

Université de Montréal

Résistances des Innu.es de Pessamit face aux violences systémiques

Par

Mathilde Capone

Département d'anthropologie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de
l'obtention du grade de Maître en anthropologie

Janvier 2014

© Mathilde Capone, 2014

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Résistances des Innu.es de Pessamit face aux violences systémiques

présenté par :

Mathilde Capone

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

WHITE, Bob
président-rapporteur

BATES, Karine
directrice de recherche

BOUSQUET, Marie-Pierre
codirectrice

BERNIER, Bernard
membre du jury

RÉSUMÉS ET MOTS CLÉS EN FRANÇAIS

La colonisation sur les terres autochtones a eu des effets considérables sur l'organisation politique et sociale, le mode de vie et la culture des Innu.es, notamment en les dépossédant de leurs territoires et en leur imposant un système politico-économique fondé sur le capitalisme et l'étatisme. Ce mémoire explore les différentes stratégies de résistance adoptées par les Innu.es de la communauté de Pessamit pour faire face à ces impositions coloniales qui n'ont jamais cessé et interroge la capacité de ces luttes à se situer à l'extérieur de l'idéologie dominante. D'une part, des résistances ouvertes et déclarées confrontent publiquement les structures dominantes tout en pouvant paraître s'inscrire à l'intérieur des balises imposées par l'idéologie dominante, c'est-à-dire incapables de s'en extraire. D'autre part, certaines résistances sont plus discrètes, cachées, internes à la communauté et à sa vie quotidienne : l'infrapolitique. Il s'agit d'espaces politiques et sociaux de la communauté qui favorisent la protection de la culture innue (notamment sa langue), la valorisation d'un renouveau spirituel, la guérison de la population, l'occupation quotidienne des terres. Ainsi, l'enquête de terrain a révélé que les formes de luttes à Pessamit sont multiples, hétérogènes et parfois interdépendantes en tant qu'elles se complètent les unes les autres.

Mots clés : résistance autochtone ; Innu.es ; Pessamit ; violences systémiques ; capitalisme ; colonialisme ; étatisme ; infrapolitique.

RÉSUMÉS ET MOTS CLÉS EN ANGLAIS

Colonization of aboriginal lands had considerable effects on the political and social organizations, lifestyle and culture of the Innu people, notably as they were dispossessed of their territories and forced to adopt a political-economic system based on capitalism and statehood. This thesis explores the different strategies of resistance that are adopted by the Innu of the Pessamit community to face the never ceasing colonial impositions and examines the capacity of these struggles to locate themselves out of the dominant ideology. On one hand, opened and declared resistances confront publicly the dominant structures, although they may seem to be inscribed in the guidelines imposed by the dominant ideology, that's to say unable to extract themselves from it. On the other hand, some struggles are more discrete, hidden, internal to the community and its daily life: infrapolitics. We refer to political and social community spaces that promote the protection of Innu culture (including language), the valorization of spiritual renewal, the healing of the population and the daily occupation of lands. Thus, the field survey revealed that the forms of struggles in Pessamit are multiple, heterogeneous and sometimes interdependent as they complement each other.

Key words : aboriginal resistance ; Innu people ; Pessamit ; systemic violence ; capitalism ; colonialism ; statehood ; infrapolitics.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements _____	vi
Avant-propos _____	viii
INTRODUCTION : Etatismes et capitalisme, ou la violence des systèmes _____	1
CHAPITRE 1 : Violences systémiques et résistances dans un contexte autochtone _	5
1.1. Objectifs et stratégies de recherche _____	5
Tableau récapitulatif de l'échantillonnage de la recherche _____	7
1.2. Cadre conceptuel _____	12
1.2.1. Capitalisme et étatismes : l'éloge du développement _____	12
1.2.2. La violence inhérente à ces systèmes _____	15
1.2.3. La résistance face à la violence systémique _____	18
1.3. Contexte de la recherche : les Innu.es et la communauté de Pessamit _____	18
1.3.1. Les Innu.es, Amérindiens.nes vivant depuis des millénaires sur le Nitassinan _____	18
1.3.2. La construction de la réserve de Pessamit _____	23
1.3.3. Maux sociaux à Pessamit : symptômes de la colonisation et de la violence systémique _____	28
1.4. Méthodologie _____	37
CHAPITRE 2 : Des confrontations publiques avec les structures dominantes _	45
2.1. L'opposition face aux développements des terres _____	46
2.1.1. L'évolution des conceptions territoriales des Innu.es _____	46
2.1.2. La diversité des positions face au développement du territoire _____	51
2.1.3. De farouches opposants à l'exploitation des êtres humains et des territoires _____	57
2.2. La controverse autour d'un conseil de bande décrit comme hyperpuissant et corrompu _____	65
2.2.1. La naissance d'un mouvement social personnifié contre le conseil de	

bande _____	66
2.2.2. Les critiques soulevées par la lutte _____	70
2.2.3. La désappropriation du politique _____	73
2.2.4. La police controversée _____	75
2.3. Rompre le silence : <i>Idle No More</i> et l'électricité politique _____	79
2.4. La lutte des femmes : une identité autochtone retrouvée _____	85
CHAPITRE 3 : Des mouvements incorporant l'idéologie dominante _____	90
3.1. La voie de la négociation : des luttes à l'intérieur des institutions étatiques dominantes _____	91
3.1.1. Les négociations politiques avec les gouvernements _____	91
3.1.2. L'utilisation du juridique à des fins politiques : le cas de l'île Levasseur _____	99
3.2. Les mouvements contestataires : des objectifs qui reconnaissent voire reproduisent l'idéologie dominante _____	104
3.2.1. La reconnaissance du pouvoir du colonisateur à définir l'autochtone _____	105
3.2.2. L'absence de remise en cause de l'institution même du conseil de bande au sein de la lutte _____	107
3.2.3. L'ambiguïté des résistant.es pour la protection du territoire _____	113
3.3. Les raisons de cette incorporation _____	119
3.3.1. La naturalisation du capitalisme et de l'Etat _____	120
3.3.2. L'hégémonie idéologique : la possibilité d'occuper une place de pouvoir _____	124
3.3.3. Une dimension stratégique de l'action publique _____	129
CHAPITRE 4 : L'infrapolitique des groupes dominés _____	133
4.1. La résistance devient pratique quotidienne : l'occupation de la forêt _____	134
4.2. La construction d'espaces sociaux de résistance _____	141
4.2.1. Des espaces à l'abri du regard des puissances _____	141
4.2.1.1. L'espace protecteur du texte caché _____	141
4.2.1.2. L'art de la résistance _____	155

4.2.2. Des espaces de protection de la culture _____	156
4.2.2.1. Le maintien de pratiques <i>traditionnelles</i> et de valeurs innues _	158
4.2.2.2. Une réappropriation spirituelle _____	163
4.2.2.3. La langue, berceau de la culture _____	169
4.2.3. Des espaces de reconstruction : la guérison de la population par celle des individualités _____	174
CONCLUSION : Vers l'autodétermination ? _____	180
Bibliographie _____	186
Annexe 1 : Blocus sur la 138, le conseil satisfait de la journée de perturbation _____	i
Annexe 2 : Cartes du Nitassinan de Pessamit _____	ii
Annexe 3 : Exploitations territoriales au Québec _____	v
Annexe 4 : Richesses du territoire ancestral _____	x
Annexe 5 : La réserve de Pessamit _____	xii
Annexe 6 : Tente à sudation à Pessamit _____	xiv
Annexe 7 : Schéma : liens des Innu.es de Pessamit au territoire _____	xv

REMERCIEMENTS

La réalisation de ce mémoire n'aurait pu être possible sans l'accueil chaleureux et la bienveillance de plusieurs Innu.es de la communauté de Pessamit. C'est avant tout à elles et eux que je dois ces écrits, à leur façon toute particulière de m'avoir ouvert leurs portes, leurs cœurs et leur confiance, d'avoir partagé avec moi un bout d'existence, de m'avoir fait plonger dans l'intensité de leurs vécus. Un merci sans équivoque à la famille de Pierrette Vollant et au groupe de la roulotte sur le bord du fleuve.

Un grand merci à Mme Karine Bates (directrice de recherche) et Mme Marie-Pierre Bousquet (co-directrice de recherche) pour m'avoir souvent ramenée les pieds sur terre et sur le théorique ; merci pour votre direction riche, rigoureuse et minutieuse et pour votre présence humaine notamment lors de mon terrain à Pessamit. Merci d'avoir ouvert et élargi mes perspectives d'analyse. Merci d'avoir été exigeantes.

Un merci particulier à Manu, pour les portes qu'il m'a ouvertes, qu'elles soient réelles ou symboliques, pour les échanges sans fin à ses côtés, pour la musicalité de son harmonica qui fait sens dans les ruelles déshumanisées.

Je n'oublie évidemment pas de remercier mes parents sans qui ces études n'auraient pas été aussi évidentes à mener.

Je tiens également à remercier tous.tes celles et ceux qui ont accompagné mon chemin ces dernières années, partenaires de vie, ami.es de longue date, affinitaires et compagnon.nes politiques, artistes, punks, anarchistes, féministes et in-étiqueté.es ; Lou et Kairos sans qui la vie fait moins de sens, Zoé qui ne cessera d'être en moi, Lyne et Maité pour cette énergie qu'elles ont véhiculé dans ces fraîches soirées d'automne passées à rédiger ; et tous.tes les autres ! Merci d'avoir été présent.es face au trouble et la solitude qu'a engendrés ma recherche, merci d'avoir nourri mes écrits et mes ébats, merci d'avoir prolongé à mes côtés les débats (et les désarrois) politiques jusqu'au petit matin.

Enfin je dédierais les quelques mots qui suivent à tous.tes celles et ceux qui ont subi et subissent la colonisation et sa violence inouïe, notamment tous ces autochtones qui, à travers

le monde, sont décédés mais aussi morts dans l'âme ; tous ces peuples qui sont détruits par les systèmes de domination, d'exploitation et d'oppression. Puissent ces quelques lignes participer à la compréhension de la violence systémique du capitalisme et de l'étatisme et participer à véhiculer le chemin de la décolonisation et de la résistance.

AVANT-PROPOS

Montréal, 2010. Dans un carrefour blindé, sous des cartons qui les protègent de la neige, quelques individualités, les yeux plissés et une Old Milwaukee à la main, parlent une langue qui picote mes oreilles. Première rencontre avec des autochtones itinérants. Quelque chose se trame. Ça vibre à l'intérieur de mes tripes ; j'ai envie de comprendre.

Ainsi commence cette riche période de rencontres, lectures, découvertes qui a mené à la rédaction de ce qui suit, fruit de croisements de routes dans l'ensemble des espaces collectifs de vie politique que je parcours. Très vite, la question autochtone m'apparaît essentielle lorsque l'on vit sur les terres volées de ce qu'on appelle le Canada. Plus j'avance, plus je découvre le peu d'informations véridiques que les gens possèdent sur les premiers peuples. Sans parler de celles et ceux qui les folklorisent, subjugués par ces peuples qui « respectent la terre, portent des plumes et font des cérémonies le fun ». Je commence à me méfier des discours hippies sur la spiritualité autochtone. J'ai envie de porter et de véhiculer autre chose, qui se révèle dans une véridicité d'anticolonialisme et de décolonisation.

Je me confronte une fois de plus aux frontières dressées entre les êtres. J'ai le désir d'abattre les murs, de fracturer la carapace de l'Autre pour appréhender et apprivoiser la différence, parcourant ce large processus de déconstruction qui touche tous les pans et espaces de ma vie. Je découvre que le/la Québécois.e a peur d'aller dans une réserve. Il/Elle dit ne pas avoir de prétexte pour y aller. De prétexte.

Je crois que j'ai voulu me trouver un prétexte. L'université en a été un. C'est passé par elle puisqu'on a appris à l'être politico-social que je suis que l'école était raison de vivre. Ça donne un sens à l'existence d'être à l'université. Ou plutôt, ça annihile les réflexions sur le sens. Parcours linéaire de ma vie que je clos au moment même où je dépose ce mémoire.

Parcours qui est aussi celui de l'ouverture des perspectives. De la richesse et de la souffrance d'itinérants autochtones j'ai appris, notamment à PAQ¹ où m'a amenée Manu. C'est à leurs côtés, entre autres, que j'ai compris que chaque acte de violence quotidienne était engendré

¹ Projets Autochtones du Québec, centre d'hébergement pour des autochtones itinérants à Montréal.

par quelque chose qui dépassait chaque être qui était là ; j'ai compris la violence systémique. Cela ne m'a pas empêché de me demander, en débarquant à Pessamit, ce que, finalement, je pouvais bien faire là ; qu'est-ce qui m'avait amenée à m'exiler encore plus loin dans mon exil ? Le sens disparaissait et revenait à chaque instant. Il se mêlait sans cesse aux rires qui ponctuent la vie des Innu.es et à la dureté de leurs existences. Alors, je me suis laissée emporter et nourrir par elles. J'ai laissé un bout de mon cœur vaquer à leurs côtés.

Enfin, ce fut cet extrême sentiment de réduire la richesse de ces rencontres à un écrit aberrant que presque personne ne lirait, de surcroît. Était-ce vraiment par là que cela devait passer ? Devais-je transformer, analyser, enfermer dans une boîte des individualités subjectives destinées à une élite intellectuelle ? Il y a ici seulement quelques bribes de l'expérience qui fut mienne. Mais j'ai accepté cette frustration et le sentiment de trahison. Parce que j'ai trouvé d'autres voies pour véhiculer ce que j'ai appris, ce qu'on m'a confié. Ce que je ferai de cette brèche ouverte, entre autres, par l'université, va bien au-delà d'elle. Pour moi, c'est aussi ici que réside le sens. Il réside dans des rencontres anticoloniales que l'on a organisées dans un espace social d'Hochelaga, pour transmettre un savoir et une expérience qui ne doivent pas rester enfermés dans des tours. Il réside dans l'action et la solidarité avec les luttes autochtones. Il réside dans les combats que l'on mène avec autochtones et allochtones pour s'extraire des systèmes aliénants. Il réside dans l'imagination de façons de vivre et de s'organiser les uns avec les autres qui dépassent les structures sclérosées qui nous sont imposées. Il réside dans un tas d'autres choses que je ne connais pas encore.

J'leur ai dit, aux universitaires :
« vous en avez pas marre de vos mots à 100 piasses ? » (un Innu de Pessamit).

INTRODUCTION : ÉTATISME ET CAPITALISME, OU LA VIOLENCE DES SYSTÈMES

Comme j'te dis aujourd'hui la résistance, c'est... Tout le monde est après le système, that's it. On est résistant d'après le système, que tu sois Indien, que tu sois n'importe... n'importe quelle minorité. T'es résistant (Luc, 60 ans, mars 2013).

Comment la Loi sur les Indiens a fait agir des Indiens comme des Indiens de la Loi sur les Indiens (Warrior Publications 2011).

Le Canada a un héritage colonial à l'intérieur de ses frontières. La construction de cet Etat, comme tous les Etats d'Amérique, a imposé une colonisation des peuples autochtones dont il serait impossible de résumer en quelques mots les effets tragiques. Au Québec, les peuples autochtones ont été déstructurés dans leur existence culturelle, sociale et politique via une volonté de les assimiler puis de les émanciper, de les sortir du bois, de les éduquer, de les catholiciser, de les franciser, de les sédentariser. La construction des réserves autochtones, l'imposition des pensionnats indiens et la dépossession des terres ont été trois outils majeurs de la colonisation française puis canadienne sur les terres de celles et ceux qu'ils appelaient les *sauvages*.

Cependant, face à cette colonisation qui a nié l'autochtone dans ce qu'il était, il ne faut pas fixer aujourd'hui les identités autochtones dans un passé ancestral, qui nierait leur contemporanéité (Poirier 2000 : 139). Les autochtones vivant sur le territoire appelé aujourd'hui le Canada sont à la fois en prise avec leurs traditions (ou ce qui leur en reste) et à la fois confrontés à un monde étranger avec lequel ils se doivent de composer, un monde qui a voulu les assimiler par une transformation légale de leur identité (Loi sur les Indiens de 1876) et une politique d'acculturation (Brownlie 2006 : 31).

Ces identités, différentes selon les nations et communautés, sont devenues le produit d'une cohabitation avec l'État et les allochtones, issue des régimes coloniaux français puis britannique. Des rapports de pouvoir inégaux marquèrent cette cohabitation : la place des autochtones, leur droit à se gouverner et à occuper leurs territoires ancestraux furent déterminés par une autorité fondée sur des concepts juridiques ethnocentriques, créés par les allochtones, c'est-à-dire un droit d'origine européenne (Morin 1997). Mais les identités autochtones furent également traversées par la mise en œuvre de nouvelles stratégies de

résistance, de négociations et de revendications politiques, économiques, culturelles. Ces résistances peuvent s'expliquer, entre autres, par l'héritage des politiques coloniales qui continue d'influencer l'approche actuelle des gouvernements à leur égard : un paradigme colonial immuable, c'est-à-dire une imposition coloniale qui perdure et dicte l'organisation sociale et politique des autochtones. Ladner et Orsini (2004 : 60) parlent à ce titre de *path dependency* (ou institutionnalisation historique) : les théories politiques actuelles sont incapables de s'extraire de la voie empruntée par les premiers arrivants. La formulation des politiques publiques à l'égard des peuples autochtones du Canada est balisée par un paradigme colonial immuable qui se refuse à considérer les autochtones dans un rapport d'égal à égal et qui condamne toute tentative de renouvellement véritable des mécanismes de gouvernance les concernant.

Les développements qui continuent à être imposés par des contrats *légaux* entre entreprises et gouvernements sur les terres ancestrales des autochtones illustrent bien ce paradigme colonial immuable dans les rapports qu'entretiennent les gouvernements fédéral et provinciaux envers les peuples autochtones. Les développements miniers, pétroliers, forestiers et hydro-électriques se déroulent la plupart du temps au Canada sans consentement des Premières Nations, sans leur accord, sans même leur consultation alors que plusieurs d'entre elles n'ont jamais cédé leur titre ancestral. Les projets extractifs se multiplient avec, pour ne citer qu'eux, le Plan Nord du Québec initié par le gouvernement Charest et maintenu par le gouvernement Marois, la ligne 9 d'Embridge (pipeline) qui transporterait du pétrole lourd de l'Ouest jusqu'à Montréal, l'exploitation du pétrole sur l'Île Anticosti, divers autres projets d'exploration et d'exploitation de gaz de schiste à travers le pays et plus anciennement l'exploitation forestière sur l'Île-à-la-Croix. Mais l'opposition à ces projets qui se déroulent sur les territoires ancestraux des autochtones se fait ressentir, ici et ailleurs ; la résistance grandit à mesure que l'oppression et la répression se poursuivent.

Lorsque nous aborderons ici le thème de résistance, il ne s'agira pas seulement de lutte face aux développements territoriaux. Il peut s'agir en général de résistance face aux violents systèmes d'oppression, de domination et d'exploitation. Le capitalisme entraîne l'exploitation de milliers d'hommes et de femmes via l'imposition de modes d'être et d'une économie qui génère inégalités et injustices (Žižek 2008 : 20, 24). Au-delà de ce système

économique qui régule aujourd'hui le politique via un système de rapports sociaux hiérarchiques de domination, l'Etat moderne est aussi, suivant les dires de Dupuis-Déri (2012 : 126), au centre de ces violences, en imposant un modèle d'être, en défendant le capitalisme et la propriété privée, en exploitant les classes dominées, en détruisant la terre et ses richesses. La résistance sera donc entendue ici par toute forme d'action qui lutte contre la violence de ces systèmes. La question qui intéresse ce mémoire est celle de la résistance menée (ou non) par les Innu.es de Pessamit, communauté d'environ 4000 autochtones sur la Côte-Nord. L'observation faite sur le terrain, conjuguée à un savoir théorique a permis de penser que les formes de résistance y sont diverses, hétérogènes et complexes, multiples et diversifiées. La résistance peut être sociale, culturelle, économique, politique, spirituelle. Il peut s'agir de luttes ouvertes et publiques contre le colonialisme, le capitalisme, l'étatisme (luttes contre les institutions imposées dans la vie autochtone, contre les développements territoriaux, contre les pouvoirs de l'Etat sur l'identité autochtone...). Il peut également s'agir de luttes plus invisibles et internes à la réserve, pour protéger la culture et la société innue, via la spiritualité, la langue, la guérison, le maintien de valeurs. Si les systèmes d'oppression et de domination se conjuguent et sont divers, les formes de résistance le sont également.

Plus précisément, ce qui nous intéressera ici sera de voir si les résistances qui naissent à Pessamit cherchent à atteindre des objectifs qui se situent à l'intérieur de l'idéologie dominante -liée entre autres au capitalisme et à l'étatisme-, en participant volontairement ou non à leur maintien et reproduction, ou si elles remettent fondamentalement en question ces systèmes. Pour répondre à cette question, nous proposons ici une analyse critique de divers mouvements sociaux autochtones (grâce aux discours que portent sur eux des Innu.es à Pessamit) et des observations concrètes de formes de résistances sur le terrain. Ce mémoire est basé sur la distinction entre des formes de résistances ouvertes et déclarées qui attirent souvent le regard public et la résistance déguisée, non déclarée, interne à la réserve, cachée, invisible. La pertinence de ce deuxième type de résistance, inattendu au départ de la recherche, fut le fruit de nombreuses discussions à Pessamit. Elle relève notamment d'une des premières discussions sur le sujet de la résistance avec un groupe d'Innu.es pour qui « on n'est pas en Corée du Sud ici, y'a pas de résistance, tu devrais plutôt parler d'unification, de

réunification du peuple innu ». Quelques jours plus tard, ces mêmes personnes m'affirmaient que les Innu.es étaient tous en résistance, dans leur façon d'être au quotidien : porter l'identité autochtone serait déjà une forme de résistance. La réserve de Pessamit peut être protectrice de l'identité autochtone et à ce titre engendrer la deuxième forme de résistance évoquée plus haut, sans pour autant confondre la protection de la culture et de l'identité avec la résistance. Il ne s'agira pas de confronter les différentes façons de résister mais de démontrer qu'elles sont liées, qu'elles se complètent et se répondent, qu'elles ont besoin les unes des autres et qu'elles se confrontent également à plusieurs pratiques de non-résistance.

Dans un premier chapitre théorique, nous exposerons la stratégie de la recherche, ses objectifs, sa méthodologie ; nous y exposerons également qui est le peuple innu, comment la communauté de Pessamit s'est construite à travers des processus de résistance et quels sont les maux auxquels elle est confrontée aujourd'hui, mais aussi comment il a maintes fois été rappelé théoriquement que l'étatisme, le capitalisme, le colonialisme et la modernité sont, de façon inhérente et cachée, structurelle et institutionnelle, des systèmes violents. Dans un second chapitre, nous verrons comment les résistances ouvertes et confrontations publiques à Pessamit rompent avec la logique de cette violence en s'opposant à ces structures et ces systèmes. Dans un troisième chapitre, nous verrons comment et pourquoi ces résistances, si elles confrontent les systèmes, peuvent paraître agir à l'intérieur de l'idéologie dominante, en l'incorporant, la maintenant, la reproduisant. Et dans un dernier chapitre, nous questionnerons les éventuelles formes de résistance liées à la vie interne de la communauté et non plus à la confrontation publique, via l'occupation de la forêt, la protection de la culture (maintien de pratiques et valeurs *traditionnelles*, pratique de la langue, réappropriation spirituelle), la reconstruction de la population et l'existence de discours contestataires. Il s'agira d'analyser les propos de celles et ceux qui estiment que leur vie quotidienne relève de la résistance en confrontant ces discours à d'autres discours et pratiques de non-résistance, portés par exemple par celles et ceux qui s'accommodent des systèmes colonial et capitaliste.

CHAPITRE 1 : VIOLENCES SYSTÉMIQUES ET RÉSISTANCES DANS UN CONTEXTE AUTOCHTONE

Ce chapitre vise l'énoncé de données théoriques pour baliser la recherche, qu'il s'agisse de la présentation du contexte innu et de la communauté de Pessamit mais aussi de la stratégie utilisée dans la recherche, de ses objectifs, de sa méthodologie.

1.1. Objectifs et stratégies de recherche

La question principale de cette recherche est la suivante : les résistances qui naissent à Pessamit cherchent-elles à atteindre des objectifs qui se situent à l'intérieur de l'idéologie dominante -liée entre autres au capitalisme et à l'étatisme-, en participant volontairement ou non à leur maintien et reproduction, ou remettent-elles fondamentalement en question ces systèmes ?

J'ai tenté de répondre à cette question par un travail ethnographique à Pessamit lors d'un terrain de quatre mois dans cette communauté, de la mi-mars à la mi-juillet 2013. Une Innu rencontrée sur place a accepté de m'héberger chez elle durant le terrain, en échange d'une pension pour le loyer. C'est son neveu, rencontré à la radio communautaire le jour de mon arrivée, qui m'a mise en relation avec elle. L'accueil de l'ensemble de sa famille a été des plus chaleureux et attentionné, basé sur une succession de dons et de contre-dons. Cette famille a tout fait pour à la fois que je me sente chez moi parmi eux, respecter mes différences, faciliter ma recherche par diverses rencontres qu'elle a favorisées. Durant les quatre mois de terrain, il s'agissait donc d'une part d'observations participatives et d'échanges quotidiens avec plusieurs membres de la communauté, d'autre part du recueil de récits de vie et d'entrevues semi-dirigées. Une vingtaine d'Innu.es ont accepté de se prêter à ces entrevues formelles, en étant enregistré.es et/ou filmé.es, soit par intérêt pour le sujet de la recherche, soit par bienveillance vis-à-vis de ma présence dans la communauté. Les personnes interrogées de façon formelle (13 hommes et 8 femmes) avaient entre 18 et 65 ans (aucun autre critère d'exclusion) ; elles avaient en général entre 25 et 65 ans. En effet, peu de jeunes entre 18 et 25 ans ont pu être approchés -seulement deux ont été réellement rencontrés

(un de façon formelle, l'autre de façon informelle). Plusieurs raisons peuvent expliquer le manque de rencontre avec des jeunes de la communauté : entre autres le refus de consommer durant le terrain de recherche, l'absence d'intérêt de certains jeunes à propos du sujet de la recherche, le départ de plusieurs d'entre eux en dehors de la communauté. Chaque entrevue a pu durer jusqu'à trois heures ; plusieurs personnes ont été rencontrées à trois ou quatre reprises pour prolonger l'entrevue, si bien que certains récits ont été enregistrés pendant plus de six heures. Le consentement a été proposé par écrit ou par oral ; le choix fut laissé aux participant.es, mais l'oral a été préféré dans la plupart des cas. En effet l'oral pouvait être préférable afin de respecter l'habitude d'oralité des Innu.es, mais aussi dans la mesure où une partie de la population pouvait être illettrée.

Au-delà de ces entrevues formelles, de nombreuses discussions informelles ont ponctué les réflexions de cette recherche, notamment dans la famille où j'étais hébergée mais aussi avec d'autres personnes rencontrées souvent par hasard dans la communauté, au gré de balades dans les rues sablées de Pessamit, sur la plage ou dans un café. Plusieurs essais de passer par la voie institutionnelle pour rencontrer et interroger des Innu.es de Pessamit se sont avérées infructueuses (conseil de bande, conseil tribal, école secondaire) ; mais les rencontres par hasard qui mènent à d'autres rencontres et encore à d'autres se sont avérées très pertinentes. Cela a notamment permis de rencontrer un groupe qui renouvelle à Pessamit des formes de spiritualité (*sweat lodge* et *drum*), groupe qui a été très accueillant et ouvert face aux perspectives de cette recherche. Ainsi, aucune procédure particulière de recrutement ne fut utilisée ; les participant.es ont été des personnes rencontrées au cours du terrain et qui ont accepté de se prêter à l'étude. Les informations personnelles des participants ont été gardées confidentielles grâce à l'utilisation d'un changement des prénoms dans la rédaction.

Nous allons présenter l'échantillonnage de la recherche dans un tableau récapitulatif qui donne un aperçu des personnes rencontrées : âge, couleur politique et éléments marquants du parcours de vie. Dans ce tableau sont citées les 21 personnes interrogées formellement (13 hommes et 8 femmes) mais aussi d'autres rencontres informelles ; le tableau regroupe ainsi 25 personnes (14 hommes et 11 femmes). Les prénoms (modifiés) des personnes rencontrées de façon informelle y apparaissent en italique.

Tableau récapitulatif de l'échantillonnage de la recherche

	Prénoms utilisés	Tranche d'âge	Couleur politique²	Éléments distinctifs du parcours de vie
Hommes (14)	<i>Adam</i>	18-25	Indéterminée ³ .	Il a quitté la réserve plusieurs fois.
	Max		Pro-ancien-chef.	Participation au groupe Innu Power ⁴ .
	Kevin	25-35	Anti-ancien-chef, participation à la lutte contre l'ancien conseil. Socialiste et anti-développement.	Chasseur-pêcheur-trappeur. <i>Traditionaliste</i> (importance de la spiritualité autochtone, <i>drum</i> , cérémonies).
	Roger			Indéterminée.
	Téodor		Contre l'institution du conseil (favorable à une organisation autochtone par familles) et les gouvernements.	Chasseur-pêcheur-trappeur. Il va régulièrement sur le territoire.
	Serge			
	Léo	35-45	Anti-ancien-chef, participation à la lutte contre l'ancien conseil.	Apprentissage de la chasse, pêche et trappe.
	Pierre		Indéterminée.	Atikamekw qui vit à Pessamit. <i>Traditionaliste</i> (importance de la spiritualité autochtone, <i>drum</i> , cérémonies).
	Guillaume		Anti-ancien-chef.	Ancien directeur de l'école secondaire, il travaille à Uashat-Maliotenam (secteur communautaire) depuis les coupures de l'ancien conseil.
	Donat	45-55	Anti-ancien-chef.	Il a vécu dans le bois jusqu'à 17 ans.
	Charles		Anti-ancien-chef, participation à la lutte contre l'ancien conseil.	Chasseur-pêcheur-trappeur Ancien consommateur d'alcool, il ne consomme plus grâce à la spiritualité autochtone.

² L'ancien conseil de bande de Pessamit avait pour chef Raphaël Picard ; il fut controversé. En 2012, un changement électoral s'est produit : René Simon est devenu chef. On peut parler de la position politique des Innu.es de Pessamit en évoquant ce conflit : les pro-chef (du bord politique de Picard) et les anti-chef (du bord de Simon).

³ La personne ne s'est pas prononcée sur ces questions pour diverses raisons (pas d'avis déterminé, pas envie d'en discuter...).

⁴ Groupe d'environ une quinzaine de jeunes militant.es, qui sera évoqué par la suite.

			<i>Traditionaliste</i> (importance de la spiritualité autochtone, <i>drum</i> , cérémonies).
	Luc	55 et +	« Anti-système ».
	Olivier	55 et +	Anti-ancien-chef, participation à la lutte contre l'ancien conseil.
	Richard	55 et +	Ne s'intéresse pas « à la politique ».
Femmes (11)	Sarah	25-35	Anti-ancien-chef.
	Lise		Contre l'institution du conseil et les gouvernements.
	Chantale		Indéterminée.
	Louise		Pro-ancien-chef.
	Flavie		
	Christie	35-45	Indéterminée.
	Francine		Anti-ancien-chef.
	Ana	45-55	
	Denise	55 et +	Anti-développement.
	Valérie		Ne s'intéresse pas « à la politique ».
	Sabrina		
			Projet de « cellules politiques » à Pessamit.
			<i>Traditionaliste</i> (importance de la spiritualité autochtone, <i>drum</i> , cérémonies).
			<i>Traditionaliste</i> et artiste-artisan (peintre, sculpteur, conteur).
			Psychologue (étude à l'extérieur de la réserve). Proche des <i>traditionalistes</i> .
			Elle va régulièrement sur le territoire. Mariée à Serge, chasseur-pêcheur-trappeur.
			Employée du conseil (services publics).
			Participation au groupe Innu Power. Enfants placés par la DPJ. Porteuse du <i>teuiekan</i> (pratique de la spiritualité autochtone).
			Participation au groupe Innu Power.
			Elle vit à Forestville.
			Blanche qui vit sur la communauté depuis son mariage avec un Innu.
			Elle travaille à la garderie.
			Participation à la lutte des femmes pour la réacquisition de leur statut. Elle a vécu dans le bois jusqu'à 6 ans (importance de protéger le territoire).
			Elle est allée vivre plusieurs fois hors de la réserve (notamment pour élever ses enfants).
			Elle vit à l'année sur le territoire ancestral.

De façon générale, l'accueil dans la communauté de Pessamit a été très chaleureux. Au départ, une méfiance face au Blanc qui débarque dans une réserve a pu être ressentie ; ce qui est compréhensible. Mais le temps a permis d'établir des relations de confiance et de faire comprendre la posture qui était la mienne, bien que faire entendre la position de chercheur ne fût pas chose évidente. C'est surtout l'écoute active et la compréhension (relative) des dynamiques de la communauté qui ont été favorables aux échanges. Reste que certain.es ont pu refuser de me rencontrer à cause de la blancheur de ma peau ou de ma posture d'universitaire ; certain.es ont pu me suggérer fortement de « retourner en France » étudier *mon* peuple. Sans doute cela faisait-il partie d'une méfiance envers les Blancs et les recherches universitaires sans retour pour les communautés mais aussi d'une forme de racisme miroir. D'autre part, la posture de jeune femme n'a pas toujours été évidente à porter, notamment dans la limite à percevoir entre personnes intéressées par la recherche et flirt, dans cette tension qui était mienne entre volonté de rencontrer des informateurs.trices pertinent.es et limite à établir face à d'autres intérêts. Cependant, la protection qu'offrait la famille dans laquelle je me suis retrouvée était à ce titre non négligeable.

Plusieurs objectifs ont guidé cette recherche :

- comprendre les problématiques vécues au quotidien par des Innu.es de Pessamit et questionner la responsabilité de systèmes et de la violence qui leur est inhérente, par rapport à ces problématiques ;
- questionner l'engagement (ou le non-engagement) dans une forme de résistance face à cette violence systémique : les Innu.es se sentent-ils en résistance ou trouvent-ils qu'il faut faire avec les systèmes actuels ? Est-ce la violence systémique qui engendre la résistance ? La résistance devient-elle un facteur d'*empowerment* qui pourrait résoudre cette violence ?
- questionner les formes que peut prendre cette résistance : existe-t-il différentes formes de luttes ? Y a-t-il uniquement un sentiment de résistance ou existe-t-il une action politique qui lui donne vie ? Existe-t-il un fossé entre ce sentiment de résister et l'action concrète de l'individu ?
- questionner la capacité des formes de résistance qui naissent à Pessamit de sortir de l'idéologie dominante marquée par le capitalisme et l'étatisme, la modernité et le

développement : ces formes de résistance sont-elles internes ou externes à l'idéologie dominante ? Est-ce qu'elles la reproduisent, la maintiennent sans même parfois le vouloir ? Relèvent-elles d'actes de transformation générale du régime socio-économico-politique ou d'actes d'affirmation qui cherchent à corriger des inégalités sans modifier le cadre général qui les engendre ?

Face à ces objectifs, plusieurs questions concrètes ont été posées aux Innu.es lors des entrevues semi-dirigées ; les questions ont été choisies et approfondies en fonction de l'intérêt et de la volonté des personnes interrogées :

- Comment vous sentez-vous face aux interventions des travailleurs sociaux et de la police ? Que pensez-vous du fait qu'ils appliquent des lois non autochtones ?
- Que pensez-vous des compagnies minières, forestières et hydroélectriques qui sont présentes sur les territoires ancestraux innus ? Que pensez-vous du Plan Nord ? Pensez-vous qu'il faut négocier avec le gouvernement en ce qui concerne ces développements ou s'y opposer ? Comment concevez-vous l'avenir territorial ?
- Pensez-vous qu'il faut résister face à ces incursions étatiques dans la vie innue ? Ou faire avec, les accepter ?
- Que pensez-vous du mouvement *Idle No More* ?
- Que pensez-vous d'actions de résistance comme des blocages de route sur la 138 ?
- Avez-vous déjà participé à une action que vous estimez relever de l'ordre de la résistance ? Si oui, quelle était-elle ? Si non, pourquoi ? Qu'est-ce que la résistance pour vous ? Quelle forme peut-elle prendre ?
- Quels changements aimeriez-vous voir dans la communauté ? Où l'action doit-elle se porter selon vous ?
- Envisagez-vous l'autonomie gouvernementale des Innu.es ? Ou l'autodétermination ? Pensez-vous qu'il faut négocier avec les gouvernements pour ce faire, ou reprendre autrement une forme de pouvoir ?
- Que pensez-vous de l'ancien conseil de bande ? Pensez-vous que les conflits par rapport à l'ancien conseil de bande étaient liés aux personnes qui en faisaient partie ou à la structure même de l'institution ? Une autre organisation politique serait-elle préférable selon vous ?

- Que pensez-vous du système économique-politique qu'est le capitalisme ?
- Qu'est-ce qu'« être Innu » pour vous ?

S'il était parfois difficile de faire comprendre le terme « résistance » et la façon dont je l'entendais dans cette recherche, la différence de perception de ce terme a été fructueuse. En effet, l'idée de résistance correspondant à des formes d'infrapolitique (voir chapitre 4) n'était pas vraiment envisagée avant le début du terrain ; c'est par l'échange sur le terme même de ma recherche avec des Innu.es intéressé.es qu'il fut possible d'entrevoir ces formes de luttes. Ainsi de nombreuses réflexions se sont construites en collaboration directe avec ces Innu.es. L'un d'entre eux me disait, à ce titre : « La résistance là... ça me fait réfléchir en ostie ce que tu fais, ça m'fait réfléchir énormément, j'adore ça » (Luc, 60 ans, mars 2013). Autre point positif, la création, via des entrevues qui avaient lieu dans la maison où j'étais hébergée, de rencontres inédites et donc d'espaces de discussions sur des problématiques vécues, entre des individus qui n'avaient plus ou n'avaient jamais eu l'habitude de partager ensemble.

La démarche adoptée fut celle de l'écoute active de la diversité des positions par rapport à la question de la résistance telle qu'entendue par la recherche mais aussi comprise par les Innu.es rencontré.es. Cependant, le sujet même de la recherche a engendré la rencontre avec des Innu.es qui s'inscrivaient dans une certaine optique de résistance (sans pour autant que ne soient pas rencontré.es des Innu.es qui ne s'identifiaient pas à ces pratiques) et ce pour plusieurs raisons. D'une part, lorsque j'évoquais et expliquais le contenu de la recherche, les Innu.es me renvoyaient vers celles et ceux qu'ils estimaient intéressants à rencontrer compte tenu des questions soulevées (comme le groupe qui avait organisé des blocages de route contre le Plan Nord, le groupe qui avait lutté contre le conseil de bande ou encore des Innu.es qui continuent à pratiquer ce qu'ils et elles estiment relever de la tradition en forêt). Ceci a inévitablement orienté le choix des participant.es suivant leurs parcours de vie et a permis d'entrer en relation avec les Innu.es pour qui cette recherche serait également pertinente (également dans une optique de collaboration efficiente). Cela a d'ailleurs rendu parfois l'échange politique possible. D'autre part, les pratiques de non-résistance n'ont souvent pas pu être documentées ou analysées pour la simple raison que certain.es Innu.es n'ont pas accepté de participer à la recherche. Le choix des participant.es a donc été à la fois inconscient et volontaire, guidé par les termes de la recherche elle-même et par la réaction de

plusieurs Innu.es face à elle. Cependant, il n’y a eu aucun critère de sélection politique des Innu.es rencontrés.es. Plusieurs entrevues ont été réalisées avec des Innu.es pour qui les pratiques de résistance ne font aucun sens, pour qui la lutte contre les institutions dominantes est impossible voire inutile et la sortie de l’idéologie capitaliste inimaginable.

Notons néanmoins qu’une des difficultés majeures de la recherche a été de lutter contre une tendance à percevoir, dans le discours des interrogés.es, ce que je désirais y voir : plusieurs morceaux d’entrevues ont été laissés de côté lorsque, par la suite, je réalisais que ma propre posture (habits, signes d’une tendance politique...) avait influencé le discours de l’interviewé.e. Ce fut notamment le cas lorsque, posant une question concernant l’avis d’un Innu à propos du système capitaliste, il m’en demanda la définition.

1.2. Cadre conceptuel

1.2.1. Capitalisme et étatismisme : l’éloge du développement

Aujourd’hui, le monde global oriente les populations vers le capitalisme : l’accumulation et la propriété du capital pour une minorité (Godelier 2000), nécessitant une logique de croissance du profit, s’accompagnent de conséquences humaines, sociales, écologiques et économiques. Le capitalisme renvoie à deux acteurs fondamentaux : d’un côté le capital, masse d’argent qui génère des revenus ; de l’autre le capitaliste, agent social. Il s’agit d’un concept économique, sociologique et politique qui caractérise un système fondé sur la propriété privée des moyens de production (mis en œuvre par des travailleur.ses qui n’en sont pas propriétaires), un régime fondé sur l’entreprise privée et la liberté du marché, où les échanges sont libérés de toute mesure coercitive (*ibid*).

Notons qu’une conception libérale du capitalisme veut que le régime permette aux individus de posséder et de disposer librement des biens de production et des fruits de leur utilisation, ce qui implique qu’ils et elles puissent les échanger librement avec d’autres agents au sein d’une économie de marché. Le capitalisme est alors seulement un mode d’organisation d’une société où les propriétaires du capital ont un libre choix (qui n’est pas forcément l’accumulation du capital mais qui peut l’être). Une conception marxiste du capitalisme le définit au contraire par le salariat (les travailleur.seuses ne sont pas

propriétaires de leurs outils mais uniquement de leur force de travail), la recherche du profit et l'accumulation du capital (Godelier 2000).

L'émergence du capitalisme s'accompagne de l'apparition de la modernité occidentale, expression culturelle et institutionnelle de ce système économique. La modernité est, selon Freitag, un mode de reproduction de la société basé sur la dimension politique et institutionnelle de ses mécanismes de régulation (2005 : 141). Elle s'oppose ainsi à la tradition, qui fonctionne sur des actions dont le mode de reproduction et le sens sont régulés par des dimensions culturelles et symboliques particulières ; le mode de régulation de la reproduction sociale n'est plus le même. La modernité permet de modifier les règles du jeu de la vie sociale de façon réflexive. Elle offre aussi des conditions matérielles et historiques pour penser l'émancipation vis-à-vis des traditions, doctrines, idéologies données et non théorisées par une culture traditionnelle (*ibid*).

La modernité occidentale a structuré une opposition entre individuel et collectif, entre privé et public : l'apparition du marché généralisé s'est accompagnée de l'invention d'un droit absolu de propriété privée qui serait tout aussi universel que le marché (Le Roy 2011). Perçu comme le droit de posséder des terres, des biens matériels et d'en avoir l'usage exclusif, ce droit est en fait bien plus complexe : il est devenu inséparable de l'accumulation, de l'idée d'individu libre et de l'économie capitaliste (Verdery 2004 : 21-23). La propriété est un ensemble de constructions politique, économique, culturelle et sociale, à travers lesquelles les individus créent des relations : elle relève d'une vision du monde, qui dicte des interactions humaines dans un contexte de distribution des ressources (*ibid*). Elle ne doit donc pas être généralisée, puisqu'elle ne repose pas sur une culture juridique elle-même mondialisée : fille de la modernité occidentale, elle est étrangère à d'autres mondes.

Le libéralisme politique hérité des Lumières a fait émerger un droit moderne, idéologie des grandes Révolutions bourgeoises et source de légitimation du pouvoir étatique (ce n'est plus Dieu qui donne sa légitimité au droit mais des principes immanents à l'être humain). Mais au sein d'une économie de marché, l'Etat moderne, historiquement créé pour lutter contre les absolutismes religieux et politiques, régule les défaillances du marché. Il a un rôle défensif et n'interfère pas dans la décision de produire et de consommer. Si l'Etat a connu plusieurs évolutions au cours du 20^e siècle (de l'Etat-gendarme qui ne s'occupait que de la

justice, de la police et de l'armée à l'Etat-providence, instituteur du social ; Esping-Andersen 2007 : 35), la mondialisation a diminué son pouvoir d'intervention dans l'économie mondiale face aux marchés financiers.

L'Etat se définit, du point de vue du droit international, comme une organisation politique et juridique qui applique des lois sur une population permanente habitant un territoire délimité par des frontières et via des institutions qui lui permettent d'exercer une autorité et un pouvoir effectif sur cette population et ce territoire (convention de Montevideo). Si dans la pensée libérale, l'Etat a pour fonction de protéger les atteintes aux droits naturels des individus (liberté, propriété, sûreté), pour les marxistes la classe dirigeante se sert de l'Etat comme instrument de domination de la société en utilisant les liens interpersonnels entre hauts fonctionnaires et élites économiques (Miliband 1983). L'Etat est alors dominé par une élite qui a la même origine que la classe capitaliste. D'autres suggèreront que les intérêts des capitalistes à long terme seront toujours assurés par les structures de l'Etat (Gramsci 1996). Selon Weber, l'Etat est une « entreprise politique à caractère institutionnel lorsque et tant que sa direction administrative revendique avec succès, dans l'application de ses règlements, le monopole de la contrainte physique légitime sur un territoire donné » (1921 : 97). L'Etat est alors entreprise politique qui fait respecter ses lois à travers l'armée, la justice et la police. Il dispose également d'une capacité à exercer une violence symbolique sur ses citoyens, ce que Bourdieu a nommé la « magie d'Etat » (1989 : 535). Pour Foucault, l'Etat-providence, via des institutions comme la sécurité sociale, est associé au biopouvoir qui fait vivre et laisse mourir ; le biopouvoir s'est substitué au pouvoir qui donne la mort et laisse vivre (1994 : 187-188). L'Etat doit alors prendre en charge le gouvernement des hommes dans leurs rapports et leurs liens avec les choses (richesse, ressource, territoire...).

Quelle relation les Etats et les capitalistes entretiennent aujourd'hui avec les territoires ? L'exploitation qui est faite aujourd'hui des terres est au cœur du développement qui vise l'investissement et le profit financier, via la vente des ressources exploitées : « La terre est laissée sans soins » (Leroux 1992 : 35). Le développement territorial renvoie à un processus de construction et de gestion d'un territoire « à travers lequel la population de celui-ci définit, au moyen d'un pacte sociopolitique et de la mise en place d'un cadre institutionnel

approprié au contexte, son rapport à la nature et son mode de vie, consolide les liens sociaux, améliore son bien-être et construit une identité culturelle qui a sa base matérielle dans la construction de ce territoire » (Peemans 2008 : 31).

Le Canada (incluant le Québec) répond comme tant d'autres à la logique du déploiement d'un développement territorial dans le but de mettre en valeur un immense potentiel économique (Savard 2009 : 53) : puissance hydroélectrique des rivières, ressources minérales des sous-sols, réserves d'eau douce, forêts exploitables... Selon Lacasse, le territoire est, pour les gouvernements canadien et québécois, objet de compétences législatives et d'appropriation (Lacasse 1996 : 192 ; Lacasse & Dorion 1974 et 2011) : ils exercent leurs compétences et souverainetés dans les limites fixées de ce territoire. Ils peuvent exploiter les ressources, affecter des parties du territoire pour l'exploitation forestière, minière ou hydroélectrique, aliéner la propriété de la terre en faveur d'individus : si les autochtones détiennent des droits d'occupation ou de possession, le titre foncier originaire est ultimement dans les mains de la Couronne (Lacasse 1996 : 191). Et pour les membres de la société désormais majoritaire, la terre est appropriable : ce droit à la propriété privée viendrait des gouvernements qui ont vendu ou aliéné la terre. De ce droit découlent une domination de la terre et une conception abstraite de l'appartenance, qui permettent l'exploitation de la terre, agricole ou industrielle, minière ou forestière, domiciliaire ou hydro-électrique, même si cela doit passer par son inondation (annexe 3). La terre, qui est appropriable exclusivement, a avant tout une valeur pécuniaire.

1.2.2. La violence inhérente à ces systèmes

Comment la violence se glisse-t-elle dans les interstices du capitalisme et de l'étatisme ? Il s'agit ici d'une violence moins physique ou morale que systémique, inhérente aux rouages des systèmes politico-économiques, une violence qui, suivant la pensée de Žižek (2008 : 20), régit les rapports de domination et d'exploitation et qui est liée aux conditions sociales induites par le capitalisme global. D'une part, il s'agit d'une violence propre à la globalisation qui produit de l'exclusion à grande échelle (Hébert 2006 : 14⁵) et qui tente

⁵ Hébert analyse par exemple les violences au Pérou et au Guatemala : les formations sociales et culturelles locales, qui émergent de formes souvent relativement invisibles de violence (économique entre autres), peuvent apparaître comme des ratés dans la réalisation du projet néolibéral.

d'universaliser la forme marchande, emprise du capitalisme à l'échelle de la planète (Abélès 2008 : 207-208). Au-delà de tous les biens et du travail humain qui sont des valeurs d'échange, ce qui relève traditionnellement de la nature et du vivant est désormais négociable ; par exemple lorsque le marché hégémonique mène une guerre de conquête des territoires (accaparement des terres stratégiques en termes géopolitiques et de richesses naturelles). Il s'agit là d'une violence invisible qui se glisse dans les interstices du système libéral, une violence fondatrice de ce système, dans lequel seule l'économie doit permettre la coexistence des libertés, en limitant le pouvoir de l'État au profit d'une technique de gouvernement : une politique économique et sociale étendant l'emprise des mécanismes du marché à l'ensemble de la vie. L'individu devient un entrepreneur de lui-même, qui devra s'adapter et innover, d'après les canons économiques reçus -un système qui parle, suivant la pensée de Foucault (2004 : 230-231), de capital humain à faire fructifier.

D'autre part, il s'agit d'une violence symbolique, mécanisme premier d'imposition des rapports de domination : les agents de cette domination sociale intériorisent leur position dans un champ donné, leur place sociale, fonction des capitaux qu'ils possèdent (Bourdieu & Passeron 1970 : 30, 61). En effet, l'hégémonie engendre des systèmes de pensée qui reflètent les intérêts de certaines classes et de groupes qui ont réussi à universaliser leurs croyances, valeurs qui sont elles-mêmes reproduites au travers d'élites intellectuelles (Nader 1989 : 323-355 ; Gramsci 2012 : 339). Il s'agit également de la violence d'un système qui prend en charge politiquement la dimension biologique du vivant ; la vie devient un objet géré dans le contexte contemporain : la biopolitique (Foucault 1994 : 187-188). La population devient une ressource naturelle renouvelable et les corps des objets à administrer.

Plus concrètement, comment cette violence peut-elle prendre corps dans la vie d'une réserve innue ? L'intrusion étatique peut prendre plusieurs formes ; par exemple celle des travailleurs sociaux. De nombreuses critiques autochtones se sont élevées contre la Loi sur la protection de la jeunesse du Québec, dénonçant la méconnaissance des réalités autochtones par les acteurs du système des services sociaux et les effets néfastes sur le projet de vie à long terme des communautés (Guay & Grammond 2010 : 99). Ils réclamaient notamment une plus grande autonomie dans la gestion de leurs services de protection de la jeunesse ; mais le législateur québécois, sans nier le problème, n'en comprend pas vraiment la cause, la

nature, les conséquences et se montre de ce fait toujours méfiant face aux affirmations de la différence autochtone dans les méthodes d'intervention sociale et de la revendication d'autonomie (*ibid* : 99-100).

L'intrusion est aussi policière. En effet, les nations autochtones se sont vues, dans un premier temps, imposer la présence des forces policières étatiques sur le territoire au cours de la colonisation (Aubert & Jaccoud 2009 : 101). Les Innu.es de Pessamit, recevant fréquemment la visite d'agents de la police fédérale, ont d'ailleurs à plusieurs reprises fait preuve de résistance et de combativité face à cette autorité imposée, qui veillait à l'application d'une loi qui leur interdisait, entre autres, l'accès à l'alcool (Roy 2005 : 101-105). Depuis le milieu des années 1960, les nations autochtones sont parvenues à instaurer des services policiers autochtones « autonomes » (Aubert & Jaccoud 2009 : 101). Si cette apparition est liée à une certaine progression dans la reconnaissance des droits des peuples autochtones et un transfert de pouvoirs (volonté de corriger les injustices engendrées par la colonisation et ses effets en termes de désorganisation sociale), elle n'a pas remis en question le cadre juridique issu de la colonisation : les polices autochtones sont chargées d'appliquer des normes étatiques incompatibles avec les principes normatifs autochtones et assujetties à des normes de recrutement et de formation dont les autochtones ne contrôlent ni les modalités, ni le contenu (*ibid* : 116). En outre, ces normes étatiques privilégient le respect des valeurs et des principes de la démocratie canadienne, notamment la lutte contre la criminalité, en se focalisant sur l'application de la loi et l'arrestation des contrevenants et moins sur les fonctions de prévention ou de gestion de la préservation de l'ordre (*ibid* : 113-114). Comment les autochtones vivent-ils, au quotidien, ce faible degré d'autodétermination en matière policière ? L'apparition des polices autochtones est-elle vectrice de cohésion sociale, ou bien de fragmentation ?

Autre exemple de cette violence, l'incursion de compagnies minières, forestières, hydroélectriques (annexe 3). La question des droits territoriaux des autochtones ainsi que des impacts environnementaux et sociaux concernant des travaux hydroélectriques (Savard 2009) et des compagnies d'extraction minière a maintes fois été posée, notamment concernant les mines orphelines et abandonnées (mines dont le propriétaire ne peut être identifié ou est inapte à en financer le nettoyage). Au Québec, les fondements du régime minier, notamment

le principe de liberté de prospection (*free mining*), consacré par les prospecteurs miniers au XIX^e siècle, sont incompatibles avec la mise en œuvre des obligations constitutionnelles à l'égard des autochtones (en particulier la reconnaissance du titre ancestral), ni même avec la protection de l'environnement (Thériault 2010 : 223). Ces attitudes témoignent du paradigme colonial qui continue d'être au cœur des relations entre autochtones et gouvernements, bien que le capitalisme ait changé de forme au cours du temps. Comment la présence de ces compagnies est-elle vécue au quotidien par les Innu.es de Pessamit ? Ce sont ces questions concrètes auxquelles nous tenterons de répondre au fil de ce mémoire.

1.2.3. La résistance face à la violence systémique

Dans le cadre de cette recherche, la résistance sera définie comme le fait de s'opposer, de façon publique ou discrète, consciente ou inconsciente, à la violence systémique ; qui elle-même est une violence inhérente aux rouages des systèmes politico-économiques (Žižek 2008 : 20). Ces systèmes régissent les rapports de domination, d'exploitation et d'oppression (Scott 1990 : 11, 21) qui sont entre autres propres au capitalisme (Žižek 2008 : 24), à la modernité et au développement (Hébert 2006 : 14), au colonialisme (Memmi 2008) et à l'étatisme (Dupuis-Déri 2012 : 126-127). Nous défendrons la pertinence de cette définition en l'appliquant au cas concret de Pessamit (voir 1.3.3) ; mais avant, exposons le contexte général de la recherche, à savoir qui sont les Innu.es et comment s'est construite la communauté de Pessamit.

1.3. Contexte de la recherche : les Innu.es et la communauté de Pessamit

1.3.1. Les Innu.es, Amérindiennes vivant depuis des millénaires sur le Nitassinan

Les Innu.es⁶, une des dix nations amérindiennes du Québec, qui sont aujourd'hui environ seize mille, occupent depuis des millénaires le Nitassinan. Il s'agit d'une société traditionnellement semi-nomade (déplacement par groupes de deux ou trois familles l'hiver et retour l'été près de la côte en plus grand nombre) dont l'économie reposait sur la chasse, la

⁶ Nous utiliserons tout au long de ce mémoire une féminisation du langage. L'omission du féminin dans la majeure partie du langage et donc de la littérature contribue plus qu'on ne le croit aux nombreux processus d'oppression vis-à-vis des femmes et alimente le patriarcat encore au centre de nos sociétés. À l'instar d'Auclert (1898), c'est à force de prononcer certains mots qu'on finit par en accepter le sens ; en mettant au point la langue il est possible d'en rectifier les usages vers une égalité entre les sexes.

trappe et la pêche. Cependant, la nation innue s'est transformée via le contact avec les colons successifs : ils sont devenus, pour la plupart, sédentaires et regroupés dans des réserves⁷ (onze réserves innues au Québec).

Leur traditionnelle⁸ façon de penser l'univers, voir la vie, considérer le droit était totalement différente de celle de l'actuelle société majoritaire (Lacasse 2004 : 27). D'une part, leur vision du monde était globalisante et unifiée : l'être humain n'était qu'un élément d'un ensemble qui comprenait animaux, insectes, plantes, terre. L'ordre existait en fonction du mieux-être du groupe. D'autre part, l'ordre social innu était fait de préceptes, transmis oralement de bouche à oreille, de génération en génération, préceptes qui reposaient sur des responsabilités venant de la nature.

Il n'existait pas d'État innu dans le sens occidental et moderne du terme (Lacasse 2004 : 47). Cependant, plusieurs études concernant l'organisation traditionnelle politique des populations amérindiennes du nord québécois nous montrent qu'il faut y distinguer le « groupe de chasse » de la microbande (Speck 1915 : 290). Le premier désigne un groupe de personnes qui vivaient ensemble durant l'hiver, occasionnellement ou de façon permanente ; tandis que la bande ou microbande formait une unité plus grande constituée des groupes hivernaux se réunissant au même endroit durant la saison estivale (Rogers 1963 : 75-76). Ces groupes de chasse unis en microbande regroupaient environ une centaine de personnes (Marois & Gauthier 1989 : 154). Ces bandes étaient liées aux populations voisines, via des réseaux d'entraide et des alliances matrimoniales (Leroux, Chamberland, Brazeau & Dubé 2004 : 208-210), formant ainsi une sorte de « bande régionale », terme propre aux populations athapascanes (Helm 1965 : 363), que l'on pourrait désigner sous le terme de « macrobande » (Godelier 1977 : 188-232). Ces macrobandes ne dépassaient généralement pas cinq cent personnes (Clermont 1974 : 448). Concernant les Innu.es, cette distinction

⁷ Le système des réserves existe depuis le début du programme de civilisation, en 1830. Les réserves sont des terres qui appartiennent au gouvernement, notamment sur la Côte-Nord, et qui ont été mises de côté à l'usage et au profit d'une bande (Schulze 2006 : 386). Les bandes (définies comme un groupe d'Indiens au profit duquel des terres ont été réservées ou dont l'argent est détenu par la Couronne, ou qui a été désigné comme bande aux termes de la *Loi sur les Indiens*) n'y ont pas de droit de propriété, mais uniquement un droit collectif d'usage.

⁸ Rappelons que l'utilisation du terme *traditionnel* a fait l'objet de nombreuses controverses et débats chez les anthropologues, une société n'étant jamais figée, fixée dans le passé, mais plutôt dynamique. Le terme est ici utilisé en référence à la société innue avant l'arrivée des Européens et la colonisation mais aussi en référence à une utilisation toujours d'actualité au sein de la communauté de Pessamit, où on parle de *traditionalistes* (nous y reviendrons).

entre groupe de chasse et bande a pris chez certains chercheurs une appellation différente. L'unité de base chez les Innu.es était la famille (élargie). Plusieurs familles réunies ensemble formaient un groupe de chasse ou « bande d'hiver », pouvant compter jusqu'à 75 personnes et la « bande d'été » rassemblait deux à trois bandes d'hiver, sur les bords d'un lac ou sur la côte (Parent 1985 : 53-56 ; Leacock 1976 : 20). Ainsi, une Innue de Pessamit raconte⁹ :

C'est bon la politique, on en a besoin de la politique, y'en a toujours eu dans les communautés de la politique. Même avant, avant les fédéraux puis les provinciaux, les autochtones ils avaient une certaine politique. J'ai dit y'en a tout le temps eu (Denise, 70 ans, avril 2013).

Le fonctionnement social innu reposait, selon Mailhot et Vincent (1980 : 158), sur une nécessaire coopération, un « partage », une entraide. Le régime du « partage » (de la viande, des provisions et des terres par exemple) constituait une composante essentielle de la tenure foncière innue (Lacasse 2004 : 78). Le contexte de nécessaire subsistance d'un petit groupe, a, entre autres, cette capacité à engendrer le partage, pour la survie du groupe. Si un visiteur se présentait aux Innu.es dans le bois, ils lui offraient spontanément à boire et à manger ; cette donnée théorique a été confirmée sur le terrain, où plusieurs évoquaient ce partage comme une évidence lorsqu'ils restent dans le bois. Ce sont aussi les croyances chamaniques qui engendrent ce partage ; on offre à manger et à boire à tout être humain car il est potentiellement un esprit dangereux. Néanmoins, cette nécessité de coopération et de collaboration ne doit pas être confondue avec l'absence de conflits au sein de l'organisation sociale et politique innue d'avant le contact ; l'association coopérative ne fait pas disparaître des tensions à d'autres niveaux.

Le rapport traditionnel innu à la terre est ce qui permet au mieux de saisir sa vision du monde. Cette relation est incompatible avec l'exploitation qui prévaut aujourd'hui au Québec - nous tenons à souligner ici le terme traditionnel, car depuis l'arrivée des Européens, la conception territoriale des Innu.es est devenue multiple, sans que leurs façons traditionnelles de vivre se soient pour autant éteintes :

Puis il vivait de sa chasse, ses petites perdrix, il en tuait pas des douzaines là, mais il tuait sa perdrix pour diner, un lièvre, si il pognait un lièvre, y'avait pas besoin de

⁹ Nous expliquerons par la suite comment il a été possible de recueillir ces témoignages (voir 1.2 et 1.3 sur la méthodologie et la stratégie de la recherche) ; cependant ce chapitre théorique sera parsemé de quelques récits recueillis afin d'en voir la pertinence.

tuer une perdrix. C'est comme ça qu'on a appris qu'il fallait que tu respectes les animaux, tsé c'est les... Tu respectes le territoire, tu vas pas n'importe où là, tu te lances pas n'importe où. Puis quand tu... après quand c'était la saison finie là, ben tu relevais tes collets pour pas qu'une autre bibitte se blesse là-dedans, tsé, le respect de la nature. Quand j'vois ces barrages là là, j'me dis mon dieu où est-ce qu'il est le respect ? C'est quand même ces choses là que j'trouve que c'est dommage : on respecte pas les êtres humains, encore moins les animaux (Denise, 70 ans, avril 2013).

Leur lien renvoyait à la gestion plutôt qu'à la propriété (Lacasse 1996 : 192), aux intérêts collectifs plutôt qu'à l'enrichissement de minorités. Au lieu de concevoir le territoire en termes de propriété, les Innu.es parlaient de gestion saine des « ressources », au profit de la communauté entière : il n'existe aucun terme dans la langue innue se référant à la « propriété privée ». Cependant, ils se sentaient titulaires d'un titre collectif de gestion sur le territoire, le *tipenitamun*, qui ne délivrait aucun droit d'appropriation de la terre : la terre n'appartient pas à l'homme et les êtres humains appartiennent, tout comme la terre, à la nature (Lacasse 1996 : 189-191). Ce sont les verbes *tipenitam* et *kanauenitam* qui sont majoritairement porteurs pour les Innu.es de leur lien entre le groupe et le territoire. Le verbe *tipenitam* est utilisé à la fois pour parler de la relation d'un individu avec divers biens mais aussi pour parler du lien qui existait entre les Innu.es et leurs terres ; il signifie gérer, administrer, être responsable de, diriger, contrôler. Le verbe *kanauenitam* signifie quant à lui s'occuper de, veiller sur, prendre soin, garder, conseiller. De ce fait, l'exploitation du territoire se faisait de façon « rationnelle », dans une optique de subsistance et de respect, non de profit :

J'me rappelle même les dîners, moi, j'allais à l'école, mes frères aussi, puis ma mère, elle disait là, en arrivant à 11 heures et demi, de dire aux enfants, aux garçons, allez là sur le bord de l'eau, puis amenez moi des plies, qu'ils appelaient là, tu sais les petits poissons plats là. Amenez-moi ça, on va dîner avec ça. Puis les enfants ils allaient tout dîner avec ça. Ils en prenaient pas 50 douzaines là, ils prenaient juste un ou deux pour chaque personne. Puis je me rappelle même les petits oiseaux blancs là, des... J'sais pas si c'est au printemps qu'y'a ça ou à l'automne, y'a des petits oiseaux là, ma mère elle dit aux enfants, vas-y là, prends ta... ta tire-roche, puis va chercher ces petits oiseaux là, c'est ça qu'on mangeait, puis on est pas mort, personne là, on mangeait pas des filets mignons puis des contre-filets là. C'étaient juste des p'tites affaires qu'on prenait à la nature (Denise, 70 ans, avril 2013).

Ainsi le *tipenitamun* de la nation innue renvoie au lien juridique existant entre l'Innu.e et les terres : « il en a le contrôle, la maîtrise » (Mailhot & Vincent 1982 : 67). Ceux qui se conforment à la tradition détiennent alors des prérogatives sur la terre et les ressources ; et

ceux qui en contrôlent le bon usage sont investis d'une autorité juridique (Leroux 2009 : 92). Les Innu.es n'étaient pas des propriétaires mais des gestionnaires, des contrôleurs, des gardiens : la nature était leur demeure. Il fallait en prendre soin de la terre, veiller sur elle, la garder. Il était donc impossible de s'approprier le territoire, de le vendre, d'y fixer des limites, des adresses et habitations fixes, des clôtures. La terre était une richesse en elle-même, puisqu'elle permettait de vivre et qu'elle était généreuse :

Nous autres si on voyait une roche qui brillait, c'était normal, c'était pas une richesse pour nous autres là [...]. Le territoire, c'était pour la chasse, les animaux, pour la survie, mais c'était pas comme pour richesse monnaie là. On savait que c'était une richesse quand y'avait beaucoup d'animaux dans ton territoire, là tu disais, puis que y'en avait un plus loin qui avait pas d'animaux, parce que les animaux immigrerent hein. Donc j'me rappelle que mes parents me disaient oh cette année-là moi j'ai passé mon territoire à untel, parce que son territoire était pas productif. Mais quand ça va l'être il va retourner sur son territoire. Pour nous autres c'était ça la richesse. C'était pas d'avoir de l'argent, parce que y'a personne qui avait de l'argent (Denise, 70 ans, avril 2013).

Les territoires avaient pas de frontières fixes, et une famille pouvait se déplacer si... aller sur un autre territoire si y'avait personne là, ou en demandant la permission, avec soit une entente ou autre chose. Fait que c'étaient pas des frontières déterminées (Roger, 35 ans, avril 2013).

Concernant les principes utilisés pour régler l'accès à la terre (régime foncier), cohabitent plusieurs arguments contradictoires au sein du débat théorique. Il semble que chaque famille innue avait son territoire propre sur lequel elle disposait de droits d'occupation et d'exploitation qui se transmettaient via des lignées familiales le plus souvent de père en fils (Leroux, Chamberland, Brazeau & Dubé 2004 : 14 ; voir annexe 2). Sur ces territoires familiaux s'effectuait la chasse au petit gibier (piégeage des animaux à fourrures qui s'attachent à un lieu fixe pour y vivre). Le maître de chasse en avait l'usage exclusif (*ibid* : 17), mais il était possible de lui en demander l'usage ponctuel ou le partage. Par contre, concernant la chasse au gros gibier (bêtes errantes et voyageuses comme l'orignal et le caribou), les chasseurs d'une même communauté pouvaient se déplacer partout sans entraves, dans les zones du territoire qui formaient un tout (*ibid* : 17). Cette ressource ne connaissait pas les frontières des terrains de trappe. Toutes les portions du territoire étaient alors ouvertes aux membres unis par des liens privilégiés (*ibid* : 16). Les individus étaient mobiles, le territoire partagé et sous juridiction collective (*ibid* : 16). Ces données théoriques

ont été confirmées sur le terrain. D'une part, une aînée qui a passé ses premières années de vie en forêt raconte que si quelqu'un disposait d'un territoire infructueux une année durant, il pouvait se faire prêter un territoire voisin. D'autre part, un Innu raconte la distinction entre chasse du gros gibier et trappe :

Donc on était sur un territoire [...] qui était pas à ma famille [...]. Mais ça ça dérange pas, ça dérange plus. Là où ça peut déranger c'est si... c'est quand y'a quelqu'un qui a envie de trapper, là c'est autre chose, quelqu'un qui veut faire du colletage de lièvres, là il faut qu'il demande la permission (Roger, 35 ans, avril 2013).

Le chef innu était un conducteur : il devenait chef grâce à ses habiletés de chasseur, de façon temporaire ou saisonnière. D'ailleurs, le chef suggérait plutôt qu'il n'ordonnait (il n'avait pas de pouvoir coercitif). Son influence était réelle, mais limitée (pouvoir de persuasion lié à la sagesse, la connaissance, l'habileté) : les individus vivaient dans un rapport d'égal à égal (Lacasse 2004 : 71). D'ailleurs, lorsqu'il y avait infraction à l'ordre innu, il y avait un problème à résoudre et non une punition à donner : l'Innu.e était à la recherche de l'harmonie sociale (*ibid* : 60). La restauration de l'harmonie passait par des compensations pour la victime, de façon non litigieuse, en tentant de réparer le mal qui avait été fait. Si plusieurs sociétés de chasseurs-cueilleurs utilisaient l'ostracisme et l'exclusion afin de se débarrasser des récalcitrant.es, il semblerait que le système innu n'était pas punitif mais une occasion de réparer les torts causés (Lacasse 2002 : 811). Le système de leadership *traditionnel* fonctionnait, pour les décisions concernant la collectivité, sur un consensus entre les chefs des familles.

Ainsi, la nation innue ne répondait pas aux critères des États modernes : un chef qui commande, un pouvoir exécutif, un pouvoir législatif, un pouvoir judiciaire. Mais elle avait sa culture politique, économique et juridique, incarnée dans son propre système (N'tsuk & Vachon 1983 : 288).

1.3.2. *La construction de la réserve de Pessamit*

Dès 1845, une première demande, au nom des Montagnais des Postes du Roi, est présentée au comité exécutif du gouvernement de l'Union par Peter McLeod pour que soit créée la réserve de Pessamit (Mailhot & Vincent 1979 : 25). Après le dépôt de plusieurs pétitions laissées sans suite, les Oblats, considérant impératif de prendre en main le dossier,

vont devenir les interlocuteurs des Innu.es auprès des autorités gouvernementales pour la création de la réserve (Bédard 1988 : 39-42), transmettant également leurs demandes adjacentes : compensations pour la perturbation du territoire, droits exclusifs de chasse et de pêche (Paul 1983 : 2), redevances sur l'exploitation (notamment du bois), reconnaissance de droits territoriaux, maintien du système économique montagnais qui prévalait sur la Côte-Nord avant son envahissement par les Blancs (Mailhot & Vincent 1979 : 28). Finalement, en juin 1851, un projet de réserve est déposé, mais il faudra attendre dix ans pour que le Département des Affaires indiennes, grâce à l'intervention du père Arnaud o.m.i., légalise sa création (en avril 1861) : le territoire octroyé s'étendra sur 63 000 acres (255 km²). Une chapelle y fut construite en 1862 et l'État fut représenté en 1879, avec la nomination d'un agent (nomination liée au trafic d'alcool, les missionnaires se disant incapables de l'endiguer ; Bédard 1988 : 48).

La création de Pessamit respecte un schéma classique, lié aux dynamiques conjuguées du capitalisme, de la colonisation agraire et de l'exploitation des ressources : les autochtones devaient, de ce fait, être confiné.es en marge des territoires convoités (Bédard 1988 : 127). Malgré les différences occasionnelles entre les missionnaires, les commerçants et les deux paliers de gouvernement, sur la nature des relations entre les autochtones et les Blancs¹⁰, le développement des ressources et les programmes sociaux, il y avait entre eux un accord suffisant pour contrôler les régions colonisées et déterminer ce qui était nécessaire aux peuples autochtones, notamment en ce qui concernait l'éducation formelle (Carney 1992 : 117-122).

Concernant la création de Pessamit, les missionnaires vont jouer un rôle fondamental dans la définition du nouvel espace montagnais, s'assurant dès le départ une emprise foncière sur une partie du territoire de la réserve. Mais les adversaires encore plus redoutables, moteurs de l'implantation euro-canadienne sur la Côte-Nord dès la création de Pessamit, furent les exploiters forestiers, qui déboisèrent la réserve (Bouchard 1980 : 153). La déforestation s'accompagna d'incendies qui dévastèrent les forêts, mais aussi de législations sur la chasse et la pêche et de vaines tentatives de convertir les Innu.es à l'agriculture,

¹⁰ Blanc est le terme le plus utilisé par les Innu.es pour désigner les occidentaux. Notons que ces catégories sont construites socialement. La majorité des Amérindiens a des ancêtres européens et beaucoup de Québécois ont des ancêtres amérindiens.

mettant en péril leur mode de vie et ruinant les richesses (diminution des ressources fauniques et perturbations écologiques entre autres). L'assistance gouvernementale qui tenta d'y pallier a marqué le début du cycle de la dépendance : les habitants permanents de la réserve furent, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, la partie la plus vulnérable, démunie et pauvre de la population innue, attirée par l'ensemble des services qui y étaient offerts. Cette réserve est d'ailleurs, pour cette période, définie par Bédard (1988 : 128) comme un véritable « camp de réfugiés », où s'agglutinait la misère.

C'est ainsi que les premiers acteurs auprès des autochtones utilisèrent la bureaucratie pour diffuser une idéologie civilisatrice : pensionnats, cours d'économie domestique, système des agences des affaires indiennes... Le colonialisme bureaucratique, intervention étatique indirecte, par le biais d'agents de terrain (une forme de gouvernement qui en subsume une autre, créant une population dont il s'approprie, contrôle et domine les sphères d'activité ; Morantz 2002 : 63-70), prenait place. Système standardisé de recueil de données sur des individus et vecteur d'un contenu idéologique, la bureaucratie devint, au service d'un processus de rationalisation, un instrument de domination, d'oppression, d'assujettissement, de contrôle et d'hégémonie. Comment les peuples ont-ils réagi à l'arrivée colonisatrice ? Deux exemples serviront ici à illustrer les réactions d'autochtones face aux colonisateurs, ce qui pourra nous éclairer en ce qui concerne les réactions (résistance ou résilience) des Innu.es de Pessamit : les Zapotèques du Mexique et les autochtones d'Hawaï.

Nader (1990), anthropologue américaine, qui a étudié les Zapotèques, civilisation amérindienne précolombienne du Mexique, suivant une analyse anthropologique de la loi, a suggéré que le compromis et plus généralement l'harmonie étaient les stratégies utilisées par les groupes colonisés pour se protéger contre l'empiètement des détenteurs du pouvoir : l'idéologie de l'harmonie, de la conciliation, de la reconnaissance du fait que la résolution est bonne et la controverse mauvaise. Ainsi, si des conflits récurrents agitent les communautés indiennes du Mexique, c'est l'harmonie et le compromis qui sont valorisés chez les Zapotèques. L'ouvrage de Nader s'appuie sur une enquête débutée en 1957 dans le village Talea de Castro, sur l'analyse de la façon dont les villageois conduisent un procès, sur des statistiques de procès qui indiquent la nature des plaintes et sur des cas concrets relevant de violences entre sexes. Nader s'intéresse ici aux processus légaux, notamment à la façon de

rendre la justice au sein de ce groupe et non à l'organisation sociale en elle-même, à ses règles, à ses contradictions : les Zapotèques cherchent à régler leurs différends sans faire appel aux tribunaux officiels de l'État mexicain. Cette attitude tendrait à évincer l'ingérence de l'État et de l'extérieur sur les affaires locales via des résolutions extrajudiciaires des différends. Pour l'auteure, au sein de cette civilisation, d'une part ceux qui demandent justice tentent de participer au maintien de l'harmonie sociale (et ne sont pas motivés par l'obtention d'un avantage personnel), d'autre part les juges suivent une volonté de conciliation et de conservation du statu quo. Les différends ne sont donc ni moteurs de conflits ni orchestrés pour qu'il y ait un gagnant et un perdant, mais ils sont utilisés pour maintenir une conciliation. Cette idéologie serait le résultat de la rencontre coloniale et de stratégie de résistance à l'hégémonie culturelle et politique des envahisseurs. En effet, ce modèle relève de l'héritage du catholicisme espagnol et d'une stratégie indienne pour conserver l'autonomie face aux colons, en maintenant une cohésion et une harmonie interne.

Engle Merry (2000), anthropologue américaine, a pour sa part étudié la colonisation américaine à Hawaï, entreprise cruciale et singulière, processus d'américanisation violent, coercitif et contesté d'un peuple pacifique : l'arrivée des colons américains au XIX^e siècle y a transformé en profondeur, via des modifications du droit et de la loi, le rapport à la sexualité, la famille et les liens communautaires, provoquant une forte transformation culturelle. La loi est au centre de l'analyse d'Engle Merry, décrite comme une pierre angulaire du processus dit civilisateur et un moyen de transformation. Les anciennes lois autochtones ont ainsi été remplacées par des lois issues d'un droit anglo-saxon, caractérisé par les mouvements conjugués du capitalisme, du christianisme et de l'impérialisme. Un nouveau système de tribunaux, de prisons et de discipline a émergé, changeant radicalement les modes de vie, les rapports au corps, à l'appartenance, à la citoyenneté et à la nationalité, ainsi que les conceptions du travail, du mariage et de la conduite sexuelle. Les chefs hawaïens, les avocats américains et les missionnaires ont ainsi cherché à faire de Hawaï une « nation moderne », souveraine et « civilisée », sur le modèle américain ; un processus qui a exigé la dissolution des modes de gouvernance traditionnels et de l'ancien système de « rang » qui en découlait. Si les intérêts et les fins divergeaient entre les missionnaires, les commerçants et les marchands américains, leurs moyens pouvaient avoir des effets

complémentaires. Par exemple, l'effort des missionnaires pour promouvoir la fidélité conjugale allait de pair avec les besoins des pays émergents et les transformations des hiérarchies sociales. Ainsi, ceux qui étaient jugés coupables d'adultère par les missionnaires pouvaient être condamnés à travailler pour construire des routes et leur « crime » légitimait l'allégation selon laquelle ils étaient incapables de gérer leur propre nation, de la gouverner, de la régir, puisqu'ils étaient dans l'incapacité de contrôler leurs propres désirs sexuels. Engle Merry parvient ainsi à analyser, via l'examen d'un siècle de dossiers judiciaires, les changements frappants dans la vie quotidienne, orchestrés par le pouvoir de la loi sur l'articulation d'une nouvelle culture, culture empreinte pourtant de fragments de la précédente (par exemple en ce qui concerne la langue maternelle et son utilisation au sein de chants ou de poésie, de fêtes publiques et de pétitions). En effet, si l'impact de la globalisation fut fondamental dans la redéfinition de cette culture, les Hawaïens colonisés ont également utilisé le processus de colonisation pour avancer leurs propres fins. Ils ont résisté face à la prise de contrôle économique et politique, face à la domination linguistique et culturelle. Ils n'ont pas accepté passivement l'érosion de leur culture et la perte de leur nation ; ils ont plutôt lutté activement contre la perte de la souveraineté culturelle et politique, par exemple via des protestations massives et des pétitions. La presse écrite était notamment au centre de la communication sociale, de l'organisation politique et de la perpétuation de la langue et culture hawaïenne.

Qu'en est-il des Innu.es ? Face à ce qu'impliquent la construction de la réserve et l'acculturation, les Innu.es de Pessamit vont rapidement s'engager sur la voie de la résistance (Bédard 1988 : 60, 111) : lorsqu'une législation viendra mettre en place un système de location des rivières, par exemple, ils revendiqueront leurs propriétés, ce qui donnera lieu à de nombreuses altercations avec les agents gouvernementaux (saisies, arrestations...). Mais les pressions porteront fruit : en 1864, ils obtiendront un bail sur la rivière Betsiamites (Panasuk & Proulx 1981 : 154). L'assujettissement politique (lié aux objectifs de sédentarisation et de civilisation) engendrera, lui aussi, de la résistance. La réserve est d'abord une zone de contrôle des individus (encadrement, coercition, soumission) et de déstructuration de l'organisation politique traditionnelle -par l'introduction, par exemple, d'un système de représentation par voie de suffrage démocratique. La réserve devint le point

d'enracinement d'un pouvoir exogène de l'État et de stratégies de domination (Bédard 1988 : 129). En contrepartie de l'institution de cette domination, naissent une contestation innue autour des thèmes de souveraineté et d'autonomie et la reconstitution d'un rapport de force, par exemple via le maintien du mode de subsistance et du schéma de migrations saisonnières pendant la seconde moitié du XIX^e siècle, mais aussi via des dénonciations de l'ingérence des missionnaires et de l'incompétence de l'agent et du policier (*ibid*).

1.3.3. *Maux sociaux à Pessamit : symptômes de la colonisation et de la violence systémique*

C'est nous autres les Premières Nations. On est les Premières Nations. C'est drôle à dire, on est les Premières Nations mais on est les derniers en même temps. On va dire on est les dernières nations. On était les premiers, mais on nous met à la fin (Lise, 30 ans, mai 2013).

Quelles sont les problématiques concrètes rencontrées dans la communauté¹¹ de Pessamit aujourd'hui ? Des politiques gouvernementales d'assimilation et d'isolement qui ont engendré une forte acculturation et une déstructuration partielle de la culture innue (Boudreau & Nabigon 2000 : 111) ont résulté des problématiques sociales dans les communautés, Pessamit n'y échappant pas : suicide, mutilations, violence, toxicomanie, déstructuration de la famille, alcoolisme... Ces politiques ségrégationnistes ont laissé des marques très visibles. Sur place, les Innu.es, qui parlent souvent d'un « village malade », évoquent en première ligne la consommation (alcool et/ou drogue), décrite comme un fléau destructeur qui a fait fuir plusieurs autochtones à l'extérieur de la communauté. Ils parlent aussi de difficultés grandissantes liées à la déstructuration de leurs systèmes économique et politique. En effet, les possibilités d'emploi dans une communauté autochtone sont presque inexistantes, comme le rappelle Morissette (2007 : 132). Nombreux sont ceux qui parlent de

¹¹ Notons que la « communauté » se définit comme un groupe social qui vit ensemble, possède des biens, des intérêts et un but communs ; un système socio-culturel marqué par des relations sociales internes développées dans un espace géographique particulier. Dans son sens premier, la communauté est l'ouverture sur l'autre et non le repli sur des valeurs intrinsèques (le terme latin *communitas* vient de *munus* qui se traduit par l'obligation que l'on doit accomplir envers un autre). A l'origine, la communauté se définit par la mise en œuvre de règles communes pour vivre ensemble, gérer la différence, le rapport à l'autre, la morale. Or, aujourd'hui, le terme est plus souvent utilisé pour référer à une appartenance identitaire et non à la recherche de l'altérité ou de son respect pour la vie en commun ; elle s'individualise à contre sens (rejet de l'autre, défense immunitaire, valorisation de la différence...). Il est intéressant de noter que la majorité des Innu.es rencontrés à Pessamit ont soulevé qu'ils n'aimaient pas l'utilisation du terme « réserve » pour parler de Pessamit, préférant parler de communauté ou de village : « *En plus ce que j'aime pas qu'on dit du village ici, quand ils disent c'est une réserve, comme une réserve de concentration...* » (Nabeu, 30 ans, mai 2013). Nous tenterons de privilégier ces termes dans l'ensemble du mémoire.

l'absence d'activités pour les enfants, du manque d'avenir pour les jeunes et du manque de lieu de rencontres sociales. La fermeture de nombreux espaces de rencontre dans les années précédentes a changé la donne à Pessamit : un déficit de 68 millions a provoqué coupures dans des postes et fermeture d'espaces sociaux, notamment pour les aînés.

Ces « problèmes sociaux » sont bien plus des symptômes que des causes en soi (St-Arnaud & Bélanger 2005 : 142). Ils sont évidemment liés à la confrontation entre deux univers et cultures fondamentalement différents, portés par des valeurs sous-jacentes diamétralement opposées. Les communautés autochtones ont dû faire face à un rapide et brutal changement culturel qui les a déséquilibrées et déstructurées. Nombreux.ses sont les Innu.es qui parlent de traditions en perte, de perte d'identité, de blessures intergénérationnelles qui forment une partie de la conscience collective et historique autochtone. Si le Canada n'a pas, officiellement, d'héritage colonial (traditionnel) à l'extérieur de ses frontières, il en a clairement à l'intérieur (Boudreau & Nabigon 2000 : 109) -notons qu'en ces jours le Canada participe sans conteste au phénomène de néocolonisation des espaces à l'extérieur de ses frontières. La colonisation à l'intérieur des frontières du Canada a construit un rapport entre société blanche et autochtones basé sur le fait que la première société exploite la seconde¹² ; le colonisateur est illégitime, il est un usurpateur, un privilégié non légitime (Memmi 2008 : 33 ; à propos de l'Algérie avant son indépendance). A la base de la construction de la colonisation, il y a évidemment des exigences économiques et affectives du colonisateur, ce qui explicite, selon les dires de Memmi, « chacun des traits qu'il prête au colonisé » (2008 : 103) : il le définit en fonction de ses objectifs. Ainsi, à l'arrivée européenne sur les terres amérindiennes, il y avait un projet colonial ; établir une souveraineté sur le territoire, se l'appropriier et le contrôler :

Pourquoi nous imposer toutes ces choses là, pour être comme eux autres, pour être blanc comme eux autres. On n'était pas si malheureux, ça faisait 10 000 ans qu'on

¹² La distinction entre dominant.es et dominé.es n'est pas aussi stricte que cela : il n'existe pas une dichotomie rigoureuse entre deux groupes, d'un côté la société blanche colonisatrice, de l'autre les autochtones dominés et colonisés. D'une part, à l'intérieur même de la société coloniale canadienne, il y a de nombreux.ses dominé.es et opprimé.es qui subissent la violence des systèmes. D'autre part, à l'intérieur des nations autochtones aussi des rapports de force, de domination et d'exploitation sont observables, liés notamment à la naissance d'une élite autochtone sur le modèle occidental de domination (voir 2.2). D'ailleurs, l'opprimé.e dans un certain contexte peut être à son tour oppresseur dans une autre situation. Lorsque nous parlerons de la « société majoritaire », il s'agira la majeure partie du temps de l'élite dominante de la société majoritaire.

vivait avant qu'ils arrivent. C'est ça qu'j'dis moi. C'est parce qu'ils voulaient pas nous voir. Ils voulaient pas qu'on soit sur le terrain qu'ils venaient de... comment tu dis ça, quand tu zieutes le terrain de l'autre là, propriété de l'autre là. Débarrassons-nous en, puis on va être correct, on va pouvoir occuper c'te pays là là. Moi j'dis, quand ils disent, les découvreurs, les premiers découvreurs, ils vont pas me faire à croire ça là. T'as rien découvert quand y'a quelqu'un là. Tu découvres quand y'a rien là [...]. Puis ils sont pas gênés de l'dire, on a découvert le Canada. Puis c'est les autochtones qui les ont montrés comment vivre icitte. Si ça aurait été leur territoire là... Ils sont capables d'aller en visite... J'ai été en France moi plusieurs fois, mais j'ai jamais dit que la France m'appartenait parce que j'avais été là là. Mais c'est juste, c'est ça, c'est comme ça je disais le génocide culturel, c'est plus ça, t'avais pas le droit d'être habillé comme... comme ceux qui étaient avec des plumes là. Nous autres on n'avait pas de plume parce qu'on aurait bien eu de la misère icitte, avec les sapins puis les épinettes. Mais avec nos choses de fourrure, de mocassins, de cuir tsé. C'était pas normal de t'habiller de même là. Hé t'avais-tu l'air sauvage habillé de même, arrivé avec tes mocassins ? Vivre dans une tente, c'est quoi l'hygiène dans une tente ? T'as pas de toilette, t'as pas rien, tu couches tout ensemble là. Puis c'est pas... hé c'est pas comme ça qu'on vit. On va te montrer comment on vit, on va te construire des maisons, on va te sortir du bois, tu vas apprendre à vivre comme nous autres. Pourquoi qu'eux autres ont pas appris à vivre comme nous autres ? (Denise, 70 ans, avril 2013).

Les pensionnats, sujet encore parfois tabou à Pessamit, ont évidemment participé à ce génocide culturel en tant que facteur d'assimilation et d'acculturation et en tant que créateur de « dysfonctionnalités » (Sarah, 30 ans, mai 2013). Les séquelles des pensionnats sont innombrables. Qui comprend la violence des pensionnats peut comprendre une partie importante des problèmes sociaux observables dans les communautés :

C'est pas tout le monde qui a été agressé sexuellement, puis qui a vécu des sévices physiques mais c'est un sévice culturel, on te déracine, on t'enlève tes racines, on te blanchit, là c'est quelque chose. C'est un rejet de toi énorme. C'est grave ce qu'ils ont fait là [...] Ça a créé une chaîne incroyable de souffrance (Sarah, 30 ans, mai 2013).

C'est vraiment... un vol d'identité. C'est des lavages de cerveau qu'ils ont faits aux enfants là-bas pour qu'ils perdent leur identité culturelle. Puis brimer la transmission du savoir intergénérationnel. Pourtant, ma mère, ses parents, c'était du monde qui allait dans le bois, mais quand elle a été envoyée au pensionnat, elle a tout perdu ça. C'est triste là (Louise, 30 ans, avril 2013).

Comme le souligne Teoran (2006 : 38-39), les pensionnaires, arrachés très tôt à leurs parents, n'ont pas bénéficié des enseignements propres à leur culture que leurs parents auraient dû leur transmettre en forêt. Si les pensionnats sont une des causes de cette

déstructuration sociale, ils font partie d'un tout, orchestré par un système colonial qui a fabriqué un lien entre colonisateur et colonisé : détruisant les deux partenaires et les recréant, l'un oppresseur, l'autre opprimé (Memmi 2008 : 108). La colonisation fabrique des colonisés comme elle fabrique des colonisateurs. Le rapport colonial est basé sur le fait que les autochtones sont déficients, ce qui appelle protection. Ils seraient incapables de se gouverner tout seuls (Memmi 2008 : 114) et donc d'avoir une indépendance politique, sociale, culturelle et économique : n'étant pas maîtres de leur organisation et de leurs destins, ils ont perdu l'autonomie.

La construction des réserves en est l'incarnation même : il fallait placer le colonisé hors de l'histoire, hors de la cité, hors jeu (Memmi 2008 : 111), hors du temps contemporain (Memmi 2008 : 129). Ainsi, l'imposition des réserves s'inscrit au sein d'une posture politique qui tend à projeter l'Autre dans un lointain hors de portée et hors de vue (Vincent 1986 : 76), dans un monde clos et isolé géographiquement (Bousquet 2005a : 134, 146). La fabrication de la marginalisation est liée à la définition classificatoire d'un centre comme la norme et de frontières comme « l'a-norme, l'ex-centrique, l'extra-ordinaire » (Vincent 1986 : 77) : les réserves sont des colonies à l'intérieur des frontières d'une nation dominante qui, par le contrôle politique qu'elle exerce dessus, a un impact destructeur et désintégrant (Bousquet 2005a : 147). La colonisation supprime à l'autochtone toute responsabilité sociale, historique et politique. Il est refoulé hors du circuit historique et social, culturel et technique, afin d'être maîtrisé et exploité (Memmi 2008 : 131) :

En plus le monde, ils ont même pas fait de chemin où on nous voit. Ils nous ont mis complètement au bord du fleuve pour que le monde qui passent, ils nous voient pas (Serge, 30 ans, mai 2013).

Qu'il s'agisse des pensionnats, de la construction des réserves ou de diverses politiques d'assimilation, la colonisation a détruit les autochtones pour permettre aux Européens de s'installer sur leurs terres ; cependant la colonisation passée n'a jamais cessé. Si elle prend des formes différentes, elle est toujours présente et de façon tout autant violente, même si cette violence est invisible, cachée, institutionnelle, structurelle (Žižek 2008 : 20) :

La colonisation, ça a plusieurs visages. Ça peut prendre le visage de l'éducation, ça peut prendre le visage du système de santé, du système d'égoût, du système juste

d'infrastructures, on a des belles rues carrées ! La colonisation est toujours là en fait, elle est juste plus soft, elle est différente. Mais en même temps la colonisation est plus la même. C'est que y'a interpénétration des systèmes culturels, le système culturel innu existant avec la société majoritaire [...]. Donc oui y'a colonisation mais elle est différente, c'est pas... le terme vraiment colonisation, c'est-à-dire de sortir l'Indien de l'Indien. C'est différent [...]. Moi je la verrais plus sous une forme plus d'acculturation (Sarah, 30 ans, mai 2013).

En effet, l'imposition et la perdurance de systèmes étrangers à un peuple (comme aujourd'hui la police, les travailleurs sociaux, les compagnies minières, forestières ou hydroélectriques, l'école) ont engendré et engendrent toujours d'importantes pertes culturelles et identitaires. A l'école par exemple, le système de transfert de connaissances véhicule des modes d'être au monde, de transmission et d'apprentissage qui n'ont pas, selon la directrice de l'école secondaire de Mashteuiatsh, de cohérence avec la vision du monde des autochtones (Teoran 2006 : 39). L'histoire qui y est enseignée fait référence à la nation colonisatrice (Memmi 2008 : 116), carence qui atteint les dimensions essentielles de l'individu colonisé : il dispose de moins en moins de son passé (Memmi 2008 : 120). Ainsi, comme l'a si bien souligné Orwell, qui contrôle le passé contrôle le futur ; qui contrôle le présent contrôle le passé (1972). Puisque l'histoire qu'on apprend à l'autochtone n'est pas la sienne, la mémoire qui est constituée pour lui n'est plus celle de son peuple. Il ne s'agit évidemment pas d'une impuissance du colonisé à assumer l'histoire mais d'une carence dont est responsable le colonisateur, qui a créé une situation où le colonisé peut finir par perdre l'habitude de toute participation active à l'histoire et de toute volonté de la réclamer (Memmi 2008 : 112). Se réapproprier l'histoire devient de fait une reprise de contrôle sur son peuple.

En plus d'être des symptômes de cette colonisation imposée, ces « maux sociaux » sont engendrés par la violence d'un système qui exploite et reproduit des inégalités sociales. D'une part, le capitalisme, système que Dupuis-Déri (2012 : 115) définit comme « injuste et inégalitaire », est responsable de maux sociaux. D'autre part, l'Etat se retrouve de plus en plus comme défenseur de la propriété privée et des intérêts de l'élite économique mais aussi au service du capital. Le capitalisme n'est pas le seul système de rapports sociaux hiérarchiques de domination (Dupuis-Déri 2012 : 126) : l'Etat est aussi, depuis la modernité, un système qui impose aux sociétés des rapports sociaux spécifiques inégalitaires marqués par la violence ou la menace de violence. La relation entre Etat et violence est

particulièrement intime (Weber 1959 : 101-102). L'Etat présuppose une inégalité politique entre gouvernants et gouvernés (Dupuis-Déri 2012 : 127), les forces politiques ayant besoin de l'exploitation d'une population pour obtenir les ressources nécessaires à leur maintien et à leur développement. Ainsi, lorsque nous parlerons d'étatisme, il s'agira de ce système politique qui prône l'existence, l'intervention et la mainmise de l'Etat dans la vie économique et sociale, son monopole territorial, l'expansion de son champ d'intervention sur la société et les sujets.

Il arrive que les Innu.es à Pessamit acceptent leur situation en intériorisant cette position figée dans laquelle les colons les ont placés. Assimilant le portrait dressé sur eux par les colonisateurs, ils finissent par l'accepter et le vivre, ce qui lui fait gagner une certaine réalité (Memmi 2008 : 107). L'oppression est parfois tolérée par l'opprimé lui-même, participant à la stabilité des sociétés colonisatrices :

C'est vraiment désolant. Toute la structure qu'on avait, anciennement, c'est tout balayé du revers de la main, puis ça c'est vraiment... Moi j'dis que ici, à Pessamit, le gouvernement il a réussi sa shot (Louise, 30 ans, avril 2013).

Mais les Innu.es résistent également. La révolte est la seule issue à la situation coloniale (Memmi 2008 : 142), qui ne peut être changée que par la suppression de la relation coloniale (*ibid* : 141) : elle nécessite une solution absolue, une rupture radicale et non un compromis :

La condition coloniale ne peut être aménagée, tel un carcan, elle ne peut qu'être brisée (Memmi 2008 : 143).

Les autochtones du Canada mènent depuis toujours des actions de résistance, à l'intérieur ou à l'extérieur des réserves. En effet, la résistance peut prendre corps au sein même de la réserve, qui est donc à la fois responsable d'effets désintégrateurs pour les Innu.es et à la fois vectrice de la survie et du renforcement de l'identité amérindienne. Les réserves, espaces délimités et mis à part (Morantz 2008 : 53), construites selon un modèle villageois euro-canadien (Bousquet 2005a : 141) ont contribué à façonner la contemporanéité autochtone, l'historicité endogène et la résistance (Poirier 2000 : 144 ; à propos des Atikamekw). Elles ont engendré des expressions contemporaines de socialités, des réponses et des stratégies locales d'accommodement et d'affirmation, face à un ordre dominant et des politiques gouvernementales (*ibid*). Si les réserves sont l'emblème de l'exclusion sociale des

autochtones, de leur marginalisation (Jaccoud 1995 : 96), de la pauvreté, du racisme, de la violence et de la domination, elles connaissent également des progrès (*ibid*) et pourraient être dites « en voie de recomposition » (Bousquet 2005a : 147) :

C'était une façon d'éliminer les autochtones. Ils sont tough pareil les autochtones, j'suis contente. Tsé de dire, t'as survécu à tout ça, c'est pas qu'une petite affaire (Denise, 70 ans, avril 2013).

Mais nous autres, il [le gouvernement] s'en fout, parce que... ils ont pas pu nous détruire (Lise, 30 ans, mai 2013).

La réserve devient ainsi un milieu d'émergence et de vie, un lieu et une entité sensible susceptible de réappropriation. Comment les Innu.es à Pessamit ont-ils pu s'approprier ce lieu à la marge dans lequel ils furent confinés, aux frontières de l'histoire et du monde habité, loin de l'"ordinaire", loin de la "norme" ? Comment la réserve peut-elle être un espace social protégé dans lequel la résistance se nourrit et où elle acquiert sa signification ?

Nous avons vu que les Innu.es n'incorporent pas passivement -et ce, dès l'arrivée des Européens- les valeurs et les schèmes véhiculés par la société dominante : ils participent activement « à la transformation des mondes auxquels ils prennent part » (Gagné & Jérôme 2009). Comment entrent-ils en résistance, entendue comme le fait de lutter contre différents rapports de pouvoir, de domination, d'exploitation (Scott 1990 : 11, 21) ? Comment font-ils face aux multiples violences inscrites dans la structure même de sociétés dont l'élite politico-économique a choisi de prendre le virage vers la modernité et le développement, continuum de violences sociales, selon les dires d'Hébert (2006 : 14) ? Aujourd'hui, les luttes autochtones sont-elles comparables aux mouvements sociaux qui travaillent pour mettre en lumière les violences liées aux rapports de pouvoir, aux inégalités, à la mise en œuvre de politiques néolibérales, à la violation des droits de l'homme (Engle Merry 2006 : 38, 49) ?

Pour plusieurs penseurs de l'hégémonie, les classes subalternes, prises dans des pensées sociales hégémoniques, ont tendance à atteindre des objectifs qui se situent dans l'idéologie dominante : le langage du dialogue emprunte alors inévitablement les termes de cette idéologie qui régule le texte public, entendu comme les interactions entre les subordonnés et ceux qui dominent. Le terrain du discours dominant constitue alors la seule arène possible pour mener la lutte. Foucault (1994 : 125-126) rappelle d'ailleurs que là où il y a résistance,

celle-ci n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir. **Les résistances qui naissent à Pessamit cherchent-elles à atteindre des objectifs qui se situent à l'intérieur de l'idéologie dominante -liée entre autres au capitalisme et à l'étatisme-, en participant volontairement ou non à leur maintien et reproduction, ou remettent-elles fondamentalement en question ces systèmes ?**

Notons que l'idéologie dominante est liée au capitalisme et à l'étatisme en ce sens que le facteur idéologique joue dans la formation et le fonctionnement de ces systèmes marqués par l'ensemble des phénomènes sociaux et politiques qui se manifestent dans une société donnée (Loewenstein 1953 : 677). L'infrastructure idéologique exerce une influence manifeste sur leurs institutions et leurs techniques : Loewenstein dira par exemple que l'idéologie dominante détermine le rôle et oriente le fonctionnement des institutions et des techniques politiques (*ibid* : 678).

A la lumière de l'ensemble de ces réflexions sur la résistance, nous pouvons défendre la définition donnée plus tôt de ce terme. Nous l'entendons donc comme le fait de s'opposer, de façon publique ou discrète, consciente ou inconsciente, à la violence systémique ; qui elle-même est une violence inhérente aux rouages des systèmes politico-économiques (Žižek 2008 : 20). Ces systèmes régissent les rapports de domination, d'exploitation et d'oppression (Scott 1990 : 11, 21) qui sont entre autres propres au capitalisme (Žižek 2008 : 24), à la modernité et au développement (Hébert 2006 : 14), au colonialisme (Memmi 2008) et à l'étatisme (Dupuis-Déri 2012 : 126-127).

Les groupes d'individus qui sont à la source de ces systèmes et de leur violence sont nombreux. En ce qui concerne le capitalisme, il s'agit de celles et ceux qui prônent ce système et des propriétaires du capital qui sont en capacité d'accumuler et de faire du profit sur le dos de la majorité. En ce qui concerne l'étatisme, il s'agit, depuis la modernité, des gouvernant.es à la tête de ce système : corps d'individus privilégiés et classes dominantes qui défendent les intérêts de l'élite économique et du capital (évidemment, les défenseurs de la modernité ne se limitent pas à ces corps politiques et sociaux, les sociétés canadienne et québécoise étant désormais majoritairement acteurs de ce phénomène). Concernant les impositions coloniales, elles sont entre autres le fait des gouvernements québécois et canadien, donc de certain.es allochtones, acteurs principaux de l'étatisme, qui sont à la

source ou qui appliquent les politiques publiques coloniales. Il s'agit donc à la fois de celles et ceux qui participent à plusieurs niveaux à la mise en place de ces politiques (députés et ministres par exemple) et de celles et ceux qui travaillent pour des institutions étatiques imposées (l'école, la police et les services sociaux par exemple). Mais les impositions coloniales sont aussi le fait des acteurs du système capitaliste qui, en ignorant les autochtones, se permettent par exemple d'exploiter leurs territoires (entreprises forestières, minières, pétrolières et hydro-électriques), avec le feu vert des gouvernements.

Comme nous l'avons déjà mentionné, l'observation faite sur le terrain conjuguée à un savoir théorique a permis de penser que les formes de résistance à Pessamit sont diverses. Nous la classerons pour les fins de l'analyse en deux grands groupes, grâce à la pensée de Scott (1990). Un premier type de résistance est ouverte et déclarée, elle est publique. Un deuxième est lié à l'infrapolitique des groupes dominés : des formes de résistance déguisée, cachée. Ainsi, ce mémoire est basé sur la distinction entre des formes de résistance publiques, ouvertes et déclarées, qui souvent attirent le plus l'attention du public et des résistances déguisées, non déclarées, discrètes, cachées, qui gardent profil bas et qui constituent le domaine de l'infrapolitique. Nous verrons que ces formes de résistance se répondent et se complètent, qu'elles ne sont pas aussi strictement séparées et qu'à chaque forme bruyante de résistance publique s'associe souvent une résistance déguisée.

Il faudra dans un premier temps analyser les formes de résistance publiques (chapitre 2 et 3) pour se pencher ensuite sur l'infrapolitique (chapitre 4). Les chapitres 2 et 3 chercheront à analyser les mouvements de résistance ouverts vis-à-vis de la place qu'ils entretiennent avec l'idéologie dominante : sont-elles internes ou externes à elle et pourquoi ? Le chapitre 2 explicitera comment et pourquoi les mouvements de résistance ouverts confrontent les structures dominantes. Le chapitre 3 se penchera en revanche sur le fait que ces mouvements sont incapables (en apparence) de sortir de l'idéologie dominante et les raisons de cette incapacité. Enfin, le chapitre 4 se consacrera au domaine de l'infrapolitique.

1.4. Méthodologie

L'anthropologue ne doit jamais refuser sa place dans son sujet d'étude (Fabian 2001). D'ailleurs, il ne faut pas négliger, dans un terrain ethnographique, la présence simultanée de sentiments et de pensées dans la communication, rencontre consciente de sensations et perceptions, qui donnent naissance à des expériences humaines partagées, au-delà des mots : Wikan (1992 : 460) parle à ce titre de résonance.

Le récit de vie est une description sous forme narrative d'un fragment de l'expérience vécue, synthèse de multiples interactions, déterminations et actions. Fragments particuliers de la réalité sociohistorique, les parcours de vie permettent de saisir les logiques d'action dans leur développement biographique et les configurations de rapports sociaux dans leur développement historique (Bertaux 1996). Cette technique a été critiquée, du fait de l'intervention de la subjectivité du chercheur dans l'interprétation des données. Mais l'objectivité et la neutralité totales dans la recherche ethnologique sont des leurres¹³ ; si on élimine les propriétés de l'observateur, il ne reste rien (ni observation ni description)¹⁴.

D'ailleurs, l'approche biographique en contexte autochtone a été mise de l'avant par plusieurs chercheurs, notamment Guay et Martin (2012), tant qu'elle est adaptée en fonction des réalités et des demandes des partenaires de recherche, à plusieurs étapes, notamment celle de l'analyse et de la valorisation des résultats. Les récits biographiques, qui nous introduisent dans un savoir intime et intérieur, sont d'ailleurs décrits comme un niveau d'analyse en soi (et non une seule donnée de terrain), qui doivent avoir une existence propre, en dehors et à l'intérieur de la recherche. Ils se suffisent à eux-mêmes et doivent être restitués dans leur intégralité et subjectivité, voire publiés de manière autonome. Les témoignages des acteurs sont sans contexte les seules choses qui restent avec le temps, tandis que les analyses qui en sont faites se perdent souvent. Les récits doivent aussi, selon ces auteurs, être flexibles, c'est-à-dire libres d'évoluer avec la pensée de leurs auteurs. Ils proposent d'ailleurs de les analyser non en cherchant « à dévoiler les causes mécaniques qui

¹³ « Puisqu'il n'y a pas de démarche objective sans la conscience d'une erreur intime et première, nous devons commencer les leçons d'objectivité par une véritable confession de nos fautes intellectuelles. Avouons donc nos sottises » (Bachelard 1970 : 242-243).

¹⁴ Il est impossible, dans les sciences sociales, d'interdire les jugements de valeur, ce qui conduirait à des actes de malhonnêteté intellectuelle ; cependant, une réflexivité éthique et politique sur la position du chercheur est nécessaire (Naepels 2006 : 493).

expliquent les actions des individus, mais plutôt à comprendre les valeurs qui orientent leurs actions » (Guay & Martin 2012 : 326).

Notre recherche ne s'est pas limitée au recueil de récits de vie : elle propose une analyse qualitative, thématique, verticale et longitudinale (étude d'évènements dans leur succession ou interactions en rapport avec un temps déterminé, survenus à une même entité au sein d'un groupe défini), via également des observations en situation et des entrevues semi-formelles.

Certaines entrevues ont donc été des recueils de récits de vie ; d'autres ont été des entrevues semi-formelles. Elles ont toutes été enregistrées grâce à l'utilisation d'un magnétophone ou d'un bloc-notes, en fonction du matériel avec lequel la personne s'est sentie le mieux. La plupart du temps, il s'agissait du magnétophone. Par la suite, certain.es ont accepté de se prêter à une deuxième entrevue afin d'approfondir un ou plusieurs aspects déjà discutés. La confiance étant désormais établie, il a été possible de filmer ces deuxièmes entrevues en explicitant l'objectif du montage vidéo qui suivrait cette démarche. Il s'agissait, pour reprendre les termes de Bourdieu (1965), d'éterniser et de solenniser via l'esthétique les temps forts de la vie collective.

Notons que la version la plus récente de l'Énoncé de politique des trois conseils (en date de décembre 2010), énumère trois principes qui doivent diriger l'éthique en milieu autochtone (Asselin & Basile 2012 : 3). D'une part, le respect doit être au centre de la relation de recherche, via un consentement libre, éclairé et continu des participants et le fait de favoriser la préservation de leur identité culturelle. D'autre part, la recherche du bien-être doit conduire le chercheur, qui doit tenir compte de l'environnement physique, social, économique et culturel des participants, favoriser la protection de leurs droits, de leurs intérêts collectifs, de leur langue, culture et identité. Les communautés doivent pouvoir garder un accès, un contrôle et une possession des données issues de la recherche ; une réciprocité doit avoir lieu ; les autochtones doivent pouvoir se sentir impliqués dans la recherche dans toutes ses étapes ; et ils doivent pouvoir en sentir des bénéfices pour leurs communautés, comme l'archivage et la valorisation des connaissances. Enfin, le dernier principe, celui de justice, nécessite d'accorder le même respect à tous et de répartir équitablement les avantages et les inconvénients de la recherche (*ibid*).

Les premières recherches anthropologiques sur les autochtones étaient empreintes de relations de pouvoirs asymétriques, discriminatoires et ethnocentriques de type colonial, engendrant un faible contrôle des autochtones sur les recherches menées, qui pourtant les concernaient : ils étaient exclus de la production de la connaissance (Charest 2005 : 116). Bien que la relation de recherche entre autochtones et allochtones demeure aujourd'hui marquée par l'histoire et la tradition scientifique occidentale (Lachapelle & Puana 2012 : 2), la situation a changé et plusieurs groupes ou organisations autochtones exercent désormais un contrôle sur les recherches faites dans leur milieu : nous sommes passés d'une recherche sur les autochtones à une recherche avec les autochtones (Asselin & Basile 2012 : 2). Mais les difficultés restent d'actualité : comment ne pas reproduire les inégalités socioéconomiques dont sont victimes les autochtones, lorsque la recherche est menée dans un contexte universitaire qui soutient une culture dominante et quand le système universitaire reste le gardien du territoire culturel et symbolique occidental (Lachapelle & Puana 2012 : 10) ? Comment renverser le système de privilèges quand l'initiative de la recherche, le pouvoir, les processus décisionnels, l'autorité et les financements favorisent l'université et quand la bureaucratisation des rapports (Jérôme 2008 : 180) et de l'éthique (Jordan 1981 : 415) s'approfondissent ?

Si le malaise de l'anthropologue entre l'éthique sur le papier et l'éthique sur le terrain est bien existant, il peut aussi devenir au centre d'une solidarité avec ce qui l'entoure et qui forme l'ethos du chercheur responsable (Giabiconi 2012 : 14). Il est possible d'abolir la barrière entre université et communautés pour faire circuler le savoir (Lachapelle & Puana 2012 : 4). En ce sens, la collaboration entre chercheurs et autochtones doit être favorisée, via une mise en commun des ressources, un partage du pouvoir et de l'autorité, une réciprocité, un retour et un échange qui pourraient renverser le déséquilibre du pouvoir et l'ancienne relation sujet/objet entre chercheur et cherché (*ibid*).

Cette recherche s'inscrit à l'orée de l'ethnographie collaborative et de l'anthropologie militante ou impliquée. Concernant l'anthropologie impliquée, Scheper-Hughes (1990) propose une anthropologie militante en critiquant l'empirisme positiviste et le relativisme postmoderniste en tant que manières de court-circuiter les questions éthiques et politiques. La recherche anthropologique devient alors un champ de bataille qui ne doit être séparé des

conditions sociales, politiques et culturelles de sa production. Elle devient moment de solidarité et possibilité d'autonomie et de résistance. Cette anthropologue critique la fausse neutralité revendiquée par plusieurs chercheurs et leur volonté d'objectivité rationnelle. Ainsi, l'analyse qui suivra s'inscrit dans cette tendance de l'anthropologie qui vise à porter une posture critique ; notons à ce titre le chemin que suggère Foucault (2008 : 46, 63) : s'approprier la notion antique de « parole courageuse », en assumant la nécessaire inclusivité de sa propre position : la faculté du parler vrai ou librement, irréductible position critique. Ainsi, l'anthropologie peut être menée dans une perspective de changement social et économique durable, un pouvoir de transformation radicale et bénéfique, qui imaginerait une relation différente entre autochtones et allochtones afin de mener ensemble une décolonisation (Lachapelle & Puana 2012 : 7). Néanmoins, il est clairement nécessaire de s'abstenir d'imposer, en la défendant, une position politique précise lors du terrain de recherche et de l'analyse des données. Si tel était le cas, il pourrait s'agir de l'imposition d'un cadre occidental et, dans le cas des autochtones, de l'adoption d'une position coloniale face à elles et eux. Au contraire, il s'agit d'approfondir des liens et des solidarités en apprivoisant la différence, tout en reconnaissant que la solidarité peut avoir des limites, notamment lorsque la position politique du chercheur entre en contradiction avec le droit à l'autodétermination des peuples autochtones.

Concernant l'ethnographie de la collaboration, il s'agit d'une entreprise éthique et morale et non d'une « entreprise à la recherche de la seule connaissance » (Lassiter 2005 : 79). Cette recherche tend à s'inscrire dans le cadre d'une collaboration « participative » qui bénéficie aux participant.es. Il ne s'agit pas seulement de réciprocité ou de don (trouver une façon de redonner aux personnes qui participent à la recherche sous forme de récompense) mais de collaboration dans la production même du savoir et de la connaissance. Suivant la métaphore de la rencontre, cette méthode de terrain invite les commentaires des sujets d'étude dans le texte ethnographique qui se développe, leur offrant de ce fait, contrairement à l'observation participante traditionnelle, un plus important contrôle sur la recherche. Cette méthode met l'accent sur la collaboration comme espace de coproduction de la théorie et lieu essentiel de création du savoir : Rappaport 2008 : 1-2. Suivant cette démarche, le soi est transformé par la rencontre avec l'Autre et par la construction commune et collective d'un savoir.

La collaboration peut devenir le lieu d'émergence d'une compréhension et d'une approche interculturelles de décolonisation, un lieu qui tient compte de processus décisionnels collaboratifs favorables au partage du pouvoir, à une compréhension contextuelle des structures de gouvernance, des protocoles coutumiers et des relations interpersonnelles informelles (Vodden & Bannister 2008 : 270), un lieu de travail à la frontière des langages, des traditions et des cultures (Lachapelle & Puana 2012 : 17). L'anthropologue peut jouer un rôle d'intermédiaire culturel, notamment en rendant les compétences et les connaissances émergentes utiles et utilisables par les autochtones (Charest 2005 : 121). En ce sens, l'anthropologie permet d'appuyer un groupe social particulier, suivant un rôle de médiateur culturel, afin de partager les connaissances, de favoriser et d'améliorer la participation autochtone dans la construction du savoir les concernant : l'anthropologue peut alors devenir un intermédiaire entre les membres de sa société et ceux de la société ou du groupe étudié (Van Willigen 1993).

Comment cette recherche tend-elle à s'inscrire dans une ethnographie collaborative ? D'une part, à chaque entrevue il fut proposé au participant de recevoir par la suite la retranscription de ses dires (version papier ou audio) ; cinq personnes ont désiré la recevoir et leurs retours ont toujours été très positifs. Une aînée, méfiante au départ par rapport à l'entrevue, m'a téléphoné quelques jours après avoir reçu la retranscription pour me remercier de mon travail, qu'elle pourrait donner à ses enfants et ses petits-enfants. Elle affirmait que l'on avait « partagé des compétences » : de son côté elle a nourri mes réflexions, du mien j'ai pu lui redonner son récit de vie sous une forme qu'elle n'était pas capable de produire seule et qu'elle pourrait transmettre. D'autre part, tout au long du terrain de recherche, les questions posées aux participant.es ont évolué en fonction des réflexions que suscitait la rencontre avec la communauté. Enfin, plusieurs Innu.es ont été contacté.es tout au long du processus de rédaction afin d'échanger des réflexions sur les analyses, résultats de la recherche et interprétations des données. D'ailleurs, ces Innu.es qui ont participé activement à l'ensemble de la recherche sans pour autant faire clairement partie du processus de rédaction attendent la publication du mémoire.

Néanmoins, la collaboration participative présente des limites évidentes, notamment du fait que la rencontre est ici cadrée par une recherche universitaire aux retombées minimales

pour une communauté en termes de changement social et politique. De plus, l'acquisition, pour la chercheuse, d'un grade universitaire suite à la rédaction du mémoire participe à renforcer son statut et à faire tendre la recherche vers une forme de collaboration « stratégique ».

Au-delà de ces démarches, un film ethnographique a été réalisé suite à la recherche, grâce aux entrevues filmées et aux photos prises sur place. L'idée a été, après avoir établi une première relation de confiance avec les Innu.es interrogé.es, d'avoir la possibilité, en les questionnant sur des points précis évoqués lors de leur récit de vie ou entrevue semi-formelle, de les filmer, sur ce qu'ils aimeraient communiquer et dire à propos du sujet de recherche. Réaliser un film permet de mettre en lien les concepts et les idées, avec à la fois des mots écrits, mais aussi des sons dits et des images visuelles, qui forment un ensemble de signes utilisés pour communiquer (Hall 1997). Les œuvres visuelles donnent en effet à penser, à voir, offrant une structure perceptive des sujets, décrivant des émotions, portant un discours, explicitant un message, utilisant un langage à l'aide d'un nouvel espace narratif.

Il est évident que la caméra change le rapport du chercheur à son objet d'étude. Mais l'anthropologie visuelle, suivant les mots de Piauxt (1992 : 65), renvoie à une question qui est précisément celle qui devrait être éminemment présente dans tout travail anthropologique : comment penser la relation avec nos sujets d'étude ? Comment rendre pensable la possibilité de toute relation ?

Dans le cadre de cette recherche, la production du film ethnographique vise à donner au chercheur une place d'intermédiaire culturel. En effet, le chercheur peut devenir médiateur, s'insérer dans divers processus de transmission du patrimoine culturel ou des idées et de construction des identités (Pourchez 2004 : 96). L'interprétation de la culture autochtone a été dirigée vers la rétrocession des données aux populations enquêtées et l'utilisation de ce retour par les personnes concernées, leur réappropriation (exploitation des données filmiques par exemple). La collaboration entre l'anthropologue et les populations concernées par l'écriture filmique a été mise en avant, afin de valoriser un « entrecroisement des regards » évoqué par Benoist (1996), entrecroisement qui permet l'enrichissement des données recueillies. L'idée fut d'auto-confronter les acteurs filmés (l'autre devient partie prenante d'un regard et peut agir sur lui, comme avec la rétroaction vidéo : Rix 2002) et de créer un

lien avec les acteurs dans la reconstruction filmique. Il s'agit donc d'une forme de retour, d'implication directe, d'enrichissement de celles et ceux qui constituaient avant « l'objet d'étude » de l'anthropologue. L'idée est également que ce film puisse avoir comme avantage l'enrichissement du patrimoine culturel autochtone (si les Innu.es le voient ainsi).

Suite à un premier montage filmique, j'ai pu retourner en février 2014 à Pessamit durant deux semaines afin d'en apporter une copie à chaque participant.e et d'avoir leurs retours sur cette réalisation. L'idée était de pouvoir construire le film avec les quatorze Innu.es qui y ont participé. Il a été possible de visionner le montage individuellement avec sept d'entre eux et d'échanger par la suite sur le traitement des images, des données et des paroles. Un des inconvénients principaux, la dépossession des dires et des images que les participant.es peuvent ressentir en regardant un film dans lequel ils et elles apparaissent, fut ainsi contourné grâce à l'auto-confrontation des participant.es après le montage mais avant la diffusion : les interlocuteur.trices ont eu la possibilité de commenter et de transformer le montage réalisé.

Ces rencontres ont suscité plusieurs réflexions et discussions. Il s'agissait d'un moment éprouvant où j'étais confrontée à la peur de ce qu'ils et elles penseraient de ce que j'avais fait avec ce qu'ils et elles m'avaient confié. Les voir porter un regard sur le regard que j'avais posé sur elles et eux fut fascinant. Cela a permis de solidifier nos liens et d'approfondir la rencontre engendrée par ma venue dans la communauté. Plusieurs critiques et commentaires de forme ont été portés à ce travail ainsi que certaines demandes de modification d'images et de textes. Une Innue s'est mise à pleurer devant les récits éprouvants de la colonisation qui lui rappelait, selon ses dires, son grand-père. Un autre Innu a affirmé que c'était la première fois qu'il appréciait se voir sur un film, notamment car son discours avait été respecté et bien mis en lumière. Un troisième m'a envoyé un document qui commentait minute par minute le montage, relevant des fautes de fond et de forme et faisant divers commentaires sur le discours politique de ses adversaires. Plusieurs ont été surpris de voir les paroles de leurs voisin.nes, qui parfois sont leurs opposant.es politiques, auxquels ils ne parlent presque jamais : « je ne savais pas qu'il pensait comme moi » (Luc, 60 ans, février 2014) ; comme si le film avait permis, à une échelle minime, d'abattre une frontière. Il y a également quelques Innu.es qui ont soulevé peu de commentaires et de suggestions face à ce montage.

Suite à ces rencontres, des modifications ont été faites au montage en respectant au maximum les dires et les avis de chacun.es. Il s'agit là d'une limite à l'ensemble de ce processus collaboratif : l'outil de montage est resté entre mes mains.

Puisqu'un des objectifs de ce film fut également de créer un espace d'expression pour les Innu.es rencontré.es, un espace de parole libre, il a par la suite été diffusé à Montréal lors de deux projections ouvertes et gratuites en mars et avril 2014 : l'une dans un espace social d'Hochelaga (la Déferle), l'autre lors de la soirée anticoloniale organisée au sein du festival Hors-Cadre. Grâce aux fonds déboursés par les organisateur.trices de ce festival, un Innu de Pessamit a pu descendre à Montréal pour cette soirée, afin de participer aux débats suivant la projection, de parler de son parcours de vie et de sa communauté et d'échanger avec des militant.es de Montréal sur les luttes dans lesquelles il s'inscrit. Les réflexions, échanges et débats qui ont suivi ces deux projections ont été porteurs de sens afin de repenser la relation entre autochtones et allochtones et de penser l'anthropologue comme intermédiaire culturel. C'est pourquoi ce film, malgré toutes les critiques et limites qui lui sont intrinsèques, s'inscrit dans une démarche d'anthropologie collaborative et militante. A ce titre, soulevons les dires de l'Innu descendu de Pessamit pour la projection, qui me remerciait de lui avoir donné le goût de lutter à nouveau.

Notons ici que le choix d'une anthropologie collaborative et impliquée a pu orienter d'une certaine manière la direction du mémoire vers certain.es participant.es aux positions politiques particulières, sans que cela ne soit un critère de sélection. Si cette position est critiquable, elle a pu faciliter l'effectivité de la collaboration au sein de la recherche, par exemple lorsque cet Innu, descendu de Pessamit, est venu participer à mes côtés à la présentation du film.

Nous avons, au cours de ce chapitre, exposé les différentes références théoriques de la recherche. Nous allons désormais voir comment les résistances ouvertes et les confrontations publiques observées ou décrites par les Innu.es de Pessamit rompent avec la logique de la violence systémique.

CHAPITRE 2 : DES CONFRONTATIONS PUBLIQUES AVEC LES STRUCTURES DOMINANTES

La blessure infligée par un crime au corps social consiste en la part de désordre qu'il y introduit, au scandale qu'il suscite, à l'exemple qu'il donne, en l'incitation à le répéter s'il n'est pas puni, et en la possibilité d'extension qu'il porte en lui (Foucault 1993).

Scott (1990 : 16) utilise une distinction entre texte caché et texte public, utile à l'ensemble de ce mémoire. Le texte public est lié à l'interaction entre les subordonnés et ceux qui les dominent (*ibid*) : il s'agit du discours du subordonné en présence du dominant. Il s'agit aussi du domaine de l'appropriation matérielle, de domination publique et de subordination, de justification idéologique des inégalités (*ibid* : 126). En revanche, le texte caché a lieu dans les coulisses, à l'abri du regard des puissants, formant un produit culturel collectif : il s'agit de propos, de gestes, de pratiques qui confirment, contredisent ou infléchissent, hors de la scène, ce qui transparaisait dans le texte public (*ibid* : 19). Le texte caché articule des réponses et des répliques au texte public. La frontière entre textes privés et textes publics forme une zone de lutte constante entre subordonnés et dominants (*ibid* : 28). Les injustices engendrées par les rapports de domination donnent naissance à ce texte de l'indignation qui est spécifique à un espace social donné et à un ensemble d'acteurs spécifiques. Cette notion de texte caché a également été critiquée par plusieurs penseurs (Abu-Lughod 1990 ; Gal 1995), ce qui sera abordé dans le chapitre 4.

Le texte caché sert aussi à préparer le terrain pour une confrontation publique, une rébellion, un mouvement social organisé (*ibid* : 220). Les résistances que nous analyserons dans les deux prochains chapitres sont liées à une publicisation d'une lutte menée par un groupe autochtone particulier qui se construit en mouvement plus ou moins organisé et institutionnalisé. Il s'agira ici d'*Idle No More*, de la lutte pour les droits des femmes autochtones, pour les droits territoriaux et d'un mouvement contre le conseil de bande. Nous tenterons de voir jusqu'à quel point ces luttes tirent vers un changement social radical et jusqu'où elles reproduisent l'idéologie dominante et hégémonique : d'une part, elles peuvent nier cette idéologie (chapitre 2), d'autre part, elles peuvent être le symbole d'une incorporation de cette idéologie en favorisant sa reproduction (chapitre 3).

2.1. L'opposition face aux développements des terres

C'était ça notre richesse, nous autres, le territoire. On n'avait pas d'argent mais on avait le territoire. Aujourd'hui on n'a plus d'argent et on n'a plus de territoire. On est encore plus pauvre qu'on était [...]. T'as perdu ta richesse là. Quand tu regardes les territoires... Moi quand je regarde les territoires, c'est ça que j'me dis. C'est tout ça qu'on a perdu (Denise, 70 ans, avril 2013).

Le néolibéralisme nécessite pour son maintien de développer les terres et les ressources, au détriment des populations à proximité, afin de servir une élite dominante qui s'auto-génère. Le Québec est l'une des régions du monde où les ressources naturelles abondantes sont exploitées à ces fins, alors que les Innu.es, entre autres autochtones, n'ont jamais cédé leur titre ancestral sur le territoire. L'annonce du Plan Nord par le gouvernement Charest en 2011 en est un exemple. Le Plan Nord (aujourd'hui Un Nord Pour Tous) est un programme de développement économique des régions nordiques du Québec, au-dessus de la 49^e parallèle nord (72 pour cent de la superficie du Québec), qui prévoit des investissements publics et privés sur un horizon de 25 ans -il comprend l'ouverture de mines, le développement de projets « d'énergies renouvelables » et la construction d'infrastructures de transport. Il s'agit d'exploitation des ressources minérales et énergétiques, des ressources forestières et fauniques du territoire, principalement par des multinationales étrangères (Asselin 2011 : 40). Comment les Innu.es de Pessamit se positionnent face à ce projet ? Leurs conceptions territoriales ont-elles changé ? Entrent-ils en résistance pour contrer le développement ? Si oui, comment et pourquoi ? Leurs actions aboutissent-elles ?

2.1.1 *L'évolution des conceptions territoriales des Innu.es*

La conception territoriale innue a évolué avec le temps et le contact avec une société blanche et occidentale basée sur un rapport à la terre très différent du leur au moment de la colonisation. Pour pouvoir comprendre la multiplicité des discours des Innu.es par rapport aux développements, nous voudrions exposer ici comment ils conçoivent le territoire aujourd'hui et pourquoi ces conceptions se sont modifiées. Les Innu.es rencontrés dans le cadre de cette recherche ont conscience que le rapport de leur nation face au territoire a beaucoup évolué au fil des années, depuis l'arrivée des Européens sur leurs terres :

Comme j'te dis moi quand les autochtones disaient que y'a quelqu'un qui avait pas d'animaux sur son territoire de chasse, puis que l'autre il disait ben viens chasser sur

mon territoire, quand tes animaux reviendront sur ton territoire, tu retourneras sur ton territoire, tu me laisseras le mien. C'est une belle façon de voir la vie, puis vivre ensemble, sans se chicanier, sans se brimer les uns les autres. Puis aujourd'hui là, on est loin d'être là (Denise, 70 ans, avril 2013).

Les discours recueillis sur le terrain confirment que la confrontation entre deux mondes diamétralement opposés dans la façon d'entrevoir les territoires, de les vivre et de les ressentir, mais surtout l'imposition, via la colonisation, d'un mode de vie sur l'autre a profondément transformé la société innue. D'une part, en obligeant les Innu.es à quitter leurs territoires pour se sédentariser et vivre dans des réserves mais aussi pour être « éduqué.es » à la manière occidentale et d'autre part, en développant les terres précédemment occupées par les autochtones, les colons ont troublé leur organisation sociale, modifiant de ce fait leurs façons d'appréhender la terre. La construction des réserves et d'une législation orientant le mode de vie autochtone qui les empêchait de vivre dans le bois se sont alliées au début des développements des terres précédemment occupées par les autochtones. Les territoires, vidés d'une grande partie des autochtones, étaient libres pour que la société majoritaire y implante divers projets. D'une part, la colonisation a isolé les autochtones pour mettre en place les projets des colons ; d'autre part, ces mêmes projets empêchaient les autochtones de retourner sur leurs terres à cause, entre autres, du déboisement ou de l'inondation des terres causés par les barrages hydro-électriques, comme Manic 5 (annexe 3) :

J'suis née dans l'bois, j'suis née, justement [...] à Manic 3. Après ça on a été obligé d'arrêter d'aller dans l'bois [...] quand ils ont mis les enfants au pensionnat. Puis là quand ils ont voulu avoir les barrages aussi, quand ils ont commencé à étudier les... les rivières, pour construire des barrages, ben là ils ont obligé les parents à rester. C'est pour ça qu'ils nous ont donné des communautés. Ils ont tout ramassé pareil, ils ont dit bon on va vous donner ce territoire là, on va vous construire des maisons, vous allez vivre là, vous avez plus le droit d'aller dans l'bois, puis les enfants à 6 ans ils vont aller à l'école [...]. Moi ma mère, a pas remonté dans l'bois, puis mon père non plus, quand ils ont décidé qu'ils nous envoyaient dans les réserves là. C'est l'cas d'le dire, c'est des réserves. Aujourd'hui on est plus gentils on appelle ça des communautés. Mais... mes parents, ils étaient obligés de rester là, sinon c'est les polices montées. Si y'avait des parents qui montaient leurs enfants dans l'bois là, c'est les polices montées qui allaient chercher les enfants, les parents là, pour les ramener dans les réserves. Puis à 6 ans fallait que t'aïlles à l'école, à 6 ans. Donc moi j'ai pu aller une dernière fois dans l'bois, j'devais avoir 5 ans, avec mes grands-parents [...]. Après ça ben j'ai jamais retourné, parce qu'il fallait qu'on vive sur la réserve, on n'avait pas l'droit d'y aller (Denise, 70 ans, avril 2013).

Regarde c'était le printemps, le monde sont revenus ici, parce qu'ils revenaient le printemps ici hein. Quand le monde était parti pour aller dans leurs terres, y'avait plus de terre, ils ont tout perdu ce qu'ils avaient (Serge, 30 ans, mai 2013).

Tout inondé, sans qu'ils le sachent. Ça prenait un mois pour monter en haut en canot. Quand ils l'ont su... quand ils sont arrivés, y'avait plus de terre, y'avait plus rien (Lise, 30 ans, mai 2013).

Ils ont été obligés de retourner par ici, proche. Essayer de trouver d'autres terres (Serge, 30 ans, mai 2013).

La vie sur réserve est évaluée comme le point de coupure entre ce qu'ils appellent « la culture traditionnelle autochtone » qui prend corps dans le bois et le « mode de vie contemporain » associé au fait d'habiter dans les communautés, d'être « captifs de la réserve, puis du hors réserve, puis du système de la Loi sur les Indiens » (Sarah, 30 ans, mai 2013). L'imposition de lois coloniales pour réguler la vie des autochtones mais aussi de règles d'utilisation des terres qui s'appliquent aussi bien aux autochtones qu'aux allochtones les empêche bien souvent de continuer, s'ils le désirent, à pratiquer la vie en forêt :

Y'en a un qui était pogné parce qu'il a tué l'original hors de la réserve. Mais avant nous autres, tu montes à Baie-Comeau, l'original va traverser, tu vas tirer dessus, t'avais le droit. Là faut vraiment qu'il soit encadré dans une réserve comme nous autres là, numéroté l'original, la bande numéro 56 (Valérie, 60 ans, avril 2013).

D'ailleurs, les autochtones commencèrent à travailler dans les chantiers de ces développements, puisqu'il n'y « avait plus de place où aller chasser. Parce que les territoires étaient pris » (Denise, 70 ans, avril 2013). Beaucoup se sont mis à travailler pour les compagnies mais aussi au sein du conseil de bande ou dans la construction. Ainsi, Boutet (2010 : 45) montre que les Innu.es qui travaillaient dans l'industrie ferroviaire à Schefferville de 1954 à 1983 avaient moins de temps pour la chasse à cause de l'emploi. C'est particulièrement pour la chasse au caribou que cela était problématique (notamment pour les familles qui disposaient d'un territoire de chasse éloigné du village), cette chasse nécessitant de parcourir de longues distances.

Le besoin grandissant d'argent lorsqu'on vit en dehors du bois a participé à cette volonté de travailler pour développer les terres mais aussi de commercialiser et de vendre les produits précédemment nécessaires au maintien d'un mode de vie. Précédemment liée à la

subsistance, la chasse devient commerciale. Aujourd'hui, des Innu.es soulignent que leurs besoins alimentaires peuvent être assouvis par d'autres moyens que la chasse ou la pêche :

Les tuer pour manger... de moins en moins. C'est plus comme autrefois nous autres aussi, la vie. Si tu veux manger, y'a un grand centre d'achat à Baie-Comeau, le garde-manger il est plein. C'est ça, on vit avec ça, aujourd'hui (Richard, 60 ans, mai 2013).

L'idéologie capitaliste (même si elle n'est pas nommée de cette façon), est comprise par vingt Innu.es rencontrés comme incompatible avec leur façon de vivre le territoire avant l'arrivée européenne (mais aussi, pour certains, leur façon de le vivre aujourd'hui) :

Puis en vivant de notre manière, on laisse les choses intactes, on prend juste ce qu'on a besoin. On prenait, avant. Aujourd'hui là c'est rendu qu'on prend pour le ventre [...]. Puis moi, quand j'étais de la cueillette des fruits sauvages, oh les autres gars là, oh ils ramassaient un gros seau, d'une vingtaine de kilos, moi j'en ramassais pas tant, à peu près un kilo. Ça c'était pour passer l'hiver (Donat, 50 ans, avril 2013).

Ils nous accusent de chasser l'orignal à l'année, ok. Ici on est un village de 3000, on n'en tue même pas 100 par année ici, de l'orignal. Eux autres ils ont un mois de chasse, ils sont même pas 2000, ils en tuent 10 000. Ils disent c'est à cause de notre faute, non c'est pas notre faute pantoute. Même le saumon, on n'en pêche pas beaucoup ici. Mais par exemple au large ils les pêchent en tabarnouche, c'est des grosses quantités là (Serge, 30 ans, mai 2013).

Outre le système capitaliste, la modernité et ses outils technologiques ont intégré les communautés en modifiant la façon, pour ceux qui continuent d'y aller, de vivre la forêt. Un aîné évoque à ce titre tout ce dont ils disposent aujourd'hui pour chasser ou pêcher ; la toile de tente, les canots automatiques qui ont remplacé l'utilisation de rames, le métal pour construire des outils à la place d'écorce de bouleau, désormais « dans les oubliettes, dans les musées » (Richard, 60 ans, mai 2013). Et les enfants sont touchés, à Pessamit comme ailleurs, par les technologies grandissantes :

Moi j'trouve ça important, j'ai essayé de l'enseigner à mes enfants puis ils veulent rien savoir. C'est à eux autres. J'vais pas leur tordre leur bras pour venir avec moi en forêt [...]. A cause de la technologie. Ils aiment mieux rester devant la télé à pitonner des manettes [...]. Ça détruit pas mal... Comment j'pourrai dire ça. Avant les enfants jouaient dehors, allaient en forêt. La technologie est arrivée, ça les détruit là. Pour moi dans à peu près 30/40 ans la forêt, y'a plus grand monde qui va y aller [...]. L'assimilation ici, ça a été très rapide j'pense. Parce que dans les années 40/50 le monde était pas de même. Y'avait pas d'électricité, le monde allait... toutes

les familles allaient à la chasse. En même pas 60 ans, ça a tout changé. C'est pas long 60 ans [...]. Comme j'ai dit la technologie a pris un gros dessus (Serge, 30 ans, mai 2013).

La façon propre aux Innu.es de vivre le territoire a profondément évolué avec la colonisation (Capitaine 2013 : 1), la confrontation entre deux univers basés sur des valeurs opposées, le capitalisme et les valeurs qu'il génère. Cependant, vingt-deux Innu.es rencontrés dans cette recherche conservent une appartenance même symbolique au territoire ancestral (qui n'est pas limité aux terres réservées). Les trois autres Innu.es rencontrés n'ont plus d'appartenance, même symbolique, au territoire. Ainsi, un Innu rencontré considérait le territoire réduit de la réserve elle-même comme au centre de sa vision du monde, les « alentours » (Léo, 40 ans, mars 2013). Pour un autre Innu, le territoire se limite aujourd'hui à celui de sa maison : « ma maison, mes clôtures, ce qui se passe sur mon terrain en avant : ça, pour moi, c'est mon territoire » (Guillaume, 40 ans, avril 2013). Pour deux Innu.es rencontrés, c'est l'ensemble du territoire du Québec qui est porteur d'appartenance ; en ce sens le territoire doit être partagé entre habitants du Québec, qu'ils soient autochtones ou non : « pas juste pour les autochtones, c'est pour tout le monde ça là, tsé que tu sois blanc, noir, rouge, c'est toi qui vis dans ce pays là » (Denise, 70 ans, avril 2013). Cependant ce discours est loin d'être internationaliste ; le Québec et ses ressources doivent rester aux gens qui y habitent, qui y vivent et non pas être utilisés pour « enrichir les Indes puis les Chines ».

Ainsi, une conception territoriale ancestrale perdue pour vingt-deux Innu.es rencontrés, au moins d'une façon symbolique. Ils affirment que le territoire n'est pas à vendre¹⁵. Ils parlent de connexion à la terre et de la forêt qui les appelle. Ils évoquent une richesse interne au territoire, au-delà de l'argent. Parfois, ils continuent à être sur les terres pour leur survie. Ils parlent de partager le territoire (pour se nourrir, s'habiller) et non d'en être propriétaires :

De comprendre que tu fais partie de cette terre là, t'es pas propriétaire. Tu fais partie au même niveau qu'un loup, qu'un arbre ostie, c'est pas plus long qu'ça là (Luc, 60 ans, mars 2013).

¹⁵ Un Innu ayant fait des découvertes archéologiques (tombe, poterie, pointes Clovis...) dans les territoires ancestraux autochtones évoqua à ce titre qu'il ne fallait pas y toucher puisque cela appartient à la terre : ce qui est à la terre reste à la terre.

Le territoire nous autres ne nous appartient pas vraiment. On appartient à la terre, dans la communauté. Moi si j'décède demain, y'a rien que j'va amener. Le pick-up que j'ai là, j'l'amènerai pas avec moi, le campement icitte j'l'amènerai pas avec moi. J'va retourner à la terre, j'va retourner (Charles, 50 ans, mai 2013).

On dit pas qu'il nous appartient, mais qu'on a vécu dedans. Parce que y'a rien qui nous appartient sur la terre. Moi ici là, j'ai ma maison, j'ai mes... J'vais dire mes meubles, mais ça c'est les meubles que quelqu'un d'autre a fait, que j'ai achetés. Aujourd'hui j'peux dire c'est les miens parce que ça m'appartient là là. Mais quand j'va mourir là, j'amènera pas tout ça dans ma tombe. Ça va appartenir à quelqu'un d'autre. C'est juste des choses qui me sont prêtées, que j'ai acquis, qui me sont prêtées. Y'a rien qui m'appartient. Personnellement là, dire c'est... c'est... c'est moi moi moi là. Y'a rien. Si ça serait à nous autres, on pourrait tout partir quand on va mourir avec. Moi j'pourrais demander dire, hé ça ça m'appartient c'te maison là là, défaite le puis enterrez-moi là. Brisez tout ça puis enterrez-moi icitte, ça c'est à moi, j'veux pas qu'personne touche à ça là. Mais non mais c'est pas ça. J'veux pas briser des choses que j'sais qu'ça peut servir à quelqu'un d'autre. Le territoire, c'était la même chose (Denise, 70 ans, avril 2013).

Justement quand on parle de t'ça, la terre m'appartient, la terre c'est à moi. Tout le monde dit ça. Mais pourquoi qu'ils l'ont pris, la terre ? [...]. La seule place où tu vas être propriétaire de ton cher pays le Canada, ça va être une fosse commune, que tu l'appelles ma tombe. On va t'enfermer là-dedans. Est-ce que ça va t'appartenir encore ? J'penserais pas, tu vas être en poussières [...]. Quand ils sont venus planter la croix à Gaspé, je prends possession de cette terre... Ben pourquoi tu prends possession ? Elle ne t'appartient même pas. Juste le sentir, c'est bon. Tu vas rester là. Nous autres à Tadoussac là, on avait nos territoires, dans c'temps là, sur la Basse Côte-Nord, y'a personne qui a dit c'est ma terre (Richard, 60 ans, mai 2013).

Pour ces Innu.es, le territoire est la pierre angulaire de l'identité et de la culture (Martin 2009 : 61) : il constitue « la matrice de leur culture » (*ibid* : 64). Il joue un rôle majeur dans l'organisation sociale de la communauté (*ibid* : 65). La terre, l'appartenance au territoire et la relation à la forêt sont porteuses de la culture (*ibid* : 64). La forêt est alors fondement, lieu d'expression et élément rassembleur des cultures amérindiennes. La conception du territoire est ici à la fois politique, écologique, spirituelle, économique, culturelle et sociale. A ce titre, on peut qualifier d'holiste la relation de ces autochtones au territoire (*ibid* : 61).

2.1.2. *La diversité des positions face au développement du territoire*

Nous venons de voir comment et pourquoi les conceptions territoriales innues ont évolué. De ce fait, les positions recueillies vis-à-vis du développement du territoire sont multiples, notamment par rapport au Plan Nord. Notons tout d'abord que le Plan Nord n'est qu'une

nouvelle appellation alors que des projets de développement existent déjà ; le territoire ancestral des Innu.es de Pessamit est déjà développé par la société majoritaire, notamment avec 14 barrages sur les rivières Manicouagan, Outardes et Bersimis, pour lesquels la communauté n'a, la plupart du temps, rien eu à dire : ni consultation ni consentement (mis à part le barrage de Touloustouc). Manic 5 (annexe 3) notamment est un emblème du Québec construit sans consultation ou accord avec les Innu.es de Pessamit. 27 pour cent de la part énergétique du Québec est directement prise sur les territoires de cette communauté :

Le gouvernement, ce qu'il a fait, c'est qu'il a tout ramassé des projets qu'il avait en poche, puis il les a tout mis dans le même panier, dans l'même projet là, pour pouvoir plus facilement nous duper dans l'fond. C'est la même affaire qu'il a fait pour les projets hydro-électriques, on a signé pour un, puis y'a des barrages partout (Louise, 30 ans, avril 2013).

Indépendamment de savoir si l'on est pour ou contre ce type de développement, il faut rappeler que les Innu.es n'ont jamais cédé leur titre ancestral sur leurs terres et donc leurs droits sur le territoire ; pour autant, ces développements se font sans qu'ils soient consultés, entendus, écoutés ou pris en considération. Le gouvernement donne des droits d'accès et des droits d'exploitation à des compagnies en ignorant les droits des autochtones dans un but de faire du profit sur des terres qui n'ont jamais été cédées. Mis à part certains projets où le conseil de bande a signé des ententes soit avec le gouvernement soit avec des compagnies privées, ils n'ont jamais été associés à ces projets et leurs voix qui pouvaient refuser ces projets n'ont jamais été écoutées.

De plus, le Plan Nord va engendrer un certain nombre de conflits intercommunautaires, notamment via des négociations de contrats au cas par cas entre compagnies étrangères et communautés, ce qui met ces dernières en compétition (Asselin 2011 : 39). Il risque d'exacerber les problèmes sociaux (qui prévalent déjà dans les communautés autochtones) et d'attiser des conflits entre autochtones et non-autochtones notamment avec l'arrivée massive de « travailleurs volants » (Fly-in/Fly-out) venus du Sud dans les communautés du Nord (*ibid* : 40). De nombreuses infrastructures prévues dans le cadre du projet sont simplement pensées pour les compagnies et le développement et non pour les communautés, qui resteront pourtant avec elles après. De plus, le gouvernement libéral a présenté le Plan Nord comme un plan de « développement durable » (ce terme est un oxymore) alors qu'il est basé sur

l'exploitation de ressources non renouvelables et provoque des ravages écologiques (*ibid* : 43). Les coûts environnementaux et sociaux sont partagés par toute la société tandis que les bénéfices économiques sont accaparés par quelques compagnies (*ibid*).

Nous allons ici résumer la diversité des positions existantes par rapport au développement territorial passé et présent pour voir ensuite comment un discours anti-développement existe toujours au sein des communautés (voir annexe 7 pour une vue d'ensemble des positions recueillies à Pessamit face au territoire) et analyser la façon avec laquelle ce discours se matérialise ou non par des pratiques quotidiennes de résistance.

Tous les Innu.es rencontré.es dans cette recherche ont soulevé le manque d'information dont ils disposent par rapport au Plan Nord et aux divers projets qui se mettent en place sur les territoires. De ce fait, six d'entre eux ne se sentent pas concernés par ces développements et pensent que cela ne les touche pas, affirmant que c'est plus haut au nord que les autochtones sont et seront touchés. Presque tous les Innu.es rencontré.es ont affirmé qu'ils disposent de très peu de pouvoir dans la gestion territoriale actuelle : pas de pouvoir de consultation, de pouvoir décisionnel ou de redevances, ce qui alimente l'idée qu'ils sont incapables, même s'ils le voulaient, de s'y opposer, de les arrêter :

Premièrement, d'après moi là, il faudrait qu'ils nous écoutent avant. Qu'ils nous laissent parler, finir ce qu'on a à dire, au lieu de nous couper tout le temps, à jouer à celui qui parle le plus fort [...]. Si ils marcheraient droit, ils nous demanderaient des autorisations avant de creuser un terrain, sur un terrain, couper un arbre, faire des routes... (Donat, 50 ans, avril 2013).

La terre va tourner pareil même si ils font de quoi icitte (Serge, 30 ans, mai 2013).

Y'avait un gros camion, une benne qu'on appelle, les gros gros affaires, pour creuser. J'ai dit arrêtez les là-bas. Il dit j'peux pas les arrêter. Nous aussi, on peut pas les arrêter. Le progrès... C'est ça que j'ai dit. Pas d'avancement, pas de progrès. Pas de progrès, pas d'avancement. On est là aujourd'hui. Depuis tant d'années. Pourquoi qu'on les a pas arrêtés en 56 ? (Richard, 60 ans, mai 2013).

Cette impression que les développements se feront de toute façon amène six Innu.es rencontré.es à considérer qu'il faut « embarquer dans le bateau », rien d'autre n'étant entrevu comme possible. Ils critiquent ainsi les projets en tant que les autochtones n'y sont pas intégrés, considérés dans la balance et que leurs droits, pourtant établis par la société majoritaire, ne sont pas respectés. Ils désirent que les Innu.es participent, qu'ils soient des

partenaires efficaces, que les développements soient bénéfiques pour les communautés et moins pour les entreprises privées. Il s'agit d'une manière de revendiquer une place au sein de l'espace public, à égalité avec le dominant et non plus dans un rapport colonial :

C'est comme ici, ils sont, comme j'te disais tantôt, ça veut pas évoluer, puis c'est sûr qu'ils vont dire non au Plan Nord, mais ils vont tenir ça mordicus comme ça, non au Plan Nord, mais moi je me dis personnellement c'est non au Plan Nord mais jusqu'à un certain point. Si c'est profiteuse pour ma communauté, je me dis, let's go (Louise, 30 ans, avril 2013).

Le développement est alors entrevu comme pouvant apporter de l'argent pour les communautés via des redevances « équitables » et de l'emploi. Cette question est souvent soulevée à Pessamit où les possibilités d'emploi sont minces ; six Innu.es rencontrés considèrent que les projets de développement sont une solution qui pourrait les avantager :

Veut veut pas, avec la communauté qu'on traverse actuellement ici, y'en a plusieurs qui sont partis travailler à La Romaine. Y'en a à peu près une vingtaine de dissidents, on appelle des dissidents, qui sont pas d'accord. Mais si demain matin une entreprise viendrait les voir, tu veux-tu travailler, on te donne un salaire, 3000 aux deux semaines, peut-être que le dissident... Y'a des dissidents qui se battaient contre le territoire, qui travaillent... Qui est le gagnant ? C'est la personne qui a les poches pleines : je t'offre ça. Puis aujourd'hui... C'est une façon de survivre, l'argent (Guillaume, 40 ans, avril 2013).

La compagnie minière, que vous appelez là, la fille qu'on a vu là-bas, d'arrêter ces affaires là, ces maudits affaires là, les benne qu'on appelle, c'est impossible. Ils sont rendus dans la Côte-Nord. Les faire descendre pour leur dire arrêtez de massacrer notre pauvre terre, ils vont-tu comprendre ? Ben non, nos Indiens sont en train de travailler là-dedans, hein ! (Richard, 60 ans, mai 2013).

Cependant, ils ont très souvent conscience que ces emplois sont temporaires, que les autochtones ont des emplois de « sous-fifres » (Sarah, 30 ans, mai 2013) dans les chantiers, que pour avoir un emploi il faut souvent être ami avec la personne qui a du pouvoir et qu'avoir un emploi signifie souvent quitter la communauté, ce qui engendre, entre autres choses, une série de déstructurations familiales. En effet, la majorité des travaux donnés aux autochtones dans les projets de développement sont liés à la cuisine ou à l'entretien ménager ; il s'agit là d'une stratification raciale des effectifs. Ainsi, Boutet a noté que les Innu.es n'occupaient que des postes de journaliers (durs et non désirables, sans aucune responsabilité) dans le secteur minier à Schefferville entre 1954 et 1983 (2010 : 40-41). Mais il démontre également comment les Innu.es ont su tirer avantage de cette nouvelle situation

(*ibid* : 48) : l'industrie ferroviaire à Schefferville a permis aux chasseurs de concilier emploi et chasse en profitant d'un salaire plus élevé et de plus longs congés et en disposant d'une plus grande mobilité sur le territoire. En effet, l'organisation capitaliste facilite mobilité et accessibilité géographique, notamment avec la route minière qui donne accès à de nouveaux espaces auparavant difficilement accessibles. D'ailleurs, l'usage du train et des routes minières durant la seconde moitié du 20^e siècle à Schefferville était une stratégie employée par les Innu.es pour contrer l'éloignement du gibier et l'achalandage proche de la ville (*ibid*).

Notons également tous ces Innu.es rencontrés qui envisageaient la possibilité de participer aux développements territoriaux pour le bénéfice de toute la communauté évoquaient l'importance de respecter l'environnement : développer en protégeant certains territoires, en replantant, en nettoyant la terre, en s'abstenant de tout détruire, en minimisant les impacts à long terme. Cependant, ils affirment tout en même temps que l'environnement n'est, jusqu'à présent, jamais respecté dans les projets de développement :

Y'a des territoires d'icitte, le plus proche là, en tout cas c'est vraiment désolant voir ça. Tu vas dans Google map là, tu vas trouver Pessamit [...], côté forêt là, c'est vraiment désastreux (Léo, 40 ans, mars 2013).

Moi des coupes à blanc dans les années 90 j'en ai vu chez les Atikamekw, c'est affreux, le territoire dévasté comme ça. Ça l'existe encore, j'te parle pas de y'a 50 ans, j'te parle de 95, c'est y'a quoi, 20 ans. Fait que j'ose pas imaginer qu'est-ce qu'ils font et qu'on voit pas en fait. Mais c'est dangereux, ce qu'ils font là, c'est qu'ils vont nous hypothéquer pour milliers d'années, des centaines d'années. Tsé quand ils exploitent les mines, après ils rebouchent pas les trous, ils arrangent pas ça pour que ce soit écologique, puis que ça soit environnementalement parlant responsable. Moi ils me feront pas accroire ça en tout cas (Sarah, 30 ans, mai 2013).

Ainsi, pour ces Innu.es, le développement doit être en accord avec les valeurs de conservation et de respect de la nature. Non opposés au développement économique, ils veulent porter un développement durable et équilibré de la forêt, en l'orientant pour qu'il soit adapté à leurs besoins et aspirations, notamment culturelles. Le développement de la forêt doit alors s'allier à un contrôle plus important de leur part sur les décisions, afin de se réapproprier une forme de souveraineté (Martin explique bien ces positions ; 2009 : 66, 68).

En résumé, six Innu.es rencontrés s'associeraient au développement économique afin de développer économiquement, socialement et culturellement leur communauté. La

colonisation a construit à Pessamit une forme de besoin de modernité, d'argent et de progrès : « nous autres on a rentré aussi » (Richard, 60 ans, mai 2013) ; ce qui laisse penser qu'il est impossible de revenir en arrière. Il faut alors se doter des moyens de créer plus d'emplois et de donner priorité à l'axe économique. Or, une des ressources économiques de la communauté est son territoire : la forêt, les cours d'eau, les sous-sols. C'est d'ailleurs la position prise par plusieurs conseils de bande à Pessamit, qui ont signé par exemple pour le barrage de la Toulustouc ou avec des compagnies pétrolières comme Trans American Energy. Au-delà des conseils de bande, six Innu.es rencontrés.es pensent qu'il faudrait profiter collectivement des retombées du développement, en créant par exemple un fonds communautaire pour développer les infrastructures, des programmes culturels ou de guérison, voire s'autodéterminer :

Je pense que malheureusement on en est rendu là [...]. C'est discutable éthiquement, parce que dans l'fond la terre elle nous appartient pas vraiment, on est ici de passage là. Mais on en est les gardiens. Mais en même temps, dans la société dans laquelle on est actuellement, dans la culture dans laquelle on est, je pense qu'il faut s'occuper de soi-même, il faut s'occuper de nos besoins, puis que si comme nation autochtone on veut survivre, puis être capable de transmettre notre culture, puis de survivre comme groupe culturel, il va falloir qu'on puisse soi-même se doter de moyens qui nous ressemblent plus [...]. Puis pour ça faut de la pièce, faut de l'argent. Mais je pense que oui, moi je serai prête à signer pour... contre des redevances, contre un fonds, quand même substantiel là, pas des grenailles, quelque chose de quand même potable, qui nous permettrait de poursuivre notre développement culturel puis social puis communautaire [...] Puis pour moi valoir la peine ça veut dire c'est des argents pas donnés par personne actuelle vivante, c'est des fonds pour les communautés, puis des fonds qui vont pas concurrencer les argents qui rentrent actuellement, que ça n'affecterait pas nos budgets maintenant. Ça serait des fonds additionnels, qui nous permettrait par exemple d'avoir des maisons de la culture dans les communautés, des maisons de la culture innue, qui nous permettraient de mettre en place des programmes par exemple de vie en forêt, qui permettraient aux gens qui désirent par exemple un aménagement au niveau de la sécurité du revenu, ceux qui veulent aller vivre dans l'bois, on vous donne votre chèque pareil, puis on vous aide pour vous ayez par exemple 4 roues, skidoo, vous monter un p'tit chalet (Sarah, 30 ans, mai 2013).

Cette position liée au développement, entrevu comme un moyen sûr d'enrichir la communauté, est une entreprise difficile à faire accepter aux Innu.es qui tentent de préserver leur ancien milieu de vie, comme le souligne Teoran (2006 : 48). Trois Innu.es rencontrés.es à Pessamit ne considèrent plus le territoire comme au centre de leur culture ; ces Innu.es sont

favorables au développement. Pour vingt-deux Innu.es rencontrés, le territoire est au centre de leur culture ; mais plusieurs d'entre eux sont tout de même favorables au développement (en tout, six Innu.es rencontrés -ce chiffre comprend les trois qui n'ont plus un sentiment d'appartenance au territoire). Et selon treize Innu.es rencontrés, il faut s'opposer aux développements sur leurs terres (six ne se sont pas prononcés clairement sur cette question). Les moyens envisagés pour protéger la culture sont différents : d'un côté accepter les développements territoriaux pour aider la communauté à se reconstruire, de l'autre refuser les développements qui ravagent les terres pour protéger la culture qui prend corps à l'intérieur du territoire. Nous allons désormais étudier plus précisément ce second discours.

2.1.3. De farouches opposants à l'exploitation des êtres humains et des territoires

Des fois quand je m'en va en forêt, des fois, quand j'passe dans la route là, j'vois des billots de bois sur des vans, c'est un peu de nous qui s'en va ça j'pense, quand la forêt se fait détruire. Ils en passent en tabarnouche... On les a comptés... Y'a un de mes amis qui les a comptés une fois une journée, il en a vu 60 passer de même... rempli de bois là. 60, c'est gros ça là. C'est quasiment une grosse forêt qui est parti là. Le gouvernement il arrête pas d'épuiser les ressources naturelles j'trouve. Regarde y'avait des ressources, y'avait pleins de poissons ici avant, beaucoup. Là il en reste plus bin bin... C'est lui qui a tout pêché. Les forêts, il est en train de tout détruire ça. Il va détruire même la terre ostie en faisant ses mines. J'pense qu'il veut... Parce que j'avais entendu une affaire une fois, j'pense c'était quelqu'un du gouvernement qui avait dit ça une fois, oui c'est quelqu'un du gouvernement. J'm'en souviens plus, j'pense c'est québécois... ou... Il avait dit, un bon Amérindien, c'est un Amérindien mort (Serge, 30 ans, mai 2013).

Bien que les conceptions territoriales innues aient évolué avec le temps, une résistance pour protéger le Nitassinan perdure dans un objectif d'arrêter le développement. Un rapport traditionnel à la terre demeure, au sein d'un discours qui continue d'exprimer comment les êtres humains appartiennent à la terre et n'en sont que des gestionnaires. Vingt-deux Innu.es parlent des terrains de chasse dévastés, des barrages qui inondent la terre, de la pollution et des maladies associées au développement, de la surexploitation forestière, des profits qui se font à l'extérieur des communautés, des mines dévastatrices, de l'irrespect face aux plantes et aux animaux, qui disparaissent de plus en plus¹⁶ et dont l'habitat est détruit :

¹⁶ Ainsi l'étude de Boutet (2010 : 46) démontre que les Innu.es de la région de Schefferville croient que les activités de dynamitage et de forage ont provoqué, entre autres, la disparition et l'éloignement des caribous au cours de la seconde moitié du 20^e siècle.

J'suis contre. Ça fait des ravages en forêt [...]. J'pense qu'ils profitent de nous. Même Hydro Québec, c'est une compagnie pareil ça aussi. C'est ça, ils brisent, ils brisent toute la terre, où on allait chasser, et on n'a rien en retour, quasiment rien [...]. J'ai vu, c'était même pas inondé avant. Avant qu'ils commencent là, on voyait toute la forêt, ils ont inondé, tabarnouche, y'avait plus de forêt ostie. C'est ça que je leur ai dit, vous êtes en train de nous détruire ostie, ça suffit pas ce que vous avez fait avec nous [...]. En plus ils disent c'est nos territoires à nous autres, et ils nous demandent rien. Les compagnies minières viennent et repartent tant qu'ils veulent ici. Même... comment on appelle ça, le projet du Plan Nord, ça se peut-tu ? Oh moi j'étais tout le temps contre ça [...]. Ça va être gros. C'est vrai. J'pense ça va être grand. Ça va tout détruire. Ils vont tout détruire ce qu'ils vont voir [...]. Ça c'est pour nous détruire, puis ça détruit le gibier qu'on tue en plus. Regarde le caribou, y'en avait 250 000, là y'en a juste répertorié 60 000, ou est-ce qu'ils sont passés les 120 000, en un an ? Puis en plus le gouvernement il a chialé, le gouvernement de Terre-Neuve Labrador, parce qu'on chassait le caribou, tandis qu'Hydro Québec en même pas deux minutes ils en ont tué beaucoup aussi (Serge, 30 ans, mai 2013).

Les profits d'une mine vont à l'extérieur de toute façon, et la pollution reste ici, même si officiellement [...] les compagnies minières ont l'obligation de remettre l'état des lieux d'une manière saine. Ben ils ont juste à faire comme certaines compagnies, c'est déclarer faillite (Roger, 35 ans, avril 2013).

Le Plan Nord, j'suis contre ça moi, si c'est pour tout dévaster, tout exploiter le plus possible... Entre ça puis vivre comme avant, j'préfèrerais vivre avant. Parce qu'avant, quand on avait faim, on avait juste à aller chasser. Les orignaux, ils se déplacent pas beaucoup, à peu près 1 km² pour un orignal. Quand t'as un gros territoire, des fois t'en as une dizaine, sur un territoire donné. Puis si le Plan Nord, il passe là, ça va être juste de la roche, d'après moi y'aura pas d'arbres, juste de la roche. On va avoir des poissons rouillés comme à Schefferville. J'ai été là, à Schefferville, y'a un an j'pense. Quand j'ai vu les poissons là, ils étaient rouges là... C'est peu ragoutant. Je l'ai remis à l'eau (Donat, 50 ans, avril 2013).

A ce titre, ils questionnent la viabilité de ces développements qui, s'ils rapportent de d'argent et du travail à court terme, sont éphémères et vident les ressources terrestres à long terme : « mais après ? Il va plus rester grand-chose » (Valérie, 60 ans, avril 2013). L'argent est décrit comme incapable de compenser les pertes qu'il y aurait et le territoire est pensé comme une entité finie : où aller une fois que tout sera brisé, qu'il n'y aura plus rien, plus d'arbres, plus de rivières ? Persiste chez ceux qui portent ce discours opposé à la démesure des développements actuels une conscience des générations suivantes :

Si on brise tout, ben ceux qui s'en viennent là, y'aura plus rien, ils vont avoir un désert, c'est tout ce qu'ils vont avoir. Ben ça, c'est regarder loin, c'est de voir loin là. Mais j'me dis, juste nous autres, juste ma génération à moi, comparé à mes

parents, mes grands-parents, hé on n'a plus... on n'a plus rien, puis ça fait pas 100 ans, j'ai pas 100 ans encore ! Comment ça peut aller loin là de de... de perdre, de briser [...]. Puis si on se permet de le briser, de s'enrichir, qu'est-ce qu'on va faire si on a plus d'eau de propre ? Si on n'a plus rien là qui peut nous aider... ? Si on se contamine avec l'électricité, si on se contamine avec d'autres choses ? [...]. Ils sont pas sans le savoir que si tu enlèves un gros morceau de rocher sur ton territoire que... ça servait à quelque chose c'te rocher là là. Les arbres ils servent à quelque chose. Si on coupe tout en blanc là, qui va nous protéger du froid, d'la... du vent ? [...]. J'sais que y'a pas grand monde qui aimerait parler de même, surtout les compagnies qui veulent faire d'argent, mais j'me dis, c'est pas tout, d'avoir de l'argent, c'est qu'il faut vivre aussi [...]. Moi j'parle de deux mondes, le monde qui est moins riche, puis les plus riches. Moi j'leur disais souvent là, quand même tu seras millionnaire là, quand on va tout perdre sur la terre, où c'est que tes millions vont t'aider, hein ? Où ça va t'aider, quand même tu seras millionnaire ? Tu vas mourir pareil que moi, qui est pauvre (Denise, 70 ans, avril 2013).

Treize Innu.es rencontrés évoquent l'importance d'arrêter ces compagnies qui inondent et brisent le territoire, que la communauté se lève pour les bloquer, les renvoyer, les empêcher de maltraiter ainsi la terre. Le rapport de ces Innu.es au territoire les conduit ainsi à prendre place sur la scène politique pour défendre la forêt « en tant que constituante centrale de leur territoire et de leur culture », affirmant que leur survie dépend de celle des lacs et des rivières, source de vie et de culture (Martin 2009 : 61). Ils la défendent non seulement pour les générations à venir mais aussi parce qu'elle « constitue la matrice de leur culture » (*ibid* : 64) : la terre est la mère qui enfante et le pivot où germe la culture (*ibid*). Ainsi il faut respecter et protéger le territoire qui donne la vie et qui permet de transmettre « le bagage génétique et culturel que l'on a reçu » (*ibid*) : la protection physique du territoire va de pair avec la pérennisation de la culture.

Quelle autre forme de rapport au territoire proposent-ils ? Ils parlent de vivre en harmonie avec le territoire. Ils refusent une exploitation démesurée, qui brise et nie les générations suivantes « qui auront, elles aussi besoin de vivre » (Denise, 70 ans, avril 2013). Les positions que portent ces Innu.es ne sont pas isolées. Elles rejoignent plusieurs préoccupations qui émergent parallèlement au sein de la société majoritaire où une prise de conscience collective est en train de se manifester face à la surexploitation des ressources.

Si vingt-deux Innu.es rencontrés considèrent le territoire comme matrice de leur culture, si treize évoquent l'importance d'arrêter le développement, si six veulent y participer, qui mène réellement des actions dans le sens de son discours (pour s'opposer aux

projets ou y revendiquer une participation active) ? Certain.es préfèrent se concentrer sur le mode de vie et la culture (dix Innu.es rencontrés) tandis que d'autres parlent d'action directe pour arriver à leurs fins (dix Innu.es rencontrés) :

Par rapport à Hydro et aux autres compagnies, faut pas attendre que quelque chose se passe pour se mobiliser contre eux autres [...]. Faut admettre puis se rappeler qu'ils sont la source d'un paquet de nos problèmes, que ça soit le fait d'empêcher plusieurs familles d'aller sur les territoires inondés, ou ce genre de choses là. Que les minières polluent, puis on en retire rien. Puis ils nous respectent pas, vu que les lois fédérales sont très très favorables aux minières... (Roger, 35 ans, avril 2013).

Ces discours se concrétisent pour une dizaine d'Innu.es rencontrés par une résistance concrète à formes multiples : manifestations, blocages de routes avec barricades, marches. Elles prennent des allures de révoltes, décrites par Memmi (2008 : 142) comme indispensables pour sortir du colonialisme. Nous en décrivons quelques-unes.

Dans les années 1980, des Innu.es de Pessamit ont bloqué la route 138 aux deux extrémités pour protester contre le gouvernement qui voulait, avec Hydro-Québec, interdire aux Innu.es de pêcher le saumon, affirmant que ces derniers faisaient de la surpêche. Avec l'aide de plusieurs autres communautés Innu.es (Mingan et Natashquan) mais aussi des Micmacs, en construisant des barricades et en coupant définitivement la circulation, ils ont réussi à réobtenir la permission de pêcher le saumon :

Quand on y pense vraiment, y'a des compagnies, des grosses compagnies qui sont dans le Pacifique, l'Atlantique, n'importe où, dans les grands océans tout ça, eux autres ils pêchent le saumon, on n'en parle pas. Mais l'Innu il fait de quoi on va en parler. On veut éteindre la race de l'Innu, la culture tout ça, pour qu'il reste dans la réserve puis qu'il bouge pas. Moi j'suis contre ça (Charles, 50 ans, mai 2013).

Sur cette action concrète de bloquer la route, ajoutons une confrontation publique qui a eu lieu avec un représentant du pouvoir. Il s'agit d'un moment très fort de libération psychologique où le texte caché sort de la réserve pour confronter le dirigeant. Plusieurs confrontations publiques explosives sont très chargées politiquement et pleines du ressentiment associé, pour les Innu.es, au vol de leurs terres et aux développements non durables de la forêt. Au-delà des actions concrètes contre un projet particulier, ces moments d'affrontements sont riches en symboles (Scott 1990 : 22). Lors d'un salon de la faune à Baie-Comeau, un ex-premier-ministre faisait sa campagne. Il s'est arrêté pour discuter avec

un Innu, chasseur-pêcheur de Pessamit. Le moment, chargé d'électricité, lui a permis de lâcher un masque qu'il devait porter depuis longtemps ; à ce titre il prend plaisir à raconter ce moment d'expression publique et de reprise de pouvoir :

Puis il m'a parlé de la pêche, là je lui ai dit que ça va pas très bien présentement, puis il m'a demandé pourquoi, là je lui ai dit que l'Hydro-Québec voulait nous interdire de pêcher sur la rivière Pessamit. Là il m'a demandé si j'étais d'accord là-dessus, j'ai dit non, j'étais pas d'accord, puis que, comme je vous ai dit tantôt y'a des grosses compagnies qui pêchent le saumon dans l'Atlantique, ils l'emboitent directement dans des gros bateaux tout ça, puis ils les mettent en canne d'avance. Moi j'ai dit que si y'avait pas des barrages, en haut, le saumon il rentrerait encore plus, puis si y'avait pas ces pêcheurs pas dans les océans. Là lui il a pas été d'accord là-dessus, il m'a dit qu'on avait besoin des barrages, qu'on avait besoin des grosses compagnies pour faire vivre le monde entier (rires). Là j'ai dit que tout le monde est capable de survivre sans ces grosses compagnies là, sans électricité. Il dit oui, les Innus étaient capables. Mais là j'ai dit, apprenez de nous autres d'abord, pourquoi vous apprenez pas de nous autres d'abord ? Il dit oh j'suis pas d'accord, on a besoin des hôpitaux, des écoles, des gros édifices qui dépensent beaucoup d'énergie [...]. Là il me dit vous voyez où est-ce qu'on est présentement, on est dans une aréna puis c'est éclairé. J'ai dit justement, si y'avait pas ça ces barrages là, si y'avait pas ça toutes ces affaires là pour, on n'aurait pas cette discussion là aujourd'hui.

Un autre Innu de Pessamit racontait à ce titre comment il a affronté indirectement le pouvoir. Le BAPE (Bureau d'audiences publiques sur l'environnement) est un organisme qui est censé venir, lorsqu'un projet de développement veut être mis en place, pour donner l'expertise nécessaire à la population qui doit se positionner par rapport au projet. Cependant, cet Innu affirmait que le BAPE n'est pas neutre : il fournit toujours l'expertise qui affirme la pertinence du projet. Lorsque les gens du BAPE sont venus à Pessamit pour présenter un projet sur le Poste Outardes, il ne fallait pas applaudir ; cet Innu, non convaincu par la pertinence de ce manque de liberté, s'est mis à applaudir tout au long de la rencontre. Il fut suivi par d'autres Innu.es. Il s'agissait à la fois d'une protestation face au manque de liberté auquel ils étaient assujettis et d'une protestation plus globale face à un organisme entrevu comme fournissant une expertise toujours favorable aux projets de développement.

Les pratiques de domination et d'exploitation donnent souvent lieu à des insultes et des offenses à la dignité humaine, qui elles-mêmes nourrissent le texte de l'indignation, qui peut par la suite ressortir face aux dominant.es. Quelles autres actions de résistance, au-delà de la confrontation publique symbolique, furent menées par les Innu.es de Pessamit ?

L'idée de bloquer la 138, seule et unique route qui mène sur la Côte-Nord, n'est pas récente. Quelques années après le blocus¹⁷ dans le cadre de la guerre des saumons, un autre blocus fut érigé en solidarité avec les Mohawks pendant la crise d'Oka. Et plus récemment, en septembre 2011, un blocus fut organisé pour empêcher Hydro-Québec de rentrer dans la communauté couper les mauvais payeurs, une entreprise nationale qui « nous a volé nos terres puis tout ce qui va avec » (Roger, 35 ans, avril 2013). Les projets hydro-électriques sont décrits par ces militant.es comme ayant détruit le mode de vie ancestral et pourtant Hydro-Québec tire le quart de sa production des complexes Manic-Outardes et Bersimis, deux aménagements qui ont bouleversé les activités traditionnelles des Innu.es de Pessamit. Que cela soit pour qu'Hydro-Québec ne coupe pas les mauvais payeurs ou pour créer et maintenir un rapport de force afin de favoriser l'ancien chef qui voulait négocier avec Hydro-Québec, le blocus a été vécu comme une réussite par plusieurs qui y étaient présents. Il s'agissait d'une forme de défi symbolique, un refus ouvert de payer. Cette action marquait d'ailleurs une union entre pro-chef et anti-chef, dissensions très présentes à cette période à Pessamit, symbolisant leur capacité à s'unir contre un ennemi commun : « j'peux mettre de côté certains conflits, je l'ai fait » (Roger, 35 ans, avril 2013).

Le blocage de route est un outil puissant par rapport à d'autres formes de protestation ou d'action directe. Blomley l'a rappelé dans un article où il donne un aperçu des barricades autochtones en Colombie-Britannique entre 1984 et 1995 (Blomley 1996 : 6). Il suggère que la barricade en tant que phénomène politique est devenue une composante essentielle des tactiques des Premières Nations, dans un contexte où ces peuples n'ont pas de solution de rechange (*ibid* : 29). A ce titre, une étude systématique sur la couverture médiatique des actions collectives autochtones a démontré que la taille et la longueur d'un événement n'influent pas sur sa couverture ; c'est l'escalade de tactiques qui l'accroît et seulement les tactiques estimées « perturbatrices » augmentent la couverture en première page (Wilkes, Corrigan-Brown & Myers 2010 : 327). Ainsi le caractère « perturbateur » de la résistance ouverte augmente l'attention médiatique et politique qu'on lui porte et donc le rapport de

¹⁷ Le terme « blocus » est utilisé par les Innu.es à Pessamit pour désigner toutes les actions qui visent à bloquer la route 138, qu'il s'agisse d'un blocage temporaire (ralentissement de la circulation par exemple) ou d'un réel blocus (qui vise par exemple à couper le ravitaillement ou les communications). Nous l'utiliserons donc ici dans les deux sens.

force créé. Blomley met également en exergue les effets symboliques de la barricade : elle marque une revendication de place, remet en question les lectures dominantes et tend à transformer l'adversité à l'avantage (*ibid* : 30). Mais si les blocages de route font leur preuve, ils évoquent surtout une défaillance systémique et durable de la société dominante pour répondre aux demandes des peuples colonisés. A juste titre, il rappelle que les barrières les plus troublantes ne sont pas établies par les autochtones mais par la société majoritaire : c'est elle qui crée et maintient les barricades par les forces de la marginalisation économique, le paternalisme politique et le racisme. Le problème n'est pas la barricade mais l'oppression qui produit son existence.

Un mouvement de résistance a également pris corps en 2012 pour contrer le Plan Nord et démontrer l'opposition des Innu.es face à ces projets de développement. Des femmes ont marché de Maliotenam jusqu'à Montréal et plusieurs femmes de Pessamit les ont rejointes ; une d'entre elles parlait de la fierté qu'elle avait à marcher avec sa fille et à lui transmettre ce goût de résister pour protéger le territoire. A Pessamit, un groupe de jeunes a organisé un campement puis un blocage de la 138 pour montrer leur opposition au Plan Nord, mais nous y reviendrons (chapitre 3).

Une manifestation où plusieurs Innu.es ont participé a été organisée à Montréal lorsqu'au Palais des Congrès Jean Charest présentait son Plan Nord aux investisseurs. Dans un contexte politique de grève étudiante, les soutiens furent nombreux à cette manifestation : autochtones de plusieurs nations différentes, étudiants, écologistes, Réseau Liberté Québec... La répression y fut très forte et plusieurs personnes furent arrêtées. Il est intéressant d'observer que ces rencontres officielles, organisées par l'élite sont toujours accompagnées d'un contre-spectacle qui, pour sa part, révèle la puissance de la contestation dissidente et confronte l'aura de légitimité (imposée) du pouvoir officiel (Dupuis-Déri 2007 : 102) ; mais qui aussi mettent au grand jour une répression de la part du pouvoir.

Ainsi, les militant.es qui refusent de se conformer à une performance hégémonique deviennent dangereux pour le système, puisqu'insubordonné.es (Scott 1990 : 222). Le refus d'obtempérer remet en question les actes induits par la domination. Avoir une position politique explicitement contre le capitalisme ou le développement des terres engendre souvent une répression politique, comme ce qui a pu être observé lors de cette manifestation

mais aussi de divers blocus de la route 138 à Maliotenam et à Uashat. En traitant les insurgés comme des bandits, les autorités minimisent la portée de leur action politique (même symbolique) contre l'Etat. Elles les présentent comme une parade -et non comme une action sociale autonome. Les puissants leur refusent le statut qu'ils revendiquent dans le discours public (Scott 1990 : 223). Ils deviennent alors foule dangereuse, racaille, bandits, traîtres :

Il est très souvent utile aux élites de présenter les révolutionnaires comme des bandits, les dissidents comme des malades mentaux et les opposants comme des traîtres (Scott 1990 : 223).

Les élites dominantes veulent ainsi dépeindre l'action sociale de manière métaphorique, niant toute possibilité d'action sociale autonome entreprise par les subordonnés. Au-delà, elles peuvent même choisir d'ignorer les dissidents. Elles privent ainsi l'action du sens qu'elle aurait pu avoir. Ainsi, lors de cette manifestation, le parti libéral n'a fait qu'ignorer la présence d'une opposition à son pouvoir ; la même réaction a pu être observée de la part des dirigeants des gouvernements lors d'autres manifestations organisées par des autochtones.

Autre symbole de l'hégémonie de l'élite dominante, leur version officielle des faits. A chaque action dissidente, la version officielle des faits a toujours le pas sur des versions alternatives, manipulant descriptions et apparences au profit de l'élite dominante. Ces versions monopolisent le texte public et l'attention de la population. Ainsi, l'attention qu'il pourrait y avoir face aux revendications politiques est détournée au profit de l'image que l'élite dépeint d'elle-même, autoportrait flatteur (Scott 1990 : 69). Les remises en question de l'autorité des détenteurs du pouvoir sont maintenues hors du regard public : ce qu'ils sont et ce qu'ils font restent de l'ordre du stigmaté. Les implications sociales sont minimisées, ainsi que les mouvements sociaux de révolte qui remettent en question le système :

Les rebelles et les révolutionnaires sont ainsi appelés bandits, criminels ou fauteurs de troubles, afin de détourner l'attention des revendications politiques (*ibid* : 69).

Il s'agit d'éviter une exposition publique d'insubordination, de révolte, de contradiction flagrante à la surface du pouvoir : les actes de confrontation publique d'insubordination opposent évidemment une contradiction à ce pouvoir qui se refuse à être contredit. Les efforts consacrés sont incroyables pour maintenir hors du regard de la population les remises

en cause de l'autorité de l'élite dominante. On minimise les implications sociales, les mouvements sociaux de révolte et leur capacité à remettre en question le système.

Ainsi, les conceptions territoriales innues ont évolué avec le temps (annexe 7). Vingt-deux Innu.es rencontré.es considèrent toujours le territoire comme matrice de leur culture ; les trois autres n'ont plus d'appartenance, même symbolique, au territoire. Six Innu.es rencontré.es se positionnent pour un développement territorial, afin de promouvoir leur culture et d'améliorer le développement social et économique (pour ce faire ils s'engageront parfois dans des actions de résistance pour revendiquer leurs droits de participer aux projets). Et treize Innu.es rencontré.es s'opposent aux développements (six ne se sont pas prononcés clairement sur cette question) qui ruinent leur milieu de vie ancestral sur lequel certain.es continuent à vivre. Cette opposition peut être symbolique (uniquement ancré dans le discours) ou marquée par des actions concrètes de résistance. Et lorsqu'ils confrontent le pouvoir, ce dernier leur répond souvent par l'ignorance ou la répression. Les luttes que nous venons d'évoquer concernent les gouvernements -qu'en est-il du conseil de bande ?

2.2. La controverse autour d'un conseil de bande décrit comme hyperpuissant et corrompu

Les Innu.es de Pessamit font face à un double (voire un triple) rapport de force : celui avec les gouvernements (fédéral et provincial), l'autre plus interne face au conseil de bande. A l'intérieur des populations dominées, des rapports de force se construisent également. A Pessamit, un mouvement social contre un ancien conseil de bande, « rallonge gouvernementale » (Luc, 60 ans, mars 2013) sur la communauté, est né. Nous allons tenter d'analyser ce conflit polarisé entre pro-chef et anti-chef. En effet, le conflit a donné naissance à un groupe politique formant un contre-pouvoir pour affronter le conseil de bande et ses alliés. La lutte a pris différentes formes pour que le chef soit destitué, ainsi que les conseillers qui le soutenaient : manifestations, marches pacifiques, actions directes, pétitions... Sans l'infrapolitique ce mouvement n'aurait pu naître (voir chapitre 4), ce qui rappelle les liens indéniables entre l'infrapolitique et la confrontation publique. Nous allons voir comment est né ce mouvement social, quelles furent ses critiques et revendications.

2.2.1. *La naissance d'un mouvement social personnifié contre le conseil de bande*

L'institution même du conseil de bande a fait naître des groupes politiques, ce qui « semble avoir eu raison des formes traditionnelles de leadership » autochtone (Morissette 2007 : 131)¹⁸. De ce fait, il y a toujours désormais un groupe au pouvoir et au moins un groupe d'opposition. A Pessamit, le chef fut Raphaël Picard pendant 10 ans, de 2002 à 2012. A partir de ce moment-là, ceux qui sont appelés les « anti-Raphaël », pour la plupart des partisans de René Simon, l'ancien chef, formèrent un groupe d'opposition qui tenta de détrôner Raphaël Picard. Aux élections de 2012, c'est René Simon qui fut réélu. Nous allons retracer rapidement l'historique de ce changement électoral.

La communauté de Pessamit fait face aujourd'hui à un déficit de 68 millions de dollars (dont l'origine fait débat). Un plan de redressement fut proposé par l'ancien conseil de bande et en février 2011, les responsables du ministère des Affaires indiennes se sont rendus à Pessamit pour informer la population et donner la réponse du ministère face à ce plan, qui prévoyait notamment des licenciements d'employés et des hausses de loyers. Un groupe d'opposants au chef existait déjà bien avant cette rencontre mais cette dernière a renforcé la grogne populaire ; il semblerait qu'à partir de ce moment-là, les « partisan.nes anti-Raphaël ont commencé à se faire plus entendre » (Roger, 35 ans, avril 2013).

Lors de l'annonce du plan de restrictions budgétaires pour contrer le déficit, la population commença à faire sentir son désaccord : au-delà de dissensions liées à des groupes politiques, la plupart s'entendait pour dire qu'il fallait s'opposer au plan. Cependant, l'origine du déficit budgétaire faisait l'objet de dissensions, ce qui a divisé la communauté. Pour les quatre partisan.nes de Raphaël rencontrés, il s'agit de dépenses générées par les négociations engagées avec Québec et Ottawa ainsi que les combats juridiques menés pour protéger le territoire et faire respecter les droits des autochtones sur les terres. Il est clair que choisir ces voies engendre des dépenses immenses, notamment des frais d'avocats et de transport, ce qui peut amener des coupures à l'intérieur de la communauté :

¹⁸ L'origine légale, l'histoire et l'imposition des conseils de bande seront détaillées dans le chapitre 3 lorsque nous aborderons une critique générale de cette institution et de la lutte menée à Pessamit pour renverser un chef et quelques conseillers.

Au moins sa priorité, c'était les droits des autochtones, la protection du territoire (Louise, 30 ans, avril 2013).

Les anti-Raphaël, au contraire, parlent d'abus de la part du conseil de bande, de corruption, de vol d'argent et de détournement de fonds (notamment dans des programmes de vie en forêt, d'aide sociale, de réparation des maisons, pour l'éducation ou la santé). Ils évoquent des voyages personnels puisés dans les caisses de la communauté, des salaires exorbitants, des coupures de poste injustifiées, de la mauvaise gestion de l'argent, des dépenses injustifiées, mais aussi un co-gestionnaire surpayé :

Je me suis battu, jusqu'à temps que je dépose ma lettre officiellement de démission, par solidarité bien sûr. Le déficit, c'est pas ça qui me dérange. Pendant qu'on était déficitaire, y'a du monde qui ont empoché aussi, qui sont partis en voyage, ou la cogestion faisait des milliers de dollars par mois, ils coupaient chez nous pour se payer [...]. C'est pas la cogestion qui passait des nuits blanches, ni le conseil. Moi en tant que gestionnaire à cette époque, je dormais pas la nuit, pour trouver une mesure, une solution. Parce que j'avais des coupures qui arrivaient parachutées sur mon bureau, puis j'avais quelques jours à répondre à ça [...]. Y'a du monde qui se sont enrichis, sans nommer personne bien sûr, par respect. C'est ça qui me choquait le plus. Ça se permettait, ce monde là, de voyager dans d'autres pays (Guillaume, 40 ans, avril 2013).

Ces coupures ont eu pour conséquence le départ de plusieurs personnes hors de la communauté, ce qui provoque à la fois l'éclatement de certaines familles et une propension plus grande à aller travailler sur des chantiers de développement comme le Plan Nord :

Parce que dans l'fond, si à Sept-Iles c'est clair qu'ils sont anti-Plan Nord, ici à Pessamit c'est un peu difficile, parce que vu qu'y'a eu beaucoup de mises à pied, y'a énormément de personnes qui sont allées travailler dans les chantiers à La Romaine. En temps normal, ils auraient... ils seraient jamais allés. Mais avec la perte de leur emploi, au lieu d'être sur le chômage et d'être sur le bien-être, ils ont opté qu'il fallait nourrir leurs familles (Roger, 35 ans, avril 2013).

Cette polarisation entre pro-chef et anti-chef a conduit à l'impossibilité de mener une lutte contre l'institution du conseil et non les personnes au pouvoir. Surtout, elle a empêché de donner naissance à une lutte unifiée pour rejeter le plan de coupures. La grogne populaire a été détournée vers la destitution du chef et des conseillers. Nous tenterons de comprendre comment un potentiel mouvement social généralisé s'est centralisé sur les personnes au pouvoir afin de les destituer, c'est-à-dire comment les urnes ont rattrapé la communauté.

Après l'annonce du plan de redressement et son adoption en février 2011, le 7 et le 11 mars ont eu lieu des assemblées publiques organisées par les opposant.es au conseil, au centre communautaire. Durant ces assemblées dites illégales par le conseil, une motion fut adoptée pour destituer Raphaël ; la pétition fut signée par 700 personnes. Des manifestations furent également organisées à l'appui de cette tentative de putsch. Sur ces deux motifs, le conseil s'est dirigé vers les voies juridiques pour faire taire la dissidence. D'une part, il s'est assuré auprès d'un avocat que, selon le code électoral¹⁹, leur tentative de les destituer était vaine. D'autre part, il les a poursuivi.es en justice notamment pour atteinte à la vie privée :

Sa solution, au lieu de rencontrer la population, d'expliquer où en étaient les choses, c'était poursuivre (Roger, 35 ans, avril 2013).

La cour a alors émis une ordonnance de sauvegarde empêchant toute personne d'affirmer publiquement qu'il y aurait eu destitution du chef et interdisant les manifestations et actions publiques contre le conseil, tout piquetage, tout attroupement. L'utilisation des structures de la société dominante avait pour but de criminaliser la dissidence et de leur faire perdre des droits sociaux. Le procès a finalement été abandonné avec le changement de chef.

Parallèlement à cette action en justice, en avril 2012 le conseil de bande a annoncé des mesures de compressions budgétaires au niveau de l'enseignement, mesures qui prévoyaient la mise à pied de quatre enseignants. Le co-gestionnaire est allé dans les classes l'annoncer aux enseignants, ce qui a provoqué une grogne générale. Une manifestation fut organisée devant l'école. Si le conseil a fait marche arrière en promettant le réengagement des enseignants, les manifestant.es, peu confiants, sont allé.es jusqu'au bureau politique demander au chef une assemblée publique, qu'ils ont finalement obtenue, après une confrontation violente et de multiples pressions mises sur le conseil ; il ne s'agissait plus de heurts accidentels, mais de bousculades volontaires. Après plusieurs tentatives

¹⁹ Il est possible pour les bandes de revenir à un système électoral coutumier en abandonnant le régime électoral de la Loi sur les Indiens. Depuis 1988, le gouvernement fédéral exige que les bandes qui le désirent élaborent un code écrit et conforme aux principes de justice naturelle et d'équité procédurale. Ce « code électoral coutumier » doit être conforme à la Charte canadienne des droits et libertés, contenir des mécanismes d'appel et des dispositions sur la participation des autochtones hors réserve et prévoir son approbation par la communauté. Le choix d'un code électoral propre permet de palier aux imperfections du processus électoral de la Loi sur les Indiens, mais les bandes ne sont jamais autorisées à revenir à un régime de sélection autre qu'électoral. Ainsi, le 19 juillet 1994, le ministère des Affaires indiennes a décrété, par arrêté ministériel, la mise en vigueur du Code électoral concernant les élections du Conseil de bande de Betsiamites, élaboré conformément aux coutumes de la bande en matière d'élection du chef et des conseillers.

d'échappatoire en se servant de la police à ses côtés, le chef a dû se résoudre à organiser immédiatement une assemblée publique et à réengager les enseignants. Il est notable de voir comment la foule a eu une capacité d'action directe et spontanée, afin de répondre aux contraintes politiques effectivement vécues (Scott 1990 : 168) : anonymat et absence d'organisation formelle. Il s'agissait d'un geste de défi face à l'hégémonie du pouvoir, surtout qu'il fut vécu et provoqué comme tel. Le discours partagé d'une dissidence cachée, qui avait eu le temps de mûrir dans des recoins sociaux, s'exprimait ici librement. Il s'agissait d'une menace implicite à l'encontre de la relation de domination.

Suite à la manifestation, le conseil de bande a envoyé des policiers saisir le matériel de ceux qui y avaient enregistré des images et des sons. Il s'agit ici d'annihiler symboliquement ceux qui contredisent le pouvoir et qui le rendent instable. D'ailleurs, des dissidents racontent qu'ils ont reçu, durant ce conflit, une ou plusieurs mises en demeure, par exemple lorsqu'ils se sont rendus dans les bureaux du conseil pour demander de l'information sur la question pécuniaire et qu'ils y ont enregistré une conversation qu'ils estimaient publique :

Quand on pose des questions, on reçoit des mises en demeure [...]. Quand on se bat, tout de suite une mise en demeure [...]. Faut s'battre, faut s'battre. Moi j'ai reçu à peu près quatre mises en demeure, quatre-cinq mises en demeure [...]. On voulait avoir des renseignements par rapport à l'argent. Depuis ce temps là moi j'me bats avec eux autres. C'est pas vraiment méchamment. C'est juste pour savoir. Moi ce que j'aime pas c'est leur système. J'en veux pas personnellement, personnel : c'est leur système que j'aime pas. Ils nous cachent tout. Depuis 2002, on sait rien ce qu'il se passe. Ils signent des ententes à l'extérieur, sans nous consulter. Ils signent des ententes devant les médias de l'extérieur, sans les médias icitte. Pour ça qu'on est pas mal en colère par rapport à ça. Depuis ce temps là que je me bats encore (Léo, 40 ans, mars 2013).

J'ai eu des saisies, de mon micro au complet, j'ai été saisi moi aussi. Habituellement quand on saisit un équipement, toutes les perquisitions là, il faut un mandat. Le mandat c'était pas vraiment à la norme d'eux autres, ils ont entré pareil, ils ont tout pris, tout ce que j'avais comme les machins là, les ordinateurs, les portables, tous mes ordis, mes DVD, j'sais pas c'est quoi l'rapport les DVD, les vidéos, les K7, enregistrements, les MP3, les clés USB, tout ce qui concerne l'informatique électronique. Puis habituellement, ça d'habitude, j'ai appelé à mon avocat, habituellement c'est une journée, qu'ils gardent, après ça qu'ils l'enregistrent, ils font un back up. On a eu ça pendant 3 mois. Ils étaient même pas amenés à l'extérieur, ils étaient au bureau... au poste de police (Léo, 40 ans, mars 2013).

C'est sûr que socialement on peut faire des pressions, mais écoute là, on fait une manifestation... La manifestation qu'y'a eu par rapport à Raphaël, par rapport à l'éducation, écoute il a envoyé des mises en demeure aux gens, puis il poursuivait les gens pour manifestation illégale... Hé, faut l'faire là, crisse en 2013 là, ciboire ! République de bananes en tabarnouche là. Moi j'vis dans une république de bananes puis le gouvernement le sait puis il s'en calice, ça le dérange pas, il se dit c'est pas grave, ils sont pas beaucoup, qu'ils s'arrangent... (Sarah, 30 ans, mai 2013).

Ainsi, la lutte fut acceptée par le conseil tant qu'elle ne touchait pas le tissu de l'hégémonie. Lorsqu'elle est devenue publique et regroupait plus de personnes, elle représentait une menace à sa légitimité, bien plus que des discours maintenus en privé. Est alors née une répression à son encontre : policière (saisie), politique et juridique (mises en demeure, procès, interdiction des manifestations). La réaction du conseil se rapproche de celle des gouvernements face aux mouvements sociaux : un désintérêt suivi d'une répression. Pour ce faire, le conseil dispose de bien plus de pouvoir que les dissidents, notamment grâce à l'argent donné par le gouvernement (normalement pour la communauté). Il peut utiliser les voies juridiques pour contrer sa propre population ou dépenser l'argent donné par le gouvernement pour la communauté afin de payer des avocats pour poursuivre les dissidents.

2.2.2. Les critiques soulevées par la lutte

Les critiques soulevées par cette lutte furent nombreuses ; si elles paraissent centralisées sur les personnes au pouvoir dans le conseil de bande, elles se généralisent à l'ensemble de cette institution. D'une part, nombreux sont ceux qui soulèvent l'achat des votes de la population, qui est loin d'être rare, via le don d'alcool ou de drogue avant les élections :

Quand il va y'avoir une campagne électorale par exemple y'a du monde que t'as jamais parlé, ils vont venir peut-être s'agenouiller devant toi, peut-être te donner d'autres produits que dire bonjour. En tout cas, je rentre pas dans les détails pour ça là, mais ça a toujours été ça (Guillaume, 40 ans, avril 2013).

D'autre part, le fait que le chef a la possibilité d'avoir les pleins pouvoirs fut questionné. En effet, comme le souligne Morissette, dans un système bureaucratique imposé qui est censé gérer quasiment tous les aspects de la vie quotidienne et contemporaine, « le chef du conseil joue un rôle presque paternel en tant que « pourvoyeur » de la communauté » (2007 : 131). Il détient un large pouvoir institutionnel, puisqu'il est à la fois administrateur de la réserve, responsable, représentant et ambassadeur politique, agent de liaison local

d'organisations autochtones, agent d'information sur les dossiers d'intérêts, conciliateur communautaire, négociateur avec Québec, Ottawa et les municipalités à côté de la communauté, pourvoyeur de besoins essentiels (l'éducation, le logement, l'emploi, la police, les égouts, les déchets...) et gestionnaire financier (*ibid*). Il assume tous les rôles essentiels à la vie de la communauté. L'autorité morale qui lui est conférée au moment des élections va bien au-delà des responsabilités administratives et politiques.

Le conseil de bande est également le principal employeur dans la communauté (Morissette 2007 : 130) : en dehors des élus, les employés de bureau et les spécialistes (travaux publics, gestion...) sont employés par le conseil de bande. Le conseil choisit qui aura les postes d'entretien dans la communauté, de construction et d'enseignement. Cette centralisation des pouvoirs mais surtout le monopole de l'emploi pour toute la communauté engendre pour certain.es des situations de privilèges, pour d'autres une misère économique :

Ici c'est comme une dictature on pourrait dire [...]. Ouais, c'est beaucoup divisé. C'est comme... Si tu fais pas partie de telle famille, tu vas rester sur le BS puis t'auras pas de job (Louise, 30 ans, avril 2013).

Présentement quand tu te cherches une job ici dans la communauté de Pessamit faut quasiment que tu sois ami avec les personnes qui travaillent là-dedans, un lèche-cul. Moi j'ai pas appris de même [...]. C'est pas nécessairement dire lui il a voté pour moi j'va l'prendre. Ça marche pas de même. S'il a pas les compétences pour, il va être là puis... probablement qu'il fera rien, il sera pas capable de faire la job [...]. Au moins donner la chance à tout le monde. Parce que j'en connais des personnes icitte à Pessamit, ils ont quitté leur job, ils sont partis ailleurs, ils sont revenus, ils ont tout de suite une autre job. Tsé, j'sais pas, j'comprends pas ça. Parce que ses amis sont là, sa parenté travaille... c'est quasiment familial le conseil de bande, icitte à Pessamit. Tout le monde se connaît, tout le monde [...]. Présentement, dans le conseil même, y'a trop de travailleurs. Y'a des secrétaires qui ont des secrétaires. Ça se voit jamais ça, seulement icitte à Pessamit ! [...] Y'en a ils sont surpayés, puis ils font rien (Charles, 50 ans, mai 2013).

Ces privilèges ne concernent pas seulement l'emploi mais aussi la possibilité d'avoir certains contrats, par exemple pour effectuer des coupes d'arbres. Trois Innu.es m'ont raconté comment un conseiller a octroyé à son frère un contrat de coupe à blanc sur le territoire, avec un permis de coupe beaucoup plus bas qu'à la normale :

Ils ont quasiment tout rasé la forêt ici là proche, y'a plus grand arbre là-dedans. Y'avait des laisser-passer qu'on dit là. Il faisait des laisser-passer à quelques personnes (Serge, 30 ans, mai 2013).

Comme Morissette le souligne (2007 : 131), la complexification de l'administration que doit gérer le conseil de bande semble avoir eu raison des formes traditionnelles de leadership politique : il y a eu intégration du modèle électif proposé par la loi, mais aussi changement dans les dynamiques purement traditionnelles. Le pouvoir du conseil est devenu de plus en plus institutionnalisé. Mais surtout, les positions de pouvoir donnent accès à des possibilités économiques importantes pour l'individu élu et son entourage (*ibid* : 132) : être chef, c'est avoir une place clé au sein d'une communauté où les possibilités d'emploi et de ressources financières sont minces (*ibid*). Etre chef, travailler au conseil ou être un proche de ces personnes confère une position privilégiée. Ces dynamiques de privilèges créent des clans au sein des communautés. Il s'agit d'une des critiques du mouvement social né à Pessamit, qui remettait en cause le pouvoir d'action considérable et décrit comme dictatorial d'un chef hyperpuissant capable d'influer sur le devenir, ou l'absence de devenir, de Pessamit :

Quand y'a un évènement au centre communautaire, tout le monde paye [...]. Eux autres payaient pas [...]. Fait que c'est toute la même famille. C'est une belle famille de magouilleurs [...]. C'est très très famille (Roger, 35 ans, avril 2013).

Comme l'aide sociale y'a beaucoup de... encore là, t'as des avantages quand ta sœur ton oncle ton cousin travaille au bureau. Ils vont toujours dire le contraire mais y'a des affaires qui se sait (Olivier, 55 ans, mai 2013).

Mais quand tu prends quelqu'un dans la rue, puis tu sais que... Il est... Lui c'est parce qu'il a voté pour lui, lui parce que c'est son frère, lui parce que c'est sa tante, ils l'ont pris puis ils l'ont placé là... Tu peux pas faire d'autre chose que provoquer une jalousie ou du monde qui sont fâchés ou contre ou sont... C'est sûr que c'est quelque chose de pas correct (Olivier, 55 ans, mai 2013).

Qu'il s'agisse des militant.es anti-chef au sein du mouvement social contre le conseil de bande mais aussi plus généralement des familles des bois qui n'ont jamais accès aux postes clés de la communauté, l'aspect familial qui privilégie au sein de l'institution du conseil de bande est remis en question. Il n'est d'ailleurs pas surprenant, à l'instar de Morissette (2007 : 130), de constater à la suite d'une élection un renouvellement dans le personnel : le changement des élu.es du conseil, comme un changement de parti politique au sein du gouvernement, entraîne remaniement d'effectif et changement de priorités.

Vingt Innu.es rencontrés soulevaient également le manque de présence à l'intérieur de la communauté de la part du chef et des conseillers, qui sont « tout le temps à l'extérieur » (Léo, 40 ans, mars 2013), mais aussi le manque d'information générale dont ils disposaient sur ce qui se passait dans la gestion politique de leur communauté. Il pouvait s'agir de l'argent, du déficit, des priorités données, des négociations avec les gouvernements, des développements ou de décisions stratégiques et fondamentales pour la population. Aucune assemblée publique n'a eu lieu pendant très longtemps, aucune reddition de comptes, aucune consultation de la population :

Comme j'te dis au niveau financier on a des gros problèmes au niveau de la reddition de comptes, le bon terme c'est reddition de comptes, la transparence dans les actions aussi, l'utilisation de référendums pour des décisions importantes. Pour déterminer les priorités on n'a pas de forums là... C'est comme on vote pour les conseillers puis le chef puis après c'est basta là ! Tu vis avec ce que eux décident [...]. Ici là le conseil de bande là, annuellement, il doit pas présenter ses états financiers à la population, ils sont accessibles à la population au bureau politique. Mais ils devraient être forcés de les présenter publiquement annuellement à leur population [...] Qu'est-ce que t'as fait cette année avec l'argent ? T'as dépensé combien, pour quoi ? [...] Mais on n'a pas ce pouvoir là, c'est le ministre des Affaires indiennes qui le détient, c'est ça le problème aussi. C'est pas nous, c'est pas nous qui décidons tout à fait. Le ministère nous laisser décider certaines choses, mais nous laisse dans notre merde aussi (Sarah, 30 ans, mai 2013).

Le conseil, faudrait qu'il bouge un peu plus. Qu'il prend le pouls de la communauté, de toutes les communautés, les conseils de bande. Qu'il demande à la communauté de participer vraiment aux négociations, pas seulement leur dire on a fait ci, on a fait ça. De vraiment donner l'heure exacte à sa communauté. Parce qu'ils ont été élus pour travailler avec la communauté, pas seulement travailler travailler juste pour dire on va se remplir les poches pendant deux mandats, un mandat complet de deux ans, non. Il me semble faut vraiment aller voir les gens qui vivent dans la communauté, pour leur dire est-ce que ça vous fait du bien telle négociation, est-ce que ça marche pour vous autres ? (Charles, 50 ans, mai 2013).

Ce manque de consultation est d'autant plus soulevé lorsqu'il s'agit du développement. Plusieurs contrats avec des compagnies minières (Argex, Litewave et Saint-Georges) et pétrolière (Trans American Energy) ont en effet été signés sans accord de la population.

2.2.3. La désappropriation du politique

Il apparaît que ce que les opposants au chef rencontrés à Pessamit demandaient, tout comme l'ensemble des participant.es de cette recherche, qu'ils aient ou non fait partie de ce

mouvement social, qu'ils aient été pro-chef ou anti-chef (ou aucun des deux) durant cette période, c'est la possibilité de reprendre un pouvoir politique dont ils se sentaient désappropriés, de rendre la gestion du bien commun à la communauté. Ils désiraient que leurs volontés et/ou opinions sur des questions comme le territoire ou la gestion des budgets soient prises en considération, qu'ils soient partie prenante des négociations, qu'ils en soient informés et puissent avoir un poids en leur sein -c'est d'ailleurs ce qu'exprime Teoran (2006 : 45-47) à propos de plusieurs familles à Mashteuiaitsh. Cette position est partagée à l'intérieur de la communauté, indépendamment des conflits qui y règnent, qu'ils soient liés à des tendances politiques, à des façons d'agir différentes (débat sur la violence/non-violence, débat sur la pertinence de l'action directe...), ou même à des conflits familiaux :

On ne permet pas à la population d'exercer son pouvoir, son droit de regard, et son droit de critique, et son droit de poursuite. C'est ça le problème du palier gouvernemental autochtone actuellement (Sarah, 30 ans, mai 2013).

Cette désappropriation politique est vécue comme liée à l'imposition coloniale d'un système blanc dont ils ne reconnaissent pas tous la légitimité :

Puis quand j'dis déniaisez-vous, c'est qu'on n'a pas bin bin l'choix d'attendre après eux autres parce que c'est eux autres qui ont fait l'ostie de loi là, puis c'est eux autres qu'on le pouvoir de la modifier c'tte crise de loi là là, puis on vit avec des lois... Si t'as pas la loi qui est en arrière de toi t'es dans la merde là (Sarah, 30 ans, mai 2013).

Il est aussi notable qu'une partie de la population se sente menacée à la fois par les paliers gouvernementaux de la société majoritaire (fédéral et provincial) et par des autochtones. Les Innu.es doivent faire face aux colons et aux autochtones qui travaillent dans les structures imposées par les colons et qui participent par leurs actions jugées abusives à des pertes culturelles graduelles, à de l'inégalité sociale, à « l'anéantissement graduel de l'existence sociale et de l'avenir des héritiers du Nitassinan » (Teoran 2006 : 47) :

C'est rendu qu'on se bat contre notre propre peuple (Luc, 60 ans, mars 2013).

Il a volé des millions là. C'est pas assez que le gouvernement nous vole, notre propre chef nous vole même icitte, tabarnouche (Serge, 30 ans, mai 2013).

Ce sentiment de désappropriation politique est inextricablement lié à l'apparition d'une élite autochtone qui génère une exclusion sociale forte et des clivages politiques et sociaux.

Cette élite prend corps à l'intérieur même du conseil de bande. Ajoutons à propos de cette élite et à la lumière de la pensée de Simard qui s'exprime sur les Inuits (1982 : 553-554) :

Le souci principal n'était pas la survie de l'identité amérindienne, mais de s'arroger les attributs du pouvoir ; [...] elle ne voulait pas émanciper les peuples dont elle était issue, mais les administrer.

2.2.4. *La police controversée*

Au milieu de ce conflit social et politique, ont pu naître à Pessamit plusieurs réflexions et critiques sur l'institution policière. Des anti-chef soulevaient les liens tangibles qui existaient, au moins durant ce conflit, entre la police et le conseil de bande. D'une part, ils évoquaient le fait que le conseil pouvait placer à la tête de la police un de ses alliés afin de disposer sans justification légitime ou légale de cette institution :

Faut dire que le chef de police à cette époque-là a été engagé par Raphaël puis y'avait pas d'ouverture de poste. On a su qu'il était engagé [...] pendant la fête du 15 août [...]. Il faisait partie de cette procession et on a su qui était le chef car [...] j'pense il était à côté de Raphaël. C'est à ce moment-là qu'on a su. Y'avait pas d'ouverture de poste pour avoir un nouveau chef de police, rien. C'était du favoritisme... (Roger, 35 ans, avril 2013).

D'autre part, trois anti-chef critiquaient l'utilisation de l'institution à des fins politiques (saisie de matériel audio et vidéo par des policiers orchestrée par le conseil suite à la manifestation organisée en soutien aux enseignants mis à pied). Il s'agissait d'une action dirigée contre une dissidence dérangeante afin de l'apeurer en utilisant l'institution policière. Un Innu dira à ce titre que les policiers « sont vendus » (Serge, 30 ans, mai 2013). La répression politique fut permise grâce à l'utilisation de la police, mise au service du conseil, des intérêts de son élite et du maintien d'un ordre social inégalitaire.

Que pense la population en général par rapport à l'institution policière ? Rappelons que les nations autochtones se sont vues imposer dans un premier temps des forces policières étatiques sur leur territoire (Aubert & Jaccoud 2009 : 101). Ce n'est que depuis le milieu des années 1960 que des services policiers autochtones « autonomes » ont pu voir le jour au sein des nations autochtones. Il s'agit là du début d'un transfert de pouvoir du gouvernement vers les autochtones, dans la mesure où ce n'est plus une police fédérale ou provinciale qui est au quotidien dans les communautés -bien qu'elles conservent certains pouvoirs en matière

d'intervention, les Innu.es évoquant souvent des « descentes de la GRC et de la SQ pour les vendeurs de drogue ». Néanmoins, si cette apparition est une progression dans la reconnaissance du droit autochtone à l'autodétermination, le cadre juridique n'est pas remis en cause. D'une part, il s'agit toujours d'une institution policière, à l'image (entre autres) des sociétés blanches et occidentales. D'autre part, le cadre juridique issu de la colonisation n'en est pas moins applicable : les polices communautaires appliquent toujours des normes étatiques incompatibles avec un certain nombre de principes normatifs qui sont propres aux autochtones ; elles restent assujetties à des normes de recrutement et de formation ; elles ne contrôlent ni les modalités ni le contenu des règles applicables (*ibid* : 116). Toutes ces normes sont liées à des valeurs et principes de la société canadienne coloniale : criminalité, application de la loi, arrestation des contrevenants et emprisonnement, au détriment des fonctions de prévention ou de gestion de la préservation de l'ordre, sans lois officielles (*ibid* : 113-114). Comment les autochtones vivent-ils ce faible degré d'autodétermination ?

Dix-neuf Innu.es rencontrés critiquent la police autochtone ; six évoquent le lien entre l'institution policière et le politique et suggèrent de donner à la police autochtone plus de pouvoir. Ces réflexions ne sont pas liées à une volonté d'augmenter la répression ou la criminalisation, mais du désir, si la police existe, qu'elle soit séparée du politique, qu'elle ne puisse être utilisée par ce dernier pour les intérêts de l'élite dominante : si elle avait plus de pouvoir, ils considèrent qu'il serait plus difficile qu'elle soit manipulée à des fins politiques ; que la police soit « très menottée » (Olivier, 55 ans, mai 2013) et qu'elle ait « les mains liées » (Charles, 50 ans, mai 2013) est ici remis en question. Cette idée participe d'une volonté de neutralité policière, d'indépendance politique, qui pour d'autres serait réalisable grâce à une approche inter-communautés basée sur des rotations de policiers :

Qu'ils prennent des policiers de l'extérieur puis qu'ils les envoient eux autres dans l'autre réserve. Ils verraient bin la différence eux autres les policiers, qui passent leur temps à briller leurs bottes (Valérie, 60 ans, avril 2013).

L'évocation de la neutralité policière est liée à la conscience d'une tolérance des policiers vis-à-vis de leur famille, ami.es et alliés.es. Cette application malléable des règlements en fonction des liens qu'un policier aura avec une personne du village est le reflet du système de privilèges qui prévaut dans l'ensemble des institutions coloniales imposées :

C'est pas parce que ton frère est policier que toi t'as l'droit de te promener avec une bière entre les cuisses. C'est pas vrai. Pis souvent on entendait parler de t'ça, y'en a un qui se faisait pognier par son cousin, ou un proche, oh ramène la voiture, ramène la voiture à la maison. T'as un avertissement. Mais l'autre lui il se faisait pas avertir, lui c'était hé embarqué, j't'amène à Baie-Comeau tu vas souffler la balloune. Y'avait une grosse marge entre... dans l'application des règlements (Olivier, 55 ans, mai 2013).

Cette volonté de neutralité amène cinq Innu.es rencontrés.es à désirer que la SQ soit à l'intérieur du village plutôt qu'une police communautaire -ce qui n'est pas le cas de tous, d'autres refusant à tout prix « une police de l'extérieur » (Kevin, 30 ans, mai 2013). En effet, sept Innu.es rencontrés.es critiquent les interventions extérieures de la SQ ou de la GRC qui se substituent à la police autochtone et lui laissent peu de marge de manœuvre :

Ils peuvent pas faire de descente pour la drogue, ils peuvent pas vraiment, faut que ça se passe avec la GRC puis la Sureté du Québec. Les enquêtes aussi, faut ça se fasse à l'extérieur [...]. Ils interviennent seulement sur des petites affaires, des bagarres de rues, des personnes en état d'ébriété (Charles, 50 ans, mai 2013).

Treize Innu.es rencontrés.es critiquent le faible degré d'autodétermination vis-à-vis de la police et parlent de policiers inactifs qui « sont juste en train de se promener puis de faire des frais dans leurs chars » (Louise, 30 ans, avril 2013), alors qu'ils devraient servir à beaucoup plus : jouer un rôle au niveau du contrôle du trafic de stupéfiants et de la drogue, « faire plus de descentes ». La police est ici vue comme responsable de gérer les maux sociaux ; pourtant ces maux renvoient à des problématiques plus générales et collectives. Dans l'institution policière est remise une responsabilité pour l'ensemble de la collectivité, ce qui pourrait aboutir à une criminalisation des problèmes sociaux, une exclusion et une répression sociales, une déresponsabilisation générale et une légitimation de l'existence policière.

Cinq Innu.es rencontrés.es critiquent l'institution elle-même de la police, en tant qu'outil politique appropriable par la classe dominante pour ses intérêts ; en légitimant le pouvoir de cette dernière, elle rend invisible l'inégalité inhérente à son existence. La police est un dispositif institutionnel qui participe au contrôle sur la vie et les corps, exercé via ce que Foucault nomme le pouvoir disciplinaire (1993 : 232). Elle est l'emblème de l'avènement d'une société de surveillance où tout est placé sous le regard constant d'un contrôle hiérarchique. Elle participe de cette tendance à isoler les déviants et à les contrôler en les

marquant : dangereux-inoffensif, normal-anormal, délinquant-bonne personne (*ibid*). Elle protège l'ordre bourgeois en arrêtant les illégalités qui le menacent : vols, agressions, crimes, dissidence politique (*ibid*). En stigmatisant les délinquant.es pour les canaliser, elle renforce le pouvoir de l'élite dominante -ceci est pertinent à Pessamit où plusieurs exemples illustrent l'utilisation de l'institution par l'élite politique. Si peu le soulèvent, quelques-un.es se positionnent contre l'institution policière et affirment que la police, qu'il s'agisse de la SQ ou de la police autochtone, est au service d'une élite répressive envers toute dissidence :

J'suis un anti-police tout court, déjà d'avance [...]. J'aime pas vraiment les policiers. Ben en fait c'est pas les policiers, c'est la police, c'est l'institution que j'aime pas (Roger, 35 ans, avril 2013).

J'te dis là l'an dernier, ils ont envoyé les polices. Ils ont pas été long. Souvent les gens parlent de barricades là. Si t'es pas préparé oublie ça. Oublie ça. Ils sont bien plus équipés que nous autres. T'essayes de voir à tout là. Non eux, ils ont jamais barré le chemin ici, parce que la sureté va venir puis il va te débarquer, même si c'est dans une réserve indienne (Luc, 60 ans, mars 2013).

A ce titre, un Innu raconte comment il préfère régler les soucis qu'il a directement avec les personnes de la communauté plutôt que de passer par la police. Lorsqu'il fut victime d'un vol d'outil, il est allé voir la personne concernée pour régler avec elle la situation.

Notons ici que Raphaël Picard fut à la fois un chef unique en son genre et commun. Il fut singulier dans la mesure où plusieurs actes qu'il a posés ne sont pas forcément pratique courante pour les chefs des conseils de bande amérindiens (poursuivre une partie de sa communauté en justice, utiliser la police pour se protéger...). Il fut commun en ce sens que ce qui lui a été reproché fait écho à des critiques portées contre d'autres chefs amérindiens (avoir participé à mettre la communauté en déficit, favoriser la corruption et le système de privilèges au sein du conseil de bande...), sans pour autant que les critiques soulevées face à d'autres chefs soient forcément aussi fortes que celles dont Raphaël Picard fut l'objet.

En conclusion, le conflit qui est né à Pessamit concernant l'ancien conseil de bande a, certes, été polarisé entre pro-chef et anti-chef. Cependant, au-delà des conflits partisans et des militant.es engagé.es dans le mouvement, ont pu naître des réflexions qui remettent en cause les systèmes de domination et de privilèges de classe propres au conseil de bande, des réflexions qui questionnent l'institution policière et qui interrogent un système

bureaucratique qui gère tous les aspects de la vie de la communauté et détient le monopole de l'emploi. Mais la polarisation du conflit parsemée d'un déchirement interne de la population a favorisé l'absence de mobilisation vis-à-vis du gouvernement qui a imposé le conseil de bande. Quand les autochtones se battent entre eux, le gouvernement se retrouve sans la nécessité de traiter en profondeur les causes de leurs frustrations (Gamer 1976) :

Le gouvernement s'est bien... a bien fait sa job de nous disperser. C'est la meilleure chose qu'il a réussi contre nous autres, c'est de nous séparer [...]. Puis là on dirait que là il s'amuse à : bon lui j'veais lui donner ça, lui j'veais lui donner ça, lui, lui... encore là pour semer de la zizanie entre nous autres puis des affaires comme ça. Ça se voit très bien. Quelqu'un qui check comme il faut, il voit ça comme il faut (Olivier, 55 ans, mai 2013).

Nous venons de voir comment des luttes pour protéger le territoire et défaire un conseil de bande peuvent confronter les systèmes. Qu'en est-il de luttes non spécifiques à Pessamit mais auxquelles certain.es Innu.es de cette communauté ont pris ou prennent part, comme le récent mouvement *Idle No More* et la lutte des femmes pour réacquérir leur statut ?

2.3. Rompre le silence : *Idle No More* et l'électricité politique

Le mouvement *Idle No More* (en français : jamais plus l'inaction) a vu le jour en octobre 2012, à l'instigation de quatre femmes de la Saskatchewan. Il a reçu une couverture médiatique nationale lors d'une importante manifestation, le 10 décembre, à Calgary. Il est l'emblème d'une contestation catalysée par les Premières nations, les Métis et les Inuits, en réaction au gouvernement Harper et au projet de loi C-45, sanctionné par le parlement canadien et qui entraîne la violation de droits issus de traités ancestraux (notamment l'affaiblissement des lois de protection de l'environnement). Mais la colère trouve son fondement dans d'autres législations adoptées précédemment par le gouvernement Harper, notamment la loi C-38 sur l'évaluation environnementale qui exclut les Premières Nations des discussions et bien d'autres décisions législatives. Ces projets de loi omnibus modifient en effet plusieurs lois fédérales, dont la Loi sur la protection des eaux navigables, des mesures environnementales et des articles de la Loi sur les Indiens portant sur la désignation

et la vente des terres dans une réserve. Ces lois sont généralement décrites comme facilitant un contrôle corporatif des ressources minières et pétrolières.

Ces protestations se sont rapidement développées, recueillant un soutien dans le monde entier, d'autres peuples autochtones et non autochtones : une série d'actions politiques marquées par des manifestations, des rassemblements, des blocages de routes et de lignes ferroviaires. A Pessamit par exemple, a eu lieu un rassemblement innu d'une vingtaine de personnes qui désiraient montrer leur soutien à la chef crie d'Attawapiskat, Theresa Spence, qui avait débuté le 10 décembre 2012 une grève de la faim pour épauler le mouvement *Idle No More* et pour réclamer une rencontre avec le premier ministre du Canada. Un autochtone rencontré dans le cadre de cette recherche (un Atikamekw qui vit à Pessamit) a mené un projet pour apporter du soutien à la chef Spence et à sa communauté. En janvier 2013, il est parti de la communauté crie de Waskaganish pour rejoindre Attawapiskat en traîneau à chiens (400 km). Son projet visait à sensibiliser la population et à démontrer l'importance pour les nations autochtones du Canada de s'unir et de se soutenir les unes les autres.

Si le Premier ministre Harper avait refusé, durant 24 jours, de rencontrer les cheffes des Premières Nations ainsi que les manifestant.es, le 4 janvier 2013 il annonce qu'il va rencontrer une délégation de cheffes le vendredi 11 janvier, alors que le mouvement de protestation autochtone prend de l'ampleur et trouve du soutien internationalement. Cette réunion s'est terminée avec une promesse de se revoir : le premier ministre s'est engagé à rencontrer le chef de l'Assemblée des Premières Nations dans les semaines suivantes.

A quelques jours de la rencontre du 11 janvier, le gouvernement a dévoilé le rapport des finances de la nation d'Attawapiskat, qui indique que la grande majorité de ses dépenses ne sont pas appuyées par des pièces justificatives suffisantes ; cependant, aucune allégation de gaspillage ou de fraude n'y est faite. La publication de ce rapport a provoqué un froid, à la fois au sein des nations autochtones mais aussi des appuis allochtones, par rapport au mouvement, à sa légitimité et au soutien que la population lui apportait. A Pessamit par exemple, pour un Innu, *Idle No More* a perdu une grande crédibilité lors de la sortie de ce rapport et des informations alléguant le salaire élevé de la cheffe et la misère de sa communauté : « on s'est fait encore rire de nous autres » (Luc, 60 ans, mars 2013).

Theresa Spence a, pour beaucoup, incarné ce mouvement sans pour autant en être l'instigatrice. Elle fut considérée comme la première personne à affronter publiquement le pouvoir en brandissant ce que beaucoup pensaient à l'intérieur des communautés -notons qu'elle a pu le faire grâce à sa position de chef. Les attentes culturelles et sociales ont contrôlé, en un sens, cette figure charismatique. Si sa force fut de se prononcer publiquement au nom de tou.tes les dominées, ces derniers se reconnaissaient dans son discours, formant un lien social marqué par la mutualité et non la soumission. Cependant, il est clair que cette personnalité ne contient pas l'ensemble de cette mobilisation à elle seule. Comment les Innu.es à Pessamit se positionnent-ils vis-à-vis de ce mouvement ?

Il apparaît que le mouvement est très controversé au sein des communautés autochtones. A Pessamit, douze Innu.es rencontrés soulignent un mouvement qui s'est rapidement éteint, dont on n'entend plus parler aujourd'hui et qu'ils pensent très loin d'eux, qui ne les concerne pas, qui ne les informe pas : « *Idle no more*, ça a fait boum, puis on n'est pas plus au courant aujourd'hui » (Olivier, 55 ans, mai 2013). Le mouvement aurait donné de l'espoir puis brisé l'espoir, puisqu'il n'aurait « rien rapporté de plus » (Guillaume, 40 ans, avril 2013) : les militant.es ne « vont rien changer pareil » (Serge, 30 ans, mai 2013). Seulement un petit groupe restreint, l'élite du mouvement aurait accès aux informations pertinentes de la mobilisation tandis que les « simples » manifestant.es, qu'ils et elles soient autochtones ou allochtones, n'en comprennent ni les tenants ni les aboutissants. Ils se voient utilisé.es comme des pions au sein d'une lutte de pouvoir interne aux autochtones pour qui occupera la place dominante et aura ainsi davantage de capital social et politique. D'une part, il y a pour les leaders du mouvement une réappropriation de manières allochtones de lutter. D'autre part, deux Innu.es rencontrés soulignaient que le mouvement était réformiste, qu'il visait des réformes politiques et économiques notamment en cherchant la modification du projet de loi C-45 en faisant pression sur le gouvernement conservateur. *Idle No More* serait alors un lieu confortable pour l'élite autochtone et surtout les chefs instaurés par la Loi sur les Indiens. Ainsi Theresa Spence en appelait en décembre 2012 aux chefs des conseils de bande pour prendre le contrôle sur les mouvements de base, dont toute autonomie était alors niée.

Par ailleurs, un Innu critiquait le pacifisme revendiqué par le mouvement en tant que seule tactique d'action. En effet, ce mouvement social (en ce qui concerne le Québec) ne

respectait pas une diversité des tactiques pourtant revendiquée par d'autres, qui allèguent que s'ils utilisent des actions dites violentes, c'est la violence du système qui en est responsable et qui engendre cette réponse violente ; pour sept Innu.es rencontré.es, la seule façon de se faire entendre est de poser des actions directes. La question du guerrier est aussi soulevée dans un contexte autochtone, où le guerrier, différent d'un militaire ou d'un soldat, s'assure que la paix continue dans sa communauté mais peut prendre les armes si cela est nécessaire.

Si le mouvement est critiqué à Pessamit, douze Innu.es rencontré.es en sont très fiers et reconnaissants, puisqu'il leur permet de retrouver une dignité, une affirmation de soi, une satisfaction, une allégresse (notons que ces Innu.es ne font pas partie de l'élite autochtone mais du mouvement de base). En effet, six Innu.es rencontré.es sont très fiers d'arborer l'insigne ou le drapeau d'*Idle No More* sur leurs fenêtres, leurs vêtements, leurs sacs, ou même de coller l'autocollant *Idle No More* sur un objet qui leur appartient :

Moi j'aime bin ça [...]. Moi j'ai acheté le sticker *Idle no more*, j'vais le coller sur mon agenda. J'aime bin ça. Ça nous prend ça, ça nous prend des façons, des mouvements, de se valoriser, de politiquement faire valoir nos droits, de se dire hé tabarnouche on n'est pas fait pour un petit pain. On est fait pour une grosse bannique avec plein de confiture. C'est vrai ! Ça prend des mouvements de valorisation, de mobilisation. Moi j'aime bien *Idle no more*, je connais pas beaucoup, mais j'aime bien (Sarah, 30 ans, mai 2013).

Y'en a qui comprennent pas vraiment c'est quoi. Eux autres ils pensent seulement c'est juste pour un soutien à la chef Spence, Theresa Spence. Mais *Idle no more* c'est partout. A Sept-Iles j'ai vu une madame sur sa vitrine y'avait le sigle d'*Idle no more* en grosses lettres, dans sa vitre. C'est quelque chose ça, d'voir ça. J'me dis, moi avec faudrait que j'fasse ça. J'sais pas quoi encore faire pour montrer ça, que *Idle no more* peut nous aider là-dessus, dans les communautés (Charles, 50 ans, mai 2013).

Idle No More proclame haut et fort sur la scène publique que les Innu.es ne sont plus inactifs, passifs ; pour beaucoup il évoque une « écœurantite généralisée » (Kevin, 30 ans, mai 2013). La confrontation publique est un moment de vérité, où si le risque physique immédiat peut exister, il y a un grand sentiment d'affirmation. A ce titre, deux Innu.es rencontré.es évoquaient, au-delà des changements que pourrait engranger une telle résistance, la richesse d'un mouvement qui peut donner un élan et une reconnaissance publique. La charge émotionnelle associée au mouvement est forte, qu'il s'agisse de

l'identité, de la fierté, d'un réveil populaire, de clamer haut et fort la présence autochtone et sa force, de reprendre un pouvoir local et un pouvoir sur l'histoire des peuples autochtones. Il s'agit d'écrire, de parler, de critiquer en son nom, de faire sortir une colère accumulée :

C'est bon, très bon, j'adore. Je fais partie d'*Idle no more*, moi-même, puis j'ai participé à *Idle no more*, on a fait quelques blocus, pas vraiment bloquer, juste pour sensibiliser les personnes, qui sont pas toutes d'accord pour le *Idle no more*. Mais faut montrer qu'on est là. *Idle no more* sert beaucoup, pas juste à une chef, c'est à toutes les nations autochtones du Canada. On veut se faire entendre, on veut se faire voir [...]. Faudrait que le gouvernement s'ouvre les yeux que les communautés autochtones au Canada sont là pour y rester, elles font partie de l'histoire, *Idle no more* est là pour promouvoir ce mouvement là, puis dire que les Innu.es sont là encore, les autochtones, partout [...]. C'est ça être autochtone. Puis *Idle no more* fait partie de tout ça. C'est pas juste un mot. C'est pas juste l'inaction. C'est tout. C'est de comment toi tu vois la vie en tant qu'autochtone (Charles, 50 ans, mai 2013).

Cette atmosphère sociale a vu le jour dans un contexte où une catégorie d'individus trouvait sa voix publique, n'étant alors plus réduite au silence (Scott 1990 : 227), scandant un slogan plein de sens, qui paraissait être sur toutes les lèvres et résumer l'humeur du moment. Il condense certains sentiments ancrés au sein du texte caché (*ibid* : 243) : c'est fini, l'inertie. Plein de sens, stoppant le silence et créant un torrent de volubilité politique, ce slogan s'est nourri dans un vaste réservoir en coulisse, notamment à Pessamit. Une arène a été créée pour l'expression de cette colère, faisant céder le barrage qui retenait les discours murmurés.

Le moment où le texte caché passe la porte de la résistance ouverte est très chargé politiquement : une « électricité politique » (Scott 1990 : 223), une explosion sociale. Au moment où le silence est brisé, il y a à la fois libération psychologique et signification sociale (Scott 1990 : 229). Les frustrations engendrées par la domination, l'exercice du pouvoir, la coercition, le devoir de ravalé sa colère, se transforment en défi public (*ibid*). Résister à la domination en tant que tel est déjà satisfaisant, simplement en exprimant une réponse étouffée depuis longtemps. Mais au-delà, l'atmosphère sociale a permis au groupe de ressentir son pouvoir face à l'Etat. Et ce réveil (public) autochtone a permis de partager entre dominé.es les revendications, les rêves et la colère : toutes celles et ceux qui ont des textes cachés similaires se retrouvent sur la même place publique, formant une sorte de réseau unique qui crie ce qui est souvent murmuré, contrôlé, ravalé (*ibid*). Ressentir un pouvoir en tant que groupe est rassurant, de même que savoir qu'on est plusieurs à porter un tel

sentiment face aux systèmes. Quand des textes cachés sont criés publiquement, il est possible de prendre conscience du partage des revendications, de la colère et de la haine (*ibid*).

C'est d'ailleurs le caractère public des actes de défi qui leur donne toute leur charge symbolique. La perte de dignité est publique, l'humiliation doit être réparée publiquement. Des discours d'opposants en privé ou des rites secrets de vengeance ont moins de force, ils ne renversent pas publiquement les rôles et ne restaurent jamais la dignité perdue. Ainsi, si les actions qui peuvent en résulter sont parfois frénétiques, passionnées, c'est qu'il faut prendre conscience du peu de place qu'ont les sans-pouvoirs sur la scène publique.

Par sa capacité à réunir des autochtones dominé.es à travers le Canada sur des enjeux communs et à créer pour ce faire un nouveau réseau autochtone, rompant avec la logique actuelle des gouvernements qui tend à diviser les peuples, *Idle No More* concrétise en un sens une possibilité de contestation généralisée face aux structures qui exploitent les autochtones. Il ne s'agit pas ici du mouvement catalysé par des leaders qui luttent à l'interne pour des places de pouvoir. Il s'agit au contraire de la rencontre que le mouvement a permis dans les rues et sur les réseaux sociaux et du cri collectif qui s'en est suivi. Au lieu de la trop fréquente expression d'un mal-être dans des directions ne menant nulle part (par exemple lorsque les autochtones se battent entre eux), *Idle No More* participe à l'ouverture de cette possibilité de contrer des gouvernements qui se contentent du strict minimum face à eux, si le mouvement est réapproprié efficacement par sa base. Tandis que les gouvernements cherchent à empêcher quelques individus enclins à la rébellion ouverte de s'organiser en groupes politiquement efficaces (Gamer 1976), *Idle No More* a ouvert une brèche d'espoir.

Cette volonté de rompre le silence n'est pas propre au mouvement *Idle No More*. D'une part, plusieurs autres mouvements autochtones l'avaient déjà fait par le passé : l'American Indian Movement (Chapman 2004 : 114) et le Red Power Movement (Johnson & Rosier 2007). D'autre part, les Innu.es à Pessamit racontent souvent la volubilité des confrontations publiques qu'ils ont pu avoir avec des personnes occupant des places de pouvoir au sein de la société majoritaire. Par exemple, lorsque l'ancien premier ministre Jean Charest est venu à Pessamit, deux Innu.es racontent avec humour comment ils l'ont affronté et le contentement de pouvoir, publiquement, lui faire comprendre le mépris ressenti envers le gouvernement :

Regarde j'va te conter une bonne histoire, Lise s'en rappelle, elle était là. On était parti aux clams, c'est des mollusques. On a monté, y'avait un gars avec un manteau de fourrure, c'est l'ancien premier ministre du Québec, le frisé, Jean Charest, il était en manteau de fourrure, ostie, on montait, il descendait [...]. Il était où y'avait du monde, mais le monde riait de lui icitte. Va-t'en d'icitte, on vote même pas, on vote jamais pour votre gouvernement. Il donnait des papiers, des affaires de même. Le monde prenait le papier, il le déchirait puis il le jetait (Serge, 30 ans, mai 2013).

La confrontation publique est pleine de sens. Elle révèle au monde entier la charge émotive de la domination ; *Idle No More* en fait partie. Si le mouvement n'a pas réussi à orchestrer un changement politique (pour le moment), la confrontation est décrite comme suffisante pour extérioriser la colère. Cela s'est passé différemment dans le mouvement des femmes autochtones, où elles ont eu ce sentiment de gain politique et identitaire.

2.4. La lutte des femmes : une identité autochtone retrouvée

Une des fortes discriminations imposées par les Blancs aux autochtones se retrouve dans les cas où une femme indienne mariait un Blanc. Avant l'adoption de la loi C-31 en 1985, une femme blanche pouvait acquérir le statut d'Indienne en épousant un Indien ; et une Indienne qui mariait un allochtone perdait son statut et les enfants de cette union ne pouvaient acquérir le statut (Teoran 2006 : 41) :

Mais moi quand j'étais mariée à un Blanc, je pouvais plus retourner dans ma réserve, j'étais dehors, comme un petit chien (Denise, 70 ans, avril 2013).

Avant la loi, avant que les femmes mariées à des blancs, c'étaient les veuves, quand t'étais veuve, t'étais plus considérée comme autochtone, tu perdais ton statut. Quand un enfant allait à l'université, il perdait son statut, quand il faisait des grandes études. Ça veut dire qu'il fallait que tu vives dans l'bois pour être un Indien. Si c'était pas discriminer ça, c'était quoi ? Puis ça c'était comme un génocide. Ou tu restes dans ton trou ou tu deviens comme nous autres. On pouvait pas être nous autres ailleurs (Denise, 70 ans, avril 2013).

Quand on parlait de génocide, on disait génocide, ils disaient ben on vous a pas tiré... Non, c'est un génocide culturel que vous faites. Tu veux que je croie à ton dieu, tu veux que je croie à ta maison, tu veux que je croie à ce que tu fais là. Je les renie pas. Mais j'suis pas obligée d'être celle-là que tu veux que je sois. Je suis celle-là que j'suis. J'peux y croire pareil. J'peux pas changer mon monde à cause que j'suis catholique, à cause que j'parle français, à cause que j'ai marié un blanc, à cause que j'ai vécu à Montréal ! J'disais c'est la pire des choses, j'ai dit quand

j'voulais tellement être une blanche, puis quand j'arrivais à Montréal ils disaient oh c'est une Indienne ! (rires). Y'avait pas grand-chose qui changeait. J'étais toujours celle que j'étais. Peu importe où est-ce que j'allais vivre. Donc pourquoi que le gouvernement voulait me changer ? Puis c'est comme ça que le gouvernement, à force de dénoncer puis de dire non c'est pas ça, de montrer à tout le monde qu'est-ce qu'il nous faisait, ils ont changé. Ils ont changé la loi (Denise, 70 ans, avril 2013).

Une bataille politique et juridique, menée par plusieurs femmes, certaines venant de Pessamit, afin que ces femmes retrouvent leur statut, a permis d'ouvrir la voie pour l'organisation des femmes, d'un point de vue national et local, ainsi que leur émergence en politique (Morissette 2007 : 134). Les femmes autochtones ont renégocié leur rôle sur le plan politique. Grâce à ce combat, soutenu par l'association Femmes Autochtones du Québec, les femmes autochtones ont pu retrouver leur statut en 1985 (Teoran 2006 : 41). Cette lutte est donc le symbole d'une collaboration entre femmes blanches et autochtones pour faire pression sur les institutions afin de réacquérir une identité volée (Rousseau 2008 : 246) :

Les femmes autochtones ont toujours été bien reçues, puis appuyées par les autres femmes des autres... du Canada. Même des autres d'ailleurs, des autres pays, on nous a tout le temps donné de l'appui. Fait que à un moment donné le gouvernement, il pouvait plus. Quand tu dénonces tout le temps tout le temps tout le temps, partout, il pouvait plus là dire c'est pas vrai qu'on leur fait ça. C'était dans la loi (Denise, 70 ans, avril 2013).

Moi au niveau politique, j'étais pas une femme politicienne moi là, j'étais juste une petite fille qui voulait ravoir ses droits. Rien que ça que j'étais. Puis là je les entendais parler là, puis c'étaient des luttes qu'ils voulaient mener, des marches qu'ils voulaient faire, dénoncer au gouvernement, tout... les... Quand tu te sentais pas bien face au gouvernement. Puis j'écoutais ça, j'dis mon dieu, hé qu'ils sont capables eux autres. Puis nous autres, quand est-ce qu'on va pouvoir faire ça ? Puis là je retournais à mes conseils d'administration, puis j'parlais de t'ça. J'disais en tout cas eux autres, eux autres ils sont capables. Mais à force de dire eux autres ils sont capables, quand on se ralliait, puis on faisait partie de ces groupes de femmes là, ben à un moment donné, nous autres aussi on va être capables (Denise, 70 ans, avril 2013).

Cette lutte est décrite par une Innue de Pessamit comme longue et difficile. Le combat a dû être mené à la fois au niveau des gouvernements et des conseils de bande au sein même des communautés où plusieurs autochtones assimilaient la capacité du gouvernement à déterminer qui était autochtone et qui ne l'était pas et intériorisaient cette réalité :

Y'a bin du monde qui m'a découragée... Mon père, même mon père me disait, ouh, tu cries bien pour rien, y'a jamais personne qui a renversé le gouvernement, puis c'est pas toi qui va le renverser [...]. Puis il disait pourquoi t'as marié un blanc, tu le savais que la loi te disait que tu pouvais plus rester ici, t'étais plus reconnue comme étant autochtone quand tu te mariais avec un blanc, tu le savais ça. J'ai dit ben oui. Mais la vie on la choisit pas, notre vie, tout le temps. Des fois la vie fait que c'est ça qui arrive (Denise, 70 ans, avril 2013).

Cette lutte a profondément modifié le rapport de Denise (70 ans, avril 2013) à sa façon d'être au monde, d'être autochtone et de vivre l'autochtonie. Alors que la mesure gouvernementale avait pour but l'assimilation à la culture occidentale, elle lui a permis de reconquérir une identité. Elle raconte comment cela a renforcé son sentiment d'appartenance au peuple amérindien, développant sa volonté d'approfondir sa culture et de la préserver :

Moi souvent j'ai dit hé que je voudrais être comme eux autres. Ça c'était un rêve longtemps là, de dire... J'dis aux enfants, moi là, quand j'étais jeune, j'voulais tellement être comme les blancs, une blanche là, quand tu dis j'veux l'être là, j'ai marié un blanc, j'ai vécu dans les villes, j'ai vécu, j'ai essayé de vivre pareil comme les blancs, pour m'apercevoir que j'arriverai jamais à être celle-là que j'suis pas. Puis quand j'ai réalisé là ça, j'étais à l'association à un moment donné, j'ai pris mes mocassins, je les ai mis, j'ai mis ma robe en toile, je l'ai mis. Pour dire jamais plus. Jamais plus je mettrai mes talons hauts. J'trouvais ça tellement... faire tant d'efforts pour être celle que t'es pas, puis que tu seras jamais. J'ai vécu des années moi. Et être si fière de celle que je suis aujourd'hui, être si fière d'avoir représenté les femmes, les femmes autochtones. Dire j'ai avancé, j'ai appris plein plein d'choses, tout ce que j'avais perdu, tout ce que je voulais renier un certain temps (Denise, 70 ans, avril 2013).

A ce titre, Memmi nous explicite comment dans un premier temps, le rapport colonial incite le colonisé à vouloir s'intégrer dans la société colonisatrice :

Ils s'efforcent de ressembler au colonisateur, dans l'espoir avoué qu'il cesse de les reconnaître différents de lui. D'où leurs efforts pour oublier le passé, pour changer d'habitudes collectives, leur adoption enthousiaste de la langue, de la culture et des mœurs occidentales (Memmi 2008 : 40).

Une des premières tentatives du colonisé est celle de changer de peau. Celui qui subit la colonisation s'oublie lui-même avec ténacité : pour se libérer il cherche à se détruire. Le modèle qui s'offre à lui, celui du colonisateur, ne souffre en apparence d'aucune carence : ce dernier a tous les droits, les biens, les bénéfices ; le colonisé veut alors égaler ce modèle prestigieux, lui ressembler de plus près jusqu'à se confondre en lui (Memmi 2008 : 137). Il

veut parler comme lui, s'habiller comme lui, s'arracher à lui-même, se détruire. Il se refuse alors avec une grande ténacité, qui peut se matérialiser de la honte à la haine de soi. Dans un premier temps, il diminue son identité autochtone pour intégrer l'identité blanche, s'y assimiler : amour du colonisateur et négation de soi.

Cependant, comme Memmi (*ibid* : 139) le souligne, le candidat à l'assimilation en arrive toujours à se lasser du prix qu'il faut payer pour s'intégrer et de la perte identitaire qui s'y ajoute, de la perte d'appartenance aux siens. Participer à cette lutte a changé la vie de Denise (70 ans, avril 2013), en modifiant sa perspective : découvrant avec effroi le sens d'une tentative d'être Blanche à tout prix, elle a décidé d'arrêter de se nier et d'agresser celle qu'elle était, celle qu'elle est. Elle raconte comment, acceptant qu'elle ne serait jamais ce qu'elle n'était pas, elle est retournée vivre sur sa communauté. Elle y a réintégré la vie sociale et a redécouvert une identité autochtone via la lutte :

Comme moi j'ai connu plein d'choses, mais je serai jamais celle que j'suis vraiment dans l'fond d'mon cœur, dans l'fond d'mon esprit. J'pense que... Ça c'est comme ça que je l'ai appris, à vouloir changer pendant X années, comme je disais, moi j'étais une des premières à mettre des talons hauts, puis y'avait pas d'asphalte ici, c'était sur le sable, tellement que je voulais être autrement que les Indiens là. Puis ça quand tu réalises ça... hé cristal, tu viens de dropper, ou tu viens de remonter sur l'autre sens. Autant que j'étais... Parce qu'on m'avait tellement appris à pas m'apprécier telle que j'étais quand j'étais jeune, de... Pas de mes parents là, mais des autres personnes, quand j'ai commencé à aller à l'école, que j'devais m'tenir, que j'devais m'habiller, que j'devais faire ci, que j'devais faire ça, que le reste c'était pas bon, j'ai tellement appris ça là, quand j'étais ailleurs aussi, que... Fallait que je me coiffe d'une belle couette, fallait que j'aïlle chez la coiffeuse, fallait que je m'achète des belles robes, toutes des belles choses là que... Que j'voulais tellement être... Elles sont don' belles eux autres, sont don' fines, elles parlent bien... Puis ostie tout ce qu'on apprenait, de pas manger avec des doigts, pas pas... Avoir une nappe sur la table, toutes ces choses là, que j'ai appris là, c'est pas méchant j'va te dire, mais c'était pas moi, en réalité c'était pas moi. On n'était pas plus sale quand on vivait dans l'bois, qu'on avait du sapinage, puis qu'on mangeait à terre. Quand tu disais au bout de 3 jours, quand ton sapinage commençait à jaunir, va-t'en chercher d'autres dans l'bois, ramène-les puis change ton sapinage. Ton drap là, tes couvertes là, à tous les matins fallait les sortir, les mettre sur les branches pour qu'ils s'éventent. C'était ça la bienséance de nous autres. On apprenait. Mais c'était pas la même façon que les non-autochtones, qu'eux autres c'étaient les meilleurs, les plus fins, les plus... J'ai appris qu'ils étaient pas les plus fins, qu'ils étaient pas les meilleurs. J'suis pas la meilleure non plus, remarque, les Indiens c'est pas les meilleurs. Mais chacun doit vivre sa vie. Chacun doit vivre

comme il connaît sa vie, pas essayer de se prendre pour un autre quand t'es pas un autre, tu seras jamais l'autre, tu peux apprendre à connaître les gens, mais tu seras jamais ceux-là. Donc la vie m'a appris ça, d'être celle que j'suis. Je... J'allais te dire je m'apprécie. Je peux pas dire je m'apprécie, mais je m'aime. Je suis contente d'être celle-là. Pas la personne parfaite, j'suis pas la meilleure personne au monde. Mais je suis celle-là, j'suis capable de me regarder aujourd'hui et de dire que j't'aime toé, celle-là là. Parce que essaye pas d'être quelqu'un d'autre quand tu l'es pas quelqu'un d'autre (Denise, 70 ans, avril 2013).

Cette femme a connu la volonté d'être l'Autre, la Blanche, niant son identité culturelle et sociale. Par la suite elle a rejeté la position qu'elle avait précédemment adoptée pour se retrouver en tant qu'autochtone. La lutte à côté d'autres femmes autochtones pour changer la loi qui les discriminait a modifié sa perspective et participé à cette évolution individuelle ; elle est d'ailleurs très fière du chemin parcouru, à la fois en ce qui la concerne et pour le mouvement social. Alors que le gouvernement voulait assimiler ces femmes par une loi qui visait la disparition du statut d'Indien et l'émancipation, il n'a fait que renforcer, dans son cas, un sentiment d'appartenance à l'autochtonie. Ainsi la confrontation publique peut être un véhicule de charge émotionnelle et une façon de se réapproprier l'identité autochtone.

Qu'il s'agisse d'*Idle No More*, de la lutte des femmes autochtones, de plusieurs mouvements épars qui visent à protéger le territoire et d'une lutte contre un ancien conseil de bande jugé dictatorial, les confrontations publiques autochtones, envers les paliers gouvernementaux ou le palier autochtone sont très chargées, à la fois symboliquement (en tant que la confrontation publique peut servir à retrouver une dignité perdue) et politiquement, puisqu'elles remettent en question la domination oppressive de l'Etat colonial sur la vie autochtone, l'exploitation territoriale au centre du capitalisme et l'élite politique générée par le système imposé qu'est le conseil de bande. Si les autochtones qui prennent part à ces divers mouvements remettent en question cette violence systémique, peut-on dire aussi qu'ils intériorisent ces systèmes, participant de fait à leur reproduction et maintien et s'inscrivant à l'intérieur de l'idéologie dominante ?

CHAPITRE 3 : DES MOUVEMENTS INCORPORANT L'IDÉOLOGIE DOMINANTE

Ça devient plus Blanc qu'Amérindien maintenant j'y pense. De plus en plus (Serge, 30 ans, mai 2013, qui répond à une question sur les effets de la colonisation).

Nous venons de voir comment les luttes ouvertes et publiques à Pessamit remettent en question le système institutionnel dominant via diverses luttes qui questionnent les rapports de pouvoir dans le but de défendre la nation innue et/ou de proposer une façon différente de vivre. Cependant, ces résistances semblent également s'inscrire à l'intérieur de l'idéologie dominante, pouvant favoriser son maintien et sa reproduction -comment et pourquoi ? Les luttes que nous venons d'évoquer sont en déséquilibre sur un fil instable : d'un côté il leur arrive de revendiquer une volonté de rompre avec l'idéologie dominante, de l'autre elles en sont incapables, pour plusieurs raisons que nous allons ici expliciter. Il s'agira d'analyser les (in)capacités, volontés et impossibilités pour ces mouvements de s'extraire de la colonisation et du système hégémonique (ou plutôt de ne pas le reproduire).

Nous nous repencherons sur les quatre mouvements de confrontation évoqués au chapitre 2, mais nous parlerons également des négociations politiques et actions juridiques menées par les autochtones officiellement assignés à ces responsabilités au sein de la communauté de Pessamit, afin de revendiquer un certain nombre de droits. L'ensemble des mouvements de résistance évoqués ici ont une dimension de négociation ; ils ont tous cherché ou réussi à négocier politiquement ou à agir juridiquement. Une des choses communes à plusieurs des luttes précédemment évoquées est l'utilisation des structures institutionnelles dominantes pour mener la lutte : l'arène est celle imposée par le dominant. Dans l'affirmation identitaire, en pleine révolte, le colonisé, à l'image de Memmi (2008 : 153), continue à penser, sentir, vivre par rapport au colonisateur et à la colonisation. D'une part, seront évoquées ces formes d'action (négociations et actions juridiques) menées par le conseil de bande ou des organismes mis en place pour le faire, puisqu'il est intéressant de regarder comment ces processus prennent corps lorsque ce sont eux qui se prêtent à ce jeu des institutions dominantes. D'autre part, nous ne pouvons nier l'inter-influence des choix stratégiques des sans-pouvoirs qui désirent changer leur situation : le fait que les organismes qui forment

l'élite autochtone utilisent ces structures engendre l'utilisation par le reste de la population, dans différents mouvements sociaux, de ces institutions. Analyser le sens des actions menées à l'intérieur des institutions dominantes par l'élite autochtone éclaire la portée que peuvent avoir ces mêmes actions choisies par des résistant.es qui ne font pas partie de cette élite.

3.1. La voie de la négociation : des luttes à l'intérieur des institutions étatiques dominantes

Cette partie se concentre sur les revendications effectuées par des Innu.es (travaillant pour le conseil) à un niveau officiel du système politique et juridique, afin par exemple de négocier avec les gouvernements le titre ancestral, de réaffirmer des droits territoriaux et donc de renégocier leur place politique et leur pouvoir au sein de la société majoritaire. Ces luttes s'inscrivent à l'intérieur des structures dominantes : elles se focalisent sur les paliers gouvernementaux et utilisent l'idéologie systémique comme cadre pour mener leur combat. Nous proposerons une analyse de ces revendications, qu'elles soient politiques ou juridiques.

3.1.1. Les négociations politiques avec les gouvernements

Plusieurs Premières Nations négocient aujourd'hui leurs droits territoriaux au Canada (Fortier 2008 : 1). C'est le cas des Innu.es à Pessamit, qui n'ont jamais cédé leurs droits et qui ont engagé divers processus de négociation avec les gouvernements. Les peuples autochtones cherchent à faire reconnaître leurs droits fondamentaux (droits ancestraux existants, droits territoriaux, économiques et sociaux) et pour ce faire plusieurs organismes ont été mis sur pied et ont eu pour mission de négocier avec le gouvernement (Dufour 1993 : 263, 280), comme le Conseil Atikamekw-Montagnais (CAM) -qui a signé l'Approche commune- et aujourd'hui le Conseil Mamuitun. La gouvernance autochtone est au centre de ces revendications et processus de négociation.

En 1975 fut mis sur pied le Conseil des Atikamekw et Montagnais, qui regroupait les neuf communautés montagnaises et les trois communautés atikamekw du Québec. Son mandat initial concernait la représentation politique auprès des instances gouvernementales fédérale et provinciale ; mais rapidement le conseil fut investi de fonctions administratives

dans la prise en charge des programmes et services. Ce processus visait à atteindre un objectif final de gouvernement régional autochtone, d'autonomie et de développement des autochtones sur tous les aspects (éducatifs, économiques, sociaux et culturels). Suivant cette perspective, les douze bandes devaient avoir un contrôle sur la planification, la distribution et l'évaluation des services et des programmes qui les concernent et devaient décider ce qu'elles voulaient confier à l'organisme régional. Concernant les négociations territoriales, CAM déposa en 1979 une revendication territoriale globale au gouvernement du Canada, qui l'accepta. Des négociations tripartites débutèrent entre Québec, Ottawa et le CAM. Le gouvernement présenta en 1994 une offre globale aux Atikamekw et aux Montagnais ; l'offre fut refusée. Le CAM mis alors fin à ses activités. Trois entités reprirent le dossier des négociations : les Conseils tribaux Mamit Innuat et Mamuitun chez les Innu.es et le Conseil de la Nation atikamekw pour les Atikamekw. Avant d'aborder plus précisément l'entente de principe signée par la suite entre Mamuitun et les gouvernements, revenons sur l'institution du conseil tribal, afin de situer le paysage politique dans lequel s'inscrit Pessamit.

Un conseil tribal, organisation à but non lucratif, est un regroupement volontaire de bandes des Premières Nations, qui partagent des intérêts communs et qui décident d'offrir divers services et programmes à leurs membres. Chez les Innu.es, il existe aujourd'hui deux conseils tribaux : Mamuitun et Mamit Innuat. Les chefs des communautés de Mashteuiatsh, Essipit, Pessamit, Uashat mak Mani-Utenam et Matimekosh ont décidé en décembre 1990 d'adopter une position commune pour créer un conseil tribal, organisation régionale de services. Suite aux démarches entreprises auprès du ministère des Affaires indiennes afin d'assurer le financement de cet organisme, dans le cadre du programme de création des conseils tribaux, le Conseil tribal Mamuitun fut officiellement implanté en août 1991. Actuellement, ce conseil couvre diverses activités dans les domaines de l'administration générale, de la gestion financière, de la planification communautaire, du développement économique et des services techniques. Il a officiellement pour mission de défendre, protéger et promouvoir les droits et les intérêts des communautés membres en les aidant dans la poursuite et la réalisation de leur autonomie locale, tout en respectant leur particularité. Il fournit aussi des services répondant aux besoins des membres pour promouvoir leur développement social, économique et culturel. Pour sa part, le Conseil tribal Mamit Innuat

fournit des services dans les secteurs sociaux, administratifs, techniques, consultatifs et de la santé. Il représentait à l'origine quatre communautés innues situées dans l'extrême est du golfe du St-Laurent : Ekuanitshit, Unamen Shipu, Pakua Shipu et Nutashkuan.

Les conseils tribaux sont financés grâce au programme gouvernemental de financement des conseils tribaux, créé en 1984 pour transférer aux organisations dirigées par les Premières Nations les services offerts par les bureaux de district d'Affaires indiennes et du Nord Canada. Le programme accorde des fonds aux conseils tribaux pour fournir des services consultatifs aux Premières Nations dans cinq domaines (développement économique, gestion financière, planification communautaire, services techniques et administration des bandes) et administrer d'autres programmes. Le financement couvre ainsi un soutien opérationnel de base pour assurer les frais d'administration et de gestion liés à cet organisme. Cependant, des changements au programme de financement des conseils tribaux ont été apportés et sont entrés en vigueur le 1^{er} avril 2014. Il s'agit entre autres d'une diminution du financement des 78 conseils tribaux (de 16,6 millions), d'une réduction de leur fardeau administratif et d'une révision de l'objectif du programme.

Suite à la dissolution de CAM, les négociations ont repris séparément avec Mamuitun et Mamit Innuat. Les Innu.es de Pessamit faisaient à l'époque partie de Mamuitun. Ce conseil déposa une proposition d'entente de principe aux gouvernements du Canada et du Québec en 1997, qui fut rendu publique en 2000 sous le nom d'Approche commune. Elle fut signée en 2004 par les trois parties (Fortier 2008 : 1). Toutefois, deux communautés de Mamuitun (Matimekosh et Uashat mak Mani-Utenam) s'étaient retirées du processus alors que la communauté de Nutashkuan avait quitté les rangs de Mamit Innuat pour se joindre aux trois communautés restantes de Mamuitun (Mashteuiatsh, Essipit et Pessamit). Aujourd'hui, le Conseil tribal Mamuitun représente les communautés innues de Mashteuiatsh, Nutashkuan et d'Essipit. En effet, depuis 2005 les intérêts des Innu.es de Pessamit ne sont plus représentés par Mamuitun : cette communauté ne fait plus partie d'aucun conseil tribal.

L'approche commune réglait plusieurs choses, notamment le titre ancestral, la cession de terres, l'agrandissement de la réserve, la récupération de droits spécifiques sur le territoire, le versement d'argent de la part du gouvernement contre la cession du titre ancestral.

A Pessamit, à la veille de la signature de l'entente de principe, une manifestation fut organisée ; 140 Innu.es avaient signé une pétition contre l'entente, se demandant quels impacts réels elle aurait. Treize Innu.es rencontrés évoquent qu'ils n'ont pas à céder leurs droits sur la terre de leurs ancêtres. Le conseil de bande lui-même était divisé ; aucun consensus n'avait été trouvé lors d'une de ses réunions. Dans une lettre ouverte, un conseiller a exprimé son désaccord face à l'éventuelle signature de cette entente, évoquant l'absence totale d'information et de consultation, dans l'ensemble des communautés qu'elle touchera, sur ses tenants et aboutissants. La dernière assemblée publique concernant les enjeux de la négociation remontait en effet à plus de deux ans. Le chef de la communauté de Pessamit, Raphaël Picard, a tout de même signé l'entente de principe avec les gouvernements.

Pessamit s'est finalement retirée de la table de négociation en 2005, en lien avec un conflit politique (qui va devenir aussi juridique) avec le gouvernement du Québec à propos de l'exploitation forestière de l'Île René-Levasseur (voir partie suivante). Aujourd'hui, le nouveau chef René Simon affirme qu'il veut reprendre les négociations. Mais que pensent les Innu.es rencontrés à Pessamit en ce qui concerne ces négociations politiques menées dans les dernières années et le fait même de négocier avec les gouvernements ?

Cinq Innu.es rencontrés sont favorables à l'idée de céder le titre autochtone contre des redevances substantielles et divers droits sur le territoire, que cela passe par la voie politique, juridique ou plus sociale (via des pressions et la recherche de soutiens internationaux par exemple), afin de pouvoir développer la communauté, culturellement et socialement, ou de « donner l'autonomie sur les territoires reconnus » (Kevin, 30 ans, mai 2013). Seulement, contrairement à ce qui se passe souvent, la plupart de celles et ceux qui y sont favorables demandent que la communauté ait un pouvoir tangible dans ces décisions qui les touchent.

D'ailleurs, en ce qui concerne un autre type de négociation, qui n'est alors plus tripartite mais simplement avec Québec, à propos des développements qui ont déjà eu lieu sur le territoire sans leur accord (barrages, mines, coupes forestières), treize Innu.es rencontrés désirent que les litiges passés soient réglés. Même ceux qui s'opposent drastiquement aux développements (alléguant qu'il faut s'opposer aux futurs projets) affirment qu'il faut

demander des redevances pour les projets déjà mis en place, qu'il s'agisse des barrages hydro-électriques, de la construction de la route 138 ou des compagnies minières :

Il faut s'y opposer tant que c'est pas fait, on peut encore faire de quoi [...]. Quand le mal est fait, le mal est fait. Regarde Hydro Québec il a à peu près plus de 10 barrages ici. Jamais ça va redevenir comme avant. Moi ce que je pense, c'est leur demander un peu plus d'argent. Vu que c'est fait, la rivière sera plus jamais comme avant. Même s'ils détruisent le barrage, la rivière va être pareil, elle va être différente. Les compagnies minières qui creusent dans le sol, qui brisent la forêt... sans nous demander l'accord en plus (Serge, 30 ans, mai 2013)

En ce qui concerne les négociations tripartites avec Québec et Ottawa, les Innu.es rencontré.es font, en général et quand ils ont connaissance de leur existence (ce qui est rare), très peu confiance à ces processus. Ils craignent que les négociations, qui jamais ne se passent dans un rapport d'égal à égal, ne se fassent pas au profit de leur population mais uniquement selon les intérêts du chef ou du conseil. Ils ont très peu d'information sur les ententes signées ; vingt Innu.es rencontré.es ne savaient même pas qu'une entente de principe avait été signée. Les termes d'« Approche commune » sont très souvent inconnus de la population. Ce manque de transparence alimente un sentiment généralisé que tout se passe dans leur dos et seulement au profit de celles et ceux qui en ont connaissance :

D'après ce que j'ai calculé, les factures qu'on m'a montrées, c'est 4500 dollars de frais de remboursement, quand il est allé à Québec avec Raphaël, pour un sujet de négociations territoriales ou je sais pas trop quoi, et aucun compte rendu, aucun rapport, rien (Roger, 35 ans, avril 2013).

Même si on leur pose des questions, eux autres [ceux qui travaillent au conseil Mamuitun] ils vont dire non, j'ai pas à te donner de réponse là-dessus. Ça fait pas partie de ma job, ou ben tu fais pas partie de mon clan d'amis. Pleins d'affaires de même. C'est désolant (Charles, 50 ans, mai 2013).

Ainsi vingt Innu.es rencontré.es se sentent désapproprié.es de ces prises de décision, s'insurgeant de la façon dont les représentants tentent de disposer de leurs terres et de leur identité pour obtenir des privilèges souvent individuels et non plus communautaires (à l'instar de Teoran 2006 : 45). La confiance donnée aux représentants officiels est faible, voire nulle, notamment pour les familles innues qui continuent à avoir un rapport au territoire puisé dans leurs traditions, que ce rapport soit effectif ou symbolique. Ces Innu.es considèrent les représentants comme illégitimes ; devenus, selon eux, des Blancs, ils auraient

perdu toute appartenance au peuple. D'ailleurs, ils critiquent à ce titre la capacité acquise de ces représentants à manipuler les cartes de la société majoritaire. Puisqu'ils savent comment « marche la machine » (Luc, 60 ans, mars 2013), ils jouent avec ; ayant appris les armes de la société dominante, ils s'en servent contre leur propre population :

Quand j'étais jeune là mon chum, mon meilleur chum disait toujours oh ça prend d'éducation Luc. Se battre avec les mêmes armes. Non ostie, on se bat pas avec les mêmes armes, ils s'en vont de l'autre bord ostie, ils sont vendus crise [...]. Ils sont embarqués dans le système, parce qu'ils ont étudié à l'extérieur. Ils ont étudié à l'extérieur [...]. Parce que qu'on disait, je me souviens, le premier universitaire qui est tombé comme chef, le premier, tout le monde disait, ouais on se fera pas fourrer, le gars parle anglais, il sait lire l'anglais, les papiers il connaît ça, c'est un gars de l'université. Bin la deuxième année il a vendu nos droits (Luc, 60 ans, mars 2013).

Ainsi, si plusieurs écrits parlent de l'importance, pour les peuples autochtones, d'être éduqués par rapport à leurs droits devant le système de justice (Augustine & Gamble 1997 : 161), selon Luc (60 ans, mars 2013) cette connaissance des systèmes (qui passe par exemple par l'université, vécue comme institution d'élites intellectuelles) peut être détournée pour des profits à l'encontre des besoins de la communauté entière. Le chef Raphaël Picard par exemple est titulaire d'une maîtrise en anthropologie et d'un diplôme d'études supérieures spécialisées en administration publique. Cette éducation est, pour Luc (60 ans, mars 2013), est une des raisons qui expliquerait les abus qu'il aurait commis. Notons ici qu'il n'est pas le seul chef amérindien qui a suivi une formation universitaire et que suivre une telle formation n'implique pas forcément les comportements qui lui sont reprochés.

Au-delà de la mise en exergue du manque de pouvoir de la population dans les processus de négociation, la pertinence des organismes mis en place pour mener ces discussions est souvent questionnée (comme le CAM), étant eux-mêmes décrits comme incapables d'informer la population et de se départir d'un gouvernement qui les finance. En effet, ces organismes sont financés par les gouvernements pour que les autochtones s'organisent entre eux dans un processus de négociation avec ces mêmes gouvernements ; les gouvernements, qui donnent les budgets, déterminent aussi les missions et le cadre d'action de l'organisme, ce qui rend impossible tout traitement d'égal à égal lorsque les parties s'assoient à la même table et même toute tentative de s'extraire de la façon dont la société dominante gère le conflit social. Les dominants déterminent le cadre, l'esprit et la donne des négociations :

Ils sont payés, mais on sait rien d'eux autres, on sait rien de quoi qu'ils négocient (Charles, 50 ans, mai 2013).

Puis j'ai appelé, j'ai appelé le président [de CAM]. J'ai dit : « c'est quoi ton affaire là ? ». Il dit : « ben on est un regroupement, on vous représente devant le gouvernement ». « Depuis quand ostie ? ». « Depuis 5 ans ». « 5 ans ! Puis j viens juste d'en entendre parler ? Je sais pas là... Tu penses pas qu'y'a un problème de communication toé ? [...] Tu vois bien que ça marche pas » [...]. Après ça j'suis arrivé à ma fameuse question, j leur ai dit « bon vos financements ça vient d'où ? ». Y'en a un qui dit : « y'a le provincial qui finance ces recherches là puis tout, puis y'a le fédéral aussi ». Hum hum. J'ai dit [...] : « j'sais pas les gars là, y'a un proverbe qui dit on mord jamais la main de celui qui nous donne à manger » (Luc, 60 ans, mars 2013).

Au-delà des organismes mis en place par le pouvoir pour que les autochtones négocient avec lui, ce sont les ententes signées qui sont remises en cause. L'approche commune, appelée ironiquement par un Innu de Pessamit « la crosse commune »²⁰, n'inclut pas, pour les rares Innu.es qui connaissent son existence, tout ce dont elle devrait parler (plusieurs sujets importants ont été évincés des discussions et la signature finale de l'entente aurait éteint à jamais la possibilité d'en parler un jour). L'inquiétude concernait également la cession irrévocable de droits fonciers sur le Nitassinan vers le gouvernement. Treize Innu.es rencontré.es considèrent que le Nitassinan revient de droit aux familles innues, via par exemple des actes enregistrés auprès des services territoriaux du conseil de bande qui attestent de leur droit de gestion sur des territoires familiaux de piégeage mais qui n'ont pas de statut légal aux yeux des gouvernements. L'approche commune y contrevient puisqu'elle prévoit que le Nitassinan se réduirait : les Innu.es ne pourraient plus revendiquer une gestion collective sur leur territoire ancestral (ce qu'on appelle aujourd'hui la possession) et aucun droit de véto sur les éventuels développements décidés par l'Etat sur ces territoires. Selon ces Innu.es, il s'agit d'une légitimation de la présence de Québec et d'Ottawa sur le territoire qu'ils revendiquent. Ils s'insurgent également du phénomène, accepté par les dominant.es, d'un cantonnement de la position des Amérindien.nes à celle des seuls conseils de bande alors que la population devrait selon eux disposer d'un contrôle politique sur les décisions qui la concernent. Cette reprise de pouvoir sur l'environnement et le territoire est d'ailleurs décrite comme pouvant aider à vaincre des problématiques sociales ; mais cette possibilité

²⁰ « Crosse » est un terme utilisé en québécois pour désigner une arnaque, une tromperie.

est refusée lorsque sont niés les droits que les Innu.es ont sur des terres reçues en héritage. Au lieu de négociations, ils parlent d'action directe et de réappropriation collective :

Mais c'est quoi qu'ils font aujourd'hui, le peuple autochtone ? Ils essaient encore de négocier. Mais on s'entend-tu qu'ils sont plus que pacifiques là ! [...]. Faut falloir vraiment que ils se lèvent debout (Francine, 40 ans, avril 2013).

Ça se négocie, ça ne négocie, ça arrive jamais [...] Essayer de poursuivre un gros gouvernement... qui a tous les atouts, pleins d'avocats puis... J'penserai pas moi que ça marcherait. Au lieu de négocier, bloquons les routes (Charles, 50 ans, mai 2013).

D'ailleurs, quatre Innu.es rencontrés critiquent la Convention de la Baie-James, signée par les Cris. En 1975, au moment des premiers grands chantiers de barrages hydroélectriques dans le nord québécois, les Cris de la Baie-James ont en effet signé avec les gouvernements un des premiers traités modernes du Canada (Fortier 2008 : 1). Ces Innu.es soulignent que les Cris, s'ils ont eu de l'argent et l'exclusivité de l'utilisation au niveau de la chasse et de la pêche sur leur territoire, ont aussi cédé beaucoup de droits tels que leur sous-sol qui ne leur appartient plus. Une entreprise n'ayant aucun lien avec la chasse et la pêche peut ainsi faire un quelconque projet sur leur territoire : Québec a le dernier mot. Les Cris, décrits comme désormais « mariés avec les gouvernements », n'ont à ce titre aucun droit de regard ou de décision. Plusieurs auteurs parlent de l'avancée politique inhérente à la mise en œuvre de ces traités modernes en termes de gouvernance partagée (Papillon 2006 : 478). A ce titre, une Innu.e rencontrée à Pessamit dit comprendre pourquoi les Cris ont signé et parle des avantages qu'ont les Cris en comparaison à eux (notamment en ce qui concerne les bourses délivrées aux étudiant.es autochtones, qui sont moins élevées pour les Innu.es). Cependant, vingt Innu.es rencontrés se refusent à envisager la même chose en ce qui les concerne :

Y'a plusieurs communautés qui ont été perdantes en signant un traité [...]. On peut dire que ils [les Cris] avaient pas le choix de signer, et ils ont obtenu peut-être le mieux qu'ils pouvaient, mais ils se sont faits quand même avoir [...]. Ils se sont faits avoir deux fois, mais ils ont de l'argent. Moi j'suis plutôt pour que... Vaut mieux que y'ait pas d'entente et que y'ait un combat puis que un jour la victoire va être totale, complète (Roger, 35 ans, avril 2013).

Ainsi, on peut se demander, au vu du peu d'information dont dispose la population à propos des négociations et des critiques que les Innu.es rencontrés à Pessamit soulèvent à

propos des ententes négociées, jusqu'où les négociations politiques ne font que reproduire un système de domination via le conseil de bande. Si les négociations remplacent les luttes populaires, il arrive que cela soit au détriment des populations, qui se font bernier (sans généraliser cette affirmation à toutes les négociations menées par des conseils de bande que nous ne connaissons pas). Qui décide de ce qui est négocié, de comment et pourquoi cela sera négocié ? Qui bénéficiera des retombées de ces négociations, notamment financières ? Comment faire confiance à des organismes qui disposent des outils nécessaires pour déposséder les autochtones de leur droit de consultation et de consentement et qui sont financés par les gouvernements qui conservent face à eux un paradigme colonial immuable ?

Le gouvernement finance des organismes pour qu'ils puissent négocier par la suite avec lui, ce qui engendre un conflit d'intérêts évident. Le rapport de force est, dès le départ, inégal. Faire croire que des négociations égalitaires sont possibles et mettre les « moyens » à disposition des Innu.es pour ce faire contribue à les intégrer dans les dynamiques de la société majoritaire (notamment en ce qui concerne le droit et les lois), parfois à les corrompre et à enfouir d'autres façons de réagir face aux comportements des gouvernements. Cela participe au maintien de divisions internes, par l'imposition de structures formelles dans un but de négociation qui fonctionnent à la manière occidentale. Néanmoins, et nous y reviendrons, utiliser les balises du gouvernement ne revient pas seulement à se faire écraser par lui mais aussi à jouer avec la seule marge de manœuvre laissée à disposition.

3.1.2. L'utilisation du juridique à des fins politiques : le cas de l'île Levasseur

Pessamit s'est retirée des négociations en 2005, après avoir signé l'Approche commune en 2004. Juste après cette signature, la compagnie Kruger a été autorisée par Québec pour faire des coupes de bois sur une partie du territoire ancestral des Innu.es de Pessamit, l'île René-Levasseur, ce qui allait à l'encontre d'une disposition de l'accord qui interdisait toute exploitation unilatérale d'un territoire de chasse innu ; or aucune concertation n'avait été faite avec Pessamit. Le chef du conseil de bande, Raphaël Picard, s'est alors retiré des tables de négociation pour poursuivre Québec pour 11 milliards de dollars.

L'île René-Levasseur est située au cœur du réservoir de Manic 5. Le 16 juin 1997, la compagnie Kruger a obtenu du ministère des Ressources naturelles du Québec des droits de

coupe dans un contrat d'approvisionnement et d'aménagement forestier, dont une partie se situe sur l'île (Fortier 2008 : 6). La compagnie désira étendre ses activités sur l'île cinq ans plus tard. Si des groupes écologistes ont demandé à cette époque un processus d'audiences publiques pour évaluer le projet, le BAPE a tout de même donné son aval pour que l'industrie commence les coupes sur l'île (*ibid*). L'exploitation forestière a alors été remise en question par Pessamit qui a entrepris des démarches juridiques pour la stopper.

Pessamit a déposé en octobre 2004 une demande d'injonction pour annuler les permis de coupes forestières obtenus par Kruger et en janvier 2005, une requête d'injonction interlocutoire contre Kruger et les deux gouvernements, puisque les Innu.es de Pessamit n'ont pas été consultés avant que soit autorisé le projet, qui pourtant se déroule sur leurs territoires, sur lesquels ils ont de fait des droits ancestraux. Ils soulevèrent notamment l'arrêt Calder, rendu en 1973 par la Cour suprême du Canada, alléguant que les activités menées par Kruger allaient contre leurs droits ancestraux et le titre aborigène ancestral. En effet, le jugement Calder, en plus d'avoir obligé le fédéral à se doter d'une politique pour prendre en compte les revendications territoriales, reconnaît l'existence des droits des autochtones sur un territoire du fait qu'ils l'occupaient et l'utilisaient avant les Européens.

Le 17 juin 2005, la juge Danielle Grenier, de la Cour supérieure, a ordonné à Kruger de cesser ses activités sur l'île à cause du manque de consultation des Innu.es avant que soit délivré le contrat d'approvisionnement. Québec interjeta appel de cette décision, demandant un sursis d'exécution du jugement afin que les opérations forestières puissent continuer dans la région, affirmant que cette décision aurait un impact négatif sur les emplois et l'économie mais aussi que d'importantes parties de la forêt sur l'île avaient été ravagées par le feu ; attendre rendrait ce bois irrécupérable. Par la suite, c'est Kruger qui en a appelé au jugement de la Cour supérieure. La Cour d'appel refusa de statuer et demanda aux trois parties, Pessamit, Québec et Kruger, de négocier ensemble pour s'entendre, ce qui n'a jamais eu lieu.

Le 19 août 2005, la Cour d'appel autorisa Kruger à récupérer les arbres brûlés et en octobre de la même année, la Cour suprême se refusa à entendre la requête de Pessamit qui demandait que soit renversée cette décision de la Cour d'appel. Finalement, le 28 avril 2006, la Cour d'appel infirma la décision du 17 juin 2005 de la Cour supérieure qui empêchait

Kruger de continuer ses activités sur l'île. Et en mai, Québec autorisa à nouveau Kruger à couper les arbres sur l'île : l'interdiction fut levée.

Ce conflit sur une île située au cœur du Nitassinan des Innu.es de Pessamit soulève l'intérêt à plusieurs niveaux. D'une part, il est notable que Québec, au milieu de négociations avec le conseil Mamuitun et en ayant signé l'Approche commune, autorise une entreprise forestière à étendre ses activités sur le territoire ancestral innu, contrevenant à l'entente signée et nuisant de fait aux relations entre autochtones et allochtones -notons que Kruger également a investi dans l'exploitation de l'île en sachant bien qu'il y avait un dossier de revendication sur ces terres. Cette attitude laisse présager la teneur de l'engagement de Québec lorsqu'il signa avec Pessamit pour négocier le titre ancestral et les droits ancestraux.

D'autre part, l'utilisation de la voie juridique par Pessamit s'inscrit dans un contexte où justement les négociations en vue d'un traité étaient en cours ; l'Approche commune n'était à ce titre qu'une entente de principe et non un traité. L'irrespect, venant du gouvernement, de cette entente de principe, a probablement poussé Pessamit à quitter la table des négociations et à poursuivre à la fois Québec et Kruger en justice. La lutte entre dans l'arène juridique après avoir été située dans l'espace politique. L'île n'était alors qu'un emblème concret pour mener une lutte pour la reconnaissance des droits ancestraux et du titre autochtone. Cette détérioration des relations entre Québec et les Innu.es a d'ailleurs eu un impact non négligeable sur les relations entre Kruger et les Innu.es (Fortier 2008 : 8). En effet :

Ce ne sont pas tant les méthodes consultatives de l'industrie ainsi que la volonté de vouloir protéger l'écosystème de l'île qui ont conduit le conseil de bande de Pessamit à poursuivre Kruger devant la justice, mais plutôt les hésitations d'un gouvernement à entériner le processus de reconnaissance de leurs droits (Fortier 2008 : 8).

Le contentieux est plus large que la simple exploitation de l'île. La requête constituait un recours pour faire respecter les droits reconnus et pour faire prendre conscience aux gouvernements de la présence des Innu.es et de leur volonté de prendre part à la gestion des ressources naturelles et des terres. Les relations que Pessamit entretient avec l'ensemble des acteurs sociaux (entreprise forestière, gouvernement, groupes écologistes, Cour supérieure et Cour d'appel) ont été modulées par le processus de négociation de ses droits territoriaux,

engagées depuis très longtemps. Puisque le gouvernement ne respectait pas l'entente signée après de longues et difficiles négociations, Pessamit a décidé d'utiliser la voie juridique pour faire respecter ses droits ; les tribunaux sont devenus l'arène où le politique, non réglé par les acteurs gouvernementaux responsables, demandait règlement. Or, dans un contexte canadien où les juges sont nommés par le politique, il est difficile d'imaginer qu'une solution politique que le gouvernement refuse de trouver puisse émerger des tribunaux ; ce qui pose la question de la pertinence des juges pour arbitrer des débats entre les autochtones et l'Etat.

D'ailleurs, les juges de la Cour suprême ont un regard particulier sur les autochtones. Même s'il n'est pas directement question des juges de la Cour suprême dans cette affaire, il est pertinent d'évoquer l'étude de Mativat (2003) qui s'est penchée sur la façon dont ces juges décrivent l'Amérindien.ne, institutionnalisant une image des autochtones qui influence la reconnaissance de leurs droits. En analysant cinq décisions judiciaires rendues entre 1970 et 2000, elle montre que ces décisions sont empreintes de conceptions stéréotypées de ce que devrait être le droit autochtone : la « Couronne bienveillante » qui protège les autochtones et leurs droits ; le « Bon Sauvage », survivant d'un vieux passé, qui occupe un territoire sur lequel il n'exerce aucun contrôle ; le « Mauvais Sauvage », qui demande une participation aux profits économiques et qui est décrit comme un délinquant sans respect de l'ordre public. Cette position est empreinte d'un paternalisme (incapacité à se gouverner eux-mêmes) et d'une folklorisation (fixation dans un passé intangible qui n'existe plus). Ces figures permettent d'asseoir le pouvoir de la Couronne, qu'importe la façon avec laquelle les autochtones formulent des revendications juridiques. Les juges écartent l'idée d'une culture dynamique et contemporaine et rendent les droits autochtones facultatifs, violables au nom du progrès national, ce qui favorise la domination étatique sur les autochtones.

A propos des revendications de Pessamit par rapport à l'île, il ne s'agissait pas de protection territoriale, contrairement à ce que Pessamit pouvait dire publiquement. Le but premier était de faire avancer des négociations politiques restées en suspens :

Regarde le chef il défendait l'île Levasseur là, crisse il l'a défendu c'est à cause de l'argent. Puis y'a un gars qui a buché dans la réserve crisse pendant 3 ans, de la coupe à blanc, même pas de... dans la réserve. Pendant que lui défendait l'île Levasseur. Puis tout le monde l'a su après que c'était juste une question d'argent.

L'île Levasseur il l'aurait donnée pour de l'argent. C'est ça nos leaders, c'est tout du monde insécure (Luc, 60 ans, mars 2013).

Cette forme de revendication juridique est controversée à Pessamit. Les gens se sentent dépossédés de ces moyens d'action dont ils ne comprennent ni les tenants ni les aboutissants, notamment au niveau de l'appréhension d'un système juridique étranger à eux et dont ils ne connaissent les ficelles. Ayant ce sentiment d'être lésés par leurs propres dirigeants, vingt Innu.es rencontrés n'arrivent à voir en ces processus que le but pour quelques un.es de s'enrichir en jouant avec les outils de la société dominante et en renforçant ses structures.

Cependant, le cadre juridique offre également aux Premières Nations des outils pour lutter contre le fait que les politiques les oublient, bafouent leurs droits et ignorent leurs actions. Ainsi, face à la résistance des gouvernements à reconnaître le statut politique des autochtones, ces derniers ont appris à utiliser le langage des droits afin d'obtenir une place sur la scène politique canadienne (Papillon 2006 : 470). Selon Dufour, la lutte pour la reconnaissance et le respect des droits (ancestraux, territoriaux, économiques et sociaux) et des valeurs culturelles des autochtones au Québec peut avoir un poids (1993 : 269). Cela a permis que soit reconnue l'existence des peuples autochtones (désormais inscrite dans la Constitution canadienne). La Cour suprême a ouvert la porte à une reconnaissance du droit inhérent à l'autonomie gouvernementale via ses décisions sur l'article 35 de la Loi constitutionnelle de 1982 (Papillon 2006 : 470). Ainsi le droit devient un garde-fou pour les nations autochtones afin de « survivre et se développer » (Dufour 1993 : 286). Les tribunaux font alors « office de tribune politique pour les Amérindiens » (Papillon 2006 : 470).

Selon Dufour, les traités, accords ou arrangements conclus avec les gouvernements des pays dans lesquels vivent les autochtones peuvent fournir les « bases nécessaires à des peuples d'origines et de cultures différentes pour vivre dans l'harmonie » (1993 : 267) et garantir leurs droits collectifs. Le recours à la négociation et le dialogue sont, selon lui, les voies à suivre (*ibid* : 271) afin que soient respectés les droits et libertés fondamentales des autochtones (*ibid* : 273). Ainsi il est parfois souligné que la gouvernance autochtone interne peut être consolidée via la signature d'ententes et la négociation d'accords avec les gouvernements (Papillon 2006 : 473). Il est possible d'avancer vers la gouvernance partagée et la liberté politique de par la mise en œuvre de relations bilatérales ou trilatérales et la

négociation d'entente ou de traités modernes (*ibid* : 477). Et c'est parfois grâce au régime juridique créé par la reconnaissance des droits des autochtones et la protection constitutionnelle des traités que les autochtones arrivent à établir un rapport de force (*ibid* : 477). Le cadre conceptuel qui allie autonomie et gouvernance partagée est alors décrit comme prometteur pour l'autodétermination (*ibid* : 462).

Ainsi, les revendications par voie officielle, qu'elles prennent la voie de la table de négociation politique ou celle des tribunaux, peuvent être vues comme des formes d'attaque et de contestation envers l'hégémonie occidentale et la colonisation (puisqu'elles sont officiellement menées pour, entre autres, les droits des autochtones, leur autonomie et la défense du territoire). Elles peuvent consolider l'affirmation d'un « pouvoir autochtone » (Papillon 2006 : 480). Cependant, on peut également se demander si elles ne remettent pas en place, en quelque sorte, une forme d'hégémonie à l'échelle autochtone puisqu'elles sont menées par des individus qui savent jouer avec les outils systémiques. On peut d'ailleurs questionner la pertinence de l'arène juridique pour définir les critères de l'autodétermination autochtone (*ibid* : 470). Par exemple, la compétence gouvernementale autochtone telle que définie par la Cour suprême reste limitée aux activités traditionnelles (*ibid* : 470). En ce qui concerne les traités et ententes avec les gouvernements, leur signature est marquée par des relations inégales en ce sens que les « gouvernements fédéral et provinciaux tiennent les cordons de la bourse et peuvent en quelque sorte imposer leurs conditions aux autorités autochtones » (*ibid* : 477). Les institutions du fédéralisme canadien peuvent ainsi s'avérer « un carcan contre lequel buttent les autochtones dans leur quête d'autonomie » (*ibid* : 462) :

Y'a tout le temps eu plus de discussion sur défendre des droits, défendre ci, défendre ça... Si on défend ci, l'argent est plus fort que la défense (Valérie, 60 ans, avril 2013).

3.2. Les mouvements contestataires : des objectifs qui reconnaissent voire reproduisent l'idéologie dominante

Nous venons de voir comment la négociation politique et les actions juridiques utilisent les outils de la société dominante comme arène de lutte ; ce choix n'est pas inexplicable : les

institutions de l'Etat, imposées aux autochtones, peuvent être tout ce qui leur reste pour exprimer des revendications. Comment les mouvements de lutte précédemment étudiés, s'ils s'inscrivent souvent dans une perspective d'amélioration du sort des autochtones, demeurent à l'intérieur de l'idéologie dominante ? En les réétudiant séparément, nous verrons comment ces résistances utilisent les institutions dominantes comme cadre de lutte, attendant entre autres qu'elles leur donnent des droits et leur délivrent des privilèges. En se servant d'elles tout en les critiquant, elles ne participent pas à les changer -elles les renforcent même.

3.2.1. La reconnaissance du pouvoir du colonisateur à définir l'autochtone

La lutte des femmes, menée suite à l'exclusion dont elles furent victimes du statut d'Indien si elles se mariaient avec un Blanc (et plusieurs autres exclusions), a abouti à l'adoption, par le gouvernement fédéral, du projet de loi C-31. Cet amendement a supprimé des dispositions discriminatoires envers les femmes et a éliminé le lien entre mariage et statut, permettant d'offrir un plus grand contrôle de l'appartenance aux bandes. Cet amendement a en effet transféré au chef de bande la possibilité de décider qui peut être membre de la bande et qui peut y résider. Il a créé deux nouvelles catégories de statut : l'appartenance à la bande est maintenant séparée du statut d'Indien. Le ministère des Affaires autochtones continue de contrôler le statut d'Indien ; les conseils ont obtenu un contrôle complet sur l'appartenance aux bandes, conformément à leurs propres règles. Le gouvernement reste ainsi toujours maître de décider qui est légalement Indien et qui ne l'est pas. Or, cette lutte avait pour but premier qu'il revienne aux autochtones de le déterminer :

C'est de dire que ce sont nos droits, que lui il avait pas le droit de décider qui doit être Indien qui doit pas l'être. C'est nous autres qui sait qui l'est (Denise, 70 ans, avril 2013).

Si les bandes ont aujourd'hui plus de pouvoir, via le contrôle de l'appartenance à la bande, le gouvernement conserve sa mainmise et son pouvoir sur le statut d'Indien. Quelqu'un d'externe à l'autochtone définit toujours qui est autochtone. Le gouvernement a cédé sur un point mais il a gardé son rôle paternaliste de gestion globale des Innu.es.

D'ailleurs, si beaucoup de femmes ont pu récupérer leur statut et recommencer à vivre dans leurs communautés, plusieurs autres n'ont pas eu cette chance : les orphelin.es, les

adopté.es, les placé.es, puisqu'il leur fut impossible de retracer leurs parents et donc de « prouver » leur autochtonie ; les moyens de la preuve et les critères ont été fixés par le gouvernement. Ils ne sont pas forcément en adéquation avec la vision des Innu.es à Pessamit de ce qu'est le statut Indien et de qui est autochtone :

C'est arrivé souvent moi que j'disais que mon meilleur chum restait à Chicoutimi, puis plus Innu que ça là tu meurs. Donc c'est des choses... justement des valeurs qu'il a (Luc, 60 ans, mars 2013).

Nous pouvons nous demander jusqu'où la lutte des femmes, en obligeant le gouvernement à leur redonner leur statut d'autochtone, renforçait son pouvoir de définir qui est autochtone et qui ne l'est pas. Quand les femmes (entre autres) obtiennent, de l'Etat principalement, la reconnaissance de certains droits et l'amélioration de certaines conditions, ces victoires des femmes sont aussi des victoires de l'Etat : elles peuvent accroître sa capacité de contrôler, dans une certaine mesure, les femmes et leur mouvement (Laurin-Frenette 1981 : 183-184). Le recours à l'Etat engendre une domination politique, puisque l'Etat gouverne et domine outre qu'il impose ses décisions (Dupuis-Déri 2012 : 147).

Ainsi, cette lutte s'est inscrite à l'intérieur du système : elle a utilisé les structures dominantes et la femme autochtone est restée, dans l'affirmation de soi, définie par le colonisateur. Néanmoins, il était nécessaire voire indispensable que ces femmes, précédemment dépossédées de leur statut et de leurs droits puissent être à nouveau acceptées dans leurs communautés et leurs nations et retrouvent une identité volée. Il ne s'agissait pas ici d'un acte de transformation du cadre général qui engendre des situations inéquitables, mais d'un acte d'affirmation, ce qui a permis de défendre un objectif spécifique pour corriger une situation inégalitaire et discriminatoire dont les femmes étaient les victimes.

Aucun.e des autochtones rencontré.es ne désire que le gouvernement définisse qui est l'autochtone. D'ailleurs rares sont celles et ceux qui veulent augmenter le pouvoir du gouvernement. En ce qui concerne *Idle No More* par exemple, à Pessamit le mouvement a été controversé surtout parce qu'il semblait participer à la reconnaissance du pouvoir des gouvernements. D'une part, il se serait centralisé autour d'une chef et inscrit dans un cadre légal. D'autre part, il n'aurait pas focalisé son énergie à la « bonne place » : au lieu de parler aux gouvernements, de manifester sans que « la moitié des gens qui manifestent ne

comprennent ce qu'ils font » (Luc, 60 ans, mars 2013), les Innu.es critiques de ce mouvement proposent de se focaliser sur les communautés avant d'aller réclamer des droits, parce que le gouvernement n'est pas considéré comme favorable aux autochtones :

Peut-être le premier ministre va te parler puis il va l'oublier 5 minutes après. Le gouvernement va jamais rien faire pour nous (Serge, 30 ans, mai 2013).

3.2.2. *L'absence de remise en cause de l'institution même du conseil de bande au sein de la lutte*

La lutte évoquée précédemment contre le conseil de bande à Pessamit s'est focalisée sur les personnes au pouvoir et non sur l'institution même du conseil de bande. L'idée est ici, sans juger la lutte menée, de comprendre pour quelles raisons elle s'est inscrite à l'intérieur des balises de l'idéologie dominante. Il ne s'agit clairement pas d'énoncer ce que la lutte aurait pu être ; il appartient aux autochtones de définir la politique qu'ils et elles souhaitent.

Comment et pourquoi peut-on dire que le conseil de bande s'inscrit dans la logique institutionnelle du système dominant au pouvoir ? C'est au départ par la Loi sur les Indiens de 1876 que furent imposés les conseils de bande, déterminant ainsi comment devaient être gérées les communautés autochtones et définie leur identité politique officielle (Morissette 2007 : 127). A Pessamit, le premier chef nommé par les autorités pour représenter l'ensemble de la réserve fut Jean-Baptiste Estlo en 1869 ; les conseillers secondèrent le chef à compter de l'élection de 1927. Si les autochtones vont de fait s'approprier ce système, le bricoler à leur manière, entre des valeurs occidentales et leurs valeurs, c'est-à-dire conciliant ces deux mondes différents, il leur est parfois difficile de modifier les termes imposés par le gouvernement dans la gestion politique de l'institution qu'est le conseil de bande (*ibid*).

C'est en effet le gouvernement qui règlemente le conseil de bande, en fixe les règles d'éligibilité et légifère l'administration des finances ainsi que les règlements applicables. Il détient le « pouvoir final dans ces domaines, ne laissant aux autochtones qu'un pouvoir décisionnel relatif » (Morissette 2007 : 129) : il établit en détail la politique locale autochtone (*ibid*). Ce qui est au centre de cette structure, notamment l'élection des chefs et des conseillers, n'était pas coutume chez les Amérindiens (*ibid*). De nouvelles règles et de nouvelles procédures ont ainsi été imposées arbitrairement, institutionnalisant la vie politique

autochtone (*ibid*). Construit pour assimiler les autochtones et contrôler « le fonctionnement de l'organisation politique des bandes indiennes » (Gélinas 2003 : 191), il est l'organe effectif de la colonisation. L'ensemble du fonctionnement du conseil est contrôlé par le gouvernement via une administration imposée et sur laquelle il détient un droit de regard. La politique locale autochtone est enserrée dans des balises coloniales dont le gouvernement détient les ficelles. L'institution est sous le joug du gouvernement qui la finance entièrement.

Morissette souligne comment être chef traditionnel demandait des connaissances territoriales, des responsabilités au niveau du territoire et des ressources, une relation d'intimité avec le territoire et tout ce qui le constitue (2007 : 129-130). Il se devait d'être un bon chasseur et d'être capable d'entrer en contact avec le monde des esprits, compétence qui n'est désormais plus tellement pertinente pour être élu chef dans une communauté, sous l'égide de la Loi sur les Indiens (*ibid* : 130). Si le chef peut être élu de façon coutumière, il serait faux de dire que les qualités encouragées par le système colonial sont les mêmes que celles recherchées dans le cadre d'un leadership traditionnel (*ibid*). Une nouvelle réalité politique est née, imposée par une nouvelle structure complexe entraînant de nombreux problèmes (*ibid*). Les responsabilités du chef se sont multipliées avec le conseil de bande, la sédentarisation et bureaucratisation de la vie autochtone, qu'il s'agisse de la santé, d'éducation, de politique, de services communautaires ou de développement économique (*ibid*).

Comme le souligne Morissette (2007 : 130) et comme observé durant le terrain de recherche à Pessamit, le conseil de bande est devenu un point central de la vie d'une communauté ; très fréquenté, il regroupe des personnes qui viennent pour des raisons différentes, remplir un formulaire, obtenir un emploi, réclamer son BS²¹, monter un projet communautaire, faire une demande de maison (*ibid*). Le conseil de bande est différent d'un conseil municipal puisqu'il a beaucoup plus de responsabilités, notamment au niveau de la santé et de l'éducation.

Ces structures imposées sont décrites par Morissette comme « au mieux, parallèles et, au pire, redondantes avec les structures imposées par l'Etat qui régissent les mêmes domaines

²¹ Le BS est la prestation d'aide sociale au Québec.

mais d'une toute autre façon » (2007 : 130). Puisque le conseil de bande ressemble à et gère les mêmes choses que l'Etat, il reproduit à l'échelle autochtone ce même système :

Les injustices, des... toutes ces choses là, c'est ça qui est plate en fait, puis en plus ostie c'est avec tes propres gens ostie [...]. Y'avait un vieux bonhomme au lac Rapide qui se faisait interviewer et qui disait « On n'a plus besoin de Blancs aujourd'hui. On est capable de se détruire nous autres mêmes » (Luc, 60 ans, mars 2013).

Nous avons vu qu'un mouvement social était né à Pessamit contre le système imposé ; mais cette lutte s'est focalisée sur le changement des personnes clés du conseil de bande, sans sortir de cette institution :

C'est une chose de dire que ce roi n'est pas un aussi bon roi que ses prédécesseurs, c'en est une autre d'affirmer que les rois en général n'apportent pas autant de bien qu'ils le prétendent, et une autre chose de répudier toutes les formes de royauté comme inadmissibles (Scott 1990 : 106).

Un Innu parle à ce titre du besoin d'avoir un conseil de bande mais de la nécessité, lorsque l'ancien chef était au pouvoir, de « se débarrasser de lui » (Roger, 35 ans, avril 2013). C'est donc la personne qui est visée ici. Un autre Innu affirme que le conseil n'est pas néfaste mais qu'il faut en changer les règles, c'est-à-dire mettre en place des normes plus rigides, notamment au niveau du code électoral -cette volonté de modifier ce code s'explique du fait que les militant.es qui avaient adopté une motion pour destituer l'ancien chef s'était fait répondre que la procédure était illégale au vu du code électoral. Ils considèrent le conseil comme une institution viable mais via laquelle plusieurs personnes se sont donné trop de pouvoirs à cause de règles qui le permettent. Le mouvement s'est inscrit dans un cadre légal (changement de règles), via les urnes, afin d'évincer un chef et quelques conseillers, ce qui, pour douze Innu.es rencontré.es, n'a fait que changer les pions et non la donne :

Y'a pas gros changement, ils changent juste les pions, c'est tout (Valérie, 60 ans, avril 2013).

Ouais c'est ça. Ils changent ses pions de couleur puis that's it, y'a pas... Il disait que ah on va être transparent, on va divulguer l'information à la population, mais c'est vraiment pas ça, c'est pire que ça, c'est pire que c'était avant, moi je me dis. Puis y'aura pas plus de consultation au niveau de la population encore (Louise, 30 ans, avril 2013).

D'ailleurs, après avoir réussi à évincer le chef et quelques conseillers, les militant.es sont retourné.es « à la normale ». Le mouvement s'est éteint petit à petit : dépolitisation, absence d'élargissement de la lutte, amollissement. Un anti-chef en a conscience :

J'aimerais ça qu'il y ait plus de monde qui font des démarches comme ça, mais ça bouge pas beaucoup. Même mes amis qui militaient, ça retourne un peu plus vers leur petite routine [...]. Y'avait une belle unité à un moment donné quand on militait contre Raphaël, et cette unité là est en train de se fragmenter puis de se défaire. On revient à l'ancien temps, y'a à peu près 10 ans, où c'est chacun fait ses petites affaires de son bord, puis euh... Hum. C'est un peu triste (Roger, 35 ans, avril 2013).

Si une poignée d'anti-chef souligne les quelques changements apportés par la modification du conseil de bande (notamment la mise à pied du co-gestionnaire, la syndicalisation des enseignants et l'augmentation de leurs salaires, un nouvel autobus scolaire pour les enfants, un nouveau camion de pompiers, des personnes dites « corrompues » qui ont perdu leur emploi...), nombreux sont ceux qui soulignent le peu de changement ressenti dans la communauté : « depuis eux autres ils sont élus le mois d'août, y'a rien qui se passe » (Léo, 40 ans, mars 2013). Douze Innu.es rencontré.es parlent d'une assemblée générale promise qui n'a jamais eu lieu, de l'absence de document, de rencontre, de réunion, de sortie médiatique, de communication avec la population :

On dirait qu'on est resté au même stade depuis les 5 derniers mandats de l'ex-chef Picard. On est au même stade encore. Dans leurs promesses électorales ils avaient promis des assemblées publiques pour dénoncer certaines affaires, agissements tout ça, ou bin au moins nous donner de quoi pour que le monde comprenne comment que ça marche vraiment. Ça ça se fait pas encore (Charles, 50 ans, mai 2013).

Avec le chef actuel, ça sera pas mieux (Louise, 30 ans, avril 2013).

Ça je comprends pas, le monde il chiale moins on dirait. Pourtant y'a pas gros changement [...]. Ça reste toujours comme ça a été avant (Valérie, 60 ans, avril 2013).

Cette affirmation du peu de changement politique et social avec le changement de chef (et de quelques conseillers) s'accompagne souvent d'une conscientisation du fait que la lutte contre l'ancien conseil de bande a été un mouvement partisan, c'est-à-dire que le combat s'est centralisé sur les personnes au pouvoir ; « dans le chef d'avant, c'est l'homme qu'ils aimaient pas » (Louise, 30 ans, avril 2013). D'ailleurs, lors du terrain de recherche,

nombreuses furent les attaques personnelles qui ont pu être recueillies d'un bord et de l'autre, haines personnifiées, symbole que « la hache de guerre, elle a jamais été enterrée ; elle a tout le temps été plantée debout, puis elle reste » (Valérie, 60 ans, avril 2013).

Les militant.es anti-Raphaël qui ont participé activement à cette lutte racontaient d'ailleurs comment leur nombre de partisan.nes a augmenté après la rencontre avec le ministre des Affaires indiennes et le co-gestionnaire, venus présenter à la population le plan de redressement qu'ils venaient d'adopter conjointement avec le conseil. Si ce groupe luttait déjà avant pour revenir au pouvoir au sein du conseil, cet événement leur a été favorable. Rappelons que pour contrer le déficit, le plan prévoyait l'abolition de plusieurs postes dans tous les secteurs, des diminutions de salaires, l'augmentation des loyers des maisons ; une fébrilité est apparue à Pessamit suite à cette assemblée : les anti-Raphaël ont su tirer à leur avantage ce contexte. Une lutte unifiée aurait pu naître pour contrer le plan de coupures à travers les secteurs touchés, mais une grande partie de la population, influencée par les anti-chef, s'est retournée contre le conseil pour mettre d'autres têtes aux postes. Les querelles électoralistes ont pris le pas, la communauté se polarisant entre pro-chef et anti-chef. A titre d'illustration de cette polarisation, notons la rapidité avec laquelle, suite au changement de chef, les gens sont retournés « dans leur petite vie quotidienne » (Roger, 35 ans, avril 2013). Les anciens militant.es sont désormais employés par le conseil et ils n'ont plus « d'ennemi commun » à combattre : « ça s'est ramolli » (Roger, 35 ans, avril 2013).

Ces divisions, appelées par certains Innu.es eux-mêmes « guerre de clans » (Louise, 30 ans, avril 2013), favorisent une séparation formelle ou informelle, consciente ou inconsciente, qui murmure « ou t'es contre moi, ou t'es avec moi » (Roger, 35 ans, avril 2013). D'ailleurs, une Innue racontait comment « pourtant ces deux-là, le chef actuel puis le chef d'avant, c'est deux hommes qui ont toujours travaillé ensemble, puis ils ont étudié ensemble, ils ont bâti des choses ensemble » (Louise, 30 ans, avril 2013). Elle rajoute que c'est la centralisation (des deux bords) sur leurs intérêts personnels qui a créé les divergences. Si des Innu.es ont soulevé l'aberration de ce système de partisanerie (« L'opposition ? C'est quoi ça, l'opposition ? », Luc, 60 ans, mars 2013), la zizanie naissante n'a fait que profiter à la fois aux gouvernements et aux investisseurs du nord québécois ; en effet les Innu.es divisé.es en sont affaibli.es :

On dirait que le monde est divisé présentement dans la communauté, c'est comme deux clans. Y'a ceux qui travaillent puis ceux qui travaillent pas présentement, ou bien qui prennent pour l'ancien chef, ils osent pas vraiment s'aligner avec le reste de la communauté pour faire un. C'est divisé pas mal (Charles, 50 ans, mai 2013).

Le discours qui prône l'aberration de la partisanerie établie à Pessamit s'accompagne d'une conscience d'un système néfaste pour la communauté, qui, peu importe les personnes au pouvoir, a les mêmes implications. Le conseil est ici décrit comme une institution qui monopolise l'ensemble des pouvoirs de façon discrétionnaire, qui reproduit à l'échelle autochtone une gouvernementalité qui ne leur appartient pas, qui peut corrompre quiconque s'y retrouve, qui génère des inégalités sociales :

Le conseil de bande, c'est une extension gouvernementale. Ils sont victimes de l'économie. Ils sont obligés de vendre le territoire pour nourrir les Innu.es. On les connaît, c'est nos amis, nos parents. Ils sont assimilés au système. Ils se sont faits baisés par le système (Kevin, 30 ans, mai 2013).

Face à ce discours, un Innu parle de changer le système décrit comme « pourri » (Roger, 35 ans, avril 2013), un autre propose de revenir à une organisation politique plus traditionnelle (qui fonctionnerait par famille ; Serge, 30 ans, mai 2013), un autre choisit de s'organiser en dehors du conseil puisque les Innu.es en sont les victimes, un autre encore ne s'en occupe pas et mène sa vie en parallèle, sans s'occuper de politique :

C'est hors de mes pensées [...]. Le conseil là, on oublie ça [...]. Qu'est-ce qu'on peut faire ? Rien. Le rien existe. C'est ça. Le conseil, non (Richard, 60 ans, mai 2013).

Si le combat s'est centralisé sur un changement « de pions » (Valérie, 60 ans, avril 2013), douze Innu.es rencontrés à Pessamit, prenant ou non part à ce conflit partisan, ont conscientisé la problématique liée à ces divisions, critiqué l'imposition et la perduration du conseil de bande et évoqué la violence qu'il engendre. Ils accusent le gouvernement, bailleur de fonds qui a imposé un système et qui continue d'avoir la mainmise sur les communautés ; sont accusés également, au-delà du gouvernement, les alliés et riches partenaires de ce système, comme les avocats qui se sont enrichis sur le dos des autochtones :

J'aimerais ça savoir les frais d'avocats, combien ça nous a coûté icitte. Les avocats, ils sont heureux eux-autres. On a été capable de faire vivre des firmes d'avocats qui coûtent des milliers de dollars, peut-être des millions de dollars, pour défendre

quoi ? Plus que ça traîne, plus que l'avocat c'est payant, pour l'avocat c'est payant. Ben combien d'argent on a investi aux avocats ? Combien d'argent que le ministère a donné l'autorisation aux communautés, hé prenez vos avocats, puis défendez vos territoires ? [...]. Y'a combien d'avocats qui ont bénéficié, des avocats qui ont jamais vécu dans une réserve, qui nous connaissent même pas c'est quoi les mœurs et coutumes [...]. Toutes ces personnes-là qui viennent retirer de l'argent du jus dans nos communautés, ils savent même pas, ils savent pas notre vécu, notre quotidien (Guillaume, 40 ans, avril 2013).

Nous venons de voir comment la lutte contre l'ancien conseil à Pessamit a remis en cause des Innu.es qui y travaillaient mais non l'institution. Qu'en est-il des résistant.es pour la protection du territoire ? Leur lutte demeure-t-elle à l'intérieur de l'idéologie dominante ?

3.2.3. L'ambiguïté des résistant.es pour la protection du territoire

Nous avons précédemment vu comment des Innu.es défendent leur territoire contre le développement et l'exploitation qui s'y sont imposés et s'y implantent toujours sans leur consentement. Cependant, il arrive qu'ils aient une position ambiguë, où pratiques et discours ne vont pas toujours de pair. Nous parlerons ici d'un groupe de résistant.es, regroupés sous le nom d'Innu Power²². Après l'annonce du Plan Nord en mai 2011 par Jean Charest, le premier ministre québécois de l'époque, ils ont dressé, proche de la route 138, un campement symbolique pendant trois semaines (6 campements sur 22 km), puis le 9 juin ils ont bloqué la 138 ; la route fut fermée par intermittence, en alternance aux demi-heures. Les manifestant.es brandissaient des pancartes « Non au Plan Nord ». Trois phases dans le blocage avaient été prévues (perturbation de la circulation, blocus commercial puis blocus complet) mais une seule a été réalisée car la première phase a suffi à l'ouverture d'une table de négociation entre Québec et Pessamit à propos des litiges passés (c'est-à-dire pour régler des revendications territoriales liées aux développements sur le territoire ancestral des Innu.es sans leur consentement : 14 barrages hydro-électriques, exploitation minière et forestière -annexe 3-, construction de la 138). Suite à ce blocage, il y eut trois jours de discussions entre Jean Charest et Raphaël Picard. Ils ont établi un protocole d'entente visant

²² L'analyse qui suit se base sur la rencontre, l'entrevue et/ou la discussion avec quatre militant.es qui font partie du groupe Innu Power (qui regroupe, selon les dires de ces militant.es, environ une quinzaine de personnes) et qui ont participé au blocus dont il est ici question. Evidemment il est impossible de généraliser à l'ensemble du groupe Innu Power ce qui sera énoncé par la suite. Mais la compilation des discours entendus avec les avis recueillis dans le reste de la population par rapport à ce groupe de militant.es permet d'en analyser certains tenants.

à un processus spécial de négociations, jusqu'en octobre 2011. Ces négociations n'ont rien donné ; en effet le gouvernement a proposé 350 millions de dédommagement à la communauté pour tous les développements passés touchant leurs territoires tandis que le chef réclamait 5 milliards de dollars sur 50 ans. Ce dernier a alors quitté la table des négociations.

Il y a peu d'information sur le déroulement de ces négociations, qui ont eu lieu de juin à novembre 2011. Pour Québec, le négociateur fut Florent Gagné ; pour Pessamit ce fut la firme Villeneuve Venn (firme canadienne de comptables agréés et d'avocats), qui était en conflit d'intérêts dans cette affaire. C'est la firme qui a mis en place le plan de coupures qui avait affecté Pessamit. A cause du déficit, Pessamit a en effet dû faire appel en 2007 à cette firme pour agir comme cogestionnaire, sur ordre du ministère. Il est impossible de savoir ce que cette firme faisait à Pessamit ; par contre, le plan de coupures lui rapportait plus de deux millions par année en frais de cogestion. Ses intérêts à ce que Pessamit obtiennent des compensations financières importantes dans les négociations étaient à ce titre limités, puisque la fin de la crise financière aurait logiquement dû mettre fin à son contrat de cogestion. La firme a d'ailleurs empoché 270 000 dollars pour ces pourparlers.

Au-delà des négociations, quel fut le but du groupe de résistants ? Pour un des membres du groupe, le mouvement visait à contre-attaquer le gouvernement et à dénoncer le Plan Nord, qui touche des territoires ancestraux où il y a toujours des revendications ; pour une autre il s'agissait de menacer le gouvernement, de brusquer les compagnies, de recevoir un soutien des habitants aux alentours, grâce à cette clé maîtresse pour poser des actions concrètes, la 138 étant l'artère unique pour le transport des matériaux destinés aux chantiers.

Puisque le mouvement a dérangé le gouvernement en le confrontant publiquement, il a permis de crier un mécontentement innu face au mépris qu'il a à leur égard. La confrontation a ouvert un contexte d'affirmation identitaire et de reconnaissance, au même titre qu'*Idle No More*. Une Innu rencontrée évoquera que ce mouvement a surtout permis une « reconnaissance du public » (Louise, 30 ans, avril 2013) basée sur un respect mutuel et qu'il était une façon d'informer les Blancs de la réalité des autochtones.

Que pense la population de ces actions consistant à bloquer les routes ? Dix-huit Innu.es rencontrés n'y participent pas et n'en comprennent pas le but, affirmant par exemple qu'il

faudrait d'abord en discuter avec les générations suivantes afin de voir si elles sont prêtes à se battre pour leurs territoires, ou bien alléguant qu'il ne sert à rien de défendre des « bouts de terre » (Léo, 40 ans, mars 2013) sur lesquels ils ne vont jamais. Il s'agit d'évolution divergente des conceptions territoriales, créant un conflit communautaire. Même des Innu.es qui conservent un lien avec le territoire s'opposent parfois à des blocus de route qui « ne fonctionnent pas » (Serge, 30 ans, mai 2013) ou qui n'aident pas à protéger la culture :

Puis on peut pas les encourager. Moi personnellement, j'peux pas. Parce que j'ai eu assez de misère pour conserver ma culture. Conserver ta culture, sur le bord de la 138 à rien faire... Tu vas faire ton p'tit feu seulement, tu vas contempler des étoiles de nuit... C'est quoi que tu fais là-dedans ? Je veux savoir. Puis j'arrête le progrès... Mais si t'arrêtes le progrès là, on va t'arrêter toi aussi. Tu mangeras plus ton bien-être social (Richard, 60 ans, mai 2013).

Pourtant, trois Innu.es non membres d'Innu Power soulèvent également l'intérêt d'utiliser le blocus comme voie de lutte concrète et efficace pour se faire entendre. Le blocus est considéré comme une arme redoutable si et seulement si la population est consultée, l'action bien préparée, organisée, ciblée et qu'elle ne relève pas du « chatouillage » (Olivier, 55 ans, mai 2013). Organiser un blocus n'est pas vécu comme impliquant un nécessaire changement social externe mais interne : diffuser des idées en marquant la communauté, conscientiser le monde, propager des analyses et une perception de la violence systémique.

Les avis autochtones divergent sur la pertinence de bloquer des routes pour contrer des projets de développement. Indépendamment de cela, le groupe Innu Power a été secoué par plusieurs critiques du fait que leur action a permis à l'ancien chef d'ouvrir une table de négociation sur les litiges passés et que le blocage aurait été nécessaire non pour contrer le Plan Nord mais pour établir un rapport de force en vue de négocier. Un Innu ira jusqu'à dire que le groupe Innu Power aurait été main dans la main avec l'ancien conseil, partenariat non officiel, ce qui les a décrédibilisés notamment aux yeux des anti-chef -alors que plusieurs d'entre eux auraient participé à des actions pour contrer le Plan Nord :

Ils soutenaient vraiment le chef déficitaire [...]. Puis y'avait aussi le fait que sur certaines choses, c'était un peu comme une commande de la part du chef. Quand le chef voulait de l'appui pour ses intérêts, il faisait appel à eux autres (Roger, 35 ans, avril 2013).

Il est vrai qu'un avis émis par le conseil de bande le 10 juin 2011 remerciait les membres du groupe d'Innu Power pour leur mobilisation et initiative lors du blocus du 9 juin (Conseil de bande 2011, voir annexe 1). Le conseil se disait, au sein de cet avis, satisfait de la journée de perturbation et il annonçait l'heure de la rencontre avec le premier ministre Jean Charest. Cet avis rappelle que le contrôle des accès à la réserve a été assuré par les agents de la sécurité publique de Pessamit et des employés des travaux publics ; c'est donc à même les services publics que l'organisation du blocus a été possible :

Mais ce qui est arrivé, c'est que à un moment donné c'est à même nos services à nous, services publics [...]. C'étaient nous autres qui étai^{er} au front ! J'étais pognée à prendre des gens de mon monde pour assumer ces barrages là. Puis là ben j'étais ok mais à un moment donné ça a été très mal vu par la population, parce qu'en réalité c'étaient nous autres qui le faisaient [...]. Y'en a que ça les tentait pas là. J'ai comme obligé, j'ai payé du monde là pour... Ben payer dans l'sens un salaire (Chantale, 30 ans, avril 2013).

Il est intéressant de noter que les quatre militant.es du groupe Innu Power rencontrés.es affirment que s'ils voulaient, via le blocus de juin 2011, créer un rapport avec Québec pour négocier les litiges passés, ils veulent aussi s'extraire du conseil de bande. Ils en parlent comme d'une extension gouvernementale victime de l'économie, assimilée au système, qui obéit au gouvernement, qui est obligée de vendre le territoire pour « nourrir les Innu.es » (Kevin, 30 ans, mai 2013) et de signer des ententes pour avoir du financement :

Puis on disait que le gouvernement, fallait qu'il négocie avec chaque communauté, de gré à gré, sans marcher par les conseils de bande, parce qu'on se le cachera pas, les conseils de bande, c'est comme... comment j'te dirais ça... c'est trop facile avec eux autres. Eux autres peuvent signer des choses pour les communautés, sans les consulter. Des fois, les communautés sont pas d'accord, mais le conseil peut signer quand même, sans référendum, sans... Y'a des choses qui se font en catimini là. Puis... C'est ça qu'on dénonçait nous autres (Louise, 30 ans, avril 2013).

Cependant le mouvement s'est terminé (pour le moment) par le début des négociations entre Québec et le chef du conseil de bande, qui est allé seul à la table, sans l'opinion ni de la communauté ni du groupe de militant.es. Il est d'ailleurs habituel que si les gens s'agitent pour telle ou telle chose, les dominants les rencontrent individuellement pour gérer la question, éventuellement faire des concessions individuelles afin d'éviter une confrontation publique qui perdure et mine la surface faussement paisible du pouvoir (Scott 1990 : 71). Le

gouvernement a stoppé l'émergence potentielle d'un mouvement de résistance organisée. Si les négociations ont rendu officiel un rapport de force créé par la lutte populaire menée par Innu Power, c'est au détriment des populations qu'elles ont remplacé ce mouvement qui a pris fin. Québec a en effet obtenu l'interruption du plan de lutte en proposant de négocier.

Au-delà du conseil, quel était le but réel de ce groupe de militant.es ? Étaient-ils contre le Plan Nord ? Un des membres du groupe a affirmé avoir parlé au ministère durant le blocus et rappelé ce que demandait le groupe : le règlement des revendications territoriales à propos des litiges passés. Leur opposition face au Plan Nord, si elle était liée à l'absence de consentement autochtone, renvoyait surtout au fait que « les litiges sur les revendications territoriales n'ont pas été réglés » (Kevin, 30 ans, mai 2013). Une militante raconte à ce titre que le groupe « s'était levé pour dire au gouvernement qu'on n'en voulait pas du Plan Nord, tant et aussi longtemps que le gouvernement il avait pas réglé les choses avec les Premières Nations, qui étaient déjà en litige » (Louise, 30 ans, avril 2013), qu'il s'agisse d'Hydro-Québec mais aussi des compagnies forestières et minières. La volonté était donc d'obliger le gouvernement à régler les développements passés puisque Québec et les entreprises se font « des milliards de dollars » sur leurs territoires ancestraux, notamment avec les barrages, devenus la « vache à lait » du Québec (Kevin, 30 ans, mai 2013). Il fallait alors obtenir des compensations financières avant de pouvoir envisager le Plan Nord.

En ce qui concerne le chef de l'époque, son opposition au Plan Nord est questionnable, au vu des ententes qu'il a signées avec plusieurs compagnies (minières -Litewave, Argex, et Saint-Georges- et pétrolière -Trans American Energy) et des coupes à blanc effectuées sur le territoire pendant qu'il était au pouvoir (il n'a d'ailleurs pas été le seul chef à signer avec des entreprises, l'actuel chef René Simon a signé dans un précédent mandat pour le barrage de la Toulnostouc). Alors qu'il fut le premier à lancer une campagne internationale, suite à l'échec des négociations en 2011 avec Jean Charest, pour dénoncer le Plan Nord, un anti-chef considère qu'il « était déjà pro Plan Nord avant que le Plan Nord arrive » et que ce qu'il désirait, « c'est faire partie du Plan Nord, et idéalement qu'il soit le seul, que les autres communautés en fassent moins partie » (Roger, 35 ans, avril 2013).

D'autre part, un des membres du groupe Innu Power aurait travaillé au sein d'une entreprise de développement territorial (comme plusieurs autres personnes de la communauté) alors qu'ils brandissaient de grandes affiches « Non au Plan Nord ». L'idée n'est pas ici de jeter la pierre à quiconque mais de comprendre comment discours et pratique se confrontent parfois. Il apparaît que ce groupe ne s'oppose pas au développement en général mais au développement qui ne les inclut pas. D'un point de vue de l'action, leur mobilisation s'est centralisée sur la négociation, dans l'idée d'obtenir des redevances sur les développements passés et éventuellement de négocier par la suite pour le Plan Nord, si cela était bénéfique pour la communauté. Et du point de vue du discours, ils peuvent porter une pensée anticapitaliste, une volonté de protection des terres (« c'est tout ce qui nous reste, la Terre Mère » ; « faut jamais laisser nos terres ») et une conscience que ces développements des terres ne vont pas dans un sens qu'ils défendent, la saine gestion des ressources :

Le gouvernement Marois fait la même chose que l'ancien de Charest, c'est même pire. Il change juste les mots. Les Innu.es ne sont toujours pas dans le plan. On nous prend pour des navets. Le Nord pour tous... ils devraient dire le plan pour les Québécois. On n'a pas la même idéologie qu'eux autres. Nous, c'est la saine gestion des ressources naturelles et une gestion pensée pour le futur. C'est pas dire je prends 100 pièces pour moi et il restera les cennes noirs pour les enfants. Si on continue, dans 30 ou 40 ans, la terre pourra pas continuer (Kevin, 30 ans, mai 2013).

Ainsi, malgré le fait qu'ils se revendiquent d'une pensée ancestrale puisée dans ce qu'ils nomment traditions et qu'ils réalisent que les développements comme le Plan Nord détruisent la terre, leur opposition à ces projets s'est centralisée sur leur non-inclusion dans ces projets : demande de redevances pour les projets passés et volonté de faire partie du Plan Nord. Ce fut peut-être la seule revendication officielle qu'il était possible d'avoir.

Si le mouvement de résistance ouvert par Innu Power a été contesté par la communauté, qui parfois n'en comprenait pas les tenants et aboutissants, parfois s'opposait à l'idée de protéger le territoire ou critiquait le lien qui semblait unir le groupe et le chef dans un contexte politique de déficit et de crise politique, il a néanmoins permis d'ouvrir des brèches d'opposition publique face aux gouvernements. Mais la lutte s'est éteinte au moment où Québec a proposé à Pessamit de négocier -processus qui n'aboutira d'ailleurs pas, le rapport de force étant perdu au moment des négociations. C'est d'ailleurs seulement le chef qui fut à

la table de négociation. On peut alors questionner le but des groupes de résistance qui aident le conseil de bande (institutions qu'ils dénoncent par ailleurs), à s'asseoir avec les gouvernements, tout au moins la cohérence entre leurs pratiques et leurs discours. La question de l'aspect capitaliste du développement n'était pas au centre des débats ; si elle était soulevée dans la critique, elle ne se matérialisait pas dans une opposition concrète.

Finalement, nous venons de voir qu'à l'intérieur des révoltes évoquées précédemment, le renversement n'est pas absolu. Les mouvements contestataires invoquent des objectifs qui reconnaissent voire reproduisent l'idéologie dominante. La lutte se mène toujours sur le front de la colonisation imposée ; il n'est pas évident d'en sortir. Au plus fort des révoltes, le colonisé continue de se battre au nom des valeurs du colonisateur, d'utiliser ses façons de penser et ses méthodes de combat (Memmi 2008 : 144). A propos des valeurs, il est tangible de voir que les Innu.es revendiquent des droits politiques, sociaux, économiques et territoriaux, alors que le terme même de cette juridicité est celle du colonisateur et que cette revendication peut tangiblement renforcer les structures dominantes. A propos des méthodes de combat, notons l'utilisation des tribunaux, des tables de négociation, d'un changement de conseil de bande et même de blocus sur la 138 dans un but de négocier avec le gouvernement, qui seul a établi cette façon de gérer le conflit social. A propos des façons de penser, rappelons l'existence d'une certaine acceptation des projets de développement où demander des redevances et une participation aux projets sont presque entrevus comme la seule issue. Comment expliquer un certain accommodement autochtone des systèmes ?

3.3. Les raisons de cette incorporation

Dans l'temps que j'travaillais moi aussi comme garde-forestier, j'ai bâti ma maison, autrement dit. A l'intérieur là, je l'ai fabriquée à ma façon, traditionnelle. Qui qui m'a donné cet argent là ? J'étais garde-forestier. C'est lui qui m'a donné ça. J'ai fait une fortune, j'ai donné tout à la famille. Si j'aurais pas eu la manne qui est fait avec la forêt, je serais jamais ici. Et pourtant j'suis semi... semi-Indien autrement dit hein ? C'est ça (Richard, 60 ans, mai 2013).

Nous venons d'exposer ce qui peut, au niveau des mouvements de confrontation publique évoqués, laisser penser que ces luttes intériorisent l'idéologie dominante. Comment est-il

possible d'expliquer cette incorporation de l'idéologie par les groupes subalternes ? Peut-on dire qu'ils ne disposent pas des clés pour en sortir ? Trois explications se succèderont ici : la naturalisation du capitalisme et de l'Etat, l'hégémonie idéologique qui prend corps dans la possibilité d'occuper une place de pouvoir et la dimension stratégique de l'action publique.

3.3.1. La naturalisation du capitalisme et de l'Etat

Des sociologues comme Bourdieu nous amènent à voir comment les dominés en viennent naturellement à accepter les principes normatifs qui sous-tendent l'ordre social, internalisation des normes de la domination, qu'il s'agisse de l'Etat ou du capitalisme, ce qui favorise la stabilité sociale (Scott 1990 : 100). « Chaque ordre établi tend à produire (à des degrés et avec des moyens très divers) la naturalisation de son propre caractère arbitraire », disait Bourdieu (1972 : 164). Pour les adeptes de ces théories, les groupes subalternes se mettent à aimer l'inévitable. Les alternatives aux structures existantes de pouvoir et de statut sont alors exclues du discours et de la pensée des dominés (Bauman 1976 : 123), ce qui diminue le conflit social et donne de la stabilité au système ; l'obéissance devient rituelle. L'ignorance d'arrangements politiques, sociaux et économiques alternatifs naturalise le présent. L'oppression devient tolérée par l'opprimé qui s'accepte esclave ; le colonisateur croit d'autant plus à sa légitimité (Memmi 2008 : 107). Il est alors tout à fait le maître.

Le fait que les autochtones utilisent, pour mener leurs luttes, les institutions de la société dominante -qu'il s'agisse des tables de négociation ou des tribunaux-, qu'ils ne remettent pas, en apparence, en cause le gouvernement et le conseil de bande ou qu'ils acceptent (de façon plus ou moins importante) les développements des terres, s'accompagne de toute une série d'incorporations des systèmes dominants. Il peut s'agir de l'intériorisation de l'idée de normes, de règles écrites, de lois, de cadres législatifs, de codes juridiques comme quelque chose d'évident pour contrer la « loi du plus fort » (Olivier, 55 ans, mai 2013), de l'idée du gouvernement et d'une gouvernance comme utiles pour établir des principes d'autonomie, de la propriété privée comme satisfaisante mais aussi de l'organisation hiérarchique dominante comme la seule et unique voie viable pour éviter « le chaos » (Chantale, 30 ans, avril 2013). A propos de l'Etat, Bourdieu (2012 : 183-188) met en exergue à quel point il est difficile d'imaginer un monde sans lui et même de penser hors de la pensée de l'Etat. L'Etat structure

le cadre même de nos pensées et de nos activités sociales. Il n'est pas seulement producteur de sa propre légitimation : il structure l'ordre social lui-même (*ibid*). Ainsi, pour treize Innu.es rencontré.es, la domination systémique a pris le pas sur l'imaginaire : qu'autre chose soit possible est devenu de l'ordre de la mystification, qu'il s'agisse de l'Etat ou du conseil de bande avec lequel ils doivent composer jour après jour. L'ordre social que structure ainsi l'Etat est d'ailleurs nécessaire à sa perdurance, pour maintenir la capacité matérielle de contrôle qu'il exerce sur sa population et sa capacité à extorquer les ressources pour son développement (Dupuis-Déri 2012 : 131).

Au-delà de l'Etat, il s'agit aussi de l'intériorisation de l'argent comme nécessaire, du progrès et de la civilisation moderne comme quelque chose d'évident et d'indispensable. On parle de l'impossibilité d'arrêter le progrès, au vu du besoin d'argent, des matériaux extraits par le développement mais aussi du travail. Ces transformations imposées sont estimées aujourd'hui irrémédiables : l'autochtone est alors décrit comme incapable de vivre en forêt, donc de survivre, de se nourrir tout seul, de se construire une tente ou un canot de façon dite traditionnelle (Richard, 60 ans, mai 2013) ; l'autochtone vit aujourd'hui dans une maison avec un poêle électrique, une voiture, un prêt bancaire (Richard, 60 ans, mai 2013).

Deux Innu.es parleront du progrès comme d'une évolution inévitable à laquelle les sociétés ne peuvent échapper ; ils évoquent une trajectoire linéaire obligatoire qui mène une société de « sauvages » vers une société « civilisée » grâce au progrès et la modernité. Il y a là un phénomène d'intériorisation d'un discours colonisateur qui proclamait (et proclame) la supériorité de l'occidentalisation, qui parlait (et parle) de la modernité et de la civilisation comme supérieure à toutes les autres cultures et d'un développement comme nécessaire et inévitable. L'histoire d'une société est décrite comme faite de périodes évolutives, les périodes se succédant sans qu'on n'en ait le choix. L'histoire est subie, le passé se situe en bas sur la ligne évolutive que l'on ne maîtrise pas. La modernité est entrevue comme une phase logique de l'évolution des peuples :

J'aurais même que on était encore sauvage quand on était à peu près la moitié du village (Donat, 50 ans, avril 2013).

Si on se serait mis, dire on veut rien savoir, là on serait en arrière encore [...]. Donc modernité, on n'avait pas le choix de le suivre, on n'est pas dans un pays sous-

développé, il faut suivre le changement. On est rendu là. Il fallait qu'on arrive là aussi pour être égal à tout le monde [...]. On est des consommateurs aussi [...]. La modernité, c'est ça. C'est un bien pour tout le monde (Guillaume, 40 ans, avril 2013).

Pas d'avancement, pas de progrès. Pas de progrès, pas d'avancement (Richard, 60 ans, mai 2013).

Ici, le colonisé assimile le portrait dressé sur lui par le colonisateur (image du sauvage qui doit se civiliser) : il finit par accepter et vivre ce portrait, qui gagne alors une certaine réalité (Memmi 2008 : 107). Il est alors important pour lui-même de combattre cette image et de se penser *civilisé*, moderne et non plus *sauvage*. Stabilisant la société, cette acceptation participe au consentement du rôle assigné par le colonisateur sur les autochtones, mais aussi de l'imposition progressive d'une seule façon de vivre.

Le présent est naturalisé par exemple lorsque les structures économiques capitalistes en viennent à être tenues pour acquises (Giddens 1979 : 195) ; d'où cette idée de « naturalisation du présent ». Au-delà de l'Etat, du progrès et de la modernité, c'est le capitalisme lui-même qui a été intériorisé. Un Innu me disait d'ailleurs que « le système capitaliste, on n'a pas le choix de ne pas en faire partie » (Pierre, 40 ans, avril 2013) ; une autre que le capitalisme, « on est pogné pour vivre avec » (Sarah, 30 ans, mai 2013) ; un autre encore qu'il est nécessaire de faire du profit. L'idéologie néolibérale s'est auto-instituée comme seul système d'organisation économique possible : c'est le fruit d'un intense travail de conquête des esprits. Au lieu d'évoquer l'imposition, on parle d'un non-choix face à ces systèmes avec lesquels il faut maintenant cohabiter, c'est-à-dire qu'il est nécessaire de vivre « avec l'air du temps » (Sarah, 30 ans, mai 2013). Ainsi, lorsque les individus pensent qu'ils ne peuvent pas faire grand-chose avec ce qui leur arrive, ils développent un certain fatalisme, voire une acceptation, l'histoire devenant un donné intangible.

D'ailleurs, l'enquête de terrain de Croussette auprès de l'élite de la communauté de Pessamit montre que ces Innu.es défendent le développement économique et ne rejettent pas le capitalisme ; au contraire, ils en ont intégré les valeurs, les outils et les concepts (2008 : 68) tout en éprouvant des difficultés à s'adapter au mode de production capitaliste. Ainsi, cette élite affirme que les Innu.es doivent « *s'adapter* s'ils veulent pouvoir se développer », reprenant le modèle du colonisateur, convaincus qu'ils ne peuvent avoir leur propre modèle

d'échanges économiques (*ibid* : 68-69). Croussette souligne d'ailleurs leur absence de « vision originale et globale du développement économique ». L'élite de Pessamit tente ainsi de « reproduire en tout point le modèle du colonisateur, soit celui d'un Etat central fort qui gère tout sans compromis », symbole d'une assimilation dans la façon de faire (*ibid* : 70).

Gramsci (1996) nous apprend également comment les résistances dans le capitalisme sont impliquées dans des luttes concrètes aux implications révolutionnaires, mais prises dans les entraves d'une pensée sociale hégémonique, qui tend vers la passivité politique. Les objectifs sont situés à l'intérieur de l'idéologie dominante telle qu'appréhendée. Il n'est pas évident de saper la justification de la classe dominante, seules les critiques les plus radicales ayant soulevé la raison d'être des capitalistes. Si la protestation des groupes dominés épouse encore le cœur de l'idéologie dominante, il s'agit alors d'une idéologie hégémonique. L'une des tâches culturelles les plus difficiles à laquelle est confronté le groupe opprimé est alors de saper la justification de la classe dominante (Moore 1987 : 84).

Le concept d'hégémonie culturelle, développé par Gramsci, décrit la domination culturelle d'un groupe ou d'une classe et le rôle que les pratiques quotidiennes et les croyances collectives jouent dans l'établissement des systèmes de domination (Piotte 1987 : 129, 224-227). Cette hégémonie culturelle amène les dominé.es à adopter la vision du monde des dominants et à l'accepter comme allant de soi. Elle se constitue et se maintient à travers la diffusion de valeurs, d'outils culturels hégémoniques (par exemple au sein de l'école obligatoire, de l'Eglise, des organisations politiques, des moyens de communication de masse...). Il s'agit de foyers culturels ultra-présents à Pessamit et qui propagent des représentations qui conquièrent les esprits et permettent d'obtenir le consentement d'un nombre important d'individus. Ces représentations culturelles de la classe dirigeante, ou plutôt de l'idéologie dominante, déteignent sur les autochtones par exemple via l'invasion du consumérisme ou de la volonté d'ascension sociale, éthos individualiste de compétition et de réussite personnelle. Ainsi, la classe dominante dirige par force et par consentement : il arrive que les classes subalternes adoptent ses intérêts, en naturalisant ce qu'ils vivent.

Cependant, tous les Innu.es de Pessamit n'ont pas intériorisé capitalisme et Etat. Une Innue racontait que « rares sont les Innu.es qui sont capitalistes purs et durs » (Sarah, 30 ans,

mai 2013). Leur façon de vivre l'argent est très particulière ; il s'agit pour eux d'un moyen d'accéder à certaines choses, d'acquérir des biens matériels et non d'épargner pour devenir millionnaire. Le renouveau économique innu a transformé leur rapport à l'argent. Mais persiste cette idée que l'argent n'a pas vraiment pour l'Innu.e de valeur en soi : on ne l'accumule pas (Lacasse 2004 : 65). Croussette évoque à ce titre que certain.es Innu.es de Pessamit perçoivent l'argent et les biens matériels comme « une perversion de la culture innue » (Croussette 2008 : 54) ; ils sont détachés vis-à-vis des biens matériels et donc « en opposition avec le modèle capitaliste de développement économique » (*ibid* : 65).

Tous les penseurs ne s'accordent évidemment pas sur ces théories de l'hégémonie et sur la naturalisation du capitalisme et de l'Etat. Pour Scott par exemple, en suivant cette logique le changement social ne s'explique pas (Scott 1990 : 93). Il arrive souvent que les objectifs qui nous paraissent se situer à l'intérieur même de l'idéologie dominante soient les fruits de relations d'oppression qui interdisent de faire valoir d'autres objectifs (Scott 1990 : 92).

3.3.2. *L'hégémonie idéologique : la possibilité d'occuper une place de pouvoir*

La possibilité d'arriver un jour à exercer soi-même la domination que l'on endure encourage la légitimation de structures de domination (Scott 1990 : 97). Pour ce dernier, on peut parler d'hégémonie à condition qu'il soit possible, dans une forte probabilité, pour plusieurs dominé.es d'occuper des positions de pouvoir ; ce qui est le cas des autochtones.

D'une part, le conseil de bande -même s'il existe une lutte interne pour l'acquisition des places stratégiques en son sein- produit des dominant.es et une élite autochtones qui auront des privilèges au sein de la communauté. Les autochtones qui occupent ces places en sont fiers. D'autres emplois au sein d'organismes financés par le conseil permettent aussi à des autochtones de travailler et de parler de leur « avancement professionnel » (Guillaume, 40 ans, avril 2013). Le gouvernement, via le conseil, a favorisé la stabilité sociale de sa propre légitimité et la difficulté pour les dominé.es de le remettre en question²³.

²³ Au-delà du conseil, il est aussi possible pour les autochtones de « percer » à l'intérieur de la société en se lançant par exemple dans la vente d'artisanat et la valorisation de la culture autochtone, au sein d'un cadre défini par la société blanche et souvent pour elle.

D'autre part, il est possible pour les autochtones de travailler sur les chantiers de développement qui ont lieu sur leurs territoires ancestraux, comme par exemple la construction du barrage de Tounustouc ou aujourd'hui le chantier de La Romaine. Le travail et l'argent qu'apporte, pour les rares autochtones employés (dans des emplois souvent dévalorisés), un chantier de développement, qu'il soit minier, forestier ou hydro-électrique, est très éphémère : une fois le projet terminé, les autochtones employés se retrouvent à nouveau sans ressources. Les autochtones en ont bien conscience puisqu'ils évoquent à la fois le caractère éphémère de ces travaux et le fait que ce ne sont pas des places de pouvoir qui leur sont laissées dans ces développements : « les autochtones dans les chantiers c'est des employés de... des sous-fifres, c'est des passeux de balais puis des faiseurs de bouffe » (Sarah, 30 ans, mai 2013) ; les autochtones n'ont en effet pas souvent un haut niveau de diplôme. Ils sont souvent exclus des responsabilités haut placées, dans l'intérêt de la société majoritaire. Cependant, six Innu.es rencontré.es désirent que cette situation change, que les autochtones puissent développer eux-mêmes le territoire, qu'ils aient des emplois hauts placés à la direction ou en tant qu'ingénieur par exemple. Ainsi, s'il est parfois impossible que ces places de pouvoir soient occupées, l'envie n'en est pas moindre.

Les premiers moments où les autochtones se sont mis à participer au développement du territoire s'inscrivent dans un contexte où ils n'en avaient pas forcément le choix. Souvent ils évoquent avoir participé à la destruction du territoire sans le vouloir, car « c'était la seule job dans le temps » (Charles, 50 ans, mai 2013). Ainsi une Innue de Pessamit me racontait que :

Quand ils sont arrivés, ben les barrages, puis les gens qui ont commencé à travailler dans les barrages... Parce que mon père, moi, il a commencé à travailler dans les barrages, ben là, l'argent rentrait, c'est sûr. L'argent rentrait. On avait une maison qui était pas si pire que ça là. C'était pas la richesse richesse là, on avait pas des choses en or là, mais au moins on avait, comme ça là [...]. Puis y'avait plus de place où aller chasser. Parce que les territoires étaient pris. Donc à ce moment là, ils ont été comme obligés d'aller travailler pour des compagnies, puis d'aider à briser leurs territoires. Moi c'est ça que je dis, ils ont participé à briser leurs territoires, à briser leurs rivières... C'était pas parce que c'était voulu, c'est parce que c'était la nécessité, l'obligation de faire... Parce que y'avait plus de place où aller (Denise, 70 ans, avril 2013).

La colonisation a provoqué, pour les autochtones, perte des moyens de survie, perte de l'identité et perte d'une façon traditionnelle de vivre : pour nourrir les siens, il fallait

désormais travailler pour des projets qui détruisaient leur propre territoire, un des derniers points centraux et persistants de leur culture. Aujourd'hui le même dilemme traverse les générations où « y'en a plusieurs qui sont partis [...] travailler là-bas, dans le Plan Nord » (Charles, 50 ans, mai 2013). Il apparaît compliqué d'avoir une vision critique sur un système et un type de développement qui nourrissent, même s'ils nourrissent mal, qui emploient, même s'ils ne donnent que des emplois de sous-fifres. Ceci explique entre autres pourquoi les systèmes qui dominent et reproduisent la domination résistent à l'épreuve du temps et parviennent à perdurer.

La colonisation est en majeure partie responsable de cette situation puisqu'elle a imposé un système aux autochtones. Et aujourd'hui, le rapport des gouvernements face aux autochtones les rend toujours dépendants : ils les empêchent d'acquérir les outils leur permettant de s'autodéterminer, notamment en conservant une mainmise sur leur gestion interne, notamment pécuniaire. En entretenant cette dépendance, il les a déresponsabilisés et rend difficile, jour après jour, leur autonomie. De plus, les gouvernements les maintiennent dans un immobilisme sans fin. D'une part, le niveau de répression est souvent situé juste avant le point de rupture qui mènerait à une révolte qui serait tout à fait à l'extérieur de l'idéologie dominante. D'autre part, ils se contentent de leur donner suffisamment pour calmer une éventuelle révolte, formant une soupape de sécurité qui ne peut exploser (Scott 1990 : 202), mais ce qu'ils leur donnent n'est jamais assez pour leur permettre de vivre dignement : « Tu peux-tu vivre avec ça tu penses ? Non » (Lise et Serge, 30 ans, mai 2013). Ils ne leur permettent que de survivre, en donnant le minimum tout en leur demandant de donner des services à la manière occidentale et moderne. Le gouvernement donne suffisamment pour empêcher une politisation contre lui, neutralisant la colère et renforçant l'oppression invisible : « quand ça va trop bien, disons [...], ça peut enlever le goût à certaines personnes de se battre » (Roger, 35 ans, avril 2013).

D'ailleurs, en lui donnant uniquement des miettes par l'entremise, par exemple, de programmes sociaux, il ne participe pas à l'émancipation du peuple, mais il collabore à son assujettissement (Emond 2000 : 105, 108-109) : si la classe gouvernante offre aux autochtones des services sous diverses formes, ces services auront été construits à partir des ressources extorquées aux autochtones et à la classe gouvernée en général -autochtone et

blanche. La classe gouvernante reste propriétaire du capital et continue à vivre de l'exploitation de la force de travail de la classe gouvernée (Dupuis-Déri 2012 : 144-45). D'ailleurs, les premières politiques sociales, aux origines de l'Etat-providence, ont été mises en place par des politiciens qui visaient à réduire l'influence des mouvements révolutionnaires et à convaincre le peuple que l'Etat prenait soin de lui : pour l'amadouer, le séduire et le détourner de la subversion (*ibid*).

Notons deux exemples significatifs afin d'illustrer cette capacité gouvernementale de calmer la population. D'une part, la Commission de vérité et de réconciliation, créée à l'été 2008 par le Canada et qui a pour but de discuter publiquement la question des pensionnats, de reconnaître l'injustice et les torts causés aux autochtones, d'établir de nouvelles relations entre allochtones et autochtones basées sur la reconnaissance et le respect, c'est-à-dire réconcilier et guérir²⁴, est un moment qui, selon un Innu à Pessamit, fut créé, décidé, institué et investi par le gouvernement et dont il a détenu, seul, les ficelles :

Qui qui a construit ça, ce moment de vérité là ? Moi je travaille dans le dossier actuellement pour la communauté pour qui je travaille, tout est géré par eux autres : vous allez faire ça, vous allez faire ça, vous allez faire ça. On dirait que comme on est en train d'écrire un film ; nous, les autochtones on est des acteurs. Mais la mise en scène, c'est qui qui le fait ? (Guillaume, 40 ans, avril 2013).

Il ne s'agit pas ici de remettre en cause la pertinence de cette commission et ce qu'elle peut apporter de positif pour des autochtones, mais de souligner le paradigme colonial qui perdure dans l'institution même de cette commission : le gouvernement s'excuse en théâtralisant les autochtones et en conservant la mise en scène de ses excuses publiques.

Cette Commission fut mise sur pied suite au recours collectif intenté par d'anciens pensionnaires contre le gouvernement du Canada et diverses congrégations religieuses. Cette affaire a donné lieu à la Convention de règlement relative aux pensionnats indiens, entente établie pour réparer les préjudices subis dans les pensionnats indiens, entre les avocats des

²⁴ La Commission de vérité et de réconciliation du Canada a un mandat quinquennal qui consiste à examiner l'histoire des pensionnats indiens du Canada, dans l'espoir de marquer un tournant dans les relations entre le gouvernement canadien et les peuples autochtones du Canada. Elle a été conçue pour offrir à ceux et celles qui sont restés marqués par l'expérience des pensionnats indiens un environnement propice à l'expression de ces vécus ; pour publier ces récits afin de faire connaître cette histoire aux Canadiens et Canadiennes ; pour aider à la compréhension nationale des pensionnats indiens ; pour faire des recommandations afin de favoriser la guérison des communautés autochtones et la réconciliation.

anciens élèves, les avocats des Eglises, l'Assemblée des Premières Nations, d'autres organisations autochtones et le gouvernement du Canada. Cette Convention prévoit cinq éléments distincts : un paiement d'expérience commune à tous les anciens élèves admissibles, un processus d'évaluation indépendant des réclamations liées à des sévices physiques graves ou des sévices sexuels, des mesures de soutien à la guérison, des activités de commémoration et la mise sur pied de la Commission de vérité et de réconciliation. Ainsi la Convention prévoyait le don d'argent aux ex-pensionnaires, pour *réparer* ce qu'ils avaient subi aux pensionnats. Par-delà le fait qu'il s'agit là d'une fausse croyance que l'argent peut réparer les blessures individuelles dont les autochtones furent victimes, cela nie un génocide culturel irréparable de cette façon-là et cela entraîne une individualisation des sévices subis alors qu'au contraire ils sont collectifs :

Le gouvernement s'est excusé. En s'excusant, il a dit oh ! je vais leur donner des argents pour mes excuses. Mais l'argent, comment qu'il est utilisé par les ex-pensionnaires ? Ils ont tout en haut de 55 ans ce monde-là. C'est quoi qu'ils ont fait avec l'argent ? Y'a eu plusieurs possibilités. Y'a peut-être ceux qui ont bien profité, puis ils ont acheté, ils ont voyagé puis tout ça. Mais y'en a un autre pourcentage aussi qui ont consommé, y'a peut-être des aînés qui ont reçu, qui ont été abusés par leurs enfants, leurs petits-enfants, pour... On sait pas ce qui s'est passé. Le gouvernement... Puis après ça il donne de l'argent à Santé Canada pour dire hé ! on vous donne un budget, on veut que vous soigniez les ex-pensionnaires. Pas de problème... Tu nous donnes de l'argent de la main droite mais tu donnes l'argent de la main gauche, excuse-moi, empoisonné, parce que tu encourages le vice. Qu'est-ce qu'on fait ? Puis le gouvernement peut nous dire demain matin hé ! vous avez pas fait votre job, y'a autant de problèmes de toxicomanie dans les communautés... Puis c'est normal ! Quand tu donnes 85 000, 120 000, 130 000 à une seule personne (Guillaume, 40 ans, avril 2013).

Il s'est passé la même chose en juillet 2013 lors des procédures de remboursement de taxes de gaz. Les autochtones ont payé pendant longtemps des taxes sur le gaz alors qu'ils sont normalement exemptés de taxes. Le gouvernement a alors récemment débloqué un budget pour rembourser les autochtones de ce qu'ils avaient payé sans devoir le faire :

Y'a même une affaire, j'pense c'est pour du gaz, le monde remplit des papiers, puis ils reçoivent de l'argent, le monde voit pas, mais ils se font acheter, c'est certain. Parce qu'ils sont en train de faire le Plan Nord. C'est un gars qui m'a dit ça. Ils vont nous donner de l'argent pour... pour qu'on se taise pour qu'ils fassent ce qu'ils veulent sur nos terres (Serge, 30 ans, mai 2013).

Par le don d'argent déterminé par son bon vouloir, quand il le désire et l'estime nécessaire, selon ses règles, le gouvernement continue à assujettir les autochtones et à leur faire croire que l'argent répare ce qu'ils ont subi et subissent encore. Est-ce pour se faire pardonner et gérer un profond malaise au sein d'une conscience collective canadienne ou pour anéantir une politisation contre les structures gouvernementales ? Si les autochtones ne menacent pas aujourd'hui les gouvernements, leur radicalisation pourrait être dangereuse. Traitant de la question du cirque dans la Rome antique, Veyne soulève que cette activité, si elle était soutirée par le peuple aux élites, était tout à la fois offerte par elles pour amoindrir la révolte, pour neutraliser la colère et pour chasser la haine (1976 : 94) :

Le gouvernement n'accordait pas du Cirque au peuple pour le dépolitiser ; mais, à coup sûr, il l'aurait politisé contre lui s'il lui avait refusé le Cirque.

3.3.3. *Une dimension stratégique de l'action publique*

Il n'est pas évident de dire que les groupes dominés sont soumis parce que leurs protestations s'inscrivent dans les convenances de la classe dominante affrontée : les représentations publiques des revendications revêtent presque toujours une dimension dialogique (Scott 1990 : 107). Il arrive que l'obéissance soit symbolique, c'est-à-dire qu'elle s'habille dans les faits du manteau de l'hégémonie pour s'opposer différemment à la violence systémique en conservant une immunité (relative) ; en utilisant le langage du dominant, il est parfois plus facile de se faire entendre.

Les revendications autochtones à Pessamit sont formulées dans un cadre qui ne prévoit pas de transformation radicale immédiate, mais qui est un cadre réaliste. Prudence ou soumission morale ? Il est impossible de déterminer si l'appel à ces valeurs hégémoniques tient de l'un ou de l'autre, à partir de la seule confrontation publique. L'objectif final peut être de les saper même si elles tendent en apparence à respecter les règles imposées par le dominant. Les groupes subalternes peuvent avoir appris à déguiser leur résistance et leurs provocations dans des rituels de subordination pour déguiser les objectifs (Scott 1990 : 111) qui, s'ils étaient dévoilés, seraient périlleux et impossibles à faire entendre.

Les groupes dominés peuvent aussi adopter des attitudes qui leur permettent de vivre leur vie sans pression constante. Il leur arrive d'être cynique à cause de leurs échecs passés.

Surtout, il est possible qu'un sentiment d'impuissance naisse face à la situation de domination, considérant que la sévérité des éventuelles représailles rend toute résistance imprudente ou que l'opposition manifeste est difficile à porter. En effet, la plupart des Innu.es rencontrés soulèvent leur manque de pouvoir et leur impuissance face à l'oppression, ce qui engendre une résilience et une sorte d'acceptation forcée. Combien de fois m'a-t-on dit « changer le monde, c'est impossible » (Richard, 60 ans, mai 2013), « y'a rien à faire » (Richard, 60 ans, mai 2013), « c'est une perte d'avance » (Valérie, 60 ans, avril 2013) ? Les moyens sont très inégaux et le rapport de force difficile à égaliser :

Ils ont les moyens eux autres, ils ont les polices ils ont tout ! Rien crisse, c'est pas un ostie de 200/300 personnes qui vont les énerver (Luc, 60 ans, mars 2013).

Les compagnies vont venir pareil j'pense. Peu importe ce qu'on va faire. Elles vont venir. L'important c'est de l'argent pour eux autres, c'est de faire de l'argent. Fait que tant que t'as beaucoup d'argent, tu peux faire ce que tu veux. Mais nous on n'en a pas. Si on les poursuit en cour, on perd certains, ils sont millionnaires, milliardaires (Serge, 30 ans, mai 2013).

On peut-tu continuer jusqu'à la fin ? Mais si on met de côté, quoi, qu'est-ce qu'on met de côté, quoi ? Y'a rien à faire (Richard, 60 ans, mai 2013).

Mais l'gouvernement là, il veut tout nous prendre. Tout. Il nous tient à la gorge. Mais on peut rien y faire. Je le sais pas... On pourrait faire de quoi mais on a pas beaucoup (Lise, 30 ans, mai 2013). Mais on pourrait rien faire, le gouvernement va jamais nous entendre (Serge, 30 ans, mai 2013). Ça c'est vrai. On est juste un pet parmi des millions [...]. Nous autres on est rien (Lise, 30 ans, mai 2013).

Ce sentiment de structures sclérosées sur lesquelles l'autochtone est un sans-pouvoir engendre une forte croyance qu'aucun nouveau rôle et aucune intervention ne sont possibles. Il peut engendrer un repli sur des résistances quotidiennes non liées à des confrontations publiques, des façons de s'organiser à l'intérieur de la communauté (voir chapitre 4).

Selon Scott (1990 : 116), les dominés sont capables de pensée révolutionnaire répudiant les formes de domination, mais ce qui est rare est plutôt les occasions au cours desquelles ils peuvent agir ouvertement sur la base de cette pensée. La négation de la domination par la pensée existe mais le contexte ne se prête pas à l'expression de ces pensées, exprimables au seul moment de l'effondrement presque total des structures dominantes : à ce moment précis, il serait possible d'envisager un discours spontané révolutionnaire des subalternes. En

attendant, le conflit s'inscrit dans une forme dialogique dans laquelle le langage emprunte inévitablement les termes de l'idéologie dominante. La vie politique quotidienne ne met pas en jeu la conquête d'un nouveau monde ; alors, dans l'attente, les autochtones jouent des coudes pour ouvrir plus d'espace de justice à l'intérieur de l'arène imposée par le dominant.

Lorsque des Innu.es parlent d'utiliser (ou utilisent) les structures dominantes de la société majoritaire, qu'il s'agisse, entre autres, du politique et du juridique, il s'agit d'une forme d'intériorisation des façons dominantes de gérer le conflit social. Mais parfois, utiliser ces voies permet l'amélioration concrète des conditions de vie des autochtones, dans un contexte qui n'est pas révolutionnaire. La frontière est mince entre intériorisation et stratégie politique, surtout quand mener des actions qui n'amèneront pas un changement social global sont nécessaires à la survie d'une population, à son bien-être. En effet, on a tendance à différencier les actes d'affirmation et de transformation ; les uns défendraient des objectifs spécifiques qui génèrent un meilleur bien-être pour ceux qui les défendent, c'est-à-dire que l'acte d'affirmation cherche à corriger des situations inéquitables existantes dans les institutions sociales, sans chercher à modifier le cadre général qui les engendre ; les autres viseraient au contraire à modifier le cadre général dans leur structure, dans leur essence, afin de corriger les inégalités, c'est-à-dire que l'acte de transformation cherche une transformation plus générale du régime socio-économique de la société, un changement des institutions.

Cependant, si l'on peut dire que les formes de résistance évoquées jusqu'ici sont davantage des actes d'affirmation que de transformation, ces actes ont aussi une dimension politique. S'ils peuvent, a priori, paraître les symboles de l'intériorisation du capitalisme et de l'Etat, ils peuvent aussi créer des ondes de choc pour l'ensemble du système politique ; ils peuvent restructurer les positions des dirigeants et des élites politiques ; ils peuvent changer les stratégies et les directions choisies par ces élites et donc modifier la donne économique-politique ; ils peuvent faire naître de nombreux débats ; ils peuvent provoquer de vastes réformes (Dupuis-Déri 2007 : 72).

Ainsi, nous venons de voir que plusieurs pratiques autochtones de résistance, mouvements de confrontation publique, négociations politiques et actions juridiques, qui

revendiquent parfois une volonté de rompre avec l'idéologie dominante, peuvent s'inscrire à l'intérieur de cette idéologie, favorisant son maintien et sa reproduction. Plusieurs raisons peuvent l'expliquer d'un point de vue théorique, comme la naturalisation du capitalisme et de l'Etat et l'hégémonie idéologique. Cependant, il peut s'agir également d'une dimension stratégique de l'action publique. Hors des combats révolutionnaires, le terrain dominant est la seule arène possible pour mener la lutte : mais établir à partir de cette seule donnée publique le degré d'acceptation du discours dominant est impossible (Scott 1990 : 117). La confrontation publique peut s'inscrire dans les apparences à l'intérieur de l'idéologie dominante tandis que des formes d'infrapolitique, politiques et façons de vivre propres au groupe dominé, peuvent revendiquer et faire vivre l'inverse. Pour certains chercheurs, l'idée de la naturalisation du présent et la théorie de l'hégémonie sont impertinentes dans leur essence même puisqu'il existe des discours cachés chez les dominé.es, via des utopies traditionnelles qui nient l'exploitation et les structures de domination et qui refusent le manque de respect dont ils sont victimes (Scott 1990 : 95-96). Les dominé.es ne sont pas incapables d'imaginer un ordre social alternatif. Nous nous pencherons désormais sur ces éventuelles formes de résistance.

CHAPITRE 4 : L'INFRAPOLITIQUE DES GROUPES DOMINÉS

L'infrapolitique²⁵ réfère à des formes de résistance déguisées, cachées : une grande variété de résistances qui n'osent dire leur nom. L'action politique au grand jour est loin de constituer la réalité et la totalité de l'action politique en général (Scott 1990 : 216). Si l'on se contentait de porter attention uniquement à la résistance publique, déclarée, il serait impossible de comprendre entièrement les processus par lesquels naissent et germent des revendications politiques. Si le politique se réduisait à ces activités déclarées, les groupes dominés n'auraient pas de vie politique (mise à part l'explosion sociale et politique), d'autant plus que mener une opposition ouverte est chose rare. En effet, les conditions de sécurité le permettant sont peu fréquentes puisque le danger de l'explosion sociale est parfois grand. Mais entre inertie et révolte, un large terrain s'ouvre : la politique des assujettis (*ibid*).

Selon Scott, chaque résistance bruyante se conjugue avec une forme infrapolitique de résistance silencieuse (Scott 1990 : 216). Il serait alors impossible de séparer la résistance symbolique (par exemple les discours cachés émergeant dans un lieu protégé de la réserve, les pratiques spirituelles et de réappropriation culturelle) des luttes matérielles qui visent à soulager ou supprimer l'exploitation dont sont victimes les autochtones (comme les luttes évoquées plus tôt). La guerre se mène sur deux fronts, la pratique et le discours (Scott 1990 : 204). Cependant, pour Abu-Lughod, Scott tend ici à idéaliser les formes de résistance quotidienne. Selon elle, il faudrait au contraire utiliser la résistance comme diagnostic du pouvoir, caractéristique de la puissance, symptôme distinctif (1990 : 41). La résistance est alors un outil de compréhension de l'histoire des changements au sein des systèmes et relations de pouvoir. Étroitement liées, résistance et puissance se produisent ainsi simultanément mais à des niveaux distincts. La résistance n'a pas une source originale : elle est intégrée à la structure du pouvoir et interne à elle, elle est façonnée par le système dominant (*ibid*). Ainsi, Abu-Lughod, en critiquant la romance de la résistance, propose une perspective plus large sur le fonctionnement des structures du pouvoir dans son ensemble. D'ailleurs la résistance ne va pas forcément de pair avec l'échec des systèmes d'oppression

²⁵ Notion développée par Scott (1990).

puisque résistance et luttes de pouvoir existent simultanément. Gal critique également la romance de la résistance en affirmant que les pratiques quotidiennes de résistance ne sont pas forcément à la base des révoltes à grande échelle et qu'elles peuvent renforcer l'idéologie dominante. La résistance de tous les jours peut aussi bien conduire à la reproduction des systèmes d'oppression qu'à la révolution (1995 : 420). Ainsi, plusieurs chercheurs ont perçu dans l'analyse de Scott une tendance à exagérer les incidents qui peuvent être considérés comme de la résistance.

Nous allons ici nous pencher sur le terrain idéologique de l'infrapolitique, formes de lutte quotidienne, afin d'en analyser et d'en discuter la portée ; « comme j'te dis la résistance doit se faire à l'intérieur avant » (Luc, 60 ans, mars 2013). D'une part, il s'agira de l'occupation quotidienne des terres autochtones. D'autre part, il s'agira d'espaces construits sur la réserve, qui à la fois peuvent protéger un discours caché, défendre la culture, guérir la population. Cependant, il ne s'agira pas ici d'affirmer que tout est résistance à Pessamit (ce qui n'est pas une réalité effective), mais d'analyser la possibilité des pratiques quotidiennes de vie innue d'être résistance. Nous verrons qu'il est possible de les identifier comme résistance lorsqu'elles s'associent les unes avec les autres pour façonner le mode de vie et lorsqu'elles sont vécues comme telle, sans pour autant qu'elles soient résistances lorsqu'elles sont prises individuellement. L'intérêt sera aussi de mettre en exergue les luttes et conflits qui peuvent être internes à la communauté dans la compréhension, la réalisation et le vécu de ces pratiques considérées par certain.es comme des formes de résistance, sans oublier qu'elles s'accompagnent souvent de pratiques de non-résistance. Nous tenterons de mettre également en exergue la position de celles et ceux qui s'accommodent de la réalité qu'ils vivent, sans vouloir la changer. Cependant, la méthodologie adoptée ici n'a pas pu permettre de documenter suffisamment ces pratiques, ce qui constitue une des limites de cette recherche.

4.1. La résistance devient pratique quotidienne : l'occupation de la forêt

On doit inévitablement passer par l'occupation des territoires. Mais avec les pourvoiries, parfois on n'a pas le droit d'aller sur les territoires, les gens osent plus y aller, alors qu'on est les propriétaires légitimes des territoires (Kevin, 30 ans, mai 2013).

Nous l'avons vu, les conceptions territoriales des Innu.es ont évolué mais une façon ancestrale de le percevoir subsiste et cela peut engendrer des formes de résistance ouverte. Au-delà de luttes qui agissent publiquement et d'une simple conception ancestrale symbolique, peut-on parler d'une lutte interne qui passe par l'occupation des terres ?

La vie sur la réserve a reconfiguré le rapport au territoire, qu'il s'agisse de connaissances sur la vie en forêt (« y'en a pas beaucoup qui cherchent les remèdes traditionnels qu'on prenait », Valérie, 60 ans, avril 2013), de pratiquer la vie en forêt (« c'est pas moi qui va ramasser les peaux d'lièvres », Valérie, 60 ans, avril 2013) et de manger du gibier (« y'a plus beaucoup de monde qui mange du gibier », Serge, 30 ans, mai 2013). Si pour vingt-deux Innu.es rencontrés le territoire constitue (effectivement ou symboliquement) la matrice de leur culture, pour dix Innu.es rencontrés la forêt est devenue davantage un loisir qu'un mode de vie, en ce sens où ils s'y retrouvent la fin de semaine pour prendre l'air dans un chalet au bord de l'eau et passer du temps de repos (l'appartenance au territoire est alors uniquement symbolique). De nombreux chalets appartenant à des autochtones sont à ce titre apparus sur le territoire. La forêt devient lieu de plaisir et non de subsistance :

Moi j'suis pas un chasseur-cueilleur, ni trappeur, ni pêcheur. J'aime aller dans le bois pour me ressourcer. Puis réfléchir. C'est une meilleure façon aussi de prendre le temps de respirer, de parler à la nature quand ça va mal. Moi j'parle souvent à la nature, je me défoule à la nature quand ça va pas bien. Donc pour moi c'est une place de ressourcement aussi (Guillaume, 40 ans, avril 2013).

Cette situation où l'Amérindien ne vit plus dans le bois mais y va pour le plaisir, à l'intérieur d'un chalet où il se rend avec son *pick-up*, engendre critiques. D'une part, quinze Innu.es rencontrés regrettent le peu d'occupation de la forêt par la communauté et ce rapport « repos-plaisir » envers le territoire : « avec ce qui arrive au village, on serait mieux dans l'bois » (Donat, 50 ans, avril 2013). Le nombre de familles ou d'individus qui montent aujourd'hui dans le bois est faible et souvent associé à un confort qui n'est pas du gré de tous. D'autre part, ils critiquent cette situation parce que, selon eux, cette façon de vivre le territoire est incompatible avec leur compréhension de la forêt dans l'univers social, culturel et spirituel qui est le leur (cela n'empêche pas ceux et celles qui vivent ce rapport « forêt-loisir » de considérer également le territoire comme matrice de leur culture). Ils remettent en cause l'existence de chalets et questionnent la pertinence de la chasse comme loisir :

[Mon grand-père] dit « aujourd'hui, l'Indien il est dans les pick-up, il remplit ça là, gros gros. Faut pas que rien ne manque. Puis il s'en va juste pour la fin d'semaine. C'est ça l'Indien aujourd'hui » (Luc, 60 ans, mars 2013).

Parce que j'me rappelle aussi des idées de mon père moi quand il me disait, il travaillait au barrage de Manic, là, Manicouagan, puis il disait tout le temps, hé y'a des gars là qui arrivent de je sais pas dans quelle... de Montréal disons là. Les fins de semaine ils veulent que je les amène, que je les guide à la pêche. Puis j'lui ai dit, t'as-tu été ? Il dit jamais je vais y aller les guider. J'ai dit pourquoi ? Il dit moi là, c'était pas pour le plaisir que je faisais ça, c'était pour vous nourrir. Eux autres, il dit, c'est juste pour le plaisir d'aller tuer une bête, d'aller pêcher, c'est pas parce qu'ils ont faim là. C'est pas parce qu'ils en ont besoin. C'est pour le plaisir, il dit. Moi là, aller chasser aujourd'hui, pour le sport, jamais je vais faire ça. C'est des choses, quand même, pour moi c'était une richesse, qu'il me dise ça, parce que c'est là qu'on a appris que tu joues pas avec les animaux. C'est pas pour t'amuser que t'es là. C'est pour te nourrir (Denise, 70 ans, avril 2013).

Ça me manque la vie dans le bois [...]. Moi je reviendrais jamais hein quand j'suis là-bas. J'ai pas envie de revenir ici, quand j'suis en forêt (Serge, 30 ans, mai 2013).

Si les coupures intergénérationnelles ne sont pas minces, il ne faut pas omettre que la transmission continue. Un Innu raconte en effet que son grand-père lui a donné des enseignements sur la vie en forêt sur les traditions, les valeurs et le rapport au territoire :

J'suis souvent allé voir mon grand-père. On a beaucoup parlé. Et lui ce qu'il aimait, c'est parler de sa vie autrefois, un peu les traditions, mais c'est surtout tout ce qui était autour de la chasse, de la pêche, puis de sa jeunesse. Fait que lui et mon père m'ont donné... m'ont apporté... on peut dire l'amour de la chasse et de tout ce qui va autour, pas juste de tuer un animal, mais le dépecer, traiter la peau, la vendre, ensuite... un peu tout ce qui est au niveau culturel, ce qu'ils m'ont apporté, c'était plaisant et j'ai aimé ça. Mon père aussi... bon, c'est plus un grand parleur que faiseur mais dans ce qu'il avait il m'a inculqué beaucoup le sens de la justice. Il avait déjà été lui-même pour manifester à la Moisie dans les années soit début 80 ou fin 70 quand y'avait une crise autour du saumon là-bas, fait qu'il est allé manifester avec beaucoup de gens qui venaient de Pessamit. Euh... lui aussi avait un discours qui était antigouvernemental, puis pro-autochtone. Ça il m'a beaucoup apporté de ce côté-là (Roger, 35 ans, avril 2013).

Six Innu.es rencontré.es continuent effectivement les traditions en forêt et habitent les terres (voir annexe 7). Pour eux, être Innu.e, c'est « continuer à faire ce que le monde faisait avant », c'est-à-dire aller en forêt, aimer la forêt, manger ce que la nature donne, « continuer la tradition » (Serge, 30 ans, mai 2013) -la tradition est ici reliée à la vie dans le bois. Connaissances et transmissions sur la forêt sont encore vivantes. Cette structure et les valeurs

qui lui sont associées doivent être retransmises, à l'image de leurs dires, pour qu'elles reviennent au centre du mode de vie. Il est vrai que les chasseurs-pêcheurs se font rare à Pessamit et il arrive qu'ils commercent les produits récoltés, qu'ils les vendent à leur propre communauté alors que les produits de la chasse étaient partagés avant. Cinq Innu.es m'ont affirmé que cette façon de faire était très grave ; et j'ai rencontré trois chasseurs-pêcheurs qui partagent le gibier, dans un cadre familial mais aussi pour les aînés de la communauté. Porter encore ces pratiques et ces valeurs et leur donner concrétude est considéré comme une richesse. Un Innu rencontré affirme par exemple que partager, « c'est vraiment la tradition innue » (Charles, 50 ans, mai 2013) ; cette culture est ancrée en lui et il veut la protéger :

J'va à la chasse, là je reviens d'une chasse aux outardes, qui a été bonne, j'ai fait de la distribution des outardes, puis les personnes, aux aînés à qui j'ai amené ça, j'leur ai demandé qu'ils fassent une prière, qu'ils pensent à moi, pour que ça aille bien. Au lieu de me dire je vais vendre ça. J'ai appris de même. Mon père était de même. J'continue ce qu'il avait fait (Charles, 50 ans, mai 2013).

Non y'en a plus beaucoup. Ça se compte quasiment sur les doigts, le monde qui vont encore à la chasse, surtout des jeunes comme lui, lui il est chanceux, on peut dire qu'il est riche, lui [...]. Il va aller aux outardes. Mais lui il garde encore la tradition, il va nourrir... C'est le seul encore qui fait ça ici. Il va nourrir avant sa famille, les aînés de sa famille (Louise, 30 ans, avril 2013).

Oh moi il me manque jamais. Chaque fois il m'amène un canard (Valérie, 60 ans, avril 2013).

Cette occupation partielle et/ou temporaire de la forêt qui peut prendre la forme de pratiques de chasse, de pêche et de trappe pour la subsistance mais aussi pour la guérison participe à cette affirmation inconditionnelle que le territoire appartient aux autochtones. Etre sur les terres permet de les protéger face aux éventuels développements en étant directement sur le terrain. Il s'agit de maintenir la tradition en posant des actes concrets d'occupation :

J'suis bien dans ma communauté, si j'veux chasser, si j'veux manger d'quoi, j'suis tout proche de la forêt. Puis j'dépense pas beaucoup en bouffe, si j'veux manger de la viande je m'en va en forêt. Si j'veux manger une perdrix, j'm'en va en forêt, un poisson, j'vais aller pêcher. Au lieu d'aller acheter à l'épicerie un saumon qui vaut peut-être... un filet, 30 pièces à peu près. J'peux n'en prendre ici sur la rivière. J'peux prendre du poisson en face. C'est le meilleur manger qui y'a pas. C'est naturel. Au lieu d'aller acheter du bœuf, du porc, puis toutes ces affaires là (Charles, 50 ans, mai 2013).

Ben comme chasser, trapper. Aller en forêt. Manger, dépecer des animaux. Prendre des médicaments amérindiens. C'est ça. Je me sens bien quand j'suis en forêt icitte. C'est plus difficile ici, t'entends pleins de bruits, t'entends du monde, tu vois de la drogue, de l'alcool en masse icitte. Quand t'es en forêt tu vois rien de t'ça. Ben, quand t'es loin. Quand t'es proche tu as tout le temps de la visite, du monde saoul (Serge, 30 ans, mai 2013).

Ils me connaissent en tant que chasseur. Ils me connaissent comme ça, puis ils savent que j'occupe le territoire encore, puis que j'pratique mes traditions tout ça. J'fais encore mes pièges traditionnels. J'essaye de montrer ça à tout le monde, comment qu'on fait un piège traditionnel, soit à l'ours, castor, martre, bison, renard [...]. C'est Innu, c'est autochtone [...]. Me semble quand tu fais un piège traditionnel, tu ressens une certaine fierté, tu dis ça ça fait partie de nous autres [...]. Tu te dis en toi-même j'suis capable de le faire encore. J'l'ai vu faire, on me l'a montré, puis c'est ma fierté (Charles, 50 ans, mai 2013).

J'ai appris la vie traditionnelle, faire un genre d'abris de même, j'en fais à chaque année, j'en fais un peu partout, en forêt. C'est un mode de vie que j'apprécie beaucoup, c'est sain, ça m'a aidé à survivre. Y'avait des fois j'pensais partir tout simplement là, puis quitter cette vie là, la terre tout ça. Mais non. Ça ça m'a aidé beaucoup. Ça m'a aidé pour arrêter de consommer, j'étais un bon consommateur puis ça m'a... Le travail que j'avais fait m'a amené vers ça, le mode de vie [...]. Le mode de vie autochtone traditionnel innu, ça m'a beaucoup aidé. Jamais je laisserai ça. Je le ferai aussi longtemps que j'serai capable de le faire (Charles, 50 ans, mai 2013).

Il ne s'agit plus d'un mode de vie ancestral mais de pratiques ancestrales qui prennent corps majoritairement sur le territoire restreint de la réserve de Pessamit (annexe 5) et non sur le territoire ancestral (annexe 2). D'un mode de vie traditionnel on est passé à des pratiques de la tradition. Le territoire de Pessamit constitue les terres réservées sur lesquelles les Innu.es ont le droit de chasser, piéger et pêcher. Sur le territoire ancestral, beaucoup plus vaste, les Innu.es ont des droits restreints et les Blancs ont également des droits de chasse et de pêche (s'ils obtiennent un permis). Peu d'Innu.es à Pessamit occupent quotidiennement le territoire ancestral (une seule a été rencontrée). Les six Innu.es rencontrés qui continuent à pratiquer les traditions en forêt le font quotidiennement sur les terres réservées et de façon occasionnelle sur le territoire ancestral où ils vont pour une durée plus courte (un mois ou quelques mois pour la saison de chasse). Mais il existe, pour six Innu.es rencontrés, une volonté d'aller réoccuper collectivement les terres, même si ce désir n'est pas porté par tous :

Ici dans la communauté, pour vraiment agir là-dessus, faudrait aller occuper le territoire, vraiment là. Voir que y'a encore des Innu.es qui font la vie traditionnelle,

tout ça. Ça c'est un de mes projets, et j'ai hâte que ça se concrétise. J'en parle souvent à des jeunes, à des aînés, d'aller réoccuper le territoire, de pas perdre ces traditions là. Il me semble avec ça ça pourrait bloquer le Plan Nord [...]. Ma meilleure façon, c'est d'aller occuper le territoire, pour contrer ça. Parce que s'ils voient qu'il y a des autochtones encore qui chassent puis qui trappent, j pense que, ils pourront pas les enlever de d'là, première des choses. Parce que ça va être dans leur territoire [...]. Ça c'est primordial, faut occuper ça, le territoire, puis en même temps contrer le Plan Nord, vraiment là. Moi j pense c'est la meilleure affaire, au lieu de rester ici puis... [...]. J'ai confiance en ma communauté, puis au peuple innu, tout ça, d'aller occuper le territoire. Parce que c'est primordial, ça fait... si on perd le territoire, on perd notre culture [...]. C'est un de mes projets pour aider la communauté à se relever (Charles, 50 ans, mai 2013).

Pour eux, résister, c'est occuper le territoire. La résistance devient une part du mode de vie, qui semble à l'extérieur de l'idéologie dominante. A quoi peut-il servir de défendre et de chercher à obtenir des droits sur des terres si elles ne sont plus occupées, si la vie se résume à la réserve ? Des Innu.es m'ont fait part de cette réflexion ; « à quoi bon, je me disais, s'afficher en tant que non au Plan Nord, si on l'occupe pas, le territoire ? » (Louise, 30 ans, avril 2013). L'occupation directe, sans consentement ou avis préalable, allie la proposition directe d'une autre forme d'être au monde sans se soucier de la société majoritaire, tout en occupant un territoire essentiel dans la pensée innue, en se l'appropriant et en refusant de prendre une voie officielle pour revendiquer les droits sur un territoire. D'ailleurs, la femme innue, rencontrée lors du terrain de recherche, qui continue de vivre à l'année sur le territoire ancestral affirme qu'il lui est impossible de venir vivre sur la réserve : « c'est bien trop triste » (Sabrina, 70 ans, juin 2013, rencontrée lors d'un voyage jusqu'à Manic 5).

Cette occupation fait sens pour ces Innu.es car elle peut s'allier à d'autres actions : maintien de valeurs, d'un mode de vie, d'une langue qui prend corps en forêt, d'un rapport ancestral au territoire ; remaniement et remise en question de la propriété privée de la terre et contestation active face au Plan Nord ; réappropriation de droits dont ils ont été dépossédés ; transmissions et guérison. On parle d'occupation légale ou illégale puisqu'il est souvent de l'avis des autochtones que si leurs droits sont limités sur le territoire ancestral, ils ont la possibilité de ne pas obéir à ces règles, affirmation concrète de leur propre « légalité » :

Mais ça on n'a pas le droit de tuer encore. Le gouvernement il nous empêche, ostie. On n'a pas le droit de tuer le caribou forestier. Quand on tue, on nous met des

amendes. Mais tu peux tuer en cachette, mais t'en parles pas (Serge, 30 ans, mai 2013).

L'occupation directe est une forme de résistance qui ne se soucie pas de la société majoritaire (« je m'en fous du gouvernement », Lise, 30 ans, mai 2013) tout en passant par l'appropriation directe du territoire via le refus des restrictions d'un droit imposé par les lois en vigueur. Il existe ainsi une sorte de norme acceptée socialement par plusieurs Innu.es, un droit coutumier qui affirme : nous savons que c'est chez nous. Il s'agit d'un texte caché très fort qui exprime que les terres du Nitassinan sont les leurs :

Puis quand ils disent un Québec libre, non c'est pas un Québec libre, c'est notre pays à nous autres (Lise, 30 ans, mai 2013).

C'est vrai, c'est notre pays (Serge, 30 ans, mai 2013).

On n'a pas besoin de prouver que c'est à nous autres. On le sait (Kevin, 30 ans, mai 2013).

Il s'agit, à l'instar des dires de Scott, de cette « ferme opinion que c'était à eux, et non aux riches intrus, qu'appartenait la forêt » (1990 : 206). La résistance prend ici la forme de la revendication active et parfois agressive des droits, par leur exercice au coup par coup, discrètement, pour reprendre en fait les droits de propriété dont les autochtones ont été défaits en droit (Scott 1990 : 206). Il peut s'agir d'un combat contre le braconnage qui est plus que fréquent sur les (minces) terres réservées aux Innu.es à Pessamit. Protéger à ce titre le territoire en luttant contre le braconnage devient une affirmation de soi via la protection du territoire. Les Innu.es qui choisissent cette voie considèrent que l'environnement politique n'est pas propice au fait de remporter une confrontation ouverte via des protestations publiques. Alors, ils renégocient discrètement les relations de pouvoir. Ils ne défendent pas seulement une position exprimée en coulisse, abstraite : ils sont ou désirent être physiquement présents dans la forêt pour exercer ces droits sur le terrain (Scott 1990 : 207).

Précisons cependant que si l'on peut analyser ces pratiques, revendications et discours comme de la résistance, il faut se rappeler qu'elles ne concernent pas tous les Innu.es rencontrés et encore moins l'ensemble de la communauté de Pessamit. Ce rapport au territoire et l'éventualité d'aller l'occuper quotidiennement ne fait parfois aucun sens par rapport aux façons actuelles de vivre des Innu.es. De plus, la volonté de certain.es Innu.es

d'aller réoccuper le territoire ne se concrétise pas toujours par une réelle occupation ; elle reste parfois cantonnée dans le discours.

Néanmoins, la question de l'occupation directe des terres, pour les six Innu.es rencontré.es qui la revendiquent, peut participer d'un remaniement de la juridicité imposée et des droits fonciers sur le territoire. Ce n'est pas tant la pratique quotidienne de la chasse, de la pêche et de la trappe qui relève de la résistance. Mais cette pratique, associée à l'occupation des terres ancestrales à une échelle plus ou moins grande (toute l'année ou quelques mois) et à une volonté explicite d'un retour aux terres pour les défendre contre le développement et protéger du même coup l'identité, la culture et la tradition relève de la résistance lorsqu'elle s'inscrit dans un mode de vie qui est vécu comme telle.

4.2. La construction d'espaces sociaux de résistance

Plusieurs lieux sur la réserve peuvent devenir des espaces de reconquête politique, sociale et culturelle. Ils peuvent être des espaces à l'abri du regard des puissants²⁶ (qui protègent le texte caché et donnent naissance à l'art de la résistance), des espaces qui protègent la culture innue (via le maintien de valeurs *traditionnelles*, de la spiritualité et de la langue) mais aussi des espaces de reconstruction (processus de guérison). Nous verrons comment ces espaces et les pratiques qui y sont liées peuvent ou non relever de la résistance.

4.2.1. Des espaces à l'abri du regard des puissances

4.2.1.1.L'espace protecteur du texte caché

Contrairement au texte public qui consiste en des interactions entre dominant.es et dominé.es, le texte caché constitue une seconde forme de discours politique, en coulisse, où les dominé.es peuvent se réunir à l'abri du regard inquisiteur du pouvoir (Scott 1990 : 33). La réserve devient une arène où des textes cachés symboliquement forts peuvent naître : des discours qui critiquent celles et ceux qui ont le pouvoir, voire l'existence du pouvoir, alors que devant les personnes qui l'incarnent, c'est le respect qui prime. C'est au cours de ces

²⁶ Puissants en tant que celles et ceux qui disposent du pouvoir politique, social et économique.

moments où sont confrontés les autochtones qui vivent une situation de domination et les dominant.es que le texte caché trouve substance. Les discours des dominant.es l'alimentent, ainsi que les déclarations que les dominé.es n'osent pas prononcer en sa présence.

On ne peut comprendre les formes quotidiennes de résistance et le texte caché²⁷ sans se référer aux espaces sociaux, protégés, dans lequel la résistance se nourrit et acquiert sa signification (Scott 1990 : 34). Ces espaces permettent au dominé de jouir d'un refuge partiel contre les humiliations de la domination. Au sein de ces sites sociaux, les revendications, les agressions et les hostilités ravalées sur scène en raison du pouvoir du dominant s'expriment. Ce qui rapproche les dominé.es dans cette rencontre relève d'un partage (de la situation d'oppression) et d'un intérêt commun à se libérer des espaces protégés et sécuritaires (hors du contrôle), à conserver ces espaces et à les défendre. Ces espaces permettent l'existence de relations entre dominé.es sans que les dominant.es puissent y avoir accès ; tout cela se passe hors de leur vue, de leur écoute, de leur domaine de pouvoir et de mainmise.

A Pessamit, l'émergence de textes cachés prend corps dans des espaces de la réserve qui sont défendus, comme un espace social d'assemblées publiques non officielles ou une maison familiale. Concernant les espaces libérés et construits dans un but précis, ils permettent par exemple d'organiser un mouvement social lié à une future confrontation publique. Il s'agit d'espaces sociaux qui favorisent la dissidence, comme les assemblées publiques organisées par le mouvement social d'opposition au conseil de bande. Ce lieu réapproprié pour l'occasion a été indispensable pour l'ensemble de la lutte, illustration de la collaboration entre la résistance ouverte et l'infrapolitique.

Concernant l'espace familial centralisé chez la sœur ou le frère le plus âgé de la famille, on peut y entendre des critiques à l'abri du regard des puissants, comme ce qu'il m'a été possible d'observer en ce qui concerne la DPJ. Nous l'avons déjà évoqué, de nombreuses critiques sont nées contre la Loi sur la protection de la jeunesse du Québec ; les acteurs du

²⁷ Cette notion théorique de « texte caché » n'a pas été nommée comme tel par les personnes rencontrées à Pessamit qui pourtant, d'après mon analyse, le portent et le font vivre. Il ne s'agit pas toujours de discours conscientisés comme cachés ou résistants et portés comme tels. Cependant, les observations participantes ont permis d'établir par la suite ce lien entre des espaces construits, vivants et protégés à Pessamit, des discours qui peuvent de fait y être échangés et cette notion théorique proposée par Scott pour analyser le discours et les lieux défendus par les dominé.es.

système des services sociaux méconnaissent les réalités autochtones, ce qui engendre de nombreux effets néfastes sur la vie à long terme des communautés (Guay & Grammond 2010 : 99-100). Les Innu.es ne sont pas autonomes dans la gestion de ces services. Une Innue raconte à ce titre que si les pensionnats n'existent plus, il existe aujourd'hui la DPJ :

On n'a peut-être plus les pensionnats, mais on a les familles d'accueil maintenant. Fait que ça va être tout cute aussi, parce qu'on a des gens qui sont déracinés, y'en a qui sont envoyés à l'extérieur. On essaye le plus plus possible de les garder dans la communauté, souvent c'est le désir des parents aussi, qui perdent la garde de leurs enfants, qu'ils restent dans la communauté. Mais des fois c'est pas possible aussi (Sarah, 30 ans, mai 2013).

Dans le contexte particulier de Pessamit, furent évoqués le manque de confidentialité et de neutralité de la DPJ, le manque de soutien apporté aux parents, l'appropriation par les enfants de ce système (ils l'utiliseraient comme menace contre leurs parents), l'appropriation par les parents de ce système (ils l'utiliseraient comme « service de gardiennage » les fins de semaine pour « festoyer ») mais surtout le manque d'adaptation du système aux Innu.es :

Ils marchent à la manière des Blancs [...]. Avant d'en arriver à la DPJ, y'a une manière de fonctionner qui est adaptée aux Premières Nations, tandis qu'ici, c'est tout de suite des cas de DPJ qui embarquent (Louise, 30 ans, avril 2013).

Les critères pour qu'un enfant soit enlevé à sa famille sont déterminés par le législateur et ne sont pas adaptés aux dynamiques culturelles des Innu.es. Une femme de Pessamit évoque les critères très stricts pour être famille d'accueil ; plusieurs familles autochtones sont incapables de répondre à ces exigences alors qu'elles « sont des bonnes familles » (Sarah, 30 ans, mai 2013). Ce système imposé ne respecte pas certaines valeurs innues, notamment l'importance des liens communautaires dans la gestion de l'éducation, sans nécessité de lois écrites. Le fait de privilégier de placer l'enfant au sein de la famille élargie reste controversé, d'autant plus que l'idée occidentale de la « famille élargie » n'est pas forcément celle des autochtones : « y'a mon oncle, mais on n'a pas de lien de sang, mais je le considère comme mon oncle pareil. Pour eux, c'est pas considéré comme la famille » (Kevin, 30 ans, mai 2013). Et c'est toujours le système qui décide quand le parent sera apte à récupérer l'enfant.

Naît alors le désir d'une prise en charge par les autochtones des services sociaux, de façon à ce qu'ils soient cohérents avec la culture et le milieu de vie autochtones, plus adaptés

avec la réalité des communautés, comme c'est le cas aujourd'hui pour la nation anishnabe, où il y a aujourd'hui moins d'interventions extérieures sur la question des services sociaux et où l'intervention ne se résume plus à la seule dimension du service social (Boudreau & Nabigon 2000 : 108-109). A Uashat-Malietenam également, Guay (2010) a explicité que les intervenants sociaux innu.es mettent en œuvre une pratique d'intervention sociale proche de leurs traditions et de leurs valeurs. Elle s'est penchée sur le sens que ces pratiques ont pour eux et a conclu qu'elles ne sont pas une simple application du travail social conventionnel, puisqu'elles sont basées sur des valeurs et une connaissance de la communauté.

D'autres discours dissidents, liés les uns avec les autres, existent à Pessamit²⁸. Les discours recueillis convergent parfois, ce qui m'a amenée à les classer ensemble. Cinq Innu.es rencontrés sur la réserve portaient l'ensemble des discours contestataires qui seront maintenant évoqués, c'est-à-dire qu'ils ou elles critiquaient à la fois le capitalisme, la modernité et la technologie, l'étatisme et la colonisation. Cependant, douze Innu.es rencontrés évoquaient simplement un des aspects de ces discours radicaux et cinq se satisfaisaient de ces systèmes. Ces systèmes se sont en effet intégrés dans la communauté, construisant par exemple une élite autochtone. La violence systémique n'est plus seulement externe à la communauté ; elle trouve aujourd'hui application et existence en son sein.

Pour celles et ceux qui portent ces discours contestataires, c'est le système dominant qui est souvent critiqué en tant que générateur de nombreuses problématiques sociales :

C'est pour ça j'te dis que ce système est fait justement pour qu'on devienne tout des moutons, tu suis la file [...]. Moi ce que j'aimerais c'est des changements. Drette là. De démontrer que le système qu'on vit c'est de la crise de merde. Puis c'est ça qui va nous tuer (Luc, 60 ans, mars 2013).

Et moi quand ils ont commencé à parler, les Indiens là quand ils ont commencé à parler de gouvernement... autochtone ? Hé j'ai la chienne ostie, j'te jure j'ai la chienne. Ils font juste reprendre comment qu'c'est. On va être dans la merde autant. Avec nos propres gens (Luc, 60 ans, mars 2013).

²⁸ Il ne s'agit clairement pas de l'ensemble des Innu.es de Pessamit qui portent ces discours. Il ne s'agit pas non plus de l'ensemble des Innu.es rencontrés dans cette recherche ni même des 21 avec lesquels il a pu être possible de réaliser une entrevue formelle. Cependant dix-huit Innu.es rencontrés portaient (avec plus ou moins de force, sur un ou plusieurs des sujets qui vont suivre) ces discours. De ce fait il a été possible de les penser comme de réels discours émergents à Pessamit et non comme de simples pensées rarement évoquées.

Ce sont les institutions imposées de ce système que, d'abord, on s'évertue à remettre en cause. Le système, qui « te rend dépendant » (Luc, 60 ans, mars 2013), débute sa mainmise à l'école, institution où tu commences « à t'faire manipuler » (Luc, 60 ans, mars 2013) :

D'un coup il [son grand-père] dit tu vois l'flot qu'y'a là, ça là, c'est pas mon fils [...]. Il m'dit tu veux savoir c'est à qui l'fils ? J'ai dit ouais. Il dit viens avec moi. Il m'amène dans une chambre, il ouvre la fenêtre, puis il m'pointe l'école. Il dit lui, son père est là [...]. Ça aurait été moi qui aurais élevé mes enfants, ils seraient autonomes (Luc, 60 ans, mars 2013).

Ce sont les gouvernements qui sont décrits comme les responsables des difficultés vécues au quotidien par les autochtones. S'exprime ainsi un fort sentiment de dépossession orchestrée par les gouvernements qui s'approprient « tout pour eux » (Lise, 30 ans, mai 2013). La colère accumulée contre les gouvernements relève d'un sentiment généralisé de leur désintérêt profond pour les questions autochtones (« à leurs yeux, on vaut que de la merde », Serge, 30 ans, mai 2013) mais aussi d'un manque de pouvoir du côté autochtone : « c'est David contre Goliath » (Sarah, 30 ans, mai 2013), Goliath étant le gouvernement, en position de force, David l'autochtone qui a une pierre sans fronde. Les gouvernements sont également décrits comme des entités invisibles et sans visage. C'est aussi la colonisation qui est blâmée dans les discours cachés des Innu.es à Pessamit : « tout le monde parle contre la colonisation mais y'a pas un ostie qui veut débarquer de d'là » (Luc, 60 ans, mars 2013) :

Moi j'avais au dépanneur souvent, le dépanneur il m'appartient pas pour autant ! (Donat, 50 ans, avril 2013)

Si j'aurais été mettons en Afrique, c'est moi qui dois m'adapter à leurs coutumes. Mais eux autres ils l'ont jamais fait. Puis quand ils disent un Québec libre, non c'est pas un Québec libre, c'est notre pays à nous autres (Lise, 30 ans, mai 2013).

Au-delà des gouvernements et du processus colonial constant, ce sont le capitalisme, l'argent, la modernité et le progrès qui préoccupent treize Innu.es rencontrés : « ça va tuer le monde » (Charles, 50 ans, mai 2013), « c'est le système de la mort » (Kevin, 30 ans, mai 2013). Des discours anticapitalistes peuvent naître entre des murs secrets aux yeux du pouvoir, bien qu'ils ne soient pas forcément matérialisés par des actions de résistance :

Veut veut pas, le bien commun, le bien de tous, passe par le bien de chacun. Et de ce côté-là, c'est important de penser aux autres, pas juste à soi et de devenir riche [...]. C'est pas du genre qu'est-ce qu'on fait avec l'argent, on le met à gauche ou on

le met à droite ? Non. Faut pas le mettre dans les poches de gens qui s'enrichissent, sans donner de résultat, genre des avocats ou des négociateurs qui ont rien donné. Des co-gestionnaires ici, c'est 2.5 millions par année, pour faire quoi ? Des coupures de poste ? N'importe qui, n'importe qui aurait pu faire ça pour 25 000 dollars. Non. La population est en train de changer, puis pas forcément au meilleur. Parce que en s'occidentalissant, y'a un côté capitaliste qui prend de plus en plus le dessus, pas forcément dans la réalisation des choses, mais simplement dans les mentalités. Puis ça c'est une menace pour au niveau de nos territoires, de nos droits et de notre culture (Roger, 35 ans, avril 2013).

Il s'agit aussi de propos et des gestes qui murmurent la responsabilité de l'argent dans la déstructuration de la société autochtone. Sont conscientisés le gaspillage, la démesure et les dépossessions engendrés par le système capitaliste. Les critiques renvoient à l'existence de places de pouvoir, de classes sociales et aujourd'hui d'une élite autochtone qui contrôle tout et s'enrichit au détriment de la population. Cinq Innu.es rencontrés.es parlent de l'exploitation salariale générée en général par le capitalisme, pour le profit et aux dépens d'une justice sociale, mais aussi des organismes mondiaux qui exploitent les pays du sud : « c'est ça le capitalisme, c'est une forme de vampirisme » (Roger, 35 ans, avril 2013). Certaines valeurs considérées innues sont ainsi en opposition avec le modèle capitaliste, comme démontré par Croussette (2008 : 66) : détachement des Innu.es par rapport aux biens matériels (peu d'importance accordée à l'accumulation), attachement plus fort à la communauté que les non-autochtones (esprit de compétitivité moins fort), préoccupation face au moment présent et non au lendemain (travailler pour satisfaire ses besoins présents). C'est aussi le matérialisme qui est décrié comme néfaste. Les réserves sont décrites par les autochtones comme lieux de l'expansion du matérialisme et de l'individualisme, qui s'incarnent au sein d'un système de la modernité et du progrès où les sociétés se doivent d'avancer *vers le haut* :

Mais est-ce qu'on va être obligé de se tuer pour recommencer ? [...]. On est rendu juste à la progression. Progresser. Avant ça c'était découvrir. On a découvert. Maintenant on est dans la progression. Puis avec la progression ben la fin arrive vite [...]. On est rendu loin là [...]. On est déjà rendu à la fin (Denise, 70 ans, avril 2013).

La technologie a également investi les communautés autochtones de façon très rapide et brutale ; les enfants préfèrent désormais « rester devant la télé à pitonner des manettes » (Serge, 30 ans, mai 2013) plutôt qu'aller en forêt avec leurs parents : « ça fait des enfants de machine ça » (Valérie, 60 ans, avril 2013). Cette technologie envahissante est décrite

davantage comme destructrice que positive, notamment pour les enfants qui sont absorbés par ces nouvelles façons de communiquer, d'être en relation les uns avec les autres :

Nos enfants, on peut pas les changer, ils sont rendus des ordinateurs. On a de la misère avec eux autres [...]. Les enfants là, des fois là, ils mangent pas, ils sont dans l'ordinateur [...]. Si vous les rentrez dans l'histoire, si vous voulez que vos enfants ils vous écoutent, votre boîte à images, que vous appelez l'ordinateur, pourriez-vous le débrancher s'il-vous-plaît pour un mois, vous allez savoir. Est-ce qu'on peut le débrancher ? Oui, on n'a pas besoin [...]. Débranchez l'ordinateur, les enfants vont comprendre mieux puis dans votre école ça va marcher mieux. Elle dit on peut pas faire ça Richard. Bon, ok, on ferme la gueule. On n'en parle plus. C'est vrai, on n'en parle plus. Puis on en parle encore, en tout cas, il détruit la culture, il détruit tout le monde. Tout le monde est détruit avec ça (Richard, 60 ans, mai 2013).

Qu'est-ce qui va arriver à ces enfants là ? Là ils vont être complètement ordinateurs. Veut veut pas ils vont être des ordinateurs. Ils vont-tu dire papa, mon arrière-grand-père vivait en forêt, c'est quoi la forêt ? Regarde la forêt. Où ça ? Y'a de l'asphalte. La forêt, elle est où là ? Tu l'as dans un p'tit pot, un p'tit arbre qui a poussé, on l'a conservé (Richard, 60 ans, mai 2013).

Je m'en souviens une fois, la première année, qu'il y a eu c'te boîte à images là, un de mes neveux, il dit à son garçon -dans c'temps là il avait quoi, 5/6 ans le jeune, là il est rendu à 40 ans-, papa, qu'est-ce qu'on va faire aujourd'hui ? Qu'est-ce qu'on va faire aujourd'hui ? Attends samedi, on va aller en forêt. C'était au moins de juin j'pense à peu près. Il dit on va aller faire l'observation des oiseaux. Il dit j'va te montrer la perdrix, comment qu'elle appelle son p'tit mari. Puis il dit il me regarde puis il rit après, il dit c'est quoi que tu vas me montrer papa ? Ben oui, quand la perdrix appelle la femelle il fait tatoutoutoutou avec ses ailes, t'entends ça. Il dit papa j'ai pas besoin aller en forêt. Pourquoi ? Je l'ai vu dans l'ordinateur... Il dit, là il était estomaqué d'avoir un arriéré indien. Il était scandalisé. Son garçon veut pas aller en forêt, parce qu'il l'a vu, il l'a vu à l'ordinateur. Il dit j'étais découragé. Il voulait montrer sa culture. Il voulait l'amener en forêt pour respirer (Richard, 60 ans, mai 2013).

Quel poids peut-on donner aux discours cachés contestataires ? Scott dirait que les lieux protecteurs de ce texte ne sont pas créés par la domination : il naît entre autres de la rage des subordonné.es face aux dominant.es, exprimée librement dans des sites auxquels eux seuls ont accès. Au contraire, Gal critique le concept de texte caché développé par Scott. Selon elle, cette rage est une construction sociale suivant des pratiques et des discours ; elle n'est pas indépendante de la culture, elle est le produit des structures traditionnelles du pouvoir (1995 : 412).

Ce qu'il a été possible d'observer à Pessamit tend à faire croire que les dynamiques de pouvoir ouvrent la possibilité de création du texte caché, mais cette création dépend des dominé.es, de leur capacité à saisir un champ de pouvoir, à le défendre et à le disséminer. L'existence de ces lieux relève de formes de résistance puisque cette existence nécessite une protection, non sans mal, vis-à-vis du pouvoir en place : on les défend contre lui. Ils sont espaces d'expression rendue opaque à la vision des dominant.es : inévitablement ces derniers vont tenter de les contrôler et de rompre les circuits du discours dissident, c'est-à-dire d'anéantir la possibilité de l'existence de cette histoire différente qui, communiquée et dispersée, pourrait contrevenir à leur pouvoir (Scott 1990 : 140, 141, 144). En ce sens, ces espaces ont un poids.

Le concept de texte caché développé par Scott n'est cependant pas sans faille ; il pose une mince limite entre résistance et collaboration. Lorsque le dominé, lors de ses performances publiques, joue le jeu du pouvoir, le risque peut être d'inventer de la résistance alors qu'il ne fait que collaborer. Cette analyse peut également tendre à atténuer voire nier le pouvoir des rapports de domination sur les individus. Toujours associé.es à des pratiques de résistance, ils et elles n'auraient plus besoin de s'émanciper. De plus, cette analyse tend à établir un lien évident entre pratiques de résistances individuelles et actions collectives alors que ce ne sont pas forcément les mêmes qui tiennent un discours contestataire et qui participent à des actions collectives dans un but de changement social et politique. Le texte caché ne donne pas de façon évidente naissance à des formes d'organisation collective.

De plus, les discours contestataires exposés ci-dessus sont à mettre en perspective avec d'autres discours qui s'accommodent des systèmes, de la réalité que vivent les Innu.es et des structures qui façonnent leur vie quotidienne. Il existe différents degrés d'accommodement face aux systèmes, qui peut aller jusqu'à la revendication concrète des structures que d'autres remettent en question. Il est alors nécessaire de replacer les discours contestataires face au fait que tous les Innu.es ne se sentent pas résistant.es et ne se lèvent pas le matin en pensant à s'engager dans des actions suivant cette perspective. Néanmoins, la présente recherche est limitée en ce sens puisqu'elle s'est davantage orientée vers le recueillement de discours et de pratiques de résistance et non de discours qui ne réclament aucun changement social et politique. De fait, il sera nécessaire, pour nuancer notre propos, de s'inspirer d'autres

recherches dirigées vers des pratiques de non-résistance ou qui mettent en exergue l'accommodation autochtone face aux systèmes et aux impositions coloniales.

Cinq Innu.es rencontrés.es s'orientent davantage vers ces discours. En ce qui concerne la structure étatiste et le conseil de bande, ils les revendiquent désormais comme nécessaires afin de s'organiser politiquement et socialement. Soit ces Innu.es s'accommodent de ces structures telle qu'elles sont (les modifier n'est pas dans leur préoccupation), soit ils désirent se les réapproprier afin qu'elles soient plus fonctionnelles et adaptées à eux. Que cela soit l'un ou l'autre, ces Innu.es ne parlent pas de supprimer ces structures, c'est-à-dire de les abolir pour proposer une autre organisation politico-sociale. Lorsqu'ils désirent se réapproprier les structures existantes, leur position s'apparente à celle qui revendique une « autochtonisation » de l'Etat (Green : 11), c'est-à-dire une transformation des structures institutionnelles existantes, des processus politiques et économiques et des canons de la culture en veillant à impliquer, dans cette dynamique de transformation, « toute la fibre de l'imaginaire autochtone » (*ibid* : 28). « Autochtoniser » l'Etat reviendrait à y injecter une série de valeurs et de priorités autochtones afin de renouveler la donne des relations entre autochtones et allochtones au sein des structures de la colonisation.

A ce titre, la thèse de Morissette qui concerne la politique locale d'une communauté algonquine du Québec met en exergue la réappropriation autochtone des institutions imposées initialement dans un but de briser leur structure politique traditionnelle (système électif et conseil de bande). Cette étude démontre que les Algonquins ont su, à travers les institutions étatistes et le conseil de bande, saisir un domaine d'action en définissant un nouveau territoire « in the cracks » (2013 : 221). Le contrôle extérieur sur les affaires politiques d'une bande n'a pas engendré un contrôle total sur la dynamique interne dans la gestion politique (*ibid* : 96). Le leadership autochtone est devenu une force politique pour cette communauté qui a su instrumentaliser les exigences de l'Etat et le système électoral contemporain (*ibid* : 144). Si plusieurs stratégies de résistance face aux impositions par les autorités canadiennes de façons de faire la politique sont observables afin de changer le système et de remettre en cause le pouvoir de ces autorités, la contestation n'est pas le seul moteur de la politique autochtone (*ibid* : 215). En effet, le système imposé a aussi été réapproprié par les autochtones qui ont redéfini le politique et la question de l'autorité et qui

se sont accommodés des nouvelles exigences politiques de la vie en réserve, notamment via l'apparition de nouveaux types de leaders (*ibid* : 11). La structure formelle se conjugue avec des fonctions et dynamiques traditionnelles au sein de processus quotidiens de renouvellement politique, ce qui donne un pouvoir aux acteurs locaux (*ibid* : 137). Morissette analyse les chefs et les autres leaders comme au cœur de cette dynamique politique dans les marges et de l'émancipation de la bande (*ibid* : 216). Ainsi des systèmes imposés peuvent être réappropriés et utilisés par les colonisé.es qui peuvent revendiquer ces structures devenues au centre de leur organisation politique, sociale et économique. Il ne s'agit plus de remettre en question la structure elle-même et le système dans son existence ; au contraire les colonisé.es s'adaptent parfois aux réalités qui sont désormais les leurs tout en se réappropriant éventuellement un pouvoir politique à l'intérieur des frontières des systèmes. Il s'agit de la démarche adoptée par les cinq Innu.es rencontrés à Pessamit qui ne remettent pas en question les systèmes imposés, s'en accommodent et ne cherchent pas forcément à les transformer ; s'ils désirent les transformer, il s'agit alors d'en utiliser les balises, les structures et les règles au sein d'une nouvelle vie politique autochtone contemporaine, c'est-à-dire de se réapproprier les systèmes imposés sans contester leur existence.

Une étude d'Hébert (2011) tend également à démontrer comment des mouvements autochtones au Guatemala revendiquent la simple application d'une loi comme moyen efficace de revendication politique. Il démontre que si ce choix semble être un recul face à des mouvements autonomistes, ces tentatives autochtones de faire appliquer la loi ont un pouvoir de mobilisation politique et un poids dans la contestation. La loi peut devenir un garde-fou pour les autochtones qui choisissent de l'utiliser à leur profit ; elle peut les protéger via l'utilisation d'un droit, certes imposé et exogène, mais qui peut parfois leur être favorable. Cette position rejoint celle adoptée par le conseil de bande lorsqu'il choisit d'utiliser les structures juridiques pour protéger le territoire ou tenter de construire un rapport de force dans des négociations politiques qui n'avancent pas. Il s'agit aussi de la position adoptée par celles et ceux qui connaissent parfaitement le système juridique et qui se le sont réappropriés comme outil de pouvoir autochtone. Cela peut aussi rejoindre le discours des Innu.es qui considèrent les droits humains comme potentiellement protecteurs de leur identité et de leur culture.

Au-delà des structures politiques, ces cinq Innu.es rencontrés se sont également accommodés du matérialisme et ne cherchent pas à le remettre en question. Il m'a été possible d'observer des Innu.es en quête quotidienne d'achats d'objets et de matériels pour décorer leurs maisons et augmenter leur « confort » de vie. Les données matérielles de la vie autochtone se sont modifiées via l'action gouvernementale, l'influence de l'école et de médias comme la télévision, diverses impositions qui « ont stimulé le besoin de revenus monétaires » (Gagnon 1988 : 164). Le désir d'atteindre un niveau de bien-être plus élevé engendre la nécessité d'acquérir plus d'argent nécessaire à la satisfaction des besoins (*ibid* : 165). Il est aussi commun que des Innu.es feuilletent à chaque jour des magazines commerciaux qui listent les meilleures promotions de la semaine du supermarché de la ville la plus proche. D'une part ces Innu.es désirent, au vu des faibles revenus qui leur sont disponibles, trouver les produits les moins chers pour la vie quotidienne. D'autre part la consommation a intégré les communautés autochtones (comme de nombreuses communautés blanches), sans que plusieurs ne la questionnent. Cette intégration paraît logique : il s'agit d'avoir accès au mieux de ce qui est proposé par le système. Gagnon relève à ce titre que les habitudes de consommation des autochtones deviennent « plus sophistiquées et reflètent une plus grande sensibilité aux pressions de la société dite de consommation, comme le critère de la mode » (*ibid*). Pour sa part, McGee (1985 : 302) souligne le rôle de la consommation comme outil d'assimilation de groupes « marginaux » au système politico-économique que constitue le capitalisme.

En ce qui concerne le capitalisme, nous avons précédemment évoqué que l'étude de Croussette démontrait, pour l'élite de Pessamit, une volonté de participer à ce système. Cette position est portée par cinq Innu.es rencontrés dans le cadre de notre recherche. L'élite qui travaille sur le développement économique de la communauté a intégré les valeurs capitalistes (2008 : 68) ; elle utilise les outils et concepts du colonisateur. Selon Croussette, si on peut dire que les Innu.es éprouvent de la difficulté à s'adapter au mode de production capitaliste tel qu'il leur est imposé aujourd'hui, il n'y a ni résistance face au modèle de l'économie capitaliste ni rejet des valeurs associées à ce modèle. Il a en effet pu être observé au sein de la présente recherche que certaines valeurs capitalistes ne sont désormais plus en contradiction avec la culture portée par certain.es Innu.es, notamment l'élite économique et

politique de la réserve mais aussi d'autres Innu.es qui se sont accommodé.es de ce système et qui, aujourd'hui, le revendiquent.

Plusieurs études tendent à démontrer que l'utilisation de l'argent, au centre d'une interaction entre politique et pratique, a pu créer un nouvel espace permettant l'expression d'un pouvoir autochtone tout en symbolisant l'imposition de l'autorité étatique et capitaliste (Gettler 2011 : 2, 5). Des études sur l'importance des relations économiques entre entreprises hors réserve et autochtones démontrent que les autochtones sont présents en tant que clients des entreprises régionales ; les clientèles autochtones sont alors dites nécessaires aux activités de ces entreprises et prometteuses d'avenir (Cazin, Ependa & Sauvageau 2006 : 6). Concernant la vie économique des autochtones, notons que la Commission de développement des ressources humaines des Premières Nations du Québec a pour rôle d'appuyer le développement d'organisations qui visent à assurer la formation et le développement de la main-d'œuvre de ces populations. Entité administrative établie par l'Assemblée des Premières Nations du Québec Labrador, la CDRHPNQ est responsable de l'administration des mesures d'emploi et de formation, du marché de l'emploi et du développement des compétences des Premières Nations. Elle a ainsi pour rôle de favoriser, appuyer et promouvoir les initiatives nécessaires au développement de leurs ressources humaines. Cette structure, désormais prise en charge par les Premières Nations elles-mêmes (qui ont pleine juridiction en la matière), s'inscrit au sein d'une démarche qui vise à promouvoir le développement économique et l'emploi au sein des communautés autochtones ainsi que l'existence d'entrepreneurs locaux.

Gagnon, qui a étudié les migrations populaires des travailleurs autochtones du Nord de la Saskatchewan, démontre que les programmes de migrations pendulaires façonnent les relations entre les autochtones et le capital (1988 : 162) afin de comprendre comment une population peut participer à des activités liées à un mode de production autre que celui qui est originellement le sien (*ibid* : 165). Il oriente son analyse « autour du thème d'une transition entre des modes de production et de vie différents » (*ibid* : 162). Les valeurs et la vie matérielle des autochtones ont évolué dans l'histoire ; l'avènement du capitalisme est alors à la fois résultat et maillon « dans une séquence de modification d'un mode de vie non capitaliste en transition vers un mode capitaliste » (*ibid*). Ils se sont intégrés au monde

capitaliste occidental via une privatisation de leur économie, une individualisation de leur sort économique (par exemple via la reconnaissance de l'appartenance familiale et non plus communautaire des lignes de piégeage), l'usage de l'argent et la création de nouveaux besoins (*ibid* : 164). L'autochtone est aussi intéressé au travail salarié, l'emploi de type industriel étant devenu plus acceptable et accessible (*ibid* : 165), notamment dans un contexte où les opportunités locales d'emploi sont rares (*ibid* : 162). Les attributs et principes d'organisation capitalistes ont alors pris une importance croissante dans la vie économique des autochtones, via une trajectoire de transformation et d'intégration de leur économie d'un mode redistributif vers un mode qui tend au capitalisme (*ibid* : 165). L'engagement dans ce type d'économie rejoint l'impératif de la vie matérielle perçu comme amélioration du niveau de vie (*ibid*).

L'accommodation, l'acceptation et la revendication du système capitaliste s'illustrent également lorsqu'on observe des Innu.es qui utilisent l'artisanat pour faire du profit, c'est-à-dire qui produisent des objets utilitaires de la culture matérielle innue afin de les vendre à des Blancs (touristes, anthropologues, musées...). De plus, cette participation au capitalisme concerne les Innu.es qui désirent travailler sur les chantiers de développement d'entreprises minières, pétrolières, forestières ou hydro-électriques. Au-delà de celles et ceux qui vivent ce travail comme une obligation au vu de leur situation financière et familiale, d'autres revendiquent ce développement comme nécessaire à la vie qu'ils mènent aujourd'hui et ont envie de voir leurs terres développées de cette façon. Beaudoin souligne d'ailleurs que la participation des communautés autochtones à la foresterie est un enjeu important au Québec, puisque le développement forestier représente des retombées économiques importantes pour ces communautés, retombées qui pourraient contribuer à réduire l'écart entre les conditions socioéconomiques de leur population et celles des allochtones (2009 : 10, 36). Les résultats de son étude au sein de la communauté de Mashteuiatsh démontrent que les entrepreneurs autochtones forestiers, contrairement aux entrepreneurs forestiers non-autochtones, sont très optimistes quant à l'évaluation de leur sort actuel et à venir (*ibid* : 57).

Il serait donc faux de voir tous les autochtones comme des résistant.es farouches aux systèmes et aux réalités qu'ils vivent. Ceci concerne également les Innu.es de Pessamit. Ainsi, la colonisation a des effets contradictoires. Le colonisé peut s'accommoder de la

colonisation, se conformer au miroir qu'on lui tend de lui-même, voire revendiquer les changements apportés par le colonisateur. Memmi parlait à ce titre de deux types de colonisés : au colonisateur qui se refuse correspond un colonisé honteux, désireux de disparaître dans l'assimilation ; le colonisateur qui s'accepte appelle le colonisé qui se revendique et le montre dans sa révolte. Face à l'amnésie culturelle, il a su identifier chez le colonisé deux réponses possibles : l'assimilation ou la révolte. La colonisation peut ainsi amener le colonisé à vouloir s'intégrer (Memmi 2008 : 40), être partie prenante des changements prônés et imposés par le colonisateur. L'étude de Devens (1992), qui tente de combiner les thèmes de sexes et résistance, soutient à ce titre que si les femmes autochtones ont résisté activement aux efforts des missionnaires qui voulaient les forcer à abandonner leurs coutumes religieuses et sociales, les hommes autochtones ont été relativement faciles à convertir au christianisme (1992 : 4). Cette acceptation constituait pour eux une façon de s'adapter au nouveau contexte économique créé par l'arrivée des missionnaires jésuites et l'établissement du commerce des fourrures. Ils sont devenus réceptifs à ces nouvelles pratiques et valeurs puisque cela leur permettait « de traiter avec les Blancs avec succès » (*ibid*) ; ainsi, ils « favorisaient les accommodements » (*ibid*). De cette façon, Devens a mis en exergue comment les perceptions des communautés autochtones vis-à-vis des colonisateurs « ont contribué, soit à la création d'un front commun devant les colonisateurs, soit à une division menant à des factions d'accommodement et de résistance » (*ibid* : 3). Les réponses face à la colonisation peuvent donc à la fois être imprégnées de volonté de révolte et de nécessité d'adaptation ou d'accommodement silencieux.

Néanmoins, la présente recherche est limitée dans le recueillement des discours qui ne réclament aucun changement systémique puisque c'est davantage la compréhension des pratiques de résistance et des discours contestataires qui en a orienté le terrain. La conclusion qui suit sur la question du texte caché ne peut donc pas être généralisée à l'ensemble de la communauté de Pessamit puisque le choix des Innu.es rencontré.es, s'il n'était pas politique, a été influencé par le sujet même de la recherche.

Les discours contestataires recueillis au sein des espaces protégés du regard des dominant.es prouvent que l'idéologie dominante ne satisfait pas tous les Innu.es. En effet, dix-sept Innu.es rencontré.es à Pessamit questionnent cette idéologie. Les systèmes sont dits

générateurs de violences institutionnelles, difficilement identifiables et nommables mais bien réelles. Ils forment une résistance à la domination idéologique, c'est-à-dire une contre-idéologie, une négation (Scott 1990 : 133). Ces textes cachés, produits sociaux, existent en tant que discours mais aussi en tant que pratique (même limitée), puisqu'ils trouvent articulation dans des espaces qui doivent être protégés et disséminés.

4.2.1.2.L'art de la résistance

Le texte caché prend également corps dans des formes cachées que l'on pourrait nommer art de la résistance (Scott 1990 : 153). Il s'agit d'artifices de toutes sortes, qui visent à protéger les résistant.es. La rumeur, par exemple, permet aux groupes d'exprimer leurs aspirations cachées en public, pour éviter la responsabilité individuelle en refusant d'identifier l'auteur ou les auteurs des mots exprimés. Deux femmes innues (Christie et Ana, 40 et 50 ans, mai 2013) m'ont dit à plusieurs reprises « quelqu'un m'a dit, je ne sais plus qui ». Ces rumeurs visent souvent à décrédibiliser un dominant autochtone qui, selon les dominé.es, s'est arrogé sans raison particulière un droit plus important que celui dont dispose la majorité. Ces rumeurs libèrent l'individu en permettant l'expression d'une aspiration via la création de murs de protection pour celles et ceux qui portent ces rumeurs.

C'est aussi le rire qui prend corps au sein de ces espaces. Lorsque Jacques Cartier a rencontré des Innu.es, on les appelait alors les *Papinachois*, ce qui signifie « qui aiment rire beaucoup » (Cardinal 2008 : 40). Encore aujourd'hui on s'arrête rarement de rire à Pessamit, dans les maisons, aux dépanneurs et même dans les institutions officielles. Le rire est une forme ouverte de résistance, qu'il s'agisse de se moquer de la puissance ou d'être capable de surpasser la violence : « mais on rit pareil, on s'en fout, on rit pareil, même quand on a de la misère... » (Lise, 30 ans, mai 2013). Beaulieu a montré comment la dérision a pu être une stratégie de résistance face aux missionnaires et leur tentative d'assimilation ; ainsi, certain.es Innu.es de Tadoussac se moquaient du discours des Jésuites pour, parfois, les réduire au silence (1990 : 127). Jérôme, qui a pensé le rire dans la perception des rituels atikamekws, rappelle que les auteurs qui se « sont intéressés aux pouvoirs du comique en milieux autochtones ont vu dans certaines formes du rire expressions et outils de résistance » (2010 : 32). Il analyse la présence du rire dans le rituel de la loge à sudation : il s'agit ici

d'un rire de libération, d'une manifestation de bien-être (*ibid* : 205) qui peut renvoyer aux problèmes quotidiens, aux souffrances, aux déséquilibres sociaux et sociétaux (*ibid* : 207).

Il a été possible d'observer à Pessamit que tourner en dérision les choses et les dominant.es libère de la condition d'oppression que ces derniers font vivre aux dominé.es. Jérôme affirme à ce titre que les moqueries sont des formes de communication qui « assurent certaines fonctions de régulation de l'ordre social, permettant ainsi l'évacuation d'épisodes de stress, de traumatismes, de conflits ou de tensions » (2010 : 33). Les plaisanteries peuvent naître dans un contexte de sarcasmes où une personne complimente par exemple quelqu'un qui a du pouvoir sur elle, dissimulant à demi-mot ce qu'elle pense de cette personne : « j'ai un rendez-vous cet après-midi avec mon intervenante, ma super intervenante sociale, qui est très compétente » (Louise, 30 ans, avril 2013). Devant les personnes de pouvoir on dissimule les moqueries ; personne ne rit. Mais entre égaux, on peut se le permettre :

Le rire a quelque chose de révolutionnaire [...]. Le rire de Voltaire a détruit davantage que les pleurs de Rousseau (Herzen 1871 : 119).

Les Innu.es se décrivent comme le peuple qui rit. L'humour innu est plein de sens. Mythe et rire ont une fonction cathartique, comme le souligne Clastres (1974 : 128) ; ils libèrent. Le rire est expression puissante de critiques et outil privilégié de guérison communautaire :

Les castors, s'ils construisent des barrages, c'est qu'ils travaillent pour Hydro-Québec (Serge, 30 ans, mai 2013).

Y'a des fois l'Hydro-Québec nous dit, nous dit des fois, ici y'a un bonhomme qui arrive des fois, les castors qui sont là-bas, ils sont en train de briser nos chemins, qu'est-ce qu'on fait ? [...]. Attendez, c'est pas le temps là, en plein de mois de juillet ! Les bébés, ils sont où là ? Ils sont pas gros. Peut-être à l'automne. L'automne arrive, il dit ah ils ont tout saccagé, nos chemins, ils sont en train de détruire, quand ils font des barrages hein. J'ai dit vous autres aussi votre barrage Manic 5, il a tout saccagé ! (rires). Il fait des écluses aussi, Hydro-Québec. Il est parti à rire le gars. Mais laisse-les vivre. Transporte-les à une autre place. Mais non il dit, là-bas là, ils font la même chose. Ben c'est leur vie, eux autres aussi, faire des barrages (Richard, 60 ans, mai 2013).

4.2.2. *Des espaces de protection de la culture*

La résistance culturelle c'est aussi aller aux fêtes comme fêter le 15 août, aller aux Ilets-Jérémie, participer aux pow wow, faire des cérémonies, des metashan, c'est... C'est plusieurs choses. Juste parler Innu, c'est une forme de résistance culturelle.

Mettre de l'importance, mettre l'accent sur la langue innue, c'est une résistance culturelle, c'est une survivance de notre culture propre. Etre fier d'être Innu.e aussi c'est une résistance culturelle, s'afficher comme Innu.e, comme Première Nation, ça en fait partie (Sarah, 30 ans, mai 2013).

Les espaces de la réserve qui peuvent être protecteurs d'un texte caché et d'un art de la résistance peuvent aussi être des lieux de protection de la culture. Pour douze Innu.es rencontrés, évoquer la résistance revenait à parler d'identité, puisque la lutte contre la colonisation peut passer par le maintien d'une culture dite propre aux autochtones. Face à la colonisation, conserver un mode de vie que la société moderne occidentale a tenté (et tente encore) de faire disparaître est conçu comme générateur d'une résistance :

Y'a encore des autochtones qui parlent leur langue, qui chassent, qui pratiquent la vie traditionnelle, beaucoup, puis encore plus la spiritualité autochtone commence à revenir de plus en plus. C'est des bonnes choses. Faudrait que le gouvernement soit fier de t'ça, plutôt que d'essayer d'éteindre. Pour dire les Innu.es là, on va éteindre ça, on va les tuer, on va tuer la culture, on va tuer l'Innu.e, l'Indien en eux. C'est impensable. C'est impensable. Il me semble qu'on est devenu plus fort encore (Charles, 50 ans, mai 2013).

Moi résistance, pour moi, c'est une façon de dire résister, c'est-à-dire d'être actif, d'être pro-autochtone. Pour moi résister, c'est ça. C'est de voir à l'intérêt des Premières Nations, de ta Première Nation, voir à l'intérêt d'être un Innu.e. Pour moi c'est ça résister, c'est d'être Innu.e. C'est ça, c'est déjà une résistance, juste d'être différent, c'est déjà résister. Pour moi résister c'est ça, c'est d'être proactif, dans le sens de vivre son identité [...]. Mais déjà de se dire Innu.e c'est résister, parce que tu te dis différent. C'est ça la résistance pour moi, c'est d'être, de valoriser, de mettre de l'avant le côté innu. C'est de penser en innu, c'est ça résister (Sarah, 30 ans, mai 2013).

Ma mère me disait tu sais Sarah les Indiens ils naissent pas avec une plume sur la tête qui pousse. C'est quelque chose que tu vas falloir que tu découvres, que tu cherches pour trouver. Ça pousse pas comme ça, t'as pas une plume qui te pousse sur la tête, tiens c'est un Indien ! Fait que c'est une quête. Chacun doit chercher son identité, doit se découvrir lui-même, doit trouver sa place dans son univers. Les Indiens c'est la même chose aussi. C'est juste que nous on se ramasse dans une culture où est-ce que on a une culture dominante puis on fait partie d'une culture minoritaire, donc on doit se battre pour la préserver puis on doit aussi se battre pour se découvrir soi-même puis se valoriser, parce qu'on est un peu à contre-courant (Sarah, 30 ans, mai 2013).

Cette partie a donc été conçue par et pour celles et ceux qui en ont exprimé l'importance. Il n'est pas question ici de confondre protection de la culture et résistance. Ne relèvent pas de

la résistance la simple pratique de la langue, la participation à une cérémonie spirituelle ou le fait d'être *traditionnaliste*, lorsque ces pratiques sont prises individuellement. Mais combinées ensemble pour façonner le mode de vie, elles peuvent relever de la résistance, notamment lorsqu'elles sont vécues comme telle.

Nous avons vu que la colonisation induit des effets contradictoires chez les colonisé.es, pouvant aller de l'accommodement à la révolte. Cependant, Memmi décrit l'assimilation comme un mirage : la révolte est la seule issue à la situation coloniale (2008 : 142). La libération du colonisé doit alors s'effectuer par la reconquête de soi et d'une dignité autonome (*ibid* : 143), processus par lequel le colonisé valorise certaines valeurs traditionnelles et reconquière des dimensions dont l'a amputé la colonisation.

4.2.2.1. Le maintien de pratiques *traditionnelles* et de valeurs innues

Nous n'avons pas prétention à définir quelles sont les valeurs ou les pratiques *traditionnelles*. Il s'agit plutôt d'exposer comment pour les Innu.es rencontré.es, certaines valeurs et traditions sont estimées importantes à maintenir et à conserver dans une perspective de résistance à la colonisation.

Un certain nombre de chercheurs s'accordent pour dire que la société innue était axée « sur la spiritualité, la solidarité et l'harmonie » (Lacasse 2004 : 27) alors que son antithèse, la société non-autochtone, sur l'individualisme, le matérialisme et le conflit. Charest affirme que les nations de la famille algonquienne ont en commun des caractéristiques culturelles, notamment l'entraide et le partage comme valeurs sociales fondamentales (2006 : 11). Doran parle de partage entre membres de la communauté et envers ceux de groupes voisins, de la générosité de la nature qui « sous-tend la solidarité avec tous ceux qui se présentent et auxquels on est à même de donner » (2008 : 121). Plus les êtres humains partagent, plus chacun recevra et aura à partager : le cosmos est stimulé par les dons qui se font entre chaque être (Ingold 2000 : 114). Par exemple, plus le chasseur est respectueux de l'animal tué, plus il partage la nourriture, plus le maître de l'animal continuera de lui allouer du gibier (Doran 2008 : 132). Leroux explicite le partage de la viande aux invités dans un climat de solidarité et une éthique du partage (2009 : 89-90) : « les anciens dispositifs de gestion territoriale favorisaient l'insertion et l'épanouissement du sujet à travers des pratiques d'entraide et de

partage » (*ibid* : 95). L'injonction au partage est liée à un impératif de protection des proches et du soin porté à autrui (*ibid* : 92). Néanmoins, des chercheurs ont également démontré que les sociétés algonquiennes étaient très individualistes ; Ridington souligne que l'intelligence individuelle, le pouvoir et la connaissance étaient les trois clés de compréhension de leur capacité d'adaptation (1988 : 107-108). Cet individualisme va de pair avec une organisation intelligente de l'environnement au sens large, dans une stratégie d'adaptation globale, d'autonomie culturelle et de dépendance interpersonnelle au sein d'un système complexe. Cet individualisme est lié au fait que l'autorité des jugements individuels exige le respect de l'autonomie individuelle tandis que dans un système marqué par la hiérarchie sociale, l'individualisme est le mécanisme par lequel certaines personnes prennent le pouvoir d'intervenir dans la vie des autres (*ibid* : 105). Il est donc fondé sur un pacte social fondamental lié à la responsabilité sociale de l'individu et l'intelligence éclairée (*ibid* : 107).

Qu'en pensent les Innu.es à Pessamit ? Dans les récits recueillis, les Innu.es mettent au centre de leurs valeurs culturelles la solidarité, le partage et l'entraide, sans pour autant que ces valeurs soient toujours présentes. Les Innu.es rencontrés s'entendent pour dire que plusieurs valeurs sont en train de se perdre. Ils reconnaissent que dans leurs foyers l'individualisme a pris le pas sur la solidarité (à l'instar de Teoran 2006 : 38 ; à propos des Innu.es de Mashteuiatsh). Treize Innu.es rencontrés expriment qu'il est devenu impossible de parler de communauté, puisque « c'est tellement rendu individualiste » (Louise, 30 ans, avril 2013) et que l'entraide communautaire s'est éteinte petit à petit :

On se parle pas vraiment. Aujourd'hui là, le partage, l'échange, la tradition innue, elle se fait plus vraiment. Probablement c'est à cause de t'ça aussi. Le respect aussi, il est plus là. Sur toutes des choses. L'entraide. Aujourd'hui tu verras pas une personne aller aider juste pour le plaisir d'aider. Va falloir que tu le payes un peu. Moi si j'veux avoir de l'aide de mes neveux, des fois, je leur propose un petit 10 dollars, juste pour qu'ils viennent m'aider. C'est grave ça là (Charles, 50 ans, mai 2013).

A force, la mentalité innue, j'pense qu'elle est en train de disparaître. On n'a plus la mentalité d'aller aider son prochain. A c't'heure, c'est rendu si tu veux que j't'aide, aweye paye, paye mes services. Puis si c'est de la viande que tu veux, aweye paye. Puis avant, on en donnait, pas gros, pour les familles, pour une famille de 5, ça prenait à peu près 10 kilos, pour un mois là (Donat, 50 ans, avril 2013).

C'était une famille qui vivait encore dans l'bois. Puis aujourd'hui ils sont rendus au village, le gars là, il est devenu usurier. Puis la mentalité dans l'bois qu'il avait reçue de sa mère, il l'a pas. Je te passe 20 dollars, tu me remets 30. Puis avant, sa mère, elle aurait dit, elle aurait donné de la viande à manger, elle aurait dit oh tu me remercieras plus tard, quand ça va aller mieux tu pourras me rembourser. Puis le fils il est rendu usurier. Pourtant il est plus âgé que moi. On dirait que la vie pour lui ça vaut pas 5 cents peut-être (Donat, 50 ans, avril 2013).

La perte de ces valeurs s'accompagne d'un certain nombre de pratiques et de savoirs qui ne sont plus aujourd'hui au centre du mode de vie. Les Innu.es à Pessamit parlent de savoirs en perte causée par une rupture intergénérationnelle où la transmission a été rompue : « on n'a plus la vision de nos ancêtres » (Valérie, 60 ans, avril 2013). Lithman (1985) parle à ce titre de la décomposition des communautés autochtones, de leur désintégration, liées à divers problèmes sociaux dont elles sont victimes (notamment pauvreté et violence), à un pouvoir local faible, à l'hostilité entre autochtones et allochtones et à la situation de domination. A Pessamit, c'est la mentalité innue qui est dite en perte. La rupture se situe aux pensionnats qui ont coupé les liens de la transmission ; les aîné.es rencontré.es parlent de leur incapacité à transmettre à leurs enfants leur culture :

Papa nous a jamais montré c'était quoi vivre dans le bois [...]. Mes frères ils ont jamais appris à aller dans l'bois, même encore moi. Puis j'peux pas les transmettre à mes enfants, je l'ai jamais fait ! J'ai appris les affaires que maman m'a montrées, à faire les médicaments indiens tout ça, ça j'suis capable de leur montrer. Une autre fois, tu vas rire, j'ai essayé de déplumer un canard, j'étais même pas capable (Valérie, 60 ans, avril 2013).

Même si les Innu.es à Pessamit s'entendent pour dire que plusieurs valeurs au centre de leur culture sont en train de se perdre, certaines perdurent. Si les valeurs sont moins tangibles à un niveau communautaire, on les retrouvera à un niveau familial. Dans la famille où j'étais accueillie durant la recherche, j'ai pu observer certaines formes de solidarité, d'entraide et de partage. Tous les Innu.es qui ont abordé ce sujet avec moi m'ont affirmé que ces valeurs étaient propres à leur culture (du moins avant l'arrivée des Européens). L'espace familial est aussi celui des rencontres sociales où les sœurs se rejoignent pour pratiquer de l'artisanat, du tissage et du perlage et donc un lieu de transmission culturelle des savoirs.

Au-delà du cadre familial, c'est parfois à l'école que les transmissions *traditionnelles* se feront, par exemple avec un aîné qui emmène les jeunes en forêt. Cependant, celui qui est

enseignant à l'école n'est pas forcément celui qui vit en forêt. C'est souvent lui qu'on appelle le *traditionaliste*. Une dizaine de *traditionalistes* qui pratiquent la spiritualité ont été rencontrés à Pessamit, dont deux artisans. Cette expression ne renvoie pas directement à l'idée de *traditions innues* ; deux Innu.es rencontrés à Pessamit qui pratiquent encore les traditions (comme la vie en forêt) ne s'estiment pas *traditionalistes* et critiquent au contraire ce phénomène. Mais le *traditionaliste* peut également continuer à pratiquer la chasse et la pêche ; c'est le cas de cinq *traditionalistes* rencontrées à Pessamit. Si le terme de *traditionaliste* renvoie généralement à des personnes qui pratiquent une spiritualité autochtone, cela peut se conjuguer avec le fait de produire des objets utilitaires de la culture matérielle innue ou des créations artistiques, certes imprégnées de la culture traditionnelle innue (et de l'imaginaire collectif construit autour de l'Indien) mais généralement dans un but de vente ou d'exposition dans des musées gérés par les Blancs. Ces artisans utilisent la culture pour vivre et gagner de l'argent, ce qui peut clairement être identifié comme une intégration et une accommodation face au système capitaliste. Pour dix Innu.es rencontrés (notamment des chasseurs-pêcheurs), ceci provoque leur propre sortie de la culture. Marchandisant l'objet et les objets d'une culture qu'ils ne pratiquent plus, bien qu'ils continuent à construire ces outils anciennement utilisés, ils ne les utilisent plus, ils les conservent seulement (« puis chez nous, c'est une pièce de musée à la maison », Richard, 60 ans, mai 2013). La culture serait ici mise au service des Blancs, souvent afin de décorer leurs maisons et leurs musées. Pour eux, il s'agit là d'imposteurs qui ont folklorisé la culture innue pour en dénaturer le sens, ne vivant pas en forêt et ne pratiquant pas les traditions qu'ils vendent et dont ils se servent pour vivre. Ces familles se demandent : est-ce que la culture innue peut vivre en dehors de la forêt ? Pour ces Innu.es, c'est la participation au système de la vente et de la commercialisation qui dérange ; cela participe à la création d'une élite autochtone capable de transmettre une culture désincarnée du milieu dans lequel elle s'est construite, élite qui se pense seule capable de protéger la culture en la commercialisant. Cette élite acquiert de ce fait des positions de pouvoir de par l'utilisation de structures dominantes pour vendre la culture à laquelle tout sens a été enlevé, de laquelle toute essence a disparu.

Notons à propos de la critique que portent ces Innu.es face à la marchandisation de la culture qu'il ne faut pas nier que les Innu.es sont des commerçants depuis longtemps et qu'ils

pratiquent depuis un certain temps la vente d'objets de leur culture matérielle. Ainsi, un article de Beaulieu rappelle que les relations commerciales entre Français et Innu.es sont très anciennes (2008 : 370). Elles remontent aux dernières décennies du 16^e siècle avec la traite des fourrures. Au début du 17^e siècle, Tadoussac reste « la plaque tournante de ce commerce » : les Innu.es disposent d'un réseau commercial qui s'étend loin dans les terres. Ils ont donc une position avantageuse « d'intermédiaires commerciaux » : ils récoltent les peaux des nations plus éloignées dans les terres et leur donnent en échange une partie des marchandises achetées des Européens (*ibid*). Mais le monopole du contrôle des Innu.es sur les secteurs situés au nord de Tadoussac bascule dans les années 1640 (*ibid* : 391). Jusque-là, on respectait leurs règles de circulation. Désormais les Français étendent leur monopole sur la terre ferme, ce qui marque une étape importante de la construction de l'emprise coloniale (*ibid*). Cependant, les Innu.es savaient tirer leur épingle du jeu commercial. Frenette, qui illustre le contexte du commerce des fourrures à Betsiamites de 1850 à 1880, nous montre que les Innu.es tiraient avantage de la compétition qui faisait rage entre le poste de Betsiamites (poste de traite construit par la Compagnie de la Baie d'Hudson à partir de 1853 et complété en 1858) et des marchands indépendants (1987 : 42). Ils allaient négocier leurs fourrures aux plus offrants et exigeaient des rabais sur des biens (*ibid*). Ils savaient « tirer profit de la concurrence » ; de retour au printemps, ils pouvaient se consulter avant d'aller chez un marchand, décider de faire affaire avec les commerçants indépendants qui offraient meilleur prix, écouler les fourrures rapportant le moins au poste de la Compagnie de la Baie d'Hudson et vendre les plus profitables à des petits commerçants (*ibid* : 52).

Le fait que les Innu.es rencontrés à Pessamit considèrent les valeurs de partage, de solidarité et d'entraide au centre de leurs traditions s'inscrit dans une opposition qui fait apparaître une confrontation entre deux univers mutuellement répulsifs : l'Autochtone traditionnel dont l'identité est fondée sur la solidarité, la spiritualité et l'harmonie et à son antithèse le Blanc marqué par l'individualisme, le matérialisme et le conflit. Ce couple bipolaire sur lequel sont projetés valeurs, images et matériaux culturels est construit, selon Collin (1988 : 71), d'après l'utilité et non une vérité ethnologique. L'autochtone se différencie de l'Autre par une identification positive au groupe malgré la misère vécue au quotidien. Ainsi, on accuse l'autochtone individualiste de penser comme en Blanc et non

plus en Autochtone authentique. Les valeurs dites *propres* au groupe d'appartenance doivent être portées et incarnées par chacun de ses membres, sinon leur identité personnelle s'effrite (*ibid* : 73). Collin suggère l'hypothèse suivante : il s'agit là d'une idéologie qui tend à légitimer aux yeux de la société dominante la catégorie originale d'autochtone, culture radicalement distincte, ce qui est la seule stratégie disponible pour revendiquer une autonomie collective et le droit de s'administrer soi-même (*ibid* : 74). Ainsi, il s'agirait d'une « réponse directe aux politiques coloniales de tutelle et de marginalisation ». Cette réponse est ambiguë, puisqu'elle peut participer à la réduction des autochtones au statut de clientèle des systèmes dominants autant qu'elle peut inspirer les luttes collectives pour s'en émanciper (*ibid* : 74). En ce sens, on peut penser le récit des Innu.es de Pessamit qui affirment que leurs valeurs traditionnelles sont celles du partage, de l'entraide et de la solidarité au-delà du débat qui tend à déterminer si oui ou non ce sont des valeurs traditionnelles et au-delà de la question de l'individualisme traditionnel de la société innue. L'important est ici qu'ils estiment ces valeurs *traditionnelles* et qu'ils tentent, à leur manière et de façon plus ou moins efficace, de les faire perdurer (sans pour autant qu'il s'agisse de tous les Innu.es rencontrés ni même que ces discours soient réellement efficaces en pratique). Cette perdurance et la tentative de transmission qui s'y adjoint symbolisent une forme de résistance innue face aux intrusions blanches et occidentales dans leur façon de vivre et d'interagir les uns avec les autres via l'affirmation de la différence et peut-être, l'assimilation de concepts créés par le Blanc et d'une image de l'autochtone véhiculée par ce dernier.

4.2.2.2. Une réappropriation spirituelle

Si la colonisation tue matériellement le colonisé, elle le tue aussi spirituellement, au moins en partie (Memmi 2008 : 161). Ainsi, la spiritualité peut devenir une valeur refuge au sein de la réserve (*ibid* : 199), réintroduite dans la vie pour résister et s'affirmer, créant un renouveau spirituel.

L'Innu.e se sentait traditionnellement lié.e aux esprits qui habitent la nature (Lacasse 2004 : 51). Sa spiritualité s'inscrivait à l'intérieur d'une vision du monde basée sur le territoire, alors que l'Occidental croit à un Dieu comme être suprême (Peelman 1992 : 69). Clément (1995) met en exergue leurs connaissances générales sur les animaux et la nature,

qui étaient de nature différente de celles détenues par les scientifiques. Les animaux ont toujours occupé dans leur culture une place éminente (Clément 2012). Pour les Innu.es, la religion était relationnelle : les collectivités humaines et non humaines étaient perçues comme interdépendantes, les êtres humains comme les animaux étaient des « personnes » qui avaient toutes une intelligence (Anderson 2009 : 3). Puisque l'animal comme l'être humain avait une âme, son identité individuelle était préservée dans le royaume des morts ou son retour dans le monde sous une autre forme physique (Anderson 2009 : 17).

L'objectif principal de la spiritualité innue était de favoriser le maintien de relations réciproques et cordiales entre les êtres humains et les animaux (Anderson 2009 : 15). L'existence religieuse des Innu.es renvoyait à la prévention de la maladie, au soulagement de la pauvreté et de la mort, via des « rituels de relations réciproques respectueuses entre personnes, humaines ou non » (Anderson 2009 : 4). Ces rituels permettaient entre autres d'alimenter une relation amicale entre le chasseur et sa proie (*ibid*). Ainsi, la spiritualité était en lien étroit avec la pratique de la chasse, activité à haute teneur spirituelle et le lien entre chasseur et animal foncièrement fondé sur le respect mutuel (Mckenzie 1992). Les Innu.es croyaient au pouvoir du tambour, le *teuiekan*, joué pour obtenir de bonnes conditions atmosphériques ou une bonne chasse. La spiritualité était alimentée de divers rites, comme ceux de la suerie et de la tente tremblante, pratiqués pour protéger ou rétablir les liens entre l'Innu.e et les esprits, guérir le corps ou assurer une bonne chasse (Lacasse 2004 : 53). Le *metashan*, rite de la tente à suerie servait à des fins curatives tandis que la tente tremblante permettait une communication entre Innu.es et maîtres des animaux (*ibid*). En effet, la tente tremblante permettait aux Innu.es de communiquer avec les animaux afin de savoir où ils se trouvaient, pour la chasse (Armitage 1992a : 67 ; Armitage 1992b : 5, 11, 14, 21).

Les Innu.es sont, pour la plupart aujourd'hui, catholiques ; ils sont presque tous baptisés. La colonisation a eu un impact sur leur spiritualité, même si les Innu.es ont opéré un syncrétisme entre catholicisme et croyances chamaniques. Ils ont subi une action concertée du gouvernement colonial et des missionnaires oblats, dans le but de les convertir au catholicisme et à l'économie de marché (Gagnon 2002 : 59) : interdiction de la polygamie et des pratiques chamaniques, promotion de politiques assimilatrices du gouvernement, implantation de sacrements catholiques. Mais Gagnon précise également que si certaines de

leurs pratiques sociales ont été enserrées dans des balises nouvelles, les Innu.es n'ont cependant pas abandonné les pratiques chamaniques (ibid : 55). La religion catholique, initialement imposée avec force et violence, a été réappropriée avec le temps à la façon innue, c'est-à-dire qu'elle est devenue une valeur empruntée en quelque sorte assimilée (Collin 1985 : 23). Six Innu.es rencontrés à Pessamit m'ont affirmé la percevoir comme le prolongement de la vie traditionnelle. D'après ce système spirituel élaboré à partir du catholicisme et du chamanisme, les deux univers religieux ne sont pas incompatibles, comme le démontrent Gagnon (2002 : 59) et Armitage (1992b). C'est davantage le pouvoir temporel de l'Eglise (accusée d'avoir favorisé la domination blanche, la perte culturelle et identitaire) qui est remis en cause que le contenu des croyances chrétiennes (Bousquet 2005d : 178).

Quel rapport les Innu.es entretiennent-ils à Pessamit avec la spiritualité autochtone et la religion catholique ? Ici encore ce sont des recueils de vie sur le terrain qui ont amené à penser que la pratique de la spiritualité pouvait être liée à une forme de résistance :

La résistance spirituelle, quand j'parle de résistance spirituelle, j'parle donc de gens qui décident de pratiquer la spiritualité autochtone, de pratiquer la spiritualité innue, de faire des cérémonies autochtones. Puis j'trouve que c'est important, parce que moi dans mon histoire de vie, ça m'a donné beaucoup de sens dans mon identité. Ça m'a permis beaucoup de comprendre des choses puis de guérir aussi des blessures. Ça a été déterminant [...]. Puis j'trouve que c'est une forme de résistance. C'est d'être capable de revenir à nos croyances spirituelles : qu'est-ce que c'est la base de nos cérémonies, qu'est-ce que c'est le sens, qu'est-ce que c'est aussi la guérison par ça [...]. Puis la résistance spirituelle, c'est une résistance qui est plus passive, qui est plus douce. C'est les gens qui prennent soin d'eux-mêmes, par rapport aux cérémonies, qui les connaissent, qui les recherchent, qui les pratiquent puis qui les partagent [...]. Ça fait des gens qui sont très enracinés aussi, les gens spirituels, ceux qui pratiquent la spiritualité. C'est une forme de résistance qui est importante parce que ça va chercher tes valeurs qui sont spécifiquement innues, spécifiquement atikamekws, spécifiquement autochtones. Ça va valoriser ce que tu es, ça va enraciner ton identité, ça va lui donner un sens, ça va te permettre de découvrir pleins de choses sur toi comme Première Nation (Sarah, 30 ans, mai 2013).

Il existe à Pessamit plusieurs tendances et conflits face à la spiritualité. Trois Innu.es rencontrés ne s'associent ni à la religion catholique ni à la spiritualité autochtone ; cinq sont des catholiques non pratiquants qui voient d'un mauvais œil la spiritualité autochtone ; cinq autres sont profondément catholiques et ne veulent rien savoir de la spiritualité autochtone qu'ils estiment relever de la sorcellerie. Ces derniers vont tous les dimanches à la

messe, prient leurs morts avec une Bible traduite en Innu et un chapelet serré dans la main. Leurs maisons sont ornées de croix.

D'autres Innu.es tentent à Pessamit de redécouvrir des formes de spiritualité dont ils et elles ont été dépossédé.es (douze Innu.es rencontré.es). Six *traditionnalistes* rencontré.es forment un groupe qui redécouvre une forme de spiritualité autochtone depuis quelques années, mais dans un contexte différent puisqu'elle prend corps au sein de la communauté et non en forêt. Ils font par exemple revivre la cérémonie du *sweat lodge* et ont formé un groupe de *drum* (grand instrument à percussion composé d'un cylindre creux recouvert d'une membrane tendue étroitement, sur lequel on joue ensemble avec de longs bâtonnets), nommé *Eastern Voice* et composé uniquement d'hommes²⁹. À l'origine rituel de chasse et de survie, la tente à sudation comportait un aspect d'urgence : agir sur la ressource (dépanner dans un contexte de chasse malheureuse) ou sur la maladie d'un membre du groupe (Desaulniers Turgeon 2010 : 42). La réapparition, à Pessamit, d'un groupe qui pratique régulièrement cette cérémonie et en dénote l'importance dans son existence est vécue comme une stratégie de résistance face à l'imposition de la religion catholique comme seule et unique croyance viable. En effet, la cérémonie du *sweat lodge* était difficile à pratiquer dès le début de la colonisation ; bien qu'elle ne fût pas incluse officiellement dans les interdictions, elle était fortement découragée et parfois interdite par divers services de police à travers le Canada (Letourneau 2009 : 161). Le souvenir collectif de cette interdiction laisse penser que sa pratique aujourd'hui est une forme de résistance qui renouvelle une tradition brimée.

La volonté de faire revivre la « tradition » ne doit pas être confondue avec la résistance, en ce sens qu'elles ne vont pas forcément de pair ; mais cette renaissance est parfois vécue et pensée comme telle. Ce groupe participe à la réintroduction dans la vie sociale du colonisé de croyances érigées en spiritualité désuète par le colonisateur, afin de leur redonner une place dans la conception du monde autochtone. Il s'agit là de réintroduire dans la vie des pratiques religieuses pour s'affirmer, tout en adaptant ces pratiques aux exigences actuelles (Memmi 2008 : 147). En réintroduisant ces pratiques, l'Innu.e reprend goût à ces traditions via un renouveau spirituel (Memmi 2008 : 148). Pratiquer la spiritualité peut rejoindre une

²⁹ Traditionnellement, seulement les hommes peuvent être porteurs du *teuiekan* ou du *drum*. Cependant, des femmes font aussi partie du groupe qui participe au renouveau spirituel à Pessamit.

défense d'une culture différente de celle de la société majoritaire. Elle nie le maintien d'un système de valeurs blanches uniformes en luttant, par la pratique quotidienne, contre cette intrusion dans le mode de vie autochtone. Cette défense est décrite comme une action certes indirecte mais qui peut participer à la diminution des opinions négatives existantes contre ces formes de traditions et qui pourrait éventuellement à terme engendrer des formes de luttes directes :

Comme le groupe de *drum* qu'on a, bon, au niveau de la spiritualité ça aide, puis veut veut pas y'a toujours une question de respect, respect envers la terre, peut-être qu'à un moment donné, à force de se faire entendre dans des spectacles, dans des cérémonies, ou le fait que des gens viennent nous voir, ou entendent parler de nous, on peut envoyer des messages puis les partager avec d'autres, faire des contacts, puis qu'à un moment donné ça donne quelque chose qui va aider à la résistance contre les actions qui sont posées contre nos communautés (Roger, 35 ans, avril 2013).

Puis faire de la résistance, veut veut pas, ou t'as affaire à des gens motivés mais prêts à faire n'importe quoi, ou des gens raisonnables mais à ce moment là, ils sont raisonnables pour quoi ? C'est dur. Fait que, faut peut-être les prendre d'une façon indirecte. Comme là on est des drummer, ça peut inciter d'autres à l'être, ou encourager des gens à s'intéresser au traditionalisme, et peut-être que ces gens là qui se seront intéressés au traditionalisme vont se développer puis être peut-être des activistes dans un an, 5 ans, 10 ans. Juste faire une petite action de façon continue, ça peut faire changer les choses derrière (Roger, 35 ans, avril 2013).

Cependant, ce renouveau n'est pas au goût de tous. Pour treize Innu.es rencontré.es, ce que font ces *traditionalistes* n'appartient pas au domaine des traditions innues ou, si cela y appartient, le respect de la *tradition* n'est pas complet. Premièrement, ces Innu.es critiques décrivent ces pratiques comme « venant de l'Ouest » (utilisation de cérémonies comme le *meteshan* et d'outils comme le *drum*), mensongèrement associées aux traditions innues :

Comme les personnes qui suivent ça... Comme l'autre groupe, l'autre groupe qu'ils ont icitte, les traditionalistes là... Moi j'suis... Pfff... On n'a jamais eu ça nous autres. Les tentes, le tambour, la danse... On n'a jamais eu ça. C'est pas icitte. Eux autres ils ont pris ça dans une autre tribu, dans un autre endroit, dans l'ouest canadien... américain. Ils l'ont amené icitte. Nous autres la tradition c'est la chasse puis la pêche. Puis on restait dans l'bois nous autres. Puis c'est pas des genres de pow wow, des affaires de même. On connaît pas ça nous autres. C'est pas ça notre mode de vie (Léo, 40 ans, mars 2013)

Ceux qui pratiquent le *drum* à Pessamit s'accordent pour dire que le *drum* n'est pas quelque chose qui était propre aux Innu.es avant l'arrivée des Européens. Au contraire, les

Innu.es jouaient du *teueikan*, tambour plus petit auquel il était (et il est) possible d'avoir accès si les esprits l'avaient (l'ont) décidé ; l'homme qui pourra être porteur du *teueikan* doit faire trois rêves qui lui permettent ensuite de s'initier au tambour : « j'ai été initié au tambour [...], c'est les rêves qui décident, les trois rêves » (Richard, 60 ans, mai 2013). Si les Innu.es qui pratiquent le *drum* ont conscience que ce n'est pas une forme qui était pratiquée par les Innu.es, ils insistent sur l'importance de faire des liens avec d'autres nations.

Trois Innu.es à Pessamit m'ont affirmé que le discours de méfiance de ces Innu.es face aux *traditionalistes* pouvait s'expliquer de par la colonisation qui, en imposant la religion catholique et en traitant la spiritualité autochtone comme de la sorcellerie, a rendu réelles ces idées pour plusieurs. Les prêtres ont imposé aux autochtones de délaisser leur spiritualité et leurs rituels, sous-prétexte qu'il s'agissait là « d'invoquer le diable » (Denise, 70 ans, avril 2013). L'autorité du prêtre était impossible à remettre en question. Et il fallait toujours lui obéir, ne jamais essayer de le contredire, ne jamais parler contre lui : « s'il te dit noir, faut que tu dises noir même si tu vois blanc » (Denise, 70 ans, avril 2013) :

Mon père était un homme extrêmement catholique, il était pas du tout ouvert à la spiritualité autochtone. Pour lui c'était pas bon là. C'étaient des affaires de sorciers. Ça m'avait beaucoup blessée ça, beaucoup heurtée, lui sa réaction par rapport à mon intérêt pour les cérémonies. Il me disait, qu'est-ce que tu fais là, c'est des affaires de diable ça. Mais ça c'est sa colonisation qui parlait, son aspect de colonisé. Selon moi. Selon mon point de vue à moi. Mais pour lui c'était pas le bon chemin (Sarah, 30 ans, mai 2013).

C'est comme, moi j'suis porteuse de *drum*, puis je joue du *drum*, puis j'vais aller dehors dans ma cour jouer du *drum* puis les voisins ils vont me dire regarde la sorcière qui sort avec ses objets encore... Moi j'pratique beaucoup la spiritualité autochtone, puis ici c'est vraiment tabou encore. C'est vraiment le catholicisme qui prime ici. Pourtant c'est pas... ça nous appartient pas, c'est pas nous autres, ça vient de la culture des Blancs (Louise, 30 ans, avril 2013).

Deuxièmement, ce renouveau culturel est considéré comme une déformation de la culture des ancêtres puisque la spiritualité ne peut se pratiquer de manière *authentique* que sur le territoire, le milieu dans lequel elle est née. C'est aussi une critique soulevée à Mashteuiatsh (Teoran 2006 : 44) ; ici et là-bas sont critiqués les mélanges culturels et les réappropriations déformées. A Pessamit les *traditionalistes*, controversés, sont parfois décrits comme incapables de construire une tente en forêt, où ils vont d'ailleurs en voiture sur des chemins

tracés qui mènent à des chalets extrêmement équipés. Ils possèdent des gros *pick-up* et vivent dans des maisons avec l'électricité. Ils sont perçus comme participant à l'état déplorable de la réserve en ce qui concerne sa propreté. C'est alors leur incapacité à vivre *réellement* le mode de vie traditionnel (c'est-à-dire vivre quotidiennement en forêt dans une tente, sans électricité, en se nourrissant uniquement de chasse, de pêche et de piégeage et sans argent) tout en se revendiquant *traditionaliste* qui est décriée par ces Innu.es critiques. Notons que s'ils critiquent une forme de folklorisation de la culture, ces Innu.es, bien que plusieurs d'entre eux pratiquent encore la chasse et la pêche, n'en vivent pas moins, eux aussi, dans des maisons avec électricité et eau courante et à l'intérieur de la société de consommation.

Les façons d'entrevoir la spiritualité sont éparses à Pessamit et génératrices de plusieurs désaccords. Il existe au sein même des *traditionalistes* des conflits liés à leur propre capital politique ou social, c'est-à-dire qu'ils se vivent parfois comme rivaux. Mais il est intéressant de voir que les *traditionalistes* rencontrés à Pessamit estiment que leurs pratiques relèvent de la résistance en tant qu'affirmation d'une différence face à la culture dominante, sans pour autant que leurs pratiques soient acceptées par l'ensemble de la communauté ni même que tou.tes celles et ceux qui les pratiquent se sentent en résistance. Il semblerait, pour ces Innu.es, que le fait de proposer quelque chose de « vraiment différent » de la culture majoritaire (peu importe que cela soit *réellement* innu ou *traditionnellement* innu), les rend résistant.es. Ces pratiques spirituelles sont d'ailleurs inspirées de l'image véhiculée par la société majoritaire sur ce que signifie être autochtone. En analysant ces discours, il est possible de voir la colonisation comme un phénomène générateur d'une recherche identitaire et culturelle pour le colonisé, recherche qui est vécue comme de la résistance. Cette résistance est en réalité créée par le système colonial et reste, en un sens, en prise avec l'idéologie dominante puisqu'elle a, de façon immédiate, un poids limité face à elle.

4.2.2.3. La langue, berceau de la culture

La langue constitue le réservoir culturel d'une population. Ce n'est pas seulement un vecteur de paroles ; elle contient un univers social et culturel partagé, des références communes et un vocabulaire lié au mode de vie. Comme le souligne Memmi, le bilinguisme colonial est une catastrophe culturelle : il rappelle la « participation à deux royaumes psychiques et culturels » (Memmi 2008 : 125) portés par deux langues en conflit et la dureté

de cette cohabitation. La langue maternelle possède une grande charge affective et elle est celle qui a été écrasée par le colonisateur. Le colonisateur a construit le colonisé comme étranger dans son propre territoire puisqu'étranger à la langue parlée majoritairement. Les langues française et innue n'appartiennent pas au même univers d'affects, l'autochtone ayant vécu un drame linguistique, notamment dans les pensionnats. A l'été, au retour des enfants, leurs familles ne les comprenaient plus, ce qui a engendré conflits de communication :

Ils ont réussi leur coup. Ils ont commencé par les pensionnats. Ils ont continué envers nous autres [...]. Moi on m'a forcé à parler français à l'école. On avait des tapes, des tapes avec des règles [...]. Tu allais dans le coin, tu te mettais à genoux, des affaires de même (Serge, 30 ans, mai 2013).

Nous autres on nous a dit, aweye toi tu vas être francisé [...]. Nous autres on parlait montagnais, en innu, puis quand t'allais à l'école, fallait que tu parles le français (Lise, 30 ans, mai 2013).

Mon père il disait ça quand il sortait du pensionnat, quand il arrivait pour l'été dans sa communauté, puis il disait tout le temps, quand j'arrivais dans la communauté, je voyais mes parents, je comprenais pas pantoute. Il avait perdu sa langue carrément. Fait que les deux mois qu'il avait, il avait juste deux mois pour apprendre sa langue encore. On a été chanceux encore aujourd'hui de parler notre langue encore nous autres. C'est ça qui est l'fun (Téodor, 30 ans, avril 2013).

Aujourd'hui encore, il est impossible de sortir de la réserve sans parler le français pour utiliser les structures de la société majoritaire. La pratique du français a été rendue obligatoire par la disparition d'un certain nombre d'aspects culturels qui permettaient aux autochtones de vivre sans ces structures, par exemple au niveau de savoirs traditionnels de guérison. Ainsi, à l'hôpital, il est fondamental de pouvoir parler le français :

Puis c'était malheureux parce qu'on n'avait pas d'hôpital icitte, c'était toujours à l'extérieur. Tu rentres à l'hôpital tu comprends pas ce que ton médecin dit, même les infirmières là. J'me rappelle une fois quand maman rentrait dans l'hôpital puis elle comprenait pas, ben c'est sûr qu'elle pouvait pas répondre. Les infirmières criaient tout le temps après elle. C'était tu choquant... moi j'te l'dis. Mais elle comprenait pas (Valérie, 60 ans, avril 2013).

A l'école, la majorité des cours se donne en français, mis à part les cours de langue montagnaise. Les modes de transmission au sein de l'école ne sont pas ceux traditionnellement utilisés. La langue prenait corps au sein du bois. Elle parlait des activités

traditionnelles et utilisait un vocabulaire particulier qui disparaît aujourd'hui petit à petit puisqu'elle est utilisée dans un autre contexte de vie, au sein de la réserve :

Si on perd le territoire, on perd notre culture, parce que y'a plein de mots qu'on se sert en nature, en tant que trappeur-chasseur, qu'on n'utilise pas dans la communauté. Les jeunes aujourd'hui, le parler, c'est comme mettons... comment j'vous dirais ça... le joual. Ils mélangent, ils inventent des nouveaux mots. Tandis que quand on occupe le territoire, le parler est vraiment... fixé sur des choses, le comment tu vis, le comment tu fais tes affaires tout ça, c'est ça le parler vraiment, l'innu là (Charles, 50 ans, mai 2013).

Les parents ne comprennent pas forcément l'innu écrit et ne peuvent aider leurs enfants dans leurs travaux d'école, ce qui peut créer une coupure linguistique générationnelle. Si les jeunes parlent innu entre eux, ils préféreront parfois parler le français avec leurs parents et grands-parents, puisque l'apprentissage ne s'est pas fait avec eux et dans un contexte qui leur est propre. Il est clair qu'une langue n'est ni fixe ni figée dans le temps et l'espace. Elle est dynamique. Néanmoins, beaucoup de mots se sont perdus avec le temps puisque la langue n'est plus pratiquée en forêt, là où elle est née. Martin souligne ainsi l'importance de la forêt en tant que gardienne des langues amérindiennes (2009 : 64). Les mots expriment les bruits de la forêt ; le vocabulaire est vecteur de la culture : « ces mots cesseront d'être porteurs de sens, et donc de culture, le jour où ils ne pourront plus se faire l'écho d'une nature devenue muette » (ibid : 65). Moins de mots sont aujourd'hui reliés à la vie en forêt puisque la langue innue, précédemment vectrice de cette identité, s'en dissocie de plus en plus. Ce vocabulaire faisait sens sur le territoire. Les jeunes et les moins jeunes ne se comprennent plus toujours :

Comme notre langue là, elle est en train de se perdre. Les gens ils disent des mots que... j'sais pas... ça existe pas ces mots là. Ils inventent. C'est comme la nouvelle génération, avec les termes cool, les mots raccourcis, c'est comme ça que ça parle aussi en montagnais. Ils finissent pas leurs mots. C'est comme ça... J'imagine c'est leur langage à eux autres, vu qu'ils évoluent eux autres aussi. Ils ont entendu ça à la TV, bon il a dit que c'était bon, ils disent ça aussi. Des fois, oh, comment ça s'appelle ça, lunettes, en montagnais ? Il sait pas (Donat, 50 ans, avril 2013).

Regarde un vieux parle pas comme nous autres en montagnais hein. Quand un vieux parle, des fois j'comprends pas c'est quoi qu'il dit. Y'a plus de mots que nous autres (Serge, 30 ans, mai 2013).

Puis quand tu vas en forêt avec quelqu'un... ben quelqu'un qui a été élevé en forêt, c'est... une autre langue...ben, c'est un innu, mais y'a des mots que moi

j'comprends pas. [...]. Moi des fois j'dis c'est quoi ça j'comprends pas. C'est drôle pareil hein. Mais... si ils partent eux autres, les mots qu'on utilisait en forêt, ils vont disparaître (Lise, 30 ans, mai 2013).

Si l'Innu.e estime parfois que la langue va finir par se perdre parce que les enfants « parlent tout français maintenant » (Serge, 30 ans, mai 2013), à Pessamit la langue est tout de même utilisée couramment. Seule cette langue permet à l'Innu.e de renouer avec un temps interrompu, de retrouver une continuité perdue et une histoire déclinante. Il arrive que la langue soit considérée comme la seule chose qu'il reste à transmettre :

Comme icitte dans la réserve, moi j'ai rien à montrer à mes enfants comme exemple. A part ma langue. Je parle montagnais. Puis ce que je sais un peu. Mais j'ai rien, j'ai pas d'culture, j'ai pas d'statue, j'ai pas d'raquette, j'ai rien à leur montrer. C'est ça que j'ai appris. J'sais même pas faire les mocassins (Valérie, 60 ans, avril 2013).

Si on fait rien, ça va être de même. C'est nous autres à faire de quoi. C'est nous autres à montrer à nos enfants à parler [...]. Tu leur apprends à parler montagnais, en innu. C'est ton rôle. Si lui il est pas intéressé à aller dans le bois, tu lui parles pas en français, tu lui parles en innu. Ça c'est notre rôle à nous autres, pour pas que notre langue disparaisse. Puis si... si ça marche pas de même, elle va disparaître (Lise, 30 ans, mai 2013).

Pessamit est un lieu privilégié pour la diffusion de la langue. La vie sur la communauté valorise la protection linguistique, notamment du fait que peu de Blancs y habitent mais aussi parce qu'à l'extérieur de la réserve il est encore peu accepté de parler une langue autochtone. La réserve devient alors une arène identitaire. La radio diffuse des émissions et de la musique en innu. La langue devient un réservoir protecteur face à l'étranger, le Blanc. Quatre Innu.es rencontrés me diront qu'ils considèrent détenir, du fait de parler la langue innue et de comprendre le français, un pouvoir sur le dominant. D'une part, ils comprennent sa langue ; d'autre part, ils disposent d'une langue qui lui est inconnue et qui donne un canal de communication réservé uniquement à eux autres. Parler la langue française est alors décrit comme un outil permettant de lutter dans les institutions dominantes (et contre elles) ; tandis que continuer à parler l'innu, incompris des dirigeants allochtones, est un outil de pouvoir :

Moi la seule chose j'ai dit au gouvernement à un moment donné, moi y'a juste une chose que je remercie au gouvernement, j'ai dit c'est de m'avoir appris à parler sa langue, ce que lui il pourra jamais faire envers moi, il pourra jamais me parler dans mon dialecte. J'ai dit c'est la seule chose que je peux remercier là, à quelqu'un

d'autre, un dirigeant. Puis j'suis contente encore de t'ça, parce que j'm'en sers, j'te parle en français. Puis c'est juste ça. La balance là. C'est juste la langue qui m'est utile, puis j'suis consciente, puis j'suis fière. Parce que j'me dis la personne qui voudra me répondre en innu là, dans les dirigeants non autochtones, j'en vois pas beaucoup (Denise, 70 ans, avril 2013).

L'avantage qu'on a nous autres c'est qu'on comprend le français (Louise, 30 ans, avril 2013).

On comprend le français, c'est ça. Ça c'est l'erreur qu'ils ont faite j'pense le gouvernement aussi, qu'on apprenne le français (Téodor, 30 ans, avril 2013).

Il était d'ailleurs évident de voir dans plusieurs situations les Innu.es à Pessamit parler dans leur langue afin qu'il me soit impossible de comprendre leur discussion, ce qui est normal vu l'intensité de l'intrusion que peut représenter le partage du quotidien avec une blanche inconnue -sans préjudice au très bon accueil général que j'ai pu recevoir à Pessamit.

Malgré les difficultés évoquées concernant le maintien de la langue innue, il est assez étonnant de voir comment la langue est protégée à Pessamit. Au dépanneur, dans les rues, sur la plage, à la chasse, dans les espaces privés et même au conseil de bande, c'est elle que les gens désirent parler parce qu'elle contient l'univers symbolique associé à l'identité innue et qu'elle permet de créer un contexte inconnu au Blanc. Elle est un véhicule propre aux Innu.es d'une part pour échanger de façon sécuritaire (par exemple lorsqu'il s'agit d'organiser des actions de résistance sans que les Blancs ne puissent les contrôler et surveiller), d'autre part pour s'affirmer d'un point de vue identitaire. La culture innue est également orale, ce qui fait de la langue un canal idéal pour la résistance culturelle : les conversations privées sont difficiles à pénétrer même pour une police persistante (Scott 1990 : 179). Certes, une langue est nécessaire avant tout pour communiquer et non pour résister. Mais à Pessamit, la pratique de la langue est un des aspects d'un mode de vie que l'on pourrait identifier comme relevant de la résistance quotidienne face à la colonisation.

La protection de la culture n'est pas une résistance dans son essence même. Parler la langue innue, prendre part à une cérémonie spirituelle, continuer à faire vivre des pratiques et valeurs estimées *traditionnelles* ne sont pas des résistances aux systèmes en soi ; mais la combinaison de l'ensemble de ces aspects au sein d'un mode de vie peut relever de la résistance, surtout lorsqu'il est vécu comme telle. Il s'agit plus spécifiquement d'une lutte

face à la colonisation qui amène plusieurs colonisé.es à se considérer résistant.es du fait même qu'ils portent une culture différente de la culture majoritaire et qu'ils s'efforcent de la mettre de l'avant en valorisant leur différence. Cette résistance trouve donc fondement au sein même du système colonial. Notons cependant que tous les Innu.es ne s'associent pas à ces pratiques qui suscitent de multiples conflits au sein de la communauté de Pessamit et que tou.tes celles et ceux qui s'y associent ne les vivent pas forcément comme de la résistance.

4.2.3. Des espaces de reconstruction : la guérison de la population par celle des individualités

La question de la guérison sera abordée dans la mesure où des Innu.es ont soulevé la nécessité de commencer la lutte à l'intérieur de la communauté, dans la guérison individuelle et collective, avant de parler de résistance face aux institutions dominantes : changer les choses « ça commence en dedans ; lâche le gouvernement deux minutes là » (Luc, 60 ans, mars 2013). Douze Innu.es rencontré.es soulèvent en effet que le gouvernement « s'en fout totalement » d'eux, qu'il ne les « entend pas » (Olivier, 55 ans, mai 2013). Dans cette perspective, est né à Pessamit un processus de guérison dans différents espaces où se conjuguent parfois savoirs traditionnels (semaines de guérison au centre communautaire) et travail social professionnel (psychologue) lié à la société blanche :

J'suis pas capable d'aller dire bon ben j'veis défendre mes droits au gouvernement... Ben ouais mais crisse ! Tu penses pas que y'a pas quelque chose de plus important que ça avant là. Ostie écoute ils sont pas fous ostie c'te gang là là, au gouvernement là, et en plus ils ont d'l'argent ostie. Ils s'en calicent eux autres là (Luc, 60 ans, mars 2013).

Depuis plusieurs années, un vaste processus de guérison est entamé par plusieurs communautés autochtones, afin qu'individuellement ils puissent reprendre un contrôle sur soi et que collectivement ils puissent reprendre le contrôle de leur population ; « parce que tout commence par soi » (Luc, 60 ans, mars 2013). Le concept de guérison décrit un processus dans lequel les communautés s'engagent pour changer et retrouver un équilibre brisé par des siècles de colonisation (Jaccoud 1999 : 85-86). La guérison collective passe donc par celle des individualités : ce processus doit se développer d'abord au niveau individuel puis au niveau interindividuel : à l'intérieur de l'individu, dans la famille puis

pour toute la communauté (*ibid*). Au centre de cette nécessité de se reconstruire en tant qu'individu et en tant que peuple, se situe cette conscience qu'il faut s'occuper de la population avant d'aller, par exemple, revendiquer un quelconque droit au gouvernement :

Ils voient pas qu'ici y'a des problèmes ici là. Pourquoi tu t'en vas là-bas là ! C'est icitte que ça va mal. Occupe-toi de ton peuple, regarde ce qu'il y a, comprends. Après ça tu verras (Luc, 60 ans, mars 2013).

Il est d'avis pour six Innu.es à Pessamit qu'il faut proposer plusieurs avenues différentes dans la voie de la guérison, plusieurs solutions qui rejoignent des personnes différentes et différemment. St-Arnaud et Bélanger, qui décrivent une approche de la guérison sociale à Nutashkuan, montrent qu'elle est fondée sur la complémentarité (2005 : 146). Agir dans ce cadre, socialement et culturellement, relève pour plusieurs de la résistance :

Y'en a une partie qui va se récupérer par ça, puis y'en a une partie qui va se récupérer par autre chose [...]. Tu peux pas avoir une solution qui va rejoindre tout le monde, c'est impossible. Ça te prend plusieurs solutions pour rejoindre plusieurs styles de personnes à des niveaux différents. Puis c'est ça qui va faire que ça va finir par avoir un impact. Moi j'trouve que moi si tu me demandais ma forme de résistance, moi elle est là. Elle est sociale, elle est engagée au niveau individuel, puis au niveau du groupe. Vivre un mode de vie sain pour nous autres, où est-ce qu'on est fier d'être Premières Nations, puis qu'on le partage, puis qu'on est digne aussi là. Moi c'est ça que j'trouve important (Sarah, 30 ans, mai 2013).

Moi ma priorité, mon focus dans ma vie, il est ailleurs. Moi j'travailles comme psychologue, mon focus moi c'est d'aider les gens à être bien. Puis avoir un mode de vie qui est sain. Moi c'est ça mon focus. Plus jeune j'étais plus impliquée au niveau politique, mais à un moment donné j'me suis questionnée, puis j'trouvais que c'est bien beau la politique là mais dans la vraie vie là, sur le plancher des vaches, c'est pas ça qui va faire que quelqu'un va... va avoir un meilleur comportement avec son conjoint, sa conjointe, qu'il va avoir un meilleur comportement avec ses enfants, puis qu'il va arrêter de boire là. C'est pas ça, c'est pas la politique qui change les gens. C'est les gens qui changent la politique. Moi j'me suis dit ça prend des gens qui sont plus solides, qui sont plus sains. Puis c'est ça qui va faire qu'on va aller mieux. Fait que moi j'ai décidé de mettre mes énergies là-dessus [...]. Moi ma priorité c'est un mode de vie sain. C'est que les gens soient bien puis qu'ils mènent un mode de vie qui est équilibré. Équilibré là, pas juste pas de consommation. Que culturellement parlant ils s'occupent d'eux-mêmes, puis qu'ils se font vivre des choses positives par rapport à ça (Sarah, 30 ans, mai 2013).

Notons que la guérison rejoint un processus de renaissance très lié à la spiritualité. Jaccoud précise à ce titre que ce processus est holistique puisqu'il englobe plusieurs aspects

de la vie : psychologique, physique, affectif et spirituel (1999 : 86). Stuckenberger montre comment, chez les Inuit, transformation religieuse (vers le pentecôtisme) et restauration sociale sont imbriquées (2007 : 62). L'analyse du thème de la guérison autochtone s'accompagne de recherches sur les rituels, notamment celui de la suerie (Bucko 1998 ; Csordas 1999 ; Waldram 1997). Csordas (1999) définit la guérison rituelle comme un processus culturel dynamique qui agit à trois niveaux (au sein de la société Navajo). Ces trois niveaux appliqués aux Innu.es amènent à voir que le rituel est un processus dynamique qui agit à la fois au niveau de la représentation de l'identité innue dans ses relations avec la société dominante, au niveau des relations entre traditions spirituelles locales et au niveau de la transformation de l'expérience individuelle au regard de la perception de la dignité et de la valeur en soi en tant qu'Innu.e (Jérôme 2010 : 29 ; sur les Atikamekws). On reconnaît à la tente à sudation deux qualités : la guérison et la relation au monde de la chasse (Jérôme 2010 : 157). Le rituel du *sweat lodge* est instrumentalisé à des fins psychothérapeutiques, en plus d'être lié à la revitalisation culturelle innue et la mobilisation sociale et politique (Desaulniers Turgeon 2010 : 54). En effet, l'espace que constitue la tente à sudation est privilégié puisqu'il permet aux participant.es d'échanger sur leurs problèmes personnels, catharsis collective qui valorise l'expression d'émotions. Elle a souvent été considérée comme la pratique la plus efficace au sein de la pluralité des pratiques de guérison (Jérôme 2010 : 209). Combattue avec vérocité par les missionnaires, elle est un révélateur incontournable des processus autochtones de guérison et d'affirmation identitaire (*ibid*).

Au sein d'une roulotte (celle où le groupe de *traditionalistes* précédemment évoqué joue du *drum* et organise des *sweat lodge*), un projet de construction de « cellules politiques » a émergé, preuve que la reconstruction de la population n'est pas synonyme d'éloignement de la vie politique. C'est Luc (60 ans, mars 2013), un des initiateurs de ce projet qui n'a pas encore vu le jour, qui m'en a expliqué les objectifs. L'idée centralisée sur la reconstruction de la population allie à la fois des réflexions sur le bien-être individuel (travailler à ce que l'individu retrouve une fierté, améliorer son sort, redevenir Innu.e), sur la réunification du peuple (le remettre sur « la même longueur d'onde ») et sur sa politisation (forums de discussions, diffusion d'informations via un journal, ouverture d'un café comme lieu de

rencontres sociales). L'objectif est de former une base solide pour une lutte future qui détacherait les Innu.es du système et de proposer une alternative au conseil de bande :

C'est sûr que nous autres la cellule ce qu'on veut faire [...], on travaille le bien-être avant. A retrouver une fierté, une... toutes ces choses là. On travaille l'individu, dans l'fond. Qu'il soit... J'te dis pas qu'il va être correct là, mais qu'il soit conscient, qu'il y a des choses dysfonctionnelles, par rapport aux traumatismes, par rapport à ses parents, par rapport à l'affaire des pensionnats, tout ça. Que y'a un bobo qu'on traîne qu'on se promène avec, qu'il faut ça en premier ôter ça [...]. Mais c'est sûr que dans les débuts nous autres c'est concentré plus sur la compréhension de toi, comment tu fonctionnes, pourquoi t'es tout croche de même... Y'a tu quelque chose qui s'est passé autrefois qui t'a fait chier là ? Les colères que les gens ont en dedans. Faut leur apprendre aussi à se libérer aussi. A sortir ça, ces choses là. Pas de mauvaises façons mais d'une bonne façon (Luc, 60 ans, mars 2013).

C'est un retour à cette identité là qu'il faut aussi travailler. La fierté. D'être fier d'être Innu.e. Mais pour être fier d'être Innu.e faut que tu connaisses ton histoire. Comprendre un peu ce qui s'est passé (Luc, 60 ans, mars 2013).

Les 15 000 Innu.es là qui seraient réunis, y'a pas un ostie de gouvernement qui passe à travers ça [...]. C'est-à-dire que tout le peuple soit dans la même longueur d'onde, qu'ils disent les mêmes choses, parce qu'ils sont au courant de ce qu'ils font, ils savent ce qu'ils font, le pourquoi qu'ils veulent faire ça, ça aussi ils le savent, chaque individu (Luc, 60 ans, mars 2013).

Il s'agit de guérir avant d'aller revendiquer quoi que ce soit au gouvernement : « l'objectif c'est de redevenir Innu.e » (Luc, 60 ans, mars 2013). La guérison participe en effet au processus d'affirmation identitaire des autochtones (Jérôme 2010, sur les Atikamekws). Ces cellules politiques existeraient, dans l'idée de ceux qui veulent l'initier, dans toutes les communautés innues. Cette lutte s'inscrit dans le temps : la résistance « est quelque chose qui se prépare à long terme » (Luc, 60 ans, mars 2013) ; « les améliorations, ça se fait petit à petit » (Roger, 35 ans, avril 2013). Elle peut se limiter aujourd'hui à diffuser des idées, ce qui prépare « le terrain pour plus tard, quitte même à ce que si y'a quelque chose qui se passe, ça se passe seulement dans dix ans » (Roger, 35 ans, avril 2013). Au centre de cette forme de lutte se situe la libération du colonisé qui s'effectue par la reconquête de soi et d'une dignité autonome -ce qui pourrait, dans le futur, donner naissance à des résistances ouvertes. Comme le dit Memmi (2008 : 143, 149, 161), l'important est de reconstruire la population, refaire son unité, se sentir appartenir à lui. A ce titre, la cellule

politique constitue une brèche d'espoir face aux nombreuses tentatives gouvernementales de diviser les autochtones et de les empêcher de s'organiser en groupes politiquement efficaces.

Ainsi, comme le suggère Capitaine à propos des communautés de Uashat et Malietenam, les autochtones se réapproprient l'espace de la réserve via la construction d'une territorialité nouvelle et singulière, par exemple avec les tentes à suer (2013 : 4). Le territoire devient alors un « archipel composé de refuges, de territoires de souffrance ou de ressourcement que chaque individu organise de manière singulière et auxquels il confère un sens » (*ibid* : 4). L'individu construit ainsi la vie sociale, avec ses aspirations personnelles et collectives, ses choix, ses souffrances et cette vie sociale dans la réserve est synonyme de vitalité (*ibid* : 6). Ce n'est plus l'action politique, jugée destructrice, qui est au centre, mais une forme de vie sociale déterminée « par le bas », à partir des subjectivités (Capitaine 2012). Et les règles du système social dominant sont laissées de côté dans cette subjectivation par la liberté.

Il a été ici sujet de l'infrapolitique des groupes subalternes, qu'il s'agisse de discours cachés contestataires qui remettent en question le système dominant ou de la réappropriation d'une identité culturelle marquée par son opposition avec la culture dominante. Cette identité culturelle est façonnée par l'occupation de la forêt, la pratique de la langue, la guérison individuelle et collective, la redécouverte d'une forme de spiritualité, la protection de valeurs et de pratiques dites ancestrales ; sans que ces sujets ne soient exempts de conflits.

Il n'est pas évident de fixer sur ces discours contestataires et ces pratiques qui valorisent plusieurs aspects de la culture et de l'identité innues le terme de résistance ; cependant, ils ont été nommés comme telle par certains. Il ne faut pas confondre toute protection de la culture avec de la résistance. Mais les discours et pratiques dont il est question ici peuvent s'apparenter à des formes discrètes de résistance lorsqu'ils s'allient ensemble pour alimenter une reconstruction identitaire et culturelle axée sur la différence avec la culture majoritaire. L'affirmation de la différence est ici vécue comme de la résistance en tant que lutte contre la colonisation et l'imposition d'une seule manière d'être. Certes, ces formes de résistance sont créées par l'idéologie dominante ; en effet, « là où il y a pouvoir, il y a résistance » (Foucault 1994 : 125). Mais en proposant quelque chose de différent que ce qui fonde cette

idéologie, ces résistances tentent d'en sortir. Ce n'est pas forcément le fait de parler la langue innue qui relève de la résistance, ni même le fait de participer à une cérémonie spirituelle. Mais l'alliance entre l'ensemble de ces pratiques en tant que mode de vie qui s'oppose à la colonisation relève de la résistance, surtout lorsque cela s'accompagne de discours contestataires de la violence des systèmes. Sans être forcément dans la confrontation publique, dans un contexte qui n'est pas révolutionnaire, il s'agit de jouer des coudes en prenant conscience de la réalité du contexte actuel. D'ailleurs, si l'infrapolitique n'amène pas forcément à l'action politique directe, elle est indispensable aux confrontations publiques puisqu'elles se nourrissent et trouvent leur source au sein de lieux protégés où les opprimés se rejoignent en toute (relative) liberté et tissent des liens solides et solidaires nécessaires à l'expression publique de leurs désirs et à la construction efficace d'un changement social.

CONCLUSION : VERS L'AUTODETERMINATION ?

Il existe de multiples manières de résister aux violents systèmes de domination, d'oppression et d'exploitation propres au capitalisme, à l'étatisme et au colonialisme perdurant. La résistance peut être sociale, politique, spirituelle, linguistique. Elle peut avoir les allures d'un blocus sur la route 138 ou d'une chasse collective sur les terres ancestrales. Elle peut se matérialiser par l'autonomisation d'une famille, un mouvement social contre le conseil de bande ou la recherche d'un mode de vie estimé *traditionnel*.

Le propos de ce mémoire est de séparer les formes de résistance entre celles qui sont ouvertes et publiques et celles qui sont cachées, discrètes et non officielles ; à savoir qu'elles se nourrissent les unes les autres. La résistance publique peut s'allier à une forme déguisée de lutte, l'action publique peut se nourrir dans des espaces spécifiques de la réserve, qui deviennent de ce fait, espaces de réappropriation, de renouveau et de renaissance. A chaque levée publique du peuple, à chaque résistance bruyante, s'associe une lutte silencieuse. Chaque action directe, manifestation d'une dissidence face au pouvoir en place, se nourrit à l'intérieur d'espaces créés au sein de la réserve, où peuvent émerger des discours politiques de révolte, où peut être protégée une culture minoritaire, où peut s'entretenir la solidarité au centre du tissu social, où peut se façonner la guérison.

Nous avons tenté, en abordant quatre mouvements de résistance ouverte, c'est-à-dire de confrontation publique avec les structures dominantes, d'analyser leur capacité d'extériorisation face à l'idéologie dominante ; il s'agissait d'explicitier l'ambiguïté de leur rapport avec cette dernière. Nous avons mis en exergue comment ces mouvements confrontent l'idéologie dominante. En effet, qu'il s'agisse d'*Idle No More*, de la lutte des femmes autochtones, de mouvements qui visent à protéger le territoire et d'une lutte contre un ancien conseil de bande jugé dictatorial, ces mouvements sont symboliquement chargés et politiquement puissants. Chargés symboliquement puisqu'ils confrontent au grand jour les institutions de la colonisation et qu'ils créent des espaces de réappropriation collective des enjeux communs. Puissants politiquement puisqu'ils remettent en question la domination de l'Etat colonial sur les autochtones, l'exploitation territoriale au centre de l'idéologie

capitaliste, l'oppression élitiste qu'engendre le système étatique et qu'ils renégocient la position politique des autochtones sur la place publique.

A côté de cette charge symbolique et politique, ces mouvements semblent également se situer à l'intérieur de l'idéologie dominante, en participant à sa reproduction. En effet, les luttes apparaissent centralisées autour de structures juridiques et politiques, d'institutions officielles qui délivrent un certain nombre de droits et symbolisent de ce fait le maintien de la mainmise des systèmes sur la vie autochtone. Ainsi, le conseil de bande de Pessamit tente aujourd'hui encore de négocier avec Québec et Ottawa le titre autochtone et de faire reconnaître ses droits (établis et bafoués par la société majoritaire) sur le territoire. A ce titre, il a été possible d'observer que ces processus, à Pessamit, lèsent majoritairement la population qui reste mal informée mais surtout dépossédée de ce cadre systémique, qu'il soit politique ou juridique. Cachées aux yeux de la population, les négociations, si elles aboutissent, se font rarement à son profit. Certain.es membres du conseil de bande jouent avec des structures dominantes qu'ils savent utiliser et en tirent un profit pour favoriser la pérennité d'une élite autochtone nouvellement née, à l'image de celle qui perdure dans la société majoritaire. Dans cette perspective, ils ont d'ailleurs profité des mouvements de résistance qui choisissent l'action directe, comme des blocages de route sur la 138, afin d'établir un rapport de force avec les gouvernements. La lutte sociale est alors récupérée dans un système via la volonté de signer des traités qui « règlent » la question autochtone ou des ententes qui vendent le territoire contre des sommes monétaires, ce qui peut permettre à des autochtones d'alimenter leur position de pouvoir. Des Innu.es crient alors au scandale face à ces processus aliénants puisqu'indéniablement reconnaissants du système politique, économique et juridique dominant.

Au-delà de ces revendications officielles, les mouvements sociaux semblent également jouer leurs cartes dans l'idéologie dominante. D'une part, les pancartes qui hurlent, lors d'actions de protestation, leur opposition totale face aux projets de développements territoriaux, cachent une réalité toute autre ; celles et ceux qui les brandissent désirent parfois avoir une place réelle dans ces développements (consultation, redevances, emplois) sans s'opposer à leur réalisation même. D'autre part, si *Idle No More* rassemble sur des enjeux de reconnaissance identitaire, le mouvement est aussi décrit comme loin des communautés,

inaccessible et incompréhensible. On en parle aussi comme d'une résistance sans aucun sens dont la portée se résume à crier sans comprendre pourquoi, durant quelques mois, puis à se taire à nouveau, un peu rassasié de s'être exprimé après tant d'années de silence. Surtout, elle apparaît se satisfaire des institutions dominantes puisque menée dans le cadre de son pouvoir. Au même titre, la lutte contre un conseil de bande décrit comme dictatorial à Pessamit, ébauche de reprise de pouvoir local, s'est centralisée sur la construction d'une opposition officielle qui a désormais le pouvoir. La résistance a engendré le changement des pions qui obéissent au gouvernement et reproduisent à l'échelle autochtone sa structure exploitante. Enfin, la lutte des femmes autochtones pour retrouver leur statut a également favorisé le maintien de la présence du gouvernement sur la définition de l'identité autochtone.

Ainsi, les luttes agissent souvent dans un cadre interne au système, sans y entrevoir d'alternative viable. Elles participent d'une tendance globale à la négociation, à la collaboration, à l'alliance partisane, à l'élection via les urnes. Evidemment, trouver les clés pour rompre avec les rapports coloniaux existants depuis des décennies n'est pas chose facile. Si le colonisé refuse le colonisateur, perdurent au fond de sa révolte les emprunts de la colonisation et d'une cohabitation plus que longue, qu'il s'agisse de ses valeurs, de ses méthodes, de ses façons d'agir, de se battre, de combattre et de penser. Les structures dominantes sont tenues pour acquises, intériorisées dans leur puissance. Mais n'est-ce pas là le seul langage que comprend le colonisateur ?

Si l'on peut évidemment considérer que ces mouvements de résistance intériorisent les structures dominantes pour gérer le conflit social, ils agissent également dans une perspective d'amélioration concrète des conditions de vie des autochtones, dans un contexte qui n'est pas révolutionnaire. Où se situe la frontière entre intériorisation et stratégie politique ? Les formes de résistance évoquées jusqu'à présent, si elles sont davantage des actes d'affirmation que de transformation, ont une portée politique. Elles peuvent, associées à d'autres formes d'action, créer des ondes de choc pour l'ensemble du système politique en restructurant par exemple les positions des élites politiques et sociales, en changeant les priorités et les directions choisies par ces élites, en modifiant la donne politico-économique. Choisir ces formes d'action ne signifie pas que le groupe subalterne n'est pas capable de pensée

révolutionnaire. Ce qu'elle démontre, c'est l'absence actuelle d'occasions au cours desquelles les groupes ont pu agir sur la base de cette pensée. Hors du contexte révolutionnaire, c'est le terrain du dominant qui devient l'unique cadre possible. En apparence alors, les mouvements empruntent les termes et le langage de l'idéologie dominante. Les autochtones jouent des coudes pour ouvrir plus d'espace de bien-être et de justice. Ce n'est donc pas seulement face à eux qu'il est possible de conclure que le discours dominant est intériorisé, accepté, reproduit. Il est possible que la résistance ouverte paraisse intérieure à l'idéologie dominante tandis que des formes d'infrapolitique propres au groupe dominé murmurent l'inverse, le revendiquent et le fassent vivre.

Ces autres formes de résistance à l'hégémonie blanche prennent vie dans l'infrapolitique du groupe dominé. Il est en effet possible de voir dans certaines pratiques de vie quotidienne des formes de résistance lorsque ces pratiques se conjuguent les unes avec les autres et qu'elles sont décrites comme résistance par celles et ceux qui les mènent (sans pour autant que ces pratiques soient résistance dans leur essence même). Parfois, lorsque des discours contestataires des systèmes s'associent à diverses pratiques liées à la protection de la culture (langue, renouveau spirituel, occupation de la forêt, maintien de valeurs et pratiques estimées *traditionnelles*) et/ou à une démarche de guérison, il est possible de parler de résistance face à la colonisation. Ces luttes sont davantage centralisées sur le mieux-être et l'identité. Ce qui semble logique. L'agression collective subie par les Innu.es depuis le début de la colonisation aura causé d'innombrables destructions, s'enracinant au sein de cercles vicieux difficiles à rompre. Comment penser qu'un peuple puisse résister efficacement vers la décolonisation lorsqu'il se décrit lui-même comme « tout croche » ?

Ainsi, au sein d'espaces réappropriés de la réserve, naissent des discours cachés et des critiques sociétales qui nient l'ordre social en place. Ce que pensent certain.es Innu.es à Pessamit nous apprend autre chose que l'intériorisation apparente des mouvements de résistance publique. Germent au sein de ces espaces des bribes de pensée anticoloniale, des critiques du système néolibéral et du développement sauvage des terres associé au profit démesuré, des dénonciations de l'étatisme et de ses institutions imposées -sans pour autant que cette donnée soit généralisable à l'ensemble de Pessamit, qu'elle touche absolument tous les aspects de la vie des Innu.es concerné.es par cette réflexion ou qu'elle se concrétise

forcément par des actions de résistances ouvertes. Le fait qu'un discours contre-hégémonique naisse à Pessamit est parfois aussi fort qu'une manifestation devant un Parlement qui nie la présence d'une dissidence : à la place de revendiquer ouvertement le changement, peut-être faut-il le vivre.

Rappelons cependant que l'infrapolitique en tant que résistance ne concerne pas tous les Innu.es de Pessamit ni même tous les Innu.es rencontrés dans le cadre de cette recherche. En effet, il a été possible d'y observer plusieurs pratiques de non-résistance d'Innu.es qui s'accommodaient de l'idéologie dominante, des systèmes et de la réalité qu'ils vivent. Mais la présente recherche n'a permis de documenter suffisamment ces pratiques et discours, ce qui en constitue une limite tangible.

Cependant, cette recherche tend à démontrer que les espaces réappropriés à Pessamit peuvent contenir les prémices d'une autodétermination par la protection de la culture, par la reconstruction progressive d'individus détruits, par l'apprentissage et la transmission loin des structures dominantes, par l'émergence de discours qui refusent la violence systémique, par l'occupation directe de terres volées. Certes, il est possible de questionner le pouvoir réel de l'infrapolitique face aux systèmes : est-elle réellement en capacité d'extériorité face à l'idéologie dominante ? Ne reste-t-elle pas en prise avec la colonisation puisque créée par elle ? Mais notre recherche porte à croire que l'infrapolitique est de la vraie politique ; par elle on peut entrevoir des révolutions, par elle les droits de propriété établis sont remis en cause, par elle la juridicité imposée par l'Etat colonial est niée.

Dans cette perspective, il semble que la conjugaison des formes de résistance a une force inestimable. Les actes a priori insignifiants de résistance peuvent finir par avoir des conséquences économiques, sociales et politiques de grande envergure. Par exemple, l'utilisation de terres, proclamée illégale par le dominant, peut à grande échelle, restructurer la propriété et son contrôle. Les formes de résistance, qui entrent parfois en conflit, sont indispensables les unes aux autres. Ensemble, elles se complètent. Ensemble, elles peuvent avoir un poids. Accumulées, elles peuvent « déclencher une avalanche » (Scott 1990 : 208).

Les Innu.es, à Pessamit et ailleurs, devraient pouvoir déterminer ce qu'ils et elles veulent pour leurs communautés et leur peuple, qu'il ne s'agisse pas seulement d'une petite bulle

d'individus qui négocient avec un gouvernement puissant dans le but de s'enrichir. Il est nécessaire de prendre conscience (pour pouvoir en sortir) de la violence de ces processus, imposés par les gouvernements eux-mêmes et qui s'en lavent aujourd'hui les mains : que les Innu.es se déchirent entre eux facilite l'appropriation des terres autochtones commencées il y maintes années mais qui perdure aujourd'hui. Jamais les Premières Nations n'ont abdicé à leurs droits à l'autodétermination. Ces droits concernent entre autres la possibilité de déterminer une forme « d'organisation » politique et sociale et de définir comment sont gérés les différends sociaux et les tensions propres à chaque groupe qui vit. A ce titre, la contestation officielle et ouverte doit s'allier à des espaces créatifs, formes élémentaires de la vie politique, qui sont les pierres angulaires de la résistance. Elles demeurent même lorsque la répression envahit les rues de la ville la plus proche ou les bureaux du conseil de bande. L'Etat, son colonialisme et le capitalisme qu'il revendique peuvent rencontrer des crises sociales, économiques et politiques mais surtout une remise en question progressive de leur existence si des actions diverses, à des niveaux multiples, augmentent, si ces stratagèmes habituellement estimés insignifiants, se conjuguent et se multiplient.

BIBLIOGRAPHIE

- ABÉLÈS, M. 2008, *Anthropologie de la globalisation*, Paris : Payot & Rivages.
- ABU-LUGHOD, L. 1990, « The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women », *American Ethnologist*, 17 (1): 41-55.
- 2008, *Sentiments voilés*, Paris : Les Empêcheurs de penser en rond.
- ANDERSON, E. 2009, *La trahison de la foi*, Québec : Presses Université Laval.
- ARMITAGE, P. 1992a, « Indigenous Homelands and the Security of Western Nation States: Innu Opposition to Military Flight Training in Eastern Quebec and Labrador ». In KIRBY, A. *The Pentagon and the Cities*, Newberry Park : Sage.
- 1992b, « Religious Ideology Among the Innu of Eastern Quebec and Labrador », *Religiologiques*, 6.
- ASSELIN, H. 2011, « Plan Nord : Les Autochtones laissés en plan », *Recherches amérindiennes au Québec*, 41 (1) : 37-46.
- ASSELIN, H. et BASILE, S. 2012, « Éthique de la recherche avec les peuples autochtones », *Éthique publique* [En ligne], 14 (1), mis en ligne le 17 février 2013, consulté le 14 novembre 2013. URL : <http://ethiquepublique.revues.org/959> ; DOI : 10.4000/ethiquepublique.959.
- AUBERT, L. et JACCOUD, M. 2009, « Genèse et développement des polices autochtones au Québec : sur la voie de l'autodétermination », *Criminologie*, 42 (2) : 101-119.
- AUCLERT, H. 1898, « L'Académie et la langue », *Le Radical*, 18 avril.
- AUGUSTINE, M. et GAMBLE, J. 1997, « Le point de vue d'une juriste autochtone sur la situation des Amérindiens », *Revue des sciences de l'éducation*, 23 (1) : 161-167.
- BACHELARD, G. 1970, *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris : Vrin.

- BAUMAN, Z. 1976, *Socialism, the Active Utopia*, New York : Holmes and Meier.
- BEAUDOIN, J-M. 2009, « L'entrepreneuriat forestier autochtone : Le cas de la communauté ilnu de Mashteuiatsh », Mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval, 77 p.
- BEAULIEU, A. 1990, *Convertir les fils de Caïn : Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France*, Québec : Nuit blanche.
- 2008, « "L'on n'a point d'ennemis plus grands que ces sauvages" : l'alliance franco-Innu.e revisitée (1603-1653) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 61 (3-4) : 365-395.
- BÉDARD, H. 1988, *Les Montagnais et la réserve de Betsiamites: 1850-1900*, Montréal : Institut québécois de recherche sur la Culture.
- BENOIST, J. 1996, « Lire la marche dans le feu par l'entrecroisement des regards ». In CARENINI, A. et JARDEL, J-P. *De la tradition à la post modernité, hommages à Jean Benoist*, Paris : Presses Universitaires de France, pp. 161-171.
- BERTAUX, D. 1996, *Les récits de vie*, Paris : Nathan.
- BLOMLEY, N. 1996 « Shut the Province Down ; First Nations Blockades in BC 1984-1995 », *BC Studies*, 111, Automne.
- BOUCHARD, S. 1980, *Mémoires d'un simple missionnaire : le père Joseph-Étienne Guinard, 1864-1965*, Québec : Ministère des affaires culturelles.
- BOUDREAU, F. et NABIGON, H. 2000, « Spiritualité, guérison et autonomie gouvernementale dans le contexte politique Ojibwas », *Reflets : revue d'intervention sociale et communautaire*, 6 (1) : 108-127.
- BOURDIEU, P. 1965, *Un art moyen : essai sur les usages sociaux de la photographie*, Paris : Les Éditions de Minuit.

- 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève : Librairie Droz.
- 1989, *La noblesse d'Etat, Grandes écoles et esprit de corps*, Paris : Les Éditions de Minuit.
- 2012, *Sur l'Etat : Cours au Collège de France 1989-1992*, Paris : Seuil.
- BOURDIEU, P. et PASSERON, J.C. 1970, *La reproduction*, Paris : Les Éditions de Minuit.
- BOUSQUET, M-P. 2005a, « La production d'un réseau de sur-parenté : histoire de l'alcool et désintoxication chez les Algonquins », *Drogues, santé et société*, 4 (1) : 129-173.
- 2005b, « Les jeunes Algonquins sont-ils biculturels ? Modèles de transmission et innovations dans quelques réserves », *Recherches amérindiennes au Québec*, 35 (3) : 7-17.
- 2005c, « Des lois, des cartes et des valeurs sociales: les débats générationnels dans une communauté algonquine du Québec ». In *Papers of the Thirty-Sixth Algonquian Conference*, University of Manitoba : H. C. Wolfart ed. Winnipeg, pp. 53-74.
- 2005d, « La spiritualité amérindienne sur la place publique : à la recherche d'un statut ». In LEFEBVRE, S. sous la direction de. *La religion dans la sphère publique*, Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- BOUTET, J-S. 2010, « Développement ferrifère et mondes autochtones au Québec subarctique, 1954-1983 », *Recherches amérindiennes au Québec*, 40 (3) : 35-52.
- BROWNLIE, R.J. 2006, « "A better citizen than lots of white men": First Nations Enfranchisement - an Ontario Case Study », *1918-1940, Canadian Historical Review*, 87 (1) : 29-52.
- BUCKO, R-A. 1998, *The Lakota Ritual of the Sweat Lodge. History and Contemporary Practice*, University of Nebraska Press: Lincoln.

- CAPITAINE, B. 2012, « Autochtonie et modernité : L'expérience des Innus au Canada », Thèse de doctorat, Paris, EHESS, 376 p.
- 2013, « "C'est notre médicament l'environnement !" Individuation et support territorial en contexte autochtone », *HistoireEngagee.ca* [En ligne], mis en ligne le 18 septembre 2013. URL : <http://histoireengagee.ca/?p=3627>.
- CARDINAL, E. 2008, « De Kebec à Québec : les alliances oubliées », *Options politiques* : 39-44, juillet.
- CARNEY, R. 1992, « The Native-Wilderness Equation », Residential schooling at fort chipewyan and fort resolution 1874-1974. In *Western Oblate Studies 2*, New-York : Lewiston.
- CAZIN, A. EPENDA, A. et SAUVAGEAU, A. 2006, « Enquête sur les relations économiques entre les Autochtones et les entreprises de l'Abitibi-Témiscamingue », Rapport recherche, Secrétariat aux Alliances Économiques Nation Crie - Abitibi-Témiscamingue, Chaire Desjardins en développement des petites collectivités, LARESCO, UQAT.
- CHAPMAN, S. 2004, *Nous, le Peuple : un voyage à travers l'Amérique indienne*, Paris : Albin Michel.
- CHAREST, P. 2005, « Les assistants de recherche amérindiens en tant que médiateurs culturels : expériences en milieu innu et atikamekw du Québec », *Études/Inuit/Studies*, 29 (1-2) : 115-129.
- 2006, « Les Montagnais d'autrefois, les Innus d'aujourd'hui », *Cap-aux-Diamants : la revue d'histoire du Québec*, 85 : 10-15.
- CLASTRES, P. 1974, *La société contre l'état*, Paris : Les Editions de Minuit.
- CLEMENT, D. 1995, *La zoologie des Montagnais*. Paris: Éditions Peeters.
- 2012, *Le Bestiaire innu : les quadrupèdes*, Québec : Presses Université Laval.

- CLERMONT, N. 1974, *L'hiver et les Indiens nomades du Québec à la fin de la préhistoire*,
Revue géographique de Montréal, 29 :447-452.
- COLLECTIF DE FEMMES INNUES. 2012, *S'agripper aux fleurs*, Ottawa : Les éditions
David.
- COLLIN, D. 1985, « Du travail indien au travail pour les Indiens », *Culture*, 5 (1).
- 1988, « L'ethno-ethnocentrisme : représentations d'identité chez de jeunes
autochtones du Québec », *Anthropologie et Sociétés*, 12 (1) : 59-76.
- CROUSSETTE, S. 2008, « Le développement économique de la communauté innue de
Pessamit », Mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal, 76 p.
- CSORDAS, T-J. 1999, « Ritual Healing and the Politics of Identity in Contemporary Navajo
Society », *American Ethnologist*, 26 (1) : 3-23.
- DESAULNIERS TURGEON S. 2010, « Entre politique et thérapeutique : usages du rituel de
la tente à sudation dans le cadre de la revitalisation culturelle amérindienne au
Québec », Mémoire de Maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 128 p.
- DEVENS, C. 1992, *Countering Colonization : Native American Women and Great Lakes
Missions, 1630-1900*, Berkeley: University of California Press.
- DORAN, A. 2008, « Territoire et sacré chez les Innus », *Théologiques*, 16 (1) : 117-142.
- DUFOUR, J. 1993, « Les revendications territoriales des peuples autochtones au Québec »,
Cahiers de géographie du Québec, 37 (101) : 263-290.
- DUPUIS-DERI, F. 2007, *Les black blocs*, Montréal : Lux.
- 2012, *Par-dessus le marché ! Réflexions critiques sur le capitalisme*, Montréal :
Ecosociété.
- EMOND, F. 2000, « Une appellation d'origine contrôlée ! », *Argument*, 3 (1), automne.

- ENGLE MERRY, S. 2000, *Colonizing Hawai'i: The Cultural Power of Law*, Princeton : Princeton University Press.
- 2006, « Transnational Human Rights and Local Activism : Mapping the Middle », *American Anthropologist*, 108 (1) : 38-51.
- FABIAN, J. 2001, « Ethnographic objectivity. From rigor to vigor ». In *Anthropology with an attitude : critical essays*, p. 11-32, Stanford : Stanford University Press.
- FORTIER, J-F. 2008, « L'Île René-Levasseur, œil du Québec ou de Nitassinan ? Une lecture sociologique des enjeux contemporains de la gouvernance territoriale autochtone », *Aspects sociologiques*, 15 (1) : 73-92.
- FOUCAULT, M. 1993, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris : Gallimard.
- 1994, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, Paris : Gallimard.
- 2004, *Naissance de la biopolitique : cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris : Seuil/Gallimard.
- 2008, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, Paris : Seuil/Gallimard.
- FREITAG, M. 2005, « L'avenir de la société: globalisation ou mondialisation? », *Société*, 24-25 : 133-189.
- FRENETTE, J. 1987, « Commerce de fourrures et compétition à Betsiamites de 1850 à 1880 », *The Canadian Journal of Native Studies*, VII (1) : 41-56.
- GAGNE, N. et JEROME, L. 2009, *Jeunesses autochtones. Affirmation, innovation et résistance dans les mondes contemporains*, Québec : Presses de l'Université Laval.
- GAGNON, D. 2002, « Les Innus de la Basse-Côte-Nord et la mission catholique de Musquaro (1800-1946) », *Recherches Amérindiennes au Québec*, 32 (2).

- 1988, « Les migrations populaires des travailleurs autochtones du Nord de la Saskatchewan : symbole et réalité de l'intégration des indigènes », *Cahiers de géographie du Québec*, 32 (86) : 151-172.
- GAL, S. 1995, « Language and the “Arts of Resistance”, Review of *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* by James Scott », *Cultural Anthropology*, 10 (3) : 407-424
- GAMER, R. 1976, *The Developing Nations: A Comparative Perspective*, Allyn and Bacon.
- GELINAS, C. 2003, *Entre l'assommoir et le godendart. Les Atikamekw et la conquête du Moyen-Nord québécois, 1870-1940*, Sillery : Septentrion.
- GETTLER, B-M. 2011, « Colonialism's currency : a political history of First Nations money-use in Quebec and Ontario, 1820-1950 » Thèse de doctorat, Montréal, Université du Québec à Montréal, 485 p.
- GHORAYSHI, P. 2001, « Dans la mouvance », *Anthropologie et Sociétés*, 25 (1) : 23-41.
- GIABICONI, J. 2012, « Femmes européennes, terrains amérindiens : *terra nullius* de l'éthique ? », *Éthique publique* [En ligne], 14 (1), mis en ligne le 04 février 2013, consulté le 14 novembre 2013. URL : <http://ethiquepublique.revues.org/954> ; DOI : 10.4000/ethiquepublique.954.
- GIDDENS, A. 1979, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*, Berkeley: University of California Press.
- GODELIER, M. 1977, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris : F. Maspero.
- 2000, « Aux sources de l'anthropologie économique », *Socio-anthropologie*, 7.
- GRAMSCI, A. 1996, *Cahiers de prison*, 5 tomes, Paris: Gallimard.
- 2012, *Guerre de mouvement et guerre de position*, Paris : La Fabrique.

- GREEN, J. 2004, « Autodétermination, citoyenneté et fédéralisme : pour une relecture autochtone du palimpseste canadien », *Politique et Sociétés*, 23 (1) : 9-32.
- GUAY, C. 2010, « La rencontre des savoirs à Uashat Mak Mani Utenam : regards des intervenants sociaux innus sur leur pratique », Thèse de doctorat, Gatineau, Université du Québec en Outaouais, 536 p.
- GUAY, C. et GRAMMOND, S. 2010, « À l'écoute des peuples autochtones ? Le processus d'adoption de la "loi125" », *Nouvelles pratiques sociales*, 23 (1) : 99-113.
- GUAY, C. et MARTIN, T. 2012, « Libérer les mots : pour une utilisation éthique de l'approche biographique en contexte autochtone », *Éthique publique : revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, 14 (1) : 305-331.
- HALL, S. 1997, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London and California: Sage Publication Ltd : 257-259.
- HALLE, T. 2007, *Colombie : Terrorisme d'Etat, agro-combustibles et résistance civile au Chocó*, Mémoire de maîtrise (Anthropologie), Université de Montréal, Montréal.
- HEBERT, M. 2006, « Présentation: paix, violences et anthropologie », *Anthropologie et Sociétés*, 30 (1) : 7-28.
- 2011, « Éducation populaire et réappropriation autochtone du système de conseils communautaires de développement au Guatemala », *Recherches amérindiennes au Québec*, 41 (1) : 17-24.
- HELM, J. 1965, « Bilaterality in the socio-territorial organization of the Arctic Drainage Dene », *Ethnology*, 4 (4) : 361-385.
- HERZEN, A. 1871, *Lettres de France et d'Italie (1847-1852)*, Genève : Edition des enfants de l'auteur.
- INGOLD, T. 2000, *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London/New York: Routledge.

- JACCOUD, M. 1995, « L'exclusion sociale et les Autochtones », *Lien social et politiques*, 34 : 93-100.
- 1999, « Les cercles de guérison et les cercles de sentence autochtones au Canada », *Criminologie*, 32 (1) : 7-105.
- JEROME, L. 2008, « L'anthropologie à l'épreuve de la décolonisation de la recherche dans les études autochtones. Un terrain politique en contexte atikamekw », *Anthropologie et sociétés*, 32 (3) : 179-196.
- 2010, « Jeunesse, musique et rituels chez les Atikamekw (Haute-Mauricie, Québec) : Ethnographie d'un processus d'affirmations identitaire et culturelle en milieu autochtone », Thèse de doctorat, Québec, Université Laval, 363 p.
- JOHNSON, T. et ROSIER, P. 2007, *Red Power: The Native American Civil Rights Movement*, New York : Chelsea House Publications.
- JORDAN, D-K. 1981, « The ethnographic enterprise and the bureaucratization of ethics : the problem of human subjects legislation », *Journal of Anthropological Research*, 37 (4) : 415-419.
- LACASSE, J-P. 1996, *Le territoire dans l'univers innu d'aujourd'hui*, Cahiers de géographie du Québec, 40 (110) : 185-204.
- 2002, « Autonomie gouvernementale et justice pénale innue », *Revue Générale de Droit*, 32(3): 809-820.
- 2004, *Les Innus et le territoire. Innu tipenitamun*, Québec : Septentrion.
- LACASSE, J-P. et DORION, H. 1974, « La notion d'intégrité territoriale et les problèmes des régions frontières du Québec », *Cahiers de géographie du Québec*, 18 (43) : 137-158.
- 2011, *Le Québec, territoire incertain*, Québec : Septentrion.

- LACHAPELLE, L. et PUANA, S-d. 2012, « *Mamu minu-tutamutau* (bien faire ensemble) », *Éthique publique* [En ligne], 14 (1), mis en ligne le 04 février 2013, consulté le 05 décembre 2013. URL : <http://ethiquepublique.revues.org/951> ; DOI : 10.4000/ethiquepublique.951.
- LADNER, K. et ORSINI, M. 2004, « De l'«infériorité négociée» à l'«inutilité de négocier» : la Loi sur la gouvernance des Premières Nations et le maintien de la politique coloniale », *Politique et sociétés*, 23 (1) : 59-87.
- LASSITER, L-E. 2005, *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*, Chicago : University of Chicago Press.
- LAURIN-FRENETTE, N. 1981, « Féminisme et anarchisme : Quelques éléments théoriques et historiques pour une analyse de la relation entre le Mouvement des femmes et l'Etat ». In COHEN, Y. *Femmes et politique*, Montréal : Le Jour, pp. 183-84.
- LE ROY, E. 2011. *La terre de l'autre. Une anthropologie des régimes d'appropriation foncière*, Paris : LGDJ.
- LEACOCK, E. 1976, « Women in Egalitarian Societies », In BRIDENTHAL, R. et KOONZ, C. *Becoming Visible : Women in European History*, Boston: Houghton.
- LEROUX, J. 1992, « Le tambour d'Edmond », *Recherches amérindiennes au Québec*, 22 (2-3) : 30-43.
- 2009, « Éthique et symbolique de la responsabilité territoriale chez les peuples algonquiens du Québec », *Recherches amérindiennes au Québec*, 39 (1-2) : 85-97.
- LEROUX, J. CHAMBERLAND, R. BRAZEAU, E. et DUBE, C. 2004, *Au pays des peaux de chagrin : occupation et exploitation territoriales à Kitcisakik (Grand-Lac-Victoria) au XXe siècle*, Québec : Presses de l'Université Laval.
- LETOURNEAU, E. 2009, « Le patrimoine culturel immatériel dans les programmes de réhabilitation destinés aux peuples Autochtones », *Criminologie*, 42 (2) : 153-172.

- LITHMAN, Y-G. 1984, *The Community Apart. A Case Study of a Canadian Indian Reserve*, Winnipeg : University of Manitoba Press.
- LOEWENSTEIN, K. 1953, « Les systèmes, les idéologies, les institutions politiques et le problème de leur diffusion », *Revue française de science politique*, 4 : 677-698.
- MAILHOT, J. et VINCENT, S. 1979, *La situation des Montagnais du Saguenay-Lac-St-Jean et de la Haute Côte-Nord au milieu du XIXe siècle*, Québec : Rapport préparé pour le Conseil Attikamek-Montagnais.
- 1980, *Le discours montagnais sur le territoire*, Québec : Conseil Attikamek-Montagnais.
- 1982, « Le droit foncier montagnais », *Interculture*, 15 (2-3) : 65-74.
- MAROIS, R. et GAUTHIER, P. 1989, *Les Abitibis*, Hull : Musée canadien des civilisations.
- MARTIN, T. 2009, « Le territoire, « matrice » de culture : Analyse des mémoires déposés à la commission Coulombe par les premières nations du Québec », *Recherches amérindiennes au Québec*, 39 (1-2) : 61-70.
- MATIVAT, G. 2003, *L'Amérindien dans la lorgnette des juges. Le miroir déformant de la justice*, Montréal : Recherches amérindiennes au Québec.
- MCGEE, T-G. 1985, « From Urban Involution to Proletarian Transformation : New Perspectives on the Geography of Development in the Third World », *Cahiers de géographie du Québec*, 29 (77) : 295-308.
- MCKENZIE, A. 1992, « La bataille du lac Robertson : Québec se comporte en cow-boy dans ses relations avec les Innus », *Le Devoir*, 6 novembre.
- MEMMI, A. 2008, *Portrait du colonisé, Portrait du colonisateur*, Paris : Gallimard.
- MILIBAND, R. 1983, *Class power and state power*, Londres : Verso.

- MOORE, B. Jr. 1987, *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*, New York: M. E. Sharpe.
- MORANTZ, T. 2002, « L'histoire de l'est de la baie James au XXe siècle : À la recherche d'une interprétation », *Recherches amérindiennes au Québec*, 32 (2) : 63-70.
- 2008, « Nier l'espace autochtone - une vieille histoire canadienne qui se poursuit », *Recherches amérindiennes au Québec*, 38 (1) : 53-54.
- MORIN M. 1997, *L'usurpation de la souveraineté autochtone. Le cas des peuples de la Nouvelle-France et des colonies anglaises de l'Amérique du Nord*, Montréal : Boréal.
- MORISSETTE, A. 2007, « Composer avec un système imposé, La tradition et le conseil de bande à Manawan », *Recherches amérindiennes au Québec*, 37 (2-3) : 127-138.
- 2013, « Le leadership interstitiel, le champ d'action des Amérindiens ou le pouvoir dans la marge : l'exemple de la communauté algonquine de Kitigan Zibi (Québec) », Thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal, 291 p.
- NADER, L. 1989, « Orientalism, Occidentalism and the Control of Women », *Cultural Dynamics*, 2 (3) : 323-355.
- NADER, L. 1990, *Harmony Ideology : Justice and Control in a Zapotec Mountain Village*, Stanford : Stanford University Press.
- NAEPELS, M. 2006, « Quatre questions sur la violence », *L'Homme*, 177-178 : 487-495.
- N'TSUK et VACHON, R. 1983, *Nations autochtones de l'Amérique du Nord*, Montréal : Fides.
- ORWELL, G. 1972, 1984, Paris : Gallimard.
- PANASUK, A-M et PROULX, J-R. 1981, *La résistance des Montagnais à l'usurpation des rivières à saumon par les Euro-Canadiens du 17e et du 20e siècle*, Mémoire de maîtrise (Anthropologie), Université de Montréal, Montréal.

- PAPILLON, M. 2006, « Vers un fédéralisme postcolonial ? La difficile redéfinition des rapports entre l'État canadien et les peuples autochtones ». In GAGNON, A. *Le fédéralisme canadien contemporain. Fondements, traditions, institutions*, Montréal : Presses de l'Université de Montréal, pp. 461-486.
- PAUL, L. 1983, « La résistance culturelle des Montagnais et le cas de Betsiamites », *Recherches Amérindiennes au Québec*, 13 (1) : 5-11.
- PARENT, R. 1985, *Histoire des Amérindiens du Saint-Laurent jusqu'au Labrador : de la préhistoire à 1760*, Québec, 4 vol.
- PEELMAN, A. 1992, *Le Christ est amérindien*, Montréal : Novalis.
- PEEMANS, J-PH. 2008, *Territoire, développement et mondialisation. Points de vue du sud*, Paris : Editions Syllepse.
- PIAULT, M. H., 1992, « Du colonialisme au partage », *CinémAction, demain, le cinéma ethnographique*, 64 : 58-65.
- PIOTTE, J-M. 1987, *La pensée politique de Gramsci*, Montréal: VLB.
- POIRIER, S. 2000, « Contemporanéités autochtones, territoires et (post)colonialisme. Réflexions sur des exemples canadiens et australiens », *Anthropologie et Sociétés*, 24 (1) : 137-155.
- POURCHEZ, L. 2004, « Construction du regard anthropologique et nouvelles technologies, Pour une anthropologie visuelle appliquée », *Anthropologie et Sociétés*, 28 (2) : 83-100.
- RAPPAPORT, J. 2008, « Beyond Participant Observation: Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation », *Collaborative Anthropologies*, 1 : 1-31.
- RIDINGTON, R. 1988, « Knowledge, Power, and the Individual in Subarctic Hunting Societies », *American Anthropologist, New Series*, 90 (1): 98-110.

- RIX, G. 2002, « De l'autoconfrontation à la perspective subjective. Les rétroactions vidéo : perspective d'évolution », *Expliciter*, 46 : 23-34.
- ROGERS, E-S. 1963, *The Hunting Groups - Hunting Territory Complex among the Mistassini Indians*, Ottawa : Department of Northern Affairs and National Resources.
- ROUSSEAU, J. 2008, « Partager une même rivière sans pour autant partager le même canot ». In DUPUIS-DERI, F. sous la direction de. *Québec en mouvement : Idées et pratiques militantes contemporaines*, Montréal : Lux.
- ROY, B. 2005, « Alcool en milieu autochtone et marqueurs identitaires meurtriers », *Drogues, santé et société*, 4 (1) : 85-128.
- SAVARD, R. 2009, « Les communautés autochtones du Québec et le développement hydroélectrique : un rapport de force avec l'État, de 1944 à aujourd'hui », *Recherches amérindiennes au Québec*, 39 (1-2) : 47-60.
- SCHEPER-HUGHES, N. 1990, « Three propositions for a critically applied medical anthropology », *Social Science and Medicine*, 30 (2): 189-197.
- SCHULZE, D. 2006, « Le droit applicable au bail résidentiel dans les réserves indiennes », *Revue générale de droit*, 36 : 381-432.
- SCOTT, J-C. 1990, *Domination and the arts of resistance : hidden transcripts*, New Haven : Yale University Press.
- SIMARD, J-J. 1982, « La révolution congelée : coopération et développement au Nouveau-Québec inuit », Thèse de doctorat, Québec, Université Laval.
- SPECK, F-G. 1915, *Family hunting territories and social life of various Algonkian bands of the Ottawa Valley*, Ottawa : Department of Mines, Geological Survey.
- ST-ARNAUD P. et BELANGER, P. 2005, « Co-crédation d'un espace-temps de guérison en territoire ancestral par et pour les membres d'une communauté autochtone au Québec

- : appréciation clinique d'une approche émergente et culturellement adaptée », *Drogues, santé et société*, 4 (2) : 141-176.
- STUCKENBERGER, A-N. 2007, « Transformation pentecôtiste et restauration sociale chez les Inuit », *Anthropologie et Sociétés*, 31 (3) : 37-63.
- TEORAN, J. 2006, « Mashteuiatsh : Analyse d'un conflit interne chez les Pekuakamiulnuatsh », *Civilisations*, 55 (1-2) : 35-51.
- THERIAULT, S. 2010, « Repenser les fondements du régime minier québécois au regard de l'obligation de la Couronne de consulter et d'accommoder les peuples autochtones », *Revue internationale de droit et de politique du développement durable de l'Université McGill*, 6 (2): 217-245.
- VAN WILLIGEN, J. 1993, *Applied Anthropology : an introduction*, Westport, CT: Bergin and Garvey.
- VERDERY, K. 2004, « After Socialism ». In NUGENT D. et VINCENT, H. *A Companion to the Anthropology of Politics*, Oxford : Blackwell Publishing, pp. 21-36.
- VEYNE, P. 1976, *Le Pain et le Cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris : Seuil.
- VINCENT, S. 1986, « De la nécessité des clôtures. Réflexion libre sur la marginalisation des Amérindiens », *Anthropologie et Sociétés*, 10 (2): 75-83.
- VODDEN, K. et BANNISTER, K. 2008, « Circularizing knowledge flows : institutional structures, policies, and practices for community-university collaborations ». In SUTTON LUTZ, J. et NEIS, B. *Making and Moving Knowledge. Interdisciplinary and Community-based Research in a World on the Edge*, Montréal : McGill-Queen's University Press, pp. 245-270.
- WALDRAM, J-B. 1997, *The Way of the Pipe: Aboriginal Spirituality and Symbolic Healing in Canadian Prisons*, Peterborough: Broadview Press.

WARRIOR PUBLICATIONS. « *How the Indian Act Made Indians Act Like Indian Act Indians* » [En ligne]. (11 fév. 2011), <https://warriorpublications.wordpress.com/2011/02/11/how-the-indian-act-made-indians-act-like-indian-act-indians/> (Page consultée le 8 décembre 2013).

WEBER, M. 1959, *Le savant et le politique*, Paris : Plon.

——— 1921, *Economie et société*, Paris : Plon.

WIKAN, U. 1992, « Beyond the Words: The Power of Resonance », *American Ethnologist*, 19 (3) : 460-482.

WILKES, R. CORRIGALL-BROWN, C. et MYERS, D. 2010, « Packaging Protest: Media Coverage of Indigenous People's Collective Action », *Revue canadienne de sociologie*, 47 (4) : 327–357.

ŽIŽEK, S. 2008, *Violence. Six sideways reflections*, New York : Picador.

Annexe 1 : Blocus sur la 138, le conseil satisfait de la journée de perturbation



**COMMUNIQUÉ DE PRESSE
POUR DIFFUSION IMMÉDIATE**

**Blocus de la route 138 à Pessamit :
LE CONSEIL SATISFAIT DE LA JOURNÉE DE PERTURBATION**

Pessamit, 10 juin 2011 - Le Chef du Conseil des Innus de Pessamit, Raphaël Picard, est très satisfait de la journée de perturbation tenue hier.

Un total d'environ 500 personnes ont participé à cette journée qui s'est tenue sans aucun incident. Le contrôle des accès à la réserve a été assuré avec professionnalisme par les agents de la Sécurité publique de Pessamit et des employés des Travaux publics.

"Je tiens à féliciter toutes les personnes qui ont collaboré à cette initiative, notamment un groupe de jeunes sous le leadership d'Arthur Picard, qui a entrepris ce mouvement. Je tiens aussi à remercier les automobilistes qui ont fait preuve de civisme et de courtoisie. Nous avons reçu un grand nombre de gestes d'appui. C'est très apprécié", a déclaré le Chef Picard.

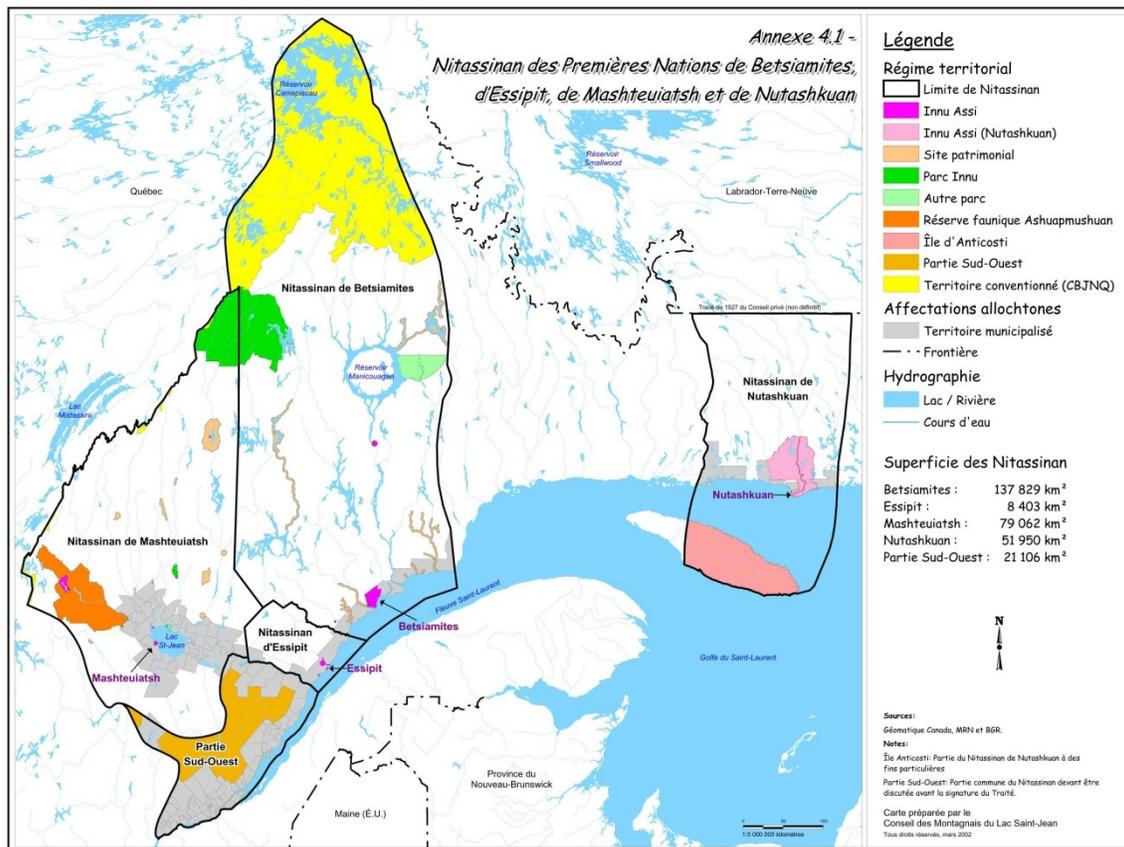
La rencontre avec le premier ministre Jean Charest aura lieu à 15h, aujourd'hui, à Québec.

- 30 -

Source : Conseil de bande de Pessamit

Annexe 2 : Cartes du Nitassinan de Pessamit

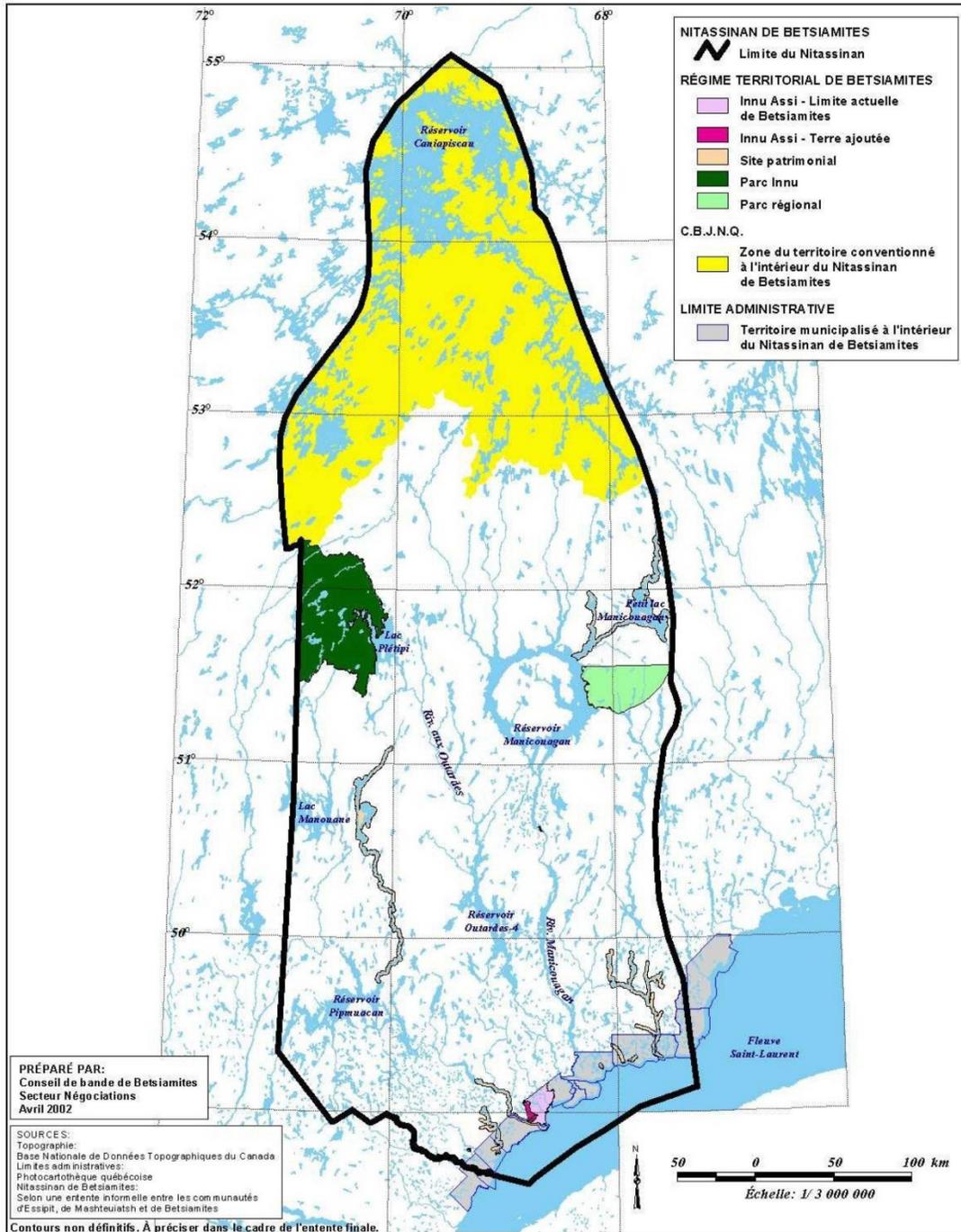
Nitassinan des Premières Nations de Betsiamites, d'Essipit, de Mashteuiatsh et de Nutashkuan



Source : Géomatique Canada, MRN et BGR

Nitassinan de la Première Nation de Betsiamites

Annexe 4.1 - Nitassinan de la Première Nation de Betsiamites



Source : Conseil de bande de Betsiamites, secteur Négociations

Territoires familiaux sur le Nitassinan

Nitassinan
Territoires familiaux

En 1950, pour protéger les familles innues des nombreuses intrusions sportives et industrielles dans leur territoire, le gouvernement du Québec a créé « une réserve de piégeage du castor » basée sur les anciens territoires familiaux.

Patronymes associés à des territoires de chasse familiaux depuis 1945

AVERTISSEMENT
La présente carte illustre une localisation approximative des territoires de chasse familiaux. Le gouvernement, associé aux différents bandes de piégeage, ne garantit aucunement le succès l'occupation des territoires familiaux. Il est recommandé de consulter le territoire de la réserve à l'heure de la chasse. Ce document a pour seul but de montrer la présence géographique des territoires de chasse.

CONSEIL DE BANDE DE BETSIAMITES
Services territoriaux

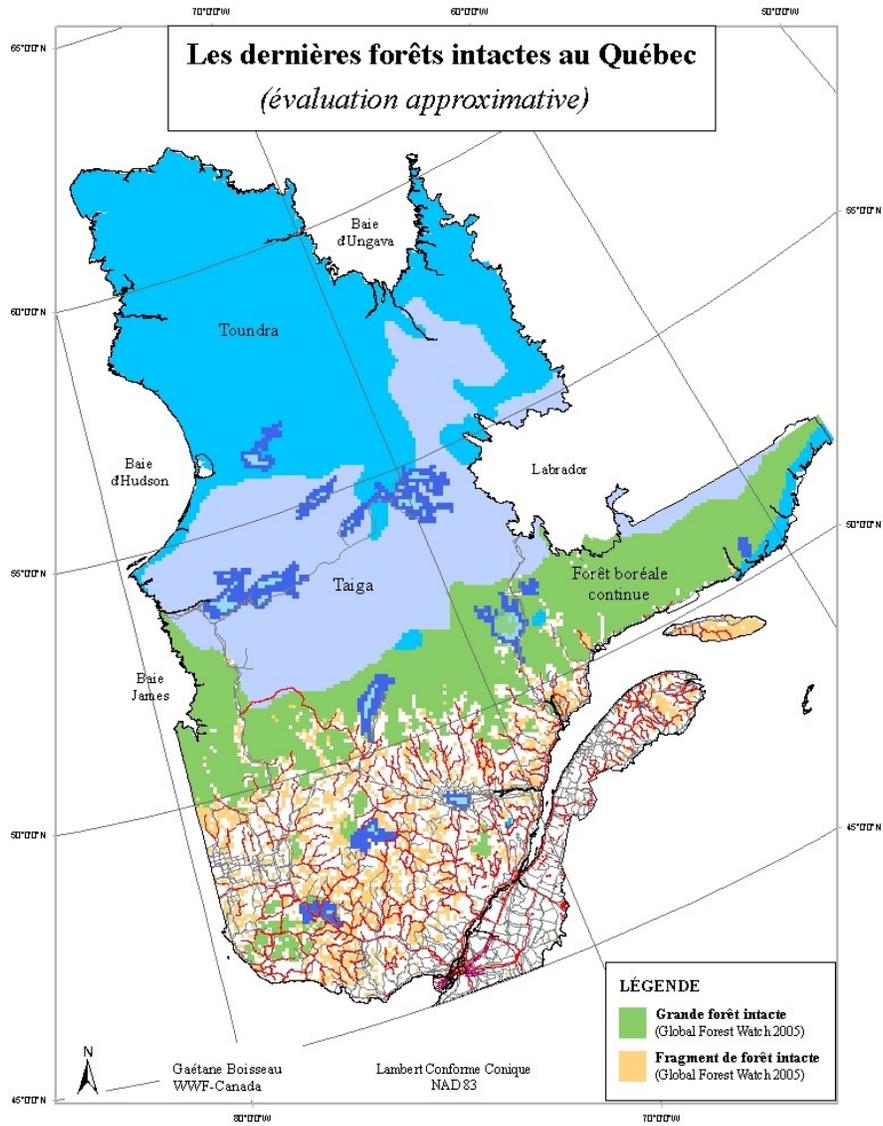
Conseil de bande de Betsiamites.

Rivière Saint-Laurent

Source : Conseil de bande de Pessamit

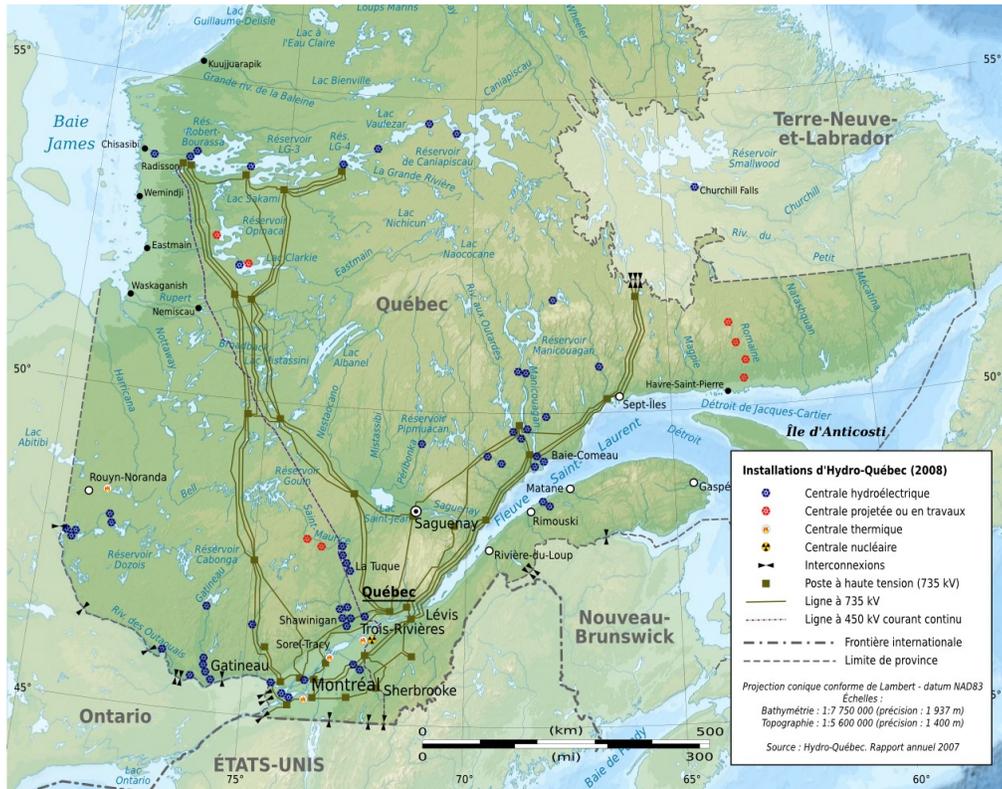
Annexe 3 : Exploitations territoriales au Québec

Les dernières forêts intactes au Québec



Source : Gaétane Boisseau, WWF-Canada

Installations d'Hydro-Québec



Source : Hydro-Québec

Manic 3



Poste Micoua



Manic 5





Déboisement





Source : photos de terrain

Annexe 4 : Richesses du territoire ancestral

Papinachois



Rivière Barthélémy



Source : photos de terrain

Annexe 5 : La réserve de Pessamit





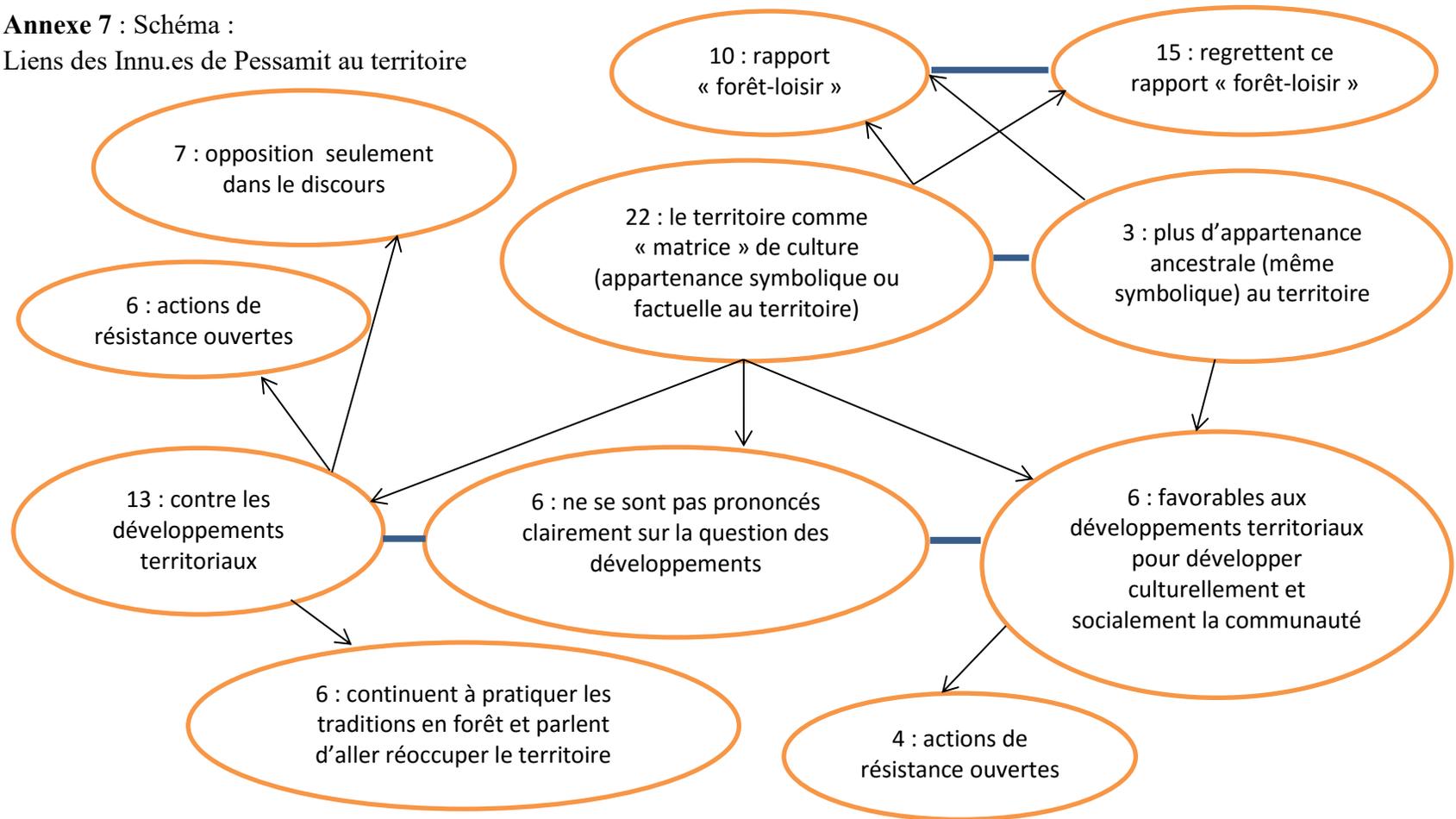
Source : photos de terrain

Annexe 6 : Tente à sudation à Pessamit



Source : photos de terrain

Annexe 7 : Schéma :
Liens des Innu.es de Pessamit au territoire



Les chiffres correspondent au nombre d'Innu.es rencontré.es.

