, des outils et des traîneaux pour la chasse, comme ils le faisaient au temps de Flaherty. Ils ont mis plus d'un an à préparer le tournage des scènes de la vie quotidienne qui paraissent dans *People of a Feather*. Ce travail de reconstitution impliquant la communauté de Sanikiluaq est intimement motivé par les inquiétudes et les préoccupations de celle-ci face à la survie de ses savoirs. Par ce film, la communauté parle au monde entier. Elle lui donne à voir les effets des changements climatiques sur la faune et sur elle-même.

Le biologiste et cinéaste Joel Heath a passé sept hivers à recueillir les images témoignant des changements dans les glaces de mer et les défis que cela impose tant aux Inuit qu'aux canards eiders. Le film adopte une approche un peu impressionniste en juxtaposant ces images du « passé » et de la vie moderne. Caché dans son petit repère de bois, le biologiste a filmé une réalité qui parle d'elle-même. De superbes images sous-marines des canards qui plongent sous la glace pour se nourrir d'oursins s'entrechoquent avec celles de la surface où les oiseaux meurent, entassés entre les glaces qui se figent. L'eau douce déversée par les barrages hydroélectriques gèle plus rapidement que l'eau salée normalement présente dans la baie d'Hudson.

Tout au long de la projection, on accompagne le biologiste et les Inuit qui découvrent la cause du décès des eiders et qui nous défient de trouver des solutions énergétiques plus harmonisées au cycle écologique des saisons. Ils nous invitent à une responsabilité globale de nos gestes.

Loin de dépeindre l'Homme comme le méchant qui brise tout, comme on le fait dans la plupart des films sur l'environnement, ce documentaire nous laisse plutôt sur l'impression que l'Homme, Inuk comme *Qallunaaq*, fait partie d'une même sphère écologique globale, du même cycle de la vie. *People of a Feather* arrive à créer un sentiment de connexion entre le spectateur et cette communauté inuit en offrant la coopération comme solution. De façon sensible, ce document illustre la force d'une recherche interdisciplinaire impliquant la communauté locale dans l'ensemble de la démarche, du questionnement initial à l'éducation, en passant par la recherche et la sensibilisation.

Références

HEALTH, Joel P., Grant H. GILCHRIST et Ronald C. YDENBERG, 2006, « Regulation of Stroke Patterns and Swim Speed Across a Range of Velocities: Diving by Common Eiders Wintering in Polynas in the Canadian Arctic », *Journal of Experimental Biology*, 209 : 3974-3983.

HEALTH, Joel P., Grant H. GILCHRIST et Ronald C. YDENBERG, 2007, « Can Diving Models Predict Patterns of Foraging Behaviour? Diving by Common Eiders in an Arctic Polynya », *Animal Behaviour*, 73 : 877-884.

HEATH, Joel P., Grant H. GILCHRIST et Ronald C. YDENBERG, 10 septembre 2010 (Cover Feature), *Interactions Between Rate Processes with Different Time Scales Explain Counterintuitive Foraging Patterns of Arctic Wintering Eiders*, Proc. Roy. Soc. B.

HEATH, Joel P. et Grant GILCHRIST, 2010, « When Foraging Becomes Unprofitable: Energetics of Diving in Tidal Currents by Common Eiders Wintering in the Arctic », *Marine Ecology Progress Series*, 403 : 279-290.

Sources Internet

Société des eiders de l'Arctique, 2011, <http://www.arcticeider.com/assist/>, consulté le 1^{er} octobre 2012.

Document audiovisuel

HEATH, Joel P. et la communauté de Sanikiluaq, 2012, *People of a Feather* (v.o.a), (*Au gré de la plume Arctique*), Film Documentaire, 1h30, Canada, Sanikiluaq Running Pictures & La Société des eiders de l'Arctique.

¹ Voir notamment Heath *et al.* 2006, 2007, septembre 2010, 2010.

² Community Based Research and monitoring of Sea Ice Ecosystems (Société des eiders de l'Arctique 2011).

Notices biographiques

Jean-Noël André

jean-noel.andre@espaceartnature.com

Jean-Noël André est originaire de France et a immigré au Québec il y a près de vingt-cinq ans. Il est ingénieur diplômé de l'école Centrale Lille (France). En accord avec ses convictions humanistes et personnalistes, il se consacre à l'art et à l'action culturelle en tant que directeur de projet culturel au sein de l'organisme sans but lucratif Espace Art-Nature basée à Neuville (www.espaceartnature.com).

Amélie Breton

kuni@ameliebreton.com

Amélie Breton est étudiante au doctorat en anthropologie à l'Université Laval sous la codirection de Martin Hébert et Frédéric Laugrand. Par le biais de l'anthropologie visuelle, elle s'intéresse à la résolution des conflits et au maintien de la paix au Nunavik, au sentiment de paix comme source d'exploration de la différence. Elle est membre du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA).

Annie Bourgeois

annie.Bourgeois2@usherbrooke.ca

Annie Bourgeois est professeure de sociologie au niveau collégial depuis 2009 et coordonnatrice de la Chaire de recherche sur les religions en modernité avancée de l'Université de Sherbrooke. Diplômée de l'Université du Québec à Montréal, elle a complété une maîtrise en sociologie qui avait pour objet d'étude les relations interculturelles entre les Autochtones et les Allochtones du Québec. Elle est actuellement doctorante en études du religieux contemporain à l'Université de Sherbrooke.

Julie Gauthier

julie.Gauthier@collegeahuntsic.qc.ca

Julie Gauthier est anthropologue et enseigne au Collège Ahuntsic depuis quinze ans. Elle détient une maîtrise en géographie culturelle autochtone et s'intéresse à l'articulation des identités et à la réappropriation culturelle chez les peuples autochtones. Elle est la conceptrice et l'initiatrice de l'activité *Rencontres Autochtones* sur laquelle elle se concentre depuis quelques années.

Noémie Gonzalez

noemie.gonzalez@gmail.com

Noémie Gonzalez est étudiante au doctorat en anthropologie à l'Université Laval. Titulaire d'une maîtrise en écologie de l'Université Paul Sabatier de Toulouse (France) et d'une maîtrise en anthropologie de l'environnement du Muséum national d'histoire naturelle de Paris, elle aborde aujourd'hui ses recherches selon une démarche interdisciplinaire faisant le pont entre ces deux domaines. Ses sujets de recherche portent sur les situations d'urgences créées par les feux de forêt et sur la question de la collaboration entre Autochtones et non-Autochtones dans la gestion forestière au Québec. Elle est membre du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA).

Mathieu-Joffre Lainé

laine.mathieu@gmail.com

Mathieu-Joffre Lainé est titulaire d'une maîtrise en anthropologie et candidat au doctorat en sociologie. Il agit à titre d'agent de recherche au Regroupement des Centres d'amitié autochtone du Québec (RCAAQ). Lainé a notamment publié des articles pour les Cahiers d'histoire (2010) et Recherches Amérindiennes au Québec (2012).

Mireille Lambert-Harvey

mireille.lambert-harvey.1@ulaval.ca

En 2009, Mireille Lambert-Harvey obtient une maîtrise en anthropologie à l'Université Laval. Durant ses études, elle s'est jointe au Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA) afin de faciliter sa recherche sur les relations interraciales et la division sociale de l'espace entre les Aborigènes et les Euro-Australiens. Elle a par la suite travaillé avec les Innus de la communauté de Matimekush-Lac John. Elle occupe maintenant le poste d'agente de recherche pour la Chaire de recherche sur les maladies chroniques en soins de première ligne au Centre de santé et services sociaux de Chicoutimi.

Note à l'intention des auteurs

Les auteurs soumettent leurs textes ou leurs projets de numéro par courrier ou par courriel à l'intention du Comité de rédaction des *Cahiers du CIERA*. Les textes ne dépassent pas 20 pages à interligne 1 et demi, justifié, police Times new roman, bibliographie comprise. Le plan du texte est le suivant : titre de l'article, nom de l'auteur et coordonnées professionnelles complètes (postale, téléphonique et électronique), texte de l'article, notes de fin de texte, références citées, sites Internet consultés, notice biographique de l'auteur, résumé et mots-clés. Les graphiques, les tableaux et les photos sont présentés sur des feuilles distinctes. Leur place est indiquée dans le texte (exemple : insérer tableau 1). Les notices biographiques et les résumés d'articles ne dépassent pas 10 lignes.

Dans le texte, les références sont signalées selon le modèle (Auteur Date : numéro de page), par exemple (Larose, Bourque, Terrisse, Kurtness 2001 : 155). À la fin du texte les références citées sont indiquées comme suit :

Pour un livre ou un rapport :

NOM DE L'AUTEUR, Prénom(s), Année de publication, *Titre*, Lieu d'édition : Nom de l'éditeur.

Exemple :

CASTELLANO, Marlene Brant, Lynne DAVIS, et Louise LAHACHE (Dir.), 2001, *Aboriginal Education : Fulfilling the Promise*, Vancouver : University of British Columbia Press.

Pour un article dans une revue :

NOM DE L'AUTEUR, Prénom(s), Année de publication, « Titre de l'article », *Nom de la revue*, Volume(Numéro) : première et dernière pages de l'article.

Exemple :

LAROSE, François, Jimmy BOURQUE, Bernard TERRISSE, et Jacques KURTNESS, 2001, « La résilience scolaire comme indice d'acculturation chez les autochtones : bilan de recherches en milieux innus », *Revue des Sciences de l'Éducation*, 27(1) : 151-18.

Pour un article dans un ouvrage collectif :

NOM DE L'AUTEUR, Prénom(s), Année de publication, « Titre de l'article », *in* Prénom(s) Nom(s) du ou des directeurs de publication, *Titre du livre*, Lieu d'édition : Nom de l'éditeur, pp. première et dernière pages du chapitre.

Exemple :

HAMPTON, Eber, 2001, « First Nations-Controlled University Education in Canada », *in* Marlene B. Castellano, L. Davis, et L. Lahache (Ed.), *Aboriginal Education : Fulfilling the Promise*, Vancouver : University of British Columbia Press, pp. 208-221.

Les Cahiers du CIÉRA

*Achat par numéro**

n° 1	« Défis de l'éducation chez les Premières nations et les Inuit »	<i>épuisé</i>
n° 2	« La restitution du patrimoine matériel et immatériel : Regards croisés, Canada/Mélanésie »	<i>épuisé</i>
n° 3	« La négociation politique : Conciliations et contradictions ? »	10 \$
n° 4	« L'histoire des nations au Québec et au Canada : Un travail en chantier »	10 \$
n° 5	« Cyberespaces et médiatisation des cultures »	10 \$
n° 6	« De l'expérience de terrain dans les sciences sociales »	10 \$
n° 7	« Enfances Inuit Childhoods »	10 \$
n° 8	« Le bien-être et la santé autochtones »	15 \$
n° 9	« Initiatives, avancées et succès autochtones »	13 \$
n° 10	« Les relations entre Autochtones et non-Autochtones aujourd'hui, entre tensions et rapprochements »	Gratuit en ligne

* Ajouter des frais de manutention de 2 \$ par numéro commandé

Mode de paiement :

Par chèque ou mandat à l'ordre de l'*Université Laval*, que vous faites parvenir par la poste ou en personne à l'adresse suivante :

Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones
Pavillon Charles-de-Koninck, local 0450
1030, avenue des sciences humaines
Université Laval
Québec, QC
G1V 0A6

(418) 656-7596
ciera@ciera.ulaval.ca
www.ciera.ulaval.ca