

Université de Montréal

***Iiyiw iituun* : l'alternative patrimoniale des Iyiwch.
Stratégie d'auto-patrimonialisation et reconfigurations
épistémologiques, politiques et ontologiques**

par
Paul Watez

Département d'anthropologie
Faculté des arts et de sciences

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de philosophiæ doctor (Ph.D.)
en anthropologie

Octobre, 2020

© Paul Watez, 2020

Université de Montréal
Département d'anthropologie, Faculté des arts et de sciences

Cette thèse intitulée

***Iiyiw iituun* : l'alternative patrimoniale des Iyiwch.
Stratégie d'auto-patrimonialisation et reconfigurations épistémologiques, politiques et
ontologiques**

Présentée par

Paul Watez

A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Robert Crépeau

Président-rapporteur

Marie-Pierre Bousquet

Directeur de recherche

Sylvie Poirier

Codirecteur de recherche

Karine Vanthuyne

Membre du jury

Jean-Louis Tornatore

Examineur externe

Nicole Gombay

Représentante du doyen de la FESP

Résumé

Cette thèse de doctorat propose une étude intraculturelle des relations qu'une Première Nation, les Iyiyiwch (Cris du Québec), entretiennent avec le concept de patrimoine et le processus de mise en patrimoine, ou patrimonialisation, de leur culture. Mes recherches démontrent comment les Iyiyiwch ont mis en place une stratégie d'auto-patrimonialisation à l'échelle du Gouvernement de la Nation crie dans le contexte de leur discussion avec le gouvernement du Québec d'une part et quelles en sont les manifestations concrètes à l'échelle d'une communauté en particulier, Waswanipi en l'occurrence, d'autre part. À travers cette approche comparative, ma thèse met de l'avant les choix des élus politiques et responsables administratifs, des familles et des responsables des autres groupes centraux du monde iyiyiw (groupes de chasseurs et groupes religieux) pour définir eux-mêmes ce que peut être le patrimoine, notamment à partir du concept d'*iiyiyiw iituun* ('*manière iyiyiw de faire*'). La stratégie d'auto-patrimonialisation des Iyiyiwch est vouée à ce qu'ils prennent en charge eux-mêmes, avec ou sans les outils patrimoniaux disponibles au Québec, le processus de patrimonialisation de leur culture, c'est-à-dire l'actualisation, la transmission, la protection et la valorisation de leurs savoirs locaux (tradition orale, savoirs cynégétiques et forestiers, savoirs rituels), en fonction de principes épistémologiques, ontologiques et politiques iyiyiwch et dans le but de répondre prioritairement à leurs objectifs, leur besoins et préoccupations. La thèse démontre que cette stratégie crée des dynamiques d'homogénéisation et de particularisation de ces savoirs et de leurs pratiques, ainsi que des dynamiques d'inclusion et d'exclusion de ces savoirs et de leurs pratiques entre les différentes conceptions d'*iiyiyiw iituun*. Elle démontre également que ce sont les relations que les Iyiyiwch continuent d'entretenir dans leur monde qui constituent le cadre de référence de l'ensemble de ces reconfigurations. La thèse propose ainsi de considérer ce contexte spécifique au Iyiyiwch comme une approche alternative de ce que peut être le patrimoine aujourd'hui dans les mondes autochtones, mais également au Québec, au Canada et à l'international.

Mots-clés : Patrimoine, *iiyiyiw iituun*, stratégie d'auto-patrimonialisation, savoirs locaux, reconfigurations épistémologiques, ontologiques et politiques, alternative.

Abstract

This doctoral thesis proposes an intracultural study of the relations that a First Nation, the Iyiyiwch (Cree of Quebec), have with the concept of heritage and the process of heritage creation, or heritagization, of their own culture. My research shows how the Iyiyiwch implemented a self-heritagization strategy at the level of the Cree Nation Government in the context of their discussion with the Government of Quebec on the one hand and what are the concrete manifestations of this strategy at the level of a community, Waswanipi in this case, on the other hand. Through this comparative approach, my thesis puts forward the choices of politicians and administrative officials, families, and persons in charge of other central groups in the iyiyiw world (groups of hunters and religious groups) to define themselves what heritage could be, mostly in relation with the concept of *iyiyiw iituun* ('iyiyiw way of doing'). The self-heritagization strategy of the Iyiyiwch is dedicated to ensuring that they themselves take charge, with or without the heritage tools available in Quebec, the process of heritage creation of their culture, that is to say the updating, transmission, protection and enhancement of their local knowledge (oral tradition, hunting and forestry knowledge, and ritual knowledge), according to iyiyiwch epistemological, ontological and political principles and with the aim, in priority, of achieving their objectives, addressing their needs and concerns. The thesis shows that this strategy creates dynamics of homogenization and particularization of the local knowledge and its practices, as well as dynamics of inclusion and exclusion of the local knowledge and its practices between the different conceptions of *iyiyiw iituun*. It also demonstrates that it is the relationships the Iyiyiwch continue to maintain in their world that constitute the frame of reference for all these reconfigurations. The thesis thus proposes to consider this context specific to the Iyiyiwch as an alternative approach to what heritage could be today in the Indigenous worlds, but also in Quebec, in Canada and at the international level.

Keywords: Heritage, *Iiyiyiw iituun*, strategy of self-heritagization, local knowledge, epistemological, ontological, and political principles, alternative.

Table des matières

| | |
|--|------|
| Résumé | i |
| Abstract..... | ii |
| Table des matières | iii |
| Liste des figures | vii |
| Liste des sigles | xiii |
| Remerciements | xv |
| Introduction..... | 1 |
| PARTIE I. Approches et positions théoriques, conceptuelles et méthodologiques..... | 23 |
| 1. Une politique ontologique du patrimoine dans les mondes autochtones | 24 |
| 1.1. Une politique ontologique du patrimoine..... | 25 |
| 1.1.1. Les apports de l’anthropologie des ontologies | 25 |
| 1.1.2. Les apports des études critiques du patrimoine | 36 |
| 1.2. Patrimoine et Autochtones : principes coloniaux, obstacles ontologiques et gouvernance patrimoniale..... | 44 |
| 1.2.1. La ‘protection’ patrimoniale des cultures autochtones en continuité avec la ‘protection’ coloniale des Autochtones et de leurs territoires..... | 44 |
| 1.2.2. La ‘préservation’ : pierre d’achoppement des ontologies..... | 52 |
| 1.2.3. La gouvernance patrimoniale autochtone | 62 |
| 2. Une ethnographie en voie de radicalisation et de décolonisation | 69 |
| 2.1. Une posture impliquée..... | 72 |
| 2.1.1. Élaborer le sujet de recherche dans un cadre relationnel et non pas institutionnel..... | 73 |
| 2.1.2. Continuer de collaborer au-delà du terrain : mise en place d’une révision locale | 74 |
| 2.1.3. Accepter un contrat de recherche et négocier une collaboration institutionnelle | 78 |
| 2.2. Une posture relationnelle et expérientielle..... | 80 |
| 2.2.1. Faire le choix du séjour prolongé et de l’observation de la participation..... | 81 |
| 2.2.2. Favoriser les relations avec les Iyiniwch en tant que personnes-interlocutrices..... | 90 |
| 2.2.3. Faire l’expérience de relations avec des personnes autres qu’humaines | 93 |
| 2.3. Une posture affectée..... | 96 |
| 2.3.1. Se laisser affecter de manière extensive vers un espace commensurable..... | 96 |

| | | |
|--|---|-----|
| 2.3.2. | Adapter la prise de notes à mon expérience du monde iyiniw | 97 |
| 2.3.3. | Privilégier la conversation et adapter les entretiens..... | 100 |
| PARTIE II. <i>Iiyiyiw iituun</i> , auto-patrimonialisation et auto-histoire. Dynamiques d’homogénéisations et de particularisations politiques, épistémologiques et ontologiques | | |
| 3. | La stratégie d’auto-patrimonialisation de la culture iyiyiw | 107 |
| 3.1. | L’équivocité significative entre iyiyiw iituun, patrimoine et territoire | 110 |
| 3.1.1. | <i>Iiyuw iituun</i> et <i>iyiyuw pimaatisiwin</i> : cadre épistémologique au monde iyiyiw | 112 |
| 3.1.2. | <i>Iiyiw iituun</i> , patrimoine, territoire et paysage culturel : l’équivocité multiple de la définition politique..... | 116 |
| 3.2. | Les initiatives iyiyiwch de réappropriation et d’affirmation patrimoniales | 122 |
| 3.2.1. | Le PAPC de la convention Nadoshtin : la patrimonialisation de la culture iyiyiw à partir du point de vue des Iyiyiwch | 122 |
| 3.2.2. | Le mémoire du GNC : dialoguer avec le gouvernement du Québec pour affirmer le patrimoine iyiyiw à la société québécoise..... | 126 |
| 3.3. | La stratégie d’auto-patrimonialisation de la culture iyiyiw à l’heure des réformes législatives au Québec et institutionnelles chez les Iyiyiwch..... | 130 |
| 3.3.1. | Municipalisation et étatisation de la décision en matière de patrimoine au Québec : la <i>Loi sur le patrimoine</i> de 2012..... | 132 |
| 3.3.2. | La nouvelle gouvernance municipale iyiyiw du GNC et du Gouvernement régional | 138 |
| 4. | Production et transmission d’une autohistoire iyiyiw des Iyiniwch de Waswanipi..... | 144 |
| 4.1. | L’auto-histoire iyiyiw du projet du 40 ^e de Waswanipi..... | 149 |
| 4.1.1. | Les régimes d’historicité autochtone et l’autohistoire amérindienne | 150 |
| 4.1.2. | L’autohistoire iyiyiw du projet de recherche | 155 |
| 4.2. | Waswanipi : attachement, autonomie et réunification territoriaux..... | 163 |
| 4.2.1. | Rester en contrôle de la destinée collective..... | 164 |
| 4.2.2. | Garder le plus d’autonomie possible | 167 |
| 4.2.3. | Vivre ensemble plutôt que séparés | 172 |
| 4.3. | Le sentiment d’appartenance à Waswanipi : une réalité fragile..... | 175 |
| 4.3.1. | Faire face à la sédentarisation sur la réserve et en forêt | 176 |
| 4.3.2. | Faire face aux discriminations entre Iyiniwch..... | 179 |
| PARTIE III. Transmission et transformations des savoirs iyiniwch. Dynamiques d’inclusion et d’exclusion avec <i>iyiniw iituun</i> | | |
| 5. | Institutionnalisation de la transmission des savoirs cynégétiques-forestiers | 191 |

| | | |
|--------|---|-----|
| 5.1. | Des ateliers et sites de transmission des savoirs locaux : apprendre à Waswanipi entre humains | 192 |
| 5.1.1. | L’atelier <i>Jackie Gull Memorial Pipun Eetouwin</i> : adapter la transmission des savoirs locaux pour tout apprenti iyiniw. | 193 |
| 5.1.2. | L’atelier <i>Youth and Elders gathering</i> et les sites culturels : adapter la transmission des savoirs locaux pour les élèves..... | 209 |
| 5.2. | Des sorties sur le territoire : apprendre sur Iyiniw Astchee entre humains et autres qu’humains | 218 |
| 5.2.1. | Pagayer et marcher sur <i>Iyiniw Astchee</i> pour faire l’expérience du monde iyiniw..... | 218 |
| 5.2.2. | Des congés cynégétiques sur <i>Iyiniw Astchee</i> pour être et faire en famille et avec les autres qu’humains..... | 236 |
| 6. | Transmission et protection cosmologiques des savoirs rituels. L’exemple de <i>koaspskikan</i> | 253 |
| 6.1. | Fondements cosmologiques et sociaux à <i>koaspskikan</i> | 258 |
| 6.1.1. | Les bases cosmologiques..... | 259 |
| 6.1.2. | Les usages actuels des Iyiniwch de Waswanipi..... | 263 |
| 6.2. | Le « retour » de <i>koaspskikan</i> ou sa transmission reconfigurée..... | 267 |
| 6.2.1. | La révélation du don : de <i>Chishaaminituu</i> aux êtres humains..... | 268 |
| 6.2.2. | L’acquisition (ou pas) du savoir : entre <i>mistapeo</i> et l’apprenti officiant..... | 270 |
| 6.2.3. | L’apprentissage du savoir : entre l’officiant et d’autres êtres humains..... | 272 |
| 6.2.4. | Les conditions et les raisons sociocosmologiques du « retour »..... | 275 |
| 6.3. | La « mise sous terre » de <i>koaspskikan</i> ou sa protection révélée..... | 281 |
| 6.3.1. | Une protection plutôt qu’une disparition..... | 282 |
| 6.3.2. | Une protection plutôt qu’une désactivation..... | 285 |
| 6.3.3. | Les raisons de la « mise sous terre » de <i>koaspskikan</i> | 286 |
| | Conclusion..... | 293 |
| | Bibliographie..... | 296 |
| | Webographie..... | 315 |
| | Annexe 1 : Lettre de recommandation et d’appui du directeur du <i>Cree Research and Development Institute</i> (CRDI)..... | 316 |
| | Annexe 2 : Lettre de présentation de mon projet de recherche..... | 318 |
| | Annexe 3 : Entente de copartage et de copropriété de données signée en 2018 entre le Département culturel du Conseil de bande de Waswanipi et moi-même..... | 320 |
| | Annexe 4 : Tableau du profil des participants aux entretiens de mon projet doctoral..... | 330 |
| | Annexe 5 : Tableau du profil des Iyiniwch avec qui j’ai eu des conversations..... | 331 |

| | |
|---|-----|
| Annexe 6 : Liste des documents collectés pour le projet du 40 ^e anniversaire de Waswanipi..... | 332 |
| Annexe 7 : Tableau des 17 chefs de Waswanipi entre 1927 et 2018..... | 337 |

Liste des figures

- Figure 1.** Carte de la localisation des neuf communautés des Iyiyiwch réparties sur Iiyiyuuschi. Source : www.creeculture.ca/f/land_people/map.htm [consulté le 07-08-2020]. 5
- Figure 2.** Photo d'une vue aérienne de Waswanipi avec en arrière-plan les rivières Chibougamau (à gauche), Opawica (au centre) et Waswanipi (à droite). Été 2018. Crédit photo : Kory Saganash. 7
- Figure 3.** Photo de *Chiiwetaau* (Vieux poste) sur les rives du lac Waswanipi. Été 2008. Crédit photo : P. Watez. 7
- Figure 4.** Carte du système territorial traditionnel des Iyiniwch Waswanipi en 2020 composé de soixante-deux *nhodo istchee* (territoires de chasse familiaux). Source : Conseil de bande de Waswanipi, 2020. 11
- Figure 5.** Carte du système traditionnel des territoires de chasse familiaux sur l'ensemble d'Iyiyiw Istchee et ses subdivisions par communauté. Source : Gouvernement de la Nation Crie (GNC), 2012. 12
- Figure 6.** La rivière *kahwawastoogayheekatet* vue du camp de chasse familial principal de Jack et Diane. Iyiniw Astchee, automne 2015. Crédit photo : P. Watez. 23
- Figure 7.** Carte des territoires reconnus par la Proclamation Royale de 1763 : les territoires indiens, la province de Québec, la Floride occidentale et la Floride orientale. Source : www.axl.cefan.ulaval.ca 47
- Figure 8.** Carte des provinces du Haut Canada et du Bas Canada créées par l'Acte constitutionnel de 1791. Source : www.axl.cefan.ulaval.ca 48
- Figure 9.** Photo du premier groupe de participants de l'activité de retour de données. De gauche à droite : Louise Saganash, Irene Otter, Edith Gull Ottereyes, moi-même, Allan Saganash Jr. et George Neeposh. Site culturel « en bas de la rivière », Waswanipi, été 2019. Crédit photo : Jerry Gull. 76
- Figure 10.** Photo du premier groupe de participants au travail. Site culturel « en bas de la rivière », Waswanipi, été 2019. Crédit photo : Jerry Gull. 76
- Figure 11.** Photo du camp de chasse principal de ma troisième famille d'accueil, au printemps, avec la cabine principale (à gauche), la cabine des invités (au centre en arrière-plan) et le

| | |
|---|-----|
| <i>michiwap</i> (à droite) utilisé principalement pour plumer les gibiers, cuire les viandes au feu de bois et s'y reposer. <i>Shishgumuk</i> , printemps 2015. Crédit photo : P. Watez. | 83 |
| Figure 12. Photo du camp de chasse principal de ma deuxième famille d'accueil sur les rives de la rivière <i>Maicasagi</i> à l'automne. <i>Maicasagi</i> , automne 2015. Crédit photo : P. Watez. | 83 |
| Figure 13. Photo de deux membres de ma troisième famille d'accueil, Allan (au centre à l'arrière-plan) et Dennis (à gauche au premier plan), et moi-même (à droite au premier plan) de retour de la chasse à <i>nisk</i> . <i>Shishgumuk</i> , printemps 2015. Crédit photo : P. Watez. | 84 |
| Figure 14. Une partie de la pêche du jour : une dizaine de <i>namew</i> . <i>Shishgumuk</i> , printemps 2015. Crédit photo : P. Watez. | 84 |
| Figure 15. Jack (à gauche), Diane (à la photo) et moi-même (à droite) en train de cuir des <i>wâpusch</i> au feu de bois sur le territoire de chasse familial. <i>Iyiniw Astchee</i> , automne 2015. Crédit photo : Diane. | 85 |
| Figure 16. Photo des participants (apprentis et mentors) à l'activité de boucherie des orignaux, ici travaillant les têtes, lors de l'atelier <i>Jackie Gull Memorial Pipun Eetouwin</i> . Site culturel « en bas de la rivière », hiver 2015. Crédit photo : P. Watez. | 86 |
| Figure 17. Photo de l'activité de pêche hivernale lors de l'atelier <i>Youth & Elders Gathering</i> . Rivière Chibougamau, hiver 2015. Crédit photo : P. Watez. | 86 |
| Figure 18. Photo d'une partie des participants au séjour hivernal après l'installation du dernier camp temporaire fait avec la <i>maki</i> (tente prospecteur) avant le retour à Waswanipi le lendemain. <i>Iyiniw Astchee</i> , hiver 2015. Crédit photo : P. Watez. | 87 |
| Figure 19. Photo d'une partie des participants à la brigade canots aux prises avec des rapides sur la rivière <i>Chensagi</i> . <i>Iyiniw Astchee</i> , été 2015. Crédit photo : P. Watez. | 87 |
| Figure 20. Photo de la maison culturelle faite en bois rond sur le site culturel « en bas de la rivière ». Waswanipi, Hiver 2015. Crédit photo : P. Watez. | 89 |
| Figure 21. Photo de la cuisine 'traditionnelle' sur le site culturel « en bas de la rivière ». Waswanipi, Hiver 2015. Crédit photo : P. Watez. | 89 |
| Figure 22. Photo du camp de chasse familial principal de Jack et Diane sur les rives de la rivière <i>kahwawastoogayheekatet</i> . <i>Iyiniw Astchee</i> , automne 2015. Crédit photo : P. Watez. | 91 |
| Figure 23. Photo de mon camion à quatre roues motrices au camp de chasse familial principal de Jack et Diane. <i>Iyiniw Astchee</i> , automne 2015. Crédit photo : P. Watez. | 101 |

| | |
|--|-----|
| Figure 24. Photo de <i>Chiiwetaau</i> (Vieux poste) sur les rives du Lac Waswanipi. Été 2015. Crédit photo : P. Watez..... | 106 |
| Figure 25. Photo de la couverture du calendrier produit dans le cadre du projet du 40 ^e anniversaire de Waswanipi. Crédit photo : P. Watez. | 162 |
| Figure 26. Photo de la couverture du livret sur l’histoire de Waswanipi produit en parallèle du projet du 40 ^e anniversaire de Waswanipi. Crédit photo : P. Watez. | 163 |
| Figure 27. Les trois types d’ <i>assam</i> (paire de raquettes à neige): <i>puutuusaam</i> , celle en forme de patte d’ours (à gauche), <i>chaahkahweusaam</i> , celle en forme de queue d’hirondelles (au centre) et <i>utihpiteusaam</i> , celle en forme de queue de castor (à droite), ici rassemblées lors du séjour d’hiver. Iyiniw Astchee, hiver 2015. Crédit photo : P. Watez..... | 190 |
| Figure 28. Photo des originaux chassés pour l’atelier <i>Jackie Gull Memorial Pipun Eetouwin</i> accueillis par des Iyiniwch à l’intérieur du bâtiment <i>Jackie u shiibiiuu-gamukw</i> . Waswanipi, Hiver 2015. Crédit photo : P. Watez..... | 195 |
| Figure 29. Les animaux piégés pour l’atelier <i>Jackie Gull Memorial Pipun Eetouwin</i> . De gauche à droite : un <i>pišiw</i> (lynx), deux <i>mahihkan</i> (loups) et deux <i>mahcesiw</i> (renards). Waswanipi, Hiver 2015. Crédit photo : P. Watez..... | 196 |
| Figure 30. Photo de trois des quatre troncs de bouleau destinés à la fabrication des structures extérieures des paires de raquettes, dont deux sont sciés en deux (à gauche et au centre) laissant apparaître l’aubier (partie claire) et le cœur (partie sombre). Waswanipi, Hiver 2015. Crédit photo : P. Watez..... | 197 |
| Figure 31. Photo de Charlie, l’un des Iyiniwch participant à la fabrication de <i>chaahkahweusaam</i> , observant Norman en train de scier en deux la moitié d’un tronc de bouleau (photo de gauche) pour en faire quatre pièces de bois destinées à être taillées en planches et servir de structures extérieures de chaque raquette (photo de droite). Waswanipi, Hiver 2015. Crédit photo : P. Watez. | 197 |
| Figure 32. Photo d’Abel en train de me montrer comment courber l’extrémité avant d’une des quatre structures extérieures de <i>chaahkahweusaam</i> à l’aide de <i>waakaahkwehiikanaahtikw</i> (pièce de bois pour maintenir courbée l’extrémité de chaque raquette), avec à nos côtés le chaudron d’eau chaude où trempent d’autres structures extérieures. Waswanipi, Hiver 2015. Crédit photo : S. Kramer. | 200 |

Figure 33. Photo de la structure extérieure de ma paire de raquettes à neige en train de sécher au-dessus du poêle à bois après son assemblage. Waswanipi, Hiver 2015. Crédit photo : P. Watez. 200

Figure 34. Photo du *mukutakan* que m’a offert un membre d’une de mes familles d’accueil. Montréal, Hiver 2019, Crédit photo : P. Watez. 201

Figure 35. Photo de l’ensemble de la structure (extérieure et intérieure) et de l’ornement en fil de coton de couleur (photo de gauche) avec le treillis des parties avant et arrière en fil de coton ciré jaune (photos de droite) de ma paire de raquettes à neige fabriquée lors de l’atelier. Waswanipi, Hiver 2015. Crédit photo : P. Watez..... 203

Figure 36. Photo de ma paire de raquettes à neige terminée avec le fil ciré jaune en coton pour le tressage des parties avant et arrière et *aschiminiyaapii* pour la partie centrale avec le fil ornemental sur les côtés extérieurs et *ushetuu* (queue d’une raquette) et *waachiihkwenikan* (pointe courbée d’une raquette) peints en rouge. France. Crédit photo : J.-L. Watez. 205

Figure 37. Photo de la pêche hivernale sur la rivière *Chibougamau* en face du site culturel « en bas de la rivière » avec Michael, mentor, et John, accompagnateur. Waswanipi, Hiver 2015. Crédit photo : P. Watez..... 210

Figure 38. Photo de la préparation de viande d’orignal et de chair de poisson par Ella et Lucie, âgées entre 70 et 80 ans, dans la cuisine traditionnelle du site culturel « en bas de la rivière ». Waswanipi, Hiver 2015. Crédit photo : P. Watez..... 210

Figure 39. Photo de pelage d’une peau d’orignal par Sophie, aînée iyiniw âgée entre 70 et 80 ans, à l’intérieur d’une *maahkii* (tente prospecteur) montée sur le site culturel « en bas de la rivière ». Waswanipi, Hiver 2015. Crédit photo : P. Watez. 211

Figure 40. Photo d’apprenties couturières d’*astis* (paire de mitaines) à l’intérieur de la maison en bois rond sur le site culturel « en bas de la rivière ». Waswanipi, Hiver 2015. Crédit photo : P. Watez. 211

Figure 41. Photo de Robbie, aîné âgé entre 70 et 80 ans, passant en revue les outils nécessaires à la survie en forêt, ici une *tchikahigan* (hache), devant les jeunes de l’atelier à l’intérieur de la maison en bois rond sur le site culturel « en bas de la rivière ». Waswanipi, Hiver 2015. Crédit photo : P. Watez..... 212

Figure 42. Photo du site *iinuu iiyihtuuwin chiskutamaachewinikamikw*, sur le terrain de l’école primaire Rainbow, composé d’une cuisine traditionnelle (à gauche) et d’une cabane de camps

de chasse (à droite), lors de son inauguration en octobre 2016. Source : (Longchap et Bell 2017).
..... 215

Figure 43. Photo du site *Sabtuan Culture Camp*, localisé aux abords de l'école secondaire Willie J. Happyjack, composé d'un *sabtuan* (maison longue) et *miichiwaahp* (tipi), lors de son inauguration en septembre 2019. Source : (Bell et Herodier 2019). 215

Figure 44. Photo d'Alfred, le guide du séjour d'hiver. Iyiniw Astchee, hiver 2015. Crédit photo : Joseph..... 221

Figure 45. Photo (de gauche à droite) de Paul, *ndoho uchimaau* d'un des territoires par lequel passait la brigade de canots, et Roméo, le guide de la brigade de canots. Lac *Cheashquacheston* (lac Goéland en français, *Gull lake* en anglais), été 2015. Crédit photo : P. Watez. 221

Figure 46. Photo d'Allan et de John, les deux apprentis guides formés lors du séjour d'hiver. Lac Renaud, hiver 2015. Crédit photo : Joseph. 222

Figure 47. Photo du camp de chasse du lac La Trêve, où les participants du séjour d'hiver sont installés pendant une semaine. Lac La Trêve, hiver 2015. Crédit photo : P. Watez. 223

Figure 48. Photo d'une partie des participants du séjour d'hiver faisant route sur le parcours traditionnel vers le lac La Trêve. Iyiniw Astchee, hiver 2015. Crédit photo : P. Watez. 224

Figure 49. Photo de l'ensemble des participants sur le chemin du retour vers Waswanipi suivant l'autoroute 113. Iyiniw Astchee, hiver 2015. Crédit photo : Joseph. 224

Figure 50. Photo de deux participantes de la brigade de canots sur la rivière *Chensagi* se préparant à passer les premières rapides de l'expédition. Rivière *Chensagi*, été 2015. Crédit photo : P. Watez..... 225

Figure 51. Photo de deux autres participants de la brigade de canots sur la rivière *Chensagi* se préparant à passer les premières rapides de l'expédition (au premier plan) après que les premiers canots les ont passés avec succès sur les conseils de Romeo (debout sur une roche, au centre en arrière-plan). Rivière *Chensagi*, été 2015. Crédit photo : P. Watez. 226

Figure 52. Photo du camp de chasse principal le long de la rivière Waswanipi sur le territoire de Paul, *ndoho uchimaau*, par lequel passait la brigade de canots. Rivière Waswanipi, été 2015. Crédit photo : P. Watez..... 226

Figure 53. Photo d'*Opawica*, site de rassemblement historique des familles iyiniwch nomadisant entre la rivière *Chensagi* et *Chiiwetau* (Vieux Poste). *Opawica*, été 2015. Crédit photo : P. Watez..... 227

Figure 54. Photo d'une partie des participants du séjour d'hiver en train de pêcher ou de se préparer à pêcher sur les eaux gelées du lac La Trêve. Lac La Trêve, hiver 2015. Crédit photo : P. Wattez. 228

Figure 55. Photo d'une partie des participants du séjour d'hiver en train d'observer Alfred préparer le piège à castor. Iyiniw Astchee, hiver 2015. Crédit photo : P. Wattez. 228

Figure 56. Photo d'Alfred en train de finaliser la structure en bois sur laquelle placer le piège à castor prêt à l'emploi (en bas à gauche) avant de la positionner à l'entrée de la hutte (partie déneigée au centre) couverte de neige. Iyiniw Astchee, hiver 2015. Crédit photo : P. Wattez. 229

Figure 57. Photo (de gauche à droite) de Michel, *ndoho uchimaau* du territoire sur lequel se trouve le camp du lac La Trêve et Alfred, guide du séjour d'hiver. Lac La Trêve. Hiver 2015. Crédit photo : P. Wattez. 233

Figure 58. Photo d'une partie du groupe du séjour d'hiver (en haut avec, au centre, Alfred, le guide, les deux apprentis guides à chacun de ses côtés et quelques participants) accueillie par un groupe d'aînés (en bas) à l'arrivée au site culturel. Hiver 2015. Crédit photo : Joseph. 235

Figure 59. Photo d'un canard plumé et une oie éviscérée sur le point d'être plumée lors du congé de chasse à l'oie. *Shishgumuk*, printemps 2015. Crédit photo : P. Wattez. 239

Figure 60. Photo de neuf *namew* (esturgeons) de part et d'autre d'un *ukâss* (doré) pêchés au filet lors du congé de chasse à l'oie. *Shishgumuk*, printemps 2015. Crédit photo : P. Wattez. 240

Figure 61. Photo de la préparation par un groupe de chasse de deux *mûs^w* chassés et ramenés sur la plage du camp de chasse principal. *Shishgumuk*, Automne 2015. Crédit photo : P. Wattez. 241

Figure 62. Photo d'*amisk*. *Shishgumuk*, Automne 2015. Crédit photo : P. Wattez. 242

Figure 63. Photo d'*umaau* (omasum) ouvert et nettoyé pour être apprêté à la façon *kapapituset*, *Shishgumuk*, Automne 2015. Crédit photo : P. Wattez. 243

Liste des sigles

AÉCP : Association des études critiques en patrimoine

A-ICC : *Aanishchaaukamikw*-Institut Culturel Cri (ou, en anglais, A-CCI pour *Aanishchaaukamikw*-Cree Cultural Institute)

ARC : Administration régionale crie

ATC : Association des Trappeurs Cris

ATCW : Association des Trappeurs Cris de Waswanipi

BAnQ : Bibliothèques et Archives nationales du Québec

CBH : Compagnie de la Baie d'Hudson

CBJNQ : Convention de la Baie James et du Nord Québécois

CNO : Compagnie du Nord-Ouest

CPCQ : Conseil du Patrimoine culturel du Québec

CCS : Commission crie de la santé

CRDI: Cree Research and Development Institute

CSC : Commission scolaire crie

CVR : Commission Vérité et Réconciliation

GCC/EI-ARC : Grand Conseil des Cris (Eeyou Istchee) - Administration régionale crie

GNC : Gouvernement de la Nation Crie

MBJ : Municipalité de la Baie James

MCCCF : ministère de la Culture, des Communications et de la Condition féminine

OSRCPC : Office de la sécurité du revenu des chasseurs et piégeurs cris

PAPC : Programme sur l'Archéologie et sur le Patrimoine Culturel

PRS : Programme du revenu de sécurité

UQAT : Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue

Aux Iyiniwch de Waswanipi et à mes familles

Remerciements

Je tiens ici à remercier toutes les personnes ayant contribué directement et indirectement à la réalisation de cette thèse pendant les huit dernières années.

Dans le réseau universitaire que j'ai fréquenté avec beaucoup d'enthousiasme tout au long de ce doctorat, je suis reconnaissant tout d'abord envers mes codirectrices, Marie-Pierre Bousquet, professeure titulaire au département d'anthropologie de l'Université de Montréal, et Sylvie Poirier, professeure titulaire au département d'anthropologie de l'Université Laval, pour leur accompagnement intellectuel et professionnel d'une grande qualité, leur disponibilité et leur confiance. Mes remerciements vont également aux membres du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA), de l'Équipe de recherche sur les spiritualités amérindiennes et inuit (ERSAI), du Laboratoire en anthropologie visuelle (LAV), du *Centre for Indigenous Conservation and Development Alternatives* (CICADA) et de l'*Association of Critical Heritage Studies* (ACHS). Plus largement, je remercie tous les étudiants de doctorat et de maîtrise que j'ai pu croiser sur mon chemin et qui, d'une manière ou d'une autre, ont participé à mes réflexions personnelles sur les sciences sociales, l'anthropologie et les études autochtones : Carole Delamour, Stéphanie Boulais, Marie-Charlotte Franco, Christopher Laurent, Thomas Lecomte, Fabien Maillé-Paulin, Pauline Claude, Jacinthe Vigeant, Haroun Amal, Isabelle Kostecki, Raphael Preux et Hatouma Sako. Il en va de même pour les étudiants du cours ANT 3030 – Les Autochtones et L'État canadien, que j'ai dispensé deux années consécutives (aux hivers 2017 et 2018) grâce ma directrice de recherche, Marie-Pierre Bousquet, et des étudiants des cours dans lesquels j'ai été invité à présenter mes résultats de recherche et à partager mes expériences professionnelles. Pour cela je remercie Guillaume Boucher, Karine Geoffrion, Jacqueline Schneider, Amélie Guindon, Javier Domingo, Nadia Proulx, Leila Inksetter et Ingrid Hall. Nos échanges ont été riches et m'ont indéniablement fait progresser en tant qu'anthropologue et personne. Au sein de ce réseau, j'ai eu la chance de bénéficier de l'expérience et de l'enthousiasme de plusieurs personnes que je remercie chaleureusement : Laurent Jérôme, Robert Crépeau, Harvey Feit, Ingrid Hall, Mélanie Chaplier, Guy Lanoue, Bernard Bernier, Adrian Burke et Marie-Claude Haince.

J'ajoute à ces remerciements Catherine Lussier pour nos échanges réguliers sur les Iyiyiwch et le métier d'anthropologue, les membres de la Société Recherches amérindiennes au Québec (SRAQ) au sein de laquelle j'ai été membre du conseil d'administration, l'équipe du Centre Justice et Foi (CJF) au sein duquel j'ai pu faire un stage en tant que doctorant qui a contribué également à mon parcours académique et professionnel.

Cette recherche a reçu le soutien financier du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH) et de CICADA, ainsi que de différents projets de recherche au sein desquels j'ai eu la chance de travailler comme coordonnateur ou chercheur-étudiant : le CIÉRA, les Cahiers du CIÉRA, l'ERSAI et le CJF.

Mes remerciements vont aussi évidemment aux Iyiniwch de Waswanipi. L'accueil qu'ils m'ont réservé depuis mon premier séjour en 2008 a été d'une grande bienveillance. Je tiens à remercier tout particulièrement Cécile Blacksmith, ma *nekawi* (mère), ainsi que les membres de mes familles d'accueil à Waswanipi et sur le territoire (la famille Saganash-Ottereyses-Etapp et la famille Ottereyses-Grant-Joly). Mention spéciale à Michael et Suzanne Grant pour m'héberger chaleureusement à chacun de mes retours à Waswanipi et pour m'inviter à chaque saison de chasse sur leur camp familial. Tchi Meegwetch !

J'ajoute à ces remerciements Yvan Croteau et sa famille pour son accueil à Chibougamau au tout début de mon enquête ethnographique, Michel Ares, Georgette Blacksmith et Harvey Feit pour le support technique dans le partage des cartes du territoire de Waswanipi, Kory Saganash pour le partage de ses magnifiques photos de Waswanipi, Diane Ottereyses et Allan Saganash Jr. pour leur partage d'informations indispensables à la finalisation de cette thèse.

Last but not least ! Au cours de toutes ces années j'ai eu la chance d'avoir à mes côtés mon épouse, Sarah, qui a fait preuve d'un encouragement sans faille et d'une patience sans fin pour supporter les contraintes et les exigences engendrées par ces huit années de doctorat. Sa gestion à toute épreuve du tournant familial de notre vie avec la naissance de nos deux enfants, Émile et Nicolas, au beau milieu du doctorat, suscite encore mon admiration. Cette thèse (aussi!) n'aurait jamais vu le jour sans toi, Sarah. Un grand merci ! Je tiens aussi à remercier mes parents

et mes beaux-parents pour leur encouragements et supports indéfectibles. Mention spéciale à ma mère et ma belle-mère pour leur grande contribution à cette thèse, pour leur travail minutieux de relecture et de corrections autant pour l'orthographe et la syntaxe que pour la compréhension générale de toute la thèse. Je dédie tout particulièrement cette thèse à mon grand-père, Émile Thomas, dit 'Palou', décédé à la veille de mon départ pour Waswanipi.

Introduction

Le patrimoine en contextes autochtones est un sujet scientifique étudié très largement dans une logique interculturelle, c'est-à-dire sur les différences entre les perspectives des peuples autochtones et les perspectives allochtones en vigueur dans les pays où ils sont présents. Le contexte historique d'intervention (par les États) et d'analyse (par les scientifiques) de la patrimonialisation des cultures autochtones s'est principalement produit dans un contexte interculturel entre, d'un côté, les Autochtones, et de l'autre côté, les Allochtones. Ces études interculturelles sont particulièrement florissantes au sujet du milieu muséal et de ses nombreux enjeux, tels que la préservation des collections (Edwards, Gosden, et Phillips 2006; Clavir 2002; Battiste et Henderson 2000; Jérôme 2014), le rapatriement des objets (Delamour 2017)¹ ou, encore, plus largement, l'autochtonisation et la décolonisation de leurs structures et politiques (Franco 2020; Kirshenblatt-Gimblett 2017; Phillips 2011; C. Poirier 2011; Bennett 2004; Ames 1992). D'autres études interculturelles sont consacrées aux enjeux liés aux territoires autochtones. Elles sont, cependant, cantonnées à la problématique des sites patrimoniaux, des parcs naturels ou, encore, des réserves biologiques, des catégories définies et délimitées par les gouvernements allochtones (Bousquet 1999; Morin 2007a; Babou 2013; Chirikure et al. 2010; Rolfe et Windle 2003). Cette dynamique que l'on peut qualifier ainsi d'intraculturelle s'est opérée chez les Autochtones alors qu'ils font toujours l'expérience du colonialisme tout en étant immergés dans leur culture. Plutôt que de parler de néocolonialisme pour décrire cette situation, Taiaiake Alfred et Jeff Corntassel (2005) proposent de parler de « colonialisme contemporain » qu'ils définissent comme tel :

The challenge of 'being Indigenous', in a psychic and cultural sense, forms the crucial question facing Indigenous peoples today in the era of contemporary colonialism – a form of post-modern imperialism in which domination is still the Settler imperative but where colonizers have designed and practise more subtle means (in contrast to the earlier forms of missionary and militaristic colonial enterprises) of accomplishing their objectives. Contemporary Settlers follow the mandate provided for them by their imperial forefathers' colonial legacy, not by attempting to eradicate the physical signs of Indigenous peoples as human *bodies*, but by trying to eradicate their existence as *peoples* through the erasure

¹ Je cite uniquement Carole Delamour (2017) car l'auteure propose une analyse récente et complète de la littérature sur le rapatriement des objets culturels autochtones (*Ibid.*, 1-7) dans sa thèse de doctorat portant sur le rapatriement d'objets culturels et sacrés des Innuatsh de Mashteuiatsh au Québec.

of the histories and geographies that provide the foundation for Indigenous cultural identities and sense of self (2005, 597-98).

Ce constat fait état du rapport majoritaire dans lequel les recherches se sont focalisées plus que sur l'absence d'autres manières de faire de la part des Autochtones. N'existe-t-il pas chez les peuples autochtones des modes de transmission, de protection et de valorisation de leurs cultures échappant aux injonctions des gouvernements des pays les incluant ? N'existe-t-il pas d'études en contextes autochtones démontrant une autonomie en matière patrimoniale comme il en existe en matière politique, économique, éducationnelle ou sanitaire par exemple ? Le cas échéant, peuvent-elles faire état d'un contexte non pas uniquement interculturel mais aussi intraculturel, c'est-à-dire au sein du même groupe culturel peu importe l'échelle, voire d'un contexte principalement intraculturel ? La réponse est oui à ces trois questions.

Très récemment, des propositions ont été faites relevant d'études du patrimoine en contextes autochtones dans une optique à la fois interculturelle et intraculturelle. Dans une tentative récente de définition des patrimoines autochtones à partir de l'étude d'exemples en Amérique du Sud (au Brésil surtout), en Amérique du Nord (Canada et États-Unis) et en Océanie (Australie et Nouvelle-Zélande), Laurent Jérôme (2019) propose des pistes d'analyses pertinentes. Pour comprendre les patrimoines autochtones, il est indispensable, pour Jérôme, de considérer tout d'abord le patrimoine et la patrimonialisation comme des préoccupations contemporaines des peuples autochtones. Il est nécessaire ensuite d'analyser « les liens entre matérialité et immatérialité du patrimoine, l'institutionnalisation des processus de patrimonialisation et les médiateurs du patrimoine » et comment ils opèrent communément à travers le processus de patrimonialisation :

Par patrimonialisation, il faut donc comprendre à la fois ce qui compose le patrimoine (chants, rituels, danses, objets, relation au territoire, arts visuels, jeux traditionnels, plantes médicinales, etc.), les processus par lesquels ce patrimoine est documenté, préservé, transmis et mis en valeur (Kreps 2003), mais également les différents acteurs qui œuvrent au sein de ces processus (*Ibid.*).

Cette proposition revient à concentrer les analyses autour de trois questions : qu'est-ce qui est patrimonialisé ? comment la patrimonialisation opère-t-elle ? et qui sont les acteurs de ce

processus? Ce sont trois questions pertinentes pour cette thèse que je propose de compléter par les résultats récemment publiés du groupe de recherche du projet *FABRIQ'AM-La fabrique des patrimoines dans les Amériques indiennes aujourd'hui*. Leurs travaux sont produits à partir d'un examen des « champs notionnels et temporels engagés dans la construction patrimoniale » en contexte autochtone en Amérique du Sud exclusivement (Ariel de Vidas et Vapnarsky 2017). Ces résultats peuvent se résumer en trois points : 1) l'existence d'une « diversité de logiques et d'enjeux contextuels, ainsi que des nouveaux jeux de relations qui se développent à des rythmes variés, dans les rapports avec l'extérieur tout comme à l'intérieur de ces collectifs sur le plan intergénérationnel et dans les relations de genre » ; 2) le déploiement de « différents dispositifs locaux, d'ordre politique, identitaire et relationnel, intra et interculturels, [...] pour répondre (ou non) aux politiques patrimoniales » ; 3) la mobilisation de « notions culturelles internes concernant le passé et le temps dont on n'est pas l'héritier mais plutôt le dépositaire – notions qui façonnent dans ces sociétés ce que l'on est » (Ariel de Vidas et Vapnarsky 2017, 4-5).

Les propositions de Jérôme et du projet *FABRIQ'AM* sont tout à fait pertinentes pour cette thèse. Pour autant, elles ne constituent pas des propositions fondamentales sur un cas en particulier, comme je propose de le faire dans cette thèse avec les Iyiyiwch (Cris du Québec) qui offrent la possibilité de se focaliser sur la dimension intraculturelle de leurs relations avec le patrimoine. Ni le Canada ni le Québec n'interviennent dans la transmission, la protection et la valorisation de leur culture qu'ils prennent en charge de manière autonome et ce, avant même que le concept de patrimoine ne s'impose dans les sociétés occidentales. Cette thèse ne porte pas ainsi sur le patrimoine iyiyiw ou autochtone au Québec et au Canada. Elle porte sur les relations que les Iyiyiwch entretiennent avec la patrimonialisation de leur culture et des reconfigurations épistémologiques, politiques et ontologiques qu'elle engendre entre eux actuellement. Cette démarche suppose de focaliser les analyses à partir du point de vue iyiyiw, ce que j'ai fait, d'une part, en partant du concept d'*iiyiyiw iituun* présenté par les Iyiyiwch comme un équivalent au concept de patrimoine et, d'autre part, en réalisant mon enquête ethnographique chez les Iyiniwch de Waswanipi. Avant de présenter les Iyiniwch de Waswanipi, puis le cadre conceptuel à partir duquel j'énonce la problématique de cette thèse et son organisation, j'expose ma position par rapport aux ethnonymes à l'endroit des Iyiyiwch.

Je choisis d'employer l'endonyme Iyiniw/Iyiyiw en *iiyiyuu ayimuun* et non pas l'exonyme Cri en français (*Cree* en anglais). Iyiniw/Iyiyiw signifient 'être humain' (Cree School Board 2012c, 27; GNC 2002, 3-4). En *iiyiyuu ayimuun*, Iyiniw renvoie au dialecte du Sud et de l'intérieur des terres, alors que Iyiyiw revoit au dialecte du Nord et de la côte. J'emploie Iyiniw (avec le suffixe -ch, la marque du pluriel) lorsque je parle des personnes de Waswanipi et des autres communautés du Sud et de l'intérieur : Mistissini (« grosse roche »), Oujé-Bougoumou (« lieu de rendez-vous »), Némaska (« là où le poisson abonde ») et Washaw Sibi (« la rivière qui coule vers la baie ») (Figure 1). Ces Iyiniwch nomment le territoire avec l'endotoponyme Iyiniw Astchee. J'emploie Iyiyiw-ch lorsque j'évoque des communautés du Nord et de la côte : Whapmagoostui (« baleine blanche »), Chisasibi (« grande rivière »), Wemindji (« montagne de l'ocre »), Eastmain (« terres à l'est ») et Waskaganish (« petite maison ») (Figure 1). J'emploie Iyiyiw-ch aussi pour désigner l'ensemble des personnes vivant dans les dix communautés² étant donné qu'il s'agit du dialecte majoritaire. Ces Iyiniwch nomment le territoire avec l'endotoponyme Iyiyiw Itschee qui correspond aussi, plus largement à l'ensemble du territoire aussi connu sous l'exotoponyme Baie-James. Ces deux endotoponymes signifient 'terre des êtres humains' ou 'terre du peuple' (Denton 2002, 29; Cree School Board 2012c, 27).

² Sur les dix communautés iyiyiwch, seule Washaw Sibi n'est pas reconnue officiellement par les gouvernements du Québec et du Canada. Dans les années 1950, la politique du ministère fédéral des Affaires indiennes consistant à lier tous les Amérindiens à une réserve spécifique, ce groupe local, qui habitait un territoire traditionnel dans la région de La Sarre, a dû déménager dans la réserve de Pikogan située près d'Amos (Lessard 2015).

Figure 1. Carte de la localisation des neuf communautés des Iyiyiwch réparties sur Iiyiyuuschi. Source : www.creeculture.ca/f/land_people/map.htm [consulté le 07-08-2020].



Dans leur grande majorité, les Iyiyiwch sont bilingues avec l'*iiyiyuu ayimuun* pour première langue et l'anglais pour deuxième langue. Entre eux, lorsqu'ils se désignent eux-mêmes, ils emploient invariablement les endonymes Iyiyiw ou Iyiniw et les exonymes *Cree(s)* en anglais donc. Le terme 'Cri(s)' provient à l'origine d'une contraction de 'Kiristinon' qui est un emprunt

de 'Kiristino', « le nom ojibwa désignant un groupe parlant le cri et vivant au sud de la baie James à la moitié du 17^e siècle » qu'emprunta les Français (Brightman 1993, 4; S. Preston 1999, 32). En anglais, ils emploient deux autres catégories, à savoir *Indigenous* et *Indians*, selon les contextes d'usage et leurs interlocuteurs. Les Iyiyiwch font montre d'une grande flexibilité d'usages des ethnonymes, ce qui n'est pas unique aux Iyiyiwch. Par exemple, James Clifford (Clifford 2004) note qu'il en va de même pour les Alutiiq qui « emploient plus d'un seul terme selon le public et l'occasion » [ma traduction], notamment *Aleut* ou encore *Sugpiaq* (*Ibid.*, 19). Cette flexibilité semble moins grande en ce qui concerne les toponymes : Iyiniw Astchee ou Iyiyiw Itschee sont plus fréquemment employés dans toutes sortes de contextes et avec différents interlocuteurs que l'exotoponyme Baie James. Depuis très récemment, les scientifiques, en sciences sociales notamment, consacrent davantage les endonymes (M. Mulrennan 2019; Scott 2017; Feit 2017; 2016; Chaplier et Scott 2018; Tanner 2014) selon plusieurs orthographes toutefois, alors que dans la littérature anthropologique et ethnologique classique, francophone et anglophone, les Iyiyiwch sont appelés le plus souvent 'Cris du Québec' (*Crees of Quebec* en anglais), 'Cris de la baie James' (*James Bay Crees* en anglais), 'Cris de l'Est de la baie James' (*Eastern James Bay Crees* en anglais) ou encore 'Cris de l'Est' (*Eastern Crees* en anglais).

Le mot 'Waswanipi' est une transformation du terme *wash-te-ou-nebi* en *iiyiyuu ayimuun* qui peut être traduit littéralement par « lumière sur l'eau » ou « réflexion sur l'eau » (Waswanipi Post 1997, 25). Certains Iyiniwch font référence à une pêche nocturne traditionnelle au cours de laquelle les Iyiniwch attirent les poissons à l'aide de torches. Sur le site du Conseil de bande de Waswanipi il est spécifié que ce terme « fait référence à une époque où les pêcheurs se déplaçaient avec des torches nourries d'huile de pin pour pêcher au harpon dans les frayères à l'embouchure de la rivière Waswanipi » (<http://www.waswanipi.com/en/about-waswanipi/1-histoire>). Waswanipi est située à la jonction des rivières Opawica, Chibougamau et Waswanipi (Figure 2) à quarante-cinq kilomètres en amont du site que les Iyiniwch appellent aujourd'hui le Vieux poste, aussi appelé *Chiiwetaau* en *iiyiyuu ayimuun*, ce qui signifie « retournons-y » (Figure 3).

Figure 2. Photo d'une vue aérienne de Waswanipi avec en arrière-plan les rivières Chibougamau (à gauche), Opawica (au centre) et Waswanipi (à droite). Été 2018. Crédit photo : Kory Saganash.



Figure 3. Photo de *Chiiwetaau* (Vieux poste) sur les rives du lac Waswanipi. Été 2008. Crédit photo : P. Watez.



Le Vieux poste est le site où se trouvait le poste de traite géré par la Compagnie de la Baie d'Hudson (CBH) depuis 1819 alors qu'il a été établi en 1800 par la Compagnie du Nord-Ouest³ (CNO) (Marshall, CRA, et CFNW 1987, 2, 65) ou en 1821 (Roy 2010)⁴ selon les sources. Il s'agissait du deuxième poste de traite ouvert toute l'année sur le territoire des Iyiniwch de Waswanipi. Le tout premier poste de traite a été ouvert par la CNO en 1775 sur le lac *Cheashquacheston* (lac Goéland en français, *Gull lake* en anglais). La première chapelle chrétienne, catholique en l'occurrence, construite vers 1850 était aussi localisée sur le site du Vieux poste (Morantz 2002a, 75) Le Vieux poste était ainsi un lieu voué à l'économie des pelleteries et à la religion chrétienne et ce, à temps plein pour les commerçants de la CBH ainsi que le missionnaire en charge de l'église sur le site. En revanche, les Iyiniwch ne s'y sont installés que de manière occasionnelle et pas toutes les familles d'Iyiniwch qui plus est. Les notes quotidiennes des archives CBH de différents postes de traite de la région ont décrit de nombreux faits qui, à cette époque, confirment que les Iyiniwch de Waswanipi ne se sont jamais établis au Vieux poste toute l'année. Lorsqu'ils y restaient, ce n'était ni pour une longue période, ni pour tout le monde et chaque année. Jusqu'à sa fermeture en 1963 (Morantz 2002a, 200), les familles iyiniwch s'y rassemblaient pendant trois à quatre mois selon les six saisons que comptent leur cycle annuel, soit entre la fin de *meuskumin* (le dégel printanier, mai à juin), *neebin* (l'été, de juillet à août) et le début de *wastebekun* (les premières chutes de neige, de septembre à octobre). Ils étaient sur leurs territoires de chasse familiaux dans les bassins versants des rivières Magasaci, Bell et Waswanipi pendant les trois autres mois, soit *dakotin* (les premiers gels, de novembre à décembre), *pipun* (l'hiver, de janvier à février) et *sheegoon* (les premiers bris de glaces, de mars à avril) (A. Jr. Saganash 2000). Par exemple, en 1823, les trente-deux groupes familiaux représentant 136 personnes qui faisaient du commerce au Vieux poste entre *meuskumin*, *neebin* et *wastebekun* se sont dispersés sur le territoire en une douzaine de petits

³ Formée par des marchands de fourrures anglais de Montréal après la prise du contrôle de la Nouvelle-France par l'Angleterre en 1763, la CNO a été la première à ouvrir un poste de traite à temps plein dans la région où est située aujourd'hui Waswanipi après avoir envoyé de petits groupes d'hommes à partir de leurs postes d'Abitibi vers le nord pour commercer dans la région de Waswanipi et de Mistissini. Lorsque la CBH a visité pour la première fois la région de Waswanipi en 1819, quatre hommes de la CNO travaillaient déjà au poste sur l'île de Waswanipi avec les familles iyiniwch (<http://www.waswanipi.com/en/about-waswanipi/l-histoire> ; Roy 2011).

⁴ La CBH a établi en 1819 son propre poste de traite au lac Waswanipi « à côté de celui exploité par les Canadiens » de la CNO. Enfin, en 1921, lors de la fusion des deux sociétés, « les commerçants britanniques abandonnèrent leurs propres bâtiments pour s'installer dans ceux occupés par leurs anciens adversaires » (Roy 2011, 11).

groupes de chasseurs entre *dakotin*, *pipun* et *sheegoon*. Ils ne se rencontraient qu'à un moment et un endroit convenu à l'avance au printemps ou en été. En outre, les familles de Waswanipi ne venaient pas toutes au Vieux poste chaque année pour diverses raisons. Elles pouvaient notamment rendre visite à d'autres groupes familiaux, iyiniwch ou d'autres Premières nations voisines, plus ou moins proches de leurs territoires de chasse familiaux, pour organiser des mariages, commercer avec elles ou avec différents postes de traite, souvent Megiscane ou Nemiscau. Au début du 20^e siècle, un maximum de trois groupes familiaux visitaient le Vieux poste en même temps. Une famille pouvait y venir une ou deux fois par an, en ne restant pas plus d'un jour pour principalement échanger ses fourrures contre le très petit stock d'articles entreposé au poste de traite. Le Vieux poste n'était pas le seul lieu de rassemblement. Il existait d'autres lieux de rassemblement multifamiliaux sur le territoire. Ces lieux étaient fréquentés par les Iyiniwch à la place d'aller au Vieux poste ou pendant quelques jours sur le chemin aller et retour entre le Vieux poste et les territoires de chasse⁵, où chaque famille demeurait le reste de l'année, plus ou moins longtemps et à des endroits différents, selon qu'ils chassaient, piégeaient ou pêchaient pendant *dakotin*, *pipun* et *sheegoon*. La chasse, le piégeage et la pêche sont reconnues aujourd'hui comme des activités traditionnelles. Cette distinction entre Waswanipi, le Vieux poste et les lieux sur les territoires de chasse, et leurs modes d'occupation saisonniers, reste importante aujourd'hui pour les Iyiniwch, surtout pour souligner les transformations du mode de vie iyiniw engendrées par le passage à une vie sédentaire sur la réserve de Waswanipi. Waswanipi n'est pas une communauté isolée dans la région administrative du Nord-du-Québec⁶ ou dans la province du Québec. Étant la communauté localisée la plus au sud du territoire d'Iyiyiw Istchee parmi les neufs autres (Figure 1), Waswanipi fait office de 'porte d'entrée' du territoire des Iyiyiwch. La route 113, le long de laquelle elle est localisée, reliant d'autres routes provinciales et l'autoroute de la Baie James ainsi qu'un large réseau de routes forestières, offre aux Iyiniwch « un accès facile et raisonnable aux municipalités voisines » (Gull 2011, 1) s'agissant d'abord des autres communautés d'Iyiyiw Istchee qui est le « centre du monde » pour les Iyiyiwch comme le précise Roméo Saganash (cité dans Walter 2016). Ces accès rejoignent

⁵ Son propre territoire de chasse familial ou celui d'une autre famille par qui elle a été invitée.

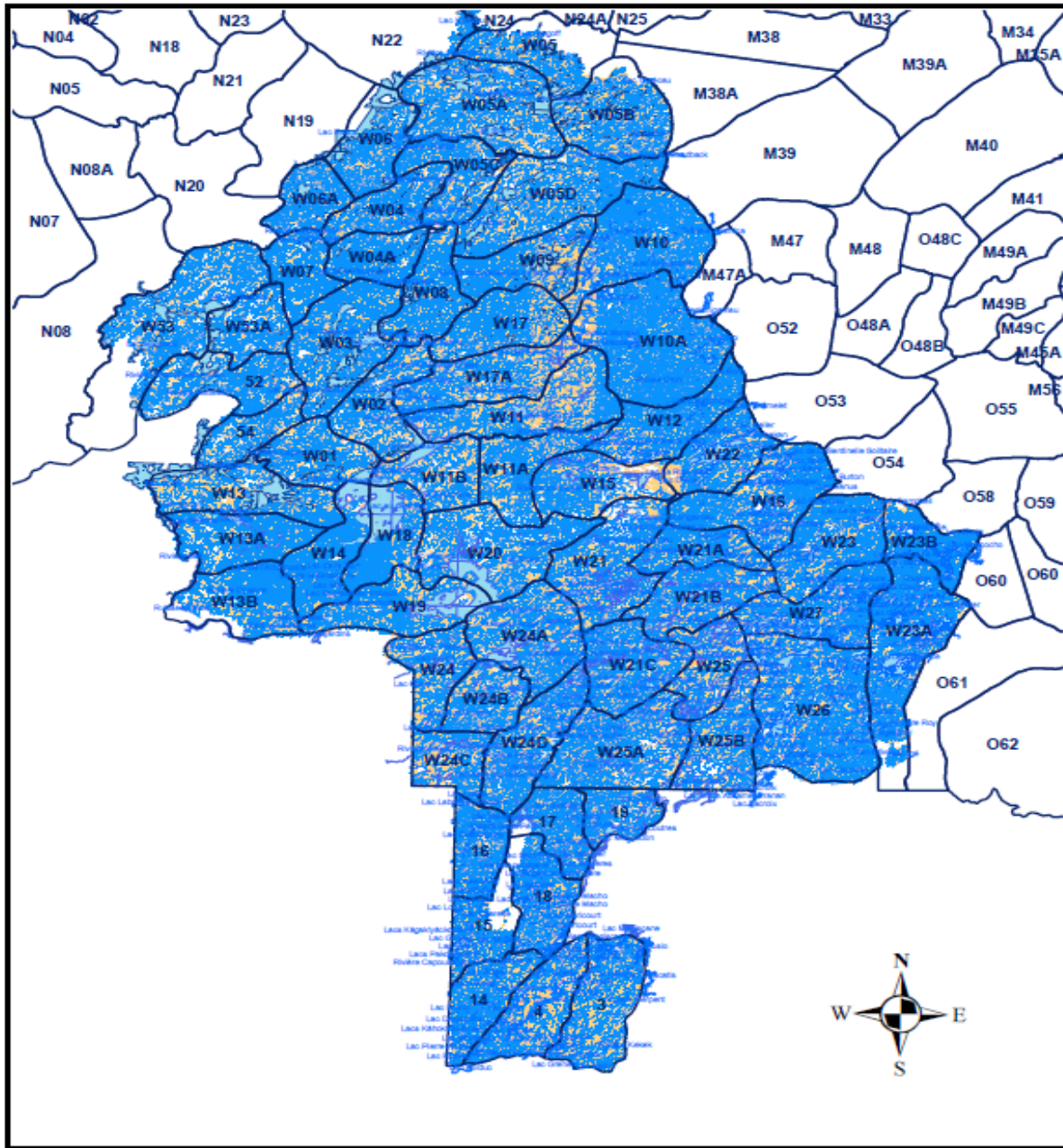
⁶ Le Nord-du-Québec est la plus grande des dix-sept régions administratives de la province avec une superficie de 839 000 km², soit l'équivalent de plus de 55 % de la superficie totale du territoire québécois (www.gouv.qc.ca).

facilement et raisonnablement en outre, d'une part, des communautés d'autres Premières nations, notamment celles anicinabek de Lac-Simon, Kitcisakik et Pikogan ou encore les trois atikamekw, soit Opitciwan, Manawan et Wemotaci, et d'autre part, les municipalités allochtones de Chibougamau, Chapais, Lebel-sur-Quévillon, Senneterre, Val d'or, Amos et Matagami. Le caractère facile et raisonnable de ces accès est à évaluer en fonction de la propension des Iyiniwch à se déplacer en voiture fréquemment entre tous ces lieux sachant que les distances sont non négligeables : Waswanipi se trouve à 130 km de Oujé-bougoumou, 230 km de Mistissini, 550 km de Waskaganish, 600 km de Némaska, 660 km de Eastmain, 815 km de Wemindji, 900 km de Chisasibi⁷. Waswanipi se trouve également à 280 kms de Val d'Or ou de 140 kms de Chibougamau, les deux principaux centres économiques pour les Iyiyiwch, ou, encore, à 730 km de Montréal, 630 km d'Ottawa, 980 km de Toronto et 630 km de Québec, quatre métropoles où ils se rendent fréquemment aussi.

Iyiniw Astchee, le territoire ancestral des familles de Waswanipi d'une superficie de 35 000 km², compte soixante-deux *nhodo istchee* (Figure 4), territoires de chasse familiaux (*hunting grounds* en anglais) ou aires de piégeages (*traps* en anglais), comme les Iyiniwch les nomment de manière interchangeable aujourd'hui dans le contexte de la « cohabitation contemporaine des systèmes fonciers » et d'un enchevêtrement de « formes variées de territorialité » (Chaplier et Scott 2018, 51). Ce territoire compose Iyiyiwch Istchee avec les autres territoires des communautés iyiyiwch eux aussi divisés en *nhodo istchee* (Figure 5).

⁷ Whapmagoostui est la seule communauté iyiyiw uniquement accessible par avion car aucune route s'y rend.

Figure 4. Carte du système territorial traditionnel des Iyiniwch Waswanipi en 2020 composé de soixante-deux *nhodo istchee* (territoires de chasse familiaux). Source : Conseil de bande de Waswanipi, 2020.



Waswanipi Traplines

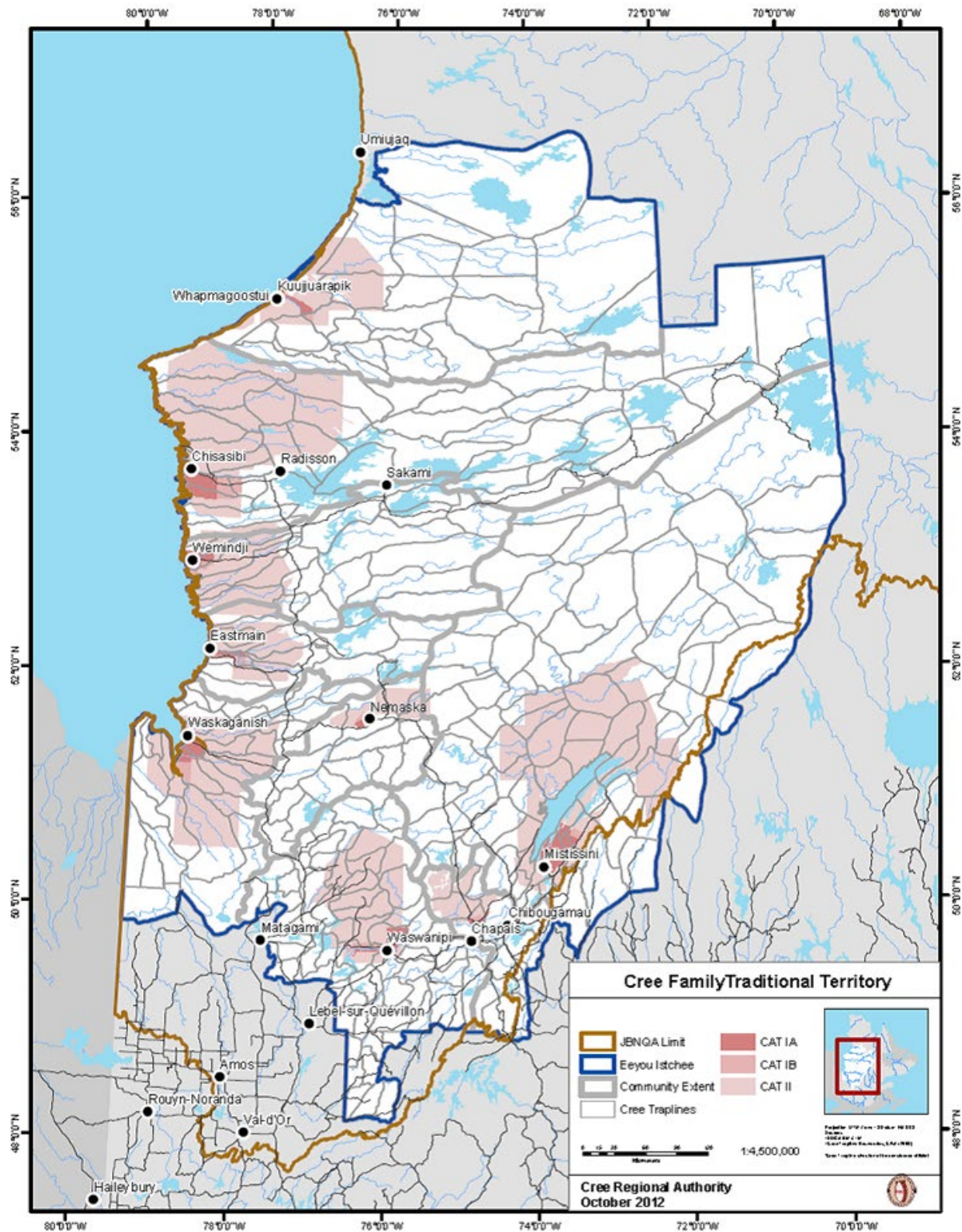
0 10 20 30 Kilomètres

1:1,077,329

| Legend | |
|--------|---------------|
| | Trapline |
| | Category Land |
| | River |
| | Lake |
| | Waterhole |
| | Road |
| | Line |
| | Land Boundary |

Map data: Esri, DeLorme, NAVTEQ, United States Geological Survey, Esri, Swisstopo, IGN, etc.

Figure 5. Carte du système traditionnel des territoires de chasse familiaux sur l'ensemble d'Iyiyiw Istchee et ses subdivisions par communauté. Source : Gouvernement de la Nation Crie (GNC), 2012.



Chaque *nhodo istchee* est géré par un *nhodo uchimaw* (chef de chasse), appellation interchangeable pour les Iyiniwch avec celui de maître de trappe ou *tallyman*⁸ en anglais (*Ibid.*). Sa responsabilité est de veiller au bon déroulement des activités traditionnelles de la chasse, de la pêche et du piégeage. À ces responsabilités historiques s'ajoutent aujourd'hui la gestion du respect des mesures de compensations en lien avec l'exploitation forestière et minière⁹ (entretien des routes minières et forestières, prise en charge de toute détérioration matérielle dans les camps de chasse ou encore partage du bois de chauffage) et des impacts liés à l'envahissement du territoire par des Allochtones (le report de camps illégaux, de pratiques de chasse interdites hors saisons ou encore le vol de matériel sur les camps de chasse).

Les territoires de chasse familiaux sont aujourd'hui d'importants marqueurs de l'identité politique et culturelle locale, au même titre qu'Iyiniw Astchee. Ils peuvent être l'objet de tensions, voire de conflits, au sein des familles, particulièrement lorsqu'il est temps que le *nhodo uchimaw* transfère son *nhodo istchee* et les responsabilités qui l'accompagnent à un membre de sa parenté pour que celui-ci devienne le nouveau *nhodo uchimaw*. Typiquement, cette personne est celui dont la connaissance du territoire est la plus reconnue pour garantir sa bonne gestion, donc généralement le fils aîné du *nhodo uchimaw*. Or, des fils cadets, des cousins, voire des femmes (aînées, cadettes ou des cousines) peuvent se faire reconnaître comme le ou la future *nhodo uchimaw* ou réclamer ce titre contre l'avis du *nhodo uchimaw* ou de sa famille. Ces conflits de transfert de l'autorité territoriale ont pu être exacerbés par la subdivision des territoires de chasse familiaux après 1975, soit après la signature de la Convention de la Baie James et du Nord Québécois avec les deux paliers de gouvernement. À l'époque, il y avait une quarantaine de territoires familiaux répartis entre les Iyiniwch de Waswanipi et leurs délimitations étaient flexibles. Devant la pression de la croissance démographique, plusieurs *nhodo istchee* ont été divisés entre deux et cinq territoires. Leur fractionnement et leur occupation par les familles iyiniwch sont proportionnels à leur proximité ou leur éloignement avec les principaux axes de transport qui couvrent *Iyiniw Astchee* à partir de Waswanipi : les

⁸ Le terme « tallyman » représente la responsabilité acquise par le *nhodo uchimaw* pendant la période du commerce des fourrures, c'est-à-dire gérer les stocks de fourrures, ce qui réclamait de les compter à voix haute (*tallying up* en anglais) avant de les acheminer aux commerçants des postes de traite (GNC 2002, 6).

⁹ Il n'y a pas d'exploitation hydroélectrique sur le territoire de Waswanipi.

plus fractionnés et occupés sont les *ndoho istchee* les plus proches des autoroutes 113 et de la baie James.

Les Iyiniwch qui occupent ces territoires font partie de la parenté immédiate et éloignée du *nhodo uchimaw*, soit la famille nucléaire et la famille élargie ou clan comme certain Iyiyiwch nomme cette dernière. Il faut ajouter le principe de la rotation des *ndoho istchee* comme autre critère d'occupation. Cette rotation consiste à permettre aux membres d'une famille de laisser son *ndoho istchee* se régénérer pendant une ou plusieurs années en se faisant inviter sur le *ndoho istchee* d'une ou plusieurs autres familles pendant cette période, avant de rendre la pareille les années suivantes. Des individus spécifiques, hors de tout lien familial avec le *nhodo uchimaw*, peuvent aussi être invités à occuper les *ndoho istchee*. Ce facteur semble être celui qui a contribué le plus à la croissance de l'occupation des *ndoho istchee* du sud. Les critères pour qu'un individu soit invité peuvent être la connaissance de l'individu d'une zone particulière, ses compétences de chasse, l'amitié ou encore le besoin de main-d'œuvre supplémentaire en période d'abondance ou de rareté de certaines ressources ou en l'absence des membres de la famille habituels. Cela peut être le cas aussi d'une personne autorisée à installer un camp en raison de l'inaccessibilité du sien eu égard à l'absence de route d'accès, à son incapacité physique pour s'y rendre ou à son éloignement, couplé souvent à des ressources économiques insuffisantes.

La population d'Iyiniwch chasseurs-piégeurs-pêcheurs diminue constamment depuis les années 1960 et ce, en dépit d'une occupation en continu du territoire d'Iyiyiw Itschee, d'une pratique du mode de vie iyiyuw et d'une croissance démographique forte. Les jeunes représentent une part de plus en plus importante dans la population totale, alors qu'elle est la moins présente sur le territoire. Ajoutez que les impacts intergénérationnels de la colonisation se font ressentir pleinement avec la sédentarisation des Iyiniwch depuis la création de la réserve en 1976. D'après l'Office de la sécurité du revenu des chasseurs et piégeurs cris (OSRCPC), la population de chasseurs, piégeurs et pêcheurs permanents, c'est-à-dire inscrits au Programme du revenu de sécurité (PRS), à Waswanipi entre 2017 et 2018 est estimée à 18% de la population totale de la communauté (OSRCPC 2018, 52). Ce programme est présenté par l'OSRCPC comme un « programme familial garantissant un montant annuel aux Cris qui ont choisi la chasse, le piégeage et la pêche comme mode de vie [et qui] encourage les Cris à poursuivre leurs activités

traditionnelles en offrant un revenu garanti, des prestations et d'autres mesures incitatives » (Colette et Larivière 2010, 123).

La pratique de la chasse, de la pêche et du piégeage est certes estimée localement selon qu'elle soit permanente dans le cadre du PSR ou occasionnelle lors des congés cynégétiques et d'autres moments passés sur le territoire, tels que toute autre vacance ou jour férié, ainsi que les fins de semaine. Mais la pratique des activités 'traditionnelles' est surtout évaluée et valorisée selon la connaissance des savoirs locaux et leur pratique. Deux de mes interlocuteurs, Louis (70-80 ans) et James (60-70 ans), brossant le portrait général de la chasse, du piégeage et de la pêche parmi les Iyiniwch de Waswanipi, soulignent les profonds changements dans les savoirs et les pratiques depuis les années 1950. Pour eux, il est surtout question d'une perte du respect envers les animaux et envers les humains, qui se manifeste par la diminution des connaissances cynégétiques, par une surchasse, par la réduction du partage des fruits de la chasse ou encore leur monétarisation.

Louis

In the old days, people had more respect for the animals. Because they knew every part of that animal was there for a different purpose. In fact, in the old days, I think they ate all the animals because every animal carries a certain medicine based on what they ate from the land. They knew their medicines also. They knew how to eat right and stay healthy. They knew that these animals provided life for them. So, there was tremendous respect to take care of them, to protect the earth, because everything was connected, related. Today it's changed a little bit. People go do sport hunting for instance. They kill more than what they need. Instead of 10 or 20 geese, they go into the hundreds. You don't need that amount of food, unless you give it away, but they don't do that. The inventions of western society that really changed our society was the fridge. They call it *mastugabet* in Cree, which means 'the cheap closet or cheap storage bin', or something like that, because all the food went in there and they didn't share anymore as much as before. It stopped or limited the sharing. You fill your fridge first and then you share what you have left over. But it wasn't the same. These kinds of things are really changing our society. So hunting is more sport oriented than anything else. They also hunt now to sell food because the demand for money and to live this lifestyle is great. [...] There are a lot of hunting and people hunt to sell food to people who can't hunt anymore, like the elders. At one time, they used to give it to us for nothing [...] Fifty years ago, a good percentage of the people were living off the land. They go in the fall and sometimes they come out in Christmas and then they go back again. And then they come out in spring. But now it's almost like weekly trips. They go in the bush to hunt for a while and then they come out. People don't stay in the bush very long.

James

If you want comparisons about traditional way of life, with full-time hunters and trappers, who lived in the bush as a way of life, back in the early 1960s, 100% of the people were living the Cree way of life, except their children, of course, because they were taken away from them [sent to Indian residential schools]. From 1960 to the 1980s it almost diminished in half because of jobs created by development: Hydro Quebec, forestry, coming in the territory. More and more people were looking for jobs because fur incomes were not as good. And there were changes to the land. Animals' lovers tried to kill the fur market. They portrayed hunters as bad people. And that had a lot of change. From 1980s to 2000 it went to about 30% of the people still hunted, fished and trapped. In the last 10 years again, it has diminished a lot. You don't know many young hunters and trappers that hunt full-time. You need to find yourself, who you are as a hunter. To me, in my knowledge, just because you are on the ISP [Income Security Program] doesn't make you a hunter and trapper full-time. I'm sorry to say this. It's a program that isn't working well for our young people. I don't want to put too much to emphasize on that, but you have to be careful who you say is hunting, fishing and trapping. You have to look at that. It has to be more controlled. So today I would think about 20% of the people. I think it's just the elders that are still out there hunting, fishing and trapping in the Cree way of life, and a few young people who still practise it [...] I wouldn't call full-time hunter people who just go out on the weekends, go ice-fishing, like non-Native people, or go on moose and goose breaks. I wouldn't call them full-time hunters. Those are part-time hunters. You have to look at full-time hunters. They live on the land and off the land. Those are full time.

Cette diminution des savoirs locaux et de leur pratique ne concerne pas tous les chasseurs. iyiniwch à Waswanipi. Il y a une minorité qui, comme la plupart de mes interlocuteurs l'expriment, sont toujours « connectés », c'est-à-dire ayant la connaissance pour être en relation avec les personnes autres qu'humaines du monde iyiniw. Leur connaissance reste moindre toutefois aujourd'hui par rapport aux chasseurs des générations précédentes.

James

Even for them [the full-time hunters], when you say they live the Cree way of life, it has changed a bit when you say that. Even the elders [today] don't live 100% the Cree way of life: they come back to the store and buy store-bought food. Living the Cree way of life in the past was living in the bush and depending on the land to eat, like I did in the late 1960s. I had to kill what I eat. I had to find animals and kill what I eat to put food on the table for my family by hunting, trapping, and fishing. At that time, it's when it started to change, my generation of hunters. I had to walk 8 miles to go to a store and buy some milk [...] I had to wrap it in blankets, so it doesn't freeze. I had to mix that with water for my children.

Louis

They [some of the full-time hunters] still hunt like we used to. They know all the techniques to hunt, hunting moose, hunting beaver. There are still a lot of people who have that knowledge, how to do that. But they don't do it as much as before.

Plusieurs profils de chasseurs sont définis par le PRS selon leur présence permanente ou non en forêt. Pour autant, parmi les chasseurs dits permanents, il peut y avoir différents profils d'après la qualité et la quantité de leur savoir liés au territoire de chasse familial qu'ils occupent. Ces différences de connaissances s'expriment sur une grande variété de sujets concernant aussi bien les activités traditionnelles (les techniques de chasse, de pêche et de piégeage, le dépouillement et le dépeçage des animaux, la distribution de la viande, la préparation des peaux, le traitement des restes), le territoire (les lieux de chasse, de pêche et de piégeage, les savoirs liés aux lacs, aux rivières, aux rapides, aux îles, aux marais, aux montagnes ou, encore, aux portages) ou, encore, l'entraide et solidarité (l'entretien des camps et des routes, la gestion des Autochtones présents illégalement sur le territoire de chasse). À ce sujet, il est flagrant de voir la différence de considération des prises d'un chasseur, d'un pêcheur ou d'un piégeur lorsque celui-ci passe par le territoire d'un autre et y rencontre un animal avant de se rendre à son territoire. Pour de nombreux Iyiniwch de Waswanipi, cette pratique équivaut à du braconnage, alors que pour les Iyiniwch reconnus comme des aînés, cette pratique est plutôt considérée comme du partage car elle est valorisée comme une pratique de survie. Cette différence de point de vue actuelle est la manifestation du décalage en termes de connaissances qu'il peut y avoir entre différents profils de chasseurs. C'est pourquoi il n'est pas rare que les Iyiniwch mobilisent leurs aînés pour faire passer des messages radiophoniques pour appeler au respect des règles de chasse. Ce n'est pas le seul moyen que les Iyiniwch emploient pour faire de la sensibilisation. En 2009, ils ont publié le document écrit, *Eeyou Indoh-hoh Weeshou-Wehwun. Traditional Eeyou Hunting Law* (CTA 2009), qui est une codification de la loi traditionnelle iyiniw de la chasse pour que ses principes, notamment le rôle et les responsabilités des chasseurs ainsi que le mode de gouvernance et de transfert des territoires de chasse familiaux, soient accessibles au plus grand nombre tout en visant en priorité ceux qui en ont le plus besoin.

Le décalage, en termes de connaissances entre différents Iyiniwch, s'exprime plus globalement dans le rapport cosmologique à l'ensemble des êtres considérés comme des personnes dans le monde iyiniw. Plusieurs de mes interlocuteurs à Waswanipi m'ont parlé de l'absence

aujourd'hui sur les camps de chasse de *mishtikuhkaan*, un mât cérémoniel rassemblant les crânes de *mask^w* (ours noir)¹⁰ ou d'*amisk^w* (castor) surtout en marque de respect pour ces animaux pour leur régénération et leur don aux chasseurs-piégeurs. Cette absence et l'étonnement qu'elle procure chez certains aujourd'hui sont révélatrices de la brèche dans les rapports entre les Iyiniwch et les « personnes autres qu'humaines » (Hallowell 1992, 64) qui composent le monde iyiyiw, à savoir les animaux, les vents, les rivières, les lacs, les montagnes, le tonnerre, la glace et des êtres spirituels, qu'ils soient tutélaires ou qu'ils ne le soient pas (Feit 2000, 141-43; 1995, 184; Scott 2006; 1989; Tanner 1979). Leurs rapports se développent alors dans « un réseau complexe de réciprocité » [ma traduction] (Feit 1994, 294, 303).

La préoccupation de la transmission intergénérationnelle des savoirs locaux qu'ont identifié les Iyiniwch de Waswanipi lors de mes séjours en 2008, 2009 et 2013 s'inscrit dans ce contexte cosmologique et social. C'est à partir de ce constat que mon projet de recherche doctoral a pris forme autour de la question du patrimoine, car les Iyiyiwch ont traité politiquement de cette préoccupation à l'échelle de la Nation iyiyiw par le Gouvernement de la Nation Crie (GNC)¹¹ en produisant, dans le mémoire destinée participant en 2008 à la consultation en vue de la nouvelle législation du Québec : la *Loi sur le patrimoine culturel*, entrée en vigueur en 2012, une définition du patrimoine iyiyiw en y associant le concept *iiyiyiw iituun* comme son équivalent (GNC 2008).

Iiyiyiw iituun exprime à la fois les notions de culture et de patrimoine (Denton 2002, 29). Sa traduction relève plutôt d'une affirmation identitaire selon l'archéologue David Denton qui y associe trois aspects : « la façon crie de faire les choses », « la manière crie de penser et de comprendre le monde » ou « les traditions cries » (*Ibid.*). Sur la base des trois langues en usage des Iyiyiwch, à savoir l'*iiyiyuu ayimuun* (première langue), l'anglais (deuxième langue) et le français (troisième langue), le point de vue conceptuel de départ est triple : *iiyiyiw iituun*, patrimoine et *heritage* en anglais. Que nous apprennent les études au Canada sur le rapport entre

¹⁰ *Ursus americanus* ou *black bear* en anglais (Brousseau 2010, 28).

¹¹ Lorsque j'évoque le GNC avant 2017, il est important de considérer qu'il s'agissait du Grand Conseil des Cris (Eeyou Istchee) - Administration régionale crie (GCC/EI-ARC). Le GCC/EI-ARC est devenu le GNC lors d'une réforme en 2017, comme je le précise en détail au chapitre 3. Par souci de clarté, je fais référence au GNC plutôt qu'au GCC/EI-ARC dans l'ensemble de la thèse, que ce soit dans le texte ou dans les références documentaires.

patrimoine et *heritage* ? Ont-ils seulement la même signification ? Comment ces réflexions peuvent-elles être utiles face au concept d'*iiyiyiw iituun* ?

Pour Lucie K. Morisset, alors que *heritage* « désigne ce qui a été hérité, c'est-à-dire recueilli, le patrimoine [...] dénote à la fois ce bien reçu (des ascendants) et le bien propre » (Morisset 2009, 11). La version anglophone consacre ainsi une unique réalité à propos d'un bien – sa nature héritée –, alors que la version francophone en consacre une double – sa nature héritée et propre. Pour Morisset, ce ne sont donc pas des équivalents. Leur association ne se justifie donc pas sur le plan sémantique. En revanche, personne ne peut vraiment en être exempté dans le contexte canadien et même québécois. Plus récemment, Morisset a peaufiné son analyse à partir de l'hypothèse qu'il existe une « particularisation canadienne » du fait que le « patrimoine a été contaminé par *heritage* dû à ses spécificités conceptuelles », alors qu'auparavant patrimoine et *heritage* étaient, selon l'auteure, deux concepts distincts (Morisset 2018, 16).

À partir d'une analyse discursive minutieuse des politiques patrimoniales au Canada anglophone et francophone, notamment au Québec¹², l'objectif de la chercheuse est le suivant : « identifier les conceptions que ces termes évoquent en relation à la protection, la conservation et la transmission de choses communes ou connectées avec un temps donné dans l'histoire » (Morisset 2018, 17). Finalement, Morisset souligne « les différenciations idiomatiques, culturelles et historiques du patrimoine, en l'occurrence concernant le patrimoine » (*Ibid.*, 44). Son objectif est de « confirmer la différenciation de telles conceptions au Canada et, par conséquent, quoique imparfaites, la plausibilité d'une apparition dans le temps des conceptions propres au Canada, bien que celles-ci ne soient pas susceptibles d'être homogènes ou partagées dans l'ensemble du pays » (*Ibid.*).

Cette particularisation au Canada doit être pensée aussi avec les conceptions de ce que peut être le patrimoine pour les Autochtones de manière générale et, plus particulièrement, pour les Premières Nations, les Inuit et les Métis. Cette particularisation est donc à penser de manière

¹² Morisset propose de vérifier son hypothèse de départ en « contrastant *heritage* en relation à patrimoine » à partir des « particularisations idiomatiques » (Morisset 2018, 16). Sa méthodologie repose, ainsi, sur un examen documentaire selon « leur origine linguistique plutôt que selon leur contexte culturel », sans pour autant les dissocier complètement. Il s'agit, en réalité, de partir de « la langue pour atteindre la culture et la vision du monde qu'elles reflètent, sachant que ces conceptions et les conséquences théoriques et praxéologiques qu'elles impliquent constituent le cœur de notre enquête » (*Ibid.*).

multiple. Les conceptions autochtones du patrimoine ont elles aussi influencé les conceptions francophones et anglophones, et vice versa. Les Autochtones sont pleinement engagés dans ce travail de conceptualisation, de traduction et d'interprétation dans la mesure où ils n'ont pas le choix d'utiliser les concepts occidentaux dans leur négociation avec les acteurs et décideurs de la société canadienne, mais aussi entre eux de plus en plus.

La souveraineté représente pour les Autochtones au Canada « la doctrine la plus prometteuse pour protéger leur patrimoine ancestral de l'empiètement des influences et des pouvoirs extérieurs » [ma traduction] (Boldt et Long 1984, 547). La politisation par les Iyiyiwch du concept de *patrimoine* fait-elle écho à cette réalité ? En d'autres termes, les Iyiyiwch ont-ils politisé le concept de *patrimoine* « non pas pour justifier l'autorité coercitive [iyiyiw] au sein de leurs communautés, mais plutôt pour en exclure l'autorité souveraine du Gouvernement [québécois] » (*Ibid.*) ? Si le contexte iyiyiw est indéniablement marqué par une politisation négociée du concept de *patrimoine* dans le but d'une prise en charge de la part des Iyiyiwch, la question primordiale, avant de savoir dans quel but, reste de savoir comment celle-ci s'est spécifiquement mise en œuvre. À l'instar de la majorité des peuples autochtones au Canada, chez les Iyiyiwch il semble s'être produit une convergence entre « deux phénomènes apparemment contradictoires », à savoir une « attitude de résistance [...] quotidienne » pour presque toutes les familles et l'« adoption indéniable, dans nombre de communautés autochtones, de certaines des logiques produites et transmises par l'État moderne » (Laugrand et Delâge 2008, 4). Les effets de ces deux phénomènes « sont à la base de cette affirmation d'une différence culturelle que de nombreuses communautés continuent à marteler » (*Ibid.*).

Mon projet de recherche repose sur quatre questions initiales : qu'est-ce que le patrimoine pour les Iyiyiwch ? Quelle est la conception iyiyiw du patrimoine ? Quels rapports entretiennent-ils avec le concept de patrimoine et le processus de patrimonialisation de leur culture ? Quels effets ces rapports engendrent-ils entre les Iyiyiwch ? Il ne s'agit pas d'une étude sur la pluralité des manières de fabriquer du patrimoine mais plutôt une étude sur une forme de fabrication du patrimoine particulière : celle produite par les Iyiyiwch et ses effets sur leurs rapports entre eux surtout.

Cette thèse est organisée en trois parties composées de deux chapitres chacune. La partie I est consacrée à la présentation des approches et des positions théoriques (chapitre 1) et

méthodologiques (chapitre 2) que je vais suivre pour étudier donc, d'une part, les relations que les Iyiyiwch entretiennent avec le concept de patrimoine et le processus de patrimonialisation de leur culture qu'ils prennent en charge et, d'autre part, les reconfigurations épistémologiques, politiques et ontologiques de leurs rapports entre eux engendrées par ce cadre relationnel spécifique. La partie II est vouée aux analyses sur la stratégie d'auto-patrimonialisation du GNC dans le projet de construction de la Nation iyiyiw (chapitre 3) et sur la production de l'autohistoire iyiniw par les Iyiniwch de Waswanipi dans le projet d'affirmation de la communauté en tant que Première nation dans le cadre du projet du 40^e anniversaire de Waswanipi (chapitre 4). Cette partie a ainsi pour but de produire un examen comparatif du contexte politique dans lequel les Iyiyiwch entretiennent des rapports avec le concept de patrimoine et le processus de mise en patrimoine de leur culture. Les analyses du premier contexte vont permettre de souligner ces rapports dans le cadre de la politique régionale et provinciale, soit entre le CNG, le gouvernement du Québec et le Gouvernement de la région Eeyou Istchee-Baie James (chapitre 3). Les analyses du deuxième contexte vont se focaliser sur les rapports dans le contexte politique local, c'est-à-dire entre les Iyiniwch de Waswanipi et le GNC. Les analyses présentées dans cette partie II permettent d'exposer, d'une part, les différences de reconnaissance des activités étudiées entre les conceptions locales d'*iyiniw iituun*, puis, d'autre part, les dynamiques d'homogénéisation et de particularisation entre ces conceptions locales d'*iyiniw iituun* et la définition officielle d'*iyiniw iituun* produite par le GNC. La partie III est focalisée sur l'étude des dynamiques locales d'acquisition, de transmission et de transformation à l'œuvre actuellement parmi les Iyiniwch de Waswanipi pour les savoirs cynégétiques-forestiers (chapitre 5) et les savoirs rituels (chapitre 6). Les analyses présentées dans cette partie III permettent d'exposer, d'une part, les différences de reconnaissance des activités étudiées entre les conceptions locales d'*iyiyiw iituun*, puis, d'autre part, les dynamiques d'inclusion et d'exclusion entre ces conceptions locales d'*iyiyiw iituun* et la définition officielle d'*iyiyiw iituun* produite par le GNC.

Cette thèse a trois objectifs. Le premier est d'appréhender et comprendre ce que peut être le patrimoine et la patrimonialisation pour les Iyiyiwch à partir des enjeux épistémologiques, politiques et ontologiques qu'ils présentent actuellement entre eux principalement (démarche intraculturelle) et aussi dans leurs relations avec les acteurs de ce domaine au Québec (démarche

interculturelle). Le deuxième objectif est de faire ressortir les continuités, tensions et conflits entre les dynamiques locales et régionales à l'œuvre entre les Iyiyiwch au sein de la stratégie d'auto-patrimonialisation. Il s'agit des reconfigurations relationnelles qui se manifestent entre les Iyiyiwch dans leur traitement de leurs préoccupations prioritaires selon une adaptation aux processus contradictoires d'homogénéisation et de particularisation, d'exclusion et d'inclusion que la patrimonialisation de leur monde engendre. Le troisième objectif est de reconnaître la réalité de cette manière de faire du patrimoine comme une alternative aux autres réalités patrimoniales.

Produire une analyse sur la patrimonialisation de la culture des Iyiyiwch est une démarche originale par rapport à la littérature anthropologique et ethnographique classique ou contemporaine sur les Iyiyiwch car aucune étude ne porte sur ce sujet à l'échelle de la Nation iyiyiw et ce, dans une optique intraculturelle. Aucune étude ne porte non plus sur les enjeux liés à la préoccupation de la transmission des savoirs iyiniw, à l'échelle d'une communauté en particulier qui plus est. Cette thèse répond à la « transition » à laquelle Kreg Ettenger appelle quant au choix des sujets à étudier chez les Iyiyiwch et des méthodologies à adopter pour créer un nouvelle relation pour l'anthropologie appliquée (Ettenger 2005, 1). Loin de renier la littérature anthropologique et ethnographique classique ou contemporaine, cette démarche consiste à en actualiser les nombreux apports tout en produisant de nouvelles connaissances sur des sujets d'actualité autres que les activités traditionnelles, par exemple, ou en les mobilisant différemment que lors de la deuxième moitié du 20^e siècle. Dans une moindre mesure, cette analyse peut être mise au profit d'une étude critique du contexte patrimonial récent au Québec à partir du contexte des Iyiyiwch, ce qui n'existe pas non plus.

PARTIE I. Approches et positions théoriques, conceptuelles et méthodologiques

Figure 6. La rivière *kahwawastoogayheekatet* vue du camp de chasse familial principal de Jack et Diane. Iyiniw Astchee, automne 2015. Crédit photo : P. Watez.



1. Une politique ontologique du patrimoine dans les mondes autochtones

Introduction

Le concept de patrimoine est un objet d'étude très largement partagé en sciences sociales. De nombreux chercheurs en ont produit des études en histoire, histoire de l'art, droit, muséologie, archéologie, ethnologie, anthropologie, géographie, sociologie ou encore éducation. Depuis les années 2010, il est devenu le sujet d'un champ d'études multidisciplinaires à part entière, les études critiques du patrimoine¹³, consacré par la création d'une association internationale, l'Association des études critiques en patrimoine (AÉCP), et de plusieurs programmes universitaires en Europe, en Asie et en Amérique du Nord. Comment se démarque l'anthropologie dans ce florilège multidisciplinaire ? Qu'apportent de nouveau les études du patrimoine dans leurs propositions transdisciplinaires ?

Que ce soit à l'échelle internationale, nationale et régionale, le concept de patrimoine répond à une uniformisation d'après un postulat occidental-centré typique de la modernité européenne. Ce constat fait l'objet d'un large consensus scientifique. Si cette uniformisation moderne et occidentale se manifeste par une conception « linéaire et ouverte du temps » (Di Méo 2007, 2), son expression la plus marquante reste celle des catégories qui l'accompagnent, à savoir nature et culture. De cette paire opposée, d'autres catégories toutes aussi dichotomiques se déclinent pour définir ce concept, particulièrement celles de matériel et d'immatériel, de visible et d'invisible, ou encore de tangible et d'intangible. Le lien dichotomique dont elles sont porteuses est encore expliqué, voire réglé, dans les sciences sociales sur la patrimonialisation en contextes allochtones ou autochtones par le caractère indissociable de leurs rapports (Turgeon 2009; Fourcade 2007; Morin 2007b). Ces paires opposées et l'indissociabilité de leurs rapports sont légion dans les législations nationales et internationales (UNESCO 2003; Giguère 2006; Bortolotto 2013; 2011; 2016; Kirshenblatt-Gimblett 2004), comme au Canada aux échelles fédérale et provinciale dans le cas du Québec (Hamel 2011; Salle et Hutchings 2018; Morisset

¹³ Ce champ d'études est plus connu sous son nom en anglais, *critical heritage studies*.

2018). L'intérêt de l'anthropologie et des études critiques en patrimoine, toutes deux sous l'impulsion du tournant ontologique dans les sciences occidentales, se trouve dans la remise en question radicale de ces catégories. Ce travail est d'autant plus fondamental lorsqu'il est question d'étudier la patrimonialisation en contextes autochtones, comme je propose de le faire dans cette thèse chez les Iyiyiwch.

Je présente, dans ce chapitre, mes approches et positions théoriques pour étudier les relations qu'entretiennent les Iyiyiwch avec le concept de patrimoine et la mise en patrimoine de leur culture qu'ils assurent eux-mêmes. Mes positions reposent sur les propositions faites, d'une part, en anthropologie et au sein des études critiques du patrimoine (section 1.1), puis d'autre part, au sein des études du patrimoine en contextes autochtones plus particulièrement (section 1.2). Toutes sont constitutives de ce que je présente comme une politique ontologique du patrimoine dans les mondes autochtones.

1.1. Une politique ontologique du patrimoine

Mon analyse théorique s'appuie sur certaines théories fondamentales en anthropologie des ontologies (Kohn 2015), soit le courant de pensée en anthropologie résultant du tournant ontologique, et au sein des études critiques du patrimoine. Je présente leurs apports respectifs et croisés sur lesquelles j'appuie ma démarche anthropologique et ethnographique (voir chapitre 2). Les principaux enseignements de ces deux champs d'étude incitent à un travail de repositionnement de l'analyse anthropologique du patrimoine et de la patrimonialisation que je présente, dans cette section, dans une politique ontologique du patrimoine.

1.1.1. Les apports de l'anthropologie des ontologies

Le tournant ontologique consiste à remettre en cause radicalement la philosophie moderne naturaliste et universaliste de la pensée et des sciences occidentales. Il se concentre sur la contestation du principe dichotomique cartésien et ses prétentions universalistes. La séparation et l'opposition entre culture et nature en est le parangon à partir duquel sont générés toute une série de dualismes dichotomiques – individu et société, matériel et immatériel, animé et inanimé, etc. – qui se sont imposés à l'ensemble des sciences occidentales modernes et en établissent les balises théoriques majeures. Le patrimoine en est un exemple manifeste. Le

tournant ontologique ouvre ainsi une brèche à l'anthropocentrisme issu de la pensée moderne et sa « Grande Division » entre nature et culture (Latour 1991, 1999).

Dans ce différend philosophique, l'anthropologie est particulièrement sollicitée du fait de sa mission autoproclamée de reconnaissance de l'altérité via sa focalisation sur la culture comme l'élément clé de l'appréhension, la compréhension et l'interprétation de la différence, telle qu'exprimée par les sociétés autres que modernes, notamment autochtones (Viveiros de Castro 2009; Clammer, Poirier, et Schwimmer 2004; Ingold 2000). L'anthropologie des ontologies propose un repositionnement théorique orientant les analyses vers, d'une part, un recalibrage conceptuel à partir des ontologies et non plus seulement des cultures et, d'autre part, une reconceptualisation notamment avec le concept de politique ontologique. Ces apports s'appuient sur des outils heuristiques et des aspirations que je distingue sous l'angle d'analyse de la temporalité actuelle du tournant ontologique, soit le cap de la « deuxième génération » (Candea 2014) d'idées et de réalisations¹⁴ plus que d'auteurs¹⁵.

Le repositionnement théorique et conceptuel qu'implique le tournant ontologique consiste en un renversement du rapport entre ontologie et épistémologie, précisément du passage d'un

¹⁴ La bibliographie sur le tournant ontologique ici réunie ne prétend à aucune exhaustivité. Elle repose toutefois sur les références pionnières ainsi que les plus récentes en anthropologie majoritairement, mais pas exclusivement. Le tournant ontologique en anthropologie ne peut pas être abordé, ne serait-ce que brièvement, comme ici, sans replacer la production scientifique dans sa globalité, c'est-à-dire aux côtés des études des sciences et des technologies et de la médecine, ou *Social and Technological Studies* dans le monde anglophone (Lezaun 2014; Mol 2014; Farquhar 2014; Pedersen 2014). Il est primordial d'ajouter que les analyses en anthropologie, directement ou indirectement impliquées dans le tournant ontologique, accordent une place de premier ordre aux ontologies autochtones, notamment celles des chasseurs-cueilleurs (Viveiros de Castro 2009; Ingold 2000; Descola 2005; Clammer, Poirier, et Schwimmer 2004; Nadasdy 2007; Bird-David 1999; S. Poirier 2013; Bousquet et Crépeau 2012; Scott 2006; Macdonald 2010; Laugrand et Oosten 2010; Blaser 2009; Kohn 2013).

¹⁵ La première génération d'idées a débuté au tournant des années 1990, notamment avec les ouvrages *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia* de Marilyn Strathern en 1988 et *Nous n'avons jamais été modernes* de Bruno Latour en 1990. Ces contributions ont été les forces initiatrices du tournant ontologique, accompagnées tout au long des années 1990 de plusieurs contributions, plus ou moins majeures, dont certaines sont devenues des classiques, comme par exemple, l'article intitulé *Animism revisited* de Nurit Bird-David en 1999 ou bien encore l'article de Viveiros de Castro écrit en portugais et publié en 1996 pour la revue *MANA*, puis traduit en 1998 en français (« *Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien* ») et en anglais (« *Cosmological deixis and Amerindian perspectivism* »). Leur forme modélisatrice respective et alors leur participation la plus entière au tournant ontologique ont été atteintes la décennie suivante, ce qui est notamment le cas de cinq propositions incontournables : *The perceptions of the environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill* d'Ingold en 2000, *The Body Multiple: ontology in medical practice* d'Annemarie Mol en 2002, *Par-delà nature et culture* de Philippe Descola en 2005, *Thinking Through Things: Theorising Artifacts Ethnographically* d'Amiria Henare, Martin Holbraad et Sari Wastell en 2007, et *Métaphysiques Cannibales* d'Eduardo Viveiros de Castro en 2009. Avec *Ojibwa Ontology, behaviour, and world view* publié en 1960, Alfred Irving Hallowell a été un précurseur du tournant ontologique bien avant l'heure (Hallowell 1960).

rapport entre une ontologie unique et une épistémologie plurielle – un monde pour différentes représentations – à une relation entre une multiplicité d’ontologies – des mondes différents (Henare, Holbraad, et Wastell 2007; Viveiros de Castro 2009; Ingold 2000; Clammer, Poirier, et Schwimmer 2004; Latour 1991; Strathern 1988). Le tournant ontologique ouvre la voie à une considération du pluriel en termes de disparité, non pas de variabilité, et consacre alors la multiplicité des mondes. De cette reconceptualisation du pluriel découle la contestation de l’universel et l’affirmation du « pluri-vers » (Latour 1999) ou « multi-vers » (Viveiros de Castro 2009) ou encore du « commun » (Jullien 2008) dans une moindre mesure relativiste. L’enjeu est de révéler les faces cachées des réalités, plongées dans le contre-jour produit par l’injonction philosophique moderne à séparer ontologie et épistémologie et éclairer les sciences occidentales d’une source lumineuse essentiellement dichotomique. Cette opération revient à « débusquer l’impensé de notre pensée » (Jullien 2008, 190).

En anthropologie, les théories sociales relativistes et constructivistes, culturalistes et fonctionnalistes n’ont pas échappé à l’injonction philosophique moderne (Clammer, Poirier, et Schwimmer 2004, 10; Viveiros de Castro 1998, 153). Le point culminant de cette opposition entre ontologie et épistémologie a été atteint sans doute sous l’impulsion réflexive à tout crin du postmodernisme consacrant les « aspects discursifs de la représentation » (Clifford et Marcus 1986, 13), « la nature construite, artificielle des discours culturels » (*Ibid.*, 2). La réflexivité à laquelle s’attache le tournant ontologique consiste plutôt en un « mouvement dual » comme Magnus Course le présente :

[O]n the one hand, exploring the basis of the Western social and intellectual project and, on the other, exploring and describing the terms in which non-Western understandings of the world are grounded (2010, 248).

Dans sa conception de l’approche ontologique, Benjamin Alberti en précise les termes justement :

[The ontological turn] challenges any attempt to erect barriers between something that can be called the real, material, or physical world and something else that can be called thought, discourse, or narrative. There is no position of externality (2011, 905).

En ce sens, le dialogue entre ontologie et épistémologie s’articule très concrètement autour des formules entérinées par Amirai Henare, Martin Holbraad et Sari Wastell : « les concepts sont

réels et la réalité est conceptuelle » [ma traduction] (2007, 9), ou par Martin Holbraad et Morten Axel Pedersen : « les choses comme des concepts » [ma traduction] (2017, 199).

Le concept d'ontologie est employé selon un stratagème essentialiste certes risqué, mais qui lui permet d'abord d'affirmer et de consacrer l'existence en tant que réalité propre plutôt qu'en tant que représentation, pour mieux la conjuguer au pluriel par la suite, avant finalement d'en établir la multiplicité non plus sur le principe de la diversité, mais de la différence, « une des marques de fabrique » de l'anthropologie (Holbraad, Pedersen, et Viveiros de Castro 2014), ou plutôt de l'« écart » (Jullien 2012). En ce qui concerne l'humain, cette provocation essentialiste est lourdement chargée d'« un bagage philosophique et de connotations métaphysiques » (Pedersen 2012). Cette stratégie a été élaborée notamment par Eduardo Viveiros de Castro comme suit :

I think the language of ontology is important for one specific and, let's say, tactical reason. It acts as a countermeasure to a de-realizing trick frequently played against the native's thinking, which turns this thought into a kind of sustained phantasy, by reducing it to the dimensions of a form of knowledge or representation, that is to an 'epistemology' or a 'worldview' (2003, 18).

Pour l'heure, prendre conscience de cette stratégie conceptuelle éminemment politique est fondamental pour réaliser la singularité, non pas au sens propre, mais figuré, du tournant ontologique : il repose sur la multiplicité des ontologies (Latour 1991 ; Henare, Holbraad, et Wastell 2007 ; Viveiros de Castro 2009), c'est-à-dire des modes d'existence et de leurs propres modes d'expérience. Il ne s'agit donc pas de revenir à un essentialisme fondé à partir d'une vision unique et hégémonique du monde. Au contraire, il est question de la multiplicité essentielle de la différence des êtres-au-monde et des mondes. Ce projet repose sur la considération de ce qui est, ou plutôt « ce qui pourrait être » (Holbraad, Pedersen, et Viveiros de Castro 2014), c'est-à-dire le potentiel multiple de l'être, les devenirs, dans un vocabulaire deleuzien (Viveiros de Castro 2009). Ce revirement s'appuie donc sur une acception multiple du concept d'ontologie à la différence de l'acception classique conjugulée au singulier et dont le rapport au pluriel n'est qu'épistémologique.

C'est en cela que le tournant ontologique est une extension du projet phénoménologique en anthropologie et de son invitation à étudier « les choses comme elles sont » (Jackson 1996). Il en constitue « une sorte d'univers théorique parallèle » répondant à ce même objectif mais selon

une approche « subtilement différente et plus radicale d'une certaine manière » (Holbraad et Pedersen 2017, 284). Le point de distanciation dans leur projet commun se situe au sujet du statut que chacun accorde aux concepts :

For whereas phenomenologists tend to look for 'things as they are' in a purported 'everyday experience' held to exist beyond, or even prior to, concepts and language, for the proponents of the ontological turn, conceptualization, abstraction and theorization are intrinsic not just to the project of anthropology itself, but also to ethnographic reality and the lives of our interlocutors (*Ibid.*, 284).

L'opération de repositionnement du niveau auquel le travail d'observation et d'analyse doit intervenir tend vers la découverte de l'ontologie et de sa nature multiple. Cette approche est explicitement proposée en ces termes par John Clammer, Sylvie Poirier et Éric Schwimmer (2004), dans le cadre très spécifique de l'étude des « conflits entre les autochtones et les États-nations dans lesquels sans exception ils sont inclus » [ma traduction] (*Ibid.*, 3). Les auteurs pressent l'anthropologie d'examiner ces conflits interculturels, en reprenant Thomas Hylland Erikssen (1998), non plus en s'appuyant conventionnellement sur des « concepts de bas niveau, tels que l'ethnicité ou l'identité [mais] plutôt à travers une archéologie plus fondamentale », à savoir sur précisément des « conceptions de plus haut niveau disponibles à une culture, des questions qui impliquent sa compréhension de l'identité humaine et du soi-même et du relationnel des personnes au monde physique à l'intérieur duquel leurs actions sont nécessairement contenues » [ma traduction] (*Ibid.*, 3). En bref, les ontologies – les mondes figurés dans lesquels la pratique est formée – constituent le cadre le plus large et le plus fondamental à partir duquel la culture est élaborée » [ma traduction] (*Ibid.*, 4). En cela, ils positionnent les ontologies « à la base de la construction de la culture » et les consacrent en tant qu'« une explication d'un mode d'être dans le monde et une définition à travers la pratique (et pas seulement à travers la cognition) de ce que ce monde est et comment il est constitué » [ma traduction] (*Ibid.*, 4).

Le projet d'une anthropologie « inversée ou réciproque » (S. Poirier 2013, 51) ou « ontologiquement inclinée » (Holbraad, Pedersen, et Viveiros de Castro 2014) est ainsi fondé moins sur la base d'une « école » ou d'un « mouvement » que d'un « engagement particulier à recalibrer le niveau auquel l'analyse intervient » (Course 2010, 248) ou à l'accélérer, « comme

une sorte de turbo relativiste » [ma traduction] (Holbraad, Pedersen, et Viveiros de Castro 2014), dans le but d'une transformation de la discipline au-delà de l'ontologie humaine (Kohn 2013; 2014) et de son anthropocentrisme.

Cette valeur heuristique fondamentale de la définition des ontologies repose sur une nature relationnelle et politique complexe telle que Poirier le propose :

[O]ntologies are not only metaphysical and concerned with theories of being and reality, but also have real practical, political, aesthetic and phenomenological implications, as they inform ways of being, performing and relating (including relating to other ontologies and worlds). “Ontologies are consequently political in the widest sense and are the key to the phenomenological forms that order actual everyday life” (Clammer et al. 2004: 6) – including relationships to nature and to nonhumans, attitudes toward religion and religious conversion, spiritual power, and ritual efficiency (2013, 54).

La nature relationnelle des ontologies n'est pas une réalité homogène, fixe et catégorique. Ce rapport est à distinguer, car cette relationnalité n'est pas partagée de manière identique par tous : « various ontological traditions conceive, value and experience the reality of relationality differently » (*Ibid.*).

Je soulignerai quelques aspects majeurs de l'ontologie relationnelle telle que proposée par Poirier à propos des autochtones, chasseurs-cueilleurs en particulier. Le principe de la relationnalité est considéré « as a paramount embodied value, perception and experience, such that relations take on a reality of their own » (*Ibid.*). Leur concrétisation au niveau ontologique prend en ce sens la forme de « social relations of exchange and reciprocity among humans and between human and nonhuman others » (*Ibid.*). L'élément-clé est ici la reconnaissance de « the volition and agency of nonhuman others to be facts of life » (*Ibid.*). En outre, un autre point central repose sur la double dimension de la relation, à savoir cognitive et phénoménologique, plus exactement dans un rapport simultané, synchrone (*Ibid.* ; Scott 2006 : 53). En fin de compte, le principe de relationnalité établit « what we may call a relational self for which relations are intrinsic rather than extrinsic to the person », ce qui produit en chaque personne reliée de telle manière « a sense of sociocosmic responsibilities toward those others (human and nonhuman) to whom one is connected » (*Ibid.*: 54-5).

Le tournant ontologique s'oriente aussi vers un travail de reconceptualisation. Je retiens ici le concept d'« ontologie politique » que Mario Blaser (2009b; 2009a; 2013b; 2013a) propose pour expliciter clairement les dynamiques relationnelles en jeu dans les négociations entre plusieurs types de personnes, humaines et autre qu'humaines, au sujet de leurs propres réalités:

[T]he term political ontology has two connected meanings. On the one hand, it refers to the power-laden negotiations involved in bringing into being the entities that make up a particular world or ontology. On the other hand, it refers to a field of study that focuses on these negotiations but also on the conflicts that ensue as different worlds or ontologies strive to sustain their own existence as they interact and mingle with each other (*Ibid.*, 2009b, 10).

Ce concept est à rapprocher de ce qu'Isabelle Stengers (2003; 2005), Sylvie Poirier (2008) et Marisol de la Cadena (2010) ont identifié comme une cosmopolitique dont l'idée est de définir le processus de déflagration du cosmos en mondes multiples, divergents et coexistants (Stengers 2005, 995; S. Poirier 2008, 76; de la Cadena 2010, 346), autant entre différents mondes qu'au sein d'un même monde. Cette pluralité engendre nécessairement des dynamiques de négociation ontologique donnant lieu à des obstacles ontologiques (Clammer et al. 2004), des conflits ontologiques (Blaser 2009a), voire des incommensurabilités ontologiques (Feit 2017), ainsi qu'à des finalités vouées à être et rester inconcevables (Povinelli 2001; Graeber 2007a).

Finalement, ni le concept d'ontologie ni celui de culture n'est une panacée (Candea 2010, 178 ; Viveiros de Castro 2003, 18). Le concept d'ontologie est en revanche, sans conteste, un affinement dans le sens où l'orientation qu'il pointe est plus saillante et n'affranchit pas les anthropologues de la question de l'existence de plusieurs points de vue parmi ceux dont ils observent et interprètent la nature de la vie sociale ou des choses, ainsi que parmi eux-mêmes (Candea 2010, 178). En ce sens, il faut apprécier les différences et potentialités renversantes et radicales qu'offre le tournant ontologique. L'importance du concept d'ontologie repose ainsi sur la brèche qu'il ouvre dans l'impasse du tout épistémologique dans laquelle le concept de culture peut être toujours et encore coincé, comme le concept de patrimoine. En comparaison de ce qu'est la différence épistémologique, reste à préciser « quel genre de différence est la différence ontologique » [ma traduction] (*Ibid.*, 179).

Les notions de *matérialité* et de *corporéité* sont particulièrement à considérer dans cette perspective. Ce sont des notions pivots sur lesquels le tournant ontologique a opéré son virage. Je choisis d'aborder la notion de *corporéité* afin de traiter davantage de l'être plutôt que de l'objet, ce vers quoi la notion de *matérialité* tend plus spécifiquement (Henare, Holbraad, et Wastell 2007). Pour ce faire, j'aborderai le « multinaturalisme » élaboré par Viveiros de Castro (2009, 1994), car il constitue la proposition la plus pertinente à ce jour pour discuter de la différence ontologique en termes de *corporéité* à partir du « perspectivisme » qu'il propose. Je le démontrerai par sa comparaison avec le système quadri-ontologique de Philippe Descola (2005), en focalisant l'analyse sur la révision de la notion d'animisme qu'il propose. Toutefois, *matérialité* et *corporéité* ne sont pas à distinguer catégoriquement en termes de nature – tous deux sont (ré)investis d'affects et de potentialités – comme de fonction – tous deux permettent de penser la différence ontologique (Henare, Holbraad, et Wastell 2007; Viveiros de Castro 2009). Elles incitent ainsi aussi à ne pas écarter le point de vue théorique du point de vue méthodologique, ce qui conduit à une discussion sur le renversement du travail ethnographique proposé dans le cadre du tournant ontologique (Holbraad 2012).

Le « perspectivisme amérindien » de Viveiros de Castro repose sur un rapport entre corps et humanité, où le corps est défini tel quel :

Le corps [...] n'est pas une physiologie distinctive ou une anatomie caractéristique ; c'est un ensemble de manières et de modes d'être qui constituent un habitus, un éthos, un éthogramme. Entre la subjectivité formelle des âmes et la matérialité substantielle des organismes, il y a ce plan central qui est le corps comme faisceau d'affects et de capacités, et qui est à l'origine des perspectives (2009, 39-40).

À partir de cette acception, Viveiros de Castro décrit un monde « habité par divers types d'agents subjectifs, humains et non humains » (*Ibid.*, 21) dans lequel tout être se considère comme humain, exactement de la même manière que les humains se voient eux-mêmes comme humains. Pour le perspectivisme, tous les êtres partagent les mêmes catégories et valeurs culturelles, mais si tous voient les choses de la même manière humaine, chacun voit des choses différentes. Le sens des différents « points de vue » est ainsi univoque. Toutefois, ceux qui partagent ce point de vue sont toujours des corps spécifiques (*Ibid.*, 39). L'impossibilité de voir les autres comme ayant le même point de vue que celui que l'on possède pose le problème de la

communication entre ces perspectives, ainsi qu'entre la pensée amérindienne et l'anthropologie. Cette réalité partagée est primordiale, car la « tâche » dont elle s'acquitte sur le mode de la « dislocation réflexive » est de « découvrir ce qu'est un point de vue pour l'indigène, c'est-à-dire quel est le concept de point de vue présent dans les cultures amérindiennes et quel est le point de vue indigène sur le concept anthropologique de point de vue » ; en d'autres termes, leur « relation », leur « perspective » (*Ibid.*, 44). L'humanité commune à tous à laquelle prétend le perspectivisme n'est pas universelle et réciproque, car « si tous les modes de l'existant sont humains pour eux-mêmes, aucun n'est humain pour aucun autre » (Viveiros de Castro 2009 : 36). Cette impossible simultanéité des regards humains est l'opposé symétrique du relativisme culturel puisque, selon cette manière de penser, à la variété des catégories mentales correspond un « fond » naturel soi-disant universel. En effet, comme Ghassan Hage le précise, le « maniérisme corporel » qu'est le perspectivisme est producteur de la multiplicité, du « multinaturalisme » :

In being the site of a multiplicity of forces and energies, each body constitutes a multiplicity of bodily modes of engagement with its surroundings. It is this multiplicity of bodily engagements which in turn produces a multiplicity of realities or 'natures' (2012, 299).

Hage apporte en outre une contradiction fondamentale à cette proposition de « multinaturalisme » : pour lui une telle notion renforce la dichotomie entre culture et nature en ne déplaçant le curseur du pluriel que d'un côté vers l'autre (*Ibid.*). En effet, là se trouve tout le paradoxe de la proposition de Viveiros de Castro. Plus largement, il est typique du tournant ontologique et ce, en rapport à « l'universalisme particulier » (Latour 1991, 141) que constitue le régime épistémologique naturaliste, dont il est très difficile de s'extraire entièrement aussi radicales et renversantes soient les propositions. Il est possible de le préciser davantage, toujours par rapport au perspectivisme de Viveiros de Castro en le comparant avec la proposition de Descola.

Dans la lignée du structuralisme lévi-straussien, les propositions de Descola et de Viveiros de Castro reposent sur le paradigme dichotomique nature-culture, mais de manière inverse (Ramos 2012, 483; T. Turner 2009, 10-11) et distinctive : lorsque chez Descola, la nature est l'invariant le long d'un rapport symétrique à la culture de part et d'autre de l'humanité, elle est chez

Viveiros de Castro la variante le long d'une asymétrie culturelle à l'humanité. Toutes deux contribuent ainsi à le reproduire : par analogie chez Descola, par dissemblance chez Viveiros de Castro. L'« animisme », que Descola réinvestit de pair avec le « naturalisme » selon un équilibre inverse entre discontinuité et continuité de la « physicalité » et de la « spiritualité », s'accouple aussi de manière multiple avec l'autre paire, plus originale, du « totémisme » et de l'« analogisme » fondée, elle, sur des ressemblances, c'est-à-dire respectivement une discontinuité et une continuité totales, soit physiques et mentales (2005, 176). Cette proposition, érigée en système carré, produit une échappatoire à la « fallacieuse unification d'un mode de pensée naturaliste » (Latour 2009, 2), omnipotente en sciences occidentales, car elle est génératrice d'une multitude de relations au monde reposant sur un « flou pragmatique des frontières entre les domaines naturel et culturel » (Turner 2009, 11). C'est pourquoi, alors que l'animisme se satisfait de « réinventer [...] une universalité relative, ou plutôt relativiste » (Latour 2009, 2), le perspectivisme élabore « une nouvelle forme d'universalité [...] bien plus radicale » (*Ibid.*), car elle permet « de ne pas perdre de vue la différence cachée à l'intérieur des homonymes trompeurs qui connectent-séparent notre langue à celles des autres espèces » (Viveiros de Castro 2009, 41).

L'inversion de point de vue comble ainsi l'absence, voire la négation, de toute considération de la différence dans le système d'ontologies de Descola. En effet, le perspectivisme offre un outil ignoré par l'animisme de Descola en mettant le doigt sur un problème qui est à la fois interne à et collectivement partagé entre la pensée amérindienne et l'anthropologie : l'« équivocité » dans le travail de communication, de comparaison, de traduction et de « transformation », dont l'objet est « nécessairement une autre transformation, et non pas une substance originelle » (*Ibid.*, 52). Pour Viveiros de Castro, le point d'achoppement de l'animisme, et du multiculturalisme qu'il endosse, repose sur une incompréhension de l'« idée profonde de Lévi-Strauss d'une pensée sauvage » qu'il exprime en termes d'amplification « en extension », comparativement à une amplification « en intension » fondatrice du perspectivisme, et du « multinaturalisme » qu'il revêt (*Ibid.*, 50-52). L'exercice de différenciation fonde ainsi le « multinaturalisme perspectif » du côté post-structuraliste (*Ibid.*, 55, 46, 58), à l'inverse du multiculturalisme relativiste de Descola positionné du côté néo-structuraliste. N'étant pas affranchis de la dichotomie classique de l'ontologie occidentale en ces termes, tous deux perpétuent une théorie réductionniste, car

universalisante et hyperbolique (Ramos 2012, 482). Les peuples amérindiens dont ils prétendent établir la cosmologie restent ainsi privés de leurs réalités et distinctions historiques, comme c'était déjà le cas sous l'influence du structuralisme de Claude Lévi-Strauss (Ramos 2012, 483; Turner 2009, 10-11).

L'exemple du perspectivisme multinaturaliste offre des renversements théoriques moins radicaux qu'il le prétend, ce qui ne remet pas en cause totalement sa pertinence : son acception du corps et de la corporéité ainsi que certains des outils conceptuels qu'il emploie de manière inédite, telle que l'équivocité ou la dislocation réflexive, sont tout à fait pertinents. Cependant, ses critiques majeures, comme celles au sujet de la proposition de Descola, laissent entrevoir toute la difficulté de prendre le virage à 180 degrés que prétend la radicalité du tournant ontologique, même pour ses contributeurs les plus inspirants et renversants, sans rester ancré au carcan moderne cartésien (Sykes 2010, 175; Laidlaw et Heywood 2013). Les ancrages naturalistes et universalistes demeurent fortement accrochés malgré les aspirations et les transformations, aussi radicales soient-elles.

Le tournant ontologique en anthropologie offre plusieurs outils théoriques et méthodologiques pour favoriser le travail réflexif et heuristique renversant auquel il appelle dont il faut se méfier dans le sens où ce travail pour une anthropologie inversée est vouée à rester incomplet (Graeber 2007a) et est semé d'embûches. Le concept d'ontologie pourrait être pris au pied de la lettre comme un néologisme pour colonialisme s'il ne s'accompagne pas d'un processus de remise en question de décolonisation ou de radicalisation politique, notamment en termes de redevabilité (Todd 2016). Cette position consacre, comme outils de comparaison anthropologique, l'« équivocité » (Viveiros de Castro 2009, 52), soit la coexistence de multiples perspectives, et la « dislocation réflexive » (*Ibid.*, 44) ou l'action de penser au-delà de son épistémologie propre pour accéder à cette multiplicité, comme je l'aborde en détail dans le chapitre 2.

Au-delà de l'anthropologie, le tournant ontologique a eu également des répercussions sur d'autres domaines des sciences sociales, dont les études sur le patrimoine. Dans la prochaine section, je présente les perspectives ontologiques de ce domaine scientifique dans lesquelles je positionne ma proposition d'ethnologie de la patrimonialisation.

1.1.2. Les apports des études critiques du patrimoine

Les répercussions du tournant ontologique sur l'étude du patrimoine se sont inscrites simultanément avec l'affirmation de la critique matérielle au sein des études critiques sur le patrimoine, renforçant ainsi sa vocation critique uniquement discursive jusque-là. Avant de préciser cette approche « matérielle-discursive » dans laquelle je positionne mes recherches, je reviens sur la dimension critique de ce champ d'études car elle induit un repositionnement analytique fondamental pour l'étude du patrimoine, notamment par rapport aux contextes historiques d'étude du patrimoine au Québec et au Canada.

Ma position théorique initiale consiste en une inversion de la posture ethnologique classique dans l'étude du patrimoine au Québec, tel que l'a proposé Nathalie Hamel (2011) : il s'agit de passer d'une analyse du « patrimoine ethnologique » à une « approche ethnologique du patrimoine ». Cette démarche revient à « analyser ce que la population valorise par elle-même » (*Ibid.*, 37, 39) et, par conséquent, à chercher les explications des tenants et des aboutissants quant aux choix de valoriser un objet, un savoir ou une pratique plutôt qu'un(e) autre, ou de ne pas les valoriser. Il n'est pas question d'analyser et encore moins de participer à la constitution d'inventaires « d'envergure », comme cela a été et continue d'être le cas au Québec depuis la fin des années 1930 par le gouvernement et les universités (*Ibid.*, 40-1). Cette démarche ethnologique s'inscrit dans une critique du patrimoine et de la patrimonialisation, qui n'a pas pris encore une ampleur déterminante dans les sciences sociales au Canada et au Québec (Ashley, Terry, et Lapace 2018; Salle et Hutchings 2018; Hamel 2011).

Cette démarche revient à adopter une perspective analytique ascendante, c'est-à-dire à « préconiser des analyses théoriquement et politiquement éclairées des processus sociétaux qui produisent et consomment le patrimoine » [ma traduction] (Ashley, Terry, et Lapace 2018, 1). Elle prend ainsi de revers la position classique d'une perspective analytique descendante qui consiste à « présenter le patrimoine par les pratiques institutionnelles » de définition et d'application [ma traduction] (*Ibid.*). Pour Marina La Salle et Richard M. Hutchings (2018, 355), l'activisme n'est qu'un pas de la démarche analytique ascendante : « la critique n'est que le début, et l'activisme – la mise en pratique de la théorie – est la prochaine étape nécessaire pour appliquer la théorie critique au patrimoine » [ma traduction]. L'enjeu pour le chercheur est de garder un équilibre entre ces deux postures, autrement que reste-t-il à la critique lorsque

l'activisme définit la totalité de la démarche, et inversement ? Mon rôle est celui de chercheur, d'analyste du patrimoine. Je ne peux pas mettre de côté, pour autant, la possibilité de compléter ce rôle d'analyste par celui d'activiste du patrimoine et plus largement des sciences sociales, si et seulement si les Iyiyiwch émettent une demande sociale de recherche scientifique allant dans ce sens, comme cela a été le cas à un moment précis de mon enquête ethnographique (voir section 2.1.3, chapitre 2). Ce type de démarche mêlant recherche scientifique et activisme peut être considéré comme un acquis commun à de nombreux chercheurs aujourd'hui reconnus au sein des études critiques du patrimoine. La création du champ disciplinaire des études critiques en patrimoine dans les années 2010 a contribué à prôner les démarches ascendantes et activistes à la suite de la critique d'abord discursive puis matérialiste du patrimoine.

Le patrimoine est considéré comme un « acte politique » à part entière, dont un de ses effets est la marginalisation des « personnes et des communautés [impliquées] dans la création et la gestion du 'patrimoine' » (L. Smith 2012, 534). Le patrimoine apparaît alors en soutien de nombreux mouvements politiques, idéologiques et sociaux, tels que « le nationalisme, l'impérialisme, le colonialisme, l'élitisme culturel, le triomphalisme occidental, l'exclusion sociale basés sur la classe [sociale] et l'ethnicité, et la fétichisation de la connaissance savante » [ma traduction] (*Ibid.*). Le patrimoine est ainsi un instrument de pouvoir et de contrôle politique et scientifique que les gouvernements, universités et musées ont intérêt à maintenir tel quel afin de garder l'avantage de la décision politique et de la définition scientifique sur les peuples au sein desquels est produit tout savoir patrimonialisé ou patrimonialisable. L'analyse critique du patrimoine et de la patrimonialisation d'une culture requiert « une ouverture à un éventail plus large et innovant de théories intellectuelles, de techniques d'étude et d'interventions politiques » [ma traduction] (Ashley, Terry, et Lapace 2018, 2) tel que je le propose dans ce chapitre et le suivant.

Dans les sciences sociales, le constat le plus partagé, sans qu'il fasse consensus pour autant, est que le concept de patrimoine, les catégories qui le qualifient (naturel et culturel, matériel et immatériel) et ses principes opérationnels (mise en valeur, protection, transmission) sont d'une indéniable absence de neutralité philosophique : tous sont le produit de la modernité occidentale allant de pair avec une portée universalisante (Kirshenblatt-Gimblett 2017; 2004; L. Smith 2006; Di Méo 2007; L. Smith et Akagawa 2008; Giguère 2010; Amougou 2011; Bortolotto 2011;

Harrison 2013; Morisset 2009; Heinich 2009). Les études des relations des peuples autochtones au processus de patrimonialisation dans plusieurs pays (Clifford 2004; Morin 2008; Paquette 2012; Glon et Chebanne 2013; Jérôme 2019) confirment ce constat et mettent en lumière, en outre, sa nature normative et sa difficile compatibilité avec les mondes autochtones. La définition du 'patrimoine culturel immatériel', telle que proposée par la Convention de l'Unesco en 2003, est l'exemple le plus récent du cadre universaliste, occidentaliste et normatif du patrimoine et de la mise en patrimoine des cultures.

Le 'patrimoine culturel immatériel' défini par la Convention de l'Unesco de 2003 est problématique à plusieurs égards partant d'un paradoxe conceptuel et opérationnel (Heinich 2009 ; Bortolotto 2011). L'universalisation qu'il engendre est une des critiques les plus partagées par la communauté scientifique (Bortolotto 2011 ; Giguère 2010 ; Heinich 2009 ; L. Smith 2006 ; L. Smith and Akagawa, 2009 ; Harrison 2013). Pour Laurajane Smith (2006), le principe d'universalité est une des composantes fondamentales de ce qu'elle a appelé le « discours autorisé sur le patrimoine » [ma traduction] (*Ibid.*, 29) à partir de son analyse discursive foucauldienne de l'usage du concept du patrimoine¹⁶, notamment de la définition du concept par l'Unesco dans sa Convention de 2003 (*Ibid.*, 13-5) :

The AHD (Authorizing Heritage Discourse) defines heritage as material (tangible), monumental, grand, 'good', aesthetics and of universal value dominates, if not underwrites, much of Unesco's heritage policy (*Ibid.*, 29).

The discourse of universality makes a moral plea to a sense of "brotherhood", of "mankind" [...] This sort of appeal [and] its subtlety can add to its persuasive power (*Ibid.*, 99).

L. Smith et Natsuko Akagawa préciseront plus tard que « [l]e discours autorisé sur le patrimoine non seulement définit ce qu'est le patrimoine, mais aussi comment il a besoin d'être évalué et géré » [ma traduction] (L. Smith and Akagawa 2009, 3). D'après les analyses de Chiara Bortolotto, l'universalisme de la Convention de l'Unesco en 2003 apparaît comme plus

¹⁶ À partir des travaux de Foucault sur le discours, L. Smith a fait la proposition du *Critical Discourse Analysis* (2006, 15-6), qui, dans une approche critique du patrimoine, permet de considérer le concept du patrimoine comme une série ou un processus de pratiques discursives (*Ibid.*, 13-5). Cette approche a conduit L. Smith à considérer notamment la définition du concept de patrimoine de l'Unesco comme constitutive d'un discours dominant.

insidieux que celui mis en œuvre par celle à qui elle succède : la Convention de 1972. Les innovations conceptuelles qu'elle présente sont considérablement amoindries non seulement par les difficultés de leur application, mais aussi parce qu'elles sont perverties par l'une d'entre elles, à savoir la communauté, en raison de l'absence de sa définition officielle, lui conférant une « ambiguïté conceptuelle » libre d'interprétation par les États (*Ibid.*, 33). Cette ambiguïté est, qui plus est, délibérée dans le sens où la capacité de reconnaître la valeur patrimoniale d'un élément de la part d'une communauté, présupposant « le droit de cette communauté à être reconnue en tant que telle », constitue l'argument qui a fait débat lors de l'élaboration de la Convention (*Ibid.*, 32). Selon Bortolotto, la négociation révèle une trame politique vouée au musellement par l'État des acteurs ou groupes concernés par cette catégorie de communauté :

Les réticences des États à utiliser ce terme sensible procédaient de la crainte qu'il put légitimer la revendication de droits culturels par des minorités et entamer ainsi leur souveraineté. Le compromis enfin obtenu par les négociateurs érige en principe la « participation » des « communautés, groupes et individus » au processus de sauvegarde tout en conservant aux États la responsabilité de définir la politique de sauvegarde nationale (*Ibid.*).

Cette réalité se vérifie par la position de la société civile « au cœur même du système du patrimoine culturel immatériel » que lui offre cette définition de la communauté, surtout donc par le principe de participation (*Ibid.*). En effet, il y a là une rupture politique importante dans le mode d'encadrement de l'implication de la société civile dans le processus de patrimonialisation avec le passage d'un « mode spontané d'un associationnisme hautement territorialisé » à un mode « légitimé par des dispositifs institutionnels internationaux » (*Ibid.*). Cette démarche ainsi institutionnalisée par l'État consacre la production du patrimoine non plus uniquement comme « une production de connaissance, mais aussi comme l'expression d'un pouvoir » (*Ibid.*). Pour Bortolotto, « cette objectivation patrimoniale [...] implique un effet de normalisation édulcorant » qui se manifeste concrètement par une « normalisation des aspects subversifs de la communauté » (*Ibid.*, 30). Il s'agit là d'une « métamorphose métaculturelle » dont Bortolotto précise qu'elle n'est pas « une conséquence de la labellisation Unesco, mais son présupposé » (*Ibid.*). Cette conception de la communauté et du principe de participation accentue le constat initial de l'incapacité de l'extension sémantique à prendre en compte la différence, qu'elle s'exprime à l'intérieur ou à l'extérieur du cadre moderne des sociétés, où le

préjugé subversif d'une pratique doit être effacé pour que celle-ci soit vue comme étant patrimonialisable et, le cas échéant, normalisée. La conception de la communauté dans la Convention de l'Unesco en 2003 et les enjeux de revendications politiques et territoriales autochtones qu'elle peut induire a conduit plusieurs États qui incluent des peuples autochtones au sein de leurs frontières nationales, tels que l'Australie, le Canada et les États-Unis, à s'abstenir de voter en faveur de la Convention et de la ratifier jusqu'à aujourd'hui¹⁷ (Craith et al. 2018). Les études du patrimoine en contextes autochtones révèlent elles aussi la nature moderne et universalisante du patrimoine.

Jonathan Paquette suggère que les domaines du patrimoine et de la culture en Nouvelle-Zélande constituent deux bastions de la pensée moderne hégémonique (2012, 2). Plus que dans tout autre domaine d'intervention des expertises autochtones, il y serait, selon lui, difficile d'aboutir à un compromis sur la base d'un principe d'équivalence tellement ces domaines sont marqués du sceau de l'universalisme et du colonialisme sans cesse réaffirmés sur la base du mythe de la disparition des cultures autochtones (Paquette 2012; Hemming et Rigney 2010; Clifford 2004; G. Sioui 1989) et du principe de protection qui va de pair.

Alors que les nombreuses politiques sociales et politiques de la santé de la Nouvelle-Zélande font place à une logique de coexistence entre un savoir traditionnel maori et des pratiques scientifiques conventionnelles liées aux sociétés occidentales, affirmant du coup une certaine logique d'équivalence entre savoirs ancestraux et science contemporaine, cette logique se transpose difficilement au champ culturel et patrimonial, et ce, notamment en raison de l'éthique universaliste soutenue par les professionnels du patrimoine occidentaux. Cette éthique patrimoniale repose entre autres sur la prédominance du discours scientifique et sur la préservation de tout patrimoine au nom de l'humanité et indépendamment de la volonté de certaines communautés (Paquette 2012, 2).

La spécificité du domaine du patrimoine par rapport aux autres domaines tient au fait, pour Paquette, qu'il est aujourd'hui le domaine culturel par excellence. Ce n'est donc pas tant qu'il est le seul domaine qui « renvoie directement au passé colonial », ce qui est par ailleurs

¹⁷ D'autres pays, comme la Suisse et le Royaume-Uni, se sont également abstenus de voter en faveur de la Convention en 2003. De 2006, année de l'entrée en vigueur de la Convention, à 2017, le nombre de pays l'ayant ratifié est passé de 30 à 174. En 2018, 178 des 196 États membres de l'UNESCO ont signé la convention, excepté toujours l'Australie, le Canada, les États-Unis ou encore le Royaume-Uni (Craith et al. 2018; UNESCO 2018). Pour le Royaume-Uni, il est question d'« un manque de véritable compréhension au sein du système administratif du concept de patrimoine culturel immatériel » (Craith et al. 2018).

largement contredit, que ce soit en Nouvelle-Zélande ou au Canada, pour l'éducation (Munroe et al. 2013; Kovach 2009; M. Battiste et Barman 1995; L. T. Smith 1999) ou encore la santé (Joncas et Roy 2015; Kelm 2011; Reading 2009; Adelson 2005). C'est plutôt que le patrimoine est le domaine qui renvoie le plus directement au passé colonial du fait de son indissociabilité avec l'histoire (Paquette 2012, 5, 9). À ce titre, il constitue intrinsèquement le domaine d'expression d'une normativité occidentale.

[L]'attitude occidentale – protectrice des patrimoines ancestraux des peuples autochtones –, lorsqu'elle est arrimée au discours professionnel, ne constitue rien de moins que l'expression de l'hégémonie de l'Occident en matière de pratiques et de normes de gouvernance du patrimoine culturel (*Ibid.*, 6).

C'est pourquoi, selon cet auteur, en Nouvelle-Zélande le domaine du patrimoine est composé de nombreux contentieux et litiges au point d'être « au cœur d'un conflit entre deux logiques et deux normativités difficilement compatibles » (*Ibid.*, 5), celles maorie et néozélandaise en l'occurrence. S'il y a conflit, c'est parce que « l'aspect le plus problématique et potentiellement incompatible de la normativité patrimoniale occidentale est manifestement contenu dans son appel à l'universalisme comme justification de la préservation et de la recherche patrimoniales » (*Ibid.*). Je reviens en détail sur ces propositions au sujet des Autochtones au Canada à la section suivante de ce chapitre. Pour l'heure, cette importante critique de la normativité patrimoniale occidentale révèle que l'application du patrimoine dans les mondes autochtones peut offrir une alternative non seulement à la définition et à l'application du patrimoine, mais surtout au cadre naturaliste de sa conception. C'est ce que je propose de poursuivre dans la section suivante au sujet tout d'abord de la politique ontologique du patrimoine.

Rodney Harrison est l'auteur qui a le plus théorisé une approche critique du patrimoine à partir des propositions du tournant ontologique en sciences sociales, notamment en anthropologie. Il a développé une approche « discursive-matérielle » ou « relationnelle ontologique » (Harrison 2013; 2015). Elle consiste à rapprocher la critique discursive du patrimoine (L. Smith 2006), qui a permis de mettre en évidence les rapports entre pouvoir et langage, de la critique ontologique du patrimoine, qui en souligne les dimensions affectives, corporelles ou matérielles. Aucunement contradictoires, ces deux approches contribuent à interroger plus entièrement les manières dont opère le patrimoine et quels en sont les effets (Harrison 2018, 1368, 1369).

D'après la proposition d'une « politique ontologique » (Holbraad, Pedersen, et Viveiros de Castro 2014), Harrison propose de repenser le patrimoine à partir d'un recalibrage fondamental avec une « politique ontologique du patrimoine » dans laquelle je m'inscris :

I suggest that the dissolution of these old divisions—the folding together of nature and culture, the human and other-than-human—has produced an expanded field for heritage [...] the open question of what and how heritage could be has radical and transformative potential if directly addressed. This involves looking not to heritage as we have conventionally understood it but to its alternatives, to creatively and entrepreneurially re-imagine heritage and its practices and to profit from this expanded field by building connections between a range of different domains and fields of practice that we had previously assumed were completely separate from one another (Harrison 2015, 34).

Qu'est-ce qu'est ou peut être le patrimoine ? La question demeure centrale et appelle à interroger le patrimoine de manière non isolée, c'est-à-dire en tant que domaine aux enjeux multiples et connexes à d'autres domaines (*Ibid.*, 38). Cette posture est productrice d'« une politique ontologique *du* patrimoine ou *pour* le patrimoine » [ma traduction] comme Harrison les décrit :

I begin to sketch an ontological politics *of* and *for* heritage, a sense of how heritage could be oriented toward composing “common worlds” and “common futures,” while maintaining a sensitivity to the ways in which different domains of heritage practice relate to different modes of existence (cf. Latour 2013) and thus produce their own worlds and their own specific pasts, presents, and futures. I do so within the context of a consideration of the implications of the recognition of a particular set of entanglements of culture with nature, the folding together of what we used to term the human and the non-human (Harrison 2015, 28).

Ces deux politiques sont à distinguer. Le modèle que propose Harrison est double, puisqu'il cherche à affirmer l'existence d'une pluralité de patrimoines et de leurs contributions à la production de plusieurs mondes, tout en recherchant les points communs à toutes ces alternatives, notamment en termes de processus. C'est en ces termes que la « politique ontologique *pour* le patrimoine » est limitée pour répondre à l'objectif de cette thèse, c'est-à-dire produire une recherche sur l'alternative des Iyiyiwch en matière de patrimoine, car elle ne tient pas compte des spécificités régionales ou locales de la manière dont les peuples fabriquent, produisent du patrimoine. Pour faire ressortir ces caractéristiques particulières et, ainsi, encadrer

plus entièrement la recherche, les analyses sont à positionner plutôt dans ce que Harrison appelle la « politique ontologique *du* patrimoine ».

[...] heritage has simultaneously, through its infiltration of almost every part of our lives, become an important language by which people globally attribute value and express a sense of care for special objects, places, and practices. It is in this sense of “heritage” as a series of contingent and emergent modes of caring for, valuing, and assuming an ethical stance toward the future that it remains valuable and in which I am interested in exploring the possibilities inherent in various heritages and their alternatives. But in recognizing the multiplicity of overlapping ontologies inherent in these heritages and their alternatives, we must simultaneously develop an ontological politics of heritage that is deeply critical and suspicious of its deployment and its governmental capacities (*Ibid.*, 38).

Harrison appuie sa démarche sur la notion d’« ontologies du patrimoine » qu’il présente comme un affranchissement au naturalisme et au conservatisme marquant les productions patrimoniales comme leurs analyses.

The notion of heritage ontologies is, I think, helpful in beginning to think through some of the ways in which different domains of heritage and their associated practices are implicated in composing multiple modes of being, and how those multiple modes of being work towards the production of multiple specific *futures*. This realization is liberating in the sense that it provides us with multiple templates with which to imagine alternative futures *for* heritage, and future alternatives to heritage—those which do not seek to dichotomize “natural” and “cultural” heritage, perhaps, or those which are more attuned to work with, rather than against, processes of change (*Ibid.*, 137-8).

Ma démarche propose une analyse d’une de ces multiples ontologies du patrimoine, celle des Iyiyiwch en l’occurrence, et non pas une analyse comparative entre plusieurs d’entre elles. L’aspect comparatif est fondamental à ma démarche, car il est focalisé sur les Iyiyiwch eux-mêmes, donc sur les différences entre eux et les reconfigurations de leurs relations dans le contexte de la patrimonialisation de leur culture (chapitres 3, 4, 5 et 6).

Cette démarche constitue une étude du patrimoine et, plus largement, des « connexions entre patrimoine et d’autres questions contemporaines d’intérêt politique, social ou écologique » [ma traduction] (Harrison 2018, 1379) pour les Iyiyiwch. C’est ce que je propose de faire en suivant l’analyse d’une politique ontologique du patrimoine dont je précise les enjeux dans les mondes autochtones dans la section suivante.

1.2. Patrimoine et Autochtones : principes coloniaux, obstacles ontologiques et gouvernance patrimoniale

Mon examen des relations entre les Autochtones et le patrimoine repose sur trois points : 1) la perpétuation de la politique coloniale dans le domaine patrimonial à travers le principe de ‘protection’, 2) la confirmation du principe de ‘préservation’ comme obstacle ontologique à l’appréhension et la compréhension de ce que peut être le patrimoine du point de vue autochtone et 3) l’affirmation de la part des Autochtones de la gouvernance patrimoniale comme moyen de prendre en charge eux-mêmes la mise en patrimoine de leur propre culture. Ces éléments d’analyses sont tirées simultanément des réflexions des études autochtones au Canada sur les rapports politiques, juridiques, sociaux et culturels entre les Autochtones et les autorités coloniales françaises, britanniques et canadiennes (Savard 1979; Savard et Proulx 1982; Leslie 2002; Simard 2003; Dickason 2006; Alfred 2009; Havard 2009; Dupuis 2010; Alfred et Corntassel 2005) et des études sur la patrimonialisation des cultures autochtones dans le monde (Clavir 2002; Paquette 2012; Jérôme 2019; Hemming et Rigney 2010; Greer 2010; Neufeld 2016; Clifford 2004; M. A. Battiste et Henderson 2000).

1.2.1. La ‘protection’ patrimoniale des cultures autochtones en continuité avec la ‘protection’ coloniale des Autochtones et de leurs territoires

Dans cette section, je propose d’examiner l’usage du principe de ‘protection’ des cultures autochtones dans le cadre de toute politique patrimoniale par rapport à l’histoire de la colonisation des Autochtones au Canada et, plus largement, dans les pays où la colonisation britannique s’est imposée par une application spécifique de ce principe, comme en Nouvelle-Zélande ou en Australie : sous couvert de ‘protéger’ les Autochtones et leurs territoires, l’objectif était, en réalité, de les assimiler et de les accaparer. Cette dynamique coloniale s’est reproduite au sujet des cultures autochtones, notamment dans le domaine du patrimoine : toute politique de patrimonialisation en contexte autochtone sous couvert de vouloir ‘protéger’ les cultures constitue un processus d’appropriation. Ma démonstration repose, d’abord, sur l’exposé de la nature coloniale du principe de ‘protection’ des Autochtones et de leurs territoires. J’analyse, ensuite, le glissement de ce principe issu du domaine politique vers le principe de

‘sauvegarde’ dans le domaine scientifique, en anthropologie notamment, et dans le domaine culturel du patrimoine. Cette continuité confirme la portée moderne, occidentale, hégémonique et coloniale du patrimoine et du processus de patrimonialisation en contextes autochtones.

Le principe de ‘protection’ est un des principes fondamentaux sur lequel a reposé la colonisation des Autochtones et de leurs terres au Canada que ce soit pendant le Régime français (1604-1759), le Régime britannique (1759-1867) ou depuis la création de la confédération canadienne en 1867. Il est le principe de la politique de tutelle. En Nouvelle-France, ses balbutiements ont été d’ordre religieux dans la logique de convertir les Autochtones au christianisme pour les ‘protéger’ contre leur paganisme (Havard 2009), d’eux-mêmes autrement dit. Ce principe a été mis en œuvre pour que les Autochtones (nomades ou sédentaires) quittent leurs territoires pour qu’ils s’installent dans les « réductions » (Simard 2003). Il s’agissait donc de ‘protéger’ les personnes pour mieux les assimiler à la chrétienté via leur conversion et pour mieux en accaparer les territoires. Le principe de ‘protection’ a été au cœur de la logique d’alliance privilégiée par les autorités de la Nouvelle-France comme l’explique Gilles Havard :

S’ils ne sont pas considérés comme des sujets au sens de « régnicoles », les Amérindiens (sic.) sont bien placés sous une forme de « domination » appelée « protection » (« leur souverain protecteur »). Cette notion de « protection », compatible avec l’idée d’alliance, se distinguait de celle de suzeraineté [...] Loin d’être l’affirmation d’une souveraineté, la protection se comprenait ainsi comme une alliance inégale, une grande puissance pouvant placer sous son aile une puissance secondaire qui en faisait la demande [...] Les deux entités politiques sont moins placées dès lors dans un rapport féodal que dans une relation internationale avec à la clé des traités d’alliance [...] Les princes « protégés » ne sont pas ainsi des sujets ni d’ailleurs des vassaux mais des « alliés » [...] Les Indiens des Pays d’en-Haut, dans la conception impériale française, étaient des alliés subordonnés qui avaient fait acte d’allégeance politique sans pour autant renoncer à leur souveraineté. Une rhétorique similaire, ou voisine, préside à la rédaction des traités signés entre Français et autochtones. Si les autorités françaises n’ont jamais négocié de traités de cession territoriale avec les Amérindiens, elles ont en revanche conclu avec elles plusieurs accords de paix et d’alliance (2009, 1010-1011).

Du point de vue territorial, cette conception s’est matérialisée par le fait que le Régime Français n’a « jamais douté de son droit à s’approprier unilatéralement les terres qui n’étaient pas sous contrôle chrétien ; ni a-t-elle jamais envisagé l’idée de droits autochtones » (Dickason 2006, 1992). Cette politique coloniale de tutelle a été intensifiée à partir de la capitulation de Québec

en 1759 et la conquête de la Nouvelle-France par l'Angleterre. L'expansion du Régime britannique marque un passage d'une logique d'alliances à une logique de traités¹⁸, dont les objectifs de cession des territoires autochtones et d'assimilation des Autochtones demeurent fondés sur la 'protection' des terres et des personnes (Savard 1979; Savard et Proulx 1982; Dickason 2006) érigée en une « politique impériale de protection » avec la création du premier Département des Indiens en 1755 par les administrateurs britanniques (Leslie 2002, 23).

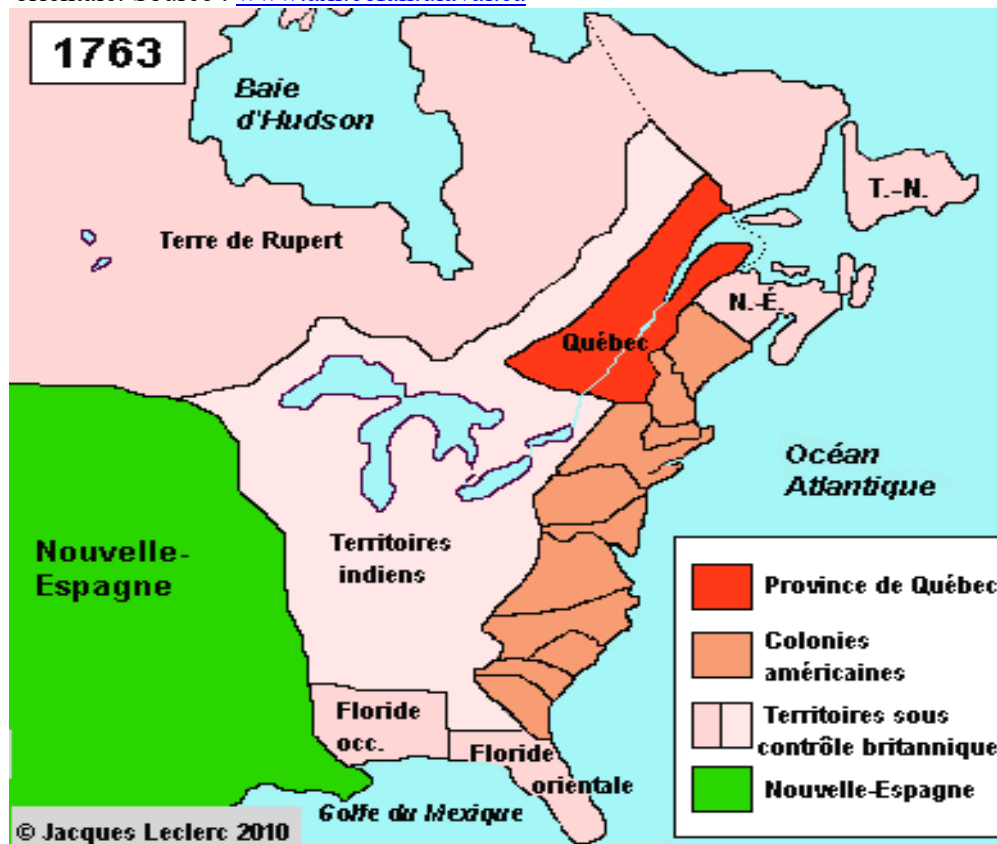
Ce principe de 'protéger' a été institutionnalisé avec la *Proclamation Royale* de 1763 (Savard 1979; Savard et Proulx 1982; Leslie 2002). Ce texte a reconnu l'existence d'un « territoire indien (sic) » (*Indian Territory*), aux côtés de trois autres : le Québec, la Floride occidentale et la Floride orientale (Figure 7).

Ce territoire devait être la garantie de la protection des Premières nations dans le contexte de l'intensification de la colonisation britannique à la suite de la création de la Nouvelle-Angleterre :

S'étendant du Labrador terre-neuvien jusqu'à la Floride, il [le *territoire indien*] tenait lieu de rempart contre toutes tentations expansionnistes des colonies rebelles [...] Ainsi, en 1763, la stratégie de la Couronne était de miser sur une éventuelle alliance indienne contre ses propres coloniaux, anciens et nouveaux. L'année même de la Proclamation, des instructions parvinrent au gouverneur Murray, tout devait être mis en œuvre pour garantir l'amitié des anciens *alliés* de la France. Un fonctionnaire devait être spécialement chargé de les visiter régulièrement, de recueillir le maximum d'informations sur chacun de ces peuples, de prendre toutes les mesures nécessaires pour assurer la protection de leurs territoires contre les empiètements des colons, de leur distribuer régulièrement présents en guise d'amitié et, surtout, de les assurer qu'ils pourraient toujours compter sur la protection de la Couronne. Mais, dès que sa position se corsa et que ses propres intérêts furent en jeu, la Couronne s'écarta de cette stratégie de protection promise aux Indiens en 1763 (Savard et Proulx 1982, 43-45).

¹⁸ Au Canada, il est admis que les traités ont commencé à être signés après 1763. Il s'agit des onze traités numérotés signés entre 1867-1923. Il faut donc les distinguer des accords signés avant, considérés comme des Alliances.

Figure 7. Carte des territoires reconnus par la Proclamation Royale de 1763 : les territoires indiens, la province de Québec, la Floride occidentale et la Floride orientale. Source : www.axl.cefan.ulaval.ca



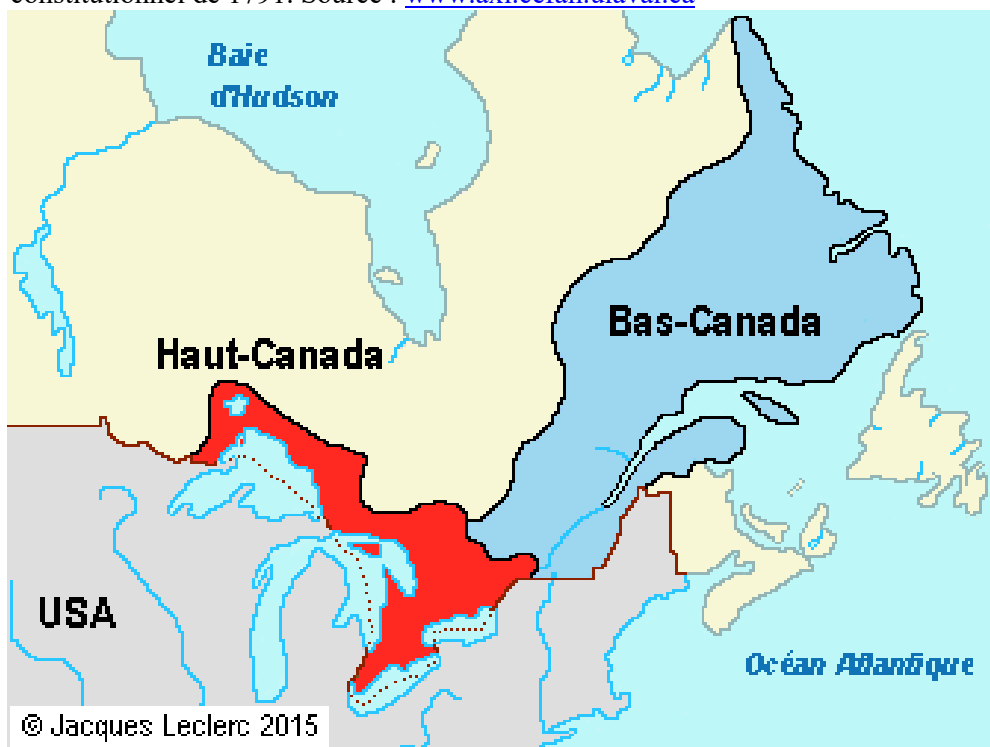
La *Proclamation Royale* de 1763 a reconnu aussi l'existence d'un titre foncier non pas uniquement sur le « territoire indien » mais sur toutes les possessions britanniques en Amérique (*Ibid.*, 42) et ce, dans le but de pouvoir l'éteindre dès lors que les autorités britanniques avaient intérêt à le faire pour laisser le territoire libre pour toute occupation et exploitation.

[...] la reconnaissance d'un tel titre n'a jamais eu d'autre but que son extinction, et que les autochtones n'ont à aucun moment été libres de décider si oui ou non ils acceptaient un tel corollaire à la reconnaissance de leur titre. Comme au temps de la *Dutch West India Company*, il s'agissait de donner une quelconque forme juridique à ce qui ne fut jamais rien d'autre qu'une pratique d'extorsion territoriale jugée indispensable à l'établissement des Blancs en Amérique (*Ibid.*, 43).

Bien que la conquête n'ait pas, au départ, fondamentalement changé les relations établies avec les Premières nations, la colonisation entre la fin du 18^e et le début du 19^e siècles va offrir de

multiples occasions aux autorités britanniques d'appliquer ce nouvel ordre juridique notamment par des impératifs démographique et économique. Déjà plus nombreux que les Français en 1760, les Britanniques (1,500 000 contre 90,000) vont accroître leur nombre avec l'arrivée des Loyalistes (50,000) suite à la guerre d'indépendance américaine (1775-83) et une importante immigration au début du 19^e siècle. Jusqu'à cette période, qui plus est, la traite des fourrures reste une activité économique importante, tout en laissant progressivement la place de moteur économique à l'agriculture et l'industrie forestière. C'est dans ce contexte que la colonie britannique devient le Canada avec l'Acte constitutionnel de 1791 qui crée deux provinces : le Haut Canada et le Bas Canada (Figure 8).

Figure 8. Carte des provinces du Haut Canada et du Bas Canada créées par l'Acte constitutionnel de 1791. Source : www.axl.cefan.ulaval.ca



Au tournant du 19^e siècle, les Premières nations ne sont plus utiles aux autorités coloniales comme elles l'ont été auparavant. Il faut leur trouver une nouvelle place dans la continuité du renforcement de leur statut de protégés réaffirmée en 1763 : leurs membres passent ainsi du statut de partenaires commerciaux dans la traite des fourrures et partenaires militaires alliés au statut de pupilles de l'État qui confirme le rôle de protection des autorités, « premier principe

de la politique » (Leslie 2002, 24). Ce nouveau statut se justifie en particulier avec la fin de la guerre de 1812, conflit militaire ayant opposé les États-Unis à la Grande-Bretagne jusqu'en 1814 et qui s'est soldé par un *statu quo* entériné par le traité de Gand en 1814. Entraîné dans le conflit en tant que colonie britannique, le Canada a été envahi à maintes reprises par les Étasuniens et a été fortement marqué par le conflit pour deux raisons : d'une part, il a généré une montée du sentiment national canadien en raison du rôle majeur des soldats civils et, d'autre part, il a nui aux relations entre Canadiens, Britanniques et Premières nations étant donné la perte de nombreux guerriers et l'anéantissement de tout espoir d'arrêter la conquête étasunienne vers l'ouest. C'est dans ce contexte que l'État canadien s'est développé notamment en posant les bases de programmes de civilisation et d'émancipation des Autochtones à partir de 1830 et ce, jusqu'en 1969. Cette période marque la consécration de la politique coloniale de tutelle assimilationniste par une institutionnalisation accrue du principe de 'protection'.

Cette politique coloniale est mise en place par le renforcement du programme de civilisation et d'émancipation à partir de 1830. Le programme de civilisation du Ministère des affaires indiennes de 1830 repose sur trois principes : la protection, l'amélioration des conditions de vie et l'assimilation des Autochtones, et sur trois outils politiques : les traités (sauf dans le Bas Canada), les réserves et la scolarisation (établissements de jour, écoles industrielles, pensionnats) (Leslie 2002, 24). Ce programme va servir de socle aux législations suivantes¹⁹ vouées à en renforcer la portée émancipatrice et assimilationniste. En 1876, l'objectif du Parlement fédéral canadien, qui a la compétence de légiférer sur les personnes et les terres autochtones depuis l'*Acte de l'Amérique du Nord britannique* de 1867 créant le dominion du Canada et consacrant un régime fédéral parlementaire centralisé, est de regrouper ces législations en une seule et unique loi, une loi-cadre : l'*Acte pour amender et refondre les lois concernant les Sauvages*, plus connu comme l'*Acte des Sauvages* ou, surtout, la *Loi sur les Indiens*. Cette loi traite avec la même logique de « tous les aspects de la vie dans les réserves » (*Ibid.*, 25). Ses réformes sur un siècle ont contribué à en resserrer les mesures discriminatoires

¹⁹ Il s'agit notamment la *Loi sur la protection des terres de la Couronne* (1839), l'*Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des Sauvages dans le Bas-Canada* (1850), l'*Acte pour protéger les Sauvages dans le Haut-Canada, contre la fraude, et les propriétés qu'ils occupent ou dont ils ont la jouissance, contre tous empiètements et dommages* (1850), l'*Acte pour mettre à part certaines étendues de terre pour l'usage de certaines tribus de Sauvages dans le Bas-Canada* (1851), l'*Acte pour encourager la civilisation graduelle des tribus sauvages en cette Province* (1857) et l'*Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages* (1869).

et assimilationnistes face au constat d'échec de la politique mise en place (1880, 1884, 1984, 1927), à en limiter les contradictions (1951) ou à en confirmer la portée tutélaire (1969) sans qu'aucune ne propose un changement radical d'orientation de la politique (Leslie 2002, 25-27; Dupuis 2010, 169-72). Il y a ainsi un prolongement entre la politique canadienne et la politique impériale britannique qui apparaît clairement par une « filiation directe avec la législation qui précède l'établissement, en 1867, de la Confédération canadienne » (Dupuis 2010, 167). La logique fondamentale reste la même : protéger pour mieux assimiler, déposséder et acculturer.

'Protéger' a ainsi toujours signifié plus. Il s'agissait de convertir les Autochtones au christianisme, de les assimiler à la population de colons et de leur réserver des terres pour les y contraindre. 'Protéger' a été un principe-parapluie sous lequel se sont abrités ces autres projets et sous lequel ont été légitimées les politiques coloniales française, britannique et canadienne. La mise en patrimoine des cultures autochtones peut être considérée dans la continuité de cette politique coloniale historique, car un glissement du principe politique de 'protection' s'est opéré vers le principe de 'sauvegarde' dans le domaine scientifique, en anthropologie notamment, et dans le domaine culturel du patrimoine.

Steve Hemming et Daryle Rigney (2010) présentent les scientifiques du domaine patrimonial en Australie travaillant en contexte aborigène, soit les archéologues, anthropologues et muséologues, comme les « Nouveaux Protecteurs des Aborigènes ». Pour ces auteurs, ces acteurs participent à la « redynamisation du réseau colonial de relations de pouvoir entre les chercheurs, l'État et les peuples autochtones » (*Ibid.*, 93). Ce titre de Nouveaux Protecteurs des Aborigènes positionne ces protagonistes dans la lignée des acteurs du contexte colonial historique du pays, de leurs prédécesseurs en d'autres mots, les « Chefs Protecteurs », à savoir « les missionnaires, les superintendants, les explorateurs, les antiquaires, les voleurs de tombe » (*Ibid.*). La filiation que mettent en évidence Steve Hemming et Daryle Rigney repose sur la figure de l'explorateur, qualifié de « proto-ethnographe » et, à ce titre, de « premier des Protecteurs des Aborigènes ». Cette filiation confirme l'indéniable lien de l'ethnologie et de l'anthropologie avec l'élaboration du concept de patrimoine et du processus de patrimonialisation, notamment via les études folkloristes, les collections et expositions ethnologiques muséales, les musées eux-mêmes, ainsi que les inventaires ethnologiques gouvernementaux, non gouvernementaux et académiques (Ames 1992; M. A. Battiste et

Henderson 2000; Clavir 2002; Bennett 2004; Edwards, Gosden, et Phillips 2006; Phillips 2011). Les rapports de l'anthropologie avec les Autochtones pouvant être considérés comme privilégiés par rapport à toute autre science sociale positionnent les anthropologues au cœur de cette filiation. L'anthropologie s'est ainsi affirmée comme science entre la fin du 19^e siècle et le début du 20^e siècle, puis comme discipline académique à part entière au milieu du 20^e siècle, sur la base du principe de 'sauvegarde' des cultures autochtones. Cette filiation coloniale incite à traiter la question éminemment culturelle du patrimoine et de la patrimonialisation en contextes autochtones du point de vue autant scientifique que politique (Clifford 2004, 8).

Le principe de sauvegarde des cultures autochtones est fondé sur le mythe de leur extinction. Il a été développé par leurs proto-spécialistes (Hemming et Rigney 2010; Clifford 2004; Paquette 2012), puis constamment recyclés par les experts scientifiques (Hemming et Rigney 2010, 93). Ce mythe a été largement entretenu et entériné par l'anthropologie, l'archéologie et la muséologie sur la base d'acceptions ethnocentriques et naturalistes de méga-concepts, tels que culture, histoire (Hemming et Rigney 2010), tradition et identité (Clifford 2004), leur conférant une nature aussi bien ahistorique que matérialiste, passéiste et essentialiste, tantôt romantisée, tantôt dénigrée. Appliqués aux peuples autochtones ou aux minorités en ces termes, ces concepts les rendent incapables de toute négociation et actualisation de leurs réalités et de leurs enjeux. Ils en fixent, au singulier le plus souvent, la culture, l'histoire, la tradition et l'identité en un processus de folklorisation et d'objectification destiné à démontrer soit une authenticité à toute épreuve (Alivizatou 2012), soit une disparition inéluctable par extinction ou acculturation, sans que les peuples concernés n'aient quelque marge de manœuvre (Spivak 1988).

Cette authenticité était donc à sauvegarder pour éviter sa disparition. C'est sur ce principe de causalité ethnocentrique et réducteur des peuples autochtones ou minoritaires (Albert 1995) que l'anthropologie, l'archéologie et la muséologie ont élaboré ces méga-concepts et sur lesquels reposent non seulement leur légitimité mais également leur existence en tant que discipline. Sauvegarder les cultures pour éviter leur disparition est le principe fondateur de ces disciplines. Il est ainsi vite devenu une mission, urgente qui plus est, un impératif autrement dit, dans le contexte de l'industrialisation des sociétés occidentales dans la deuxième moitié du 19^e siècle et de leur modernisation dans la première moitié du 20^e. Il l'est resté dans le contexte de la globalisation depuis le début de la deuxième moitié du 20^e siècle. Cet impératif a été

institutionnalisé à l'international depuis la moitié des années 1950²⁰ par l'intermédiaire de chercheurs et praticiens des sciences sociales travaillant au service de gouvernements ou de compagnies industrielles (Albert 1995, 107). Cet impératif reste d'actualité. Il demeure l'argument qui justifie plusieurs formes contemporaines d'implication et d'application de l'anthropologie (Albert 1995) et du patrimoine (Harrison 2013; Charles-Dominique 2013) toujours par le recyclage du mythe de la disparition des cultures autochtones.

Au-delà des implications politiques, il y a aussi de nombreux enjeux ontologiques à ces politiques de la protection. Ils se matérialisent particulièrement autour du principe de préservation qui constitue ainsi la pierre d'achoppement entre l'ontologie naturaliste et l'ontologie relationnelle, et le point de révélation des mondes occidentaux et autochtones.

1.2.2. La 'préservation' : pierre d'achoppement des ontologies

Les études de la patrimonialisation des cultures autochtones offrent de nombreux exemples du principe de préservation comme un « obstacle ontologique » (Clammer, Poirier, et Schwimmer 2004), un « conflit ontologique » (Blaser 2009a), voire une « incommensurabilité ontologique » (Feit 2017) entre ses acceptions autochtones et occidentales, que ce soit en milieu muséal (Clavir 2002; Clifford 2004; C. Poirier 2011; Jérôme 2014; Delamour 2017; Battiste et Henderson 2000) ou sur les territoires (Maligne 2010; Fourcade 2007; Morin 2007b; Santos-Granero 2017). Je présente tout d'abord les propositions de Miriam Clavir (2002) au sujet de la perspective des Premières Nations au Canada sur la préservation des objets au sein des musées et de sa confrontation avec la perspective occidentale qui y est en vigueur. Ses propositions permettent d'estimer à quel niveau se situe la distinction ontologique au sujet de la perspective des Premières Nations au Canada sur la préservation des objets, à savoir sur leurs sociabilité et utilité. Plus largement, les propositions de Clavir permettent de distinguer ce qui différencie les conceptions autochtones et allochtones du patrimoine. Ces constats sont transposables aux

²⁰ En 1956, l'*International Committee on Urgent Anthropological Research* a été créé lors de la cinquième édition du congrès de l'*International Union of Ethnology and Anthropological Sciences* (IUEAS) (Albert 1995, 107). Depuis 1973, il a été renommé *Commission on Urgent Anthropological Research*, à l'occasion du neuvième congrès de l'IUAES à Chicago (<https://www.iaaes.org/comm/urgent.html>).

problématiques patrimoniales sur les territoires autochtones, comme je les illustre avec le cas du village Sgang Gwaay en territoire haïda (Morin 2008).

L'étude comparative de Clavir (2002) met en lumière les acceptions du principe de préservation des objets entre la perspective occidentale en vigueur au sein des musées et la perspective autochtone des Premières Nations, ce qui lui permet de rendre compte, par extension, de ce qu'est le patrimoine pour les uns et les autres.

Both perspective value 'preservation': however, this term has two different meanings: (1) that favoured by museum, which involves using physical and intellectual means to ensure that material fragments from the past do not disappear, and (2) that favoured by First Nations, which involves continuing and/or renewing past traditions and their associated material culture ; that is, preserving the culture's past by being actively engaged in it and thereby ensuring that it has a living future. Within Western culture, heritage is often described materially, in terms of a cultural product or production; within First Nations cultures, heritage is often described culturally, in terms of 'process' rather than 'product' (*Ibid.*, 245).

Les modes processuel et vivant de la préservation et du patrimoine selon les Premières Nations peuvent se décliner dans un cadre relationnel où la sociabilité des objets rend compte de leur utilité, où les rapports au temps se déclinent en continu et où les rapports à la nature des objets sont inclusifs et non pas dichotomiques. Pour traduire cette perspective autochtone, Clavir s'engage dans un travail d'équivocation avec la paire dichotomique conceptuelle en vigueur dans les musées occidentaux : invisibilité-visibilité²¹. Ce travail appelle à un renversement de la position classique en sciences sociales quant à l'examen de la préservation et du patrimoine plus largement : il faut partir du cadre de référence autochtone (mode processuel et vivant) plutôt que du cadre de référence occidental (mode invisible et visible).

Clavir associe ces modes processuel et vivant à la dimension invisible des objets, sans qu'elle se déploie selon un ordre hiérarchique en faveur de la dimension visible, comme c'est le cas dans les musées (*Ibid.*, 116).

²¹ Il est possible d'ajouter à cette paire dichotomique conceptuelle, deux autres du même acabit : intangibilité-tangibilité ou immatérialité-matérialité. Pour parler de préservation et des objets en milieu muséal, je choisis de garder la paire invisibilité-visibilité parce que Clavir emploie principalement cette paire, ce qui permet de faire le lien entre le texte et les citations que j'y ajoute.

As expressed in the conversations with First Nations peoples, the invisible, rather than existing as a quality in its own right, is often linked to the visible. For example, the value of the object lies in the act of using it within the community, so that the invisible (the non-tangible) – rights, lineage, loss, and redress – is made manifest and witnessed (*Ibid.*, 117).

At whatever level, the tangible evidence that objects provide is important, but the meaning of the objects lies even more so in the intangible aspects of the culture they symbolize and the cultural knowledge and norms they represented (*Ibid.*, 119).

Cette distinction non exclusive et non hiérarchique de l'une ou de l'autre de ces dimensions porte la réflexion sur le terrain de leur différence et nature propre dans la perspective autochtone.

Dans un autre effort de traduction, cette fois-ci à partir des concepts occidentaux d'immatérialité, d'invisibilité, d'intangibilité, voire du sacré, Clavir précise que le point de vue des Premières Nations est mieux expliqué par les concepts de sociabilité (*Ibid.*, 117, 118) et d'utilité (*Ibid.*, 135). La sociabilité des objets renvoie à leur caractère vivant, sans se cantonner à ce qui, dans la sphère muséale ou occidentale plus largement, est souvent défini comme sacré au sujet des cultures autochtones (*Ibid.*, 123) sur la base ethnocentrique de ce seul caractère du vivant (Delamour 2017).

[T]he importance of 'life' and 'living' as it pertains to objects and their cultural role is emphasized. It is not just certain sacred/sensitive objects that are considered to have life. In a larger sense, the importance of life derives from the importance for First Nations of an object's intangible social attributes. At the same time, it must be remembered that emphasizing social attributes does not necessarily mean de-emphasizing material attributes (Clavir 2002, 123).

Clavir précise également que le principe de la préservation pour les Premières Nations est à prendre en compte en termes d'utilité et non pas d'usage.

So, regarding the question of what attributes of an object must be preserved, First Nations clearly place a high value on usability. There are a number of reasons for this, one being that use reflects what the originators intended for the objects (*Ibid.*, 135).

Plus précisément, l'utilité d'un objet se décline selon la pertinence de son usage déterminé par les intentions des personnes. C'est une considération fondamentale au sujet des enjeux de continuité et de transmission culturelle, ainsi que d'autorité et de revendication culturelle.

Even with regard to archeological objects, where the question of current use does not come up, knowing about how they were used is still important in transmitting culture. Transmitting culture means passing on a positive cultural identity [...] Use is also indicating of rights and privileges, as, for example, in the case of cultural prerogatives being displayed and witnessed at a potlatch or other ceremonial occasion (*Ibid.*, 137).

Finally, use is indicative not just of family or lineage identity, but of cultural identity [...] It is 'use' that can establish rights in the complicated arena of Aboriginal land claims [...] use is what gives value to an object (*Ibid.*, 138).

Clavir ajoute que le terme 'usage' peut renvoyer à une acception muséale focalisée sur le « risque physique pour un objet », alors que pour les Premières Nations ce qui importe au contraire est défini par la distinction entre les « types d'usage » et les « types d'objets utilisés » (*Ibid.*, 138-9).

To further underline the First Nation perception of 'use', it should be noted that [...] there exists a traditional cultural connection between the use of objects and the proper care of these objects. Values such as these can be found in Western as well as indigenous societies (*Ibid.*, 139).

Ces considérations ontologiques qui définissent les conditions d'usage d'un objet et de sa sociabilité (Delamour 2017; C. Poirier 2011; Henare, Holbraad, et Wastell 2007) doivent être accompagnées de considérations pragmatiques. Celles-ci sont à considérer dans une logique qui ne repose pas sur une quelconque forme d'authenticité en rapport aux usages originaux des objets – ce qui peut définir l'usage muséal, aux côtés du « risque de porter ou d'endommager » (*Ibid.*, 140) –, qui limiteraient alors les usages avec lesquels ces objets peuvent continuer d'être employés pour satisfaire un objectif culturel substantiel. L'usage dépend des intentions des personnes engagées avec l'objet, ce qui varie selon les époques et leurs enjeux.

Cette analyse renvoie à une acception du principe de préservation à partir d'une perspective de « continuité de la culture au travers de son expérience » [ma traduction] (*Ibid.*, 145). Les différences au sujet de la préservation renvoient aux différents régimes d'historicité. En reprenant les analyses de Claudia Haagen (1990), Clavir souligne les différentes acceptions des relations entre le passé et le présent dans les cultures occidentales et autochtones.

Where the western world separated itself from the past, Native people express a continuity between the past and the present that does not make a distinction between heritage and contemporary culture (*Ibid.*, 41).

Pour Clavir, les analyses de Haagen au sujet du rapport au temps permettent de définir ce qu'est le patrimoine et la préservation pour les Occidentaux et pour les Premières Nations en termes de relations.

[H]eritage, for the dominant culture, is most often expressed through things that both have a relationship to the past and that are objective entities, such as an artifact or a museum exhibit. Access to heritage is usually mediated by organisations or institutions, is separated from daily life, and is obtained through a relatively passive act (such as observing a cultural production) rather than through doing or participating. Heritage can be appreciated at a distance, and this appreciation can be intellectually cultivated (2002, 126).

For First Nations, heritage is “continuous and accessible through acknowledgement and practice” (40), and it is preserved through active use: “The act of recording language alone is not considered an act of preservation; only the act of speaking the language ensures its survival and thus its preservation” (*Ibid.*).

Clifford (2004) produit une analyse similaire au sujet de ce qu'est le patrimoine et la préservation pour les Premières Nations en soulignant deux aspects caractérisant les relations :

Continuity with the past and active participation in and respect for traditional cultural forms and beliefs is what First Nations highlight as the basis of the meaning of preservation (*Ibid.*, 127).

Cela renvoie à une logique inclusive au-delà de la dichotomie visible/invisible dans laquelle le rapport entre usage et préservation ne se déploie pas, l'un n'empêchant pas l'autre.

While BC First Nations people emphasized that preservation should serve the ‘use’ (in its many forms) of the object in their communities, they often perceived it as a ‘both/and’ rather than an ‘either/or’ phenomenon. In other words, they saw preservation as involving both use and physical maintenance (Clavir 2002, 246).

Les deux expériences de ce que peuvent être le patrimoine et la préservation n'est pas, précise Clavir, à considérer dans un ordre d'importance hiérarchique qui attribuerait une valeur supérieure à l'une ou l'autre expérience. Ce sont, plus simplement, deux expériences

différentes : l'une consacre une distanciation avec l'action de faire en privilégiant l'action de penser, d'analyser, etc., alors que l'autre consacre, à l'inverse, l'action de faire. La coexistence de ces perspectives au sujet du principe de préservation et du patrimoine et les négociations qu'elle peut engendrer entre Allochtones et Autochtones est productrice d'obstacles, de conflits, voire d'incommensurabilité ontologiques.

Les conflits ontologiques de la préservation interviennent en milieu muséal particulièrement au sujet du traitement des dommages et des détériorations des objets. Les exemples sont nombreux.

[D]amage to the object is to be expected within the context of its social function. Deterioration is accepted as part of a natural process, and the object is considered damaged when its function, not its material, is impaired. The degree of seriousness of damage was also defined in social terms [...] In other words, the damage done to the mask was secondary to the damage done to the honour of the family [...] First Nations people also emphasized the importance of the social aspect in discussions about the appearance of objects (*Ibid.*, 151).

Breakage as well as complete destruction was sometimes the result of certain cultural practices. This type of knowledge might have an impact on conservation decisions, for example, when deciding whether to reassemble an object that is no longer intact (*Ibid.*, 153-4).

La conclusion à ce conflit est que « prolonger l'existence d'un objet n'est pas naturel et ne prolonge pas nécessairement sa vie » (*Ibid.*, 123). En comparaison avec la culture muséale et occidentale qui fait primer le tangible sur l'intangible, traiter des problèmes de dommages et des détériorations revient à répondre à des « objectifs de retrouver l'immatériel » (*Ibid.*, 247). Clifford (2004) apporte une autre perspective substantielle à la notion de perte.

Because the cultural loss experienced by First Nations was the result of deliberate policy on the part of a dominant culture, the feeling that surround it are particularly emotionally charged. Although 'loss' is a catalyst for 'preservation', the losses and breakage that museum conservators repair and prevent are vastly different from the cultural losses and disruption from which First Nations peoples are recovering. Conservators analyze and treat the remains of material culture after loss through accidents, neglect, and so on. First Nation *feel* their loss. Loss for First Nations especially in places like British Columbia is personal, recent, and emotional (*Ibid.*, 130).

Ce type de conflits met en évidence les enjeux ontologiques et politiques quant au pouvoir d'accès et de possession, de décision et de contrôle pour faire-valoir la perspective autochtone

et son application (Clavir 2002, 246-8). C'est en ce sens que les musées sont des « endroits inconfortables pour les membres des Premières nations [en raison] du sentiment continu de perte et d'exclusion, de ne pas être écoutés ni considérés comme des décideurs adéquats au sujet de leur propre patrimoine » (*Ibid.*, 247). L'étude de la chronique de la mise en patrimoine au Canada du village de *Sgang Gwaay* en territoire haïda proposée par Cindy Morin (2008, 216-28) confirme que ces considérations ontologiques et politiques se retrouvent également hors du milieu muséal conduisant à une appropriation patrimoniale territoriale dans ce cas-ci comme dans de nombreux autres cas chez des peuples autochtones d'autres pays (Glon et Chebanne 2013; Paquette 2012; Santos-Granero 2017). Ces considérations ontologiques et politiques définissent ainsi, plus largement, une politique ontologique de la préservation en contexte autochtones.

Occupé jusqu'au milieu du 19^e siècle par les Haïda habitant depuis les réserves de Massette et Skidegate, le village de *Sgang Gwaay* a été l'objet d'une mise en patrimoine. Ce processus englobe tous les acteurs historiques de la patrimonialisation de cultures autochtones au Canada et à l'international (anthropologues, conservateurs de musée, et leurs institutions, ainsi que l'Unesco et finalement, les gouvernements du Canada et de la Colombie-Britannique) sur plus d'un siècle, depuis que le premier acte fut posé en 1897. Si, pour Morin (2008), il est possible de constater que ces interventions extérieures ont été « bienfaites et salvatrices » (*Ibid.*, 220), il n'en demeure pas moins que, malgré la participation accrue des Haïda à partir de 1974 pour finalement entériner le processus institutionnel en 1993, des « positions antagonistes » persistent entre les Haïda et Parcs Canada (l'actuel gestionnaire du site) autour d'une incompréhension ontologique quant au principe de préservation des mâts héraldiques et de leur destinée.

S'il est évident pour Parcs Canada que des mesures efficaces doivent être prises pour assurer la conservation des mâts totémiques, la nation haïda maintient toujours un point de vue traditionnel, selon lequel il ne faut pas empêcher la nature de faire son œuvre et le bois de retourner à la terre. Un tel laisser-aller entraînera de toute évidence la disparition totale du village d'ici la fin du siècle, fait qui est connu et accepté par la communauté haïda (*Ibid.*, 224).

Cette situation correspond à un processus de « zombification », comme Fernando Santos-Granero (2017) l'a proposé au sujet des politiques patrimoniales péruvienne envers les Yaneshas.

Any patrimonialization effort in relation to failed/defiled sites is thus perceived as a ‘zombification’ of cultural heritage, that is, a futile attempt to bestow a semblance of life to something long dead and deprived of mystical power. I propose that Western proclivity and Yanesha reticence towards patrimonialization express not only contrasting regimes of historicity but, above all, opposite cultural strategies for the building of collective identities – one based on an ‘omnivorous memory,’ the other on ‘selective amnesia.’ A greater openness to patrimonialization ventures in recent years could be a sign, however, of an impending shift in Yanesha modes of conceiving and dealing with the past.

Ce problème ontologique est exacerbé, car, d’une part, le cadre politique dans lequel il est négocié est celui de Parcs Canada et, d’autre part, le cadre ontologique naturaliste est celui dans lequel une solution aménagée est offerte pour y inclure la perspective haïda.

Dans la mesure où un consensus est requis, Parcs Canada est obligé d’espérer que le Conseil de la nation haïda change son point de vue avant de mettre en œuvre toute mesure de conservation. En attendant, les deux parties se sont néanmoins entendues sur certaines mesures visant à retarder le processus de dégradation naturelle. Les mousses et autres végétaux qui s’enracinent dans les mâts totémiques et autres biens culturels sont coupés chaque année et quelques mâts ont été redressés ou fortifiés afin d’éviter qu’ils ne tombent. Les gravures ne sont toutefois pas retravaillées et il est exclu d’utiliser des produits chimiques (Morin 2008, 223).

Ce contexte présente donc un rapport de force politique en défaveur des Haïdas, plutôt qu’une « réelle conciliation » comme l’analyse Morin, dont les antagonismes ontologiques se cristallisent autour des acceptions de la préservation, mais aussi du principe de sélection dans la conception du patrimoine et son application.

Un autre problème subsiste, cette fois-ci dans la conception même de la notion de patrimoine, qui diffère largement pour les Occidentaux et les Autochtones. Les premiers ont élaboré un système de reconnaissance qui compartimente, catégorise, classe et sépare les différents types de patrimoine selon leur niveau de reconnaissance (local, national, mondial, etc.) et le type de patrimoine (historique, naturel, immatériel, etc.). Cette façon de faire occidentale est très éloignée de la vision holistique amérindienne. En effet, pour les Haïdas, il n’est pas suffisant de protéger les seuls mâts totémiques, ou encore simplement le village ou même l’île. Au contraire, les rochers avoisinants, la mer, les ressources sous-marines, la faune et la flore de l’île et de l’archipel, de même que l’air qui transporte les oiseaux sont autant d’éléments qui font partie d’un tout indivisible. Les Haïdas ne comprennent donc pas l’importance accordée par le gouvernement à ces quelques rares objets culturels. Si, par exemple, la mer et ses ressources sont menacées,

les mâts totémiques le sont tout autant puisque le patrimoine haïda est formé de tous ces éléments (*Ibid.*, 225-26).

Les conflits d'ordre ontologique sont couplés et entretenus, voire exacerbés, par les conditions politiques soit défavorables, soit inclusives, qui règlent au mieux en partie des conflits ontologiques, mais pas leurs sources. Si la conciliation politique défavorable aux Haïdas dans le cas du problème de la préservation des mâts héraldiques n'en dénoue pas le nœud ontologique, elle ne leur offre pas non plus les moyens de devenir les décideurs majoritaires, voire uniques, et ce, même dans une logique d'inclusion.

L'accent mis sur l'utilité et le social au sujet de ce qui compose le patrimoine pour les Autochtones prend toute sa dimension dans l'action, la performance, dans les institutions comme les musées (Clavir 2002; C. Poirier 2011) ou sur le territoire (Santos-Granero 2017). Finalement, les rapports des Premières Nations à la préservation et à ce qu'est ou peut être le patrimoine pour eux sont à considérer dans le contexte politique plus large de leur colonisation historique et contemporaine au sein de laquelle la protection des personnes et des territoires, ainsi que la sauvegarde de leurs cultures, ont perpétué le projet de leur assimilation ou le mythe de leur extinction.

An emphasis in the meta-narrative of continuity acknowledges the immense disruption that occurred in Aboriginal societies with European contact. Loss and recovery from loss are major themes within the preservation narrative (Clifford 2004, 129).

L'invisibilité et la visibilité de la préservation sont à remettre en question dans les analyses. L'équivocation à laquelle s'attèle Clavir incite à partir du cadre de référence autochtone (modes processuel et vivant) non pas du cadre de référence occidental (mode invisible et visible). Il ne s'agit pas d'en réconcilier la nature dichotomique et positiviste par l'affirmation de leur « indissociabilité » par exemple (Morin 2007b), ce qui reviendrait à ne pas remettre en question leur cadre naturaliste de production et d'application. User de ces termes, même en essayant de les réconcilier, ne règle pas leur incompatibilité avec les philosophies autochtones; au contraire, elle les renforce en employant ces mêmes termes comme catégories d'analyse. En ce sens, l'indissociabilité entre l'invisibilité et la visibilité confirme le cadre de référence non seulement

de production et d'application mais aussi d'analyse de cette paire et, donc, de son inadéquation pour comprendre le cadre de référence autochtone dans lequel « les mots 'tangible' et 'intangible' ne sont pas vraiment adéquats » (*Ibid.*, 117). D'autre part, user de ces termes, même en essayant de les réconcilier, ne permet pas la reconnaissance de leur caractéristique hiérarchique et ontologique définissant « le 'tangible' [...] comme étant plus réel que l' 'intangible' »²² (*Ibid.*).

Qu'il soit mis en œuvre au sein des musées ou sur les territoires, le principe de préservation des objets culturels autochtones constitue la pierre d'achoppement des ontologies naturaliste et relationnelle et le point de révélation des mondes occidental et autochtone. Pour autant, cette polarité ne définit pas tous les rapports des Autochtones et des Allochtones. D'autres rapports décrivent des formes de pluralité au sujet du principe de préservation et du patrimoine (Clavir 2002, 154-55; Jérôme 2019; 2014; 2013). Cette complexité participe à l'absence de neutralité politique du patrimoine principalement dû au fait qu'il a une dimension éminemment culturelle (Clifford 2004, 8). Pour Paquette, « seule une remise en question de la normativité occidentale du patrimoine est susceptible et garante de produire un rapport patrimonial interculturel véritablement inclusif » (2012, 2). Comment cette relation peut-elle se concrétiser ? Que faut-il pour qu'il existe une véritable inclusion de la perspective autochtone sur le patrimoine ?

Que ce soit en matière d'éducation, de santé, d'économie ou de culture, les revendications des Autochtones portent sur l'acquisition d'un niveau de contrôle politique suffisant pour atteindre une certaine autonomie décisionnelle dans le système dominant dans lequel ils sont inclus et pour affirmer leurs perspectives. Le domaine du patrimoine n'y échappe pas comme il vient d'être vu (Paquette 2012; Robinaud 2018; Clifford 2004; Maligne 2010; Glon et Chebanne 2013; Morin 2008). Cette quête d'autonomie peut-elle être associée à une « gouvernance du patrimoine » pour les Autochtones (Paquette 2012, 5) ?

²² Clavir donne à ce sujet un exemple emblématique des relations entre Autochtones et Allochtones, de leurs différences et de leurs conflits : « les traditions orales [...] ont souvent moins de crédit que celles écrites » (*Ibid.*, 117).

1.2.3. La gouvernance patrimoniale autochtone

Que ce soit à l'international, aux échelles nationales ou locales, les revendications contemporaines des Autochtones en matière de patrimoine se rejoignent ainsi sur l'objectif d'obtenir davantage d'« autorité culturelle » (Clifford 2004, 23). À l'« ère de gouvernance » de nos sociétés contemporaines (Moreau Defarges 2015), cette revendication appelle à une gouvernance patrimoniale autochtone. Bien que le concept de gouvernance ne présente pas de définition unique (Guay et Thibault 2008, 640), il est tout de même possible de le définir selon une acception générale comme « l'ensemble des situations de coopération qui ne peuvent plus être ordonnées par la hiérarchie et dont [le terme] de 'gouvernement' ne permettait plus de rendre compte de façon satisfaisante à lui seul » (Simoulin 2007, cité par Otis 2007, 3, dans Guay et Martin 2008, 640). Comment se présente actuellement la gouvernance en matière de patrimoine dans les mondes autochtones ? Quels sont les formes de coopération ? Comment s'organisent-elles de manière non hiérarchique ? Pour répondre à cette question, j'expose les réalités complexes menant au constat général qu'aucune situation n'est exempte d'une forme de colonisation par la patrimonialisation, qu'il s'agisse d'une cogestion entre Autochtones et Allochtones, favorisant une inclusion plus grande des points de vue ontologiques et positions politiques des Autochtones sans qu'elle leur soit entièrement satisfaisante (Clifford 2004; Morin 2008; Jérôme 2019) ou qu'il soit question d'une gestion pleine et entière des Autochtones destinée à répondre à leurs préoccupations et priorités culturelles propres mais aussi politiques, économiques et sociales (Clifford 2004; Maligne 2010; Jérôme 2019).

Le patrimoine fait partie des réalités et des enjeux actuels auxquels les Autochtones ont à faire face dans leur relation avec les acteurs et décideurs des sociétés dominantes dans lesquelles ils sont inclus. Ils doivent y faire face aussi entre eux dans leurs projets de nations, de communautés, de famille ou de toute autre forme de collectifs où tout ou partie de ce qu'ils considèrent comme faisant partie de leur culture, de leur histoire, de leur identité, de leur tradition est en jeu dans ces relations. De ces contextes relationnels peuvent émerger plusieurs formes de rapports tournés vers la satisfaction, plus ou moins entière, de la demande de plus d'autonomie de la part des Autochtones et le règlement de conflits ontologiques. Je les présente comme des alliances patrimoniales partielles. Ils peuvent être tournés, au contraire, vers la

perpétuation de l'aliénation des Autochtones qui se concrétise par de nouvelles formes de colonisation par la patrimonialisation.

Les alliances patrimoniales possibles sont nombreuses et variées entre les acteurs autochtones et allochtones du domaine du patrimoine et de la culture plus largement (archéologues, anthropologues, muséologues, professionnels, intervenants et décideurs politiques). Elles peuvent prendre la forme de pratiques patrimoniales participatives (Paquette 2012, 6; Greer 2010; Chirikure et al. 2010) ou collaboratives (Clifford 2004). Au sujet du projet *Looking both ways*, Clifford précise que ce genre de « coalitions » sont à considérer dans une expérience partagée du passé et porteuse d'espoirs pour le futur bien qu'ils restent partiels.

While they do not transcend long-standing inequalities or resolve struggles for cultural authority, they at least demonstrate that Natives and anthropologists, openly recognizing a fraught common history, need not paint themselves into corners (2004, 23).

Les alliances patrimoniales peuvent aussi se concrétiser par des recherches autochtones dont l'objectif peut être, comme cela a été le cas pour les Ngarrindjeri du centre de l'Australie, de « décentrer » les acteurs actuels du domaine du patrimoine pour éviter de retomber dans les débats ethnocentrés (Hemming et Rigney 2010). Elles donnent lieu, en outre, à des règlements voués à satisfaire les réclamations politiques d'autonomie et les points de vue ontologiques des Autochtones. Ces avancées au sujet du patrimoine autochtone restent problématiques pour les Autochtones dans le cas d'une cogestion avec les Allochtones (Clifford 2004; Morin 2008; Jérôme 2019) comme dans le cas d'une gestion pleine et entière de leur part (Maligne 2010; Jérôme 2019).

À partir de son étude de cas comparée au Canada entre le site *SGang Gwaay* des Haïda en Colombie-Britannique et le site d'Áísína'pi des Niitsítapis en Alberta, Morin (2008) s'interroge sur le niveau d'implication des peuples autochtones dans les « processus de désignation et de gestion de leur patrimoine » et sur les perceptions des Autochtones au sujet de l'« incursion [...] de l'État dans leur culture » (*Ibid.*, 215). Ses analyses au sujet de la mise en patrimoine des sites autochtones au Canada aboutissent à la conclusion qu'il existe une grande variété de situations complexes et instables entre les Autochtones et l'État canadien qui se manifeste par une tension entre la mobilisation des Autochtones pour réclamer le « droit de gérer et de s'appropriier leur

patrimoine » et une ouverture des organismes gouvernementaux à « l'intégration des groupes autochtones dans leur gestion du patrimoine » sans leur laisser totalement le contrôle (*Ibid.*, 236). Dans son examen de la place des Premières Nations du Québec dans les processus de mise en patrimoine de leurs cultures, Olivier Maligne (2010) souligne, quant à lui, les différents niveaux de contrôle qu'ont les Premières Nations présentes au Québec sur leur patrimoine et le processus de la patrimonialisation de leurs cultures, que ce soit dans leurs relations avec les Allochtones ou entre elles. Il faut tenir compte, selon lui, du niveau d'ouverture des institutions allochtones (musées, universités, gouvernements) à l'expression des cultures des Autochtones et à leur inclusion professionnelle, faisant le constat qu'elles y sont sous-représentées. Il constate qu'il y a un « respect nouveau des valeurs autochtones » qui se traduit concrètement par un effort croissant d'« intégration de pratiques rituelles », comme la purification par la fumée par exemple, et de valorisation des perspectives autochtones dans les institutions allochtones, que ce soit par le respect de « certains usages et interdits rituels ou par le recours aux comités consultatifs » (*Ibid.*, 433). Dans le cas où ce sont les membres de Premières Nations qui sont responsables des « dispositifs patrimoniaux », tels que les festivals (musicaux, littéraires ou cinématographiques par exemple), les commémorations ou tout autre événement culturel – un cas de figure de plus en plus courant –, leurs responsables ont « toute latitude pour fixer les limites et les modalités de la valorisation patrimoniale » (*Ibid.*). Finalement, pour Maligne, le fait que « les Premières Nations acquièrent un droit de parole et se trouvent en position de jouer un rôle croissant dans la patrimonialisation de leurs propres cultures » constitue une avancée certes, mais qui n'exclut pas le risque de voir les patrimoines des Premières Nations « se trouver assimilés aux patrimoines nationaux canadiens ou québécois » (*Ibid.*).

Ces problèmes récurrents, que ce soit en situation de cogestion et de gestion pleine et entière, s'apparentent au processus de « re-patrimonialisation » en contextes autochtones que Éric Glon et Anderson Chebanne (2013) proposent à partir du cas des San au Botswana. Le processus de re-patrimonialisation correspond à une mise en patrimoine de la culture des Autochtones par des décideurs non autochtones et qui leur sont extérieurs (État, institutions et administrations gouvernementales provinciales, régionales, locales, chercheurs académiques et professionnels) dont ils bénéficient par une position favorable en tant que dominant (*Ibid.*, 2). Les projets de « re-patrimonialisation » s'inscrivent dans un rapport de pouvoir colonial entre dominants – les

décideurs extérieurs – et dominés – les Autochtones – favorable aux premiers et défavorable aux autres (Glon et Chebanne 2013; Morin 2008; Maligne 2010).

Cet examen des formes de coopération en matière de patrimoine en contextes autochtones fait déjà le constat qu'il est difficile pour les Autochtones, que ce soit en situation de cogestion avec les Allochtones et de gestion pleine et entière de leur part, de sortir du cadre hiérarchique colonial. Le chemin vers la gouvernance patrimoniale autochtone n'échappe pas à l'ambiguïté et la complexité des dynamiques issues de la généalogie coloniale dont elle est le produit.

Producteurs d'un discours et de pratiques critiques face à la normativité patrimoniale occidentale depuis les années 1960-1970, les Autochtones investissent plusieurs espaces de la société occidentale.

Heritage [...] is performed in old and new public contexts and asserted against historical experiences of loss. It responds to demands that originate both inside and outside indigenous communities, mediating new powers and attachments: relations with the land, among local groups, with the state, and with transnational forces (Clifford 2004, 6).

D'un côté, ils investissent les espaces gouvernementaux qui s'ouvrent en raison des contradictions du colonialisme et de son repli sur lui-même, tout en restant circonscrits car les « déséquilibres de pouvoir de base » perdurent, notamment pour continuer de servir les intérêts dominants. D'un autre côté, ils investissent les espaces non gouvernementaux (Clifford 2004, 9). Les Autochtones cherchent ainsi à occuper une place de premier plan dans la « régulation des affaires patrimoniales » (Paquette 2012, 2). En ce sens, le patrimoine fait partie des domaines politiques d'élaboration et de négociation de l'autodétermination politique des Autochtones. Le patrimoine n'est pas un « substitut » aux réclamations territoriales et aux questions de droits, de développement, d'éducation, ou encore de santé. Il y est « étroitement relié » (Clifford 2004, 8), ce qui lui confère une place à part entière et spécifique dans le projet d'autodétermination :

Heritage work, to the extent that it selectively preserves and updates cultural traditions and relations to place, can be part of a social process that strengthens indigenous claims to deep roots – to a status beyond that of another minority or local interest group (*Ibid.*, 9).

Il est important aussi d'orienter ce qui peut être débattu comme étant patrimonial hors du musée, comment s'y met en œuvre le principe de préservation, surtout dans le contexte où les Autochtones en sont plus ou moins responsables et bénéficient d'un certain pouvoir décisionnel (ou marge de manœuvre, ou autonomie). Cette dimension regroupe tant les réserves et les territoires traditionnels que les espaces urbains des grandes, moyennes et petites villes où habitent les Autochtones (communautés et famille), mais aussi les espaces diplomatiques et institutionnels internationaux, nationaux, régionaux et locaux, où se déploient de plus en plus des pratiques susceptibles d'être débattues comme patrimoniales (Maligne 2010). Le territoire constitue ainsi un espace central dans le contexte politique d'autodétermination et d'autogestion (Bousquet 1999, 37; Bousquet et Morissette 2008). Il n'échappe pas, en cela, aujourd'hui à la question du patrimoine et de la patrimonialisation. Le territoire apparaît même comme la planche de salut pour une gouvernance patrimoniale pleine et entière.

Comme les chercheurs travaillant en milieux autochtones le précisent, la question du territoire demeure un enjeu primordial. Son traitement dans le processus de patrimonialisation est, en cela aussi, une question essentielle. Dans l'analyse du territoire dans le contexte du tourisme de deux communautés anicinabek, Marie-Pierre Bousquet souligne deux fonctions fondamentales à sa patrimonialisation nouvelle, à savoir celles « pédagogique » et « économique », et la redéfinit au pluriel en des « espaces investis [qui] deviennent des « lieux de mémoire », où l'on veut manifester une culture partagée par tout un groupe » (2008, 28-29). Cette analyse constitue une précision à la réponse que Bousquet apporte, toujours chez les Anicinabek, à la question de savoir ce qu'il se passe lorsqu'un territoire devient patrimonial, plus spécifiquement au sujet de la protection et de la commémoration de la Pointe Abitibi (1996). Dans ce contexte, elle souligne la multiplicité des enjeux du projet de commémoration : à la fois en termes historiques, par l'enjeu de la reconnaissance ; économiques, par le développement de l'activité touristique pourvoyeuse d'emplois ; politiques, par la démonstration de la responsabilité des Acininabek « à se prendre en charge et à promouvoir [leur] développement » ; et social, par l'implication intergénérationnelle et culturelle (*Ibid.*, 37). Cette situation a révélé, selon elle, que « le territoire est le fondement de tout leur patrimoine », ce qui lui confère « une forte valeur affective » (*Ibid.*). Bousquet interroge en outre la légitimité de la protection d'un site délimité par injonction gouvernementale, en l'occurrence la Pointe Abitibi, dont l'importance culturelle pour les

Anicinabek est certes particulière, mais pas pour autant suffisante et satisfaisante par rapport à l'importance culturelle du territoire dans son entier. Elle fait alors le constat de la conciliation entre le gouvernement et les Anicinabek, et de leurs « attitudes différentes face au territoire : le besoin occidental de conserver la mémoire collective dans des lieux précis, bornés, où l'on peut compiler les documents écrits et montrer des objets, et la mentalité amérindienne où le territoire constitue en soi un support de la mémoire » (*Ibid.*, 38). Le résultat est, du côté du gouvernement, le consentement « à valider des discours autochtones locaux », du côté des Anicinabek, l'acceptation de « l'idée qu'un site important pour eux ne soit reconnu que pour lui-même » (*Ibid.*).

Conclusions

Les approches et positions théoriques que j'ai présentées dans ce chapitre sont constitutives d'une politique ontologique du patrimoine dans les mondes autochtones. Elle se compose des multiples rapports des Autochtones à ce qu'est ou peut-être le patrimoine pour eux aujourd'hui compte tenu de leurs relations cosmologiques et de leurs contributions aux mondes autochtones qu'ils continuent d'élaborer par le truchement de reconfigurations politiques, épistémologiques et ontologiques de leurs propres espaces et temporalités. Ce modèle est ainsi propice à identifier et caractériser les alternatives patrimoniales autochtones par rapport aux pratiques allochtones en matière de patrimonialisation de la culture, dans une démarche interculturelle donc, mais aussi par rapport aux pratiques au sein d'un même peuple autochtone en matière d'acquisition, de transmission et de protection des savoirs autochtones, dans une démarche intraculturelle.

Je propose de suivre ce modèle d'analyse pour l'étude des relations qu'entretiennent les Iyiyiwch avec le patrimoine et la patrimonialisation de leur culture, qu'ils assurent eux-mêmes. Ce modèle d'analyse repose sur une approche « matérielle-discursive » examinant les pratiques de mise en patrimoine de la culture iyiyiwch par les Iyiyiwch eux-mêmes et les concepts qu'ils mobilisent dans ce travail avec leurs interlocuteurs allochtones en matière de patrimoine (chapitre 3) et surtout entre Iyiyiwch (chapitres 4, 5 et 6). Cette dimension comparative concerne les Iyiyiwch dans leur ensemble et plus précisément les Iyiniwch de Waswanipi. L'objectif est de souligner les enjeux politiques, épistémologiques et ontologiques et les reconfigurations relationnelles qu'ils entraînent entre Iyiyiwch.

Dans la continuité de cette proposition théorique, je propose de suivre plusieurs approches et positions méthodologiques qui ont émergé de mes relations avec les Iyiniwch de Waswanipi et qui constituent une ethnographie en voie de radicalisation et de décolonisation.

2. Une ethnographie en voie de radicalisation et de décolonisation

Introduction

Dans ce chapitre, j'aborde les approches et positions méthodologiques de mon projet de recherche portant sur les relations que les Iyiyiwch entretiennent avec le concept de patrimoine et le processus de patrimonialisation de leur culture et leurs effets sur leurs rapports entre eux. Ces approches et positions ont été élaborées à partir des relations que les Iyiniwch de Waswanipi et moi-même entretenons depuis plus de dix ans et auxquelles j'ai adapté certaines propositions méthodologiques en anthropologie, en ethnographie et en sciences sociales plus largement. Ces approches et positions constituent ce que j'appelle une ethnographie en voie de radicalisation et de décolonisation.

Mon projet doctoral en anthropologie avec les Iyiniwch de Waswanipi constitue une expérience élaborée dans l'inconfort des relations entre différents types de personnes (humaines, animales, végétales, spirituelles) dans la production d'une ethnographie radicale (Goulet 1998; B. Tedlock 1991; Favret-Saada 2011; Young et Goulet 1994) et de « la confrontation des perspectives » (Gagné 2008, 295) exprimées mondialement et localement dans le contexte de la décolonisation de la recherche (L. T. Smith 1999; Kovach 2009; Wilson 2008; Gagné 2008; Jérôme 2008b; CSSSPNQL 2015; APNQL 2014). Je revendique cet inconfort non pas comme un inconvénient mais comme une opportunité d'éprouver l'« intersubjectivité » en tant que processus d'« interaction entre sujet et objet, égo et alter » selon une dynamique de construction, destruction et reconstruction « imprégnée de paradoxes et d'ambiguïtés » (Jackson 1998, 6, 8). Cette position consacre, comme outils de comparaison anthropologique, l'« équivocité » (Viveiros de Castro 2009, 44, 52), soit la coexistence de multiples perspectives, et la « dislocation réflexive » (*Ibid.*, 44) ou l'action de penser au-delà de son épistémologie propre pour accéder à cette multiplicité.

Les relations que les Iyiniwch de Waswanipi et moi-même entretenons aujourd'hui sont le fruit de mon inclusion progressive au sein de plusieurs familles et réseaux sociaux iyiniwch au fil de ma présence plus ou moins prolongée et répétée depuis une douzaine d'années. Dans ce chapitre,

je présente comment ces rapports se sont concrétisés par des modes collaboratifs relationnels quasi exclusivement, à l'exception d'une collaboration institutionnelle, dans la production de mon projet et de mon parcours de doctorat. Ces collaborations se sont élaborées sous la forme de trois postures personnelles dans mes relations avec mes interlocuteurs iyiniwch : 1) s'impliquer, 2) entrer en relation et 3) se laisser affecter. Je démontre que ces trois postures collaboratives ne me permettent pas, cependant, de revendiquer une position radicale par rapport au travail ethnographique, ni une position décolonisée par rapport au travail anthropologique et scientifique. Ce serait considérer ces positions comme des acquis, des processus aboutis. Or, je les vois plutôt comme des idéaux à viser sur le temps d'une carrière, d'une vie, étant donné qu'ils appellent à un renversement ontologique, politique, méthodologique et épistémologique du chercheur en tant que professionnel et personne. Il s'agit d'un engagement sur le long terme et de manière globale, comme Linda Tuhiwai Smith (1999) le précise au sujet de la décolonisation de la recherche en faisant référence à un « processus de longue haleine comprenant le désengagement bureaucratique, culturel, linguistique et psychologique du pouvoir colonial » [ma traduction] (*Ibid.*, 98). Ce travail est d'autant plus ardu que le renversement du chercheur s'opère dans un système épistémologique, cosmologique et ontologique différent du sien, dans un monde différent autrement dit, et ce, à tel point que cet engagement est voué à être et rester incomplet (Graeber 2007b). Cette réalité correspond à mon engagement en tant que chercheur allochtone dans ma compréhension du monde autochtone, iyiniw en l'occurrence. Il me semble donc plus juste de présenter ces trois postures collaboratives comme les axes d'une ethnographie en voie de radicalisation et de décolonisation, c'est-à-dire comme des processus actualisés au gré de ce travail réflexif sur ma position parmi les Iyiniwch et leurs rapports à celle-ci.

Cette démarche nécessite de problématiser les outils scientifiques avec lesquels les recherches sont conduites et les connaissances sont produites. Je parle ici des méthodes de collecte de données communément admises dans l'enquête ethnographique : l'observation participante, la prise de notes, l'entretien et, plus largement, la durée du séjour de recherche, le terrain en anthropologie en somme. Ce travail de reconceptualisation méthodologique est essentiel, car l'anthropologie repose sur le travail ethnographique et peut être ainsi vue comme une science

élaborée à partir des contextes locaux de production des connaissances et de leurs analyses. Je présente cette démarche selon chacune des trois postures et leurs enjeux méthodologiques.

J'aborde, tout d'abord, la posture impliquée avec les Iyiniwch autour des différentes étapes de production de mon projet doctoral, que ce soit avant, pendant et après mon terrain à Waswanipi. Les deux autres postures caractérisent plus particulièrement mes rapports avec les Iyiniwch pendant ce terrain. La posture relationnelle et expérientielle a défini ces rapports et ceux avec les « personnes autres qu'humaines » (Hallowell 1992, 64), ce qui a engendré des adaptations méthodologiques quant au séjour prolongé et à l'observation participante. Quant à la posture affectée, je l'expose d'après une élaboration extensive dans le monde iyiniw et ses conséquences sur la prise de notes et les entretiens. Je précise d'emblée que la plupart des participants aux entretiens ont souhaité garder l'anonymat. Dans ce cas, je les nomme avec un nom factice. Toutes les personnes n'ayant pas souhaité garder l'anonymat, je les nomme par leurs prénoms et noms. Quant aux personnes avec lesquelles je n'ai eu que des conversations et que je cite dans cette thèse – une vingtaine (Annexe 5) –, je leur attribue un pseudonyme.

Ma proposition d'ethnographie en voie de radicalisation et de décolonisation ne cherche pas en ce sens à harmoniser les méthodologies autochtones avec celles de l'ethnographie. Son objectif est plutôt de présenter l'ethnographie radicale comme une des « alliées les plus efficaces » de la recherche autochtone au sein des sciences qualitatives (Kovach 2009, 13), car elle contribue, avec ses possibilités et limites propres comme celles du chercheur qui les expérimente, à « respecter les structures de la recherche autochtone dans ses propres termes » (*Ibid.*). Il s'agit donc, dans le cas de mon projet de recherche de doctorat, de voir quelles sont les possibilités heuristiques de ces deux paradigmes distinctifs afin de mieux comprendre l'épistémologie iyiniw à partir de laquelle les Iyiniwch vivent et envisagent leur futur.

Il est primordial ici de replacer les postures de ma proposition dans la genèse du travail réflexif que j'ai entamé à partir des critiques des Iyiniwch lors de mes deux premiers projets de recherche à Waswanipi²³. Leurs critiques portaient, d'après leurs expériences avec des chercheurs m'ayant précédé, sur ma probable absence de retour à Waswanipi et instrumentalisation des savoirs

²³ Mon projet de doctorat en anthropologie, entamé en 2012, est le troisième projet de recherche que je conduis avec les Iyiniwch de Waswanipi après deux recherches de maîtrise en anthropologie en 2009 (Wattez 2009b) et en géographie 2008 (Wattez 2009a).

locaux au service d'une carrière académique ou professionnelle. J'ai pu dissiper ces critiques en revenant périodiquement à Waswanipi depuis une douzaine d'années (en 2009, 2013, 2014-2016, 2017 et 2018) et en ne faisant pas usage académiquement ou professionnellement de l'ensemble des savoirs que les Iyiniwch ont bien voulu partager avec moi, notamment ceux qu'ils jugent sensibles ou sacrés. L'écart entre une recherche élaborée par les chercheurs (questions, priorités, résultats) et vécue (défavorablement ou favorablement) par la population avec qui ils travaillent (Smith 1999) a pu être ainsi réduit quelque peu avant le début de mon enquête ethnographique avec les Iyiniwch. Il a été maintenu autant que possible tout au long de mon terrain et après.

Cette confrontation des perspectives que Natacha Gagné qualifie de « riche et féconde » (2008, 295) est constitutive de mon approche ethnographique, car elle m'a permis « d'apprendre à travers celle-ci » plutôt que de « réaliser une étude *de* notre propre expérience » (Meintel 2011, 90). Toujours déroutantes pour le chercheur, ces critiques et préoccupations sont des occasions d'effectuer non seulement un exercice de réflexivité vis-à-vis de soi en tant que professionnel et personne, mais aussi d'assurer la transparence du travail de recherche envers les personnes avec qui le chercheur travaille. Ces tâches renferment un potentiel significatif substantiel dont il serait scientifiquement et politiquement contre-productif de se priver aujourd'hui dans le travail de production des connaissances.

2.1. Une posture impliquée

Mon ethnographie en voie de radicalisation et de décolonisation s'est concrétisée par une implication partagée avec les Iyiniwch dans la majorité des étapes du projet de recherche, à savoir l'élaboration du sujet de recherche, la collecte de données, le suivi des interprétations et des analyses et la diffusion des résultats finaux. Ces étapes ont été élaborées et négociées dans le cadre de mes relations personnelles et professionnelles avec les Iyiniwch avant, pendant et après mon terrain à Waswanipi. Aucune de ces étapes n'a été l'objet d'une négociation dans un cadre institutionnel. Aucune entente de recherche n'a donc été formalisée entre les Iyiniwch et moi-même. C'est dans ce contexte relationnel pendant mon terrain qu'a émergé, néanmoins, l'opportunité pour les Iyiniwch et moi-même de négocier une collaboration institutionnelle au sujet d'un aspect précis de nos relations, à savoir le copartage et la copropriété de données.

2.1.1. Élaborer le sujet de recherche dans un cadre relationnel et non pas institutionnel

Après quatre années d'absence, je suis retourné à Waswanipi au printemps 2013 pendant une semaine pour des raisons personnelles : il était temps de revenir passer du temps avec certaines personnes devenues des amis. J'y suis retourné aussi pour des raisons professionnelles : j'ai discuté avec plusieurs des Iyiniwch ayant participé à mes recherches de maîtrise de la pertinence de mon choix de traiter, en vue de mes recherches doctorales, la transmission intergénérationnelle des savoirs locaux iyiniwch²⁴. Je souhaitais examiner cette préoccupation dans le cadre plus large de la stratégie de mise en patrimoine de la culture iyiyiw à l'échelle du GNC et des communautés iyiyiwch que je savais problématique pour d'autres Premières nations au Canada²⁵. L'avis de mes interlocuteurs ayant été positif, j'ai pu entamer le début du projet de recherche fort de cette validation locale obtenue parmi mes relations. Quelques mois plus tard, j'ai obtenu, en outre, une lettre de recommandation et d'appui du directeur du Cree Research and Development Institute (CRDI), un organisme relevant du GNC, m'autorisant à poursuivre ma recherche à Waswanipi (Annexe 1) en réponse à ma lettre présentant mon projet de recherche (Annexe 2). Or, au fil de mes conversations avec des responsables administratifs du Conseil de bande de Waswanipi, le CRDI s'est avéré ne pas être reconnu comme une institution encore viable. La lettre de recommandation et d'appui de son directeur perdit donc toute valeur parmi ces interlocuteurs locaux.

À mon arrivée dans la communauté, mes échanges avec le directeur du CRDI m'ont mené à la conclusion qu'il n'existait aucune exigence éthique institutionnelle locale, ni même régionale à l'échelle du GNC, pour conduire mes recherches en sciences sociales : il n'y avait aucun

²⁴ La transmission intergénérationnelle des savoirs locaux est une préoccupation émise à plusieurs reprises dans les conversations et les entretiens que j'ai eus avec les Iyiniwch lors de mes recherches en 2008 et 2009.

²⁵ Alors que je travaillais comme chercheur professionnel, j'ai eu l'occasion d'examiner en 2011 le processus de sélection de sites patrimoniaux chez les Atikamekw Nehirowisiok à partir d'exemples d'autres Premières Nations au Canada. Le processus de mise en patrimoine des cultures de ces Premières Nations et ses impacts m'ont fortement interpellé, notamment parce que la transmission intergénérationnelle des savoirs locaux, au cœur de ce processus, présentait des inadéquations avec les politiques envisagées. Cette thématique est devenue, dès l'hiver 2012, le sujet de mon projet de doctorat.

protocole à suivre ni comité pour évaluer la pertinence de mon projet doctoral²⁶. Je me trouvais, de ce fait, face à une absence locale et régionale de tout encadrement institutionnel iyiyiw de mon enquête ethnographique. L'éthique locale, hors de tout cadre institutionnel et bureaucratique, est ainsi devenue, dès le début de mon terrain, le cadre dans lequel j'ai placé toute démarche incombant à ma recherche. Il a été question que mes interlocuteurs et moi-même nous mettions d'accord, au fur et à mesure de nos conversations liées au projet de recherche, sur la façon de bien faire de la recherche entre nous, c'est-à-dire dans le respect des uns et des autres. Il a été convenu, implicitement avec certains, explicitement avec d'autres, selon souvent le niveau d'intimité de notre relation, que chacun devait suivre, pour ce faire, les principes de partage, d'entraide, de solidarité et d'adaptation énoncés dans le protocole de l'APNQL (APNQL 2014). C'est en suivant cette éthique locale que le projet de recherche s'est poursuivi. J'aborde dans la prochaine partie le suivi des interprétations et des analyses ainsi que la diffusion des résultats finaux. Les deux parties suivantes sont consacrées à l'examen de la collecte de données à proprement parler.

2.1.2. Continuer de collaborer au-delà du terrain : mise en place d'une révision locale

À l'heure d'écrire ces lignes, le projet de recherche en est à l'étape post-terrain. Deux démarches de révision par les collaborateurs ont déjà été mises en place : le suivi des analyses et des interprétations ainsi que la consultation avant la diffusion des résultats (par communications orales et publications écrites).

Pour le suivi des analyses et des interprétations, deux démarches ont été mises en place : une activité de retour de données auprès de n'importe quel Iyiniwch volontaire et une relecture de la thèse avant sa soutenance par deux Iyiyiwch reconnus comme experts en matière de

²⁶ À Waswanipi, il existe un protocole de recherche à suivre pour les projets en santé. Il ne s'agit pas d'un protocole local, mais d'un protocole élaboré par le CCS et des services sociaux de la Baie-James. Il y a eu un protocole local de recherche à suivre pour les chercheurs venant de l'extérieur de la communauté travaillant sur des projets de recherche en sciences naturelles et sciences humaines en lien avec la foresterie, plus exactement, dans le cadre de l'organisme, *La Forêt Modèle crie de Waswanipi*, qui a existé entre 1997 et le début des années 2000. Aucun autre protocole local de recherche en sciences humaines n'est venu le remplacer depuis. En outre, mon interlocuteur en matière d'éthique institutionnelle n'avait pas connaissance du protocole de l'Association des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL 2014).

recherches scientifiques. Le retour de données a consisté à présenter en anglais, à l'oral et à l'écrit (des textes ont été soumis aux participants), les principales analyses initiales tirées de mon enquête ethnographique au sujet de la transmission des savoirs locaux iyiniwch à Waswanipi. L'objectif était de solliciter l'avis critique des Iyiniwch sur ces analyses et d'en discuter ensemble. L'activité a eu lieu pendant trois jours en juillet 2019 au sein du bâtiment *Jackie u shiibiiuu-gamukw*, « la maison au bord de la rivière de Jackie » (Jackie's River House), destiné à l'organisation d'activités communautaires sur le site culturel localisé sur la réserve, plus exactement « en bas de la rivière », comme disent les Iyiniwch, étant donné qu'il se trouve sur les rives du point de confluence des rivières Waswanipi, Chibougamau et Opémiska. Je reviendrai en détail sur ce site culturel dans la section suivante. À l'aide d'une de mes interlocutrices iyiniwch à Waswanipi, l'annonce de l'activité a été faite simultanément en ligne sur Facebook (sur la page personnelle de cette interlocutrice que j'ai relayée sur la mienne) et dans la communauté (par affichage sur les bâtiments publics et par diffusion radiophonique à la station locale). Bien que l'activité fût ouverte à tous les Iyiniwch, seule une dizaine de personnes y a participé (Figure 9 et 10).

Figure 9. Photo du premier groupe de participants de l'activité de retour de données. De gauche à droite : Louise Saganash, Irene Otter, Edith Gull Ottereyes, moi-même, Allan Saganash Jr. et George Neeposh. Site culturel « en bas de la rivière », Waswanipi, été 2019. Crédit photo : Jerry Gull²⁷.



Figure 10. Photo du premier groupe de participants au travail. Site culturel « en bas de la rivière », Waswanipi, été 2019. Crédit photo : Jerry Gull.



²⁷ Jerry Gull, responsable du site culturel « en bas de la rivière » où le retour de données a eu lieu, s'est porté volontaire pour prendre des photos pendant l'activité.

Cependant, les commentaires, suggestions et réflexions de ces participants sur mes analyses ont été très riches. L'ensemble de nos échanges a fait l'objet de plusieurs enregistrements audio et d'une prise de notes de ma part afin de les mobiliser dans la production de mes analyses ethnographiques finales. Les deux experts iyiniwch ciblés pour relire en français la thèse avant sa soutenance ont été identifiés au sein de mon réseau de relations : l'un a été identifié par mes propres soins parmi mes interlocuteurs et l'autre a été suggéré par cet expert en question. Tous deux ont accepté de remplir cette tâche.

Quant à la consultation avant toute diffusion des résultats, elle consiste en des accords informels entre mes interlocuteurs concernés par les sujets des différentes publications et moi-même. S'engagent alors entre nous des conversations portant sur des sujets plus ou moins précis de mes analyses et de nos échanges précédents. Mes interlocuteurs évaluent, en outre, le niveau de confidentialité de ces sujets en fonction de leur estimation du degré de sensibilité des connaissances en jeu, du contexte de leur partage avec moi et des cadres scientifiques de leur diffusion. À l'heure actuelle, aucune publication, orale ou écrite, ni la rédaction de la thèse n'a fait l'objet d'une collaboration, principalement parce que, en dehors du retour de données, j'ai produit seul les analyses et que ma thèse est rédigée en français et non pas en anglais, langue d'usage formelle de mes interlocuteurs. Pouvant être vue comme une limite au travail collaboratif selon les modèles bureaucratiques, cette production esseulée favorise l'intersubjectivité et la réflexivité, deux principes qu'ont en commun la recherche autochtone et l'auto-ethnographie (B. Tedlock 2008; 1991; Goulet 1998; Kovach 2009; Wilson 2008), comprise non pas comme « l'ethnographie de son propre groupe », mais comme « de l'écrit autobiographique ayant un intérêt ethnographique » (Reed-Danahay 1997, 2) ou, encore, de l'« ethnographie narrative » (B. Tedlock 1991).

Ce processus de suivi des interprétations et des analyses est fondamental pour que les recherches bénéficient d'une expertise complémentaire à l'enquête ethnographique et aux analyses qui peuvent en être tirées et dont il serait contre-productif pour le chercheur de se priver. Il s'agit de mettre au bénéfice des résultats de la thèse, présentés pour l'obtention du diplôme, la diffusion des résultats et l'avancement des connaissances, deux systèmes de révision par les pairs : l'un par des experts académiques, l'autre par des experts locaux.

Toutes les étapes du projet de recherche ont été élaborées et négociées entre mes interlocuteurs iyiwch et moi-même dans le cadre de nos relations avant, pendant et après mon séjour prolongé à Waswanipi²⁸. De ces relations a émergé une opportunité de négocier une collaboration institutionnelle entre les Iyiniwch et moi-même, à savoir une entente de copartage et de copropriété de données.

2.1.3. Accepter un contrat de recherche et négocier une collaboration institutionnelle

Six mois après mon retour à Waswanipi en 2014, la responsable du Département culturel du Conseil de bande m'a proposé un contrat de recherche. Il était question de produire une recherche sur le passé récent des Iyiniwch de Waswanipi dans le cadre des célébrations en 2016 des quarante ans de la réserve créée en 1976. L'implication sociale de l'anthropologue en réponse à cette « demande sociale » de recherche de la part des peuples avec lesquels il travaille (Albert 1995, 115) peut être vue et vécue comme un enrichissement du processus de production des savoirs (*Ibid.*) ou, au contraire, comme une « instrumentalisation » (Gagnon 2011, 155), c'est-à-dire une manipulation de la recherche scientifique à des fins souvent politiques, voire idéologiques, détournées de la seule production de connaissances. Mon implication dans ce contrat de recherche a été une riche expérience.

J'ai accepté le contrat alors intitulé *Projet de recherche du 40^e anniversaire de Waswanipi*, après avoir estimé que les bénéfices pour les Iyiniwch et pour moi-même seraient significatifs et hors de toute instrumentalisation de ma part comme de la leur. Cette recherche a permis de produire un récit autohistorique iyiniw mixte sur le passé récent des Iyiniwch (des années 1930 au milieu des années 2010) sur lequel je reviendrai en détail dans le chapitre 3. Cette recherche est l'un des éléments qui a permis l'obtention d'un financement pour la mise en place d'une exposition permanente extérieure, *Weskitch Tibajimoun Meskino*, ou *Le sentier de notre histoire*. Elle a également mené à une entente de copartage et de copropriété de données signée en 2018 entre

²⁸ J'ai identifié deux démarches à négocier avec mes interlocuteurs iyiniwch qui suivront la soutenance de la thèse : la présentation des résultats finaux à Waswanipi (lors de l'Assemblée générale du Conseil de bande qui suivra la soutenance et lors d'une occasion moins formelle, comme une conférence publique par exemple) et la création d'outil(s) de promotion des aspect(s) de leurs réalités, mis en évidence par la thèse, qu'ils jugeront utile(s) ou opportun(s) de souligner, sous la forme qu'ils souhaitent.

le Département culturel du Conseil de bande de Waswanipi et moi-même (Annexe 3). L'entente peut être présentée selon trois aspects : les conditions de sa négociation, son contenu et ses spécificités.

La négociation institutionnelle a porté principalement sur les contenus à partager et à posséder en commun et les principes qui régleraient le copartage et la copropriété des données. Les protocoles, documents de références et lignes directrices académiques (CRSH, CRSNG, et IRSC 2010) et para-académiques (CSSSPNQL 2015; APNQL 2014) sur l'éthique de la recherche en contextes autochtones ont constitué des références dans ce travail dès les premières discussions. Les données se composent de deux corpus documentaires distincts. Le premier est celui produit dans le cadre du contrat pour le 40^e anniversaire de Waswanipi. Il regroupe l'ensemble des documents et des entretiens des participants ayant accepté de les partager (enregistrements sonores et transcriptions), des copies des documents non confidentiels sur Waswanipi, des photos et vidéos ainsi que d'une copie du rapport final intitulé, *A history of the Eenou community and people of Waswanipi (1950-2015)*, déposé à Waswanipi en 2016. Le deuxième corpus documentaire est tiré de mon projet de recherche doctoral. Il se compose de l'ensemble des documents et des entretiens des participants ayant accepté de les partager (enregistrements audio et transcriptions), des copies de documents non confidentiels sur Waswanipi, des photos et vidéos ainsi que d'une copie de la thèse en anglais²⁹. L'ensemble de ces données est régi par le fait que chacune des deux parties est reconnue comme copropriétaire des deux corpus auxquels elles ont un accès équivalent. Cette copropriété est vouée à partager un accès commun à l'ensemble des informations des deux corpus documentaires et d'en assurer un usage autonome, l'usage de l'un des deux copropriétaires n'engage pas la responsabilité de l'autre autrement dit. L'objectif est aussi de renforcer le lien de respect mutuel dans le travail académique et communautaire de production et de diffusion des connaissances. Cette entente est un exemple de bricolage jumelant des codes éthiques locaux, puis des exigences éthiques universitaires et para-universitaires, tant méthodologiques que théoriques.

²⁹ J'envisage de faire traduire ma thèse en anglais. Cette démarche est importante pour mes interlocuteurs au sein du Conseil de bande, car ce type de document fait partie du fonds documentaire que les administrateurs locaux rassemblent pour leurs négociations avec des interlocuteurs anglophones, francophones ou bilingues, l'anglais étant leur deuxième langue, après l'*iyyiyuu ayimuun* et avant le français, leur troisième langue.

Cette entente est spécifique dans le sens où elle constitue un produit formel et unique élaboré à partir d'une opportunité commune – le contrat de recherche sur le 40^e anniversaire de Waswanipi – née de mes relations quotidiennes avec les Iyiniwch au cours de mon terrain de doctorat. Cette entente encadre formellement un moment spécifique de la recherche : le partage et la possession des données. Elle n'encadre pas les autres étapes du projet de recherche présentées précédemment. Étant donné que cette entente n'est ni une entente de recherche ni un contrat au sens légal, il y a un espace laissé libre volontairement par les partenaires pour renégocier l'entente en fonction des réalités et des enjeux de la relation qui les unit. Cette liberté permet d'entretenir une flexibilité et créativité éthique pour trouver les réponses les plus adéquates aux opportunités et limites futures qui jalonnent les relations entre les Iyiniwch et moi-même.

Au-delà de ces considérations éthiques relationnelles et institutionnelles de la recherche, le travail de collaboration est à replacer, en anthropologie, dans le travail ethnographique à proprement parler. Les deux autres postures collaboratives de mon ethnographie en voie de radicalisation et de décolonisation en présentent les aspects théoriques et méthodologiques.

2.2. Une posture relationnelle et expérientielle

En tant qu'anthropologue, il est difficilement envisageable de ne pas être aujourd'hui dans la continuité épistémologique des traditions structuraliste, interprétative et expérientielle et de leurs formes d'intersubjectivité spécifiques menant à « trois manières d'être sur le terrain » (Goulet 2011b). Mes expériences de recherches parmi les Iyiniwch de Waswanipi m'ont incité à privilégier la démarche « expérientielle » (*Ibid.*), sans toutefois prétendre à la radicalité qu'elle suppose. J'aspire plutôt à en poser les bases fondamentales par une approche « relationnelle » (Goulet 2011a, 23), qui, à l'occasion, m'a mené à des formes expérientielles. Cette nuance tient à la distinction entre le temps d'une vie personnelle ou professionnelle et le temps d'un terrain ethnographique de doctorat, ainsi qu'aux possibilités de radicalisation qu'offrent mes relations avec mes interlocuteurs. La radicalité définie par l'approche expérientielle (Goulet 2011b), consistant à expérimenter d'autres systèmes épistémologiques et ontologiques, est à suivre, en ce sens, comme un idéal, non pas comme un impératif et encore moins comme un aboutissement. Ma posture relationnelle et expérientielle s'appuie sur un « terrain intensif » (*Ibid.*, 121), soit de

longue durée et immersif, parmi les Iyiniwch et sur l'« observation de la participation », ce qui consiste en ce que « les ethnographes expérimentent et observent leur propre coparticipation et celle des autres dans le cadre de la rencontre ethnographique » (Tedlock 1991, 69). Ces méthodologies ont été adaptées aux rapports que les Iyiniwch et moi-même entretenons et à leurs évolutions, ainsi qu'aux rapports aux personnes autres qu'humaines avec lesquelles j'ai pu entrer en communication. J'y reviendrai dans les sections suivantes.

2.2.1. Faire le choix du séjour prolongé et de l'observation de la participation

La condition propice à ma participation relationnelle et expérientielle relève de mon engagement à avoir fait parmi les Iyiniwch de Waswanipi ce qui est communément reconnu et accepté en anthropologie comme un séjour de longue durée et immersif, étant donné que je suis resté une année entière au sein de plusieurs familles d'accueil et de plusieurs réseaux sociaux qui m'ont inclus dans leurs activités. Cette présence prolongée et immersive me paraissait la plus opportune pour favoriser les relations avec les Iyiniwch, pour y arrimer le travail de collecte d'informations, notamment par l'observation de leur participation et la mienne aux activités quotidiennes, et pour avoir l'opportunité de faire des expériences « extraordinaires » (Young et Goulet 1994). Était-elle également opportune pour faire une ethnographie radicale ?

Le début de mon immersion a été rapide, car, du fait de mes expériences précédentes, j'ai été inclus dans deux familles iyiniwch et plusieurs réseaux sociaux au commencement de mon terrain de doctorat. Au fil de mon terrain, une troisième famille m'accueillit très régulièrement sur son territoire de chasse et au sein de maisons de plusieurs de ses membres sur la réserve et en dehors. C'est ainsi que mon inclusion dans le réseau des personnes pratiquant les cérémonies sacrées s'est consolidée et étendue. J'aborderai en détail les cérémonies sacrées dans le chapitre 6 consacré à l'acquisition et la transmission des savoirs rituel locaux chez les Iyiniwch à partir de l'exemple de l'une d'entre-elles : *koaspskikan*, tente tremblante (*shaking tent* en anglais). Pour répondre à ses questions de recherche de départ, Jean-Guy Goulet précise qu'il a été nécessaire de « partager sur un temps considérable la vie quotidienne des Dene Tha » [ma traduction] (Goulet 1998, xvii). L'enjeu est de taille, puisque, en citant Victor Turner (V. W. Turner 1975, 29), il rappelle que l'objectif est d'apprendre à connaître ses interlocuteurs « non

seulement comme des acteurs aux rôles sociaux, mais comme des individus uniques, chacun avec un style et une personnalité propre » [ma traduction] (Goulet 1998, xvii). Goulet redéfinit, par ailleurs, le concept de « temps partagé » proposé par Johannes Fabian (1994) comme « une précondition à la production de la connaissance ethnographique » [ma traduction] (Goulet 1998, xvii). Il précise dans le contexte de ses recherches avec les Dene Tha ce que ce prérequis suppose, à savoir :

Passer du temps ensemble revient à se joindre aux activités sociales, partager un repas, danser ensemble, participer à une cérémonie de guérison et ainsi de suite. Lorsque les personnes sont connues comme des individus dans leurs activités de tous les jours, les données ethnographiques peuvent être placées dans le contexte approprié (*Ibid.*).

Ce partage du quotidien est l'occasion surtout de participer aux activités qui le rythment. En suivant ce *modus operandi*, j'ai pu multiplier les opportunités de mettre en place l'« observation de la participation » (B. Tedlock 1991). J'ai privilégié cette méthodologie, car elle me semble la plus adaptée au mode de production des connaissances dans le monde des Iyiniwch qui repose sur une simultanéité entre l'observation et la participation (Scott 2006, 53). Ce choix a été motivé, en outre, par le fait qu'une large partie de mes recherches ethnographiques portent justement sur le système épistémologique iyiniw. Les Iyiniwch m'ont invité aussi à partager leur quotidien à de multiples reprises. Ils m'ont initié, en réalité, à leurs pratiques et leurs savoirs, pour mieux appréhender et comprendre leurs réalités.

J'ai eu l'occasion, finalement, d'observer leur participation aux nombreuses activités occupant leur quotidien et d'observer ma participation à leurs côtés sur une année entière. À des périodes différentes de cet intervalle, j'ai partagé le quotidien de mes trois familles d'accueil, que ce soit sur la réserve, sur leurs camps de chasse (Figure 11 et 12) ou ceux d'autres familles par lesquelles nous étions invités ou, encore, lors de nombreux déplacements entre Waswanipi et d'autres communautés iyiyiwch (Oujé-Bougoumou, Mistissini, Nemaska) et villes du Québec (Val-d'Or, Senneterre, Matagami, Barraute, Chapais, Chibougamau, Mont-Laurier, Montréal). À leur invitation, j'ai chassé *mask^w* (l'ours noir), *mûs^w* (l'orignal), *nisk* (la bernache du Canada) (Figure 13), *piyew* (la perdrix) et plusieurs types d'*iyinisip* (canard), j'ai pêché *miyumek^w* (le corégone), *cinusew* (le brochet), *namew* (l'esturgeon) (Figure 14) et *ukâss* (le doré jaune et noir) et piégé *wâpus^w* (le lièvre d'Amérique) (Figure 15).

Figure 11. Photo du camp de chasse principal de ma troisième famille d'accueil, au printemps, avec la cabine principale (à gauche), la cabine des invités (au centre en arrière-plan) et le *michiwap* (à droite) utilisé principalement pour plumer les gibiers, cuire les viandes au feu de bois et s'y reposer. *Shishgumuk*, printemps 2015. Crédit photo : P. Watez.



Figure 12. Photo du camp de chasse principal de ma deuxième famille d'accueil sur les rives de la rivière *Maicasagi* à l'automne. *Maicasagi*, automne 2015. Crédit photo : P. Watez.



Figure 13. Photo de deux membres de ma troisième famille d'accueil, Allan (au centre à l'arrière-plan) et Dennis (à gauche au premier plan), et moi-même (à droite au premier plan) de retour de la chasse à *nisk*. *Shishgumuk*, printemps 2015. Crédit photo : P. Watez.



Figure 14. Une partie de la pêche du jour : une dizaine de *namew*. *Shishgumuk*, printemps 2015. Crédit photo : P. Watez.



Figure 15. Jack (à gauche), Diane (à la photo) et moi-même (à droite) en train de cuire des *wâpusch* au feu de bois sur le territoire de chasse familial. Iyiniw Astchee, automne 2015. Crédit photo : Diane.



Ces invitations se sont répétées à plusieurs reprises au sein de groupes composés de membres de mes familles d'accueil et d'autres familles, alors que d'autres groupes rassemblaient des membres de familles que je ne connaissais pas au préalable. J'ai partagé également les activités du groupe d'Iyiniwch pratiquant les cérémonies sacrées, rassemblant des membres de mes familles d'accueil et d'autres familles. J'ai également été invité à participer à des activités annuelles organisées par le Conseil de bande et d'autres administrations locales et régionales au sein des Iyiyiwch dont la vocation est la transmission de savoirs locaux aux jeunes, sur lesquels je reviendrai en détail au chapitre 5 consacré à l'institutionnalisation de la transmission des savoirs locaux à Waswanipi et sur Iyiniw Astchee à partir de l'exemple des savoirs cynégétiques et forestiers. Deux d'entre elles étaient organisées sur la réserve : les ateliers *Jackie Gull Memorial Pipun Eetouwin* (Figure 16) et le *Youth & Elders Gathering* (Figure 17). Deux autres l'ont été sur le territoire : le séjour hivernal (Figure 18) et la brigade canots (Figure 19). En outre, j'ai partagé le quotidien des Iyiniwch lors de mon mandat de surveillant et de chercheur.

Figure 16. Photo des participants (apprentis et mentors) à l'activité de boucherie des orignaux, ici travaillant les têtes, lors de l'atelier *Jackie Gull Memorial Pipun Eetouwin*. Site culturel « en bas de la rivière », hiver 2015. Crédit photo : P. Wattez



Figure 17. Photo de l'activité de pêche hivernale lors de l'atelier *Youth & EldersGathering*. Rivière Chibougamau, hiver 2015. Crédit photo : P. Wattez



Figure 18. Photo d'une partie des participants au séjour hivernal après l'installation du dernier camp temporaire fait avec la *maki* (tente prospecteur) avant le retour à Waswanipi le lendemain. Iyiniw Astchee, hiver 2015. Crédit photo : P. Wattez



Figure 19. Photo d'une partie des participants à la brigade canots aux prises avec des rapides sur la rivière *Chensagi*. Iyiniw Astchee, été 2015. Crédit photo : P. Wattez.



J'ai occupé pendant quelques mois le poste de surveillant de la maison culturelle faite en bois rond (Figure 20) sur le site culturel « en bas de la rivière ». Ce site se compose de plusieurs bâtiments. Il y a donc la maison culturelle, qui abrite les bureaux du Département culturel du Conseil de bande de Waswanipi et un espace cuisine-salle à manger pour accueillir et nourrir quotidiennement les aînés, n'importe quel Iyiniw qui se présente, ainsi que les travailleurs venus de l'extérieur et les visiteurs de passage dans la communauté. Il y a aussi une cuisine 'traditionnelle' (Figure 21) où toute nourriture est cuisinée au feu dans un foyer ouvert ou au poêle à bois et servie à qui se présente, comme sur les camps de chasse en forêt. Il y a enfin *Jackie u shiibiiuu-gamukw*, « la maison au bord de la rivière de Jackie » (*Jackie's River House*), destinée à l'organisation d'activités communautaires. C'est à la suite de la défection du surveillant en place que la directrice du Département culturel m'a proposé de le remplacer. Ce poste a requis que je sois présent lorsque la maison n'était pas occupée, c'est-à-dire les soirs et les fins de semaine, car je devais la surveiller tout en veillant qu'elle soit fermée. J'ai accepté cette proposition pour plusieurs raisons. Tout d'abord, c'était l'occasion de me rendre utile concrètement au sein de la communauté. Ma présence permanente en ce lieu, en outre, m'a donné accès plus fréquemment à des personnes et des familles iyiniwch que je fréquentais déjà et à d'autres que je ne connaissais pas. Par ailleurs, la présence constante sur la réserve que réclamait ce poste correspondait parfaitement au rythme de vie dont j'avais besoin pour assurer mon contrat de chercheur (à temps plein sur six mois) au sein du Conseil de bande qui venait de débiter. Ce poste m'a donné accès, de plus, à la vie bureaucratique de ses membres puisque j'ai occupé à temps plein un bureau au sein du Conseil de bande.

Figure 20. Photo de la maison culturelle faite en bois rond sur le site culturel « en bas de la rivière ». Waswanipi, Hiver 2015. Crédit photo : P. Watez.



Figure 21. Photo de la cuisine 'traditionnelle' sur le site culturel « en bas de la rivière ». Waswanipi, Hiver 2015. Crédit photo : P. Watez.



2.2.2. Favoriser les relations avec les Iyiniwch en tant que personnes-interlocutrices

En plus d'être un hôte dans mes trois familles d'accueil et un apprenti au sein de réseaux de socialisation, les Iyiniwch m'ont donné d'autres statuts. Je restais, toutefois, un observateur extérieur, un *wemishtikushuiiu* (un Blanc), un *upischtikuyaau* (un Français) et un anthropologue, pour ceux qui savaient ce que cela pouvait bien dire. De mon côté, assez rapidement, j'ai considéré les Iyiniwch comme des personnes-interlocutrices, voire des amis au fil de mes relations avec certains, et il m'était plus confortable de me présenter comme une personne-chercheur. Encore aujourd'hui, la venue à Montréal, où je réside, des Iyiniwch dont je suis le plus proche est toujours l'occasion de passer du temps ensemble.

Dès mon retour à Waswanipi en 2014, j'ai été invité à passer un mois (de mi-novembre à mi-décembre) sur le camp de chasse familial d'un couple de ma première famille d'accueil : Jack et Diane tous deux âgés entre 40 et 50 ans (Figure 22). J'y étais invité en tant que personne désireuse de « mieux connaître la culture iyiniw » comme les Iyiniwch me présentaient entre eux. J'y étais invité aussi en tant que connaissance car mes hôtes m'avaient invité lors d'un retour d'une semaine au printemps 2013. Le camp est situé à quelques encablures du croisement de la route 113 avec la rivière *kahwawastoogayheekatet* (la rivière sinueuse), également dénommée rivière O'Sullivan dans la toponymie officielle québécoise. Les Iyiniwch comptent six saisons : *wastebekun*, les premières chutes (de septembre à octobre); *dakotin*, les premières chutes et les premiers gels (de novembre à décembre); *booboon*, l'hiver (de janvier à février); *sheegoon*, les premiers temps du printemps et des bris de glace (de mars à avril); *meuskumin*, le dégel printanier (de mai à juin) ; *neebin*, l'été (de juillet à août) (A. Jr. Saganash 2000). En novembre et décembre, c'est donc *dakotin*, la saison des premières chutes de neige et des premiers gels. Seuls les Iyiniwch inscrits au Programme de sécurité du revenu (PSR)³⁰, garantissant un revenu minimum annuel pour poursuivre la chasse, la pêche et la piégeage

³⁰ Le PSR est un des programmes issus de la Convention de la Baie James et du Nord Québécois (CBJNQ) signée en 1975 les Iyiniwch et le gouvernement du Québec.

comme mode de vie à plein temps (Colette et Larivière 2010)³¹, demeurent en forêt en cette saison, ce qui est le cas de Jack et Diane.

Figure 22. Photo du camp de chasse familial principal de Jack et Diane sur les rives de la rivière *kahwawastoogayheekatet*. Iyiniw Astchee, automne 2015. Crédit photo : P. Watz.



Considéré comme un néophyte, un enfant à qui il fallait tout apprendre du monde iyiniw, à tout le moins ce qu'il fallait faire dans un camp de chasse, j'ai été implicitement invité par Dennis à le suivre dans ses activités du début de l'hiver pour faire mon apprentissage en l'observant, en l'écoutant et, ensuite, en faisant à mon tour. J'ai donc passé mes journées et mes semaines aux côtés de Dennis à essayer de le suivre tant bien que mal dans toutes ses activités au camp, aux alentours et sur son territoire de chasse. Fonctionner dans cette dynamique au quotidien n'a pas été aisé au cours de ce premier mois. Souvent, Dennis me reprenait lorsque j'avais la prétention de dire : « Je sais », lorsqu'il me montrait des techniques de piégeage, comme le montage de

³¹ La conséquence de ce programme après plus d'une trentaine d'années d'existence a été de « maintenir l'économie domestique, c'est-à-dire de préserver et de perpétuer un mode de vie [...] ouvertement menacé par des projets hydroélectriques modernes » (Colette et Larivière 2010, 124) pour certaines communautés, par l'exploitation minière ou forestière pour d'autres, comme Waswanipi.

collets à lièvre par exemple, que j'avais expérimenté pour la première fois en 2009 avec d'autres Iyiniwch, ou quand il me montrait, une fois de plus, comment il fallait faire. Pour Dennis, je ne pouvais pas encore le savoir parce que je n'étais pas en mesure de le refaire sans son intervention. Je n'étais pas autonome. Mon comportement vu comme prétentieux était en décalage, en inadéquation avec l'épistémologie iyiniw : le savoir est fonction de l'expérience personnelle et, par conséquent, « je sais » ne se dit pas. Cet apprentissage initial s'est confirmé, et d'autres se sont révélés, comme à l'occasion de mon statut d'apprenti chasseur-pêcheur-piégeur et d'apprenti de *matutisaanichiwaahp* (loge de sudation).

Avoir occupé ces différentes positions a contribué à atténuer « la dichotomie entre la personne du dedans [mes hôtes] et celle du dehors [moi, leur invité] » [ma traduction] (Tedlock 2011, 43) et à créer l'espace propice où les Iyiniwch et moi-même avons pu « établir le dialogue » (*Ibid.*). Pas totalement inconnu à Waswanipi ni extérieur aux Iyiniwch, j'ai pu entretenir une « vulnérabilité » (*Ibid.*, 46) propice au dialogue. Pour Barbara Tedlock (*Ibid.*), cette relation dialogique est constitutive d'une co-hospitalité, c'est-à-dire d'une ouverture partagée, qui n'est pas « seulement le fait » des hôtes.

Les relations entre l'hôte et celui/celle qu'il accueille incluent soi-même et impliquent que celui qui est accueilli accède à son propre passé et que celui qui reçoit ait la possibilité d'accueillir ou de rejeter un nouvel invité à tout moment [ma traduction] (*Ibid.*, 58).

Cette relation dialogique, vouée à mettre en valeur et à reconnaître « les épistémologies non dominantes », incite à la « création d'un paysage discursif dans lequel les recherches subjectives aboutissent à la performance et à la pratique d'une présence radicale » (*Ibid.*) ou, plutôt, radicalisée selon mes postures.

Parmi mes familles d'accueil et réseaux sociaux, de nombreux Iyiniwch sont devenus des interlocuteurs, c'est-à-dire des personnes avec qui la communication se fait sur le mode de l'échange de connaissances³². Ces interlocuteurs sont en ce sens des « personnes compétentes

³² Dans cette démarche dialogique, ma confrontation à l'*iyyiyuu ayimuun* a constitué un défi à part entière de ma communication avec les Iyiniwch. N'ayant pas étudié l'*iyyiyuu ayimuun* au point de le parler, loin de là, la langue d'échange avec mes interlocuteurs a été l'anglais, leur seconde langue. Une minorité d'entre-eux parlent également le français, l'*atikamekw* ou l'*innu aimun*. Ce contexte multilingue est par ailleurs plus prégnant sur la réserve ou

dans leur monde, des personnes de qui recevoir, pas seulement des informations, mais aussi une formation qui éveille personnellement aux réalités de tout ordre qui font partie de leur milieu » (Goulet 2011a, 11). Quelques-uns sont devenus des participants directs, alors que d'autres ont été des participants indirects. Tous ont été, pour moi, à des niveaux différents, des « instructeurs » (Goulet 1998, xiv) dans le sens où j'ai appris de chacun. Ces Iyiniwch ont été des guides dans mon apprentissage des pratiques liées à la vie familiale sur la réserve et sur les camps de chasse, des techniques de chasse, de pêche et de piégeage, des connaissances cérémonielles comme, plus largement, des relations avec tout type de personne.

Il est question de considérer les Iyiniwch de Waswanipi avec qui j'ai vécu et avec qui je continue de travailler comme des personnes-interlocutrices, c'est-à-dire tels qu'elles sont dans leur vie personnelle et selon ce qu'elles font dans le cadre de nos échanges pour mes projets de recherche. Il en va de même pour moi : me présenter comme personne-chercheur, c'est-à-dire autant d'après qui je suis dans ma vie personnelle que ce que je fais dans ma vie professionnelle. Cette relation repositionne les projets de recherche dans une double vocation : promis à la production de savoirs scientifiques et de savoirs plus personnels, ils sont aussi des « projets de connaissances » comme le propose Jeanne Favret-Saada (2011, 153). Cette dimension est d'autant plus éloquente lorsque le chercheur fait l'expérience d'un système épistémologique différent du sien à travers des pratiques qui le sortent de son ordinaire, telle la communication avec des personnes autres qu'humaines.

2.2.3. Faire l'expérience de relations avec des personnes autres qu'humaines

Ma posture relationnelle avec les Iyiniwch m'a ouvert à des relations de type expérientiel avec des personnes autres qu'humaines. J'ai pu ainsi m'extirper, à quelques reprises, d'une perspective anthropocentrée, posture dominante dans les sciences sociales occidentales³³, telle que définie et interrogée par Margaret Kovach :

en ville que sur les territoires de chasse où l'*iyyiyuu ayimuun* domine les échanges. Naviguant entre l'un et l'autre de ces espaces tout au long de mon séjour prolongé, l'*iyyiyuu ayimuun* est devenu partiellement plus courant dans ma communication avec les Iyiniwch. Très valorisé par mes interlocuteurs, cet apprentissage a été l'objet de vifs encouragements de leur part.

³³ Plusieurs ethnologues ont, néanmoins, vécu eux-mêmes ce type d'expériences (Goulet 1998; D. Tedlock 1990; Favret-Saada 2011; Nadasdy 2007) ou en ont été témoins (Scott 2006).

Les approches qualitatives admises sont fondées sur une prémisse non animiste, qui diffère de l'épistémologie tribale, et ainsi des questions plus profondes demeurent : construit relationnellement via quelles relations ? Que signifie de privilégier la connaissance anthropocentrée ? [ma traduction] (2009, 34).

Au cours de mon séjour parmi les Iyiniwch, j'ai eu plusieurs expériences pouvant être qualifiées d'« extraordinaires » (Young et Goulet 1994). Ces expériences sont extraordinaires pour moi, mais elles demeurent ordinaires pour les Iyiniwch (Colpron 2019)³⁴. En voici un exemple afin d'illustrer les bénéfices de ce genre d'expérience pour ma compréhension du monde iyiniw.

Trois semaines après mon installation sur le camp de chasse d'une de mes trois familles d'accueil, je me suis retrouvé seul un matin. Le couple de la famille était parti aux aurores lever les collets posés la veille à plusieurs kilomètres du camp. Seul, je me suis mis à couper des rondins de bouleau pour m'assurer que le feu allumé peu de temps avant leur départ puisse être alimenté jusqu'au retour de mes hôtes pour leur repos. Après avoir fendu quelques bûches, je butais sur un rondin dont les nœuds éprouvaient ma technique, certes bien meilleure qu'à mes débuts, mais qui manquait encore cruellement de pratique et de force pour égaler l'efficacité de mon hôte. Premier coup ! Deuxième coup ! Et le son vide de ma hache dans le bois. Trois coups ! Quatre coups ! Idem !! Et des ricanements de l'autre côté de la rivière. Cinq coups ! Six coups ! Toujours pas fendu ! Et encore ces ricanements dès que la hache restait prise dans le rondin, de plus en plus abîmé. « Qui pouvait bien m'observer et rire de moi dans ce bout de territoire isolé ? », me suis-je demandé. Je ne voyais personne. Je regardais plus précisément là d'où venaient les rires. Personne. Pourtant je sentais une présence : quelqu'un m'observait et riait de moi. Je repris alors mon effort, persuadé d'être épié et moqué. Il m'a fallu deux autres coups pour arriver à bout de ce rondin et faire cesser ces rires sarcastiques. Sept coups ! « Hihihhi ». Huit coups ! Silence. Je me suis alors mis à interpeler le paysage vide de toute présence *a priori* : « Alors, tu vois ! J'y suis arrivé ! Plus de raison de rire de moi maintenant ! » Après quelques secondes de silence, *kwihkwîsiw*³⁵ s'envola.

³⁴ Anne-Marie Colpron, professeure associée au Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal (UQAM), a précisé cette distinction entre ce qui est extraordinaire et ce qui est ordinaire et pour qui, au sujet d'une cérémonie de l'ayahuasca : elle a été une expérience extraordinaire pour elle, mais ordinaire pour la chamane *shipibo-conibo* avec qui elle l'a faite.

³⁵ *Kwihkwîsiw* signifie geai bleu en français ou *blue jay* en anglais.

À cet instant même, il ne faisait aucun doute pour moi que *kwihkwisiw* était bel et bien celui qui se moquait de moi. Il ne faisait aucun doute non plus que c'était son rire moqueur qui m'avait fait me concentrer davantage sur ma tâche et finalement fendre ce rondin de bouleau. Je voulais que cesse sa moquerie. Je n'avais plus aucun doute que *kwihkwisiw* et moi avions été en communication, en relation. « Alors, c'était toi ?! » lui lançais-je juste avant de le perdre de vue. Revenu immédiatement à ma tâche, un autre rondin de bouleau prêt à être fendu, je me suis senti redescendre du saut heuristique que je venais de vivre dans l'épistémologie, l'ontologie et la cosmologie iyiniw. Quelques jours plus tard, convaincu de mon expérience relationnelle, j'ai raconté cette histoire à plusieurs de mes interlocuteurs iyiniwch. Tous m'ont répondu, aucunement étonnés, que c'était bel et bien *kwihkwisiw* avec qui j'avais été en communication et qu'il s'était moqué de moi. Tous m'ont dit qu'il fallait se méfier de lui, car il pouvait nous jouer des tours dans la forêt. C'est sa personnalité. Ce fut donc une expérience relationnelle directe dans le monde iyiniw qui a grandement participé à ma transformation.

J'ai bien eu quelques doutes tout de même. Je me suis interrogé sur la réalité de cette expérience : ai-je eu des hallucinations ? Est-ce que je n'étais pas en train de me tromper ? Ai-je bien vu *kwihkwisiw* ? N'était-ce pas une plaisanterie de mon hôte ? En racontant mon histoire à mes interlocuteurs, j'ai cherché à lui donner un sens dans le monde iyiniw. Je n'ai pas cherché à en vérifier la véracité. Cette démarche aurait correspondu à un réflexe naturaliste de ma part, consacrant alors la validité d'une expérience par son caractère vrai ou faux. Or, l'expérience personnelle prime sur toute forme d'instruction collective chez les Iyiyiwch (Scott 2006; Feit 2000), comme chez de nombreux autres peuples autochtones tels que les Dene Tha (Goulet 1998), les Nabesna (Guédon 2005) ou, encore, les Omaha (Ridington 2000). Ma relation avec *kwihkwisiw* m'a permis de me rendre compte que l'expérience personnelle était devenue, pour moi, ce principe épistémologique iyiniw, ce qui confirmait la primauté de l'expérience sur l'instruction.

Cette forme de transformation a été possible également, par le truchement de la position – qui peut se résumer à observer, écouter et faire – dans laquelle mes interlocuteurs m'ont invité à me mettre et par ma disposition à l'accepter. Cette mise à disposition de l'être correspond à l'invitation lancée par Jeanne Favret-Saada (2011) : « accepter de se laisser affecter » par et

dans le système de savoirs que l'ethnologue cherche à comprendre. Elle constitue ma troisième posture collaborative.

2.3. Une posture affectée

Je me suis laissé affecter par et dans le monde iyiniw de manière extensive, c'est-à-dire dans le quotidien des Iyiniwch. Être affecté dans ces conditions m'a conduit à adapter ma prise de notes et mes entretiens, tout en favorisant la conversation pour la collecte de données. Ces adaptations méthodologiques s'inscrivent également dans la continuité des autres postures, notamment celle relationnelle et expérientielle.

2.3.1. Se laisser affecter de manière extensive vers un espace

commensurable

Bien que j'aie été affecté intensivement par des expériences comme celle avec *kwihkwisiw*, mon apprentissage du monde iyiniw repose principalement sur ma mise à disposition de manière extensive, au quotidien autrement dit. Je ne voulais me couper de rien, sans toutefois chercher à embrasser tout du monde iyiniw, d'autant plus que mes recherches ne nécessitaient pas que je jette mon dévolu sur un savoir local particulier ou une pratique spécifique. Me laisser affecter extensivement a requis aussi de repositionner ma participation aux activités quotidiennes au gré de ce que mes relations déjà établies et celles nouvelles m'offraient d'ordinaire et d'extraordinaire dans le quotidien des Iyiniwch.

Mes interlocuteurs, comme ceux de Favret-Saada, essayent de nous faire réaliser, nous, anthropologues, que pour prétendre appréhender et comprendre sérieusement leur système épistémologique, il faut un tant soit peu y avoir accès, y naviguer et y interagir autant que possible avec eux ainsi qu'avec toutes les autres personnes, humaines ou autres qu'humaines, qui en font partie. Une fois affecté à travers des expériences extensives et intensives, et reconnu comme tel par mes interlocuteurs mais toujours à un degré moindre qu'eux, le dialogue peut commencer plus sérieusement. La communication passe alors un cap ontologique et devient « intersubjective » (Goulet 2011b, 121). La capacité dialogique devient fonction de la capacité d'affectivité, et vice versa.

Ma mise à disposition affective a contribué à la réduction de la distance ontologique entre les Iyiniwch et moi-même, sans pour autant, à aucun moment, l'annuler, ce qui reviendrait à former un nous ou à prétendre devenir iyiniw – le fameux « going Native », c'est-à-dire penser qu'il est possible de remplacer son identité d'origine par l'identité des personnes avec qui l'anthropologue travaille et vit. Il est plutôt question d'opérer un rapprochement épistémologique et ontologique en acceptant de se laisser affecter par et dans le monde iyiniw pour y entrer plus entièrement et y naviguer plus réellement. La « porosité » (Meintel 2011, 102) du chercheur est une condition *sine qua non* à cette posture affectée, car elle participe à sa transformation par l'expérience du monde de ses interlocuteurs. Le « faisceau d'affects et de capacités [étant] à l'origine des perspectives » (Viveiros de Castro 2009, 40), être affecté autrement transforme la perspective d'origine.

Cette démarche engendre des adaptations méthodologiques. Elles consistent, dans le travail de collecte de données, à outrepasser « l'envie de tout comprendre » pour développer la « faculté de trier » (Fournier et Arborio 2010, 49-50, 64, 66) et la capacité de laisser mûrir en soi les leçons à tirer des expériences qui affectent de manière extensive ou intensive.

2.3.2. Adapter la prise de notes à mon expérience du monde iyiniw

La prise de notes est une tâche fondamentale de l'enquête ethnographique. Elle relève du choix de la simultanéité ou du décalage entre noter et participer-observer, « un [autre] des dilemmes [...] sur le terrain » (Fournier et Arborio 2010, 23). Eu égard à mes expériences de recherche à Waswanipi, notamment en 2009, j'ai appris qu'observer et participer sont deux activités primordiales sur l'action de noter. J'ai donc fait le choix de noter en décalage, ce qui comporte plusieurs défis et enjeux que la posture d'affecté renforce.

La participation et l'observation ne permettent pas une transcription immédiate si elles sont pratiquées simultanément, comme je l'ai privilégié. Ce choix était aussi motivé par ma volonté d'avoir avec moi le moins souvent possible un carnet de notes ou un appareil photo, afin de partager pleinement la vie quotidienne de mes interlocuteurs connus et de ceux que je pouvais rencontrer au gré de mes activités, sans gênes ni interférences. Il s'agissait d'atténuer au maximum la distance entre mes interlocuteurs et moi-même. En conséquence, j'écrivais seulement en fin de journée ou lorsqu'aucune activité ne se profilait à l'horizon. L'écriture s'est

déroulée en deux temps : retranscrire les détails de la journée qui venait de s'écouler et compléter après quelques jours cette première prise de notes qui d'emblée ne pouvait pas être exhaustive. Chacune de ces journées a été une « double journée de travail » (*Ibid.*, 55), découpée entre observation de la participation et prise de notes.

Je me suis attaché à la rédaction d'un seul type de carnet que l'on peut qualifier de « journal de terrain » (*Ibid.*). Il est composé de deux parties. La première a été consacrée à la retranscription des « observations faites sur le terrain au jour le jour » (*Ibid.*). Elles ont été ponctuées de « notes repères » brutes, c'est-à-dire des notes permettant de me remémorer les faits observés et retranscrits tels quels après une journée de stockage en mémoire (*Ibid.*). Des questions, des réflexions et quelques dessins les ont complétées. La deuxième partie du journal de terrain a été vouée à l'écriture de mes impressions, états d'âme, sentiments, humeurs et interrogations personnelles, facteurs constitutifs d'un « espace privé », mais non pas « espace de récréation » du terrain pour autant, telle que Favret-Saada a analysé les carnets de terrain de Malinowski ou de Métraux (Favret-Saada 2011, 153). Ils ne sont pas récréatifs, car ils servent au travail de réflexivité du chercheur. Ce sont des informations précieuses en tant que données de la communication intersubjective entre les Iyiniwch et moi-même, composée autant de possibilités et de réussites que de difficultés, d'erreurs et d'échecs. Je n'ai pas tenu de second carnet de notes, communément destiné à une rédaction d'après-terrain et constitué en ce sens de notes prospectives (Fournier et Arborio 2010, 23). C'est plutôt au moment même de l'analyse de mes données ethnographiques que j'ai procédé au travail auquel ces notes prospectives renvoient, c'est-à-dire le recouplement des éléments de réflexion quant aux situations pour lesquelles je n'aurais pas consigné par écrit les « éléments *ad hoc* » tant ils pouvaient sembler éloignés du projet de recherche (*Ibid.*). Ma posture de me laisser affecter par et dans le monde iyinuwa a rendu ces doubles journées de travail difficiles à assurer et a remis en question certains des principes qui les justifient.

Dans l'ensemble, je n'ai pas procédé à une prise de notes de manière quotidiennement systématique. Non pas qu'il n'y avait rien à noter en raison de temps morts (Lévi-Strauss 1955), car tout moment est l'occasion d'un temps de recul, voire d'ennui, propice à faire mûrir les pensées et avancer l'apprentissage du monde iyiniw. C'est plutôt parce que, pris par mes

relations et expériences dans le quotidien de mon inclusion progressive au monde iyiniw, le banal et l'extraordinaire m' affectaient tant qu' écrire n' était pas la priorité à plusieurs occasions :

Je me suis perdu dans les jours ! Aujourd' hui, c' est le huitième jour. Nous sommes (enfin) arrivés au 'landing' du lac Waswanipi. J' ai manqué trois jours dans mes notes. Trop fatigué ? Peu importe. La journée a été longue et éprouvante (journal de terrain, expédition en canot, lac Waswanipi, juillet 2015).

L' écriture s' est arrêtée. Une perdrix a pointé le bout de son bec. Je suis parti chasser (journal de terrain, Shishkumuk, mai 2015).

Parfois, je n' en voyais même pas l' intérêt. Pris dans le monde iyiniw où l' expérience prime sur l' instruction, j' ai laissé mûrir en moi les situations vécues. Ces situations n' en ont pas perdu pour autant leur pertinence heuristique et précision descriptive, au contraire. Les laisser mûrir en moi a été propice à mieux les retranscrire en détail quelques jours après, sans oublier de les mettre en perspective avec les questions et pistes de réflexion rédigées au gré de mes expériences. J' ai aussi pu mieux en apprécier les enseignements propres, ainsi que ceux à tirer du monde iyiniw plus largement. Il ne s' agissait plus tant de faire un travail de mémoire pour décrire et retenir ce qui s' était passé que de faire un travail d' incorporation pour comprendre ce qui s' était passé.

Il peut y avoir, en ce sens, une tendance ethnographiquement et épistémologiquement contre-productive à systématiquement prendre des notes : l' ethnologue peut se cacher derrière les descriptions détaillées d' une prise de notes compulsive, devenue alors un réflexe, une formalité à remplir, souvent érigée en un devoir absolu de l' ethnologue, voire un antidote à la démarche expérientielle, tel que l' exprime Favret-Saada lorsqu' elle présente la prise de notes dans le contexte de son affectation par la sorcellerie comme un moyen pour « calmer l' angoisse d' avoir à [s]’y engager personnellement » (Favret-Saada 2011, 154). À l' inverse de Favret-Saada (*Ibid.*), la prise de notes n' avait pas comme enjeu, dans mon cas, de rehalluciner, ni même de rester affecté, puisque l' épistémologie iyiniw conduit plutôt à ce que la personne, une fois affectée par l' expérience le reste, c' est-à-dire garde en elle l' enseignement à en tirer, quitte à le réactiver par la suite. L' expérience se suffit à elle-même. Son enseignement est immanent. Il y a donc là une remise en question épistémologique de l' acte d' écrire une information au profit de l' acte d' incorporer une connaissance. Pour moi, noter tout en étant affecté ne nécessitait ni

une prise de notes systématique, ni qu'elle soit d'une « précision maniaque » (*Ibid.*). Elle nécessitait, en revanche, d'être le fruit de l'incorporation de l'expérience. D'autres conséquences méthodologiques de cette posture affectée ont concerné plus particulièrement les modes de communication dans la collecte de données.

2.3.3. Privilégier la conversation et adapter les entretiens

Sur le long terme, j'ai privilégié la conversation sur les entretiens formels. Ces derniers ont eu lieu sous certaines conditions et pour remplir des objectifs précis. L'objectif était encore et toujours de réduire autant que possible le rapport distancié avec mes interlocuteurs.

La conversation n'est qu'un dialogue dans la vie de tous les jours, mais elle est d'une valeur substantielle dans l'échange d'informations, car elle est pour ainsi dire un « comportement ethnologique » comme un autre, dont la « rentabilité différentielle en matière d'information orale » peut être avantageuse, notamment en territoire « ethnologisé », comme à Waswanipi³⁶, où les « faux-semblants » et les « stéréotypes » peuvent être monnaie courante dans les discours des personnes déjà interrogées par le passé (Copans 2008, 65). En tant que cas de « situations de communications involontaires et non intentionnelles », la conversation peut se voir attribuer « un statut épistémologique » (Favret-Saada 2011, 159-60), d'autant plus dans le contexte d'une participation au monde iyiniw plus radicalisée que si elle reposait uniquement sur des questions. « Le monde iyiniw n'est pas fait de questions ni de réponses comme l'est le monde des Blancs » comme me l'ont rappelé à de nombreuses reprises plusieurs de mes interlocuteurs (journal de terrain, 2014-2016). Mon camion à quatre roues motrices (Figure 23) a constitué un espace-temps fortement propice aux conversations, ce que j'avais compris lors mon enquête ethnographique à Waswanipi en 2009³⁷.

³⁶ À ma connaissance, au moins deux anthropologues ont effectué des recherches à Waswanipi de manière répétée depuis le milieu des années 1960 : Harvey Feit et Ignatius La Rusic, auxquels je m'ajoute dans ce processus d'ethnologisation des Iyiniwch.

³⁷ À cette occasion, j'ai loué un camion à quatre roues motrices à Waswanipi pour trois semaines. Cela a transformé ma position et ma fonction parmi mes interlocuteurs avec qui je partageais le plus de temps : je leur suis devenu utile car je pouvais aller chercher de l'eau fraîche tous les trois, quatre jours, à une source située à une dizaine de kilomètres de Waswanipi.

Figure 23. Photo de mon camion à quatre roues motrices au camp de chasse familial principal de Jack et Diane. Iyiniw Astchee, automne 2015. Crédit photo : P. Watez.



Pouvant accueillir un à deux adultes, plus un enfant au maximum, avec une grande boîte couvrable, ce véhicule a été un espace-temps d'échanges unique avec les Iyiniwch, un moyen de me rendre utile pour eux et un outil de mon autonomie et de ma transformation. Il m'a permis de répondre activement au besoin en déplacements des membres de mes familles d'accueil et de mes réseaux de socialisation pour toute sorte de raisons : séjours et visites sur les camps de chasse, achats et visites en ville, visites sur la réserve, collectes en tout genre, etc. Que ce soit sur ou entre les territoires de chasse familiaux, à Waswanipi ou lors de trajets entre les autres communautés iyiyiwch, les villes régionales et Montréal, ce camion m'a permis d'être utile au sein de mes familles d'adoption, avec mes hôtes et au sein des groupes d'Iyiniwch que je fréquentais à l'occasion. J'ai transporté ainsi un grand nombre d'entre eux à plusieurs reprises pour différents buts : se rendre en forêt sur les camps de chasse, emménagements et déménagements, rendre visite aux membres de mes familles et à d'autres Iyiniwch, etc. Ce véhicule m'a donné, en ce sens, une autonomie personnelle à mettre au service du collectif à

n'importe quel moment. Mon autonomie personnelle s'est aussi traduite par une liberté de mes mouvements, comme pour rejoindre des Iyiniwch sur les camps de chasse ou leur rendre visite sur la réserve ou me rendre sur les lieux pour mon contrat de recherche avec le Conseil de bande (le Conseil de bande, Institut Culturel Cri Aanischaakamikw à Oujé-Bougoumou, Montréal). Au gré de ces très nombreuses conduites avec mes interlocuteurs dans mon camion, et parfois dans les leurs, les conversations allaient bon train. Nous abordions les sujets d'actualité à Waswanipi, dans les autres communautés iyiniwch et autochtones, ainsi qu'au Québec, au Canada et dans le monde. Nous parlions de nous-mêmes, de nos familles, de nos connaissances. Nous échangeons nos projets pour la journée, les jours, voire les semaines à venir. Nous partageons beaucoup d'histoires. C'est dans ces moments-là que j'ai appris à mieux me raconter après qu'une des membres de ma première famille d'accueil m'ait fait remarquer mon silence trop fréquent : « Si tu veux qu'on te raconte des histoires, il faut que tu nous en racontes ! » (journal de terrain, mai 2015). Je peux donc dire que mon camion a été un outil ethnographique en soi car il m'a permis d'entretenir très régulièrement à la fois des conversations, mes réseaux d'inclusion et de connaissance, mon utilité pour les Iyiniwch, mon autonomie et ma transformation.

Plus généralement, mes conversations avec les Iyiniwch leur ont donné l'occasion de me spécifier à plusieurs reprises à des endroits et moments différents que je n'avais pas à avoir accès à certaines informations. Mon apprentissage n'en était pas encore arrivé au point où ces connaissances devaient intervenir. Pour eux, j'en savais déjà assez à ce stade de mon apprentissage. J'ai fait usage d'entretiens uniquement lorsque j'ai estimé que les informations à en tirer ne pouvaient l'être autrement ou ne l'étaient pas de manière privilégiée lors de nos conversations et qu'elles m'étaient indispensables, par exemple, pour éclairer des connaissances collectées précédemment sur lesquelles un doute persistait.

J'ai choisi, assez rapidement au début de mon terrain, de conduire des entretiens uniquement à la fin de mon séjour prolongé. Après onze mois, j'étais en relation plus ou moins directe avec chacune des personnes qui avait accepté de participer à ces entretiens. Certains des interlocuteurs que j'ai sollicités pour participer à mes entretiens ont refusé. J'ai privilégié l'entretien semi-directif et l'entretien via un informateur, eu égard à mes expériences précédentes à Waswanipi au cours desquelles leur flexibilité, leur complémentarité et leur

efficacité se sont confirmées dans le choix des participants et des questions, ainsi que dans les réponses des participants. Ces entretiens ont été des occasions de vérifier ou de compléter des informations restées floues lors des conversations et après mûres réflexions.

À Waswanipi, l'entretien semi-directif m'a permis d'aborder des thèmes majeurs tout en laissant émerger des sujets parallèles pertinents pour les participants pendant nos échanges. J'ai pu ainsi collecter des informations supplémentaires ou complémentaires à celles collectées lors du travail d'observation de la participation. Quant à l'entretien via un informateur, c'est une de mes interlocutrices qui a joué ce rôle. Elle était la traductrice lors de mes entretiens avec les aînés monolingues en *iyyiyuu ayimuun*³⁸, ce qui lui a permis de me recommander des aînés que je ne connaissais pas. Sur les dix-neuf Iyiniwch de Waswanipi ayant participé aux entretiens (Annexe 4), seize étaient des personnes avec qui j'étais en contact direct et régulier tout au long de mon séjour. Les trois autres participants comprenaient deux aînés, recommandés par cette traductrice, et le pasteur pentecôtiste iyiniw, identifié par plusieurs autres participants en raison de son rôle spécifique au sein de la communauté. Trois autres Iyiyiwch ont participé aux entretiens eu égard à leurs responsabilités politiques ou culturelles à l'échelle du GNC (Annexe 4). Je connaissais personnellement une de ces personnes. J'ai identifié les deux autres selon leurs positions en tant que linguiste et administrateur historique du GNC.

Ces entretiens formels n'ont, en ce sens, constitué qu'un moment particulier de la relation entre la grande majorité des participants et moi-même. Nos relations ne s'y résument donc pas. J'ai fait usage d'entretiens lorsque mes relations pouvaient permettre que les moments formels créés par l'entretien ne soient pas ceux qui les définissent ou les hypothèquent un tant soit peu. Ces entretiens n'étaient plus simplement et uniquement un moyen de collecte d'informations, sauf dans le cas des personnes que je n'avais pas rencontrées préalablement et avec qui je n'ai pas entretenu de relation par la suite.

³⁸ Ces entretiens ont été traduits et retranscrits en anglais par un second traducteur iyiniw de Waswanipi.

Conclusions

Prétendre faire une ethnographie radicale et une recherche décolonisée dans les conditions des relations que les Iyiniwch et moi-même entretenons constituerait pour moi un aveu d'échec. Je ne peux pas considérer la radicalité que ces deux courants de pensée impliquent comme un possible aboutissement de mon travail actuel. Le renversement épistémologique et ontologique qu'elle suppose est un processus voué d'emblée à ne pas être entier, car mon apprentissage du monde iyiniw ne peut l'être, même sur un temps beaucoup plus long qu'un doctorat, aussi immersif soit-il, ou au-delà de multiples retours parmi les Iyiniwch, aussi répétitifs soient-ils. Ce renversement ne peut donc pas constituer un aboutissement en soi. Il reste et continuera d'être semé d'incompréhensions, d'erreurs, de faux-pas, d'intrusions, de manques et de difficultés, tant dans l'interprétation des informations que mes interlocuteurs veulent bien me transmettre et de leurs enseignements, que dans mes expériences personnelles dans le monde iyiniw et des savoirs iyiniwch auxquels je n'ai pas eu accès et auxquels je n'aurai jamais accès. Autant d'incommensurabilités ontologiques nécessitent de repositionner le travail anthropologique comme une série d'ajustements au monde iyiniw en étant invité par mes interlocuteurs à y entrer et en ayant accepté d'en être transformé sur la base de « commensurabilités ontologiques » (Feit 2017, 25) actualisées par des implications, des relations et des expériences, plus ou moins affectées. La seule prétention de ma proposition est, en ce sens, de préciser ce que peut être, du point de vue de l'anthropologie, l'« espace intérieur » partagé entre les recherches qualitatives et les recherches autochtones autour de l'impératif de faire la preuve du « processus et du contenu » (Kovach 2009, 33-34).

Dans ce travail, les Iyiniwch m'ont laissé une grande autonomie d'action et de décision à toutes les étapes de mon projet de recherche, tout en me guidant pour donner un maximum de chance, je crois, à mon projet de se faire en suivant le bon chemin, c'est-à-dire dans le respect des relations mutuelles entre eux et entre eux et moi. C'est pourquoi, au-delà du fait que mon projet ait pu avoir suivi une éthique locale relationnelle, non pas institutionnalisée ou bureaucratisée, plusieurs de mes interlocuteurs m'ont spécifié que mes analyses s'inscrivaient dans une discussion générale, entre eux et moi et tous les chercheurs qui m'ont précédé, portant sur les Iyiniwch Waswanipi et les Iyiyiwch dans leur ensemble. Mes recherches ne portant pas sur des sujets particulièrement confidentiels ou conflictuels aux yeux des Iyiniwch aujourd'hui, elles ne

représentent pas a priori pour eux une source de menace, d'abus et d'autres formes de mauvais usage. Il ne tient qu'à moi de respecter les relations dans lesquelles mes recherches ont bénéficié des savoirs de mes interlocuteurs et de mettre mon autorité en tant que chercheur au service de ce respect. « Écoute ton cœur et honore l'expérience que tu en as eue » (interlocuteur iyiniw, 2017, août). C'est avec ces quelques mots simples échangés sur Facebook qu'un de mes interlocuteurs m'a fait prendre conscience de ma responsabilité envers les personnes humaines et autres qu'humaines impliquées dans la pratique d'un rituel, lorsque je lui ai demandé si je risquais de les heurter en présentant une communication orale à ce sujet à l'occasion d'un colloque universitaire.

Mes approches et positions théoriques, conceptuelles et méthodologiques présentées dans cette Partie I constituent le socle analytique avec lequel je propose d'étudier les deux autres Parties de cette thèse :

- la Partie II consacrée à l'examen de la stratégie d'auto-patrimonialisation du GNC dans le projet d'affirmation de la Nation iyiyiw (chapitre 3), de la production de l'autohistoire iyiniw par les Iyiniwch dans le projet d'affirmation de Waswanipi en tant que la Première nation iyiniw (chapitre 4) et des dynamiques d'homogénéisations et de particularisations qui opèrent entre ces deux projets ;
- la Partie III vouée à l'étude des dynamiques locales de transmission, de protection et de transformations à l'œuvre actuellement parmi les Iyiniwch de Waswanipi pour les savoirs cynégétiques-forestiers (chapitre 5), les savoirs rituels (chapitre 6) et les différences de reconnaissance des activités étudiées entre les conceptions locales d'*iiyiyiw iituun*, puis, d'autre part, les dynamiques d'inclusion et d'exclusion entre ces conceptions locales d'*iiyiyiw iituun* et la définition officielle d'*iiyiyiw iituun* produite par le GNC.

PARTIE II. *Iiyiyiw iituun*, auto-patrimonialisation et auto-histoire. Dynamiques d'homogénéisations et de particularisations politiques, épistémologiques et ontologiques

Figure 24. Photo de *Chiwetaau* (Vieux poste) sur les rives du Lac Waswanipi. Été 2015. Crédit photo : P. Wattez.



3. La stratégie d'auto-patrimonialisation de la culture

iyiyiw

« Ces nouveaux défis nous rendront plus forts et ils nous enseigneront quelque chose de
nouveau sur notre mode de vie »

[ma traduction] (Louis, 50-60 ans, avril 2016, Waswanipi)

Introduction

Dans ce chapitre, j'examine la stratégie que les Iyiyiwch ont développé en matière de patrimonialisation de leur culture à l'échelle de la Nation iyiyiw par le GNC. L'examen porte ainsi sur les positions du GNC en matière de patrimoine dans ses négociations avec le gouvernement du Québec. Le gouvernement du Canada et ses administrations liées au patrimoine, à savoir le ministère Patrimoine canadien et l'agence Parcs Canada, n'interviennent pas dans la stratégie d'auto-patrimonialisation des Iyiyiwch. L'examen porte aussi et surtout sur les rapports que les Iyiyiwch entretiennent avec le concept de patrimoine et la patrimonialisation de la culture iyiyiw. Au cours des vingt dernières années, ces rapports se sont transformés.

Alors qu'elle n'a pas constitué pour eux un enjeu jusqu'au début des années 2000, la patrimonialisation de leur culture est devenue un sujet de négociation avec le gouvernement du Québec lorsque le concept de patrimoine s'est affirmé et est devenu un enjeu politique dans la province, notamment en lieu et place du concept de biens culturels. En réalité, les Iyiyiwch ont suivi, au cours de la première décennie des années 2000, le mouvement d'affirmation du patrimoine comme un enjeu politique au Québec. Leur objectif était de participer aux débats sur le patrimoine comme un moyen de servir les initiatives qu'ils avaient mis en place à la suite de la signature de la Convention de la Baie James et du Nord Québécois (CBJNQ) en 1975 vouée à leur adaptation à la colonisation de leur territoire, à savoir l'occupation du territoire et la poursuite des activités traditionnelles. Autrement dit, les Iyiyiwch se sont intéressés au patrimoine avant qu'il ne devienne une préoccupation dans les discours et politiques publiques au Québec dans les années 2000. Le cas échéant, ils ont produit un discours politique sur le patrimoine.

Avant 2002, il n'a jamais été question explicitement de patrimoine. Ni la CBJNQ signée en 1975, ni les ententes subséquentes signées entre les années 1970 et 1980³⁹, ne font mention du concept de patrimoine (Denton et Moses 2011, 353): « [l]e patrimoine culturel n'était tout simplement pas à l'ordre du jour dans les années 1970 au moment de la négociation de la CBJNQ » (GNC 2008, 3). C'est en 2002 que le concept de patrimoine a été saisi par les Iyiyiwch pour la première fois avec la mise sur pied du Programme sur l'Archéologie et sur le Patrimoine Culturel (PAPC)⁴⁰. Le PAPC est un programme mis en place par la Société Niskamoon, créée par les conventions Nadoshtin et Boumhounam (voire section 3.2.1). Toutes deux sont issues de l'*Entente concernant une nouvelle relation entre le gouvernement du Québec et les Cris du Québec*, plus connue sous le nom de Paix des Braves, signée en 2002 par le GNC et le gouvernement du Québec après des négociations au sujet de la mise en œuvre du barrage hydroélectrique de l'Eastmain-1 sur la rivière Eastmain. En 2008, le patrimoine est devenu un enjeu politique à l'échelle de la Première nation des Iyiyiwch. Le concept iyiyiw présenté comme l'équivalent au concept de patrimoine, à savoir *iyiyiw iituun*, est entériné dans le mémoire produit en 2008 par le GNC (GNC 2008). Ce mémoire a été produit dans le cadre de la consultation publique du gouvernement du Québec sur la nouvelle approche législative proposée dans le Livre vert intitulé *Un regard neuf sur le patrimoine culturel*, dans le cadre du projet de réforme québécoise de la *Loi sur les biens culturels* de 1972⁴¹, préparée par le ministère de la Culture, des Communications et de la Condition féminine (MCCCF)⁴². Cette consultation

³⁹ Il y a notamment eu la *Loi sur les Cris et les Naskapis du Québec* de 1984 (adoptée par le Parlement fédéral), remplacée en 2006 par la *Loi sur les autochtones cris, inuits et naskapis* par le Québec.

⁴⁰ Les conventions *Nadoshtin* et *Boumhounam* encadrent le développement hydroélectrique de l'Eastmain de manière distincte mais complémentaire. La convention *Nadoshtin* prévoit la construction de la centrale de l'Eastmain-1 aux conditions prévues pour les centrales faisant partie du complexe La Grande (1975), c'est-à-dire sans examen environnemental, ce qui est corrigé, tout au moins pour le projet Eastmain-1-A-Sarcelle-Rupert, par la convention *Boumhounam*, convenant d'une évaluation environnementale tel que prévu au Chapitre 22 de la CBJNQ.

⁴¹ Ce mémoire n'est pas le seul à avoir été produit par des Premières Nations dans le cadre de cette consultation publique. Cependant, je n'en ai trouvé aucun d'entre eux sur le moteur de recherche Google, alors que j'y ai trouvé le mémoire préparé par le GNC et une dizaine d'autres préparés par divers organismes autochtones. Une cinquantaine d'autres est également disponible sur le site du réseau des Bibliothèques et Archives nationales du Québec (BANQ) [Consulté le 05 mars 2019], ainsi que sur le site de l'Assemblée nationale selon mon interlocutrice au Conseil du Patrimoine culturel du Québec (CPCQ). Aucun d'entre-deux n'est cependant un mémoire préparé par une Première Nation et/ou un organisme autochtone.

⁴² Ce ministère est intitulé aujourd'hui le ministère de la Culture et des Communications (MCC) (<https://www.mcc.gouv.qc.ca/>) [Consulté le 15 décembre 2018].

a abouti à la *Loi sur le patrimoine culturel*, entrée en vigueur en 2012⁴³. Ce mémoire occupe une place particulière dans mon analyse.

À plusieurs égards, il constitue un document pivot pour l'analyse de la patrimonialisation de la culture iyiyiw à l'échelle politique de la Première Nation des Iyiyiwch. Il n'existe pas, à ma connaissance, d'autres documents officiels de la part des Iyiyiwch sur leur position politique en matière de patrimoine. La centralité de ce document dans mon analyse est due également au fait qu'il n'existe aucun document du GNC, ni aucune référence scientifique sur la réforme ayant mené à la création du GNC et qu'il en existe une seule et unique au sujet de la création du Gouvernement régional (Motard 2015). Le mémoire du GNC constitue la référence à partir de laquelle je propose d'analyser les informations disponibles au sujet du patrimoine au sein du GNC et du Gouvernement régional.

La position que les Iyiyiwch adoptent dans leurs négociations avec le gouvernement du Québec est celle d'une « stratégie sur le patrimoine culturel » (GNC 2008, 2). Cette posture peut être abordée, à partir des analyses que je présente dans ce chapitre, comme une stratégie d'auto-patrimonialisation de la culture iyiyiw.

Je propose d'étudier la stratégie d'auto-patrimonialisation de la culture des Iyiyiwch à travers ses deux composantes. Il s'agit, d'une part, du travail d'équivocité que nécessite la politique de traduction dans laquelle les Autochtones n'ont pas le choix de s'engager pour faire valoir leurs positions et leurs propres concepts à partir de concepts occidentaux, en l'occurrence *iyiyiw iituun* d'un côté, patrimoine et territoire de l'autre côté. Cette équivocité est à appréhender comme un objet d'étude en soi pour le travail anthropologique voué à comprendre les épistémologies et les

⁴³ Le processus d'adoption de la *Loi sur le patrimoine culturel* (<https://www.mcc.gouv.qc.ca/index.php?id=5123>) [consulté le 07 décembre 2018] a suivi quatre étapes. Il y a eu tout d'abord deux consultations avant l'étude détaillée du projet de loi menant à l'adoption et à la sanction de la *Loi sur le patrimoine culturel*. La première a eu lieu en 2008 dans 12 villes et auprès des Premières Nations, autour du document de réflexion, *Un regard neuf sur le patrimoine culturel*. Cette consultation a permis de recueillir 202 mémoires et 109 commentaires en ligne. La principale conclusion, selon le Gouvernement du Québec, est que la « majorité des organismes et des individus rencontrés ont exprimé leur satisfaction à l'égard du processus de révision de la *Loi sur les biens culturels* ». Les propositions émises lors de cette première consultation ont constitué le *Projet de loi 82 – Loi sur le patrimoine culturel*, déposé à l'Assemblée nationale du Québec le 18 février 2010. La seconde étape, tenue en 2011 par la Commission de la culture et de l'éducation de l'Assemblée, a pris la forme d'une consultation générale et d'auditions publiques des personnes et des organisations des milieux concernés par le projet de loi 82 (56 mémoires). Sur les 265 articles du projet de loi, 47 ont été amendés avant que le projet de loi ne soit présenté à l'Assemblée nationale du Québec pour être soumis au vote des parlementaires. La *Loi sur le patrimoine culturel* a été adoptée à l'unanimité, le 19 octobre 2011. Elle est entrée en vigueur le 19 octobre 2012.

ontologies en jeu plus entièrement, plus sérieusement donc. Il est question, d'autre part, des initiatives de réappropriation et d'affirmation patrimoniales que les Iyiyiwch ont élaborées par la concrétisation de ce travail d'équivocité. Ces composantes de la stratégie d'auto-patrimonialisation de la culture des Iyiyiwch sont, dans ce chapitre, mises en perspective avec ce que représente comme enjeux politiques en matière de patrimoine les réformes législatives au Québec et les réformes institutionnelles des Iyiyiwch des années 2010.

3.1. L'équivocité significative entre *iyiyiw iituun*, patrimoine et territoire

« If it is our serious purpose to understand the thoughts of a people, the whole analysis of experience must be based on their concepts, not ours »
(Boas 1943: 314, cité in Pelto & Pelto 1978: 55)

Aucun mot en *iyiyiw ayimuun* ne traduit littéralement le concept de patrimoine en français ou *heritage* en anglais. Toutefois, *iyiyiw iituun* est le concept présenté comme son équivalent par les Iyiyiwch (GNC 2008, 4-12) ainsi que dans la littérature scientifique (Denton et Moses 2011; Denton 2002; Denton, Ettenger, et Moses 2003)⁴⁴. Sa traduction du concept de patrimoine date des années 2000, alors qu'il a traduit le concept de culture dans les années 1970. *Iyiyiw iituun* peut ainsi traduire aujourd'hui les concepts de « patrimoine » et de « culture ». Il n'y a donc pas de contradiction entre la signification d'*iyiyiw iituun* et ses traductions soit par patrimoine, soit par culture. Il semble inadéquat, dans ce cas, de parler d'équivalents entre *iyiyiw iituun* et patrimoine et entre *iyiyiw iituun* et culture⁴⁵. Il s'agit plutôt de parler de faux équivalents. Cette double traduction révèle une traduction étymologiquement et politiquement stratégique de la part des Iyiyiwch. Cette stratégie se compose de deux éléments :

⁴⁴ Les Maoris ont eux aussi fait ce travail de traduction en 1984 en affirmant le concept *maoritanga*, qui signifie « mode de vie, patrimoine », dans leurs débats avec les décideurs du Metropolitan Museum of Art of New York à l'occasion de l'exposition « *Te Maori* » (Paquette 2012, 7-8). À ma connaissance, la littérature sur le patrimoine en contextes autochtones ne présente pas d'autres exemples de ce genre d'affirmations conceptuelles dans le cadre de tentative de traduction du concept de patrimoine et d'équivalence.

⁴⁵ Chacun de ces trois concepts (*iyiyiw iituun*, patrimoine et culture) a, par ailleurs, une définition multiple. Tous, entre eux, ont en commun ainsi leurs polysémies propres et partagées.

- une association conceptuelle adaptée entre deux langues issues de familles linguistiques différentes : l'une algonquienne, l'*iyiyiw ayimuun*, et l'autre indo-européenne et romane ou italique, le français ;
- une adaptation stratégique entre concepts permettant de mieux traiter des enjeux prioritaires d'un peuple, selon les enjeux auxquels ils font face à des époques différentes, marquées aussi par des évolutions terminologiques spécifiques.

Cette politique de la traduction constitue ainsi une « équivocité » en soi que Viveiros de Castro consacre comme outil de comparaison dans le travail anthropologique de « dislocation réflexive » (Viveiros de Castro 2009, 44, 52). Plus précisément, le travail anthropologique ne consiste pas en un travail de traduction ni de vérification (validation ou contestation) des traductions. Il s'agit plutôt d'une analyse de la traduction entre concepts occidentaux et concepts *iyiyiwch* en tant qu'objet d'étude. Les « équivoques contrôlées » (Viveiros de Castro 2004) significatives qui en ressortent forment ainsi des espaces propices aux analyses anthropologiques des relations des *Iyiyiwch* au concept de patrimoine. Ces équivoques sont à prendre, elles aussi, comme des objets d'étude en tant qu'espaces dans lesquels naviguer, non pas comme des problèmes à résoudre.

Il est primordial de préciser ici une position méthodologique indispensable à ce type de travail de traduction: ce serait une erreur de produire une analyse conceptuelle vernaculaire en vase clos, c'est-à-dire isoler le concept *iyiyiw iituun* d'autres concepts *iyiyiwch* susceptibles de m'aider à mieux l'appréhender et le comprendre, ainsi que leurs rapports entre ces différents concepts locaux. En comprenant mieux ce que les concepts *iyiyiwch* veulent dire entre eux, avant de chercher à comprendre ce qu'ils veulent dire lorsqu'il est question de les traduire en des termes occidentaux, je suis mieux outillé pour comprendre le système épistémologique, ontologique et cosmologique *iyiyiw*, ou le monde *iyiyiw*, dans son ensemble. Une première étape consiste donc à comparer *iyiyiw iituun* avec *iyiyiw pimaatisiwin*. Ce travail de comparaison entre concepts d'un même monde constitue, en ce sens, un aspect essentiel de mon travail d'analyse de la traduction d'*iyiyiw iituun* par patrimoine. Cet élément méthodologique a aussi orienté mes conversations avec trois interlocuteurs *iyiyiwch* ayant été impliqués, par leurs positions actuelles et passées respectives, dans le développement de la politique culturelle de la

Première nation des Iyiyiwch⁴⁶ dans lequel l'équivocité entre *iyiyiw iituun* et patrimoine s'est déployée : Kevin Brousseau, linguiste iyiyiw et ancien coordonnateur de la langue *iyiyiw ayimuun* au GNC ; Philippe Awashish, administrateur du GNC et de la Commission Cree-Naskapi ; et Dianne Ottereyes, membre du Conseil *Nishiiyuu* et ancienne présidente de *Aanischaaukamikw*-Institut Culturel Cri (A-ICC). Je complète ce travail de traduction avec une consultation des dictionnaires du dialecte du Sud produits par la Commission scolaire crie (CSC), dans leurs versions cri-français/français-cri aussi bien que cri-anglais/anglais-cri. Je focalise ainsi mon analyse des dynamiques de traductions d'abord entre *iyiyiw iituun* et *iyiyiw pimaatisiiwin*, puis entre *iyiyuw iituun*, patrimoine et territoire.

3.1.1. *Iyiyuw iituun* et *iyiyuw pimaatisiiwin* : cadre épistémologique au monde iyiyiw

Mon analyse recoupe ici les définitions étymologiques d'*iyiyuw iituun*, son association avec *iyiyiw pimaatisiiwin*, sa définition propre et son association au concept de culture. Ces analyses offrent le cadre épistémologique à l'analyse de l'équivocité entre *iyiyiw iituun*, patrimoine et territoire.

Dans la version cri-français du dictionnaire produit par la CSC, le verbe *iihtuwini*⁴⁷ est défini comme suit : « une coutume, une façon ou manière de faire les choses, d'agir » (Cree School Board 2012c, 34), ce qui est traduit dans la version cri-anglais par « customs, way of doing things, manners, action » (Cree School Board 2012a, 25). Dans les versions français-cri ou anglais-cri du dictionnaire produit par la CSC (Cree School Board 2012b, 128), le verbe *iiyihtuuwin*⁴⁸ est associé au concept de culture, que ce soit en français ou en anglais. La

⁴⁶ Dianne Reid Ottereyes a reçu en 2012 la médaille du jubilé de diamant de la reine Élisabeth II du Gouverneur Général du Canada de la part de l'Association Canadienne des Musées en reconnaissance de « ses exceptionnelles contributions à la culture et au patrimoine canadien » (<http://www.nationnewsarchives.ca/article/dianne-ottereyes-reid-receives-prestigious-medal/>) [consulté le 13 février 2019]. Philip Awashish a reçu en 2009 un Doctorat honorifique en Droit de l'Université McMaster par son président, M. Peter George, en reconnaissance de « sa contribution dans le domaine de la culture, la gouvernance, les lois et les droits autochtones » (<https://www.osrcpc.ca/nouvelles/162-philip-awashish-maintenant-docteur>) [consulté le 13 février 2019].

⁴⁷ Ce terme est la version romane du dialecte du sud ou de l'intérieur des terres. Il est transcrit en syllabique comme suit : ᐃᐢᐣᐤᐥᐦ (Cree School Board 2012c, 34).

⁴⁸ Ce terme est la version romane du dialecte du nord ou de la côte. Il est transcrit en syllabique dans les version français-cri et anglais-cree du dictionnaire, ainsi que dans sa version en ligne (<https://dictionary.eastcree.org/words>) [Consulté le 14 décembre 2018] comme suit : ᐃᐢᐣᐤᐥᐦ.

définition étymologique d'*iyiyiw iituun* est clairement associée au concept de culture. L'ajout du préfixe *iyiyiw* à *iituun* signifie le démonstratif, 'nous', 'nous, les Iyiyiwch' dans une perspective d'affirmation du « sens du territoire, de la culture et du langage partagé » (Scott 2017, 63). Il peut être traduit par le possessif 'nos' lorsqu'une personne *iyiyiw* s'adresse à une personne non *iyiyiw*. *Iyiyiw iituun* signifie alors 'nos manières *iyiyiwch* de faire', ou 'nos savoir-faire *iyiyiwch*', 'notre culture *iyiyiw*'. La définition étymologique d'*iyiyiw iituun* se confirme dans mes entretiens avec Kevin Brousseau et Philippe Awashish.

PW: Quelle la signification du concept cri d'*iyiyiw iituun*?

Kevin Brousseau: Le mot 'iituun' est un nom basé sur le verbe qui veut dire 'il agit de telle manière'. Donc, proprement traduit, 'iituun' veut dire les 'actes d'une personne' ou la 'façon dont une personne agit' (Waswanipi, hiver 2015).

--

PW: I wanted to ask you what *iyiyiw iituun* means to you.

Philippe Awashish: *Iyiyiw iituun* literally means 'iyiyiw way of doing things', *iituun* is doing, so 'iyiyiw doing'. So, it expresses the *iyiyiw* way of doing things.

PW: If you will find a western equivalent of *iyiyiw iituun*, what would it be?

Philippe Awashish: The closest way of describing culture would be *iyiyiw iituun* because, like I said, it encompasses the complex set of way of doing thing, customs, traditions, beliefs, values, and so forth (Mistassini, hiver 2015).

Pour m'aider à mieux comprendre ce que veut dire *iyiyiw iituun* selon la perspective *iyiyiw*, Philippe Awashish y associe le concept d'*iyiyiw pimaatisiwin* :

It [*iyiyiw iituun*] defines *iyiyiw pimaatisiwin*. It defines 'iyiyiw life' or way of life, or 'iyiyiw being'. There is big and strong relationship between *iyiyiw iituun* and *iyiyuu pimaatisiwin*. *Iyiyiw iituun* is the way and means of achieving *iyiyiw pimaatisiwin*.

Dans le dictionnaire cri-français, le concept de *pimaatisiwin* est traduit par « la vie, un mode de vie » (Cree School Board 2012a,168). Cette définition se retrouve dans la littérature ethnographique algonquiniste, notamment au sujet des *Iyiyiwch* et des *Atikamekw Nehirowisiwok*, en lien avec les activités traditionnelles (Jérôme 2010), la santé (Adelson 2000), les arts (Ferrara 2004), le territoire (Éthier 2017) ou encore l'économie (Feit 2016). Par exemple, pour Naomi Adelson (2000), le concept de *miyupimaatisiwin* « a tout à voir avec la vie sur le

territoire et, plus largement, avec ‘être Cri’ » (*Ibid.*, 60) et peut être ainsi traduit par le concept de ‘bien vivre’ (ou ‘*being alive well*’ en anglais) qu’elle repositionne dans une analyse de ce que peut être la santé chez les Iyiyiwch :

[L]a santé des Cris du nord peut être seulement complètement comprise à l’intérieur du contexte des connections entre le territoire, la santé et l’identité. Leurs discussions de *miyupimaatisiin* déplacent les discours sur la santé au-delà des frontières du corps physique en connectant le bien-être physiologique au bien-être social et politique [ma traduction] (*Ibid.*).

Pour Jérôme, *nehiro pimatisiwin* est mobilisé dans les rapports identitaires de certains Atikamekw Nehirowisiwok avec l’objectif de valoriser « une relation constante avec le territoire, les animaux et les plantes, les entités invisibles et tout ce qui relève du monde non humain » (*Ibid.*, 87). Jérôme conclut, d’une part, que « la mise en valeur du concept atikamekw de *nehiro pimatisiwin*, le mode de vie atikamekw, prévaut dans la définition de ce qu’est être Atikamekw aujourd’hui » sur le terme français de spiritualité (*Ibid.*, 324) et que « [l]a ‘bonne route’ est généralement interprétée comme étant celle des traditions et des valeurs traditionnelles, exprimé chez les Atikamekw par le concept de *nehiro pimatisiwin* [alors que] la mauvaise route est celle du progrès et des nouvelles technologies » (*Ibid.*, 335). Cette notion de ‘bonne route’ et sa signification, telle que présentée par Jérôme (2010), sont aussi présentes chez les Iyiyiwch. Elle y est associée également à l’idée de ‘bonne vie’, de ‘bien être’ ou de ‘bien vivre’ toutes exprimées par le concept de *miyuu pitamtiwin*, comme le précise Adelson (2000), pour souligner l’importance des traditions et valeurs iyiyiwch définissant le mode de vie et l’identité iyiyiw.

Qu’il exprime le ‘bien vivre’ ou le ‘bien être’ ou, encore, le mode de vie, la ‘bonne vie’, le concept *pimaatisiwin* est revenu dans plusieurs de mes entretiens avec des Iyiniwch de Waswanipi lorsque je leur demandais de m’expliquer la signification d’*iyiyiw iituun*. Je reviendrai précisément sur ces acceptions locales dans les chapitres 4, 5 et 6.

Ce qu’il faut retenir ici de cette association entre *iyiyiw iituun* et *iyiyiw pimaatisiwin* est la simultanéité des actions qu’ils décrivent : l’action de faire (*iituun*) et l’action d’être ou de vivre (*pimaatisiwin*). *Iituun* et *pimaatisiwin* se définissent l’un l’autre et décrivent ainsi un rapport

synchrone entre ‘faire’ et ‘être’ qui, au sein du monde *iyiyiw*, se retrouve dans l’acception de *pimaatisiwin* proposée par Colin Scott, à savoir comme « naissance continue du monde » :

The attribution of life to the non-living is not what occurs in a world perceived as so many different modalities of life, of emergence. In such a world, figurative practice is rather to understand the differences among beings in the world as variations on the underlying themes of life in community. For my Cree interlocutors, the world is a place of deep vitality, sometimes restful, sometimes dynamic; pregnant with possibility; a place of emergent, often orderly, sometimes surprising phenomena (2006, 61).

La source d’émergence, de potentialité et d’imprévu dans le monde *iyiyiw* pourrait être par la simultanéité des actions de faire et d’être. Cette simultanéité se retrouve dans le monde *iyiyiw* dans le rapport entre l’action cognitive (l’acte de penser) et l’action phénoménologique (l’acte d’expérimenter) selon Scott (*Ibid.*, 53). Au final, *iyiyiw iituun* et *iyiyiw pimaatisiwin* ne peuvent pas être appréhendés ni compris l’un sans l’autre. Le cas échéant, cela reviendrait à avoir une conception partielle, tronquée du monde *iyiyiw*.

Dans un article récent, Philippe Awashish (2018) réitère la comparaison entre *iyiyiw iituun* et *iyiyiw pimaatisiwin* pour mieux appréhender et comprendre leur signification propre et partagée dans le monde *iyiyiw* en rapport avec le concept de culture.

[L]a culture se définit simplement comme un mode de vie eeyou. De fait, les Eeyou décrivent la culture eeyou comme *eeyou pimaat-seewun* (« un mode de vie eeyou »). Pour les Eeyou, la culture est déterminée et définie par *eeyou eedouwin* qui inclut un ensemble complexe de croyances, de valeurs, de principes, de pratiques, d’institutions, d’états d’esprits, de mœurs, de coutumes, de traditions et de connaissances⁴⁹ eeyou (*Ibid.*, 5).

Que ce soit dans les dictionnaires ou du point de vue de mes interlocuteurs, *iituun* ou *pimaatisiwin* sont associés au concept de culture. Il n’est pas associé, en revanche, au concept de patrimoine⁵⁰, pas aussi directement en tous cas, comme le précise Philippe Awashish en conclusion de son explication entre *iyiyiw iituun* et *iyiyiw pimaatisiwin* : « Heritage is what

⁴⁹ Cette définition de la culture est identique à celle proposée par Tylor (1871): un « tout complexe comprenant à la fois les sciences, les croyances, les arts, la morale, les lois, les coutumes et les autres facultés et habitudes acquises par l’homme dans l’état social » et dont jouissait chaque peuple.

⁵⁰ Sur le dictionnaire en ligne, parce que ce concept n’est pas répertorié, au contraire du terme *heritage* en anglais uniquement (<http://dictionary.eastcree.org/>) [Consulté le 14 décembre 2018].

become as a result [of the fact that : “It [iyiyiw iituun] defines iyiyiw pimaatisiwin. It defines ‘iyiyiw life’ or way of life, or ‘iyiyiw being’] ».

Kevin Brousseau précise que l’analyse étymologique du concept d’*iyiyiw iituun* est inséparable d’une analyse du travail de traduction entre *iyiyiw iituun* et culture. *Iyiyiw iituun* ne signifie pas étymologiquement culture. Il y a été associé en tant qu’équivalent culturel le plus proche.

Les traductions de l’anglais au cri ou du français au cri ne sont pas toujours unes-à-unes. Lorsqu’on dit culture en français et en anglais c’est exactement la même chose. Mais en cri il faut trouver des manières de traduire des concepts européens. Ce ne sont pas toujours des traductions unes-à-unes. Donc il n’y a pas vraiment de concept de culture en tant que tel dans notre langue. Mais on utilise des verbes pour former des mots, comme *iyiyiw iituun* qui veut dire « la manière dont les personnes agissent », « ce que font les gens » (Waswanipi, hiver 2015).

La relation significative entre *iyiyiw iituun* et *iyiyiw pimaatisiwin* est ainsi primordiale à prendre en compte pour la suite de mes analyses sur le travail politique de traduction d’*iyiyiw iituun* par patrimoine ainsi que ses associations aux concepts de territoire et de paysages culturels.

3.1.2. *Iyiyiw iituun*, patrimoine, territoire et paysage culturel : l’équivocité multiple de la définition politique

Je présente ici mon analyse de la traduction politique du concept *iyiyuw iituun* avec le concept de patrimoine. Cette traduction politique révèle qu’*iyiyuw iituun* est étroitement associé aux concepts de territoire et de paysage culturel.

Les auteurs du mémoire du GNC présentent *iyiyiw iituun* selon quatre composantes (GNC 2008, 4-12) qu’il est possible de regrouper selon des objectifs communs. Les deux premières composantes sont : « patrimoine immatériel/patrimoine vivant » et « toponymes, récits et territoire ». Tous deux présentent une tentative de définition du patrimoine et de ses principales composantes. Les deux dernières composantes sont : « archives et culture matérielle » et « patrimoine archéologique ». Tous deux regroupent les principaux outils identifiés par les Iyiyiwch pour prendre en charge la patrimonialisation de leur culture à partir de la conception du patrimoine à laquelle les Iyiyiwch se sont référés à leurs débuts dans ce processus, soit

l'archéologie dès les années 1970, comme je le présenterai en détail à la prochaine section de ce chapitre.

Les Iyiyiwch distinguent, sans les opposer, le patrimoine immatériel du patrimoine matériel dont les aspects les plus caractéristiques incluent « les archives, la culture matérielle et le patrimoine archéologique » (GNC 2008, 4). Il faut souligner que les auteurs précisent que « la pratique » révèle l'existence de « liens entre certains aspects matériels et immatériels du patrimoine », comme par exemple les « sites particuliers, ou paysages culturels, où l'aspect matériel et la mémoire – ou tradition orale – sont indissociables » (*Ibid.*). Cette approche du patrimoine révèle une mise en avant de l'immatérialité. Comme il a été vu dans le chapitre I, les acceptions occidentales insistent davantage sur le matériel et ce, dans un rapport hiérarchique avec l'immatériel, ce qui traduit toute la difficulté à penser autrement que de manière dichotomique. Pour les auteurs, le patrimoine immatériel iyiyiw se compose, comme suit, d'une série de caractères :

[L]'ensemble de nos valeurs morales et spirituelles, notre cosmologie et notre perception culturelle du monde, nos traditions et nos coutumes, y compris les compétences permettant de survivre dans ce territoire. Les enseignements de nos aînés sont essentiels compte tenu qu'ils constituent le lien tangible entre tous ces aspects de l'Iyiyiw Iituun (*Ibid.*).

Cette approche du patrimoine constitue un effort de traduction des conceptions iyiyiwch à partir des conceptions occidentales, et inversement. Peu importe laquelle est privilégiée par les Iyiyiwch, le territoire, Iyiyiw Istchee, demeure le cadre de référence au patrimoine⁵¹. Se pose alors l'enjeu de la traduction du concept de territoire dans les débats sur le patrimoine.

Pour les Iyiyiwch, le territoire est à prendre en compte dans leurs débats avec le gouvernement du Québec dans le cadre du mémoire du GNC. Il s'agit pour eux de faire valoir leur position ontologique et politique par rapport à trois réalités : ce que Iyiyiw Itschee signifie pour eux et ce qu'est le territoire dans les débats sur le patrimoine marqué par une dichotomie entre matérialité et immatérialité, l'inadéquation de cette situation exacerbée par

⁵¹ Iyiyiw Istchee constitue le cadre de référence pour toute domaine d'activité en réalité, ce que Philippe Awashish m'a expliqué comme suit : « Notre relation et lien avec le territoire est ce qui fait de nous une société distincte » (Mistassini, hiver 2015).

l'institutionnalisation territoriale de la décision qui plus est, la traduction possible de territoire par « paysage culturel » dans les débats actuels sur le patrimoine dans le monde occidental.

D'emblée dans le mémoire, les auteurs positionnent Iyiyiw Istchee comme tel : « Notre patrimoine culturel est enraciné dans le territoire » (GNC 2008, 1). Les liens des Iyiyiwch au territoire leur permettent de repenser dans la pratique le lien entre matérialité et immatérialité à partir de leur point de vue et de dépasser le cadre catégoriel dichotomique naturaliste.

Ces traditions sont immatérielles mais dissociées des référents matériels du territoire, elles perdent une grande partie de leur sens. La forme de transmission la plus efficace de ce patrimoine est celle qui se fait sur le territoire même, accompagnée des références aux lieux qui y sont associés (*Ibid.*, 9).

De multiples espaces sont alors mis en exergue selon les savoirs mobilisés et les buts recherchés, ce que les auteurs définissent comme des « paysages spéciaux » (*Ibid.*)

La tradition veut que ce soit un aîné qui raconte les histoires sur les lieux particuliers lors d'un voyage en canot ou en raquettes, ou encore le soir dans le *michiwaap*. Les nombreux endroits témoins des croyances traditionnelles criées peuvent être comparés aux églises des villages qui parsèment le paysage de la vallée du Saint-Laurent. Dans les deux cas, ces éléments ont toujours une importance spirituelle et font partie d'un patrimoine culturel dans un contexte de changements culturels et sociaux rapides. En certains endroits, les manifestations matérielles sont d'un intérêt patrimonial particulier (*Ibid.*).

Pour les auteurs du mémoire, il existe une inadéquation, voire une incompatibilité, entre ce qu'est le patrimoine pour les Iyiyiwch et ce que permet en termes de gestion et de décision des affaires patrimoniales l'institutionnalisation d'Iyiyiw Istchee dans le cadre de la CBJNQ : « Les aspects les plus fondamentaux de notre patrimoine culturel n'ont rien à voir avec ces limites juridiques ou administratives » (*Ibid.*, 3). Plusieurs facteurs sont présentés pour expliquer cette critique qui rend compte d'une incompatibilité des territorialités ontologiques et politiques iyiyiwch et québécoise.

D'abord, il faut souligner que les limites de la Municipalité de la Baie James – lesquelles sont souvent utilisées pour définir le territoire de la Baie James et le secteur d'intérêt des Cris – ne correspondent pas pour les chasseurs cris et leurs communautés aux limites réelles, présentes et anciennes, de leur territoire traditionnel. Cette observation s'applique aussi à la subdivision de terres de catégorie I, II et III, désormais bien présentes sur les cartes gouvernementales de la région Nord-du-Québec. La région a aussi fait l'objet

d'autres subdivisions pour des raisons liées en partie aux politiques gouvernementales de décentralisation à des fins administratives et en partie pour soutenir des arguments relatifs à la composition démographique de la région (i.e. le poids relatif des communautés criées et non criées ou jamésiennes). Dans tous ces cas, il faudrait comprendre que ces constructions géographiques sont toutes très artificielles lorsqu'on les applique aux terres et aux ressources des Cris de la région. Nous sommes d'avis que ce facteur doit être pris en compte dans l'élaboration d'une politique sur le patrimoine culturel (*Ibid.*).

Il y a là un aspect stratégique dans cet effort de traduction auxquels les Iyiyiwch se plient. Cette stratégie est à replacer en 2008 dans un contexte que les auteurs du mémoire du GNC caractérisent comme « une réflexion et une expérimentation sur les meilleurs moyens de préserver des aspects de ce qu'on peut appeler le 'patrimoine immatériel cri' » (*Ibid.*, 6). Plusieurs projets ont ainsi été élaborés et mis en place selon deux modes de protection distincts : en les conservant « dans le contexte social actuel » ou en les documentant « pendant que les aînés en conservent encore la mémoire » (*Ibid.*).

La récente association entre *iyiyiw iituun* et patrimoine dans le contexte politique de ce mémoire relève d'une association conceptuelle adaptée dans le but de servir l'une des préoccupations actuelles majeures chez les Iyiyiwch : la transmission intergénérationnelle des savoirs iyiyiwch. Pour les auteurs du mémoire, elle constitue un des « aspects de l'Iyiyiw Iituun » (*Ibid.*, 5). Cette préoccupation est identifiée comme une conséquence des bouleversements rencontrés par les Iyiyiwch et des « fortes pressions de la modernisation et de la mondialisation », plus particulièrement, de « l'effet cumulatif des pensionnats indiens et des changements apportés par l'exploitation des ressources sur notre territoire » (*Ibid.*, 4). Dans ce contexte, les deux objectifs identifiés par les auteurs du mémoire sont de « préserver plusieurs facettes de notre patrimoine et nous réapproprier les façons de faire de nos ancêtres » (*Ibid.*, 5). Pour remplir ces deux objectifs, les Iyiyiwch expriment leur insatisfaction face aux possibilités offertes par la législation en vigueur et en cours de réforme, tout en soulignant leurs propres actions de transmission.

Certains aspects de cette lutte, notamment les efforts continus pour préserver notre langue, surpassent les domaines d'application possibles de la *Loi sur les biens culturels* (*Ibid.*).

Un autre concept *iyiyiw*, *aayaanscha*, souligne en particulier cette préoccupation à l'échelle régionale comme locale. Ce concept est au cœur de plusieurs initiatives qualifiées de patrimoniales par les *Iyiyiwch* tant à l'échelle de la Première Nation que des communautés. L'Institut culturel *iyiyiw*, inauguré en 2012, repose en partie sur ce concept. Son nom, *Aanischaaukamikw*, est élaboré à partir de la racine *aanischaa*⁵² qui signifie « faire le lien, joindre » et qui peut être interprété comme exprimant « l'idée de continuité culturelle, de lien entre les générations, de fil de la tradition et des valeurs reliant le passé, le présent et l'avenir de la nation (et du) lien entre les neuf communautés cries » (Denton 2002, 31; GNC 2008, 13; Swanson and Graham 2016, 244). À l'échelle locale, dans la communauté de Chisasibi notamment, les « projets patrimoniaux » reposent sur le concept *aayaanscha* (Fireman et Cox 2011). Le concept *aayaanscha* est défini comme « le relais, le lien et la continuité pour veiller à ce que les traditions, les connaissances et les valeurs soient transmises de générations en générations » (*Ibid.*, 344). Il est le principe central à partir duquel les responsables ont élaboré le projet d'un « centre patrimonial culturel » depuis 1997 et qui a vu le jour en 2008 (*Ibid.*, 340). Le concept *aayaanscha* occupe, en ce sens, une place de premier ordre dans l'élaboration et l'expression de la stratégie d'auto-patrimonialisation politique et institutionnelle à l'échelle de la Première Nation comme à l'échelle locale des communautés.

Aujourd'hui, le concept de patrimoine permet aux *Iyiyiwch* de traiter cette préoccupation majeure, comme dans les années 1970 le concept de culture leur a permis de répondre à l'enjeu prioritaire auquel ils devaient faire face à ce moment-là dans le contexte de la négociation de la CBJNQ : faire la preuve, dans le système juridique canadien, non seulement de l'existence de leur culture, mais aussi de son caractère distinct par rapport aux cultures des deux peuples reconnus comme fondateurs du Canada, les Français et les Anglais, et de sa continuité en tant que telle pour justifier l'existence de droits autochtones à *Iyiyiw Istchee*. Ceci pouvait être exprimé de manière la plus compréhensive par leurs interlocuteurs par la démonstration et l'explication de l'action de faire et de ses spécificités, soit d'*iyiyiw iituun* et de culture.

⁵² Ce terme est la version romane du dialecte du sud ou de l'intérieur, alors qu'*aayaanscha* est celle du dialecte du nord ou de la côte.

Au début des années 1970, alors que les Iyiyiwch ont été invités, en vue du procès à venir⁵³, à s'exprimer sur « leur vie récente et leurs relations complexes avec les institutions allochtones » pour contre-argumenter la position du gouvernement qui voulait que « leur mode de vie soit déjà transformé et dépendant de l'Homme blanc » (Feit 2017, 31, 29), ils ont souligné cette différence par leurs manières de faire. Comme l'explique Harvey Feit :

The speakers repeatedly stressed the differences between Eeyou ways of doing and those of Whiteman. They spoke of two cultures, two worlds, and two ways of thinking, two ways of living, two ways of educating, two diets, and two ways of surviving (Feit 2017, 33).

Cet usage d'*iyiyiw iituun* est spécifique aux échanges des Iyiyiwch avec leurs interlocuteurs allochtones du moment : les juges et les avocats notamment. Car, entre eux⁵⁴, le concept d'*iyiyiw iituun* a été employé dans leurs conversations au moment de leurs rencontres à la suite de l'annonce du projet hydroélectrique, non pas dans les discussions avec les négociateurs d'Hydro-Québec et du gouvernement du Québec.

[P]eople talk about what they call Eeyou Eedou-wun, it means literally, Eeou way of doing things. It encompasses everything respecting the Eeou way of life. And that was that they talk about [...] the Cree pursuit of Eeyou pimaat-tahseewin, holistic well-being. And the paths chosen to maintain Eeyou pimat-tahseewin determined Eeyou Eedou-wun, the Cree way of life. It is the pursuit of survival and the Cree way of life.

How this project, and not only the project but how the government, conduct their relations with people constituted a big threat to Eeyou Eedou-wun (Feit 2017, 27)⁵⁵.

L'utilité et l'usage du concept de culture dans ce contexte spécifique sont aussi attribué aux anthropologues qui ont accompagné les Iyiyiwch dans ce travail de traduction et de négociation en vue de la signature de la CBJNQ, le concept de culture étant l'objet d'étude de prédilection

⁵³ Ces réponses ont été données à l'occasion d'une rencontre organisée à Fort George à l'automne 1972 par les leaders et traducteurs iyiyiwch, de concert avec leurs avocats allochtones, en guise de préparation au procès après l'échec de la rencontre avec le Premier Ministre Bourassa (Feit 2017, 29).

⁵⁴ Feit précise qu'il s'agissait de « conversations entre approximativement vingt chasseurs de Chisasibi en 1972, 1974 et 1975 » (Feit 2017, 27-28).

⁵⁵ Feit fait référence à ce point lorsqu'il souligne le peu de publicité dans les médias et auprès du grand public, au moment des négociations de la CBJNQ entre 1972 et 1975, des conversations entre les chasseurs Iyiyiwch au sujet de leurs expériences et réflexions sur leurs modes de survie.

de l'anthropologie sociale et culturelle. L'utilité du concept de patrimoine peut être attribué, en revanche, aux archéologues qui accompagnent les Iyiyiwch depuis les années 1980.

Les initiatives de la stratégie d'auto-patrimonialisation de la culture chez les Iyiyiwch élaborées au début des années 2000 en sont le témoin. Elles sont en outre révélatrices du choix stratégique des Iyiyiwch de ramener le patrimoine vers le territoire et, dans cette perspective, de l'associer avec les concepts de territoire et de paysage culturel auxquelles la catégorie d'immatérialité et de vivant peut renvoyer.

3.2. Les initiatives iyiyiwch de réappropriation et d'affirmation patrimoniales

La première décennie des années 2000 a été marquée par deux mobilisations politiques de la part des Iyiyiwch pour la réappropriation et l'affirmation de ce qu'ils considèrent comme leur patrimoine. Il y a eu le PAPC de la convention Nadoshtin en 2002, puis le mémoire du GNC publié en 2008. Ces mobilisations ont été élaborées dans une logique de réclamation d'autonomie politique sous formes de réappropriations et d'affirmation patrimoniale. Pour les Iyiyiwch, c'est une question de contrôle à la fois de l'institutionnalisation et de la réglementation territoriale, ainsi que du pouvoir décisionnel.

3.2.1. Le PAPC de la convention Nadoshtin : la patrimonialisation de la culture iyiyiw à partir du point de vue des Iyiyiwch

Le PAPC de la convention Nadoshtin constitue un outil de revendication du droit des Iyiyiwch à contrôler l'accès à ce qu'ils définissent eux-mêmes comme le patrimoine iyiyiw et, ce faisant, à se le réapproprier en le protégeant et en adaptant l'archéologie au monde iyiyiw. La création de ce programme représente le moment où, pour la première fois, les Iyiyiwch se sont explicitement saisi du concept de patrimoine.

Le PAPC a comme mandat explicite de protéger le patrimoine iyiyiw. La convention Nadoshtin a été élaborée avec l'objectif de « minimiser les impacts négatifs et de maximiser les bénéfices locaux du projet hydroélectrique EM-1 » (Ettenger 2005, 4; Denton, Ettenger, et Moses 2003, 12). Pour remplir cet objectif, la convention a mis en place le PAPC en lui attribuant le mandat

de « collecter et de préserver le patrimoine culturel iyiyiw de la rivière et des alentours, incluant des informations archéologiques et ethnographique » (Ettenger 2005, 4). Pour remplir son mandat, le PAPC devait assurer trois fonctions : « protéger le mode de vie des Cris », « corriger ou atténuer les impacts du projet sur l'environnement et sur les communautés cries » et « mettre en valeur le développement communautaire » (Denton, Ettenger, et Moses 2003, 34). Du point de vue méthodologique, le PAPC prenait en compte « les connaissances et les récits des familles », les « sites archéologiques » et les « sépultures » (*Ibid.*) comme source d'informations dans la documentation, tout en faisant des savoirs locaux iyiyiwch la référence.

It requires that local knowledge plays a major role in the design, implementation, and ultimate products of the research, and that local residents take part in all aspects of the project. The program is both progressive from a methodological point of view and a powerful statement of inherent Eeyou rights over the production and distribution of knowledge about their lands, culture and history (Ettenger 2005, 5).

Le PAPC a contribué à cette modification avec le souci de considérer « le recours aux savoirs des aînés locaux comme point de départ de la plupart des recherches et leur participation au processus [pour] déterminer des sites potentiels d'intérêt archéologique » (*Ibid.*). L'objectif est ainsi « d'investiguer la continuité entre le présent et le passé » par le recours aux connaissances des aînés. Les aînés permettent d'identifier à la fois des « sites récents [...] et de mettre l'accent sur l'histoire récente », ainsi que des « sites qui témoignent d'une utilisation beaucoup plus ancienne de ces mêmes lieux » et ce, couplée à « un programme systématique de cueillette de données sur la généalogie et la tradition orale » (*Ibid.*). Cette continuité n'est pas à considérer comme « simple ». Elle est plutôt à envisager à partir du « présent comme un point de référence pour évaluer les changements et la continuité » (*Ibid.*, 355).

Ce statut accordé aux savoirs locaux iyiyiwch a conféré au PAPC une dimension politique substantielle renforçant son projet de réappropriation patrimoniale. Le PAPC était ainsi une « réponse aux préoccupations quant aux manières dont les études archéologiques précédentes ont été conduites dans la zone du projet et à d'autres sites » (Ettenger 2005, 4). Cette dimension politique en lien avec les méthodologies scientifiques est le fruit d'un contexte précédent où l'archéologie, mobilisée par les Iyiyiwch depuis les années 1970 pour atténuer les impacts des

projets hydroélectriques et aussi fournir la preuve matérielle de leur occupation territoriale, avait fini par essuyer de sérieuses critiques et contestations de leurs parts.

Le PAPC a aussi comme mandat implicite d'adapter l'archéologie au monde iyiyiw. Si au cours de la période 1970-2000, les Iyiyiwch ont émis des « préoccupations » face à l'archéologie par rapport à leur contexte spécifique, la situation est devenue progressivement plus favorable depuis l'instauration du PAPC, qui a tenté de remédier aux problèmes soulevés (Denton et Moses 2011, 354). La place laissée à l'archéologie depuis le début des années 2000 dans le PAPC révèle non pas une nouvelle considération de son importance et de sa contribution à la dimension matérielle – l'archéologie est employée par les Iyiyiwch depuis les années 1970. Elle révèle plutôt sa réhabilitation, sans pour autant que tous les problèmes aient été réglés, au contraire.

En plus d'une succession de projets hydroélectriques (les barrages de Rupert en 2009, d'Eastmain et d'Eastmain-1 en 2005, allant de pair avec leurs centrales et réservoirs respectifs), le contexte de la période entre les années 1970 et les années 2000 était fortement marqué par une « insatisfaction » des Iyiyiwch quant à « certains aspects du Complexe La Grande », parmi lesquels l'archéologie se trouvait ciblée par le biais des deux programmes mis en œuvre depuis les années 1970 : le « programme de sauvetage archéologique » établi entre le milieu des années 1970 et le milieu des années 1980 et le programme d'archéologie établi en 1986 par l'ARC (Denton et Moses 2011, 352; Denton 2002, 30). Les critiques ont porté sur « trois principaux sujets de préoccupation », à savoir :

- le statut du savoir archéologique en comparaison à l'« autorité » des connaissances des aînés, vus comme « les véritables experts de l'histoire des Cris » et l'absence d'emploi des « connaissances locales [...] pour identifier les secteurs à fort potentiel archéologique » ;
- l'excavation et l'exhumation des artefacts, évoquant jusqu'à un viol, et le manque de visibilité après coup (exposition et vulgarisation auprès des Iyiyiwch et du grand public);
- l'excavation et l'exhumation des sépultures (*Ibid.*, 352).

Le grief des Iyiyiwch peut se résumer à une opposition face à un accaparement archéologique du savoir. Ce constat renvoie à une domination des considérations matérielles sur d'autres

d'ordre plus anthropologique ou ethnologique rendant compte davantage de l'immatériel, tel que « l'histoire des familles et des communautés, aux significations esthétiques et culturelles et aux valeurs spirituelles rattachées à des lieux particuliers, tel qu'en témoignent les toponymes traditionnels, les contes, les récits de vie et de légendes » (*Ibid.*, 353). Le grief des Iyiyiwch faisait alors écho à cette époque aux critiques autochtones de l'archéologie dans sa globalité. Pour eux, « les archéologues ne prennent pas l'histoire orale au sérieux et consignent un passé 'préhistorique' sans lien aucun avec les communautés actuelles » (*Ibid.*). D'autre part, « un dialogue fructueux » développé entre la tradition orale iyiyiw et l'archéologie (Denton 2002, 30) à partir des années 1990, via le Programme sur les toponymes, les récits et le territoire mis en place par l'ARC, en a favorisé l'évolution progressive. L'objectif était de « documenter systématiquement les divers lieux du territoire cri » afin de « préserver les savoirs traditionnels liés aux milliers de noms de lieux et aux nombreux récits, légendes et mythes qui y sont associés » (*Ibid.*).

Il y avait donc une congruence autour de la détérioration de l'environnement culturel et naturel causé par les projets hydroélectriques, à la fois directement via leurs infrastructures et indirectement via l'archéologie censée paradoxalement en « atténuer les impacts » (*Ibid.*, 352). Cette insatisfaction concernait le rapport à la matérialité et à l'échelle temporelle d'appréciation des réalités observées. Les évolutions de ces deux critiques au cours des trente dernières années, ainsi que leurs effets tant sur l'archéologie mis en œuvre à Iyiyiw Itschee que sur la conception du patrimoine en vigueur chez les Iyiyiwch, sont particulièrement pertinentes pour se rendre compte de la position du PAPC comme outil de revendication du droit des Iyiyiwch à contrôler l'accès à ce qu'ils définissent eux-mêmes comme le patrimoine iyiyiw, à son affirmation et à sa réappropriation en tant que telle.

Le PAPC a contribué à transformer les rapports des Iyiyiwch non seulement à la discipline (*Ibid.*, 354-355) mais également à la matérialité que l'archéologie contribue à révéler en priorité par rapport à l'immatérialité. Aujourd'hui, la mise en parallèle du PAPC au Programme sur les toponymes révèle une préoccupation rapprochée entre immatérialité – le programme de toponymie se focalisant sur les « perceptions, aux points de vue culturellement pertinents sur le paysage et aux liens qu'établissent les Cris entre leur histoire et ces terres » – et matérialité – le

programme d'archéologie s'intéressant aux « manifestations physiques de la vie » des Iyiyiwch et à leur interprétation (*Ibid.*, 31).

Malgré la reconsidération de l'archéologie quant à son matérialisme, la discipline demeure, au même titre que ses conclusions, sujette à des réticences et des contestations de la part des Iyiyiwch. Finalement, pour eux, sites et artefacts archéologiques, toponymes et récits, composent un patrimoine culturel traduisant une expérience à la fois pratique et « esthétique » du territoire (*Ibid.*). D'autres préoccupations ont été également exprimées par les Iyiyiwch quant à leur compétence légale en matière de patrimoine. Elles rejoignent, plus largement, les critiques des Iyiyiwch émises au sujet du mode de gouvernance à Iiyiyiw Istchee, institutionnalisé par la CBJNQ en 1975 et par la *Paix des Braves* en 2002. Ces critiques ont participé à deux réformes majeures : l'une législative et spécifique au patrimoine entreprise à l'échelle du Québec, l'autre institutionnelle sur la gouvernance territoriale entreprise à l'échelle d'Iiyiyiw Iscthee, que j'aborde à la section 3.3 de ce chapitre.

Une autre dimension de la gouvernance de la stratégie d'auto-patrimonialisation se traduit par la participation des Iyiyiwch à la consultation publique sur la nouvelle approche législative proposée dans le Livre vert intitulé *Un regard neuf sur le patrimoine culturel* (GNC 2008), dans le cadre du projet de réforme de la *Loi sur les biens culturels* de 1972, pour lequel le GNC a produit un mémoire en 2008.

3.2.2. Le mémoire du GNC : dialoguer avec le gouvernement du Québec pour affirmer le patrimoine iyiyiw à la société québécoise

Le patrimoine constitue un nouvel enjeu et sujet de la collaboration et de la négociation historique entre les Iyiyiwch et le gouvernement du Québec. Les Iyiyiwch présentent leur position face aux évolutions institutionnelles et législatives, dans le domaine du patrimoine au Québec d'une part, et dans la sphère politique iyiyiw d'autre part. Cette participation des Iyiyiwch à travers la production du mémoire du GNC en 2008 constitue un effort de discussion avec le gouvernement du Québec et une occasion d'affirmation du patrimoine iyiyiw envers la société québécoise.

La négociation des Iyiyiwch avec les autorités gouvernementales au sujet du patrimoine constitue pour les Iyiyiwch à la fois l'occasion d'affirmer leur différence, de réclamer le droit à cette différence et de revendiquer le plus de contrôle possible en termes de pouvoir décisionnel en matière de patrimoine. Cette position est clairement exprimée par les Iyiyiwch dans le mémoire du GNC.

Les Cris sont disposés à collaborer avec les instances gouvernementales régionales et nationales et ce, tant au plan régional que local. Mais nous croyons que nous avons un rôle distinct à jouer dans la mise en œuvre de la législation sur le patrimoine culturel et que ce rôle devrait être reconnu dans le cadre de toute nouvelle loi touchant le patrimoine (GNC 2008, 2).

Notre position est à l'effet que le Livre vert « Un regard neuf sur le patrimoine culturel » offre aujourd'hui aux Cris l'occasion de collaborer avec le gouvernement du Québec à une réflexion sur les stratégies appropriées pour la conservation et la promotion des valeurs patrimoniales sur l'ensemble du territoire d'Iyiyiw Istchee (*Ibid.*, 3).

Cette position s'inscrit dans la participation des Iyiyiwch au dialogue avec les autorités gouvernementales, québécoises et/ou canadiennes, qu'ils entretiennent notamment depuis le début des années 1970 sur l'ensemble des domaines de compétences légales et institutionnelles les concernant directement ou indirectement (Feit 2017; 2005; 2011; Scott 2017; Mulrennan et Scott 2005).

La discussion entre des Iyiyiwch et le gouvernement du Québec dans le cadre de la consultation sur la réforme québécoise de la *Loi sur les biens culturels* a permis, d'une part, de mettre à l'ordre du jour la question du patrimoine, ce qui n'était pas le cas dans les années 1970, et de mettre à jour par conséquent la question du contrôle et de la reconnaissance de ce contrôle en matière patrimoniale au sein des institutions Iyiyiwch.

L'initiative du MCCCCF de poser un « regard neuf » devrait maintenant, selon nous, conduire à une reconnaissance officielle du rôle des Iyiyiwch-Eenouch relativement à son patrimoine culturel, et du rôle distinct des institutions crie au plan régional, plus particulièrement le GCCEI/ARC et l'Institut culturel Aanischaaukamikw. Le rôle de ces institutions crie au plan régional devrait être reconnu dans le cadre de toute nouvelle loi sur le patrimoine (GNC 2008, 19).

Ce type de discours élaboré dans le cadre du dialogue avec le gouvernement québécois est réitéré par les Iyiyiwch en replaçant les principaux enjeux dans le contexte de leurs rapports avec la société québécoise plus largement.

Nous espérons que la richesse de l'histoire et des traditions des Iyiyiwch-Eenouch pourra être mise à profit pour sensibiliser l'ensemble des Québécois. Nous croyons cependant que ce processus devrait être sous notre contrôle, que notre patrimoine devrait être géré par nous, et que nous devrions en être les principaux chercheurs et interprètes, pour l'éducation de notre propre peuple d'abord, et aussi pour le bénéfice de la population en général (GNC 2008, 18).

Dans ce mémoire, à travers la définition de ce qu'ils entendent par patrimoine, les Iyiyiwch portent des réclamations en termes d'autonomie décisionnelle en matière de politique patrimoniale et culturelle. Ce mémoire est, en ce sens, l'objet d'une affirmation patrimoniale. Cette position répond au « devoir » que les Iyiyiwch se font de « commenter les nouvelles orientations proposées dans le Livre vert sur le patrimoine culturel » (*Ibid.*, 1). Elle est à replacer dans la continuité des relations politiques que les Iyiyiwch entretiennent avec les deux paliers gouvernementaux depuis le début de la colonisation envers Iyiyiw Istchee.

Les Iyiyiwch veulent opérer des modes de sélection, de protection, de transmission, de transformation selon leurs propres termes politiques et ontologiques, pour garder une flexibilité, une marge de manœuvre politique et décisionnelle, un pouvoir de négociation. Ils le font sans se couper du point de vue relationnel de leurs interlocuteurs issus de la société québécoise avec qui la possibilité d'alliance reste toujours envisageable (Feit 2017) tant que les Iyiyiwch continuent de négocier, certes dans les termes linguistiques, structurels et institutionnels des cadres de références dominants, dans le but d'affirmer leurs visions et leurs positions en même temps que de chercher à obtenir des pouvoirs supplémentaires en termes de contrôle et de décision. N'importe quel gain est voué à la poursuite de cet effort de dialogue dans les cadres de références dominants, mais aussi, en parallèle, à la bonification de leurs propres projets et initiatives.

Cette analyse du contexte politique caractérisant la position des Iyiyiwch face à la politisation du patrimoine reste à compléter par une étude, toujours à l'échelle politique de la Première

Nation, des effets des réformes législatives au Québec et des réformes institutionnelles chez les Iyiyiwch sur leur stratégie d'auto-patrimonialisation.

3.3. La stratégie d’auto-patrimonialisation de la culture iyiyiw à l’heure des réformes législatives au Québec et institutionnelles chez les Iyiyiwch

Le manque d’inclusion des Iyiyiwch dans le mode de gouvernance régionale sur Iyiyiw Istchee est une préoccupation constante pour eux depuis les années 1970, époque où leur exclusion, comme le souligne Feit en citant Phillip Awashish, était érigée en politique gouvernementale :

[...] à l’époque, « le gouvernement exerça une politique d’exclusion et de déni. Exclusion et de déni de relations. Nous étions exclus du planning, un déni de notre simple existence » [ma traduction] (Awashish 2015, communication personnelle, 7 juin 2015, dans Feit 2017, 26).

Il y avait un déni des droits des Eeyou, « incluant les droits de chasse, pêche, piégeage, et de nous gouverner nous-mêmes » [ma traduction] (Awashish 2015, communication personnelle, 7 décembre 2015, dans Feit 2017, 27)⁵⁶.

Dans ces conditions, les conflits et les contentieux judiciaires sont devenus le lot quotidien des rapports entre le GNC et le gouvernement du Québec depuis presque un demi-siècle (1970-2020) (Motard 2015). Les Iyiyiwch ont réitéré leur critique et leur préoccupation du manque de leur inclusion dans le mode de gouvernance régionale au sujet du patrimoine en particulier, à l’occasion de leur participation à la consultation du Livre vert en 2008, comme ils l’ont fait au moment des « divergences se rapportant au développement du territoire dans l[eur] réponse (...) au Plan Nord du gouvernement du Québec en 2011 » (Motard 2015, 151-52). À cette occasion, les Iyiyiwch avaient fait de la réforme de la gouvernance « une condition *sine qua non* du développement économique du territoire » (*Ibid.*). La réforme de la gouvernance en matière de patrimoine au Québec proposée dans la *Loi sur le patrimoine culturel* de 2012 consacrant notamment une municipalisation plus inclusive des Iyiyiwch est également une condition *sine qua none* à leur stratégie d’auto-patrimonialisation de la culture iyiyiw.

⁵⁶ Le déni de ces droits de chasse, de pêche et de piégeage peut être exprimé légalement en référence à la Constitution de 1982 en termes de droits ancestraux (R. Saganash 2009, 250).

[...] nous sommes disposés à travailler en collaboration avec les collectivités non autochtones à la mise en œuvre d'une stratégie sur le patrimoine culturel à la condition que les mesures nécessaires soient prises afin de reconnaître les intérêts que nous exposons dans ce mémoire et que nous soyons en mesure de maintenir des liens directs, que nous croyons essentiels, avec le MCCCCF (GNC 2008, 2).

Au plan philosophique, nous croyons que cette approche est conforme à celle exprimée dans le Livre vert, c'est-à-dire de rapprocher le pouvoir décisionnel des communautés qui sont les plus directement concernées, qui ont le plus d'intérêts en jeu dans le patrimoine culturel. Cependant, il ressort clairement de ce que nous avons exposé dans la section 5 de notre mémoire que, pour l'Iyiyiw Istchee, la solution ne se trouve pas dans des pouvoirs accrus aux « municipalités », à moins que ce terme soit inclusif et permette à la nation crie de contrôler son propre patrimoine et d'accorder des pouvoirs appropriés aux institutions crie (*Ibid.*, 18).

[...] le patrimoine crie devrait être géré par les Crie et par les institutions crie. Ces institutions, dont l'ARC au niveau régional, jouent déjà un rôle important en ce qui a trait à la recherche et à l'interprétation du patrimoine culturel des Iyiyiwch-Eenouch. Soulignons à cet égard la contribution du MCCCCF aux travaux de recherche en cours (*Ibid.*, 19).

En plus de l'édiction de la *Loi sur le patrimoine culturel* en 2012, réformant la *Loi sur les biens culturels* datant de 1972, les années 2010 ont été marquées par la mise en œuvre de deux réformes législatives et institutionnelles concernant la gouvernance municipale à Iyiyiw Istchee : la création du GNC en 2017, en remplacement du GCC/EI datant de 1971 et la création du Gouvernement régional en 2014, en remplacement de la Municipalité de la Baie James (MBJ) datant de 1971. C'est à l'aune de ce contexte nouveau que les enjeux actuels des Iyiyiwch en matière de patrimoine doivent être interrogés : depuis ces réformes des années 2010, qui décide en matière de patrimoine chez les Iyiyiwch ? Comment la gouvernance patrimoniale se met-elle en œuvre dans le système de gouvernance régionale ? Pour répondre à ces questions, je propose d'analyser désormais le rapport entre la municipalisation plus inclusive des Iyiyiwch en matière de patrimoine au Québec, issu de la *Loi sur le patrimoine culturel*, et la nouvelle gouvernance municipale iyiyiw entérinée surtout par la création du Gouvernement régional mais également de la création du GNC.

3.3.1. Municipalisation et étatisation de la décision en matière de patrimoine au Québec : la *Loi sur le patrimoine* de 2012.

La *Loi sur le patrimoine* culturel est entrée en vigueur le 19 octobre 2012. Elle remplace la *Loi sur les biens culturels* de 1972 (<https://www.mcc.gouv.qc.ca/index.php?id=5121>) [consulté le 07 décembre 2018]. Le passage de la *Loi sur les biens culturels* à la *Loi sur le patrimoine culturel* marque une nouvelle étape dans l'histoire de la mise en patrimoine des cultures au Québec. La *Loi sur le patrimoine culturel* a entraîné de nombreux changements, notamment dans la terminologie et dans l'attribution des pouvoirs pour désigner les catégories et les statuts légaux, ainsi que dans l'application des mesures de contrôle associées à ces différents statuts légaux et aux sanctions prévues pour les contrevenants. La *Loi sur le patrimoine culturel* entérine la municipalisation des affaires patrimoniales, encouragée par le gouvernement du Québec dès le milieu des années 1980 (Grandmont 2010, 26), tout en confiant au gouvernement du Québec la prérogative de la décision finale, à savoir le pouvoir de classer. Cette nouvelle législation confirme ainsi, d'une part, la municipalisation du pouvoir de désignation de ce qui peut être, ou ne pas être, patrimonial et, d'autre part, l'étatisation de la décision finale de ce qui, finalement, sera reconnu comme patrimonial et ce qui ne le sera pas. Ces modalités concernent également les communautés autochtones présentes au Québec, considérées comme des municipalités dans cette législation. Mon analyse porte ici sur les dimensions terminologiques et conceptuelles d'un côté, décisionnelles et politiques d'un autre côté, de cette nouvelle législation, et de leurs enjeux pour les Autochtones, plus particulièrement pour les Iyiyiwch.

Du point de vue terminologique et conceptuel, il y a deux évolutions notables à souligner. Le remplacement de la *Loi sur les biens culturels* a répondu au besoin du gouvernement du Québec de s'inscrire dans la « tendance internationale [...] de délaisser la notion de bien culturel au profit de celle, plus large, de patrimoine culturel [avec l'objectif de] doter le Québec d'un cadre législatif ayant une portée plus large » (<https://www.mcc.gouv.qc.ca/index.php?id=5123>) [consulté le 07 décembre 2018]. La *Loi sur le patrimoine culturel* constitue, en outre, la première législation au Canada à intégrer la notion de patrimoine immatériel (Bergeron 2013). Elle est donc pionnière dans l'élargissement terminologique et législatif de la conception du patrimoine, auparavant limitée à la matérialité dans le cadre de la *Loi sur les biens culturels*, qui

reconnaissait et consacrait alors comme « éléments importants » du patrimoine québécois uniquement des supports tangibles, tels que « des bâtiments, des sites, des objets d'art ou d'ethnologie, des collections archéologiques, des archives ou des documents imprimés » (<https://www.mcc.gouv.qc.ca/index.php?id=5123>) [consulté le 07 décembre 2018]. Désormais des paysages culturels, des personnages, des événements et des lieux historiques sont reconnus comme patrimoniaux (<https://www.mcc.gouv.qc.ca/index.php?id=5125#c29530>) [consulté le 07 décembre 2018], ce qui peut constituer des avantages pour les municipalités autochtones et allochtones.

Du point de vue décisionnel, les municipalités sont reconnues comme jouant un « rôle croissant [...] dans la protection et la mise en valeur du patrimoine » et se voient ainsi attribuer des pouvoirs supplémentaires leur permettant de « connaître, protéger, mettre en valeur et transmettre les éléments du patrimoine culturel » (<https://www.mcc.gouv.qc.ca/index.php?id=5125#c29530>) [consulté le 07 décembre 2018].

Ces nouveaux pouvoirs s'accompagnent d'« outils de gestion et de communication », ainsi que des « mesures de contrôle et de protection ». Cette reconnaissance consacre la place centrale des municipalités dans la gouvernance patrimoniale au Québec, en leur accordant des pouvoirs qu'elles n'avaient pas alors même que leurs rôles et leurs initiatives en matière de patrimoine ont explosé au milieu des années 1990 (De la Durantaye 2010, 33). Il y a une distinction à faire néanmoins entre « un statut de classement pour le ministre et le gouvernement, et celui de citation pour les municipalités » (Grandmont 2010, 28). Pour Grandmont, cette distinction, déjà présente dans le Livre vert, constitue une simplification des statuts patrimoniaux issus des législations provinciales préexistantes et suppose la mise en place d'un cadre partenarial entre les municipalités et le gouvernement, dont le fonctionnement de base peut être résumé en ces termes :

Les municipalités doivent s'engager à respecter les directives du gouvernement qui leur assurera un appui aussi bien en termes d'expertise que de financement paritaire (*Ibid.*, 30).

De quel type de partenariat s'agit-il dans ces conditions ? Grandmont y voit quasiment un lien autoritaire naturel entre le gouvernement du Québec et ses municipalités, qui est renforcé par la

consécration du rôle tutélaire du gouvernement dans cette municipalisation qui n'en est pas une en fin de compte.

En faisant du patrimoine une responsabilité gouvernementale, il suscite du même coup une mobilisation plus grande des municipalités en leur remettant des habilitations plus larges sans pour autant perdre de vue le renforcement des nécessaires mesures de protection (*Ibid.*, 29).

Autrement dit, le gouvernement se voit octroyer selon cette législation le pouvoir de classer, ce qui constitue la décision finale. Si cette relation ne semble pas problématique pour les municipalités allochtones, elle l'est en revanche pour les municipalités autochtones. La distinction entre le statut de classement réservé au gouvernement et le statut de citation dévolu aux municipalités, déjà présente dans le Livre vert, entérine cette relation d'autorité et l'impose comme cadre de référence, ce qui renvoie aux principes paternalistes et assimilationnistes de protection et de sauvegarde des politiques coloniales historiques au Québec et au Canada, comme il a été vu au chapitre 1.

Cette municipalisation n'est pas nouvelle. Elle n'est pas une innovation de la *Loi sur le patrimoine*. Elle est, au contraire, une concrétisation de la multiplication des politiques culturelles et patrimoniales municipales dans le contexte québécois et du renforcement de la place des communautés régionales, municipales et locales dans la décision en matière de patrimoine. Au Québec, depuis le début des années 1990, les politiques culturelles et patrimoniales municipales se sont multipliées dans une ampleur telle qu'« [a]ujourd'hui, on peut parler sans ambages d'une 'révolution tranquille municipale' » (De la Durantaye 2010, 33). Cette municipalisation prend forme au Québec en 1985 avec un amendement à la *Loi sur les biens culturels* de 1972⁵⁷. Cette modification entérine que « [p]our la première fois, le

⁵⁷ La *Loi sur les biens culturels* de 1972 est une « fusion » de trois lois : la Loi de l'île d'Orléans, la *Loi des monuments historiques* et la *Loi de la Place-royale* (Grandmont 2010, 26). Elle fait suite à la *Loi relative à la conservation des monuments et des objets d'art ayant un intérêt historique et artistique* de 1922, dont l'objectif l'édiction répondait alors surtout à « un souci de commémoration » (*Ibid.*). La législation de 1972 propose un élargissement de la notion de monuments historiques vers la notion de biens culturels. En outre, elle entérine une série de nouvelles dispositions : elle « crée une exemption fiscale, favorise l'adoption de règlements, oblige le ministre à dresser un inventaire des biens culturels reconnus et classés, permet au gouvernement d'intervenir sans avoir à obtenir l'autorisation préalable du propriétaire et crée la Commission des biens culturels » (*Ibid.*). D'autres modifications auront lieu en 1978, 1997 et 1999 (*Ibid.*).

gouvernement reconnaît que les municipalités ont un rôle à jouer en matière de patrimoine » (Grandmont 2010, 26). Cette multiplication des politiques culturelles et patrimoniales municipales s'est accompagnée, en outre, d'un aspect novateur avec l'adoption par les municipalités de « politiques spécifiques du patrimoine » (*Ibid.*). Cette municipalisation précédant la *Loi sur le patrimoine culturel* au Québec, qui l'entérine en 2012, a été renforcée en cours de route, au début des années 2000, par la *Convention sur le patrimoine culturel immatériel* de l'UNESCO de 2003.

Le Livre vert s'inscrit dans ces grands courants internationaux. Il ratisse large et transforme considérablement la vision traditionnelle du patrimoine (*Ibid.*, 29).

Qu'en est-il des Autochtones plus particulièrement ? La *Loi sur le patrimoine culturel* accroît le pouvoir décisionnel des Conseils de bande et des autres structures gouvernementales autochtones les représentant en leur accordant « plusieurs pouvoirs similaires à ceux dont disposent la ministre ou les municipalités locales », à savoir trois pouvoirs en particulier : « citer un immeuble ou un site patrimonial situé sur les terres de réserve », « citer un objet ou un document patrimonial dont elles sont propriétaires » et « identifier un élément du patrimoine immatériel, un personnage historique, un événement ou un lieu historique situé sur les terres de réserve ou qui y est relié » (<https://www.mcc.gouv.qc.ca/index.php?id=5095>) [consulté le 07 décembre 2018]. Ces champs d'application du pouvoir décisionnel des Conseils de bande et des autres structures gouvernementales autochtones ainsi circonscrits sont limitatifs, voire ambigus, eu égard aux relations ontologiques et épistémologiques qu'entretiennent les Autochtones avec les territoires ancestraux, les objets, les personnages historiques et les événements historiques, tels que je l'aborde dans les chapitres 4, 5, et 6 de cette thèse. Ils sont très limitatifs, qui plus est, considérant les rapports politiques issus des réductions territoriales réalisées par les politiques coloniales canadiennes et britanniques. Cette législation semble s'inscrire dans cette même logique de réduction des territoires et des champs d'action des décideurs autochtones.

Concrètement, il est possible pour les communautés autochtones d'attribuer selon leur choix des statuts légaux aux éléments qu'ils identifient comme patrimoniaux. Les communautés autochtones ont à leur disposition, qui plus est, deux « outils de communication et de gestion » : l'inventaire du patrimoine culturel situé sur les terres de réserve ou qui y est relié et le plan de

conservation pour les biens patrimoniaux qu'elles ont cités. Elles peuvent mettre en œuvre deux mesures de contrôle, à savoir « autoriser ou non certaines interventions sur les biens patrimoniaux cités et dans les sites patrimoniaux cités » et « poser des conditions à la réalisation de certaines interventions sur les biens patrimoniaux cités et dans les sites patrimoniaux cités ». Elles peuvent mettre en œuvre deux mesures de précaution qui consistent à « rendre des ordonnances pour protéger des biens susceptibles de présenter une valeur patrimoniale et qui sont menacés ou semblent l'être » (<https://www.mcc.gouv.qc.ca/index.php?id=5095>) [consulté le 07 décembre 2018]. Si elles ont ce pouvoir d'attribution de statut, les communautés autochtones, sauf l'Administration régionale inuk, Kativik⁵⁸, ne possèdent pas toutefois de pouvoir de décision finale, puisqu'il leur est nécessaire de « faire approuver ses règlements par le ministre des Affaires municipales, des Régions et de l'Occupation du territoire pour qu'ils entrent en vigueur » (<https://www.mcc.gouv.qc.ca/index.php?id=5095>) [consulté le 07 décembre 2018].

Cette municipalisation inclut plus les Autochtones dans le pouvoir de décision. Ils n'ont pas moins de pouvoir décisionnel que les municipalités allochtones et se trouvent donc dans un rapport de pouvoir égalitaire avec elles face à la prérogative que le gouvernement du Québec s'est accordé avec le pouvoir de classer. Cette municipalisation plus équitable entre municipalités autochtones et municipalités allochtones, couplée aux notions de patrimoine immatériel et de paysage, semble pouvoir composer un cadre plus favorable aux revendications conceptuelles et politiques des Autochtones que ne l'était la *Loi sur les biens culturels*. Cependant, la différence avec les municipalités allochtones est que le système territorial selon lequel la compétence municipale s'applique n'est pas le même.

Les pouvoirs des communautés autochtones présentes au Québec « s'appliquent aux éléments situés sur les terres de réserve » pour l'ensemble d'entre elles, exception faite des Iyiyiwch et des Naskapi pour lesquels ces mêmes pouvoirs s'appliquent sur « les terres visées par la *Loi sur les Cris et les Naskapis du Québec* » (<https://www.mcc.gouv.qc.ca/index.php?id=5095>)

⁵⁸ Il est précisé qu'il n'est pas nécessaire, en revanche, pour l'Administration régionale Kativik, reconnue comme une municipalité locale pour l'application des dispositions du chapitre IV de la loi, de « faire approuver ses règlements par le ministre des Affaires municipales, des Régions et de l'Occupation du territoire pour qu'ils entrent en vigueur » (<https://www.mcc.gouv.qc.ca/index.php?id=5095>) [consulté le 07 décembre 2018].

[consulté le 07 décembre 2018]. Ce cadre constitue une limite importante en matière de pouvoir décisionnel, patrimonial en l'occurrence, car il est fondé sur l'institutionnalisation territoriale issu, pour les uns – toutes les communautés autochtones présentes au Québec à l'exception des Iyiyiwch, des Naskapi et des Inuit –, du système colonial hérité de la *Loi sur les Indiens* fondé sur le système de réserves au Canada ; issu, pour les autres, des Iyiyiwch et des Naskapi, de la CBJNQ, comme l'ont rappelé justement les Iyiyiwch.

Il existe aussi un contexte juridique particulier associé aux Cris et au territoire de la Baie James et qui doit être pris en compte. Nous sommes profondément inquiets face à la possibilité que le gouvernement décide d'accorder un rôle accru aux gouvernements régionaux et municipaux en matière de législation sur le patrimoine culturel. Nous exprimons cette inquiétude dans un contexte où la participation des Cris dans ces structures gouvernementales est effectivement exclue au plan régional, selon les termes de la législation actuelle qui sert à définir les rôles de la Municipalité de la Baie James et des municipalités non autochtones qui se trouvent à l'intérieur de ce territoire (GNC 2008, 1).

La simplification dont parlait Grandmont au sujet de la séparation des pouvoirs décisionnels entre le gouvernement, qui décide du « statut de classement », et les municipalités, qui décident de citer (2010, 28), est à remettre en question dans ces conditions au sujet des Autochtones. Elle peut être plutôt vue comme une exacerbation de la tutelle, non pas comme un moyen de mettre sur pied une relation de type partenariale, inéquitable et autoritaire envers les municipalités allochtones mais plus simplifiée selon Grandmont. Le rapport qu'entretient l'État québécois avec 'ses' municipalités allochtones n'est pas le même que celui qu'il entretient avec les communautés autochtones, qu'elles soient reconnues ou pas comme municipalités pour telle ou telle compétence.

De plus, pour les Iyiyiwch en particulier, dont le contexte peut paraître plus favorable que les autres Premières Nations au Québec sachant que leur territoire de compétence en général ne se limite pas aux réserves, bien qu'elles constituent le seul territoire sur lequel ils ont une autonomie totale, il existe un problème d'inclusion dans les autres institutions décisionnelles sur le reste de leur territoire qu'ils partagent avec les Allochtones selon des modalités de coexistence ou de cogestion plutôt totales (Gouvernement régional) ou partielles (GNC).

3.3.2. La nouvelle gouvernance municipale iyiyiw du GNC et du Gouvernement régional

Dans cette section, je reviens sur le Gouvernement régional et je propose d'en comparer les vellétés en matière de patrimoine avec celles du GNC, étant donné que tous les deux sont reconnus comme des municipalités en matière de patrimoine, selon la *Loi sur le patrimoine culturel*, sur leurs territoires de compétence, à savoir respectivement les terres de catégorie III et les terres de catégories II (selon la CBJNQ).

Il existe actuellement, pour les deux institutions, un flou, voire une contradiction, au sujet de leur compétence respective en matière de patrimoine. Alors que toutes deux ont bel et bien compétence en matière de patrimoine sur leur territoire respectif selon la *Loi sur le patrimoine culturel*, aucune information explicite ne permet de le confirmer. Ce constat ne semble pas être dû au fait qu'elles aient été mises en œuvre très récemment : le Gouvernement régional en 2014, le GNC en 2017. Ce n'est pas dû non plus au fait que les sources d'informations disponibles au sujet de leurs compétences, à savoir leurs sites internet officiels, ne présentent pas une politique ou un programme patrimonial, ni n'emploient explicitement le concept de patrimoine.

Sur le site internet officiel du GNC, les responsabilités du Service du développement social et culturel sont claires en ce qui concerne le secteur de la culture et de la langue et leur fonctions consultatives. Il est question de « sauvegarder et promouvoir notre culture et notre langue », avec une série de priorités identifiées comme suit : le soutien de l'A-ICC, l'établissement d'une Commission de la langue crie afin de renforcer et promouvoir la langue crie parlée et écrite dans toutes les sphères de la vie, l'établissement d'une base de données toponymique afin de sauvegarder et utiliser les noms de lieu cris, l'établissement d'un programme de recherche archéologique, la transmission du savoir cri relatif au territoire et à l'histoire des Cris d'Iyiyiw Istchee, l'établissement de programmes et de publications (électroniques et imprimées) d'éducation publique reliés à la langue et à l'héritage culturel cris, et l'établissement d'un réseau culturel régional cri (<https://www.cngov.ca/fr/governance-structure/departments/social-and-cultural-development/#mandat>) [consulté le 13 février 2019]. Il est également précisé que le Service du développement social et culturel maintient un « rôle technique et consultatif en appui aux activités et entités suivantes : planification de l'utilisation du territoire, aires protégées et

évaluation d'impacts environnementaux, programmes communautaires cris qui ont trait à la toponymie, à l'archéologie et au savoir traditionnel, le Comité de coordination de la chasse, de la pêche et de la trappe, le Bureau de sécurité du revenu des chasseurs et trappeurs cris, le conseil d'administration de l'ICCA (*Ibid.*).

Eu égard à ces informations, il est possible de stipuler que le GNC présente des objectifs et des moyens mis de l'avant dans le cadre de son mémoire. Il est possible ainsi de conclure qu'il y existe une continuité entre la politique culturelle et sociale mise en œuvre actuellement en 2019 et le mémoire sur la vision du patrimoine pour les Iyiyiwch publié en 2008. Peut-on conclure pour autant qu'il existe une prise en charge de la compétence patrimoine au sein du GNC ? Certainement, mais de manière implicite étant donné que ni le concept de patrimoine, ni la *Loi sur le patrimoine culturel*, ni le mémoire de 2008 ne sont mentionnés. Ou encore, peut-être qu'une politique patrimoniale formelle et officielle n'est ni une priorité ni une volonté future sachant que de multiples initiatives sont déjà en place, notamment pour traiter d'une part de la préoccupation culturelle principale, à savoir la transmission intergénérationnelle des savoirs Iyiyiwch et, d'autre part, de la préoccupation politique principale, à savoir leur exclusion de la gouvernance régionale. Qu'en est-il du Gouvernement régional ?

Ce constat ne peut pas être, en revanche, partagé au sujet du Gouvernement régional. Sur le site internet officiel de ce dernier, l'absence totale d'informations implicites ou explicites quant à des enjeux patrimoniaux traduit plutôt un manque, voire une absence de prise en charge de la compétence, ou le fait que le patrimoine ne fait pas partie encore de leurs priorités, tournées davantage vers des domaines de compétence tels que les ressources naturelles, le développement économique, etc., comme il est explicitement précisé sur le site internet. Cette dernière analyse est corroborée par la réponse de l'actuelle vice-présidente du Gouvernement régional et mairesse de Chibougamau, Manon Cyr, en réponse à ma question au sujet de la place faite à la question du patrimoine dans les objectifs du Gouvernement régional, lors de sa conférence à l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (UQAT) en janvier 2015⁵⁹ lorsqu'elle était

⁵⁹ Cette conférence a eu lieu le 28 janvier 2015 dans le cadre des dîners-conférences autochtones, sous le thème : *La mise en place du gouvernement régional Eeyou Istchee Baie-James : Le point de vue d'une femme du Nord.*

alors présidente du Gouvernement régional. Elle stipulait alors que le patrimoine n'était pas une priorité du Gouvernement régional (Journal de terrain, 28 janvier 2015).

Les réformes législatives et institutionnelles des années 2010 en matière de patrimoine et de gouvernance régionale plus largement participent à la réduction de l'isolement et de l'exclusion des Iyiyiwch et de leurs institutions décisionnelles, régionales et/ou municipales, propres et/ou partagées, des années 1970, notamment le GNC et la MBJ, inscrites dès 1971 dans une logique de régionalisation et de municipalisation du pouvoir décisionnel politique (GNC 2008, 15-17). Si ces avancées ont été acquises par les Iyiyiwch en termes de gouvernance municipale pour tout domaine de compétence en ce qui concerne les affaires patrimoniales depuis les années 1970, l'incompatibilité entre ce qu'est le patrimoine pour les Iyiyiwch et ce que permet en termes de gestion et de décision des affaires patrimoniales l'institutionnalisation d'Iyiyiw Istchee, exprimée par les Iyiyiwch depuis qu'ils ont saisi le concept de patrimoine au cours des années 2000, est toujours en vigueur dans le contexte pré-réformes législatives et institutionnelles des années 2010.

Qui plus est, aucune de ces réformes n'a résolu entièrement le problème de leur exclusion, sans éviter de créer d'autres problèmes et de confirmer le cadre de référence colonial dans le cas des Autochtones. Elles ont certes atténué le contexte conflictuel généralisé en améliorant l'inclusion des Iyiyiwch et en leur attribuant plus de pouvoir décisionnel. Mais la tutelle du gouvernement du Québec reste l'ultime recours de la part de l'État dans les deux cas. Leur autonomie décisionnelle nouvellement accrue, pour tout domaine de compétence dans le Gouvernement régional et en matière de patrimoine spécifiquement dans le cadre de la *Loi sur le patrimoine culturel*, restent ainsi sous la tutelle du gouvernement du Québec. Leur autonomie décisionnelle reste ainsi partielle et dans un rapport de pouvoir inégalitaire. En d'autres termes, ces modifications, non négligeables certes, demeurent dans un cadre de référence, c'est-à-dire le système légal et politique québécois/canadien qui, lui, n'est pas modifié. Ce cas de figure correspond à de nombreux autres exemples d'« un paradigme institutionnel bien établi et pratiquement immuable », qui caractérise particulièrement les dynamiques gouvernementales du Canada et du Québec envers les Autochtones, comme l'ont démontré Kiera Ladner et

Michael Orsini (2004) au sujet de la *Loi sur la gouvernance des Premières Nations*⁶⁰. Ce paradigme, pour eux, peut être analysé avec le concept de *path dependency*, emprunté à l'institutionnalisme historique en science politique. L'idée générale de ce concept peut se résumer ainsi :

[L]es choix de politiques dans un domaine donné sont fonction de la trajectoire historico-institutionnelle qu'a connue ce même domaine. Par conséquent, la dépendance à l'égard des pratiques passées peut avoir une incidence considérable sur les stratégies adoptées par les acteurs politiques qui tentent d'exercer une influence sur les politiques publiques (Ladner et Orsini 2004, 64).

Ce constat est applicable à l'ensemble du nouveau contexte législatif et institutionnel issu des réformes en matière de gouvernance régionale et patrimoniale. Cela confirme que les Iyiyiwch ont élaboré une stratégie et non pas une politique d'auto-patrimonialisation de leur culture.

Conclusions

L'examen de ce contexte lié au patrimoine chez les Iyiyiwch proposé dans ce chapitre rend compte d'une stratégie d'auto-patrimonialisation de leur culture. Elle se définit par un enchevêtrement d'initiatives dialogiques, tantôt discursives, tantôt pragmatiques (Dussart et Poirier 2017) élaborée politiquement entre les décideurs politiques iyiyiwch et québécois en matière de patrimoine, mais tournée prioritairement vers le traitement politique, épistémologique et ontologique de leurs propres préoccupations. Autrement dit, pour les Iyiyiwch, ce dialogue doit être à leur initiative et à leur avantage. Aucune législation ou institution non iyiyiw ne doit leur être imposée, bien que le contexte au Québec et au Canada, voire à l'international, ne laisse pas le choix aux Iyiyiwch, comme aux Autochtones en général, de composer avec le langage, les instruments et les structures du système dominant pour formuler et expliquer leurs réalités, leurs enjeux et leurs réclamations (S. Poirier 2010), en matière de patrimoine comme dans tout autre domaine.

Concrètement, les Iyiyiwch ont réussi, à leur façon, sans injonction des gouvernements du Canada ou du Québec, à mettre en place des institutions, des programmes et des activités visant à identifier les éléments les plus importants qui les définissent comme Iyiyiwch. Comme je le

⁶⁰ L'intitulé officiel est *Loi concernant le choix des dirigeants, le gouvernement et l'obligation de rendre des comptes des bandes indiennes et modifiant certaines lois*.

démontre dans les trois autres chapitres de cette thèse, cette stratégie d'auto-patrimonialisation a consisté en des adaptations de la tradition orale (chapitre 4), des activités 'traditionnelles' (chapitre 5) et des rituels (chapitre 6). Elles ont pris la forme d'initiatives communautaires (expositions historiques, ateliers de chasse et de pêche et certains rituels) et territoriales (des brigades de canots, des marches hivernales sur les chemins d'hiver des territoires de chasse et d'autres rituels). Cette stratégie peut avoir des effets plus ou moins paradoxaux, tels que des processus d'homogénéisation et de différenciation ou de particularisations entre Iyiyiwch sur le plan épistémologique, ontologique et cosmologique. Ces dynamiques se manifestent particulièrement par des inclusions et des exclusions de pratiques et de savoirs, d'une part, entre la définition politique du concept et les conceptions locales d'*iyyiyiw iituun*, et d'autre part, entre les différentes conceptions locales, comme je propose de l'étudier dans le reste de la thèse (chapitres 4, 5, et 6).

La stratégie d'auto-patrimonialisation rejoint ce qu'Anny Morissette (2013) a appelé le « leadership interstitiel autochtone » en élargissement le concept de leadership interstitiel développé dans le domaine religieux par Waugh (1996) au champ politique en contextes autochtones. Pour Morissette, il peut se définir comme suit :

[L]e leadership interstitiel serait basé à la fois sur une position formelle au sein d'une tradition politique et sur une conception alternative de la rencontre d'un univers politique Autre. Le leadership interstitiel émerge à partir des fissures d'un système formel et les crevasses d'un système traditionnel en reconstruction.

[I]l [le leadership interstitiel] prend en compte les ambiguïtés, les contradictions et les paradoxes en ne considérant pas ces derniers comme des anomalies mais comme partie intégrante du politique au quotidien. Le leadership interstitiel donne un sens et constitue un aspect de l'identité politique de la société dans lequel il prend place. Le leadership «in the cracks» est la marge de pouvoir des autochtones, leur manipulation du système et de l'univers politique eurocanadien et amérindien (Morissette 2013, 33).

Comme le leadership interstitiel le démontre, la stratégie d'auto-patrimonialisation des Iyiyiwch renvoie à ce qui constitue « la caractéristique du leadership algonquien: la flexibilité » (*Ibid.*, 32). La stratégie a été mise en place pour accroître l'autonomie gouvernementale des Iyiyiwch afin d'être aussi affranchi que possible des politiques culturelles et patrimoniales élaborés dans les contextes coloniaux québécois et canadiens. C'est pour cette raison que les Iyiyiwch ne

mettent pas en place une politique patrimoniale formelle, c'est-à-dire institutionnalisée, d'autant plus qu'ils n'ont pas attendu les années 2000 et les débats politiques sur le patrimoine au Québec et au Canada, voire à l'international, pour traiter de leur préoccupation principale à partir de laquelle ils ont élaboré leur discours sur le patrimoine, à savoir la transmission intergénérationnelle des savoirs iyiyiwch. La mise en patrimoine est ainsi plutôt vue comme un nouveau moyen supplémentaire disponible dans le cadre de référence dominant pour lequel les Iyiyiwch voient un intérêt pour au moins participer aux discussions dans le but de poursuivre et bonifier davantage certaines de leurs initiatives et de leurs projets déjà existant ou futurs.

Le cas de la stratégie d'auto-patrimonialisation des Iyiyiwch est un exemple de résistance et d'adaptation aux discours et pratiques consacrant le patrimoine comme homogène, voire universel. Elle constitue un outil pour continuer d'abord de s'adapter aux réalités contemporaines et mieux envisager le futur en satisfaisant leurs priorités et leurs besoins selon leurs propres critères et ce que peut être ou devenir le patrimoine pour eux, puis de poursuivre le dialogue avec les acteurs de la société allochtones au Québec et au Canada, ainsi qu'à l'international.

La production de l'auto-histoire au sein des Iyiniwch de Waswanipi, tel que je l'examine dans le chapitre suivant, est un exemple local de la stratégie d'auto-patrimonialisation de la culture iyiyiw et d'un projet de (faire) communauté.

4. Production et transmission d'une autohistoire iyiyiw des Iyiniwch de Waswanipi

« Ce dont les aînés sont le plus préoccupés est ce que nous allons porter dans le futur »

[ma traduction] (Simon, 40-50 ans, avril 2016, Waswanipi)

Introduction

Dans ce chapitre, je propose d'examiner le processus de production et de transmission de l'histoire locale dans le cadre du projet du 40^e anniversaire de la création de Waswanipi développé par le département culturel du Conseil de bande⁶¹. Mes analyses établissent que ce processus a contribué à élaborer une auto-histoire iyiniw, c'est-à-dire un récit regroupant des méthodologies et des finalités propres à la fois aux théories occidentales de l'histoire et aux théories autochtones de l'histoire, notamment l'historiographie iyiyiw et l'auto-histoire amérindienne. Plus concrètement, il s'agit d'un exposé écrit qui, à partir de sources documentaires et orales collectées ou produites pour l'occasion, met en récit une perspective iyiniw sur les relations des Iyiniwch avec Waswanipi ou entre Iyiniwch, en soulignant la part positive, c'est-à-dire les valeurs qui ont permis et continuent de permettre aux Iyiniwch de s'adapter à la colonisation. La finalité de ce récit autohistorique a été de faire ressortir ces valeurs pour les faire connaître au plus grand nombre d'entre eux tout d'abord, puis à tout autre personne, et pour les entretenir dans les projets actuels et futurs des familles iyiniwch et de Waswanipi en tant que communauté ou, plus exactement, en tant que Première nation.

La production et la transmission récentes de récits historiques ne se limitent pas à celui du projet de recherche du 40^e anniversaire de la création de Waswanipi, ni chez les Iyiniwch ni parmi l'ensemble des Iyiyiwch. À Waswanipi, il y a eu le journal *Waswanipi Post* pour lequel quatre numéros ont été publiés entre 1996 et 2003 (CFNW 1996a; 1997a; pas connue; 2003). En 1987, le Conseil de bande a publié le livre *Light on the Water : A Pictorial History of the People of Waswanipi*, écrit par Susan Marshall, au sujet de l'histoire des Iyiniwch de Waswanipi du tournant du XX^e siècle à la construction de la réserve en 1976 (Marshall, CRA, et CFNW

⁶¹ Ces analyses sont possibles en vertu de l'entente de copartage et de copropriété de données signée entre le Conseil de bande de Waswanipi et moi-même car elle m'autorise à employer pour le bénéfice de cette thèse les documents collectés et les entretiens réalisés à cette occasion.

1987)⁶². À l'échelle de l'ensemble des Iyiyiwch, plusieurs livres et films-documentaires ont été produits et financés par le GNC, l'A-ICC, d'autres Conseils de bande ou des Iyiyiwch. Par exemple, le livre *Mind's eyes* (Marshall et Masty 2014), portant sur un ensemble d'histoires orales des Iyiyiwch de Whapmagoostui, a été publié par l'A-ICC et coécrit par Susan Marshall et Emily Masty ; le livre *Forgotten Footprints* (Blacksmith 2016), portant sur les impacts sociaux et psychologiques des pensionnats autochtones sur les Iyiyiwch, a été produit et financé par le GNC et le Conseil de bande de Mistissini ; la série documentaire *The Eeyouch of Eeyou Istchee* (CNG 2008), exposant la perspective des Iyiyiwch sur leur histoire entre les années 1950 et 2000 en quatre épisodes (*Together, we stand firm ; Delivering the Promise ; We Rise Up ; Our Way Our Future*), a été produit par le GNC ; ou encore les films-documentaires *L'ultime marche* (Caplain 2006) et *Le crépuscule d'une terre* (Caplain 2008), tous deux réalisés par Jean-Guillaume Caplain et produits par le GNC, qui racontent, respectivement, la marche en raquettes et la campagne archéologique que les Iyiyiwch ont organisées pour commémorer la vie passée sur une partie de leur territoire situé le long de la rivière Eastmain vouée à être ennoyée à la suite d'accords en 2001 avec le gouvernement du Québec⁶³.

Dans un article intitulé « *Wasonbi Blues* » paru dans le journal *Waswanipi Post*, Roméo Saganash s'interrogeait sur la célébration du 20^e anniversaire de la réserve en pointant du doigt les aspects négatifs qui ont mené à sa création en 1976 : « Pourquoi sommes-nous [les Iyiniwch] en train de célébrer un déplacement forcé, une dislocation sociale, une incarcération sociale et le colonialisme ? » (CFNW 1996b, 12). Qu'en est-il en 2016, vingt ans plus tard ? Les Iyiniwch voient-ils toujours Waswanipi avant tout comme un lieu de colonisation ? La colonisation constitue un discours dominant dont il faut remettre en question la référence comme cadre de référence pour penser autrement les rapports entre Autochtones ainsi que les relations entre les

⁶² Deux de mes interlocuteurs iyiniwch ont un projet de livre : l'un concerne l'histoire de la communauté et l'autre le récit de vie d'un Iyiniwch de Waswanipi.

⁶³ À ces productions gouvernementales il faut ajouter des projets indépendants d'Iyiyiwch qui contribuent aussi à l'élaboration d'une histoire selon des points de vue iyiyiwch. Il y a, par exemple, le journal mensuel, *The Nation Magazine* [<http://nationnews.ca/>, consulté le 22 mai 2019], qui couvre l'actualité des Iyiyiwch depuis vingt-cinq ans [<http://nationnews.ca/about/>, consulté le 22 mai 2019], ou la maison de production médiatique *Rezolution Pictures*, cofondé par Ernest Webb, un Iyiyiwch de Chisasibi, dont les productions traitent de sujets actuels et historiques sur les Iyiyiwch et les Autochtones [<http://rezolutionpictures.com/about-us/>, consulté le 22 mai 2019].

Autochtones et leurs interlocuteurs des États coloniaux qui les incluent (Alfred 1999; Alfred et Corntassel 2005; Alfred 2009).

Colonization is the word most often used to describe the experience of Indigenous encounters with Settler societies [...] However, there is a danger in allowing colonization to be the only story of Indigenous lives. It must be recognized that colonialism is a narrative in which the Settler's power is the fundamental reference and assumption, inherently limiting Indigenous freedom and imposing a view of the world that is but an outcome or perspective on that power (Alfred et Corntassel 2005, 601).

Eu égard aux analyses que je présente dans ce chapitre, les Iyiniwch sont plutôt dans le rejet de ce discours dominant : la colonisation ne constitue pas le cadre de référence du récit de leur vie à Waswanipi. C'est, au contraire, la décolonisation qui constitue la trame de leur récit actuel. Quel est-il alors ? Quel autre récit que celui de la colonisation veulent-ils exposer ? Les célébrations du 40^e anniversaire de la création de Waswanipi ont constitué une occasion pour les Iyiniwch de mettre en lumière plusieurs aspects de leur histoire récente qui s'inscrivent dans ce que Bousquet (1996) appelle « un mouvement d'élaboration d'une histoire particulière » (*Ibid.*, 44), au sein duquel la réserve occupe une place incontournable comme milieu de vie et de mémoire.

La réserve est aujourd'hui le premier lieu de théâtralisation de la mémoire. Parce qu'elle est le centre des réseaux spatiaux, le lieu principal de résidence, elle est l'espace qu'utilisent les Algonquins pour exprimer leurs choix d'avenir (Bousquet 2006, 49).

Quelles sont les particularités de l'histoire des Iyiniwch 40 ans après la création de Waswanipi ? Quelles connaissances les Iyiniwch vont-ils porter avec eux dans le futur pour revenir à la citation de Simon au début de ce chapitre ? Et comment ? Quel type d'histoire leur permet aujourd'hui de produire et de transmettre un récit historique décolonisé ?

Pour répondre à ces questions, je propose de démontrer dans la première section de ce chapitre que la production et la transmission du récit historique élaboré dans le cadre du projet du 40^e anniversaire de Waswanipi consacrent une auto-histoire iyiyiw. Dans les deux autres sections, je m'attarde sur ce que les décideurs iyiniwch impliqués dans ce projet ont voulu faire ressortir et transmettre à l'ensemble de la population de Waswanipi, à savoir les adaptations à la colonisation et l'appartenance à Waswanipi, la part positive de l'histoire des Iyiniwch en

d'autres termes. En conclusion, j'établis que cette auto-histoire iyiniw s'inscrit dans un mouvement de conscientisation politique des Iyiniwch de Waswanipi et manifeste une affirmation à la fois de Waswanipi en tant que communauté plutôt que comme réserve dans un mouvement de décolonisation et d'eux-mêmes en tant que peuple à part entière parmi les autres Iyiyiwch, plus exactement en tant que Première nation iyiniw de Waswanipi. Cette double affirmation s'articule selon une dynamique de particularisation locale par rapport à une homogénéisation régionale du projet de construction de la Nation iyiyiw entamée au début des années 1970 par le GNC dans le cadre de la négociation de la CBJNQ.

Je précise ici que les aînés sont fortement mobilisés et impliqués dans les activités liées à la transmission des savoirs aux côtés des personnes destinées à recevoir leurs connaissances : les jeunes. Ces deux catégories reviennent aussi très régulièrement dans les discours et pratiques au quotidien des Iyiniwch car elles renvoient à des considérations politiques. Ces catégories sont employées chez les Iyiniwch, comme chez la plupart des Autochtones, pour faire la distinction entre eux selon une connotation générationnelle pour mieux signifier les impacts de la colonisation et la nature occidentale de ces catégories (S. Poirier 2009; Jérôme et Gagné 2009; Jérôme 2010). Précisons davantage comment mentors et apprentis, aînés et jeunes se distinguent dans le monde iyiniw, quelles sont leurs relations. Les relations entre les aînés et les jeunes s'articulent avant tout autour de l'expérience vécue et des connaissances acquises dans le monde iyiyiw surtout mais occidental aussi. Ce sont les deux facteurs primordiaux chez les Iyiyiwch comme chez les autres peuples algonquiens et autochtones. L'âge vient ensuite, notamment parce qu'il favorise l'acquisition de ces expériences et connaissances (S. Poirier 2009; Jérôme et Gagné 2009; Jérôme 2010; Bousquet 2005; 2012; Laugrand et Oosten 2009a), sans la garantir pour autant.

Les aînés sont les hommes et femmes ayant une compétence reconnue en termes d'autonomie et évaluée en termes de quantité et de qualité des connaissances en fonction de leurs expériences du monde iyiyiw et occidental. Ainsi, par exemple, une personne âgée d'une trentaine ou quarantaine d'années peut être reconnue comme une aînée parce qu'elle a un savoir qui la rend compétente. C'est le cas de plusieurs chasseurs, pêcheurs, piégeurs ou encore officiants des cérémonies. À part cela, toutes les personnes de plus de 60 ou 70 ans sont reconnues comme des aînés. Ajoutez que la reconnaissance des personnes âgées aujourd'hui de plus de 80 ans

(celles nées avant 1940) comme des aînées est très valorisée, plus que les autres en réalité, car ce sont les dernières personnes à être nées et à avoir été élevées en forêt, sans passer par les pensionnats et ayant connu la sédentarisation tardivement dans leur vie, pas avant leur vingtaine. La valorisation de la reconnaissance de ces personnes comme aînées est d'autant plus importante que les Iyiniwch étaient considérés comme autonomes et compétents dans le monde iyiniw dès l'âge de 13-16 ans à cette époque (Ohmagari et Berkes 1997, 207; Bousquet 2012, 8)⁶⁴.

Quant aux jeunes, il s'agit des personnes qui ne sont pas encore reconnues comme autonomes et compétentes parce que leurs expériences et connaissances du monde iyiyiw et occidental ne leur permet pas. Là encore, l'âge joue un rôle important mais secondaire. Bien qu'une part importante des participants aux ateliers et aux sorties sur le territoire soit constituée de personnes d'un jeune âge (entre 15 et 20 ans), beaucoup d'autres sont âgées de plus de 20 ans. Selon leurs parcours personnels, familiaux et communautaires, ces Iyiniwch n'ont pas eu accès à des personnes pour leur apprendre ces savoirs ou, lorsque cela a pu être le cas, ils n'ont pas eu accès au territoire pour les mettre en pratique, pas assez en tout cas pour estimer ne pas avoir besoin de participer aux ateliers et aux sorties sur le territoire. Le facteur générationnel doit être ainsi nuancé en fonction des parcours de vie individuels au sein des réseaux familiaux et de socialisation ainsi que l'histoire de la communauté locale d'appartenance. Il n'est pas étonnant ainsi que la catégorie employée par le Conseil de la jeunesse de Waswanipi regroupe les personnes âgées de 13 et à 35 ans (Conseil de bande de Waswanipi, 2019c).

Dans le contexte de la transmission des savoirs, qu'elle soit institutionnelle ou familiale, cette distinction entre aînées et jeunes se manifeste concrètement, d'un côté, par des profils de personnes qui savent et qui sont désireuses de transmettre leurs savoirs et, de l'autre côté, par des profils de personnes qui veulent apprendre un savoir parce qu'elles n'en ont aucune connaissance ou ont perdu ces savoirs. Ces personnes peuvent ainsi être identifiées plus précisément comme des mentors et des apprentis plutôt que comme des aînées et des jeunes. Je propose, ainsi, d'employer dans cette thèse les catégories de mentors et d'apprentis lorsque les

⁶⁴ Ohmagari et Berkes offrent une description détaillée de la transmission traditionnelle de la naissance à cet âge de 13-15 ans (Ohmagari et Berkes 1997, 206) dans leur étude de la transmission de compétences et d'objets parmi les femmes *muskekowuck athinuwick*. Bousquet, quant à elle, propose une description de la « pédagogie algonquine » (Bousquet 2012, 7-8) comme un des éléments de son analyse de la philosophie éducationnelle chez les *Anicinabek* (*Ibid.* : 5-9).

analyses concernent tout contexte de transmission des savoirs locaux, ainsi que les catégories d'ainés et de jeunes dans tout autre contexte.

4.1. L'auto-histoire iyiyw du projet du 40^e de Waswanipi

En 2016, le Conseil de bande de Waswanipi a mis en place le projet du 40^e anniversaire pour documenter l'histoire iyiniw récente et la transmettre à l'ensemble des Iyiniwch. Dans cette section, je démontre que la production et la transmission du récit historique élaboré dans ce projet consacrent une auto-histoire iyiyw. Mon examen repose sur l'analyse des caractéristiques du projet du 40^e anniversaire de Waswanipi à partir, d'une part, des principales réflexions sur les conceptions autochtones et occidentales de l'histoire issues des débats en anthropologie (Sahlins 1976; 1985; Leroux 1994; Sahlins 2000; 2004; Bousquet 2006; Vincent 2002; 1991; Laugrand 2002; Bousquet, Hamel-Charest, et Cheezo 2019) et en ethnohistoire (Fogelson 1974; Morantz 2002b; Janssen 2018; Inksetter 2019) et, d'autre part, de la proposition d'« autohistoire amérindienne » (G. Sioui 1989; 1999; Janssen 2018). Je reviens, en préambule, sur les spécificités de ces trois champs d'études et leurs liens.

En anthropologie, c'est l'approche historique qui, sous l'impulsion de Marshall Sahlins (1976; 1985), a proposé de tenir compte de la culture pour comprendre l'histoire en démontrant que la logique structurale et la continuité culturelle fonctionnent hors de tout déterminisme, ce qui a eu pour effet de sortir l'histoire de l'évolutionnisme. Apparaît alors une pluralité de conceptions de l'histoire, que l'historien François Hartog (2003) a repris sous le concept de « régimes d'historicité », notamment celles autochtones en comparaison avec celles occidentales. Le structuralisme historique que Sahlins propose s'appuie sur « la valeur du concept anthropologique de la culture pour l'étude de l'histoire » et inversement (2004, 1)⁶⁵ dans le but de dénouer l'opposition classique entre infrastructure et superstructure. Pour Sahlins, il y existe des processus de reproduction et de transformation historiques de la culture sous l'effet de « l'action créatrice », des « remaniements » des significations, de « réévaluations fonctionnelles des catégories » culturelles des acteurs (Hartog 1989, 1362). Fondée sur une « ethnographie

⁶⁵ Cette démarche repose sur un structuralisme qui accorde un rôle déterminant à « l'infrastructure, au rôle de la praxis dans la reproduction de la structure symbolique et [...] à la diachronie interne de la structure », ce qui le distingue de Lévi-Strauss (Chevalier 2005, 7).

historique » (2000) cette démarche anthropologique a ouvert la voie aux recherches anthropologiques sur les conceptions de l'histoire. L'ethnohistoire, telle qu'élaborée par Fogelson (1974), s'en est emparée pour formuler une critique de l'ethnocentrisme à partir du constat de l'absence de considération des « théories autochtones de l'histoire, contenues de façon implicite dans les philosophies autochtones et leurs points de vue sur le monde » (Morantz 2002b, 23). Le recours à la tradition orale est ainsi devenu le moyen privilégié d'une génération d'ethnologues pour appréhender et comprendre les conceptions du temps des Autochtones avec qui ils travaillaient. En plus de ce travail sur l'oralité, s'en est suivi un travail sur les archives écrites pour en faire ressortir les perspectives autochtones sur le passé. Ce travail n'est pas exempt de pillage des archives orales (*Ibid.*, 23, 24, 31), de leur exclusion des sciences ou de « représentation partielle » des Autochtones (Janssen 2018, 158). Afin de remédier aux défauts des démarches ethnohistoriques et surtout de proposer une autre version de l'histoire, les historiens autochtones⁶⁶ se sont mis à produire leur propre histoire, souvent de leur nation d'appartenance plutôt que des Autochtones en général (*Ibid.*, 159)⁶⁷. Ces auteurs ont ainsi produit une « autohistoire amérindienne » sous l'impulsion de George Sioui (1989) qui a élaboré la notion, le « squelette théorique de ce genre ainsi que de la méthode autohistorique » (Janssen 2018, 160).

4.1.1. Les régimes d'historicité autochtone et l'autohistoire amérindienne

J'aborde ici les principales caractéristiques de l'histoire autochtone, algonquienne et iyyiw plus particulièrement. C'est à partir des débats sur son incompatibilité ou compatibilité avec l'histoire occidentale que je présente les analyses sur l'« auto-histoire amérindienne ».

L'historiographie autochtone repose sur l'oralité ou la tradition orale définissant plusieurs particularités de la conception du temps, la nature de la mémoire, les structures du récit et ses finalités. La tradition orale autochtone consacre l'histoire comme un processus dont il faut tirer, comme enseignement, un comportement à adopter (Morantz 2002b, 26). Elle repose, plus

⁶⁶ Janssen fait référence aux Innus Albert Connolly, An Antane Kapeshe, Daniel Vachon et Pierre Gill, aux Wendats Marguerite Vincent, Téhariolina et George Sioui et à l'Iyyiw-Anicinabe Bernard Assiniwi. Il est possible d'y ajouter également Moore (1982) et McGregor (2004).

⁶⁷ Selon Janssen (2018), Bernard Assiniwi est « le seul auteur ayant étudié l'ensemble des peuples autochtones de l'est du Canada » (*Ibid.*, 159).

largement, sur une conception circulaire ou cyclique du temps (Inksetter 2019, 19; Laugrand 2002, 109-10), qui chez les Autochtones se caractérise par une absence de « point de référence absolu pour compter la succession des années » (Inksetter 2019, 19). Dans la conception autochtone, le temps et l'histoire sont « fluides et analogiques » (Morantz 2002b, 26). Il y a, en ce sens, une « indifférence évidente » pour la chronologie linéaire, ce qui a pour effet de transformer toutes dates en de « simples approximations » (Laugrand 2002, 93, 105-6). La notion d'événement est ainsi problématique sachant qu'il y a une valorisation de la « diversité des expériences » reposant sur les récits de vie (*Ibid.*, 105), de la « réinterprétation » et de l'« adaptation aux problèmes contemporains de l'énoncé sur le passé » (Morantz 2002b, 26) faisant en sorte que tout événement et ses significations peuvent « varier considérablement d'une famille à l'autre », d'un individu à l'autre. L'épistémologie autochtone valorise les connaissances historiques selon leur utilité actuelle et future, sinon elles constitueraient de la « matière morte » (Laugrand 2002, 108) selon une acception de la notion de vérité qui échoie « davantage de l'autorité d'un aîné que d'un rapport de conformité avec le réel » (*Ibid.*, 109). Les régimes d'historicité autochtones reposent, en ce sens, sur une « mémoire fragmentée, autobiographique et relationnelle » (*Ibid.*, 93).

Chez les Iyiyiwch, comme chez l'ensemble des Algonquiens, deux types de récits structurent la tradition orale : *atiukan* et *tipachimun* (Leroux 1994; R. Preston 2002; Vincent 2002; Morantz 2002b; Marshall et Masty 2014). Le récit de type *atiukan* décrit un passé mythologique :

[They] are about a remote time when animals spoke and interacted like humans, when animals, in fact, were considered to be other-than-human persons. These other-than-human persons often engaged in activities that required they perform extraordinary feats using supernatural powers (Marshall et Masty 2014, 6).

Ce type de récit constitue des « guides moraux » pour les Iyiyiwch car ils leur fournissent les « réponses aux grandes questions de la vie, celles de ses origines, de son sens et de la mort » et transmet des « principes éthiques ou le sens de l'humanité » (Morantz 2002b, 2). Le récit de type *tipachimun* décrit, quant à lui, des situations impliquant de « véritables personnes » selon un passé plus ou moins récent distinguant deux genres de *tipachimun* : les « récits formels et historiques au sujet d'événements qui ont eu lieu il y a longtemps et les nouvelles moins formelles et les anecdotes personnelles impliquant habituellement le conteur ou un membre de

sa famille » [ma traduction] (Marshall et Masty 2014, 6). Le récit de type *tipachimun* n'est donc pas uniquement « un savoir spécialisé sur le passé récent » pour lequel il y a des témoins oculaires « d'il y a deux générations tout au plus » (Morantz 2002b, 2). Selon Richard J. Preston (2002, 76), *atiukan* et *tipachimun* sont à considérer comme un continuum épistémologique plutôt que comme un ordre classificatoire du temps séparant de manière catégorique, voire opposée, deux exposés historiques. Morantz ajoute :

[...] ils [les récits de type *tipachimun*] comportent de nombreuses formules narratives qui appartiennent aux récits *atiukan* et qui exigent une interprétation culturelle avant qu'on n'en comprenne l'entière signification [...] la signification complète du récit [du type *tipachimun* et du type *atiukan*] ne peut apparaître que grâce au contexte et à ses formes narratives culturelles (Morantz 2002b, 30).

Ensemble, *atiukan* et *tipachimun* « renforcent une compréhension commune d'attitudes, de valeurs, de croyances, de motivations, de rôles et d'actions » [ma traduction] (Marshall et Masty 2014, 7) et rendent compte de la « conscience historique » des Iyiyiwch (Morantz 2002b, 29-30). C'est en ce sens que l'historiographie iyiyw et autochtone plus largement se définit par ses deux finalités principales : souligner la persistance des valeurs culturelles et la transmission de la part positive du passé (G. Sioui 1989; Vincent 2002; Morantz 2002b; Bousquet 2006).

L'aspect relationnel de la mémoire autochtone fait référence au cadre cosmologique des rapports interpersonnels qu'entretiennent les personnes humaines et les personnes autres qu'humaines, notamment les êtres spirituels, les animaux et leurs êtres spirituels tutélaires. Ces relations cosmologiques nourrissent les récits de type *atiukan* faisant l'objet d'exposés mythologiques. Chez les Iyiyiwch, Preston (2002, 209-11, dans Morantz 2002b, 2) donne l'exemple des « relations entre les personnes humaines et les personnes aliments-animaux, par exemple la relation avec une épouse-castor, avec un homme-lynx ou celle d'un jeune garçon élevé par un ours ». Lors de rituels, le contenu même de ces récits est transmis par ces personnes autres qu'humaines (Savard 2004, dans Bousquet, Hamel-Charest et Cheezo 2019, 22). Les relations cosmologiques se retrouvent également dans les récits de type *tipachimun* au sujet de rencontres récentes entre les Iyiyiwch et des personnes autres qu'humaines et « illustrent le degré par lequel l'omniprésence du surnaturel était considéré comme une part normale et même nécessaire de la vie quotidienne » [ma traduction] (Marshall et Masty 2014, 6). Pour toutes ces raisons,

l'historiographie autochtone conduit l'auditeur allochtone sur « une voie épistémologique différente » de celle de l'historiographie occidentale (Morantz 2002b, 26). Sont-elles incompatibles pour autant ?

La discussion sur les régimes d'historicité autochtones et occidentaux s'articule autour de positions en faveur de combinaisons possibles lorsqu'il s'agit de les adapter et d'en produire des formes mixtes (Laugrand 2002; Morantz 2002b; Inksetter 2019) ou en faveur de leur incompatibilité lorsqu'il s'agit de les réconcilier ou d'incorporer l'une à l'autre pour n'en faire qu'une (Vincent 2002). Eu égard aux analyses de Toby Morantz (2002b, 26-28) sur ses propres travaux ethnographiques sur l'histoire des Iyiyiwch ainsi que sur ceux d'autres ethnographes et anthropologues⁶⁸, la compatibilité des deux régimes d'historicité est dépendante du caractère mythologique des récits à fusionner : plus un récit est mythologisé, plus ce travail est impossible et inversement. Pour en revenir à la structure de l'oralité chez les Iyiyiwch, ce travail ne peut pas se faire avec les récits du type *atiukan* à la différence des récits du type *tipachimun*. Morantz (2001) affirme, en ce sens, qu'il est impossible de produire une seule et unique histoire à partir des archives orales et écrites. Plusieurs récits peuvent l'être, en revanche, et ce sous des formes variées. L'« autohistoire amérindienne » en est un exemple.

Pour G. Sioui, l'autohistoire amérindienne est avant tout une « méthode » qui consiste en l'« étude de la correspondance des sources amérindiennes et non amérindiennes » (1989, 4). L'autohistoire amérindienne consiste à « les [les Autochtones] laisser parler, eux, parler d'eux-mêmes et, ainsi, éviter d'élaborer des théories lourdes et risquées » (Sioui 1999, 135). Du point de vue de Trigger, l'autohistoire correspond à « l'histoire autochtone écrite en conformité avec les valeurs amérindiennes, ce qui veut dire surtout par des autochtones » (*Ibid.*, xi). Jessica Janssen (2018), qui a analysé l'autohistoire amérindienne, en propose une définition générale :

Les auteurs amérindiens d'œuvres *autohistoriques* étudient et réinterprètent à la fois les sources historiques écrites du point de vue euro-canadien, les récits transmis par la tradition orale et les preuves archéologiques. Puis, ils réécrivent leurs versions du déroulement historique au Québec. Ainsi, ils tentent de démontrer une historiographie qui

⁶⁸ Il s'agit de Sylvie Vincent sur l'histoire des Innus (2002), Julie Cruikshank (1990; 1991; 1996; 1998) sur les perspectives des Dan Dhà Ts'edeninth'é sur l'histoire du territoire du Yukon au Canada, Richard Price (1983) sur l'histoire des Saramak en Afrique et Joanne Rappaport (1994) sur l'ethnohistoire du peuple de Cumbal en Colombie.

serait plus équilibrée par sa variété de sources, plus réaliste et à la fin plus proche des expériences vécues par les Autochtones (*Ibid.*, 160).

Janssen apporte plusieurs précisions substantielles à cette définition en distinguant les aspects généraux partagés par tous les auteurs de leurs spécificités⁶⁹. Je m'en tiens ici aux aspects communs à tous. L'autohistoire amérindienne est un récit qui traite autant de l'histoire que de la culture des Autochtones « sous forme orale, écrite, symbolique ou visuelle, par un auteur de souche amérindienne » (*Ibid.*). L'autoreprésentation est ainsi « une des caractéristiques les plus importantes » et la place réservée à la tradition orale y est fondamentale.

Pour les partisans de la théorie autohistorique, l'oralité est non seulement la source la plus valorisée, mais encore la source la plus digne de confiance parce qu'elle est le moyen traditionnel et le plus répandu pour transmettre les savoirs autochtones (*Ibid.*).

Cette place est d'autant plus fondamentale que son inclusion comme source d'information dans le discours scientifique remédie à son exclusion séculaire et fait en sorte que les « autohistoriens amérindiens révolutionnèrent le domaine de l'historiographie du Québec » (*Ibid.*, 162). L'autohistoire amérindienne a ainsi vocation à « résister à l'assimilation » (*Ibid.*, 163) et à décoloniser et amérindianiser les institutions de production du savoir, notamment le monde universitaire. Sa portée politique est en cela indéniable. Preuve en est le risque d'une « exploitation ou d'une appropriation intellectuelle du savoir autochtone par des chercheurs occidentaux » (*Ibid.*, 173) comme facteur explicatif du manque de reconnaissance actuelle de la théorie autohistorique proposée par G. Sioui bien que celle-ci soit connue du milieu universitaire au Québec selon Janssen (*Ibid.*, 172). Sa portée sociale est tout aussi indéniable selon la définition de G. Sioui (1989).

[...] l'étude de la persistance des valeurs essentielles amérindiennes, à l'aide du témoignage de l'Amérindien lui-même, est plus importante quant au caractère social de la science historique que les analyses si souvent faites des transformations culturelles,

⁶⁹ Une des spécificités qui marque une grande différence entre les historiens autohistoriques est que certains d'entre eux excluent les Allochtones de l'écriture de l'histoire amérindienne (Janssen 2018, 161), comme Éléonore Sioui (1972), Connolly (1972), Assiniwi (1973). Une autre spécificité est le caractère multidisciplinaire ou non de la démarche. Autrement dit il faut mobiliser les apports d'autres sciences, telles que l'anthropologie, l'ethnologie, la sociologie ou encore l'archéologie. Par exemple, G. Sioui prône l'inclusion de l'archéologie dans la démarche autohistorique amérindienne (Janssen 2018, 162).

intéressantes certes du point de vue technique, mais de portée sociale trop souvent négligeable [...] du point de vue autochtone, la persistance des valeurs essentielles est plus importante que le changement (*Ibid.*, 31-32).

La portée sociale est même fondamentale puisqu'elle repose sur la mise en lumière de la persistance des valeurs essentielles. C'est, là, sa finalité principale.

L'autohistoire amérindienne est une « approche plus académique [...] à portée plus générale » que les deux autres types de discours que les Autochtones produisent sur leur passé, à savoir les récits sur le « passé récent de leur famille ou [les] récits de vie de personnes âgées » et la tradition orale (Inksetter 2019, 19-20). À quel(s) type(s) de discours historiques correspond le récit produit et transmis dans le projet de recherche du 40^e anniversaire de Waswanipi ? Peut-il se composer de plusieurs aspects de ces trois types ?

4.1.2. L'autohistoire iyiyiw du projet de recherche

Le projet du 40^e anniversaire de Waswanipi a trois composantes : un projet de recherche, un projet d'exposition permanente extérieure et un projet de centre d'archives. Mes analyses portent principalement sur le projet de recherche et sur le projet d'exposition sachant que le projet de centre d'archives a fini par être mis de côté⁷⁰. Ces analyses démontrent que le récit produit et transmis dans le projet de recherche du 40^e anniversaire de Waswanipi recoupe plusieurs caractéristiques de l'autohistoire amérindienne, de la tradition orale iyiyiw et du passé récent des familles iyiniwch. Cette pluralité se manifeste par une démarche d'autoreprésentation, un travail de réinterprétation des sources écrites et orales, la place centrale accordée à la culture dans la conception de l'histoire et, en ce sens, à une partie de la tradition

⁷⁰ À l'heure d'écrire ces lignes (été 2020) l'exposition permanente extérieure est en cours de finalisation avec le soutien financier de Patrimoine Canada depuis avril 2018. L'inauguration est prévue au printemps 2021. Quant au projet du centre d'archives, il a été mis de côté par le comité superviseur pour concentrer les ressources (financières, humaines et matérielles) disponibles sur les projets de recherche et d'exposition. Il semblait plus pertinent, qui plus est, de s'y atteler une fois ces deux projets achevés afin d'en compléter les documents réunis et ceux préexistants. La création d'un centre d'archives est ainsi restée un sujet d'actualité pour le comité superviseur et notamment l'équipe de recherche, dont il a nourri une partie du travail de recherche documentaire et de conduite d'entretiens. C'est en ce sens que ces derniers ont été enregistrés et édités sur format vidéo pour les rendre accessibles aux visiteurs du futur centre d'archives. Le besoin de rassembler l'ensemble des documents produits au sujet des Iyiniwch de Waswanipi en un lieu unique est très souvent réitéré dans les différentes conversations autour des projets de recherche nécessaires à la documentation pour telle ou telle activité, négociation ou revendication sur lesquelles les Iyiniwch travaillent au quotidien.

orale, soit les deux genres de *tipachimun*, et à la volonté de conférer une portée sociale aux finalités du projet. C'est pourquoi ce discours historique pluriel peut être qualifié d'auto-histoire *iyiyiw*.

Le projet du 40^e anniversaire de Waswanipi a émané du Département culturel du Conseil de bande de Waswanipi. Sa directrice en était la responsable. Après que la directrice du Département culturel m'a embauché comme responsable du projet de recherche, dont je présente une partie des conditions à la section 2.1.3 du chapitre 2 et une autre partie au paragraphe suivant, une équipe a été formée avec quatre *Iyiniwch* âgés entre 20 et 35 ans : un assistant de recherche qui était aussi responsable du volet multimédia, deux traducteurs et une assistante de recherche stagiaire. Un comité de supervision du projet a été créé dans la foulée. Il était composé de l'équipe du projet de recherche et d'autres *Iyiniwch* : la directrice du Département culturel, de plusieurs aînés (entre 2 et 5 selon leurs disponibilités pour les rencontres du comité) et d'un membre de Waswanipi représentant chacune des trois générations suivantes : les personnes âgées entre 75 et 50 ans, entre 50 et 25 ans et entre 25 et 18. À ces membres du comité s'est ajoutée Diane Bélanger, une ethnologue et consultante en muséologie, employée par le Conseil de bande comme responsable de l'exposition permanente extérieure. L'ensemble des échanges entre les membres *iyiniwch* du comité a eu lieu en *iyyiyuu ayimuun* et en anglais avec les membres allochtones.

Ma position en tant que chargé du projet de recherche, comme celle de Diane Bélanger en tant que responsable de l'exposition permanente extérieure, peut constituer un facteur à la fois de remise en cause du critère d'autoreprésentation et, plus largement, du critère d'autohistoire. C'est pourquoi il est fondamental de préciser que malgré une marge de manœuvre importante dans nos responsabilités respectives, Diane et moi-même devons rendre compte de nos méthodologies, de nos avancées et de nos résultats au comité de supervision à qui revenait la décision ultime de les valider ou non. Par exemple, le rapport final (rédigé en anglais) a été soumis à la relecture d'une partie du comité afin d'en vérifier la forme et le contenu avant de le valider sous sa forme entière intitulée *A history of the Eenu community and people of Waswanipi (1950-2015)* (Wattez et CFNW 2016). L'histoire écrite (dans le rapport) et exposée (dans l'exposition permanente extérieure) dans le cadre du projet du 40^e anniversaire de Waswanipi constitue un récit endogène et non pas exogène. Il a été produit par les *Iyiniwch*

avec notre support en tant qu'anthropologue et ethnologue-muséologue. Nous avons été embauchés pour nos compétences professionnelles et non pas culturelles en tant que 'spécialistes' des Iyiyiwch. Nous avons été embauchés aussi pour nos bonnes relations avec les Iyiyiwch. Diane avait déjà travaillé avec succès avec les Iyiniwch de Mistissini pour une exposition permanente sur leur passé récent, avec *Aanischaaukamikw*-Institut culturel Cri notamment pour l'exposition intitulée « *Remember this ... and you will live a good life* » (« Souvenez-vous ... et vous aurez une belle vie »). Quant à moi, le contrat m'a été proposé puis attribué par la Directrice du département culturel parce que je venais de passer six mois parmi les Iyiniwch de Waswanipi pour mon enquête ethnographique doctorale, tout en sachant qu'elle devait se prolonger encore six mois et que j'en avais fait deux autres en 2008 et 2009.

Le projet de recherche a porté sur l'histoire récente des Iyiniwch de Waswanipi en lien avec la création de la réserve. Il ne s'agissait pas pour autant de concentrer les recherches et les analyses sur la création de la réserve de Waswanipi en 1976 mais plutôt sur les dynamiques au sein des Iyiniwch les ayant menés à cet événement et sur celles qui ont suivi. En ce sens, le comité de supervision a établi comme fenêtre de temps la période débutant aux années 1920-1930 jusqu'à aujourd'hui et a établi trois questions auxquelles les analyses devaient répondre : « Où en étions-nous avant Waswanipi ? », « Où en sommes-nous depuis ? » et « Où allons-nous ? ». Le comité de supervision avait pour objectifs de raconter l'histoire des relations des Iyiniwch avec Waswanipi après quarante ans de vie commune et de faire ressortir de cette histoire récente les valeurs culturelles mobilisées aujourd'hui pour faire face aux défis du quotidien tout en se projetant dans l'avenir. Pour ce faire, le comité de supervision a décidé, d'une part, de concentrer la recherche sur les expériences des Iyiniwch liées au projet de création de la réserve, à sa création même et à la sédentarisation qui s'en est suivie ; et, d'autre part, de faire dialoguer les générations sur leurs expériences respectives de Waswanipi afin que les uns apprennent des autres.

Le travail de recherche s'est concentré sur deux corpus : 1) les sources écrites et orales (et retranscrites) disponibles pour la consultation et l'analyse dans les institutions locales,

régionales et provinciales ; 2) les entretiens conduits spécialement pour le projet de recherche⁷¹. La recherche a abouti à une collecte de soixante-cinq documents de différents types (photos, vidéos, livres et articles journalistiques et scientifiques, retranscriptions d'entretiens surtout) (Annexe 6) en *iiyiyuu ayimuun*, en anglais et en français au sujet des Iyiniwch de Waswanipi entre le début des années 1950 et 2015. Plus de la moitié de ces documents (trente-six) ont été employés pour les analyses et plus d'un tiers (vingt-cinq) ont été employés pour l'exposition permanente extérieure. Tous ces documents peuvent être utilisés pour le projet du centre d'archives. Cinq personnes ont été identifiées comme personnes-ressources pour la recherche documentaire : deux à Waswanipi, à savoir Allan Saganash Jr. et Sam C. Gull pour leur travail archivistique et historique, et trois à l'extérieur, soit Harvey Feit, Susan Marshall et Ignatius La Rusic, tous trois ayant travaillé avec les Iyiniwch de Waswanipi sur des projets de recherches universitaires et communautaires. Les services culturels de chacune des huit autres communautés iyiyiwch ont été contactés. Aucun d'entre eux n'avait en sa possession des documents au sujet des Iyiniwch de Waswanipi sur les soixante dernières années. Neuf autres institutions ont été identifiées comme capitales pour la recherche documentaire et ont été consultées, en ligne ou sur place, à ce titre. Il s'agit de l'A-ICC à Oujé-Bougoumou, du Centre d'amitié autochtone de Senneterre, de CBC-North à Montréal, de la Société d'histoire régionale de Chibougamau, du musée canadien de l'histoire à Gatineau, de l'Office national du film (ONF) du Canada, du musée Armand-Frappier à Laval, de l'Université Laval à Québec et du réseau des Bibliothèques et Archives nationales du Québec (BAAnQ).

Trente-trois entretiens ont été conduits et transcrits (Annexe 3), dont vingt-sept en anglais, cinq en *iiyiyuu ayimuun* et un en français. En plus d'avoir été enregistrés sur magnétophone, les entretiens ont été enregistrés sur format vidéo pour la production de capsules destinées à être stockées et offertes en accès libre dans le cadre du projet du centre d'archives. Ces entretiens ont été conduits selon la technique de l'histoire orale, c'est-à-dire en interrogeant des Iyiniwch de Waswanipi « capables de s'exprimer sur une situation qu'ils ont vécue directement » (Inksetter 2019, 19). Le comité a souhaité que ces Iyiniwch soient représentatifs de toutes les

⁷¹ Dans la perspective de la création d'un centre d'archives, le comité superviseur a décidé de créer un fichier partagé en ligne rassemblant tous les documents collectés qui ont été numérisés, ainsi que les entretiens qui ont été enregistrés sur magnétophone et sur vidéos à partir desquels des capsules ont été montées.

générations⁷² et qu'ils aient une expérience singulière de Waswanipi, ce qui pouvait être décliné comme suit :

- des personnes occupant ou ayant occupé une fonction particulière, comme chef du Conseil de bande ou pasteurs ;
- des personnes ayant un statut reconnu, comme celui d'aîné, de maître de trappe ou de guide spirituel ;
- des personnes ayant une perspective différente de la communauté due à un parcours de vie ou une trajectoire professionnelle à l'extérieur de la communauté ;
- les Iyiniwch résidant dans les villes régionales, surtout à Val d'Or et Senneterre ;
- des personnes éduquées dans les pensionnats autochtones ou en forêt.

À ces Iyiniwch s'est ajoutée une minorité d'autres participants résidant à Waswanipi composée d'Iyiyiwch d'autres communautés, de membres d'autres Premières nations et des Allochtones. Le comité de supervision avait souhaité valoriser les points de vue de ces personnes considérées par les Iyiniwch comme faisant partie de Waswanipi parce qu'elles y résident de longue date, parce qu'elles sont engagées dans la vie à Waswanipi à différents niveaux ou parce qu'elles sont mariées avec des Iyiniwch de Waswanipi. Toutefois, les points de vue des Iyiniwch sont restés prioritaires.

La tradition orale iyiyiw est en partie ressortie dans ces entretiens. Le comité de supervision n'a pas cherché à faire ressortir les récits de type *aitukan* lors des entretiens, à l'inverse des récits de type *tibajimoon*, sans que l'un de ses deux genres les définissant soit préféré. Ce choix est explicitement exprimé dans le titre de l'exposition permanente extérieure choisi par le comité de supervision : *Weskitch Tibajimoun Meskino*, qui a été traduit en français par *Le sentier de notre histoire*. Les entretiens ont fait ressortir les deux genres de *dibajimoon* : interrogés sur leurs relations avec Waswanipi, les Iyiniwch ont exprimé leurs expériences par des récits formels d'événements passés et par des nouvelles ou des anecdotes récentes. Ces types de récits

⁷² Les adolescents et les enfants ont été sollicités pour participer à un concours artistique (dessins, photos, histoires personnelles, poèmes) par l'intermédiaire des écoles secondaires et primaires, comme cela a été fait dans le cadre du projet, *Voices of Waswanipi Eeyou in 2000*, au sujet de la communauté au tournant du nouveau millénaire. Finalement, le concours n'a pas pu se faire faute de réponse des personnes contactées au sein des écoles.

personnels et familiaux sur un passé à la fois lointain et récent ont été jugés par le comité de supervision comme des sources de savoir et de connaissances suffisantes pour répondre aux objectifs du projet de recherche sans avoir besoin de mobiliser le récit mythologique *aitukan*. Les Iyiniwch interrogés ont ainsi plutôt fait appel à leur mémoire relevant du souvenir et des émotions à l'évocation d'un « nom, un objet, une photographie, une odeur, un son [leur permettant] de revivre un événement du passé » (Laugrand 2002, 107). Leurs récits ont été aussi émaillés de références à des événements dans une chronologie plus ou moins datée, ce qui fait appel à une mémoire séquentielle relevant d'un temps objectif de l'histoire. Le fait que les Iyiniwch ayant participé aux entretiens savaient pour quel projet ils étaient sollicités et à qui ils s'adressaient, a constitué une « dimension relationnelle et contextuelle de la mémoire » qui a influencé le choix de leurs témoignages (*Ibid.*, 108). Ce processus mémoriel s'inscrit dans une dynamique de remémoration propice à une transformation de la mémoire en histoire par l'addition d'expériences individuelles et familiales passées et récentes.

Eu égard à ces considérations, le comité de supervision n'a pas été confronté au problème de la dénaturation de la tradition orale iyiyiw, comme cela peut être le cas dans des projets de production et de transmission de l'histoire autochtone tel que chez les Anicinabek (Bousquet, Hamel-Charest, et Cheezo 2019, 22) ou chez les Atikamekw (Jérôme et Société d'histoire atikamekw 2009), notamment s'ils impliquent les récits de type *atiukan*, ce qui est la condition à la transformation de la tradition orale ou à son impossible fusion avec l'écrit comme il a été vu précédemment. La finalité reste néanmoins la même pour tous ces projets car, comme le souligne Jérôme, « le passage de l'oral à l'écrit est inévitable pour prendre une part active à ce long processus de réappropriation, de décolonisation et de revendication de l'histoire » (Jérôme et Société d'histoire atikamekw 2009, 29). La décolonisation de l'histoire est une dimension fondamentale de la production et de la transmission de l'autohistoire iyiniw. Au-delà de la question méthodologique, elle s'est également manifestée par l'identité des bénéficiaires prioritaires de ce récit, à savoir les Iyiniwch de Waswanipi.

L'objectif du comité de supervision n'est pas que cette histoire appartienne à tous, c'est-à-dire les Iyiniwch autant que les Autochtones, comme ça peut l'être dans le cadre d'autres projets de production et de transmission de l'histoire locale pour lequel le support final est un livre (Bousquet, Hamel-Charest, et Cheezo 2019). Les bénéficiaires prioritaires sont les Iyiniwch de

Waswanipi. C'est pourquoi le comité de supervision a choisi l'exposition permanente extérieure comme support de la transmission de l'autohistoire iyiniw. Il a estimé que l'exposition permanente extérieure constituait une solution plus adéquate qu'un rapport sachant que les analyses qui y sont présentées à partir des documents collectés et des entretiens réalisés pour la recherche ont directement nourri son contenu. Le comité a également estimé que l'exposition permanente extérieure constituait une solution plus adéquate qu'un livre sachant qu'il en existe déjà un et que peu d'Iyiniwch le connaissent. Les Allochtones et les Autochtones autres qu'Iyiniw ne sont pas exclus de cette démarche, encore moins ceux résidant à Waswanipi. Seulement, ils en constituent le public secondaire. Il existe, d'ailleurs, de la part des Iyiniwch une volonté d'offrir aux visiteurs extérieurs leur version de leur histoire et, par conséquent, leur version de l'histoire régionale par cette exposition. Cette vocation touristique et politique est néanmoins secondaire. Le Conseil de bande, par l'intermédiaire de son Directeur général, a élaboré deux supports de transmission de l'histoire de Waswanipi célébrant le 40^e anniversaire de Waswanipi, en parallèle du projet de recherche : un calendrier (Figure 25) et un livret (Figure 26). Ces deux documents ont été diffusés à un large public comprenant l'ensemble des familles de Waswanipi ainsi que les partenaires des départements du Conseil de bande. Finalement, le type de récit produit et transmis dans le cadre du projet du 40^e anniversaire de Waswanipi constitue une autohistoire iyiniw.

La dimension décoloniale de la production et de la transmission de l'autohistoire iyiniw orientée vers les Iyiniwch est notoire à travers la portée sociale de ce processus qui a consisté à « restituer aux membres de leurs communautés la part positive de l'histoire » au sujet non pas du temps de la vie semi-nomade (Bousquet 2006, 43-44) mais de la période ayant mené à la création de la réserve et de la vie communautaire qui s'y développe depuis quarante ans. Les deux prochaines sections de ce chapitre présentent deux aspects majeurs de la part positive du passé récent des Iyiniwch que le comité de supervision du projet du 40^e anniversaire de Waswanipi a décidé de faire ressortir dans la production de cette auto-histoire iyiyiw et de transmettre.

Figure 25. Photo de la couverture du calendrier produit dans le cadre du projet du 40^e anniversaire de Waswanipi. Crédit photo : P. Wattez.

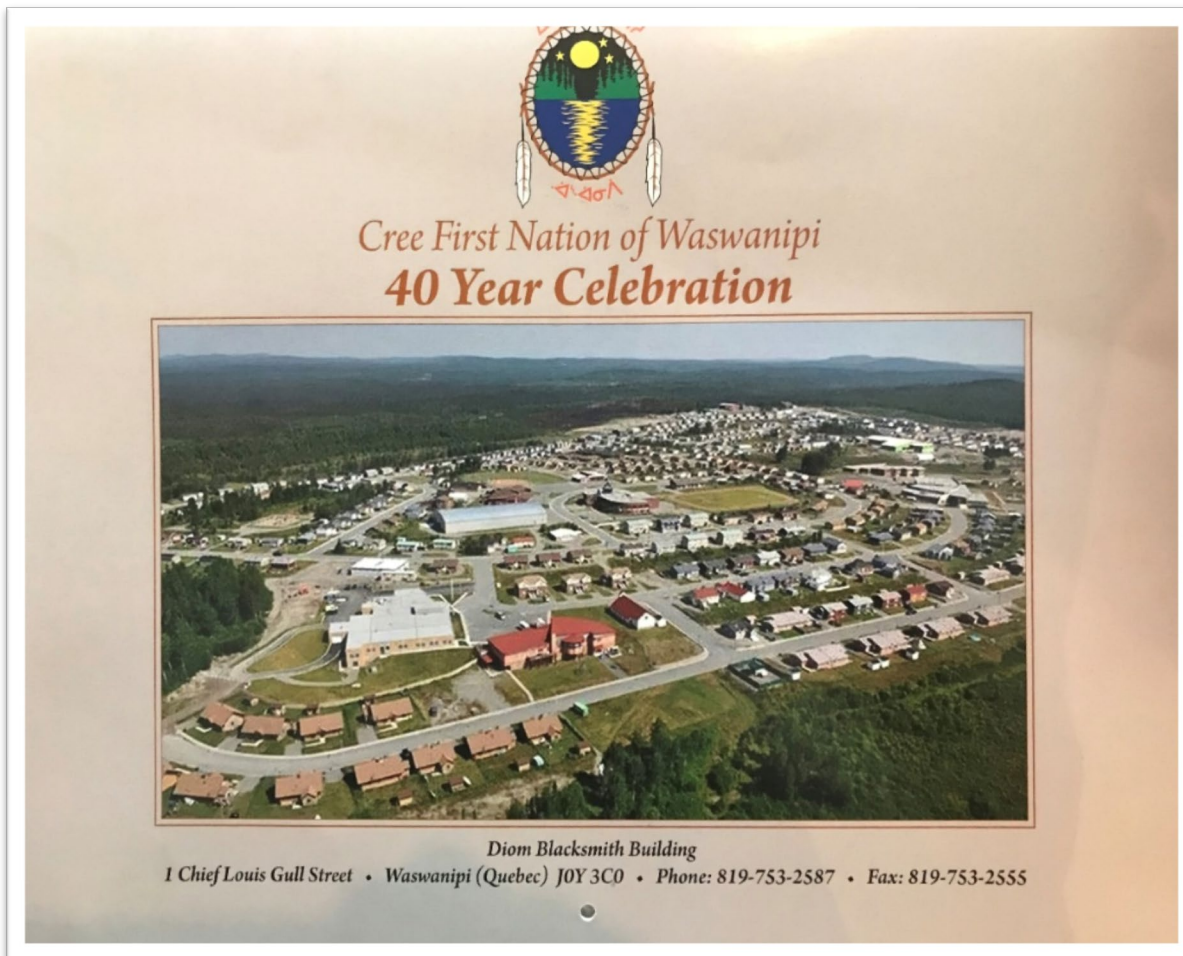
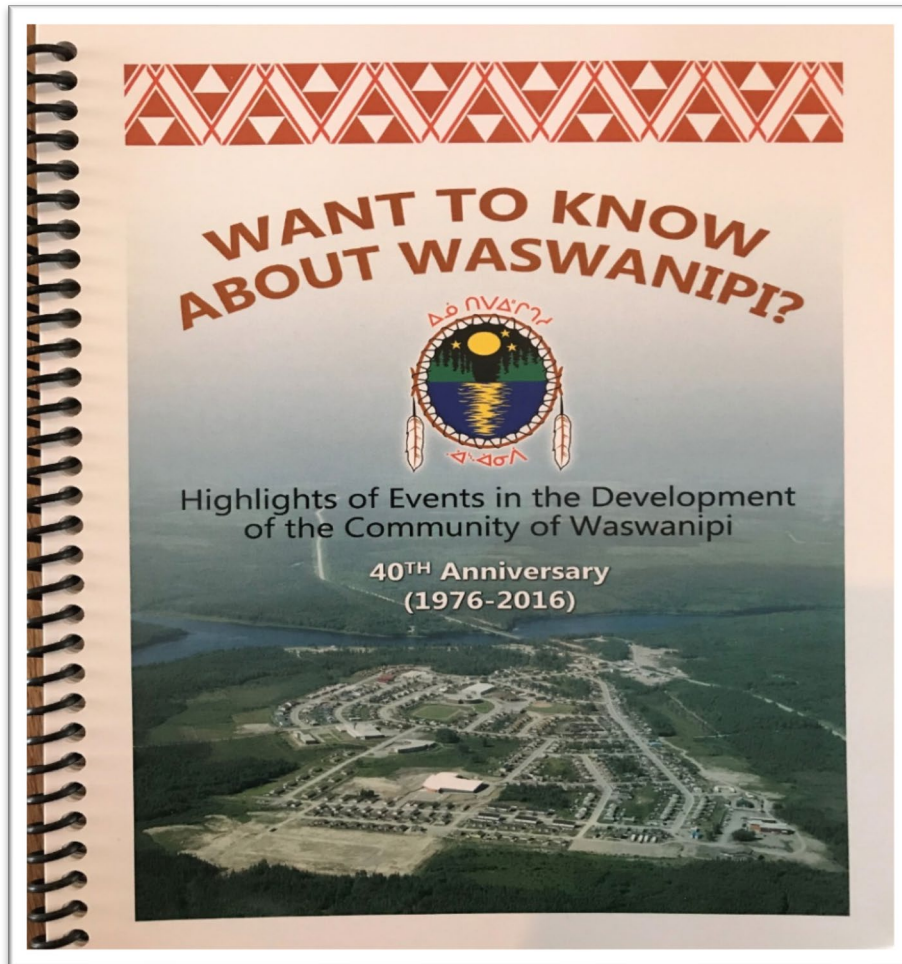


Figure 26. Photo de la couverture du livret sur l’histoire de Waswanipi produit en parallèle du projet du 40^e anniversaire de Waswanipi. Crédit photo : P. Wattez.



4.2. Waswanipi : attachement, autonomie et réunification territoriaux

Le comité superviseur du projet du 40^e anniversaire de Waswanipi a souhaité souligner les adaptations des Iyiniwch à la colonisation dans le cadre du projet de réserve, de sa création et du début de leur sédentarisation, sans que les analyses proposées dans le rapport de recherche distinguent strictement ces trois moments. Il était question de rendre compte des différentes expériences et opinions des Iyiniwch. Les analyses ont ainsi mis en valeur deux aspects majeurs de la part positive de cette histoire : l’attachement identitaire au territoire, l’autonomie et la réunification du peuple iyiniw. Plus concrètement, pour les Iyiniwch, le projet de réserve de

Waswanipi s'est inscrit dans la perspective de rester en contrôle de leur destinée collective, de garder le plus d'autonomie possible et de vivre ensemble plutôt que séparés. La continuité du système territorial, des réseaux de parenté et de socialité ont fait en sorte que ces objectifs puissent être atteints.

4.2.1. Rester en contrôle de la destinée collective

Le projet d'avoir une réserve représente depuis le milieu des années 1920 pour les Iyiniwch un moyen de garder un niveau de contrôle suffisant sur la destinée de leur peuple pour s'adapter à la colonisation de leur territoire déjà à l'œuvre, à son inéluctable intensification et ses implications pour les Iyiniwch. Les Iyiniwch ont ainsi fait preuve d'anticipation quant au développement de la colonisation de leur territoire et aux moyens d'y faire face, notamment la réserve et l'élaboration d'une « économie sociale iyiniw » (Feit 2016). Ils ont également fait montre de persévérance étant donné qu'ils l'ont obtenu après un demi-siècle de négociation. Ces comportements valorisés par les Iyiniwch témoignent de leur attachement à la terre.

Le projet de réserve précède de cinquante ans sa création selon le chef depuis 2014, Marcel Happyjack :

The initial request for the community was made in 1926 by Chief Noah Diamond⁷³. So, it took the Government over 50 years to provide a response and to agree to such a request for the community. We had Waswanipi Post, but it was not considered as a permanent community, because people gathered there during the summer. Each family went back to their own traplines the following winter. There was already a need back then (juillet 2015, Waswanipi).

Selon Ignatius La Rusic (2006), c'est en réalité le pasteur anglican de l'époque, Harry Cartlidge, un missionnaire ayant vécu parmi les Iyiniwch de Waswanipi de 1914 à 1927, qui a demandé aux Affaires Indiennes d'examiner la situation des Waswanipi car ils « ressentait les premières pressions de la colonisation de l'Abitibi par Québec » (2006, 1; T. Morantz 2002a). La Rusic ne précise pas si la requête de Cartlidge venait directement du premier chef de

⁷³ Noah Diamond est le premier Iyiniw reconnu comme chef des Iyiniwch de Waswanipi (Morantz 2002a, 314) (Annexe 7). Avant d'être élu, le chef était « nommé par le peuple parmi les meilleurs chasseurs » (CFNW 1997b, 25; Morantz 2002a, 227).

Waswanipi, Noah Diamond (1927-1928). Eu égard à la littérature sur les conditions de création des réserves et aux relocalisations des peuples autochtones au Québec, au Canada, voire ailleurs dans le monde (Gélinas 2000; Lessard 2015; 2018; Laugrand 2011), les deux scénarios sont envisageables. Il est autant probable que le pasteur Carlidge ait joué le rôle d'intermédiaire entre le chef Noah Diamond et l'administration fédérale ou qu'il ait pris une initiative personnelle en relais de la population. Loin de penser que ce sujet ne mérite pas d'éclaircissement, ce qui importe le plus ici est l'existence d'une volonté d'obtenir une réserve au sein des Iyiniwch de Waswanipi dès le milieu des années 1920, peu importe qui en a formulé officiellement la demande. Cette volonté a été confirmée dix ans plus tard lorsque le chef Joe Saganash (1934-1939) a envoyé lui-même aux Affaires Indiennes une seconde requête en 1936 pour que le gouvernement intervienne et crée une réserve (*Ibid.*).

Comble ou ironie de l'histoire coloniale, ces requêtes ont bel et bien abouti mais pas avant le début des années 1960, qui plus est, sans pour autant devenir une réalité immédiatement. Une réserve indienne a formellement été établie le 13 février 1961 par décret (No. 242). À ce titre, 620 acres sur l'île de Waswanipi ont été transférés à la Couronne « comme site de logement et d'infrastructure communautaire » (La Rusic 2006, 1) sur lequel la réserve ou tout autre aménagement n'a jamais vu le jour, les Affaires Indiennes n'y ayant « jamais construit quoi que ce soit » (*Ibid.*). Pourquoi ? La Rusic explique cette inaction du gouvernement fédéral par « une série complexe d'événements [ayant] retardé [c]e développement planifié » (*Ibid.*) qui a engendré le dispersement des Iyiniwch de Waswanipi à différents endroits de la région pendant une vingtaine d'années au cours desquelles, en 1963 exactement, le poste de traite de la CBH sur l'île de Waswanipi a fermé (Morantz 2002a, 200). C'est pourquoi les familles iyiniwch n'ont pas cessé de réclamer la création d'une réserve. Une consultation a finalement été organisée auprès des familles entre 1971 et 1974 pour déterminer le choix de son emplacement.

Initialement, les familles ne sont pas tombées d'accord sur un site en particulier. La consultation a ainsi porté sur cinq emplacements qu'elles avaient tous identifiés : le long de la rivière Waswanipi, à Miquelon, à Matagami, à Obeaka et à Quevillon. Peter Gull, le chef de Waswanipi entre 1970 et 1980, avait la charge de la consultation. Il en a laissé un témoignage précis :

It was in 1971 when I started to regroup the people. We started visiting the people who were living in seven different communities at that time: Matagami, Senneterre, Miquelon,

Desmaraisville, Waswanipi River, Chapais and Chibougamau. We asked those people if they would like to regroup in a single community so that they could benefit from Indian Affairs programs such as housing infrastructures, welfare, and education. Some of our children attended residential schools far away. Council and I informed the department of Indian Affairs that the people wished to regroup in a single community. So, we started what they called a relocation program. We interviewed people to ask them where they wanted to live. After conducting these interviews, it was the present site that was selected: Waswanipi River. Among the other sites considered were Miquelon and Gull Lac. Most of these other sites would have been submerged had the Nottaway-Broadback-Rupert project been developed. Even here, the site would have been affected. That's why the reserve was built on higher grounds instead of the lower lands nearer the river. When we finished the site-choosing process, we started negotiating with Indian Affairs and informed them that we had chosen a site for the reserve (Waswanipi post 1996, 19-20).

Les Iyiniwch ont continué jusqu'en 1974 de chercher « des ressources et des opportunités économiques appropriées qu'ils pourraient contrôler » tout en exprimant leur « frustration d'être exclus » (Feit 2017, 19). Pendant ce temps, les gouvernements du Québec et du Canada ont maintenu des positions qui ont retardé la construction de la réserve. Ottawa a reporté la décision en raison du coût que cela représentait et de la division de la population iyiniw au sujet de l'emplacement. Québec, de son côté, n'a pas reconnu le titre autochtone et a été très lent à transférer au fédéral ce qu'il considérait comme des terres provinciales en vue de la création de la réserve.

Après un demi-siècle d'attente, c'est la signature de la CBJNQ le 11 novembre 1975 qui a fait la différence pour les Iyiniwch de Waswanipi. L'accord a attribué les obligations et les règlements légaux au processus de construction de la communauté (Gull 2011, 2) inaugurée en 1976 aux abords de la rivière Waswanipi. Peter Gull décrit cette situation comme suit :

However, the James Bay negotiations started in 1972-73. This event nearly interrupted our relocation negotiations with Indian Affairs. These were carried on in a low-key manner for a while. The main concern for Council and me at the time was the James Bay negotiations as well as the court proceedings [...] In 1975, we succeeded in negotiating access to various Indian Affairs programs, and meanwhile the first 15 housing units were planned to be built on the present site of Waswanipi [...] It was only in the spring of 1976 that we managed to complete those houses. It was during the third or fourth Grand Council General Assembly held here in Waswanipi that we officially opened the reserve on the last day of the proceedings. Following this, we were able to secure 10 to 15 houses every year [...] So many people wanted to move there that Council had to find a way to fairly

allocate housing units that were made available. We kept one house as our council office (Waswanipi post 1996, 19-20).

La création de la réserve de Waswanipi en 1976 est en ce sens l'aboutissement de cinquante années de négociations avec Ottawa et Québec, qui ont traité les Iyiniwch telle une « balle politique » qu'ils se renvoyaient (Morantz 2002a, 202), plutôt qu'un résultat inhérent à la signature de la CBJNQ en 1975.

Le contexte politique qui a abouti à la création de la réserve et les raisons pour lesquelles les familles, les chasseurs et les représentants politiques iyiniwch souhaitaient que ce soit le cas depuis cinquante ans, est à prendre en considération pour mieux saisir la portée de la création de la réserve. Feit (2016) avance que la décision de construire une communauté permanente coïncidait avec deux objectifs complémentaires des Iyiniwch: continuer de vivre sur les territoires de chasse familiaux et d'y pratiquer les activités 'traditionnelles' tout en perdant le moins de pouvoir possible sur les évolutions régionales économiques liées au développement de l'exploitation des ressources naturelles, minières en particulier à cette époque (*Ibid.*, 66). La réserve n'a pas constitué pour eux un retour aux sources territoriales (Marshall, CRA, et CFNW 1987, 110). Le gain politique qu'a représenté la création de la réserve constitue un indéniable accomplissement et un moyen pour obtenir davantage de contrôle sur leur destinée collective.

4.2.2. Garder le plus d'autonomie possible

Les familles iyiniwch étaient encore très engagées dans le mode de vie traditionnel entre les années 1950 et 1960 : « toutes les familles de Waswanipi étaient pleinement impliquées dans la chasse et le piégeage » au milieu des années 1950, « environ 10% seulement des adultes avaient cherché un emploi à plein temps » dans les années 1960 et « plus de la moitié de la population adulte [passait] la majeure partie de l'année dans des camps de bois » à la fin de la décennie (Marshall, CRA, et CFNW 1987, 81-84; Feit 2004, 85). Au cours de cette période, « l'attention de la plupart des personnes [à Waswanipi] fut le territoire », même au cours de la chute du marché des fourrures et sachant que les industries régionales employaient « marginalement » des Iyiniwch (Marshall, CRA, et CFNW 1987, 113). Entre les années 1950

et 1970, ils se sont adaptés aux développements croissants des activités industrielles et de l'urbanisation en Abitibi et au Centre du Québec.

Le développement des activités économiques et industrielles, principalement l'exploitation minière et forestière, a été rapide en raison de l'expansion des réseaux de transport et de l'urbanisation. Ces activités ont été suivies de nombreuses autres activités ultérieures requises dans toute nouvelle ville, telles que les services et les petites entreprises. Très vite, une importante population du sud du Québec et de l'Ontario est venue travailler et vivre en Abitibi et dans le nord du Québec, donc à Iyiniw Astchee. Plusieurs mines ont été ouvertes dans les années 1950 dans quatre villes : Chibougamau, Chapais, Desmaraisville et Matagami. En outre, les exploitants forestiers ont fait un transfert d'« environ 500 tailleurs dans des opérations de traitement de la pâte à papier à moins de trente kilomètres du Vieux poste », alors entouré sur cinquante kilomètres par « au moins une demi-douzaine de tavernes » (Marshall, CRA, et CFNW 1987, 82). Depuis 1913, les colons ont rapidement construit les services de base (un magasin général, un bureau de poste) et plusieurs chalets en bois rond dans la région de Senneterre : quatre en 1914, vingt en 1919 (Biays 1957, 64). Au tout début de son existence et grâce à sa position à la croisée des routes et des chemins de fer, Senneterre se spécialisa dans l'industrie ferroviaire avec les installations du Canadien National, ainsi que dans l'industrie forestière : trois scieries furent créées entre 1918 et 1920, et cinq sociétés d'exploitation forestière se sont établies (*Ibid.*). Ces deux industries étaient étroitement liées : le CNR transportait principalement pour l'industrie forestière. Le chemin de fer reliant Senneterre à Chibougamau passait par plusieurs terrains de piégeage situé au sud-est de la route provinciale. Ce nouveau développement industriel important a amené dans la région non seulement plus de mines et d'activités d'exploitation forestière, mais également des familles, des pourvoiries et des gardes-chasse. La conséquence en a été une « migration massive de non-autochtones » vivant dans les nouvelles villes et explorant le territoire (Marshall, CRA, et CFNW 1987, 82). Dans les années 1950, « plus de 20000 personnes ont [ainsi] migré dans la région » pour travailler dans les mines de Chibougamau, Chapais, Desmaraisville et Matagami (La Rusic 2006, 2). Antoine (50-60 ans), se rappelant l'histoire d'un conflit entre ses parents et des gardes-chasse, qualifie cette époque de « choc des mondes ».

Not only were we confronted with hunting but also with game wardens that came around, snooped around. They came and stopped us, checked around if anybody killed a moose. In those times, you were even not allowed to kill a moose. Natives weren't allowed! [...] I remember a time when they came by. They found some hair and they asked my dad if he killed a moose. They grabbed my dad – there were two of them –, took him and put him into the car. While they were taking him, he was fighting his way, fighting them off. My mom got out and went after the game wardens with a two-by-four! She fought against the game wardens! They finally took off. They never came back. But few days after the SQ (Sécurité Québec) came around and asked what happened. No charge was filed. They left, and that was it for that one. We were not only confronted with lack of food or whatever, but we were also confronted with the White society, how they wanted to restrict us from the traditional hunting. So, it was two worlds clashing (avril 2016, Waswanipi).

Le Centre du Québec devait être la nouvelle frontière du gouvernement du Québec. Ce territoire était dédié à l'exploitation des ressources naturelles et à l'enrichissement de la majorité de la population québécoise vivant dans le sud de la province, principalement dans les métropoles, comme Montréal et Québec, et dans les petites villes, comme Gatineau ou Sherbrooke, par exemple. De plus, les gouvernements du Québec et du Canada n'ont pas appuyé l'Iyiniwch de Waswanipi : « aucun palier de gouvernement n'a fait quelque chose pour atténuer le séisme tectonique que Waswanipi a connu au cours de cette période. Ses habitants ont connu le choc complet sans aucune préparation et très peu d'assistance » (La Rusic 2006, 2). Ces changements majeurs se sont produits progressivement mais ont eu des conséquences radicales sur le mode de vie des Iyiniwch. Toute la région « a été catapultée d'une société de chasse à l'ère industrielle » (*Ibid.*).

Grâce au développement de plusieurs stratégies d'ajustement, les Iyiniwch ont été en mesure d'élaborer une « économie sociale » qui leur était spécifique (Feit 2016), c'est-à-dire suivant une approche pragmatique et stratégique qui favorisait une forme d'équilibre entre la vie en forêt et le travail industriel reposant sur « l'importance fondamentale de la parenté, des amis, de la communauté, du territoire et aussi des commerces » (*Ibid.*, 66). L'« économie sociale » se fonde, en ce sens, sur le travail des familles, des revenus moindres et des petits commerces plutôt que « les pratiques du marché » dont le but est de « maximiser les revenus ou les profits » (*Ibid.*). Les Iyiniwch ont élaboré cette tactique économique, vouée à « entretenir la survie de leur mode de vie », en appliquant « *eenou pimaat-seewun* aux emplois et aux entreprises » comme à la vie

en forêt (*Ibid.*). Ce processus n'a pas été facile à mettre en œuvre, tel que Feit l'affirme clairement soulignant la responsabilité des gouvernements du Canada et du Québec :

Les échecs des gouvernements à soutenir le contrôle sur le territoire et les ressources naturelles par les Eenouch, ou de rendre possible la création d'entreprises qui seraient organisées selon une manière eenou, a sévèrement limité les initiatives des Eenouch pour créer une économie sociale distinctive d'emplois pour des travailleurs-chasseurs et pour maintenir le mode de vie qu'ils imaginaient alors (*Ibid.*). [ma traduction]

Concrètement, il a été question pour les familles iyiniwch de se relocaliser en des lieux stratégiques pour elles, c'est-à-dire proches à la fois des sources d'emplois et de leurs territoires de chasse familiaux (Marshall, CRA, et CFNW 1987; Feit 2016). Il y a eu deux mouvements principaux : vers les villes ou le long de la route.

Nombre des groupes de chasseurs qui se sont réinstallés se sont établis à proximité des nombreuses villes minières récemment créées; d'autres se sont regroupées pour former de nouvelles colonies le long d'une route provinciale récemment construite [...], qui a permis de traverser un certain nombre de terrains de piégeage (Gull 2011, 3).

Les Iyiniwch de Waswanipi ont établi des « camps » à la périphérie de villes comme Chibougamau, Chapais, Senneterre, Miquelon, Matagami et Lebel-sur-Quévillon ou le long de l'autoroute 113 (Marshall, CRA, et CFNW 1987, 83). Dans les années 1970, il y avait « une demi-douzaine de camps le long de la route » rassemblant 600 habitants, ce qui représentent « quatre fois plus [d'Iyiniwch] qu'en 1915 » (*Ibid.*). Pour certains Iyiniwch de Waswanipi, les emplois disponibles dans les domaines de l'extraction minière et de la foresterie n'offraient pas de meilleures conditions de vie que la chasse, le piégeage et la pêche et la vie sur leurs terrains de trappage. Les emplois étaient « peu qualifiés, saisonniers et physiquement exigeants » (*Ibid.*, 83, 103). Beaucoup d'Iyiniwch préféraient continuer à vivre de la terre parce que c'était un mode de vie plus sûr, plus sain et plus gratifiant :

En comparaison [avec les emplois], de nombreuses personnes ont constaté que la chasse et le piégeage leur procuraient un rendement plus fiable. Et pour beaucoup, c'était plus satisfaisant. Les gens n'étaient pas prêts à échanger la sécurité relative du terrain de piégeage contre l'insécurité d'un emploi régulier, en particulier lorsque ce travail ne fournissait pas assez d'argent pour nourrir la famille (*Ibid.*, 83).

Mais, pour d'autres Iyiniwch, cette période représentait une amélioration, du moins en termes de possibilités d'emploi pour Sam Gull et de transport pour Stéphanie (60-70 ans) :

Between 1965 and 1975, people were along the highway. The conditions were probably a little bit better than at the Old Post, but, again, the way of living was hard, but it still existed. At the Old Post there were no jobs really. Once people leave the Old Post, they find a job, in the mining activities for example (avril 2016, Waswanipi).

Because we were close to the highway, we had access to everything. Transportation was easier than when we were at the Old Post (avril 2016, Waswanipi).

Toutefois, les conditions de vie des Iyiniwch de Waswanipi étaient globalement difficiles (Marshall, CRA, et CFNW 1987, 108; Morantz 2002a, 211), dans le sens où l'installation sur la réserve était la condition pour avoir accès à une maison, à des services d'infrastructures et à des avantages de programmes (Waswanipi post 1996, 19). Pour La Rusic (2006), les deux décennies précédant la création de la réserve ont été marquées par de « nombreuses pathologies sociales » en raison de la réorganisation des Iyiniwch pendant cette période qu'il qualifie de « dislocation » (*Ibid.*, 2-3). L'assistance des gouvernements fédéral et provincial, limitée aux familles installées dans les municipalités avoisinantes, n'a pas contribué à l'amélioration de la situation des Iyiniwch (Marshall, CRA, et CFNW 1987, 108; La Rusic 2006, 3).

C'est pourquoi, en dépit des adaptations économiques, les familles iyiniwch n'ont pas cessé de réclamer la création d'une réserve jusqu'à la consultation de 1971-1974 qui a mené à la création de Waswanipi sous l'impulsion déterminante des négociations et de la signature de la CBJNQ, comme il a été vu précédemment. La création de la réserve a permis aux Iyiniwch de continuer de mieux s'adapter : ils étaient alors dans de meilleures dispositions pour continuer de s'engager dans les enjeux de l'époque tout en restant le plus autonome possible à la suite de l'« économie sociale iyiniw » qu'ils avaient élaborée depuis les années 1960.

4.2.3. Vivre ensemble plutôt que séparés

La création de la réserve devait progressivement mettre fin à la séparation des Iyiniwch due au dispersement des familles dans leur adaptation économique, comme il a été vu à la section précédente, et à l'envoi des enfants iyiniwch dans les pensionnats indiens depuis plus d'une trentaine d'années.

Le dispersement des familles iyiniwch a été progressif et avait débuté dès les années 1960. Jusqu'à la création de la réserve de Waswanipi en 1976, le dispersement a duré plus d'une quinzaine d'années, voire une vingtaine, car toutes les familles ne sont pas venues s'installer à Waswanipi dès sa création. Cela a pris plusieurs années pour que la très grande majorité d'entre elles y soit rassemblée. Certaines familles ne s'y sont jamais réinstallées. Les Iyiniwch de Waswanipi vivant encore au Vieux poste en 1965 ne sont pas partis tous ensemble au même moment. Le processus a été progressif. Néanmoins, selon Peter Gull, à la fermeture du Vieux poste « il ne restait plus que trois ou quatre familles vivant sur le site » (Waswanipi post 1996, 19). Lucie (70-80 ans) se souvient de ce moment précis : « I was at the Old Post. My family and I were the last ones to leave the Old Post » (avril 2016, Waswanipi). Lucie fait partie de la famille sur le territoire de laquelle le Vieux poste avait été établi. Les membres de sa famille n'ont pas quitté le Vieux poste étant donné que leur camp de chasse s'y trouvait. Ils l'ont quitté à partir du moment où ils ont réinstallé leur camp de chasse principal ailleurs, en l'occurrence à la jonction de l'autoroute 113 et de la rivière Waswanipi, là où la réserve a été construite. Aujourd'hui, les membres de cette famille occupent les abords du Vieux poste sur plusieurs camps de chasse principaux. Le manque d'intérêt à occuper un emploi ou l'absence d'opportunité d'en trouver un a également incité les membres de cette famille et d'autres familles à demeurer plus longtemps au Vieux poste. Un autre facteur qui explique cette situation est la présence d'un cimetière au Vieux poste. Toutes ces raisons démontrent un attachement territorial au site du Vieux poste. La menace d'inondation de l'île sur laquelle se trouvait le poste de traite dans le cadre du projet hydroélectrique d'Hydro-Québec sur les rivières Nottaway, Broadback et Rupert prévu au cours des années 1960, puis finalement abandonné, a fini par forcer les dernières familles à y être restées ou à y venir l'été de ne plus le faire.

La création de la réserve en 1976 a coïncidé à deux années près avec le début du retour permanent des enfants pensionnaires dans leurs familles, suite à la création en 1978 de classes

scolaires au sein des réserves par la CSC issue de la CBJNQ. La plupart des enfants de Waswanipi ont progressivement cessé de fréquenter les pensionnats indiens en Ontario et au Québec dès lors que des classes ont ouvert sur le nouveau site permanent en 1978. Deux générations d'enfants de Waswanipi ont fréquenté le système des pensionnats indiens au Canada. Dans la préface du sommaire du rapport final de la Commission Vérité et Réconciliation (CVR), ce système est défini comme suit :

[...] le système des pensionnats du Canada destiné aux enfants autochtones était un système d'éducation en apparence seulement. Les pensionnats avaient pour but de séparer les enfants autochtones de leur famille afin de limiter et d'affaiblir les liens familiaux et culturels et d'endoctriner les enfants pour qu'ils adhèrent à une nouvelle culture, à savoir la culture dominante sur le plan juridique de la société canadienne euro-chrétienne dirigée par le tout premier premier ministre du Canada, sir John A. Macdonald (CVR 2015, vii).

Du début des années 1930 jusqu'à la première classe scolaire ouverte à Waswanipi en 1978, les enfants de Waswanipi ont fréquenté six écoles et pensionnats répartis entre le Québec et l'Ontario (Fondation autochtone de guérison 2007; Marshall, CRA, et CFNW 1987, 55, 84, 92).

Les premiers enfants ont été envoyés dans les pensionnats en 1931 (Marshall, CRA, et CFNW 1987, 55) depuis que l'amendement de 1920 à la *Loi sur les Indiens* a rendu obligatoire la scolarisation des enfants des Premières nations (Bousquet et Hele 2019, 25). La majorité des enfants de Waswanipi fréquentait au cours de l'été uniquement l'école fédérale construite en 1947 sur le site du poste de traite de la CBH (Morantz 2002a, 214). Une minorité était envoyée dans les pensionnats toute l'année, dont une vingtaine à l'école Moose Factory Indian Residential School⁷⁴ à Moose Factory, en Ontario (*Ibid.*, 92, 84). C'est pourquoi « la majorité des enfants de Waswanipi avait [déjà] fréquenté l'école » lorsque, en 1963, « le premier groupe d'enfants de Waswanipi a été envoyé par bus à Brantford », en Ontario, au pensionnat Mohawk Institute Residential School ou Mohawk Manual Labour School⁷⁵ (*Ibid.*, 84). Trop éloignée, cette école n'était plus la seule où les enfants de Waswanipi ont été envoyés dès le milieu des années 1960. Ils ont ainsi été envoyés dans des pensionnats plus proches en Ontario toujours mais aussi au Québec : le Shingwauk Wawanosh Indian Residential School (1934-1971) à Sault

⁷⁴ Ce pensionnat s'est aussi appelé Moose Fort Indian Residential School (Marshall, CRA, et CFNW 1987, 84).

⁷⁵ Ce pensionnat s'est aussi appelé Mush Hole Indian Residential School (Marshall, CRA, et CFNW 1987, 84).

Sainte-Marie et Horden Memorial School (1907-1963) à Bishop, ainsi qu'au pensionnat Saint-Marc-de-Figuery (1948-1965) à Amos et au pensionnat à La Tuque (1962-1980).

En dépit de la scolarisation obligatoire et du chantage des agents indiens envers les parents qui refusaient d'envoyer leurs enfants aux pensionnats au risque de ne pas bénéficier du bien-être social et des autres indemnités en place au milieu des années 1960, certaines familles n'ont envoyé aucun de leurs enfants dans les pensionnats et d'autres ne les ont pas tous envoyés (Marshall, CRA, et CFNW 1987, 119). Stéphanie (60-70 ans) se rappelle les départs aux pensionnats et les choix familiaux qui se manifestaient à ces moments critiques, d'une brutalité inhabituelle entre les parents et les agents indiens et d'une violence effrayante pour les enfants envoyés vers l'inconnu :

Some families didn't want to let their children go. I heard a woman screaming. An Indian Agent was there. She was saying: 'No, you can't have my child'. I was already traumatised. We hear an adult screaming. We never heard that in my family. We never heard my parents arguing. That really shook me up, because prior to that it was peaceful, before we went to residential schools. The way of life was good, very peaceful [...] It was scary [...] I was totally lost. I was going somewhere foreign, in this foreign object, and there is a woman screaming in the back [...] I was too young to understand. Later I understood that she told the Indian Agent: 'Why are you taking my child? I won't let him go'. And the Indian Agent said: 'Okay. You can keep your child, but you won't get the welfare or the assistance'. I thought that there is something wrong there. She was losing something, but she got her child. She was all packed and she said: 'I don't want your money. I can feed my child in the bush'. It sounds logical to me. I envy the person who wasn't taken away (avril 2016, Waswanipi).

Certains parents ont prévu ce qui allait arriver à leurs enfants, du moins en matière d'éducation culturelle, car il est clair qu'ils n'ont pas anticipé les sévices physiques. Ils ont ainsi gardé avec eux au moins un de leurs enfants pour s'assurer que cet enfant soit éduqué en forêt et puisse ainsi être le garant de la tradition et/ou de la culture plus tard aux côtés de ses frères et sœurs éduqués, eux, dans les écoles. Plus concrètement, cette stratégie visait qu'au moins un des enfants maintienne la responsabilité envers le territoire familial. Ils ont ainsi mis en place une stratégie pour assurer le devenir de leur famille dans le monde qui l'attendait dans le futur. Concrètement, une famille d'Iyiniwch ayant, plus tard, des adultes qui puissent transmettre à la fois le savoir iyiniw et le savoir occidental constituait pour les parents et les grands-parents une stratégie de survie familiale et culturelle. Les familles et la communauté pouvaient ainsi tirer

bénéfice des deux. De nombreuses familles, ainsi que des enfants eux-mêmes, avaient conscience qu'ils devaient apprendre, en partie à tout le moins, le savoir occidental autant pour continuer à entretenir économiquement leurs familles nucléaires et étendues que pour défendre leurs droits.

Les traumatismes ont été et restent encore aujourd'hui substantiels pour les anciens pensionnaires, à tel point qu'ils se définissent comme des survivants. Les traumatismes intergénérationnels le sont tout autant. Georges Blacksmith, un Iyiniwch de Mistissini, parle d'une « vie de peur et de confusion » (2016, 31) pour évoquer son expérience personnelle des pensionnats de Moose Factory (de 1955 à 1963) et de La Tuque (de 1963 à 1969). Il parle aussi des multiples conséquences néfastes qu'a engendré cette expérience sur ses relations avec les Iyiniwch de sa communauté, comme des « attitudes racistes envers son propre peuple » ou encore de l'« ostracisme personnel, linguistique et culturel par son propre peuple » (*Ibid.*, 37), et plus largement, des « impacts collatéraux » au sein des familles (*Ibid.*, 67). Pour lui, les traumatismes intergénérationnels se définissent, en ce sens, par l'« héritage de la peur et de l'abus » (*Ibid.*, 70). Vivre de nouveau ensemble au sein des familles pendant et après cette période a été un défi immense pour tous les Iyiniwch dans ces circonstances. Les Iyiniwch étaient alors dévastés par la « perte de culture et de connexion » (*Ibid.*, 82).

Faire ressortir cette part de l'histoire récente des Iyiniwch a été un souhait du comité superviseur du projet du 40^e anniversaire de Waswanipi. L'objectif était de l'accompagner d'un autre pan de cette histoire récente : le sentiment d'appartenance à Waswanipi, qui, comme la vie d'avant Waswanipi, « a été occulté ou peu transmis aux générations nées en réserve » (Bousquet 2006, 44). Ce sentiment s'est développé au cours des quarante dernières années de vie commune des Iyiniwch à Waswanipi mais il reste encore fragile.

4.3. Le sentiment d'appartenance à Waswanipi : une réalité fragile

Un grand nombre d'Iyiniwch interrogés dans le cadre du projet de recherche du 40^e anniversaire ont souligné le développement d'un sentiment d'appartenance à Waswanipi parmi les Iyiniwch au fil des années de leur vie collective sur la réserve. Ce sentiment d'appartenance s'est renforcé au fur et à mesure que les Iyiniwch ont surmonté de nombreux défis d'envergure liés à la vie sédentaire en réserve et à ses effets en forêt ainsi qu'aux discriminations entre les

familles après leur installation sur la réserve notamment par la continuité et la transformation des réseaux familiaux de socialité et de solidarité. Ce sentiment d'appartenance à Waswanipi reste toutefois fragile car les changements radicaux auxquels les Iyiniwch ont été confrontés demeurent des réalités de leur quotidien actuel étant donné que la sédentarisation ne date que de quarante ans, une réalité relativement nouvelle. Selon eux, ils sont d'ailleurs toujours en train de s'adapter à la coexistence du mode de vie iyiyiw et du mode de vie occidental.

4.3.1. Faire face à la sédentarisation sur la réserve et en forêt

Cette nouvelle vie collective permanente et sédentaire sur le site de la réserve a nécessité une réorganisation radicale de la vie quotidienne des Iyiniwch qui s'est manifestée par des expériences différentes entre familles et entre membres de la même famille selon les parcours des uns et des autres. Les Iyiniwch ont ainsi fait face à une sédentarisation qu'ils analysent comme une phase de « transition » illustrée par le passage de la tente à la maison sur la réserve et à la cabine sur les camps de chasse.

Pour certains, le sentiment d'appartenance à Waswanipi s'est composé d'un engagement à faire face aux défis induits par la création de la réserve. Abraham (60-70 ans) et James (60-70 ans) exposent, respectivement, leurs réflexions au sujet de ce moment très spécial de leur vie.

My thoughts were that I should go help out because I was in Matagami at first. Then they needed people to come when they built the community. They came to pick us up (septembre 2015, Waswanipi).

The community started to affect my Cree way of life because of my education status. I went to school a lot. I spoke very quick English. I understood Cree and Cree way of life very well. I understood that a change was starting to happen. The way I hunt and the way my father hunted. The gap, shifting over another change to a modern way of living. The person who came to see me was Chief Peter Gull. I went to school with him. He kept asking me [to work for the community], but first I declined because [I told him]: 'I love to hunt, to stay there. I like this way of life. I don't think I am a kind of a political person to be out there'. [He answered:] 'Well, we need people like you to work in the office'. I had to talk over it with my wife. [She said:] 'Why wouldn't you go work? And you can come here in the weekends. So that's how we did it. I went to work. Again, I had to struggle to make that change, just as much as I struggled when I came out to school to learn how to hunt, fish and trap. I had to learn and struggle to get to know what I had to do in my work, what was required of me, because I never worked in an office in my life. I worked doing hard jobs: bush work mostly for Hydro-Quebec, for forestry, working with a chainsaw with my father. But the office was something new. I had to develop a strategy (avril 2016, Waswanipi).

Bien que, pendant la période de dispersement, plusieurs familles se soient progressivement sédentarisées de manière plus ou moins permanente aux abords des villes régionales ou le long de l'autoroute 113, l'installation à Waswanipi a impliqué une sédentarisation communautaire, soit multifamiliale. Il s'agissait de s'installer de manière permanente sur un site commun selon un mode de vie occidental. Jusqu'à la création du site actuel de Waswanipi, les Iyiniwch n'avaient jamais vécu ensemble toute l'année de manière permanente sur un site unique. Les postes de traite établis de manière permanente à partir de la fin du 16^e siècle le long des sites de la baie James et de la baie d'Hudson étaient des emplacements à temps plein pour les Autochtones uniquement (Roy 2010; Commission de toponymie 2003). En ce sens, le site 'moderne' de la communauté de Waswanipi n'est pas en continuité avec le site de l'ancien poste de traite de la CBH localisé le long de la rivière Waswanipi depuis la fin du 18^e siècle (Roy 2010). La « transition » de la vie en forêt à la vie en réserve, surtout pour ceux n'ayant jamais vécu de manière sédentaire auparavant, rend compte de différences intergénérationnelles quant aux adaptations quotidiennes à la vie dans une maison et ses implications en termes d'intendance liées aux équipements ou à leur absence :

Matthew (60-70 ans)

Lots of people, let's say maybe 50% of the community, still lived off the land. It was a transition period because a lot of students didn't know about the bush life. The younger generation were used to living with modern conveniences (electricity, water, television, and so on) but the parents were still living on the land and came out during the summer. With the help of students and parents, things started to evolve. The elders started to get used to having running water, electricity, heaters, etc. I think it was a big transition at that time, especially for our elders. It was basically something new to them (avril 2016, Waswanipi).

Andreanna (50-60 ans)

In 1978 we moved to Waswanipi. That's when my parents were given a house. We were still quite a big family at that time. I had still five younger brothers who were in school. They had to go to school in Senneterre because they only had elementary school here. During the Fall, some people started working, like building other houses, the sewage... Young people started to work with the companies. Some didn't have a place to stay. So, they stayed with us. At one point during the summer we were 28 in one house with one washroom, three bedrooms and the basement [...] A lot of our people didn't even know how to live in a house with electricity. I had to teach my grandmother. I had to tell her when to close the heater and when to open the window when it's too hot. It was really

a challenge for them, a big difference for them. We had to be there with them to teach them how to live in a house (avril 2016, Waswanipi).

When we moved here in 1978, there was no running water. I had to walk down and walk back to get water down the river with two pails. We had to get drinking water in Desmaraisville because we were not certain the water from the Waswanipi river was drinkable. Then, they made a little well so that's where we used to get our water after. It was really something: they made this community without finishing it and while people started to live there. [...] For one year, people lived in those homes with no proper sanitary facilities. They had to transport water into the homes to flush the toilets, to use the sinks... So, it was a big transition that also created health issues right at the beginning of that community (avril 2016, Waswanipi).

La transition sur la réserve de Waswanipi a eu également des effets en forêt. Il y a eu une sédentarisation sur les camps de chasse principaux et dans des cabines.

Joseph (50-60 ans)

The building of the community made a difference because we were, more or less, living outside in tents on our traplines. We had closer ties within the family being on the land than being in the community where everybody lives in his own 'little box'. So, there is a mental transition that took place. That's the biggest difference with when we were out [on the land]. Our space was much bigger than it is now. Our space then was the whole territory. Our minds were broader [...] Don't forget this is a White society we live in. It brings us not only to a transition state of our mind, but it takes away the very core of values of who we are as Crees (avril 2016, Waswanipi).

James (60-70 ans)

When I used to hunt, fish and trap, I had an outpost camp. It was a tent, a semi-permanent structure. I had to make a camp halfway, what we call an outpost camp, because some trips were very far. It gave you a distance from there to there. You could take a rest or sleep there for a couple of days to be able to check your traps, and then head back to the main camp with all the animals you killed. You leave the traps out there. These traps are there...most of the time, during the winter. You know until there is no more beaver in the lodge, and if you have to move it somewhere else. That's not there anymore. Everything starts from the main camp, where people live in the comfort of a plywood home. Some of them are electrically heated, with satellite outside and internet... All changed. You want to go somewhere, you can jump on your machine and go, covering as much distance as I covered in three or four days, and come back the same day (avril 2016, Waswanipi).

James (60-70 ans)

The biggest obstacle, when you're looking at us, the Cree people, it's that shift from being in the bush all your life and then living in modern homes. That's a big change! I always lived in a tent. I never had a cabin. In fact, the first cabin I had, I built it myself when I

started working. I bought the lumber, I had to transport across the lake sometimes in very windy weather. It took me almost a month to build the cabin. This is how we changed. Now I live in a modern home (avril 2016, Waswanipi).

Au fur et à mesure que les familles sont venues s'installer sur le nouveau site permanent, le projet de vivre ensemble a aussi été mis à l'épreuve de deux formes principales de discrimination existantes entre Iyiniwch issues de leur passé récent.

4.3.2. Faire face aux discriminations entre Iyiniwch

Vivre de manière permanente sur le nouveau site a été et reste encore aujourd'hui un grand défi. L'actuel chef de Waswanipi, Marcel Happyjack, en souligne les principaux enjeux :

It was a challenge to gather [families] about six different locations, and to make the people come together into one community. There was a lot of work for the people to leave their homes where they were already all settled in Matagami, Chapais, Senneterre, Miquelon, Demaraisville, and of course the people here [down the Waswanipi River] (août 2015, Waswanipi).

Il y avait aussi une séparation entre les familles venues s'installer à Waswanipi dès le début, ainsi qu'entre ces familles-là et celles restées dans les régions, dans les villes avoisinantes ou plus loin encore. Ces familles ou ces individus se sont progressivement installés à Waswanipi pour la plupart. D'autres ne l'ont jamais fait, comme les Iyiniwch restés à Senneterre. Deux formes principales de discrimination entre Iyiniwch s'y sont alors développées avant de s'atténuer au fil des quarante années : l'une est issue de l'association des familles au lieu de leur résidence pendant leur séparation, l'autre est liée à leurs confessions religieuses.

Le fait de vivre ensemble, entre familles Iyiniwch, sur le même site de manière permanente a fait ressortir la discrimination selon les lieux d'installation des différentes familles après la première relocation, comme en témoigne Robert (40-50 ans) :

When we lived in Chapais, we were the only Natives in Chapais, and all the Natives always stuck together, because we were mocked by racism and whatever. So, we were forced to live together. But here [in Waswanipi], all of us, from different towns came together [...] It was a major challenge. There was a time when people would say: « You, go back to Chapais! You go back to Matagami! You go back to Miquelon! ». We had a

hard time getting along together. And still to that date. It still happens (avril 2016, Waswanipi).

La discrimination religieuse s'est manifestée par des conflits entre familles ou entre individus selon qu'ils soient anglicans, pentecôtistes ou 'traditionalistes'. Bien que le pentecôtisme, en expansion chez les Iyiyiwch depuis le début des années 1960⁷⁶ (R. Preston 2010; 1975; Tanner 2004; 2007), constitue une influence importante dans le mouvement de guérison chez les Iyiyiwch (Tanner 2004, 199), il a causé la remise en question des « fondements de leurs propres croyances religieuses » jusqu'alors établis selon une « forme de dualisme religieux » entre l'animisme traditionnel et l'anglicanisme (*Ibid.*) – confession chrétienne à laquelle les Iyiniwch ont été confrontés à partir du milieu du 19^e siècle⁷⁷ et qui est devenue celle majoritaire (Morantz 2002a, 74, 77). Le pentecôtisme a causé aussi des conflits entre Iyiniwch. La vie permanente en collectivité a attisé les tensions entre les familles et au sein des familles dont les membres pratiquaient l'une ou l'autre de ces trois religions. À cette époque, leur coexistence n'était pas facile. Elle était source de tensions, voire de conflits entre les familles et au sein des familles. Andreanna se rappelle le contexte au début de la communauté :

The Anglicans were not strong: they go to church but no more than what you have to do at the church. But the Pentecostals were different. It separates people (avril 2016, Waswanipi).

Quand les enfants sont revenus des pensionnats, ils avaient un autre modèle de vie sous les yeux à apprendre ou pas. L'adaptation des familles à ce revirement de situation, près de cinquante ans après que les premiers enfants de Waswanipi ont commencé à fréquenter les premières écoles et le système de pensionnats autochtones, témoigne particulièrement des traumatismes

⁷⁶ L'église *Indian Pentecostal Mission* a été construite à Senneterre en 1962 (<http://www.patrimoine-culturel.gouv.qc.ca/rpcq/detail.do?methode=consulter&id=160437&type=bien#.XymlyChKjIU>) [consulté le 04 août 2020], soit au début de la période du dispersion des Iyiniwch dont certaines familles se sont installées à Senneterre.

⁷⁷ À cette époque, c'est un Iyiniwch de Waswanipi, Robert Iserhoff, « formé en tant que catéchiste par l'archidiacre Thomas Vincent », qui donna les premiers sacrements aux Iyiniwch de Waswanipi (*Ibid.*, 76). La conversion à l'anglicanisme avait débuté dès 1840 sous l'impulsion du missionnaire méthodiste George Barnley à Rupert House (Morantz 2002a, 74).

intergénérationnels issus de cette période de l'histoire locale des Iyiyiwch, de leurs conséquences sur les processus d'acquisition et de transmission des savoirs locaux.

La situation que les Iyiniwch ont endurée correspond à ce que la CVR a nommé un « génocide culturel » :

Pendant plus d'un siècle, les objectifs centraux de la politique indienne du Canada étaient les suivants : éliminer les gouvernements autochtones, ignorer les droits des Autochtones, mettre fin aux traités conclus et, au moyen d'un processus d'assimilation, faire en sorte que les peuples autochtones cessent d'exister en tant qu'entités légales, sociales, culturelles, religieuses et raciales au Canada. L'établissement et le fonctionnement des pensionnats ont été un élément central de cette politique, que l'on pourrait qualifier de « génocide culturel ». Un *génocide physique* est l'extermination massive des membres d'un groupe ciblé et un *génocide biologique* est la destruction de la capacité de reproduction du groupe. Un *génocide culturel* est la destruction des structures et des pratiques qui permettent au groupe de continuer à vivre en tant que groupe (CVR 2015, 1).

En plus des impacts physiques et émotionnels des pensionnats indiens, il y a eu aussi des impacts identitaires et culturels entre enfants, parents et grands-parents. De nombreux Iyiniwch ont témoigné dans ce sens lors de mes entretiens, que ce soit en tant qu'ex-pensionnaires ou survivants des pensionnats, que parents d'enfants et que grands-parents de petits-enfants les ayant fréquentés. Ces impacts ont été exacerbés dans le cadre d'une vie collective, permanente, sur un site commun et dans les conditions occidentales d'existence. Marshall apporte des précisions sur cette situation au sujet de l'acquisition et de la transmission des savoirs locaux cynégétiques :

Regulations requiring that parents send their children away to school meant that, amongst other things, children were not taught to hunt and trap. In a region where, until recently, there were very few full-time jobs available to Crees, this had serious practical implications (Marshall, CRA, et CFNW 1987, 119).

Suzanne (60-70 ans) se rappelle comment les enfants se sentaient dans les pensionnats, à la fois déconnectés de leur famille et de ce qu'on leur demandait de faire :

When I was a child, we were sent away to go to school. We didn't see our parents for a long period of time. We were not always happy [...] For us, it was so hard to go to school.

They sent us away. We didn't know how to speak English, and yet, we were forced to speak English (septembre 2015, Waswanipi).

James (60-70 ans) témoigne de la manière dont il s'est reconnecté avec le mode de vie iyiniw après avoir quitté le pensionnat :

I was raised by other families when I came out of school. I didn't really have hunt, fish and trap with my father because he was very sick at that time. It was quite a challenge for me to grasp my way of life because I lost everything at school. I struggled to get it back. My language was also a problem. I didn't really understand bush Cree. I name it bush Cree because when you talk about bush Cree, you talk about nature, everything that refers to nature itself. It's not an everyday conversation in Cree. It took me a while to understand the language. I was like a total stranger to them [my parents]. I was like a non-Native person who came into the bush. So, that was one of the greater challenges in my life: to get back my Cree way of life. It took a lot time to do it, but I learned very quickly, because I'm a Cree at heart: I love to hunt, fish and trap. I did that every time I came home from school (avril 2016, Waswanipi).

Les moments où l'adversité touche la vie des individus et des familles, tels que les décès, les hospitalisations, les accidents de la route ou encore les disparitions sur le territoire, sont peut-être les plus révélateurs du sentiment d'appartenance à une communauté qui existent entre les Iyiniwch de Waswanipi. La mobilisation commune est alors très importante et fait l'objet d'une forte valorisation par tous. Dans ces moments-là, l'entraide et la solidarité s'expriment au-delà des réseaux historiques dans lesquels elles prenaient et prennent encore place sur le territoire. La vie en communauté sur la réserve en exacerbe l'intensité et la densité.

Selon l'actuel chef de Waswanipi, Marcel Happyjack (30-40 ans), la manière collective de résoudre les problèmes constitue un legs important des chefs précédents de Waswanipi. Selon lui, cette manière de faire est encore significative pour les Iyiniwch aujourd'hui :

The heritage is the leadership, the skills, and the knowledge, and the strong connection they had with the people of Waswanipi. We're the only community that meets its people four times a year. A lot of that is important for the community to be well aware of what's going on within the leadership, and what's going on with the community. So, the exchange between the leadership and the people is very interactive. I think that's the heritage we processed here in Waswanipi (août 2015, Waswanipi).

À Waswanipi il y a eu dix-sept chefs depuis 1927 (Annexe 7). R. Saganash a souligné que Waswanipi a toujours eu « de grands leaders au fil des ans [...] des leaders forts et qui se font entendre, pas seulement des chefs » (CFNW 1996b, 12).

Plusieurs réalités rendent compte de la fragilité de ce sentiment d'appartenance : la courte histoire de Waswanipi et le fait que les améliorations des conditions de vie ne sont pas acquises pour autant. En tant que communauté, Waswanipi est une réalité très récente, quarante ans. C'est pourquoi les Iyiniwch disent qu'ils sont toujours en train de s'adapter et qu'il faudra plus de quarante ans pour que le sentiment d'appartenance communautaire soit fort. Un de mes interlocuteurs, Antoine (50-60 ans), exprime parfaitement cette fragilité en questionnant la réalité de Waswanipi en tant que communauté et la signification de cette notion :

I think the challenge is that if we failed to realize what makes us unique, it would be harder for us. We need to realize that we need something in common as a community, to work together. If we cannot live together, how in the world are we going to build this community? [...] The biggest challenge for the community is to live together. We have to realize what that word 'community' means. As people coming together with one common value and one common vision, coming in unity. That's what that word means. That's the challenge for the community (août 2015, Waswanipi).

Marcel Happyjack (30-40 ans)

As a community, we came a long way in a very short period of time. We've been faced with changes within 40 years. That's a huge challenge for people to adapt to. To make those kinds of changes. So, we are still learning as we go as a community in terms of development, and with families. We're still facing issues, but we don't see them as problems. It gives us opportunities to make positive changes within ourselves [...] We're still trying to adapt to this way of life. There are still people that live off the land, adapting to a new way of life (août 2015, Waswanipi).

Thomas (50-60 ans)

Waswanipi is/was a community that started almost from scratch. We were dispersed here and there for a long time, and then, we came together forty years ago. The togetherness, the unity that is there today will be more required 40 years from now (août 2015, Waswanipi).

Marcel (60-70 ans)

Coming together in a new village was quite something. We are still struggling to live in that Cree community, trying to live together, put it that way. Maybe after so many years there are still people who feel strange to each other. But Cree people are very kind people, sharing people, so we quickly adapt to live in the village [...] People still don't believe that. It's real. That's only yesterday the Cree move from a tent in the woods to a house. It's very recent (août 2015, Waswanipi).

Adrianna (60-70 ans)

I think it brought the families together. Don't forget that we were living far away one from another [...] But now we all live next door [...] Although we live in the same community, not all of us have that family closeness. It's kind of fragmented today [...] But, at the same time, people are making efforts to stay together as a family through birthday suppers, anniversary suppers, baby showers, and other family and community events. Everyone is making efforts to stay together (août 2015, Waswanipi).

La réserve, Waswanipi, est le lieu de vie principal pour la grande majorité des Iyiniwch, alors que le territoire l'est pour une minorité, composée presque exclusivement des chasseurs-trappeurs inscrits au Programme de la sécurité du revenu (PSR). Pour Bousquet, les réserves chez les Anicinabek sont devenues le lieu où ils « se voient obligés de repenser leur spécificité culturelle, leurs modèles sociaux, leurs traditions, pour que l'identité algonquine soit en adéquation avec la situation contemporaine », étant donné que la forêt est devenue un « milieu idéalisé » où il est difficile de vivre de manière permanente. Les réserves acquièrent ainsi une fonction bien spécifique dans le processus de production et de transmission de l'autohistoire :

elles deviennent des « lieux d'expression de la culture et des valeurs sociales » (Bousquet 2006, 5). Waswanipi occupe cette fonction, particulièrement depuis le projet du 40^e anniversaire, que ce soit avec le projet de recherche (rapport, archives documentaires et orales), l'exposition permanente extérieure ou le centre d'archives. Waswanipi est ainsi le lieu principal de vie, de mémoire et d'autohistoire des Iyiniwch.

Conclusions

L'autohistoire iyiniw est le récit des relations des Iyiniwch avec Waswanipi. Il ne s'agit donc pas de l'histoire de Waswanipi. Cette distinction souligne toutefois l'importance de Waswanipi aujourd'hui pour les Iyiniwch comme lieu principal de vie, de mémoire et d'histoire. Ce rapport multiple des Iyiniwch avec leur réserve redéfinit ce que peut être leur histoire aujourd'hui et réhabilite Waswanipi dans une optique de décolonisation confirmant la réserve comme espace à part entière de leur territoire et auquel il se sentent appartenir de plus en plus. Ils redéfinissent ainsi ce que peut être Waswanipi aujourd'hui : une communauté plutôt qu'une réserve. Cette dynamique locale de production et de transmission de ce récit autohistorique iyiniw s'inscrit pleinement dans le processus d'auto-patrimonialisation et de la conception du patrimoine.

Cette dualité réserve-territoire se retrouve chez les Iyiniwch depuis les années 2000 dans un événement commémoratif-remémoratif annuel : le 'Jour de Waswanipi' (*Waswanipi day* en anglais) en date du 10 juin. Cette date correspond aussi bien à la période à partir de laquelle les Iyiniwch ont pu commencer à s'installer sur la réserve – la date officielle est le 10 juin 1976 –, qu'au début de la période du rassemblement estival sur l'île de Waswanipi avant la fermeture du poste de traite en 1963. La célébration est double par conséquent : elle concerne la vie collective contemporaine sur la réserve et la vie collective historique sur le territoire. Chaque année, les Iyiniwch célèbrent en ce sens le chemin parcouru d'une vie commune sur le territoire à une vie commune sur la réserve. Ils réactualisent ces liens pour que tous continuent de 'faire communauté' et qu'Iyiniw Astchee demeure en démontrant leur attachement, leur autonomie et leur appartenance territoriaux à Waswanipi. De l'avis de tous, organisateurs comme participants, cet événement est propice au développement des liens interpersonnels entre toutes les générations, notamment à travers des jeux et contemporains, ainsi que des kiosques

d'artisanat local et de nourriture. Le 'Jour de Waswanipi' participe à l'entretien du sentiment d'appartenance des Iyiniwch à Waswanipi et d'identité iyiniw.

Le projet du 40^e anniversaire de Waswanipi s'inscrit dans la période actuelle « où la notion de mémoire sociale incarne une nécessité pratique, un instrument politique » comme le souligne Frédéric Laugrand au sujet des Inuit et de la création du Nunavik (2002, 93-4) en comparaison avec une période récente d'« émergence et de développement sans précédent de cette conscience historique collective (1970-1999) » et avec une « période longue qui s'est achevée récemment (19^e-1970) ». Pendant ces deux périodes, l'oralité a toujours constitué le véhicule de transmission des traditions « sans que ne se fasse encore ressentir le besoin d'un recours à l'écrit et encore moins l'idée d'une sauvegarde des traditions » (*Ibid.*, 94-5), alors la période plus récente consacre l'émergence de la « conscience historique collective chez les Inuit en lien avec l'institutionnalisation de l'écriture » mais pas de son avènement puisque, comme pour les Inuit, les Iyiyiwch sont alphabétisés depuis la fin du 19^e siècle avec l'écriture syllabique créé par le pasteur méthodiste James Evans entre 1840 et 1850.

La patrimonialisation ou l'histoire objective peuvent être vues comme des processus de fixation de la mémoire ou de commémoration qui ne font pas appel à un processus de mémorisation ou de remémoration issue des traditions orales autochtones comme le précise Laugrand chez les Inuit.

[...] les conceptions de la vie et du temps que privilégient les aînés restent modelées par un schème plus circulaire ou cyclique que linéaire [...] Cette pensée circulaire explique en partie la faible place qu'occupe encore l'idée de commémoration chez les Inuit (2002, 109-110).

Chez les Iyiyiwch les deux coexistent. Les projets de commémoration, comme celui du 40^e anniversaire de Waswanipi, très valorisés par les décideurs politiques iyiywch, font appel à la remémoration des Iyiniwch afin de raconter et d'écrire le passé récent. Ce constat révèle un métissage des pratiques et des relations à l'histoire et, plus largement, des épistémologies. Tous les Iyiywch n'y adhèrent pas pour autant que ce soit par respect d'une conception circulaire ou cyclique du temps ou en connaissance de l'histoire coloniale. Pour autant, les commémorations

ne sont à considérer ni comme de simples événements historiques exogènes et occidentaux ni comme des processus qui restent sans effets sur les Iyiyiwch.

Transmettre la part positive de l'histoire a consisté à s'engager sur le bon chemin et le bien-être (*miyuu pimaatisiwin*), ce qui rejoint la conception iyiyiw du « patrimoine » comme processus d'affirmation et de transmission. C'est dans cette logique qu'est envisagée la commémoration même si elle ne renvoie pas uniquement à une conception circulaire ou cyclique. D'où l'importance de mobiliser différentes générations pour faire coexister les différentes expériences de Waswanipi de manière plus ou moins enchevêtrée, ce qui est généralement préconisé, tout en répondant à la préoccupation des Iyiniwch de donner plus de responsabilités aux jeunes et en faisant face à la disparition des aînés. Ce régime d'historicité mixte local coexiste, par ailleurs, avec le régime d'historicité produit par la Nation iyiyiw mettant en récit une histoire commune aux communautés iyiyiwch. Cette version, acceptée depuis le milieu des années 1970, est de plus en plus critiquée pour ses effets d'homogénéisation. Cette coexistence est ainsi le fruit de tensions, voire de conflits entre Iyiyiwch qui fait apparaître une valorisation des expériences personnelles, voire familiales et communautaires en réponse aux expériences de la Nation, toujours valorisées aujourd'hui lorsqu'il est question du rapport au Québec et au Canada et à la colonisation de manière générale. La valorisation de la mémoire traditionnelle en parallèle d'une conscientisation politique rendent compte d'une complexité historique pouvant être édulcorée dans un récit officiel prenant forme avec le projet de construction de la Nation iyiyiw. Dans ce type de récit national s'opèrent alors des dynamiques d'homogénéisation qui consistent à produire et transmettre la version majoritaire et non pas la ou les version(s) minoritaire(s) interne(s) aux Iyiniwch, comme les versions locales de la même histoire et ses particularités plus ou moins récentes. Cette homogénéisation n'est pas qu'historique puisque d'autres particularités locales s'affirment aussi sur le plan culturel quant aux savoirs locaux, comme je propose de le voir dans la partie III de cette thèse (chapitres 5 et 6).

La production et la transmission de l'autohistoire iyiniw ne constituent pas, qui plus est, « un nouvel et unique régime d'historicité » (Laugrand 2002, 93). Elle confirme, au contraire, l'existence d'une historiographie locale plurielle étant donné les autres projets d'adaptation de la tradition orale en histoire écrite avec, comme il a été vu en introduction, le livre publié en 1987, le journal local et les projets de livres en cours de plusieurs Iyiniwch. L'émergence d'une

conscience historique et politique collective chez Iyiniwch de Waswanipi s'inscrit dans un mouvement de revendication et d'affirmation en tant que Première nation iyiniw. Laugrand, ayant étudié cette dynamique dans le contexte de la création du Nunavik, met en garde contre toute forme d'« illusion » de considérer cet avènement politique dans le monde inuk comme « une preuve supplémentaire de la vague d'uniformisation et d'occidentalisation qui frappe les sociétés de la planète » (*Ibid.*, 92). Pour se prévenir de cette implication, il rappelle le « rôle clé que jouent toujours les dynamiques de transformation et de recyclage dans [l]es cosmologies [autochtones] détachées d'une conception strictement linéaire de l'histoire » (*Ibid.*). L'autre méprise serait de nier l'influence et les effets de ces dynamiques d'uniformisation et d'occidentalisation sur celles de transformation et de recyclage. Ce processus historique et politique ne peut pas se résumer à une dynamique unique, mais à la combinaison de plusieurs donnant lieu à des reconfigurations particulières.

Bien que les Iyiniwch n'associent pas leur travail de production et de transmission de leur récit autohistorique à *iyiniw iituun* ou à *iyiniw pimaatisiwin*, ce travail révèle une manière iyiniw de faire l'histoire et de s'engager sur le bon chemin aujourd'hui. Cette démarche s'apparente à une dynamique de particularisation locale faisant partie de la stratégie d'auto-patrimonialisation de la culture iyiyiw, comme c'est le cas des initiatives mises en place par les Iyiniwch de Waswanipi pour la transmission des savoirs cynégétiques-forestiers et rituels, tel que je le démontre dans la Partie III de cette thèse. Ces analyses rendent compte du fait que la stratégie d'auto-patrimonialisation englobe les multiples rapports des Iyiyiwch à ce que peut être le patrimoine dans l'expression de différences épistémologiques, ontologiques et politiques au sujet de ce que peut être, pour eux aujourd'hui, l'histoire et Waswanipi.

Cette partie II a exposé le développement d'une stratégie d'auto-patrimonialisation au sein du GNC et sa place dans le projet de construction de la Nation iyiyiw (chapitre 3) ainsi que ses tensions avec la production et la transmission d'une autohistoire iyiyiw dans le projet d'affirmation des Iyiniwch en tant que Première nation (chapitre 4). La partie III présente les dynamiques d'acquisition, de transmission et de protection des savoirs cynégétiques-forestiers (chapitre 5) et rituels (chapitre 6) à l'œuvre chez les Iyiniwch de Waswanipi et les différences de reconnaissance des activités étudiées entre les conceptions locales d'*iyiyiw iituun*, puis,

d'autre part, les dynamiques d'inclusion et d'exclusion entre ces conceptions locales d'*iiyiyiw iituun* et la définition officielle d'*iiyiyiw iituun* produite par le GNC.

PARTIE III. Transmission et transformations des savoirs iyiniwch. Dynamiques d'inclusion et d'exclusion avec *iiyiniw iituun*

Figure 27. Les trois types d'*assam* (paire de raquettes à neige): *puutuusaam*, celle en forme de patte d'ours (à gauche), *chaahkahweusaam*, celle en forme de queue d'hirondelles (au centre) et *utihpiteusaam*, celle en forme de queue de castor (à droite), ici rassemblées lors du séjour d'hiver. Iyiniw Astchee, hiver 2015. Crédit photo : P. Watez.



5. Institutionnalisation de la transmission des savoirs cynégétiques-forestiers

« J'ai dit à mes enfants qu'on n'attend pas d'eux qu'ils vivent comme les anciens. Mais c'est bien de savoir, d'avoir cette connaissance au cas où vous en auriez besoin »
[ma traduction] (Cécile, 70-80 ans, mars 2016, Waswanipi)

Introduction

Dans ce chapitre, j'étudie les dynamiques d'acquisition, de transmission et de transformation des savoirs iyiniwch à l'œuvre actuellement chez les Iyiniwch dans le cadre d'activités organisées à Waswanipi et sur le territoire de la communauté, Iyiniw Astchee, par le Conseil de bande de Waswanipi et d'autres administrations locales et régionales. Ces activités regroupent le *Jackie Gull Memorial Pipun Eetouwin*, le *Youth & Elders Gathering*, le congé de la chasse à l'oie, le congé de la chasse à l'original, les sites culturels *iinuu iiyihtuuwin chiskutamaachewinikamikw* et *Sabtuan Culture Camp* ainsi que les brigades de canots et les séjours d'hiver. La vocation commune à ces activités est de transmettre les savoirs locaux forestiers, cynégétiques et halieutiques aux Iyiniwch dont l'accès repose sur les institutions iyiniwch plutôt que sur leurs familles et leurs réseaux de socialisation. Les participants à ces activités apprennent ces savoirs pour faire ou refaire, mais autrement car ces savoirs sont toujours utiles pour ces personnes, plus en termes de valeurs et de principes que de compétence. Autrement dit, ces savoirs sont utiles en termes de savoir-être (attitudes) plutôt que de savoir-faire (aptitudes), car les participants à ces activités ne sont pas promis à devenir compétents et autonomes comme les chasseurs permanents actuels ou leurs aînés. Les savoirs iyiniwch sont ainsi valorisés par tous et pour tous, mais différemment. C'est ce dont témoigne Cécile dans le préambule de ce chapitre. Ce contexte établit une institutionnalisation de la transmission des savoirs locaux à la fois sur la réserve et sur le territoire.

Pour examiner ce contexte, je propose d'étudier, d'une part, les ateliers et les sites de transmission des savoirs locaux mis en place à Waswanipi (le *Jackie Gull Memorial Pipun Eetouwin*, le *Youth & Elders Gathering*, le *iinuu iiyihtuuwin chiskutamaachewinikamikw* et le *Sabtuan Culture Camp*) et, d'autre part, les sorties sur le territoire d'Iyiniw Astchee (les brigades

de canots, séjours d'hiver et congés cynégétiques). Cette étude permet de souligner trois aspects de l'institutionnalisation de la transmission des savoirs locaux parmi les Iyiniwch : 1) les différences entre son application sur la réserve et sur le territoire, leurs évolutions respectives, 2) les formes de coexistence et d'adaptation entre le cadre bureaucratique institutionnel de ces activités et la pédagogie traditionnelle des familles iyiniwch et 3) les formes d'homogénéisation, de particularisation et d'essentialisation des savoirs locaux, de leur transmission et de leur pratique. Ces analyses sur l'institutionnalisation de la transmission des savoirs locaux permettent, comme je le propose en conclusion, d'exposer les différences de reconnaissance de ces activités dans les conceptions locales d'*iiyiniw iituun*, puis, entre celles-ci et la définition d'*iiyiniw iituun* produite par le GNC.

5.1. Des ateliers et sites de transmission des savoirs locaux : apprendre à Waswanipi entre humains

Le festival hivernal *Jackie Gull Memorial Pipun Eetouwin* et le rassemblement *Youth & Elders Gathering* peuvent tous deux être qualifiés d'ateliers dans le sens où ils permettent de constituer un groupe de travail autour d'une activité spécifique, en l'occurrence la transmission de savoirs cynégétiques forestiers hivernaux. Ces ateliers, comme les sites culturels *iinuu iiyihtuuwin chiskutamaachewinikamikw* et *Sabtuan Culture Camp*, n'initient pas les participants à la chasse à proprement parler, mais à certains savoirs qui y sont liés. L'examen de ces ateliers et sites de transmission des savoirs locaux permet de préciser, d'une part, le processus d'institutionnalisation de la transmission des savoirs locaux que les Iyiniwch ont mis en place sur la réserve et ses évolutions récentes et, d'autre part, les dynamiques d'adaptations que ce processus engendre entre pédagogie traditionnelle familiale et cadre bureaucratique de transmission.

Alors que les sites culturels *iinuu iiyihtuuwin chiskutamaachewinikamikw* et *Sabtuan Culture* ont été créés sur les terrains des écoles primaire et secondaire à Waswanipi, les ateliers ont lieu sur le site culturel localisé sur la réserve, « en bas de la rivière » comme disent les Iyiniwch, vu qu'il se trouve sur les rives du point de confluence des rivières Waswanipi, Chibougamau et Opémiska. Le site culturel se compose de plusieurs bâtiments. Il y a la maison culturelle, également appelée la maison de rassemblement des aînés, faite en bois rond. Elle abrite les

bureaux du Département de la culture du Conseil de bande de Waswanipi et un espace cuisine-salle à manger pour accueillir et nourrir quotidiennement les aînés, n'importe quel Iyiniw qui se présente, ainsi que les travailleurs venus de l'extérieur et les visiteurs de passage dans la communauté. Il y a aussi une cuisine dite 'traditionnelle' où toute nourriture est cuisinée au feu dans un foyer ouvert ou un poêle à bois, sans électricité, et servie à qui se présente, comme sur les camps de chasse en forêt. Il y a enfin *Jackie u shiibiiuu-gamukw*, « la maison au bord de la rivière de Jackie » en français (*Jackie's River House* en anglais), destinée à l'organisation d'activités communautaires.

5.1.1. L'atelier *Jackie Gull Memorial Pipun Eetouwin* : adapter la transmission des savoirs locaux pour tout apprenti iyiniw.

Après avoir présenté les aspects organisationnels de l'atelier *Jackie Gull Memorial Pipun Eetouwin*, j'analyse les dynamiques d'acquisition, de transmission et de transformations des savoirs locaux qui y sont à l'œuvre entre les Iyiniwch. Cet examen repose sur mes observations d'une des activités de l'édition de 2015 les plus prisées par les participants : la fabrication de *chaahkahweusaam* (paire de raquettes à neige en queue d'hirondelle)⁷⁸.

L'atelier *Jackie Gull Memorial Pipun Eetouwin* a été créé dans les années 2000 par l'Association des trappeurs cris de Waswanipi (ATCW) en partenariat avec de nombreux départements et comités de Waswanipi ou administrations régionales iyiyiwch voire

⁷⁸ Chez les Iyiyiwch, il existe trois types d'*assam* (paire de raquettes à neige) : *chaahkahweusaam*, celle en forme de queue d'hirondelle, *utihpiteusaam*, celle en forme de queue de castor, et *puutuusaam*, celle en forme de patte d'ours. Leur type diffère selon les caractéristiques du milieu naturel rencontré et les objectifs de leurs utilisateurs. Par exemple, les rondes qui sont courtes et larges plutôt que longues et étroites sont propices pour monter et descendre les collines, se mouvoir rapidement sur les camps de chasse ou autour de pièges à castor et se déplacer sur des terrains accidentés. Les raquettes en queue d'hirondelle, longues et étroites, sont propices, pour marcher vite, voire courir, sur des terrains plats et dans des sous-bois peu denses, comme lors de la chasse à l'orignal. La classification des raquettes de neige utilisées par les Algonquiens de l'Est du Canada repose sur d'autres « contraintes », comme la qualité de la neige, la saison d'utilisation, l'âge et sexe de l'utilisateur (Lévesque 1976, 30-31) et présente, au final, trois types de raquettes à neige supplémentaires : celles coudées, celles pointées et celles en forme de queue de morue. Cette classification fonctionnaliste des raquettes à neige diffère de la classification ethnique qui, en Amérique du Nord, présente les styles selon les nations autochtones, notamment les Nakapi, les Hurons, les Iyiyiwch, les Anicinabek, les Athapascan, les Penobscot, les Inuit ou encore les Alueten (Carpentier 1972, 35-74).

autochtones⁷⁹. Tous ont contribué au financement, à l'animation, à l'intendance et au travail bénévole que requiert ce genre d'activité. Comme son nom l'indique en partie, cet atelier rend hommage à Jackie Gull. Il a lieu dans le bâtiment qui porte son nom : *Jackie u shiibiiuu-gamukw*. La réserve et le Vieux poste de Waswanipi se trouvent sur deux aires de piégeage de la famille Gull. Jackie Gull était le *ndoho uchimaau* où le Vieux poste se situe. Son décès peu de temps avant l'inauguration du bâtiment en juin 2012 a fini par décider les responsables iyiniwch de le nommer en son honneur. La tradition de l'éponymie n'empêche pas chez les Iyiniwch, à l'inverse des Inuit (Laugrand 2002, 104-5), l'attribution de noms d'humains aux bâtiments sur la réserve, comme dans ce cas ou celui de l'école secondaire Willie J. Happyjack⁸⁰, ou aux rues, comme il en existe plusieurs à Waswanipi en l'honneur d'Iyiniwch décédés ayant eu une certaine importance dans la vie des Iyiniwch comme chefs (la rue du chef Peter Gull, la rue du Chef Louis Gull⁸¹) ou comme aîné (la rue de l'aîné Allen Saganash⁸²)⁸³. Des noms d'humains sont également attribués à certains lieux sur le territoire, comme c'est le cas à Whapmagoostui (Denton 2007, 148). Comme l'autre partie de son nom l'indique, cet atelier est consacré aux savoir-faire hivernaux sachant que *pipun* (ou *beeboon*)⁸⁴ est une des six saisons iyiniwch correspondant aux deux premiers mois de l'hiver, janvier et février (A. Jr. Saganash 2000) et qu'*eetouwin* ou *iituunwin* peut être traduit par le verbe *faire* comme démontré

⁷⁹ Chaque édition rassemble un grand nombre de partenaires. En 2019, par exemple, ils étaient dix partenaires : le Département de la justice, le Comité de justice, le Département de la culture, les Services des sports et des loisirs, le Conseil de la jeunesse, le Département des aînés, le Comité des employés de la Commission scolaire crie, le Comité *Maamuu*, le Comité de fonds sociaux et Bright Futures.

⁸⁰ Willie J. Happyjack a été le premier administrateur en éducation communautaire à Waswanipi. L'école secondaire a été nommée en son nom après son décès survenu avant son ouverture. C'est pourquoi son nom complet est, en anglais, *Willie J. Happyjack Memorial School*. L'école primaire à Waswanipi porte aussi le nom d'une personne : Jolina Gull-Blacksmith Memorial School, comme c'est le cas de plusieurs écoles dans d'autres communautés iyiywch : Joy Ottereyes Rainbow Memorial School à Wemindji ou Luke Mettaweskum School à Nemaska (<https://www.cscree.qc.ca/en/contacts/schools>).

⁸¹ Peter Gull a été le premier chef élu après la création de la réserve de Waswanipi et selon la *Loi sur les Indiens* ou la CBJNQ (de 1968 à 1980), tandis que Louis Gull a été le dernier chef élu avant la création de la réserve et selon la loi traditionnelle de nomination (de 1967 à 1968) (Annexe 8).

⁸² Selon une de mes interlocutrices, Allen Saganash était « très respecté en tant que maître de trappage et faisait beaucoup pour transférer les connaissances sur les terres de sa famille ».

⁸³ Ces rues portant le nom d'humains sont les rues les plus récemment construites à Waswanipi. Toutes les autres rues, plus anciennes donc, portent des noms d'arbres en anglais : *poplar* (peuplier), *pine* (pin), *maple* (érable), *cedar* (cèdre), *spruce* (épicéa), *birch* (bouleau), *aspen* (tremble), *balsam* (baume), *tamarak* (mélèze laricin) et *jack pine* (pin gris). On peut donc se demander si l'attribution d'anthroponymes aux rues et autres éléments de la réserve constitue une évolution locale de la tradition de l'éponymie parmi les Iyiniwch.

⁸⁴ Les Iyiyiwch retranscrivent un même son avec plusieurs lettres de manière interchangeable, p et b (*pipuun* ou *beeboon* pour hiver), g et k (*gagoose* et *kakus* pour ours) par exemple.

au chapitre 3. La programmation de l'atelier présente, ainsi, des activités telles que la préparation d'animaux chassés et piégés en cette saison, notamment *mûs^w* (orignal)⁸⁵, *mahîhkan* (loup)⁸⁶, *mahcesiw* (renard roux)⁸⁷ et *pişiw* (lynx) (Figures 28 et 29) ou, encore, la fabrication de *chaahkahweusaam*.

Dans cette section, je concentre mes analyses sur les différentes étapes de fabrication de *chaahkahweusaam*. Elles révèlent plusieurs spécificités de la transmission des savoirs locaux selon la pédagogie traditionnelle iyiniw, de ses formes de coexistence en adéquation et inadéquation avec le cadre bureaucratique de l'atelier et de l'institutionnalisation de la transmission des savoirs locaux sur la réserve.

Figure 28. Photo des orignaux chassés pour l'atelier *Jackie Gull Memorial Pipun Eetouwin* accueillis par des Iyiniwch à l'intérieur du bâtiment *Jackie u shiibiiuu-gamukw*. Waswanipi, Hiver 2015. Crédit photo : P. Watez.



⁸⁵ *Alces alces* ou *moose* en anglais (Brousseau 2010, 29).

⁸⁶ *Canis lupus* ou *wolf* en anglais (Brousseau 2010, 27).

⁸⁷ *Vulpes vulpes* ou *red fox* en anglais (Brousseau 2010, 27).

Figure 29. Les animaux piégés pour l'atelier *Jackie Gull Memorial Pipun Eetouwin*. De gauche à droite : un *pišiw* (lynx), deux *mahihkan* (loups) et deux *mahcesiw* (renards). Waswanipi, Hiver 2015. Crédit photo : P. Wattez.



Nous étions une dizaine à nous être lancés dans la fabrication de *chaahkahweusaam*. Mes compagnons étaient tous iyiniw. Plus de la moitié d'entre nous, moi y compris, a pu finir et repartir avec sa propre paire de raquettes à neige. La première étape a été d'aller couper les arbres nécessaires à la fabrication des raquettes à neige. Cela commence par le choix de la meilleure essence d'arbre pour ce faire, c'est-à-dire la plus résistante, souple et légère possible. Deux arbres satisfont ces critères : *waskway* (bouleau)⁸⁸ et *wâcinâkan* (mélèze laricin)⁸⁹. Cinq d'entre nous sont partis en pick-up vers un boisé à une quinzaine de kilomètres du site culturel de la communauté. Nous étions quatre apprentis (trois Iyiniwch et moi-même) guidés par Norman, notre mentor en matière de fabrication des raquettes âgé entre 50 et 60 ans. Chaussés de mocassins et de raquettes de neige, nous avons coupé à la tronçonneuse quatre bouleaux identifiés dans le boisé par Norman selon leur grain qui doit être droit sur toute la longueur, sans nœuds, ce qui est crucial pour plier le bois sans le fissurer ou le casser. Chaque apprenti est retourné au site culturel avec un tronc adéquat, le quatrième étant pour Norman.

⁸⁸ *Betula ou birch* en anglais (Brousseau 2010, 42).

⁸⁹ *Larix laricina* ou tamarack en anglais (Brousseau 2010, 41).

Là, nous avons observé attentivement Norman, sans qu'il ne donne d'instruction orale particulière, scier un tronc en quatre pièces de bois égales destinées à former les structures extérieures de chaque raquette laissant apparaître la partie à utiliser, soit les anneaux d'aubier (la partie périphérique, jeune, vivante et de teinte claire), et la partie à ne pas utiliser, soit le cœur de l'arbre (Figure 30). Puis, notre tour arriva. Sous son regard avisé, chacun de nous scia le tronc qu'il avait choisi pour obtenir quatre pièces de bois de même taille (Figure 31). Ensuite, il a été question de travailler ces pièces de bois pour en faire des planches servant comme structures extérieures de la paire de raquettes à neige. La taille et le ponçage du bois devaient garantir que les planches obtenues soient toutes d'une même grandeur et largeur selon la taille et le poids approximatifs de la personne et le style de raquettes recherché. Ce travail a pris plusieurs jours avec l'accompagnement de Norman. Nous avons utilisé des stations de ponçage électriques pour le gros œuvre, ainsi que des rabots et des ponceuses électriques portatives pour les finitions.

Figure 30. Photo de trois des quatre troncs de bouleau destinés à la fabrication des structures extérieures des paires de raquettes, dont deux sont sciés en deux (à gauche et au centre) laissant apparaître l'aubier (partie claire) et le cœur (partie sombre). Waswanipi, Hiver 2015. Crédit photo : P. Watez.



Figure 31. Photo de Charlie, l'un des Iyiniwch participant à la fabrication de *chaahkahweusaam*, observant Norman en train de scier en deux la moitié d'un tronc de bouleau (photo de gauche) pour en

faire quatre pièces de bois destinées à être taillées en planches et servir de structures extérieures de chaque raquette (photo de droite). Waswanipi, Hiver 2015. Crédit photo : P. Wattez.



Norman et d'autres Iyiniwch venus nous observer ou nous conseiller ne manquaient pas de nous rappeler que les anciens, ceux qui n'avaient connu que la vie en forêt, faisaient ces tâches sans outils modernes et avec de meilleurs résultats que nous. Ce type de rappel est courant dans le discours des Iyiniwch. Il sert à faire prendre à son destinataire la mesure de la différence avec les anciens, leurs niveaux de savoirs, leurs compétences et leurs conditions d'existence. Tout savoir ou outil traditionnel est, ainsi, valorisé dans ces discours et les pratiques des savoirs cynégétiques et forestiers iyiniwch, comme le *mukutakan* (couteau croche), sur lequel je reviendrai plus loin dans cette section.

Pour l'assemblage de l'ensemble des pièces, j'ai été guidé par Abel, un autre mentor reconnu en matière de fabrication de *chaahkahweusaam* et âgé entre 70 et 80 ans. Abel a pris le relais de Norman non pas parce que ce dernier n'était plus compétent, mais parce que sa priorité a été ailleurs pendant quelques jours, à savoir sur son camp de chasse là où sa famille a eu besoin de lui. Norman est revenu quelques jours plus tard à l'atelier finir d'accompagner les uns et les

autres aux côtés d'Abel. Entre temps, Abel m'a montré comment assembler les pièces de bois pour former la structure extérieure de chaque raquette. La toute première étape est de percer des trous dans l'extrémité avant de chaque planche pour, ensuite, y passer de la corde qui les assemble et les maintient en paire. L'étape suivante est de ramollir l'extrémité-avant de chacune des planches pour pouvoir les plier et les assembler deux à deux pour former une raquette après l'autre. Cela peut se faire en les trempant dans l'eau chaude, comme cela a été notre cas, ou en les exposant à la vapeur d'eau chaude. Cette opération-là est délicate et critique, car le pliage de chaque extrémité doit se faire de manière à ne pas briser le bois tout en s'assurant qu'il soit suffisamment et également plié avec l'extrémité de la seconde pièce de bois pour qu'elles soient assemblées (Figure 32 et 33). Une fois l'opération terminée pour chaque raquette, cette partie, fragile, doit être maintenue assemblée à l'aide d'une corde passée dans les trous percés préalablement aux extrémités et nouée tout autour. Cette partie reste fragile, car, pour finir d'assembler chaque raquette, il faut plisser suffisamment le reste de la structure pour atteindre les extrémités arrière et les joindre, ce qui exerce une forte pression sur les extrémités avant⁹⁰. Une fois la raquette assemblée de chaque côté, plusieurs *kuhkutehiikanaahtikw* (bouts de bois insérés pour maintenir l'écart entre les structures extérieures) y sont ajoutés (Figure 33), notamment *waakaahkwehiikanaahtikw* (pièce de bois pour maintenir courbée l'extrémité de chaque raquette). Après avoir répété toute l'opération pour la seconde raquette, il faut les suspendre pour les faire sécher le temps nécessaire à leur consolidation sous cette forme de queue d'hirondelle. Dans le bâtiment où se déroulait l'atelier, le mieux était de les suspendre près du poêle à bois pour les faire sécher à l'air chaud (Figure 33). Cette opération a pris plusieurs jours.

⁹⁰ C'est à cette étape que l'essence d'arbre fait toute la différence selon le style d'*assam* souhaité. Pour une paire de raquettes à neige en queue d'hirondelle, comme la mienne et celle des autres participants, le bouleau présente une souplesse suffisante pour réaliser cette opération. Pour *utihpiteusaam* (paire de raquettes à neige en queue de castor), le plissement requis est encore plus important et demande donc une essence d'arbres plus souple que le bouleau, comme, par exemple, le mélèze.

Figure 32. Photo d'Abel en train de me montrer comment courber l'extrémité avant d'une des quatre structures extérieures de *chaahkahweusaam* à l'aide de *waakaahkwehiikanaahtikw* (pièce de bois pour maintenir courbée l'extrémité de chaque raquette), avec à nos côtés le chaudron d'eau chaude où trempent d'autres structures extérieures. Waswanipi, Hiver 2015. Crédit photo : S. Kramer.



Figure 33. Photo de la structure extérieure de ma paire de raquettes à neige en train de sécher au-dessus du poêle à bois après son assemblage. Waswanipi, Hiver 2015. Crédit photo : P. Wattez.



Une fois séchée et solidement assemblée, l'étape suivante consiste à confectionner deux pièces de bois vouées à maintenir la structure de chaque raquette : la première, *niishtaamikuskus*, placée là où l'écart entre les deux structures extérieures de chaque raquette est le plus grand (partie supérieure) et, la deuxième, *kuskus* placée plus en arrière (partie supérieure) avec entre elles une distance suffisante pour y placer un pied. Ces pièces composent ainsi la structure intérieure de chaque raquette et en délimitent trois parties : l'avant, le centre et l'arrière (Figure 33). La confection de ces deux pièces requiert l'usage du *mukutakan*⁹¹ (couteau croche). C'est l'outil idéal pour tailler les pièces de bois de petite taille. Chaque participant à la fabrication de *chaahkahweusaam* est venu avec son *mukutakan*. Un membre d'une de mes familles d'accueil m'a offert un *mukutakan* (Figure 34) quand il a su que je m'étais engagé dans la fabrication de *chaahkahweusaam*.

Figure 34. Photo du *mukutakan* que m'a offert un membre d'une de mes familles d'accueil. Montréal, Hiver 2019, Crédit photo : P. Watez.



Ma technique d'usage du *mukutakan* étant balbutiante, je ne l'ai pas employé pour les finitions à apporter aux planches de la structure extérieure, comme l'ont fait les autres participants au risque de les abîmer et de devoir en produire de nouvelles ou d'abandonner étant donné qu'il

⁹¹ Le *mukutakan* est lui-même fabriqué à la main avec un manche en bouleau ou en mélèze et une lame d'acier légèrement courbée à la pointe pour une meilleure sculpture en angle. Auparavant, chaque chasseur iyiniw possédait un *mukutakan*, car il s'agissait d'un outil essentiel pour fabriquer de l'équipement traditionnel pour la chasse, la pêche et le piégeage. Un *mukutakan* est souvent transmis entre plusieurs générations de chasseurs.

était impossible, dans cet atelier, de retourner scier un bouleau et de recommencer à zéro. Les ressources et le temps étaient comptés. J'ai ainsi utilisé mon *mukutakan* uniquement pour les pièces de petite taille de la structure intérieure qui ne demandent que quelques heures à fabriquer, ce qui laisse le temps de se tromper et de recommencer. Ça n'a pas manqué. Il m'en a fallu six pour en obtenir quatre ! Le *mukutakan* requiert une fine dextérité pour maîtriser la précision avec laquelle il permet de trancher le bois en lamelles. Aucun de mes compagnons iyiyiwch n'a eu à prendre des heures supplémentaires pour finir d'assembler ses raquettes. Tous maîtrisaient parfaitement l'usage du *mukutakan*, ce qui démontre une possession répandue de sa technique d'usage et un emploi très fréquent de cet outil.

Le *mukutakan* est, en effet, irremplaçable pour le travail du bois requérant une grande précision. Selon les Iyiniwch, aucun outil moderne ne l'égale pour ça. C'est pourquoi il est employé pour les finitions de pièces de bois de petite taille, comme celles centrales de *chaahkahweusaam* ou encore pour des hameçons en bois, et de plus grandes tailles, telles que *ootabanask* (toboggan), *makaahiigan* (pelle en bois) ou *aabweetch* (pagaies).

Une fois ces deux pièces confectionnées et positionnées aux bons endroits, il est possible de passer à l'ornement du bois et au tressage du treillis. J'ai été guidé en cela par Suzanne, mentore pour ces deux opérations et âgée entre 60 et 70 ans. L'étape primordiale de l'ornement consiste à percer des trous le long des parties avant et arrière de chaque raquette afin d'y faire passer d'abord le fil ornemental de son choix, puis le fil du tressage des parties avant et arrière des raquettes. Les participants avaient à leur disposition plusieurs fils de laine de couleurs qu'ils pouvaient unir à leur guise pour décorer chaque raquette et distinguer leur paire de celles des autres participants (Figure 35). La seconde étape de l'ornementation consiste à peindre *ushetuu* (queue d'une raquette) et *waachiihkwenikan* (pointe courbée d'une raquette) d'une couleur de son choix.

Figure 35. Photo de l'ensemble de la structure (extérieure et intérieure) et de l'ornement en fil de coton de couleur (photo de gauche) avec le treillis des parties avant et arrière en fil de coton ciré jaune (photos de droite) de ma paire de raquettes à neige fabriquée lors de l'atelier. Waswanipi, Hiver 2015. Crédit photo : P. Watez.



Plus qu'une simple étape d'ornementation, cette opération est vue, selon mes interlocuteurs, comme une marque de respect envers l'animal avec lequel le chasseur va entrer en relation lors de la chasse. Cette relation est marquée au sein des familles par des couleurs et des motifs spécifiques. *Chaahkahweusaam* (paire de raquettes à neige en queue d'hirondelle) joue un rôle important dans cette relation, tout comme d'autres équipements pour la chasse encore fabriqués aujourd'hui, tels que *iniischisin* (paires de mocassins), *astis* (paires mitaines), *tewehiikan* (tambour de chasse), et d'autres qui ne le sont plus, comme par exemple *niimaapaan* (câble de

halage)⁹². Un grand soin est ainsi accordé à leur production et leur entretien. Pour chaque raquette, Suzanne a commencé par tresser la partie avant, puis la partie arrière et enfin la partie centrale. Suzanne a employé du fil ciré jaune en coton pour le tressage des parties avant et arrière et *aschiminiyaapii* (épaisse lanière en peau d'orignal ou de caribou)⁹³ pour la partie centrale.

Avant d'être étirées pour tester leur résistance et garantir une flottaison maximale aux raquettes, ces lanières en peau d'orignal sont le résultat du dépeçage de l'orignal, puis du découpage de la peau qui est ensuite tannée, c'est-à-dire pelée, épilée, trempée, fumée avant d'être congelée et grattée. Le tressage du treillis requiert une grande dextérité et une concentration soutenue pour ne pas s'emmêler au risque de devoir défaire le tressage et recommencer une ou plusieurs fois. D'une grande patience, Suzanne a repris nos erreurs et nous a encouragés à poursuivre en prenant notre temps. Une fois le treillis tissé, il faut peindre les extrémités de chaque paire, puis les faire tremper en entier et sécher dehors au froid afin que tous ses composants prennent ensemble. Viennent ensuite les dernières étapes de fabrication : l'ornement du treillis et l'ajout de *oodamun* (harnais en peau d'orignal ou de caribou).

Plusieurs motifs apparaissent sur les paires de raquettes à neige. Le plus souvent, ils sont transmis d'une tresseuse à l'autre au sein des familles ou des réseaux de socialisation. Les raquettes sont, finalement, équipées du *oodamun*. Deux types de harnais peuvent être utilisés : un pour la marche sur de longues distances pour chasser l'orignal ou installer une ligne de piégeage et un autre pour la marche sur des distances plus courtes. Ce deuxième type de harnais est aujourd'hui le plus répandu. Mes raquettes n'en ont pas (Figure 36) et ce, pour une bonne raison : elles n'en ont pas besoin, parce qu'elles sont trop petites! Elles ne sont pas assez larges au centre pour ma taille et mon poids et ne sont donc pas utilisables. Pas en forêt en tout cas. C'est à cette étape que j'ai pris conscience de cette réalité. Mes mentors, eux, l'avaient compris bien avant : dès la découpe du tronc de bouleau en quatre pièces de bois. Ils ne m'en ont rien dit pour autant à aucune des étapes suivantes.

⁹² Le *niimaapaan* est une ficelle en peau d'orignal ou de caribou tressée et décorée avec laquelle le chasseur forme une boucle à une extrémité pour haler l'animal abattu, le plus souvent un *amisk*, à l'aide d'un taquet en bois fixé sur son nez à l'autre extrémité. Sa couleur est importante dans la relation cynégétique entre le chasseur et l'animal chassé : selon certains, elle identifie l'animal que le chasseur espère ramener : le vert pour *amisk* (castor), le bleu pour *kâkûs* (ours) ou le rose pour *atihk^w* (caribou) ou *pisiw* (lynx) (A-CCI 2011, 36-37).

⁹³ *Babiche* en français et en anglais.

Figure 36. Photo de ma paire de raquettes à neige terminée avec le fil ciré jaune en coton pour le tressage des parties avant et arrière et *aschiminiyaapii* pour la partie centrale avec le fil ornemental sur les côtés extérieurs et *ushetuu* (queue d'une raquette) et *waachiikhwenikan* (pointe courbée d'une raquette) peints en rouge. France. Crédit photo : J.-L. Watez.



Cette prise de conscience m'a permis de me rendre compte plus pleinement de la pédagogie traditionnelle iyiniw reposant sur l'observation et l'expérience personnelle à l'œuvre dans la fabrication de *chaahkahweusaam* dans cet atelier et l'institutionnalisation de la transmission des savoirs iyiniwch. La pédagogie chez les Algonquiens est un des éléments de la « philosophie éducationnelle traditionnelle » comme le propose Bousquet chez les Anicinabek (2012, 5-9) aux côtés d'autres principes fondamentaux, tels que l'adoption coutumière, l'« évitement de l'instruction formelle, le respect de l'individualité et de l'autonomie personnelle », la moquerie (comme régulateur des comportements), la délimitation de domaines de compétences masculin et féminin, des formes de coercition, la « maîtrise de soi (y compris ne pas être susceptible face aux moqueries), la patience, l'endurance, le sang-froid » (*Ibid.*).

Que ce soit en *iyyiyuu ayimuun* ou en anglais entre Iyiniwch ou en anglais avec moi, peu de mots furent échangés tout au long de la fabrication de *chaahkahweusaam*. L'apprentissage s'est fait par l'observation des techniques des mentors et leurs répétitions par les apprentis, l'expérience personnelle de chacun, en d'autres mots. Dans cette forme d'apprentissage, les erreurs sont source de connaissances, car elles font partie du processus par lequel l'individu développe ses propres connaissances de façon autonome. C'est pourquoi mes mentors m'ont laissé me tromper jusqu'à ce que je comprenne mon erreur. Cette prise de conscience m'a ainsi fait comprendre pourquoi Suzanne a utilisé du fil ciré jaune en coton plutôt qu'*anim* (fine lanière en peau d'orignal ou de caribou) dans les parties avant et arrière de mes raquettes, comme pour le treillis des paires de raquettes à neige des participants iyiniwch. C'est parce qu'il ne faut pas gâcher la peau d'orignal. Trop peu de peaux sont aujourd'hui tannées pour ne pas en limiter l'usage à la fabrication de *chaahkahweusaam* qui vont servir en forêt ou à d'autres objets importants aujourd'hui, tels que les habits pour des occasions spéciales (mariage, remise de diplômes, etc.). C'est pour cette raison aussi que Suzanne ne m'a pas recommandé d'ajouter de harnais à mes raquettes.

Le réseau familial reste prépondérant dans la participation des Iyiniwch aux ateliers et aussi dans leur organisation. Le choix des mentors en est un exemple. Ceux qui sont choisis font partie des réseaux familiaux et de socialité des responsables administratifs des ateliers. Au-delà de la simple disponibilité des uns et des autres pour participer aux ateliers, cette influence est, néanmoins, à nuancer par le fait qu'il y a moins d'aînés possédant une connaissance et une compétence suffisamment importantes de plusieurs savoirs pour être reconnus comme mentors. Les aînés de 80 ans et plus, les plus âgés, correspondent davantage à ce profil, mais ils sont nombreux à décéder. Depuis l'hiver 2015, plus d'une dizaine sont morts, dont plusieurs mentors de l'atelier. La dilution des savoirs parmi les autres aînés moins âgés ne les empêche pas d'être reconnus comme mentors, mais dans moins de domaines que ceux plus âgés. Il y a donc, finalement, moins de compétence disponible pour les organisateurs des ateliers, ce qui peut les contraindre à solliciter des mentors hors de leurs réseaux familiaux et de socialité. Cette réalité s'accompagne, par ailleurs, de la volonté des Iyiniwch d'impliquer et de valoriser davantage un maximum d'aînés dans un contexte administratif local et régional où ils sont, aujourd'hui, moins sollicités pour partager leurs savoirs et points de vue.

Bien que la désignation des mentors de cet atelier relève d'une identification spécifique par les organisateurs, leur participation reste sujette à la pédagogie iyiniw et leurs priorités. Tout en recevant des mandats et des responsabilités pour répondre aux objectifs de l'atelier et garantir son renouvellement, ces mentors gardent une part d'autonomie personnelle dans leur manière d'enseigner leurs savoirs. En outre, si, comme pour Norman, la priorité est d'être sur son camp de chasse avec sa famille, d'autres mentors prennent le relais sans que cela ne pose de problème particulier à ces mentors, aux organisateurs ou aux participants. De plus, même s'il y a plusieurs mentors désignés, d'autres peuvent intervenir sans l'avoir été. De nombreuses personnes ne participant pas directement à l'atelier sont par ailleurs venues prendre des nouvelles des apprentis et de l'avancement de leur apprentissage, quitte, pour certains, à montrer comment faire telle ou telle chose et donner des conseils dans un esprit d'entraide et de solidarité. Cette flexibilité entre les Iyiniwch est partie prenante du bon fonctionnement de l'atelier, tandis que son organisation a été élaborée dans un cadre bureaucratique plutôt rigide par définition avec des horaires de bureau fixes (de 9h à 17h, avec une pause entre 12h et 13h) et des ressources financières et matérielles strictes. La souplesse avec laquelle les Iyiniwch organisent cet atelier et y participent met en lumière leur adaptation entre le cadre bureaucratique qui en permet la création et la pédagogie traditionnelle iyiniw qui en assure le fonctionnement. Il y a là une adaptation du processus même de transmission de savoirs locaux sachant que cette transmission repose sur un apprentissage fondé sur l'expérience personnelle plutôt que sur toute forme d'instruction telle qu'elle est dispensée dans un atelier. Toutefois, pour de nombreux Iyiniwch, cette adaptation présente des limites, voire des inadéquations entre le cadre bureaucratique et la pédagogie traditionnelle iyiniw qui tendent à renvoyer à des contestations plus globales au sujet des pratiques locales, cynégétiques notamment.

Plusieurs Iyiniwch regrettent que les participants n'aient pu ne serait-ce qu'assister à la chasse et à l'éviscération des orignaux qui étaient organisées et réservées aux trappeurs membres de l'ATCW. Cela aurait été l'occasion d'apprendre les différences entre les deux saisons de chasse à l'orignal, soit *sheegoon* (les premières brisures de glaces, de mars à avril) et *wastebekun* (les premières chutes) du point de vue des connaissances sur les comportements de l'orignal et le territoire en général autant que des techniques de chasse, de l'équipement nécessaire et du transport requis. Cela aurait été l'occasion aussi d'enseigner les connaissances sur

l'éviscération, dont une connaissance anatomique détaillée, une technique de coupe précise et les outils adéquats. Les Iyiniwch critiquent le fait que trop d'originaux ont été tués pour l'atelier, qui plus est en les chassant en motoneige pour être plus sûrs d'en trouver pour le début de l'atelier. Ces Iyiniwch précisent que, lors de *pipun* et *sheegoon*, la poursuite d'un orignal devrait se faire en raquettes à neige jusqu'au moment propice pour l'abattre : le moment où, déshydraté de courir dans la neige, il s'arrête pour lécher la neige, ce qui prend une demi-heure⁹⁴. Lors de *sheegoon*, la poursuite est plus courte, car l'orignal se blesse rapidement les jambes avec les couches de glace tranchantes à chacun de ses pas dans la neige. Les Iyiniwch déplorent, en outre, que la distribution de la viande d'orignal, qui a suivi leur dépouillement et dépeçage, n'ait pas bénéficié en priorité à ceux qui ne peuvent plus chasser, c'est-à-dire les aînés trop âgés, puis à ceux qui n'ont pas ou peu d'accès à des territoires de chasse. D'autres Iyiniwch regrettent que le programme n'ait pas prévu de participation également au piégeage du *pišiw* (lynx), des deux *mahihkan-ch* (loups) et des deux *mahcesiw-ch* (renards roux) qui était aussi organisé et réservé aux trappeurs membres de l'ATCW. Ils regrettent également qu'aucun *amisk* (castor) n'ait été piégé. Cela aurait été l'occasion de transmettre les techniques spécifiques de piégeage de ces animaux en cette saison de *pipun* et les connaissances liées au traitement de leurs fourrures, c'est-à-dire le dépiautage et le tannage, et à leur vente sur le marché des fourrures. Ces critiques soulignent une connaissance et une transmission partielle des savoirs locaux par les organisateurs et administrateurs de l'atelier exacerbés par des impératifs bureaucratiques et le fait que les pratiques sur le territoire nécessaires au préalable pour certaines activités n'aient été incluses dans l'atelier.

L'atelier *Jackie Gull Memorial Pipun Eetouwin* occupe une place de premier choix dans le calendrier des activités vouées à la transmission des savoirs locaux. Cette place se confirme au fil des années : l'atelier constitue un événement annuel qui se répète depuis le début des années 2010. Ce n'est pas le cas de l'atelier *Youth and Elders Gathering*, dont l'édition à laquelle j'ai participé a été la dernière avant la création des sites *iinuu iiyihtuuwin chiskutamaachewinikamikw* et *Sabtuan Culture Camp*.

⁹⁴ La poursuite en motoneige crée un stress trop grand à l'orignal et engendre un influx très important de sang dans les muscles, ce qui change le goût de la viande et la rend mauvaise selon certains Iyiniwch.

5.1.2. L'atelier *Youth and Elders gathering* et les sites culturels : adapter la transmission des savoirs locaux pour les élèves

Après avoir présenté les aspects organisationnels de l'atelier *Youth & Elders Gathering*, j'analyse les raisons de l'échec de la transmission des savoirs forestiers dans ce cadre destiné aux jeunes iyiniwch d'âge scolaire du secondaire (entre 12 et 16 ans) à partir de mes observations de l'édition de 2015 à laquelle j'ai participé et de mes entretiens. Ces analyses sont ensuite complétées par l'examen de la création des deux nouveaux sites de transmission culturels à Waswanipi : *iinuu iiyihtuuwin chiskutamaachewinikamikw* et *Sabtuan Culture Camp*, voués aux jeunes iyiniwch d'âge scolaire du primaire (entre 6 et 11 ans). Cet examen permet de constater trois dynamiques : la réorientation de la transmission des savoirs forestiers vers les plus jeunes iyiniwch scolarisés, la réorganisation de la réserve en de multiples lieux de transmission des savoirs locaux avec les espaces extérieurs des écoles plutôt qu'autour d'un seul et unique lieu, à savoir le site culturel « en bas de la rivière », et ainsi le renforcement de la réserve comme lieu de transmission des savoirs locaux parmi les Iyiniwch.

Le *Youth & Elders Gathering* est un atelier annuel organisé depuis les années 2010 au cours de *pipun* pendant deux semaines au mois de mars. Il est organisé conjointement par le Département des aînés, le Conseil de la jeunesse et le Département de la culture du Conseil de bande de Waswanipi. L'édition de 2015 a eu lieu sur le site culturel « en bas de la rivière ». Explicitement voué à la transmission intergénérationnelle, l'atelier rassemblait des aînés et des jeunes de l'âge scolaire du secondaire uniquement. Leur fréquentation était donc dépendante de l'adaptation du calendrier scolaire. Les responsables de l'école secondaire Willie J. Happyjack ont libéré du temps pour permettre à l'ensemble de ces élèves de participer au *Youth & Elders Gathering*. Au cours des deux semaines de l'atelier, les classes scolaires du même âge ont tour à tour, chaque jour, participé en groupe aux activités prévues. Le programme proposait des activités de transmission de savoirs halieutiques avec de la pêche hivernale (Figure 37), de savoirs forestiers en lien avec la vie sur les camps de chasse, tels que la cuisine (Figure 38), la préparation de peaux d'orignal (Figure 39) et la couture (Figure 40), et la survie en forêt (Figure 41).

Figure 37. Photo de la pêche hivernale sur la rivière *Chibougamau* en face du site culturel « en bas de la rivière » avec Michael, mentor, et John, accompagnateur. Waswanipi, Hiver 2015. Crédit photo : P. Watez.



Figure 38. Photo de la préparation de viande d'orignal et de chair de poisson par Ella et Lucie, âgées entre 70 et 80 ans, dans la cuisine traditionnelle du site culturel « en bas de la rivière ». Waswanipi, Hiver 2015. Crédit photo : P. Watez.



Figure 39. Photo de pelage d'une peau d'orignal par Sophie, aînée iyiniw âgée entre 70 et 80 ans, à l'intérieur d'une *maahkii* (tente prospecteur) montée sur le site culturel « en bas de la rivière ». Waswanipi, Hiver 2015. Crédit photo : P. Wattez.



Figure 40. Photo d'apprenties couturières d'*astis* (paire de mitaines) à l'intérieur de la maison en bois rond sur le site culturel « en bas de la rivière ». Waswanipi, Hiver 2015. Crédit photo : P. Wattez.



Figure 41. Photo de Robbie, aîné âgé entre 70 et 80 ans, passant en revue les outils nécessaires à la survie en forêt, ici une *tchikahigan* (hache), devant les jeunes de l'atelier à l'intérieur de la maison en bois rond sur le site culturel « en bas de la rivière ». Waswanipi, Hiver 2015. Crédit photo : P. Wattez.



Malgré l'aménagement du calendrier scolaire, la libération d'un temps substantiel pour participer à l'atelier et l'accompagnement de certains professeurs, une petite minorité de jeunes – une dizaine de filles et garçons sur la quarantaine mobilisée – se sont investis dans les activités proposées. Les organisateurs d'ateliers voués à la transmission des savoirs locaux aux jeunes âgés de moins de 20 ans et les aînés qui y participent font régulièrement ce constat. Plusieurs facteurs expliquent cette faible participation. J'en retiens deux pour comprendre les dynamiques à l'œuvre pour les jeunes dans ce genre d'initiatives.

Le facteur explicatif le plus souvent cité parmi les Iyiniwch est le désintérêt de la majorité des jeunes pour ce genre d'atelier et, plus largement, de la mauvaise connaissance de la culture iyiniw. Cette hypothèse semble s'appliquer dans le cas de cet atelier aux jeunes qui n'ont pas acquis de connaissances au sein de leurs réseaux familiaux et de socialisation autant qu'à ceux pour qui c'est le cas. Elle ne s'applique pas exactement de la même manière toutefois. Les jeunes ayant des connaissances – 'ceux qui savent' – n'ont pas d'intérêt particulier à apprendre un savoir qu'ils pratiquent déjà au sein de leur famille, d'autant plus que le cadre institutionnel de

transmission de ce genre d'atelier peut entrer en contradiction avec le cadre intime de la transmission au sein de la famille, comme je le précise au sujet des congés cynégétiques à la section 5.2.2 de ce chapitre. D'autre part, ce cadre institutionnel n'incite pas non plus les jeunes n'ayant pas ou peu de connaissances à participer au risque de se positionner comme 'ceux qui ne savent pas' face à 'ceux qui savent'. Le caractère scolaire de ce genre d'atelier recèle une connotation forcée ou involontaire, tout au moins, à la participation, ce qui ne favorise pas l'expression d'un intérêt chez les jeunes qui ne connaissent pas forcément ces savoirs, même lorsque cet intérêt peut être réel. Il n'en faut pas plus pour que l'effet de groupe et d'entraînement vers une participation passive annihile tout effort ou intérêt.

Ajoutons que le caractère collectif et communautaire dans lequel cette transmission a lieu est en inadéquation avec le caractère familial et intime de l'éducation traditionnelle. Plusieurs aînés ont constaté que l'objectif de chercher à transmettre les savoirs iyiniwch au plus grand nombre est voué à l'échec. Ils ont suggéré ainsi qu'il serait plus pertinent de cibler les jeunes montrant un intérêt pour la culture, voire une compétence culturelle particulière, et de les faire accompagner par un mentor dans la transmission des savoirs qui y sont liés. L'idée serait donc de créer des partenariats d'apprentissage entre mentors et apprentis, comme il en existe dans l'atelier *Jackie Gull Memorial Pipun Eetouwin*. Ce modèle relationnel est identifié comme le plus propice pour ne pas perdre l'intérêt de la minorité de jeunes qui participent activement à ce genre d'atelier et pour, ultimement, le valoriser, l'entretenir et le développer. Cette démarche permettrait de positionner ces jeunes comme des leaders culturels parmi les jeunes et, plus largement, au sein de la communauté, ce que favorise déjà le Conseil de la jeunesse de Waswanipi, en continuité ou en parallèle de leur position au sein de leurs réseaux familiaux et de socialisation. Il est possible de voir la récente nomination d'un jeune leader à la direction du Département de la culture du Conseil de bande comme un signe favorable à cette démarche de la part des institutions locales.

La faible participation globale des jeunes au *Youth & Elders Gathering* ne permettait pas de justifier les ressources mobilisées pour ce genre d'activité, donc leur renouvellement. C'est pourquoi l'édition 2015 a été la dernière. Depuis, les sites de transmission des savoirs iyiniwch

ont été créés, *iinuu iiyihtuuwin chiskutamaachewinikamikw* en 2017 et *Sabtuan Culture Camp*⁹⁵ en 2019.

Ces deux sites sont destinés à réformer l'enseignement des savoirs traditionnels dans les classes de culture *iyiyiw* mises en place par la Commission scolaire crie (CSC). Marie Roué (2006) en a proposé une description et un état des lieux négatif mettant en lumière les critiques avancées par les élèves visés par ces classes :

La commission scolaire crie propose pourtant des classes spéciales de culture crie jusqu'à la fin des études secondaires. Ces cours, contrairement aux autres généralement enseignés par de jeunes professeurs non cris, sont donnés par des professeurs issus de la communauté. Ils visent à transmettre aux élèves leur culture, du point de vue tant de la langue que des savoir-faire. Mais ces cours sont souvent vivement critiqués par les élèves, qui parfois s'abstiennent même de les suivre [...] Il est rare que l'école puisse organiser des sorties en dehors du village, où pourtant la culture crie vivante continue à exister, dans les camps de chasse et de pêche. Quand les élèves vont avec un de leurs professeurs poser des pièges, ils soulignent le peu de sérieux de cette démarche, puisqu'un vrai suivi n'est pas possible : que sont devenus ces pièges ? Est-ce que quelqu'un les a relevés ? L'enseignement du vocabulaire spécialisé de la langue crie arrache aussi aux élèves des soupçons d'ennui (*Ibid.*, 22).

Cette réforme consiste à sortir les élèves des classes pour les réunir avec les enseignants en culture *iyiyw* et les aînés sur des sites culturellement plus adaptés à la transmission des savoirs *iyiyiwch*. Le site *iinuu iiyihtuuwin chiskutamaachewinikamikw*, créé sur le terrain de l'école primaire Rainbow, est ainsi composé d'une cuisine traditionnelle et d'une cabane de camps de chasse (Figure 42). Quant au *Sabtuan Culture Camp*, localisé aux abords de l'école secondaire Willie J. Happyjack, il est constitué d'un *sabtuan* (maison longue), c'est-à-dire une longue habitation, faite en bois (Figure 43). Il y a suffisamment d'espace extérieur sur les deux sites pour installer une *maahkii* (tente prospecteur) ou un *miichiwaahp* (tipi) (Figure 43).

⁹⁵ Ces projets ont été financés par la CSC. Le Conseil de bande de Waswanipi a également participé au financement du site *iinuu iiyihtuuwin chiskutamaachewinikamikw*, alors que le gouvernement fédéral est partenaire financier du *Sabtuan Culture Camp*.

Figure 42. Photo du site *iinuu iiyihtuuwin chiskutamaachewinikamikw*, sur le terrain de l'école primaire Rainbow, composé d'une cuisine traditionnelle (à gauche) et d'une cabane de camps de chasse (à droite), lors de son inauguration en octobre 2016. Source : (Longchap et Bell 2017).



Figure 43. Photo du site *Sabtuun Culture Camp*, localisé aux abords de l'école secondaire Willie J. Happyjack, composé d'un *sabtuun* (maison longue) et *miichiwaahp* (tipi), lors de son inauguration en septembre 2019. Source : (Bell et Herodier 2019).



Pour l'enseignante en charge du projet *iinuu iiyihuuwin chiskutamaachewinikamikw*, il est désormais possible de « mieux enseigner les compétences traditionnelles » à tous les jeunes scolarisés de Waswanipi [ma traduction] (Longchap et Bell 2017). « En classe, c'est un milieu différent. On ne peut pas faire grand-chose. On explique juste les valeurs [...] Désormais, il est possible de faire des choses que nous ferions en forêt » [ma traduction] (*Ibid.*).

La reproduction d'un camp de chasse forestier, comme c'est aussi le cas sur le site culturel « en bas de la rivière », dans les cours des écoles pour rester au plus proche des obligations scolaires des élèves et de leur vie familiale sur la réserve, semble constituer la réponse des Iyiniwch de Waswanipi à l'inadéquation entre l'apprentissage en forêt et à l'école constatée de longue date parmi l'ensemble des Iyiyiwch de Waswanipi (Roué 2006, 22). Ces deux nouveaux sites de transmission des savoirs iyiniwch contribuent, néanmoins, à renforcer la place non seulement de la réserve comme lieu de transmission des savoirs locaux, mais aussi et surtout de l'école comme lieu de proximité avec les plus jeunes, ceux âgés entre 13 et 17 ans, pour traiter de cette préoccupation, plutôt que le site culturel « en bas de la rivière ». La création de ces deux sites réorganise ainsi l'espace dédié sur la réserve à la transmission des savoirs iyiniwch puisqu'auparavant le site culturel « en bas de la rivière » était le seul lieu de la communauté. Il y en a trois désormais. Un plus grand nombre de jeunes iyiniwch peut ainsi avoir accès à l'apprentissage des savoir-être et des savoir-faire locaux.

Si les ateliers et sites de transmission des savoirs locaux prennent place sur la réserve, c'est pour rejoindre un maximum de personnes susceptibles d'y participer, c'est-à-dire les personnes n'ayant pas accès au sein de leurs familles et réseaux de socialisation à des personnes compétentes pour leur transmettre le savoir ou, lorsque c'est le cas, l'accès au territoire pour les mettre en œuvre. La réserve étant le lieu de vie principal de la grande majorité des Iyiniwch, organiser ces ateliers sur le site culturel « en bas de la rivière » et créer ces sites au sein des écoles permet à chaque apprenti, jeune et moins jeune, d'y avoir accès le plus facilement possible entre leurs obligations professionnelles, scolaires et familiales. L'objectif pour les responsables des ateliers et sites de transmission des savoirs locaux est de prendre en charge la transmission des savoirs cynégétiques et forestiers pour combler les écarts actuels entre les familles et les individus en termes d'acquisition et de transmission de ces savoirs locaux en secondant les personnes qui n'y ont pas accès au sein de leurs propres réseaux familiaux et

sociaux. Il est ainsi question, plus largement, d'assurer que la transmission se fasse au sein du plus grand nombre d'Iyiniwch. Les institutions interviennent donc ici en soutien des familles. Elles ne les remplacent pas dans cette tâche, d'autant plus qu'il est attendu que les apprentis deviennent plus autonomes par la suite au sein de leurs réseaux familiaux et sociaux en pratiquant leurs savoir-être et leurs savoir-faire sur le territoire et en dehors. Il se dégage de ce soutien une responsabilité partagée entre la communauté et les familles. Une nouvelle idée de la collectivité émerge de ce contexte où les institutions locales, les familles et les réseaux de socialisation se retrouvent autour de l'effort d'offrir un accès minimum aux savoirs locaux à un maximum d'Iyiniwch.

L'encadrement bureaucratique des activités, avec un horaire quotidien et hebdomadaire à respecter et des moyens technologiques spécifiques, n'empêche pas que les relations entre apprenti(s) et mentor(s) s'organisent selon un modèle d'éducation traditionnelle fondée sur l'observation et l'expérience ou sur « l'apprentissage en faisant » (Preston 1975, 1982 dans Ohmagari et Berkes 1997, 206). Aucune forme d'instruction n'intervient dans ces ateliers et sur ces sites. Toutefois, ce cadre institutionnel adapté est cosmologiquement restreint puisqu'il est limité aux personnes humaines, alors que la transmission traditionnelle des savoirs locaux implique des personnes autres qu'humaines, telles que les animaux, les rivières, les arbres et les autres êtres du monde iyiniw. N'intervenant pas sur la réserve, ces personnes autres qu'humaines sont d'emblée exclues de ce cadre anthropocentré. Les ateliers et sites de transmission des savoirs locaux sont, en ce sens, identiques à la vie sédentaire et professionnelle sur la réserve : déconnectés des relations avec les personnes autres qu'humaines du monde iyiniw. Le fait que ces ateliers et sites entérinent la réserve comme lieu principal d'apprentissage des savoirs iyiniwch la consolide encore un peu plus comme un lieu de vie anthropocentré, déconnecté du territoire où les rencontres et relations cosmologiques ont lieu.

Cette réalité constitue la différence majeure avec la transmission ayant lieu sur le territoire, qu'elle soit institutionnelle ou familiale, comme je le démontre dans la section suivante au sujet des sorties sur Iyiniw Astchee.

5.2. Des sorties sur le territoire : apprendre sur *Iyiniw Astchee* entre humains et autres qu’humains

Les Iyiyiwch ont élaboré dans les années 2000 des sorties sur le territoire, à savoir des brigades de canots et des séjours d’hiver, afin de répondre à la préoccupation de la transmission des savoirs locaux forestiers entre les aînés et les jeunes. Ces activités sont à replacer dans la continuité des congés de chasse à l’orignal et à l’oie créés dans les années 1970 car elles partagent le but de poursuivre l’occupation du territoire. L’ensemble de ces sorties sur le territoire d’*Iyiniw Astchee* constituent deux formes d’institutionnalisation de la transmission des savoirs locaux sur le territoire. C’est pourquoi je propose de les étudier ensemble. L’examen que j’en présente permet de souligner leurs points communs et leurs différences, notamment au sujet de leur cadre d’apprentissage respectif, c’est-à-dire bureaucratique et communautaire pour les sorties sur le territoire, familial et intime pour les congés cynégétiques.

5.2.1. Pagayer et marcher sur *Iyiniw Astchee* pour faire l’expérience du monde iyiniw

Après avoir présenté conjointement les sorties sur le territoire chez les Iyiyiwch, j’étudie les dynamiques d’institutionnalisation de la transmission des savoirs locaux sur le territoire qui y sont à l’œuvre. Cet examen repose sur l’observation de la participation des Iyiniwch et de la mienne aux éditions 2015 du séjour d’hiver et de la brigade de canots à Waswanipi, ainsi que sur mes conversations et entretiens avec mes interlocuteurs iyiniwch. Le séjour d’hiver consiste en une marche en raquettes à neige de plusieurs jours entre Waswanipi et un camp de chasse familial où les participants demeurent une à deux semaines pour y apprendre les savoirs locaux liés à *sheegoon* (les premières brisures de glaces, de mars à avril). Le séjour d’hiver fait référence au nomadisme d’hiver des familles. Quant à la brigade de canots, elle consiste en une navigation en canots d’une quinzaine de jours au moment de *neebin* (l’été, de juillet à août) sur les rivières et les lacs que les familles empruntaient entre leurs territoires de chasse et *Chiiwetau* (Vieux Poste) pour y rester le temps de *neebin*, voire la première partie de *wastebekun* (les premières chutes de neige, de septembre à octobre), pour y retrouver d’autres familles d’Iyiniwch, y célébrer des mariages, des baptêmes ou, encore vendre leurs pelleteries. La

brigade de canots fait référence au nomadisme d'été des familles. Ces sorties sont, autrement dit, des occasions de nomadiser sur Iyiniw Astchee.

Depuis les années 2000, le Conseil de la jeunesse de Waswanipi, avec l'appui du Département de la culture et d'autres organismes locaux et régionaux, organise des brigades de canots et des séjours d'hiver. D'une année à l'autre, ces activités peuvent avoir lieu sur le territoire d'Iyiniw Astchee uniquement, comme ce fut le cas en 2015, sur le territoire de plusieurs communautés iyiniwch sachant qu'elles aussi en organisent⁹⁶ ou sur le territoire d'autres Premières nations⁹⁷. Leurs organisateurs peuvent leur donner un but politique⁹⁸, thérapeutique⁹⁹ et culturel¹⁰⁰, en fonction des besoins et des enjeux prioritaires dans chaque communauté. La brigade de canots organisée en 2015 à Waswanipi avait une dimension politique¹⁰¹, alors que le séjour d'hiver avait une vocation culturelle. Peu importe les raisons privilégiées, l'objectif est de favoriser l'expérience du territoire et de l'histoire iyiniw pour les participants en empruntant les chemins et voies navigables traditionnelles liés au nomadisme, à la chasse, au piégeage, à la pêche et au commerce des fourrures afin d'en actualiser la pertinence selon les savoirs qui y sont liés ainsi que les enjeux contemporains. Être en forêt, pagayer sur les rivières et les lacs ou marcher sur les chemins de portage et chemins hivernaux d'Iyiniw Astchee a constitué un acte important pour les participants iyiniwch, comme pour les Iyiniwch en général et d'autres nations

⁹⁶ Par exemple, en 2016, un séjour d'hiver a eu lieu entre Waskaganish et Nemaska, puis entre Nemaska et Waswanipi. Il a pris la forme plutôt d'une longue marche hivernale puisque les participants ont nomadisé tout le long du séjour installant des camps temporaires chaque jour pour y passer la nuit uniquement.

⁹⁷ D'autres séjours d'hiver ou marches hivernales sont organisés entre Waswanipi et des communautés voisines d'autres Premières Nations, telles qu'Obedjiwan chez les Atikamekw Nehirowisiwok ou Lac-Simon chez les Anicinabe.

⁹⁸ Cela a été le cas, par exemple, de la marche contre l'exploitation de l'uranium à Iyiyiw Istchee organisée à Mistissini à l'hiver 2015 ou, plus fameusement encore, en 2013, *Nishiyuu*, le 'voyage du peuple', la marche de 1600 kilomètres entre Whapmagoostui et Ottawa réalisée par six Iyiyiwch de moins de 20 ans et deux guides en appui au mouvement *Idle No More* (Jamais plus l'inaction) (Filice 2015).

⁹⁹ En 2012, les Iyiniwch de Waswanipi ont profité d'un séjour d'hiver pour organiser une collecte de fonds pour plusieurs personnes de la communauté atteintes de cancer et nécessitant des soins coûteux.

¹⁰⁰ Cela a été le cas de l'expédition en canots organisée sur la rivière *Eastmain* entre 2001 et 2005 qui était destinée à effectuer des fouilles archéologiques avant l'ennoiement de 600 kilomètres carrés en raison de la fermeture des vannes du barrage Eastmain-1 en 2005.

¹⁰¹ La brigade de canots organisée en 2015 à Waswanipi avait été nommée, *L'Expédition canoë-échange jeunesse*, en raison de sa portée politique dans le contexte d'un désaccord territorial entre Waswanipi et Lebel-sur-Quévillon, une ville régionale située à une centaine de kilomètres plus au sud le long de l'autoroute 113. Le désaccord portait sur l'accès à une plage du Lac Quévillon sur les rives duquel la ville est localisée. L'objectif de cette expédition était alors de rassembler des jeunes jamésiens et des jeunes iyiniwch pour, selon les organisateurs iyiniwch, créer une relation mutuelle respectueuse et partager la culture iyiniw avec les jeunes de Jamésie. Faute de participants et de financement, ce projet n'a pas eu lieu. L'expédition s'est donc recentrée sur les jeunes iyiniwch uniquement.

autochtones (Aporta 2004; Legat 2008; 2012). Cet acte consiste à faire l'expérience du monde iyiniw. Wallie, un aîné de Waswanipi âgé de plus de 90 ans me précisait, lors d'un entretien, l'intérêt de ces sorties sur le territoire en évoquant le séjour d'hiver :

They want to practise the way we used to live in the past. Cree people would always walk on the land and they would always move around from location to location every season. This is their goal and mission for participating in winter journeys. They want to pick up what our elders took from the land [...] It is true, what they are doing (Waswanipi, avril, 2015).

Un Iyiniwch de Waswanipi que je ne connaissais pas, venu s'asseoir à mes côtés alors que nous attendions le départ du séjour d'hiver dans l'enceinte du Centre des jeunes, m'a signifié toute la portée de ce genre d'activité : « Ce que tu apprends sur le territoire, tu ne l'oublies pas. Après tu sais ». Qu'apprennent les participants de ces sorties sur le territoire ? Que retiennent-ils des savoirs que leurs ancêtres tiraient du territoire ? Quelles pratiques remplissent cet objectif ? Je propose de répondre à ces questions par la suite, mais il importe tout d'abord de savoir qui sont les participants de ces sorties sur le territoire.

Le séjour d'hiver et la brigade de canots de 2015 ont chacun rassemblé entre une douzaine et une vingtaine de jeunes Iyiniwch (garçons et filles) en plus d'un guide, d'un ou deux apprentis guides et de moi-même. Ces sorties étaient prioritairement destinées aux jeunes âgés entre 13 et 35 ans (<https://www.waswanipi.com/en/our-youth/youth-council>). Comme pour les ateliers et sites de transmission culturelle, les participants à ces sorties sont à replacer dans le contexte des différences entre les familles d'Iyiniwch en matière d'accès au territoire. Les jeunes des familles dont l'accès au territoire n'est pas garanti en constituent le public prioritaire par rapport aux jeunes des familles qui, elles, ont accès au territoire parce qu'elles possèdent un territoire de chasse ou sont régulièrement invitées sur celui d'une autre famille. Ces familles peuvent ainsi plus facilement envoyer leurs enfants sur le territoire pour des séjours plus ou moins longs à différents moments de leur vie, sans avoir besoin de l'appui institutionnel. Les jeunes de ces familles ne sont pas exclus pour autant de ces sorties sur le territoire. Celles-ci sont prises en charge par des guides reconnus comme des mentors pour naviguer sur les rivières et les lacs, marcher sur les chemins de portage et les chemins hivernaux (Figure 44 et 45).

Figure 44. Photo d'Alfred, le guide du séjour d'hiver. Iyiniw Astchee, hiver 2015. Crédit photo : Joseph.



Figure 45. Photo (de gauche à droite) de Paul, *ndoho uchimaau* d'un des territoires par lequel passait la brigade de canots, et Roméo, le guide de la brigade de canots. Lac *Cheashquacheston* (lac Goéland en français, *Gull lake* en anglais), été 2015. Crédit photo : P. Wattez.



En fonction de leurs disponibilités, ces guides ne sont pas les mêmes d'une année sur l'autre. À Waswanipi, leur nombre actuel est limité à une dizaine. Un ou plusieurs apprentis guides peuvent participer à ces activités dans le but d'être formés à l'encadrement de ce genre de sortie

et, ainsi, d'aider le guide principal. Cela était le cas d'Allan et de John lors du séjour d'hiver (Figure 46).

Figure 46. Photo d'Allan et de John, les deux apprentis guides formés lors du séjour d'hiver. Lac Renaud, hiver 2015. Crédit photo : Joseph.



Leur relation avec le guide est donc spécialisée à l'apprentissage de l'encadrement de ce genre de sorties sur le territoire. Le guide se trouve ainsi dans une position de mentor avec ces apprentis. Le guide se trouve également dans une position de mentor avec le reste des participants, mais de manière moins spécialisée : leur relation se concentre plutôt sur l'apprentissage du monde iyiniw à travers l'expérience du territoire. Un certain nombre de suiveurs (en bateau motorisé pour les brigades de canots et en motoneige lors des marches hivernales) accompagnent ces expéditions pour assurer les besoins en intendance, comme le ravitaillement en nourriture ou en équipement, voire pour parer à d'éventuelles urgences

sanitaires en raison de blessures ou de maladies¹⁰², car aucune de ces activités n'est organisée de sorte que les participants soient en autonomie.

L'expérience du monde iyiniw a été multiple au gré des parcours, des activités, des obligations et responsabilités, ainsi que des rencontres. En raquettes à neige, nous avons parcouru une boucle d'une cinquantaine de kilomètres, aller-retour, entre Waswanipi et le camp de chasse du lac La Trêve où nous avons séjourné une semaine (Figure 47). Cette boucle emprunte certaines parties de parcours historiquement suivis par des Iyiniwch pour rejoindre leurs camps de chasse hivernaux (Figure 48) et des parcours plus récemment employés ou qu'ils ne le sont que dans le cadre de ces sorties sur le territoire (Figure 49).

Figure 47. Photo du camp de chasse du lac La Trêve, où les participants du séjour d'hiver sont installés pendant une semaine. Lac La Trêve, hiver 2015. Crédit photo : P. Watez.



¹⁰² Joseph, un des deux accompagnateurs du séjour d'hiver a en plus joué le rôle de photographe de l'expédition. J'ai repris dans ce chapitre plusieurs des photographies qu'il avait prises avec mon appareil.

Figure 48. Photo d'une partie des participants du séjour d'hiver faisant route sur le parcours traditionnel vers le lac La Trêve. Iyiniw Astchee, hiver 2015. Crédit photo : P. Wattez.



Figure 49. Photo de l'ensemble des participants sur le chemin du retour vers Waswanipi suivant l'autoroute 113. Iyiniw Astchee, hiver 2015. Crédit photo : Joseph.



Partie d'un camp de chasse situé à l'intérieur des terres à la hauteur du kilomètre 60 de l'autoroute de la baie James, la brigade formée de huit canots pour seize participants a emprunté le parcours historique que plusieurs familles iyiniwch suivaient pour nomadiser entre leur territoire de chasse familial et *Chiiwetau*. Sur une douzaine de jours, nous avons navigué sur de multiples rivières (Figure 50), rapides (Figure 51), lacs et avons séjourné sur plusieurs camps de chasse (Figure 52), sites historiques de rassemblement (Figure 53) et lieux de repli en cas de problème.

Figure 50. Photo de deux participantes de la brigade de canots sur la rivière *Chensagi* se préparant à passer les premières rapides de l'expédition. Rivière *Chensagi*, été 2015. Crédit photo : P. Watz.



Figure 51. Photo de deux autres participants de la brigade de canots sur la rivière *Chensagi* se préparant à passer les premières rapides de l'expédition (au premier plan) après que les premiers canots les ont passés avec succès sur les conseils de Romeo (debout sur une roche, au centre en arrière-plan). Rivière *Chensagi*, été 2015. Crédit photo : P. Watez.



Figure 52. Photo du camp de chasse principal le long de la rivière Waswanipi sur le territoire de Paul, *ndoho uchimaau*, par lequel passait la brigade de canots. Rivière Waswanipi, été 2015. Crédit photo : P. Watez.



Figure 53. Photo d'*Opawica*, site de rassemblement historique des familles iyiniwch nomadisant entre la rivière *Chensagi* et *Chiiwetau* (Vieux Poste). *Opawica*, été 2015. Crédit photo : P. Wattez.



Plusieurs activités vouées à la transmission des savoirs locaux liés à la pêche (Figure 54) et au piégeage (Figures 55 et 56) ont eu lieu lors du séjour d’hiver, une fois les participants installés au camp de chasse. Seule la pêche a été une activité récurrente de la brigade de canots. Notre quotidien était rempli par diverses tâches liées plus généralement à la vie sur le territoire que ce soit sur un camp de chasse principal ou en nomadisant. Ces tâches quotidiennes ont principalement consisté à l’entretien de nos vêtements (les faire sécher au-dessus du poêle à bois ou étendus sur nos tentes, les recoudre), de nos raquettes à neiges et toboggans, de nos canots et pagaies (vérifier leur bon état et les réparer au besoin) et nos bardas, ainsi qu’à se soigner au besoin, cuisiner et garder propre chaque jour les camps de chasse et les sites de rassemblement. Nomadiser a requis une répétition plus régulière de toutes ces tâches quotidiennes. Il a fallu également s’installer rapidement à chacune de nos arrivées et en se couchant tôt pour se reposer suffisamment afin de commencer les journées de navigation dès l’aube pour éviter le vent et les vagues. Le vécu de ces sorties n’en était que plus intense avec des journées très remplies et physiquement, voire mentalement, éprouvantes.

Figure 54. Photo d'une partie des participants du séjour d'hiver en train de pêcher ou de se préparer à pêcher sur les eaux gelées du lac La Trêve. Lac La Trêve, hiver 2015. Crédit photo : P. Wattez.



Figure 55. Photo d'une partie des participants du séjour d'hiver en train d'observer Alfred préparer le piège à castor. Iyiniw Astchee, hiver 2015. Crédit photo : P. Wattez.



Figure 56. Photo d'Alfred en train de finaliser la structure en bois sur laquelle placer le piège à castor prêt à l'emploi (en bas à gauche) avant de la positionner à l'entrée de la hutte (partie déneigée au centre) couverte de neige. Iyiniw Astchee, hiver 2015. Crédit photo : P. Watez.



Lors de ces activités, le monde iyiniw s'offrait à nous sur le territoire. Encore fallait-il le connaître un tant soit peu pour en faire l'expérience, ce qui était le cas de mes compagnons. Un événement lors de la brigade de canots m'a fait prendre conscience de la dimension relationnelle que les jeunes avec qui je pagayais entretenaient avec le territoire. Après nous être levés aux aurores pour naviguer tôt sur le lac Goéland et éviter ainsi le vent de sud-ouest qui s'y lève régulièrement en fin de matinée, nous approchions de la plage où installer notre campement pour la prochaine nuit. Nous l'avions en ligne de mire. Le vent n'était toujours pas monté. Il était encore tôt. L'eau était calme. Tout était paisible. Nous pagayions tranquillement. Nous étions six canots en arrière de celui de Roméo, notre guide, parti devant nous avec un autre canot pour nous guider dans ces conditions, c'est-à-dire au milieu des eaux entre les nombreuses îles et îlots de cette partie du lac. Nous suivions ainsi une trajectoire plus directe vers notre destination que si nous avions dû longer les rives lorsque le vent souffle et que les vagues sont formées et creuses. Pour être sûr de bien visualiser cette destination au loin, je pointais du doigt l'horizon en de multiples directions tout en questionnant mes compagnons de navigation sur son

emplacement exact : « La plage est par-là ? Par là-bas ? Ou par ici ? » Me voyant gesticuler ainsi, mes compagnons se mirent à pagayer plus rapidement tout d'un coup. Tous. Idem pour Élisabeth, ma partenaire. Surpris, je suivis le mouvement.

Après deux, trois minutes d'incompréhension, je me suis rappelé la mise en garde de plusieurs Iyiniwch avec qui je m'étais retrouvé à la pêche sur des lacs lors de weekends ou de séjours plus longs sur leur territoire : « Ne pointe pas du doigt les îles sur un lac, des *munjooshet* (monstres) habitent en dessous. Tu leur manquerais de respect. Alors le vent se lèverait, de grosses vagues se formeraient et tu te retrouverais en danger ». C'était donc ça la cause de la précipitation de mes compagnons. Pour indiquer une direction, les Iyiniwch vont plutôt pointer l'horizon avec le menton et les lèvres. J'avais manqué de respect à un *munjoosh*. Les conséquences ne se firent pas attendre. Après avoir pagayé quelques centaines de mètres à vive allure, le vent commença à souffler de plus en plus en fort. Les vagues se formaient et devenaient de plus en plus grandes. Nos canots risquaient de chavirer à chacune d'entre elles. Nous étions en danger. Après être tous arrivés à bon port, sains et saufs, mais ébranlés par l'effort déployé et le risque encouru, les jeunes m'ont passé un savon mémorable. Tous m'ont accusé d'être responsable du danger encouru brusquement parce que j'avais manqué de respect au *munjoosh* d'une des îles. Très affecté par leur réaction et par la situation dans laquelle je les ai mis, j'ai appris ma leçon du monde iyiniw. J'ai réalisé aussi à quel point ce type de relation, ici, avec *munjoosh*, est une réalité du monde iyiniw et du vécu de ces jeunes, quand bien même la plupart d'entre eux ne pratiquent pas le territoire régulièrement et sont réputés pour n'avoir pas beaucoup de connaissances du territoire. Leur relation au territoire se construit donc encore aujourd'hui primordialement par l'action plutôt que par la représentation.

Dans son étude de « ce qui devient connaissance » chez les Tłı̨chǫ¹⁰³, Première nation Déné du Canada du Nord-Ouest, Alice Legat souligne l'importance des « histoires de marches et de laisser des empreintes » aux côtés d'autres facteurs d'acquisition et de transmission des connaissances largement étudiés chez les Déné, comme l'expérience, l'écoute, le voyage, les rêves et les visions notamment (Legat 2008, 35-36). Bien que je n'aie pas concentré mes observations sur les histoires de marches au cours du séjour d'hiver auquel j'ai participé avec

¹⁰³ Legat précise que les Tłı̨chǫ emploient cet endonyme aujourd'hui dans toutes les situations plutôt que les exonymes anglais, Dogrib, (Legat 2008, 35) et français, Flancs-de-chien.

les Iyiniwch, les analyses de Legat offrent plusieurs perspectives faisant écho à mes analyses sur ce séjour d'hiver ainsi que sur la brigade de canots.

Legat souligne que l'aspect collectif de l'acquisition et de la transmission des connaissances se compose d'êtres humains et d'êtres autres qu'humains faisant ainsi en sorte que « l'apprentissage est toujours situé et guidé », même en l'absence d'être humain (*Ibid.*, 36). C'est pourquoi les lieux sont reconnus comme source de relations entre plusieurs types de personnes et entre les différents récits des êtres humains ayant connu le même lieu, plutôt que comme espace de ressourcement :

En visitant, marchant et accomplissant des tâches en un lieu les personnes prennent avec eux quelque chose de l'endroit en même temps que d'y laisser un peu d'eux-mêmes. En ce faisant, les personnes ajoutent leur discours à ceux des autres, tout en affinant les plus profonds niveaux de leur perception (36).

Toute personne t̄ichq̄ est incitée à « 'marcher le territoire' » pour répondre à deux objectifs : faire l'expérience des relations qui peuvent y avoir lieu et ainsi s'inscrire dans un processus de validation du contenu des récits « résidant en ces lieux et qui y grandissent » (*Ibid.*, 46).

En écoutant les récits et en marchant avec ses prédécesseurs, le processus d'apprentissage guidé est continu. Il fournit aux personnes l'information et le savoir nécessaire pour faire que la vie continue et maintenir des relations harmonieuses en montrant du respect à toutes les entités qui habitent le territoire (*Ibid.*).

Pour les T̄ichq̄, marcher le territoire constitue un processus relationnel complexe reposant sur des aspects autant éthiques que pragmatiques.

Marcher consiste à porter étroitement et soigneusement attention à ses alentours tout en réfléchissant avec la multitude des histoires entendues. Pareillement, suivre les empreintes revient à obtenir des connaissances par l'action et la capacité d'en faire usage (*Ibid.*, 47).

Legat conclut que, dans le contexte des marches sur le territoire, ce qui est connaissable chez les T̄ichq̄ est le résultat des actions « d'écouter les histoires et de suivre les empreintes » (*Ibid.*).

Dans son étude des itinéraires traditionnels des Inuits d'Igloodik, notamment les « différences entre les routes terrestres et les routes de glace de mer, le rôle du briseur de sentiers et les

caractéristiques des descriptions orales des itinéraires » (Aporta 2004, 10), Claudio Aporta traite de la question du changement de perception des sentiers entre plusieurs générations et leurs différences en termes de technologies de transport. Il souligne que les déplacements des Inuit de la communauté d'Igloodik au Nunavut se font sur un territoire qui leur est personnel et intime dans le sens où ils font partie de la mémoire individuelle des personnes et de la mémoire sociale de leur peuple. Leurs déplacements suivent ainsi des routes anciennes « connues, transmises et mises en place sur la neige année après année depuis des générations » (*Ibid.*). Aporta affirme que le savoir lié à ces routes est appris soit en les pratiquant, soit par l'histoire orale et que les routes sont constamment source de discussion et de transformations. Il insiste sur l'existence de ces liens dans les rapports que les jeunes inuit d'Igloodik entretiennent avec les itinéraires de leurs ancêtres.

[...] apprendre les itinéraires locaux, les noms de lieux et les techniques d'orientation [pour les jeunes inuit] signifie bien plus que d'acquérir un ensemble de connaissances. Se souvenir des itinéraires de la communauté est un processus à travers lequel la connaissance orale est inscrite sur la surface de la neige par l'acte de voyager ou en partageant l'expérience de voyages antérieurs. Ouvrir ou suivre des sentiers est un processus d'engagement avec l'environnement, ce qui implique la reconnaissance des modèles de neige, des amers territoriaux et glaciers et d'autres points de repère pour la navigation (*Ibid.*, 32).

Comme les ateliers, les sorties sur le territoire font l'objet d'encouragements tout comme de critiques, le plus souvent de la part des Iyiniwch des générations précédentes, qu'ils les aient organisés dans le passé ou pas. Certains vantent les mérites d'essayer d'organiser ce genre d'activité tournée vers le territoire, ce qui reste très valorisé par tous. D'autres mettent le doigt sur les faibles connaissances des organisateurs en matière de savoirs locaux et le peu de savoirs que les participants vont finalement acquérir par l'intermédiaire d'un guide et de quelques apprentis guides. Les mandats de courte durée de ces responsables et leurs remplacements réguliers exacerbent cette situation. La rétribution financière que reçoivent les jeunes ayant participé aux sorties sur le territoire cristallise les divergences d'opinion et elle est symptomatique de l'opposition des perspectives actuelles parmi les Iyiniwch. Cette rétribution est vue par certains comme une monétarisation de l'expérience iyiniw qui se constate dans d'autres domaines des savoirs iyiniwch comme, surtout, le partage de fruits de la chasse, de la

pêche et du piégeage. D'autres la considèrent, au contraire, comme un moyen de les récompenser de leur effort et de leur faire prendre conscience que la vie sur le territoire peut être source de revenus et donc être viable aujourd'hui notamment via le PRS.

Néanmoins, ces sorties sur le territoire revêtent une importance commune entre les institutions locales et les familles révélatrice d'une appartenance communautaire, notamment à travers la valorisation de ces sorties par les responsables politiques, les aînés et les *ndoho uchimaau*. La visite du *ndoho uchimaau* des territoires sur lesquels ont eu lieu ces activités est favorisée par les organisateurs (Figure 57).

Figure 57. Photo (de gauche à droite) de Michel, *ndoho uchimaau* du territoire sur lequel se trouve le camp du lac La Trêve et Alfred, guide du camp du lac La Trêve et Alfred du séjour d'hiver. Lac La Trêve. Hiver 2015. Crédit photo : P. Watez.



La visite d'autres aînés de la communauté, voire de responsables politiques, à différents moments de ces sorties sur le territoire, est fréquente. Leur but est d'encourager les participants, de leur enseigner les leçons personnelles à tirer de ces expériences et de valoriser leurs actions à l'échelle de la communauté. L'accueil réservé dès l'approche des participants aux abords de la communauté ou du lac Waswanipip, puis à leur arrivée au site culturel « en bas de la rivière » ou à *Chiiwetau*, par une partie de leur parenté (parents, grands-parents, oncles, tantes, cousins, neveux) et d'autres aînés et même de responsables politiques, en est aussi un exemple (Figure 58). Le *makushaan*¹⁰⁴ organisé à chaque fin de sortie en est un autre.

¹⁰⁴ Le *makushaan* est un festin rituel qui se compose d'*iyiniw mitchuum* (nourriture *iyiniw* dite forestière ou traditionnelle), c'est-à-dire de la viande de petits et gros gibiers (outarde, canard, lièvre, castor, ours, orignal) et du pain banique, et qui réunit les membres d'une famille nucléaire et élargie auxquels tout membre de la communauté peut également participer dépendamment des occasions (naissance, fête d'anniversaire, décès, rituels de première fois, comme je le présente dans la section suivante). Le *makushaan* peut être organisée aussi pour des événements communautaires, comme le séjour d'hiver et la brigade de canots. Pour une analyse détaillée, voir la description de Tanner (2014, 241-249).

Figure 58. Photo d'une partie du groupe du séjour d'hiver (en haut avec, au centre, Alfred, le guide, les deux apprentis guides à chacun de ses côtés et quelques participants) accueillie par un groupe d'aînés (en bas) à l'arrivée au site culturel. Hiver 2015. Crédit photo : Joseph.



Le constat du relatif échec des sorties sur le territoire est attribué par les Iyiniwch au cadre collectif qu'ils considèrent trop restreint pour transmettre les savoirs locaux, soit entre un guide, aidé de ses apprentis guides, et une douzaine de jeunes participants. Ce constat est fait alors que ces sorties ont lieu sur le territoire, ce qui est particulièrement valorisé par les aînés car la transmission des savoirs locaux s'y passe dans un contexte cosmologiquement moins limité que les ateliers organisés à Waswanipi. C'est ce cadre institutionnel et collectif limité qui différencie ces sorties sur le territoire des congés cynégétiques dont le cadre institutionnel et collectif est organisé autour de la famille, comme je le démontre dans la section suivante.

5.2.2. Des congés cynégétiques sur *Iyiniw Astchee* pour être et faire en famille et avec les autres qu’humains

Si l’analyse de la pratique cynégétique ne peut pas faire l’économie d’un examen des savoirs et des relations mobilisés au risque de se résumer à des caractéristiques économiques ou technologiques (Roué 1999, 91-92; Richard J. Preston 1978, 148-50), l’étude des congés de chasse à l’oie et à l’orignal n’y échappe pas non plus. Mes analyses de ces congés portent ainsi autant sur les pratiques cynégétiques et forestières et sur les congés eux-mêmes que sur les relations familiales entre Iyiniwch et interpersonnelles avec les autres qu’humains. Elles reposent sur une approche comparée des deux congés avec une focalisation particulière sur le congé de chasse à l’oie pour plusieurs raisons. Comparativement au congé de chasse à l’orignal, qui a lieu pendant *wastebekun* (les premières chutes de neige, de septembre à octobre), j’y ai davantage participé – deux fois contre une – lors de mon enquête ethnographique et la littérature ethnographique est plus abondante sur ce congé et cette chasse-là. Le congé de la chasse à l’oie, qui a lieu pendant *meuskumin* (le dégel printanier, mai à juin), fait, de plus, l’objet de critiques de la part de plusieurs de mes interlocuteurs iyiniwch quant aux effets de sa genèse institutionnelle sur les pratiques cynégétiques des Iyiniwch et à leurs répercussions sur les conceptions locales d’*iyiniw iitunn* à Waswanipi. Ce n’est pas le cas de la chasse à l’orignal. Je présente le contexte historique de la genèse de ces congés avant d’examiner leurs aspects familiaux, sociaux et cosmologiques ainsi que leurs enjeux spécifiques aux Iyiniwch de Waswanipi.

Si la préoccupation de la transmission des savoirs locaux est aujourd’hui un élément central des congés de chasse, elle n’est pas la raison pour laquelle ces activités ont été créées dans les années 1970 par la CSC dans la foulée de la signature de la CBJNQ qui l’a fait naître. À cette période, il s’agissait avant tout pour les Iyiniwch de continuer à occuper le territoire et de pratiquer leurs activités traditionnelles car la préoccupation, à ce moment-là, était la défense et la reconnaissance de leurs droits ancestraux et du titre autochtone sur Iyiyiw Istchee. C’est pour assurer cet objectif que les Iyiniwch ont négocié et mis en place des institutions de gouvernance iyiyiw, telles que l’Association des Trappeurs Cris (ATC) et l’OSRCPC, toutes deux créées en 1975, et d’autres institutions les secondant, notamment la CSC et la Commission crie de la Santé (CCS). La création des congés cynégétiques répondait ainsi à la logique qui prévalait déjà à la

mise en place du PSR par l'OSRCPC : « encourager les familles et les personnes crie qui désirent poursuivre la chasse, la pêche et la piégeage comme mode de vie » (Colette et Larivière 2010, 123)¹⁰⁵. Ces congés existent donc chez les Iyiyiwch, comme chez d'autres Premières Nations, parce qu'eux-mêmes contrôlent les institutions au sein desquelles ils les ont mises en place (Bousquet 2006, 46). Ils peuvent donc les adapter à leurs propres priorités et particularités locales ou régionales dont font partie notamment la chasse à l'oie et la chasse à l'original, mais avec une « marge de négociation [qui] rest[e] étroite » comme au moment de la création de la CSC (Roué 2006, 21). Ces adaptations ne sont pas exemptes de conséquences importantes pour les familles iyiniwch dénoncées et critiquées par une partie d'entre-elles.

Il y a aujourd'hui une institutionnalisation différente de ces deux congés. D'une part, le congé de la chasse à l'oie s'applique aux écoles et aux Conseils de bande de toutes les communautés iyiyiwch, alors que le congé de chasse à l'original s'applique uniquement aux écoles et aux Conseils de bande des communautés sur le territoire desquels l'original est présent, soit uniquement celles de l'intérieur des terres et du sud¹⁰⁶. D'autre part, bien que la chasse à l'oie se justifie pour les Iyiniwch de ces communautés, elle ne constitue pas une pratique aussi importante que la chasse à l'original. Le calendrier cynégétique des unes et des autres communautés laisse apparaître des différences notables dont les analyses soulignent des dynamiques d'homogénéisation et de particularisation entre Iyiyiwch.

Les congés de chasse à l'oie et à l'original présentent tous deux de substantielles dimensions familiales, sociales et cosmologiques autour des familles élargies, des groupes de chasses, des animaux et de personnes autres qu'humaines, ainsi que des ancêtres. Leurs relations entre tous s'organisent autour des valeurs primordiales de respect et de réciprocité, prenant forme par le partage des fruits de la chasse et de la pêche et de certains rituels. Les familles élargies se rassemblent deux à trois semaines sur leurs territoires de chasse lors de *meuskumin* (le dégel

¹⁰⁵ La conséquence de ce programme après plus d'une trentaine d'années d'existence a été de « maintenir l'économie domestique, c'est-à-dire de préserver et de perpétuer un mode de vie [...] ouvertement menacé par des projets hydroélectriques modernes » (Colette et Larivière 2010, 124) pour certaines communautés, et par l'exploitation minière ou forestière pour d'autres, comme Waswanipi.

¹⁰⁶ Si cette répartition du calendrier scolaire des enfants concerne tous les enfants scolarisés, la répartition du calendrier professionnel ne concernent pas toutes les personnes qui travaillent. Sans même parler des personnes travaillant dans le milieu privé, les salariés de la CCS n'ont que le congé de chasse à l'oie à leur calendrier, pas le congé de chasse à l'original.

printanier) entre fin avril et mi-mai pour la chasse à l'oie et lors de *wastebekun* (les premières chutes) à partir de début octobre pour la chasse à l'orignal. Ces périodes restent sujettes à des variations plus ou moins fortes selon les estimations locales de l'arrivée des oies et du temps propice à la chasse à l'orignal. Par exemple, en 2015, les Iyiniwch de Waswanipi ont adapté leur calendrier à l'arrivée tardive des oies en repoussant leur congé d'une semaine. Cette adaptation est possible, mais reste difficilement conciliable pour tous, car si les parents ont pu repousser leur congé d'une semaine, cela n'a pas été le cas des enfants scolarisés. Certaines familles ont décidé de garder leurs enfants une semaine supplémentaire et de rogner sur le temps scolaire, tandis que d'autres ont choisi de garder leurs enfants uniquement une semaine avec eux en forêt afin qu'ils puissent faire leur rentrée scolaire à temps. Si les périodes de ces congés ont souvent été soumises à des incertitudes liées au temps optimal pour chasser l'oie et l'orignal, les changements climatiques accentuent encore cette incertitude, exacerbant l'aspect bureaucratique des congés et les tensions entre les Iyiniwch et leurs institutions, voire entre parents et enfants. Dans ces conditions, tous les membres de la famille mettent un point d'honneur à rejoindre leurs camps et territoires de chasse pour y rester le plus longtemps possible en fonction de leurs obligations professionnelles ou scolaires. Les congés peuvent être vus comme des moments pendant lesquels les personnes se ressourcent en famille (Bousquet 2006, 46), mais ce sont surtout des occasions d'être et de faire avec une multitude de personnes autres qu'humaines et pas seulement l'oie et l'orignal, ce qui est exprimé le plus souvent par les Iyiniwch comme une (re)connexion au territoire. En d'autres mots, les Iyiniwch se remettent en relation avec les personnes humaines et autres qu'humaines qui habitent le monde iyiniw.

Les chasseurs iyiniwch s'organisent en un ou plusieurs groupes de chasse au sein de la famille élargie du *ndoho uchimaau*, composés d'hommes exclusivement¹⁰⁷, selon leurs disponibilités à chasser ensemble sur le territoire. Dans ces groupes de chasse, il peut y avoir également de jeunes hommes – âgés entre 14 et 16 ans – qui accompagnent les autres chasseurs à des fins de transmission des savoirs cynégétiques et forestiers. Étant donné qu'ils peuvent parcourir de

¹⁰⁷ La sédentarisation a favorisé le développement de groupes de chasse exclusivement composés d'hommes alors que la vie en forêt nécessitait que les femmes soient des « partenaires égaux » aux hommes (Ohmagari et Berkes 1997, 200). Si les femmes ne font pas parties de ces groupes de chasse, elles chassent pour autant aux abords du camp de chasse lorsque des animaux s'y présentent. Elles participent à la préparation du gibier une fois que les hommes les ont ramenés au campement.

grandes distances pour chasser en priorité des orignaux et des oies, les groupes de chasse, dépendamment de leur emplacement principal, peuvent s’installer un ou plusieurs jours sur différents camps de chasse principaux de la famille élargie. De plus, contrairement à ce que peut laisser entendre leur appellation, ces congés ne se résument pas à la chasse à l’oie et à l’orignal, bien qu’ils soient les animaux les plus prisés. Lors de *meuskumin*, entre mai et juin, *nisk* (oie)¹⁰⁸ n’est pas le seul gibier d’eau chassé. Plusieurs types d’*ynisip* (canard)¹⁰⁹ (Figure 59) le sont également. Cette saison est aussi le début de la chasse à *piyew* (perdrix) et à *mask^w* (ours noir), très recherché à ce moment-là pour *chisheyaakupimii* (graisse d’ours). C’est aussi une période importante pour la pêche de plusieurs poissons : *miyumek^w* (corégone)¹¹⁰, *cinusew* (brochet)¹¹¹, *namew* (esturgeon) et *ukâss* (doré jaune et noir)¹¹² (Figure 60).

Figure 59. Photo d’un canard plumé et une oie éviscérée sur le point d’être plumée lors du congé de chasse à l’oie. *Shishgumuk*, printemps 2015. Crédit photo : P. Wattez.



¹⁰⁸ *Branta Canadensis* ou bernache du Canada (aussi appelée *outarde*) ou *Canada goose* en anglais.

¹⁰⁹ Il s’agit ici de « tous canards barboteurs foncés tels que le Canard noir, le Canard colvert, et le Canard chipeau » (Brousseau 2010, 26).

¹¹⁰ *Coregonus clupeaformis* ou *lake whitefish* en anglais (Brousseau 2010, 23).

¹¹¹ *Esox* ou *pike* en anglais (Brousseau 2010, 25).

¹¹² *Sander vitreus & canadensis* ou *walleye* (doré jaune) et *sauger* (doré noir) en anglais (Brousseau 2010, 34).

Figure 60. Photo de neuf *namew* (esturgeons) de part et d'autre d'un *ukâss* (doré) pêchés au filet lors du congé de chasse à l'oie. *Shishgumuk*, printemps 2015. Crédit photo : P. Watez.



Quant à *wastebekun*, elle est définie localement comme une saison de trappe, des premières chasses et des dernières pêches (A. Jr. Saganash 2000). *Mûs^w* (orignal) (Figure 61) est l'animal le plus recherché par l'ensemble des Iyiniwch. *Kâkûs* (ours noir) est tout autant prisé, davantage pour sa viande que pour sa graisse à cette saison, mais pas par toutes les familles iyiniwch. Le respect que les Iyiniwch portent à l'ours noir (Scott 2006) se manifeste aujourd'hui pour certaines familles et certains chasseurs par une abstinence à le chasser et à le consommer, alors que pour d'autres ce respect s'exprime, au contraire, par sa chasse et sa consommation.

Figure 61. Photo de la préparation par un groupe de chasse de deux *mûs*^w chassés et ramenés sur la plage du camp de chasse principal. *Shishgumuk*, Automne 2015. Crédit photo : P. Wattez.



Amisk (Figure 62) est recherché pour sa viande uniquement étant donné que sa fourrure n'est pas de première qualité en cette saison et qu'elle a donc peu de valeur marchande, au contraire de la fin de *sheegoon* (les premiers bris de glaces). *Piyew* (perdrix) et *ynisip* (canard) sont aussi chassés en cette saison, mais moins qu'au moment de *meuskumin*. *Wâpus*^w (lièvre d'Amérique)¹¹³ est également piégé en cette saison, mais moins que lors de *dakotin* (les premières chutes de neiges et premiers gels, de novembre à décembre) et de *booboon*. *Miyumek*^w (corégone), *cinusew* (brochet), *namew* (esturgeon) et *ukâss* (doré) sont aussi pêchés en cette saison.

¹¹³ *Lepus americanus* ou *snowshoe hare* en anglais (Brousseau 2010, 36).

Figure 62. Photo d'*amisk*. *Shishgumuk*, Automne 2015. Crédit photo : P. Wattez.



Les fruits de la chasse et de la pêche font l'objet d'un partage entre les différents membres du groupe de chasse et la famille élargie du *ndoho uchimaau* du territoire sur lequel la chasse et la pêche ont eu lieu. Les parties les plus prisées, comme les organes des orignaux, notamment *miskun* (foie) et *umaau* (omasum)¹¹⁴ (Figure 63) ou, encore, *niishtaamikaat* (jambes avant de l'orignal) dont est extrait *pakasuun* (moelle osseuse), sont réservées aux aînés de la famille. Le reste de la viande est partagé entre les membres du groupe de chasse qui, eux-mêmes, le partageront avec leur famille nucléaire et élargie à l'occasion d'un *makushaan*. D'autres parties peuvent être réservées aux invités, par exemple *nameu stagon* (tête d'esturgeon).

¹¹⁴ L'omasum ou feuillet est le troisième préestomac du système digestif des ruminants. Il constitue un organe d'une grande valeur chez les Iyiniwch de Waswanipi en particulier, car il est l'ingrédient principal d'un « mets local » : *kapapituset*, qui consiste à cuire au four l'*umaau* fourré d'une farce faite de viande d'orignal hachée et de légumes (oignons et pommes de terre) ressemblant ainsi à un ballon de football américain aux dires des Iyiniwch. Comme plusieurs de mes interlocuteurs me l'ont précisé, cette spécialité locale se répand progressivement à d'autres communautés iyiniwch, notamment à Mistassini, ce qui suppose que les chasseurs de cette communauté prélèvent l'*umaau* au moment de l'éviscération, ce qui n'est pas le cas des Iyiyiwch des communautés qui ne le consomment pas.

Figure 63. Photo d'*umaau* (omasum) ouvert et nettoyé pour être apprêté à la façon *kapapituset*, *Shishgumuk*, Automne 2015. Crédit photo : P. Wattez.



La responsabilité de la distribution des fruits de la chasse et de la pêche revient au *ndoho uchimaau*, comme d'autres responsabilités qu'il a envers les humains et les autres qu'humains sur lesquelles s'appuie son autorité et s'exerce une « forte éthique égalitaire » entre toutes ces personnes :

En reconnaissant et en favorisant des relations correctes envers « les personnes », le leader profite de l'autorité pour « décoder ». Vis-à-vis des populations animales, cette responsabilité inclut la connaissance du nombre des animaux qui devraient être collectés par le groupe, du lieu et du moment de cette collecte, pour maximiser le bénéfice social, tout en maintenant des conditions écologiques optimales. Vis-à-vis des êtres humains, cette responsabilité implique le partage généreux des opportunités de chasse (Scott 1997, 38-39).

Ndoho uchimaau peut aussi déléguer la responsabilité de la distribution des fruits de la chasse et de la pêche à celui qui a chassé l'original ou pêché les poissons s'il en décide ainsi. Cette distribution entre les différents membres du groupe de chasse et la famille élargie du *ndoho*

uchimaau se complète par un partage plus large lors d'un *makushaan* organisé au camp de chasse principal du *ndoho uchimaau*. En plus des membres de la famille élargie du *ndoho uchimaau* et des chasseurs, d'autres convives y sont invités : des amis ou des hôtes de passage ou invités à séjourner, voire à chasser, sur le territoire de chasse familial. D'autres *makushaan* peuvent être organisés plus tard au cours du congé ou une fois de retour à Waswanipi.

Plusieurs rituels ponctuent la chasse à l'original, à l'oie et aux autres animaux, la pêche ou encore le *makushaan*. Il y a les rituels de première fois : *ooscheh minhoo niskah* (première oie tuée), *ooscheh minhoo moosah* (premier original tué), *ooscheh minhoo gagoosah* (premier ours tué). Il y a également les offrandes de tabac faites aux rivières et aux lacs et à la terre avant tout départ. Ces rituels de première fois et les offrandes de tabac sont très populaires chez les Iyiniwch. À cela s'ajoutent les offrandes propitiatoires faites aux ancêtres défunts du *ndoho uchimaau* et sa famille élargie lors d'un *makushaan*. Il s'agit de réserver une assiette garnie comme toutes les autres aux ancêtres avant d'en jeter au feu la garniture pour les remercier de leur contribution à la chasse, à la pêche ou au piégeage grâce à leur transmission des savoirs cynégétiques et forestiers et de toutes autres pratiques pour lesquelles les membres de la famille se sentent redevables envers ses défunts. Ces offrandes sont très courantes dans l'intimité du camp de chasse familial. Le congé de chasse à l'oie est, en outre, l'occasion du rituel *wiiwiitahaasuunaanuuhch* (cérémonie des premiers pas). Cette cérémonie est très populaire parmi les Iyiniwch. Certaines familles la pratiquent sur leurs camps et territoires de chasse, alors que d'autres le font sur le site culturel « en bas de la rivière » au retour du congé de chasse à l'oie bénéficiant du soutien du Conseil de bande pour l'organiser chaque année¹¹⁵.

Plus largement, ces congés sont aussi l'occasion d'actualiser les connaissances liées au territoire et d'entretenir les camps et les routes pour y accéder. Parcourir les territoires familiaux est essentiel pour mettre à jour les informations quant à leur état à la fin de la saison venant de s'écouler, notamment l'existence de nouveaux barrages de castors, l'inondation de certaines parties du territoire, la chute d'arbres, l'augmentation de la profondeur de marais, les nouvelles coupes forestières et leurs effets sur les routes forestières ou, encore, la construction de

¹¹⁵ Le département culturel met à disposition des familles une partie du site culturel et le *michiwap* nécessaire à l'organisation de la cérémonie. Il revient aux familles, en contrepartie, de se procurer le reste du matériel ainsi que le lieu pour organiser le *makushaan* qui s'en suit.

nouveaux camps de chasse illégaux par des Allochtones. Ces connaissances sont indispensables au *ndoho uchimaau* pour continuer d'exercer son autorité le plus adéquatement possible et, plus spécifiquement, pour entretenir certaines parties du territoire essentielles à la pratique de la chasse imminente à l'occasion de ces congés et de celles à venir. Elles peuvent également donner lieu à l'entretien des relations avec les autres utilisateurs du territoire, très nombreux à Iyiyw Astchee (A. Jr. Saganash 2000; Scott 2017; Feit 2005; 2004; 2017), tels que les compagnies forestières, les chasseurs et pêcheurs allochtones ou encore les villégiateurs qui, tous, bénéficient du statut public des 850 kilomètres de routes forestières pour pénétrer et occuper Iyiniw Astchee et ce plus ou moins à l'insu des Iyiniwch (A. Jr. Saganash 2000).

Le cadre familial et intime autour de ces nombreuses activités cynégétiques, halieutiques, forestières et rituelles est propice à une transmission des savoirs selon la pédagogie traditionnelle (Bousquet 2012). Les parents et grands-parents sont les principaux acteurs de la transmission des savoirs locaux envers leurs enfants et petits-enfants. D'autres membres de la famille élargie, voire d'autres familles, peuvent jouer également ce rôle auprès des jeunes. Ces relations peuvent être assimilées à des rapports entre mentors et apprentis plus ou moins spécialisés selon le savoir enseigné. Lors des congés de chasse, certains jeunes sont invités dans des familles élargies lorsque leur famille ne peut pas y participer ou pas suffisamment longtemps pour qu'ils y apprennent les savoirs locaux, notamment en raison d'une activité professionnelle hors des institutions iyiyiwch dont le calendrier permet ces congés.

La vie sur les camps de chasse est très active. Chaque camp principal peut accueillir plusieurs cabines regroupant chacun une famille nucléaire membre de la famille élargie. Certaines de ces familles nucléaires ou d'autres peuvent avoir des cabines à d'autres endroits du même territoire de chasse familial. Certaines familles peuvent ainsi avoir plusieurs cabines. Les préparatifs pour la chasse est du ressort de tous les membres des groupes de chasse. Chacun est responsable de son matériel (fusils, cartouches, balles, vêtements, moyens de transport et de communication) tout en contribuant à la bonne préparation de tous. Les femmes veillent aussi à ce que les chasseurs ne manquent de rien en termes de nourriture, de vêtements et de moyens de communication. L'intendance quotidienne sur les camps de chasse (coupe de bois de chauffage, propreté, cuisine) revient principalement aux femmes. Elles sont également en charge des enfants et des aînés restés au camp. Les hommes contribuent à ces activités mais une fois qu'est

achevée leur principale tâche sur place : la maintenance des camps (réparation des cabines, entretien des voies d'accès, ravitaillement en matériel notamment).

La dénomination de ces congés renvoie aux deux chasses primordiales des saisons de *meuskumin* et *wastebekun* qui sont, en outre, les deux saisons de chasse principales. Elle est en cela réductrice des pratiques et des connaissances cynégétiques et forestières iyiniwch. Pour autant, cette dénomination est un choix délibéré des administrateurs, car dans les années 1970 ces congés s'appelaient 'congé de l'automne' ou 'congé du printemps'¹¹⁶. Selon mes interlocuteurs, cette dénomination-là était plus évocatrice de l'ensemble des activités. Aucun d'entre eux n'a su me dire pour quelle(s) raison(s) ce changement de nom avait eu lieu, mais tous le déplorent et s'interrogent. Il y a là, pour eux, une simplification de la réalité cynégétique et forestière qui ne contribue pas à la valorisation des savoirs et des pratiques locales, au contraire. C'est le principal effet de l'institutionnalisation de la chasse sous la forme de congés cynégétiques élaborés pour s'adapter à la vie sédentaire, professionnelle, salariale et scolaire des familles iyiniwch. Cette simplification de la réalité cynégétique prend une tournure plus particulière encore pour les Iyiniwch de Waswanipi, comme pour ceux des autres communautés de l'intérieur des terres et du sud.

De l'avis de plusieurs Iyiniwch, la création de ces congés a eu l'effet de rendre la chasse à l'oie plus populaire qu'elle ne l'était auparavant, au point d'être devenue, au cours des dernières années, la chasse la plus importante comparativement à la chasse à l'orignal, la plus pratiquée dès lors que l'orignal avait trouvé un habitat naturel dans la région à partir des années 1930 (Feit 1978). L'image la plus significative de la place centrale actuelle de cette chasse parmi les Iyiniwch est l'impatience et l'excitation qui les gagnent à la vue et à l'écoute des premières oies printanières annonçant le début imminent de la chasse. Les premiers vols et cris au-dessus des communautés ou des villes où les Iyiniwch résident, travaillent ou sont de passage sont l'objet de nouvelles faisant vite le tour des familles, des communautés et des réseaux sociaux. Les doutes et réserves sur l'importance historique du congé de kil'oie pour les Iyiniwch de Waswanipi concernent aussi les autres communautés iyiniwch du sud et de l'intérieur des terres. Bien qu'ils aient pratiqué cette chasse avant le milieu des années 1970, les Iyiniwch ne lui

¹¹⁶ Ces deux expressions sont les traductions des termes anglais de *fall break* et de *spring break* que mes interlocuteurs iyiniwch ont utilisé pour m'expliquer cette évolution.

accordaient pas l'importance dont elle jouit aujourd'hui, à la différence des Iyiniwch des communautés côtières et du nord d'Iyiyiw Itschee pour qui la chasse à l'oie revêt depuis plus longtemps une plus grande importance culturelle.

L'accroissement de l'importance de la chasse à l'oie parmi les Iyiniwch résulte principalement de la perturbation du mode de migration des oies causée par les changements environnementaux attribués à la construction des premiers grands barrages hydroélectriques dans les années 1970 à Iyiyiw Istchee :

Les oies, qui avaient toujours migré le long des côtes de la baie James où les Cris les chassaient, avaient commencé alors, attirées par les réservoirs créés pour alimenter les barrages, à passer pour aller au nord par l'intérieur des terres, en survolant ces énormes lacs de retenue artificiels (Roué 2009, 29).

Il peut découler en outre d'une réorientation plus ou moins massive des activités cynégétiques vers l'oie, entre autres animaux, en raison de la fermeture des derniers postes de traite dont les activités reposaient uniquement sur les animaux à fourrure, comme *amisk* (castor), *wâpistân* (martre d'Amérique)¹¹⁷ et *pišiw* (lynx) par exemple. Selon les Iyiniwch de Waswanipi, cette évolution peut se remarquer concrètement dans les différences avec les Iyiniwch des communautés côtières quant à leur organisation territoriale et sociale pour cette chasse. Les Iyiyiwch des communautés côtières ont, par exemple, élaboré des transformations du territoire dans le but de sécuriser leur pratique de la chasse à l'oie, notamment la construction à travers la forêt de fossés et le taillage de couloirs, *tuuhiikaan* (Sayles et Mulrennan 2010). Ils font, par ailleurs, une distinction au sein même de leur territoire communautaire entre les territoires de chasse côtiers et ceux de l'intérieur, reconnaissant les premiers comme les milieux privilégiés pour la chasse à l'oie comparativement aux seconds :

Inland families join coastal families for the hunts. During goose migration, population along the coast is therefore much denser, especially during the universally popular spring hunt. Camps are bigger, with six or seven male hunters in a typical camp, as many adult females, and a dozen or more children (Scott 1986, 167).

¹¹⁷ *Martes americana* American ou *marten* en anglais (Brousseau 2010, 36).

Enfin, plus largement, des deux côtés de la baie James, la chasse à l'oie n'est pas limitée à une seule saison comme à l'intérieur des terres et plus au sud : elle se pratique certes au printemps et de manière plus abondante lors de la migration septentrionale des oies, mais elle se pratique également à l'automne lors de leur migration australe (Berkes et al. 1995, 85, 88).

Les critiques sur les congés de chasse à Waswanipi réaffirment que leur création met en lumière les effets transformateurs de l'institutionnalisation de pratiques cynégétiques sur les pratiques locales : l'homogénéisation des savoir-faire et savoir-être cynégétiques liés à l'oie entre ceux des Iyiyiwch côtiers et ceux des Iyiniwch de l'intérieur des terres et, simultanément, la réduction, voire l'effacement, de leurs différences par l'imposition et la généralisation d'une pratique et d'un savoir à l'ensemble des Iyiyiwch. Ces effets résultent du processus d'unification des communautés iyiyiwch dans le projet de construction de la Nation crie mise en place au cours des années 1970 dans le contexte de la négociation de la CBJNQ signée en 1975. La chasse à l'oie semble ainsi constituer la chasse unificatrice de l'ensemble des Iyiniwch. Aucune autre chasse n'est pratiquée dans toutes les communautés iyiyiwch avec la même importance désormais, à la fois, populaire et institutionnelle. Elle joue ce rôle d'union dans le projet de Nation qui demande le rassemblement des Iyiniwch de toutes les communautés autour de savoirs communs en dépit des différences locales historiques et culturelles ainsi que sociales. Cette image d'une Nation unie non seulement politiquement, mais culturellement à travers la chasse à l'oie trouve son écho dans les médias, ainsi que dans la littérature scientifique (Roué 2009, 29), où l'image de réserves vidées de leurs populations est la plus véhiculée pour illustrer la participation totale et indéfectible des populations locales, sans mentionner, toutefois, que toutes les familles ne participent pas au congé car toutes les familles n'ont pas accès à un territoire, n'en réclament pas ou ne sont pas invitées par d'autres sur leurs territoires de chasse. Ces familles-là quittent alors la communauté pour rendre visite à des proches ou voyager dans d'autres villes de la région, de la province, du pays ou à l'étranger.

Les brigades de canots et les séjours d'hiver, d'un côté et les congés cynégétiques, d'un autre côté, ne présentent pas le même cadre d'expérience du territoire que ce soit en termes de relations et d'actions entre humains ou entre personnes humaines et autres qu'humaines.

Les brigades de canots et les séjours d'hiver offrent des opportunités aux jeunes d'aller sur le territoire alors que leur quotidien est centré sur la réserve. Le cadre relationnel de ces activités

est communautaire, à la différence des congés cynégétiques dont le cadre est l'intimité de la famille.

Conclusions

La répartition de la transmission des savoirs locaux entre, d'une part, les institutions politiques et les familles et, d'autre part, les activités sur la réserve et sur le territoire s'élabore par des adaptations, plus ou moins compatibles, entre le cadre bureaucratique et la pédagogie *iyiniw* qui n'échappent pas à des formes d'homogénéisation, de particularisation et d'essentialisation des savoirs et des pratiques.

Tout n'est pas enseigné non plus dans ces activités, que ce soit sur la réserve ou sur le territoire. La transmission d'*iyiyiw ituun* est, toutefois, plus adéquate sur le territoire que sur la réserve, étant donné qu'*Iyiniw Aschtee* est le lieu de son élaboration et de sa pratique. Mais toute activité de transmission sur le territoire n'en garantit pas l'expérience pour les participants et la transmission sur la réserve n'est pas complètement incompatible non plus. Certains constats spécifiques peuvent être faits dans ce sens. Plutôt que d'encourager une place plus grande aux aînés, souvent présentés comme le remède miracle, même dans ce type de cadre institutionnel de transmission de savoirs locaux autochtones (Laugrand et Oosten 2009b), au détriment des jeunes par conséquent, il semble plus adéquat, eu égard aux analyses de ce chapitre, de favoriser un cadre de transmission garantissant les types de relations entre mentors et apprentis. Les expérimentations des *Iyiniwch* à ce sujet sont claires : les rapports personnels entre un mentor et un apprenti, qu'ils aient lieu au sein de la famille élargie ou au sein d'ateliers sur la réserve et de sorties sur le territoire, sont plus propices à la transmission et à l'apprentissage des savoirs locaux basés sur l'observation et l'expérience personnelle que des rapports collectifs diffus.

Dans ce contexte d'institutionnalisation de la transmission, la place occupée par ces activités dans les conceptions locales d'*iyiyiw ituun* varie selon l'action et le type de relations qu'elles favorisent et valorisent pour tenter de combler les écarts de connaissances entre les *Iyiniwch*. Le rapport de ces conceptions locales avec la définition d'*iyiyiw ituun* produite par le GNC sont complexe. Les ateliers et sites de transmission culturels ne font pas partie de la définition officielle d'*iyiyiw ituun* produite par le GNC, alors que leurs associations aux conceptions locales d'*iyiniw ituun* font l'objet de désaccords entre *Iyiniwch*. Quant aux sorties sur le

territoire d'Iyiniw Astchee, elles font toutes partie de la définition officielle d'*iiyiyiw iituun* produite par le GNC¹¹⁸, alors que, pour elles aussi, leurs associations aux conceptions locales d'*iiyiniw iituun* sont l'objet de désaccords entre Iyiniwch. Le renforcement de la réserve comme lieu de transmission engendré par la création des ateliers et des sites de transmission culturelle est, ainsi, paradoxal vu l'absence de leur reconnaissance dans la définition d'*iiyiyiw iituun* du GNC, car la réserve n'est pas reconnue comme lieu patrimonial. Seul Iyiniw Astchee est reconnu comme tel, en l'occurrence dans la définition officielle d'*iiyiyiw iituun* produite par le GNC et dans certaines conceptions locales d'*iiyiniw iituun*.

Les différents points de vue locaux, entre Iyiniwch de Waswanipi, sur les ateliers et les savoirs cynégétiques et forestiers ne sont pas à ranger dans la catégorie de la controverse puisqu'ils font partie plutôt des discussions et négociations qu'ils ont entre eux à partir de leur l'expérience personnelle et qui contribuent à l'évolution des connaissances. La part des savoirs qui ne se sont pas transmis au sein des familles ou au sein des réseaux de socialisation, est prise en charge par le Conseil de bande, en relais ou en autonomie par rapport au GCN et d'autres organismes iyiyiw régionaux. L'atelier constitue ainsi une initiative locale autonome du ATCW par rapport à l'ATC ou du CNG.

Ce contexte d'institutionnalisation de la transmission des savoirs locaux démontre une créativité en la matière faisant apparaître des adaptations inédites entre expérience personnelle et cadre bureaucratique, une coexistence, voire une complémentarité entre les familles et les institutions qui renvoie à des valeurs telles que l'entraide et la solidarité hautement valorisées par les Iyiniwch. Ces adaptations sont en continuité avec celles développées dans les contextes d'exploitation des ressources du territoire, de sédentarisation et de colonisation. Il existe, néanmoins, des tensions entre les familles et les institutions autour des critiques des premières sur les activités organisées par les secondes, notamment au sujet de leur inadéquation avec le système éducatif traditionnel. Ces tensions renvoient au discours généralisé chez les Iyiyiwch sur l'opposition entre les dynamiques familiales et les dynamiques institutionnelles ou, plus

¹¹⁸ L'acte de marcher fait également l'objet d'une exposition : *Footprints – A Walk Through Generations*. Elle a été produite par l'Institut culture cri Aanischaaukamikw (<https://web.creeculturalinstitute.ca/fr/accueil/>) avec la collaboration du Centre culturel et du patrimoine de Chisasibi avec des fonds de Patrimoine Canada. Elle a été reprise par le Musée canadien de l'histoire de juin à novembre 2019.

précisément entre l'autonomie personnelle et la dépendance envers des institutions. Le succès plus ou moins grand des initiatives de transmission des savoirs locaux par les institutions locales, qu'il s'agisse des ateliers et des sites culturels à Waswanipi ou des sorties en forêt et des congés cynégétiques sur le territoire, est conditionné à l'inclusion de principes et de valeurs propres à l'éducation traditionnelle iyiniw dans leur organisation et leur fonctionnement. Il s'agit d'un apprentissage intime qui se déploie dans une relation entre un mentor et un apprenti ou entre membres d'une famille élargie. L'institutionnalisation de la transmission des savoirs locaux s'accompagne, en contrepartie, de conséquences substantielles sur les pratiques. Dans ce contexte où les savoir-être et savoir-faire iyiyiwch sont enseignés au sein du cadre institutionnel à Waswanipi et sur Iiyiniw Astchee, *Iyiyiw iituun* se rapproche de l'idée qu'il y a des « 'savoirs toujours pertinents' » comme l'exprime le concept *Inuit qaujimajatuqangit* (Laugrand et Oosten 2009a, 13). Les Inuit ont élaboré ce concept au cours des années 2000 et l'ont consacré institutionnellement dans tous les documents officiels du nouveau gouvernement du Nunavut jusqu'à son inscription en 2008 dans la *Loi sur l'éducation du Nunavut (Ibid.)*.

L'affirmation d'*iyiyiw iituun* dans certains noms d'ateliers et de sites de transmission des savoirs locaux et dans les discours accompagnant les brigades de canots et marches hivernales marque un tournant dans le rapport des Iyiyiwch avec l'institutionnalisation de la transmission de leurs savoirs locaux. Le concept d'*iyiyiw iituun* est mobilisé dans l'atelier *Jackie Gull Memorial Pipun Eetouwin* et le site *iinnu iiyihtuuwin chiskutamaachewinikamikw*. Cet usage démontre l'importance grandissante non pas du concept en tant que tel, mais de son utilisation publique et administrative pour signifier et souligner l'importance des façons de faire locales, d'une part, et de leur transmission d'autre part, ce qui à l'échelle politique de la Nation est traduit par le patrimoine local. Cette spécificité démontre que les administrateurs iyiniwch souhaitent souligner explicitement les savoirs liés aux activités traditionnelles et à la vie en forêt. L'objectif de ces ateliers est que chaque Iyiniw acquiert un savoir-faire minimum qui permette à chacun de se reconnaître et de former une collectivité. Tout Iyiniw se reconnaît dans les activités cynégétiques et forestières traditionnelles de la chasse, de la pêche et du piégeage, voire de la cueillette également, peu importe la connaissance et la compétence qu'il en a.

Le concept d'*iyiyiw iituun* est mobilisé, en outre, dans les discours des organisateurs et des participants aux ateliers, de la brigade de canots et du séjour d'hiver, lors du *makushaan* organisé

à la fin. Le concept d'*iyiniw iituun* recèle une valeur publique et communautaire importante entre Iyiniwch qui partagent la préoccupation du transfert des connaissances locales, que ce soit dans leurs vécus quotidiens respectifs ou en tant que responsables administratifs ou politiques en charge de traiter de cette préoccupation. Cette mobilisation orale d'*iyiniw iituun* (ré)affirme fortement la vocation première de ces activités : le transfert des savoirs locaux identifiés comme définissant l'identité des Iyiniwch aujourd'hui. *Iyiniw iituun* n'a pas cette valeur publique dans les activités familiales, telles que les congés de chasse. Bien que le *makushaan* soit tout aussi fréquent, voire peut-être plus lorsque la chasse, la pêche ou le piégeage ont été fructueux, nul n'a besoin, dans les allocutions qui rythment également ces moments, de (ré)affirmer ce qu'est *iyiniw iituun* ou ce que l'ont fait correspond à *iyiniw iituun*.

Une autochtonisation *iyiyuw* ou une 'iyiyuwification' des institutions émerge de la place de plus en plus grande accordée aux savoir-faire *iyiyiwch* et de l'affirmation du concept d'*iyiyiw iituun* à l'échelle politique tant locale que régionale. L'essentialisation des savoirs et des pratiques étant le principal effet de ce genre de démarche, comme pour la mise en pratique d'*Inuit qaujimajatuqangit* au Nunavut, les Iyiniwch courent le risque « de réifier et de figer des traditions qui n'ont cessé de se modifier et d'emprunter des éléments exogènes au cours de leur histoire » (*Ibid.*, 14). Cette réalité contribue à renforcer l'idée que ces savoirs sont les plus communs aux Iyiniwch dans le sens où ils ne sont pas sujets à controverse entre eux, localement, d'un point de vue identitaire donc, en comparaison à d'autres savoirs locaux, rituels en l'occurrence, tel que je le démontre dans le chapitre suivant avec l'exemple de *koapskikan* (tente tremblante). Cependant, au-delà du contexte d'énonciation et d'affirmation du concept d'*iyiniw iituun* que constitue chacun de ces ateliers, ces derniers forment un contexte de pratique des savoir-faire et savoir-être forestiers et cynégétiques. Précisons ici que, lorsque ces savoirs cynégétiques et forestiers sont sujets à controverse localement, comme pour la chasse à l'oie, c'est en lien avec la régionalisation de l'identité *iyiyiw* élaborée pour asseoir culturellement le projet de construction de la Nation *iyiyiw*.

6. Transmission et protection cosmologiques des savoirs rituels. L'exemple de *koaspskikan*.

Introduction

La définition d'*iyiniw iituun* produite par le GNC en 2008 (GNC 2008), vouée à expliciter ce qu'est le patrimoine dans la perspective *iyiyiw*, inclut certains rituels¹¹⁹ *iyiyiwch* – les « rites de passage » (*rite of passage* en anglais) – et en exclut d'autres – les « cérémonies spirituelles » (*spiritual ceremonies* en anglais), tels que les *Iyiniwch* à Waswanipi distinguent l'ensemble des rituels qu'ils pratiquent. Les cérémonies spirituelles rassemblent *koaspskikan* (tente tremblante en français, *shaking tent* en anglais), *matutisaanichiwaahp* (loge à sudation en français, *sweat lodge* en anglais) ou encoure la quête de vision (*vision quest* en anglais)¹²⁰. Les « rites de passage » rassemblent, quant à eux, les cérémonies de la première fois (Traversy 1998; Jérôme 2008a; 2010)¹²¹, telles qu'elles sont reconnues dans la littérature anthropologique sur le

¹¹⁹ J'utilise le terme 'rituel' lorsque je place l'analyse sur un plan théorique, c'est-à-dire selon mon point de vue de chercheur, sachant que c'est le terme consacré dans la littérature anthropologique pour catégoriser l'ensemble de ces cérémonies. J'utilise, en outre, ce terme de 'cérémonie' lorsque je place l'analyse davantage dans le contexte ethnographique, c'est-à-dire du point de vue de mes interlocuteurs *iyiniwch*, car c'est le terme qu'ils utilisent quasi exclusivement pour parler de l'ensemble des rituels. Certains peuvent employer le terme 'rituel'. Ils le font alors conjointement avec le terme 'cérémonie' dans un effort de traduction de ce dernier pour mieux me faire comprendre ce dont il s'agit lorsqu'ils parlent de cérémonie en lien avec mon cadre de référence en tant que Blanc et anthropologue. Il est important de faire cette distinction entre ces deux catégories et de les conserver à l'écrit dans leurs usages parallèles entre les points de vue de mes interlocuteurs et le mien pour mieux rendre compte de la complexité des contextes significatifs dans lesquels nous fonctionnons ensemble et devons faire sens pour tous.

¹²⁰ Il faut ajouter à ces cérémonies spirituelles le *tewehiikan* (*tambour de chasse* en français, *hunting drum* en anglais). Quelques-uns de mes interlocuteurs *iyiniwch* m'ont également évoqué, en anglais, une autre cérémonie spirituelle : *tided up ceremony* que je traduis par *cérémonie de ligotage* en référence aux explications fournies par mes interlocuteurs *iyiniwch* et à la définition d'un rituel associé à *koaspskikan* proposée par Hurt et Howard (1952) comme je le précise par la suite. Henry (50-60 ans) m'a décrit cette cérémonie comme suit en spécifiant à la fin de son explication qu'il s'agit d'une cérémonie différente de *koaspskikan* : « La personne est attachée de la tête aux pieds dans une toile. Il entre dans la tente avec l'aide d'un chef extérieur avant de chanter des chansons et de jouer du sifflet, du hochet et du tambour. Je ne peux pas te dire de ce qui arrive à cette personne à l'intérieur parce que la personne ne le dira pas [...] Ce n'est pas la même chose que la tente tremblante ». D'après d'autres sources, cette cérémonie de ligotage serait une variation stylistique de la cérémonie de la tente tremblante. Dans un documentaire sur la tente tremblante chez les *Iyiyiwch*, il est possible d'y voir un officiant ligoté exactement comme le décrit Henry (CBC 2015). En outre, Hurt et Howard (1952) décrivent et analysent *yuwipi* une « cérémonie de prestidigitation dakota » qu'ils associent à la tente tremblante et dont le nom renvoie explicitement au ligotage : « Le mot *yuwipi* dans la langue du Dakota signifie apparemment « enveloppé » [...] Il se réfère ostensiblement à l'emballage et au ligotage du *wapiye*, ou chaman, dans une couverture » (*Ibid.*, 287). Pour eux, *yuwipi* est une « variante » de la cérémonie de *koaspskikan* (*Ibid.*, 286) et peut y être comparée bien que la description du rituel chez les Dakota ne présente pas de tremblement de la tente (*Ibid.*, 294).

¹²¹ Les rites de la première fois existent aussi dans le monde inuit (Saladin d'Anglure 2000).

monde algonquien, ce qui, chez les Iyiniwch de Waswanipi, correspond à *wiiwiitahaausuunaanuuhch* (cérémonie des premiers pas en français, *walking out ceremony* en anglais)¹²², la cérémonie de la première paire de raquettes à neige en français (*first snowshoes walk ceremony* en anglais) ou encore *ooscheh minhoo* (les premières proies tuées en français, *first kills* en anglais)¹²³. Les catégories « cérémonie spirituelle » et « rite de passage » sont employées par mes interlocuteurs iyiniwch pour me faire comprendre la distinction qu'ils font entre, respectivement, les cérémonies qui impliquent une communication directe avec certains êtres spirituels¹²⁴ et celles qui n'en impliquent pas. Le qualificatif « spirituel » est explicitement employé par mes interlocuteurs pour mieux me faire comprendre cette distinction. Elle fait l'objet toutefois d'une acception positive chez les Iyiniwch favorables aux cérémonies spirituelles, qualifiés de 'traditionalistes' dans la littérature anthropologique, et d'une acception négative, voire péjorative, chez les Iyiniwch défavorables aux cérémonies spirituelles, soit principalement des pentecôtistes et des anglicans. Ces nuances ne se retrouvent pas dans les discours locaux au sujet de la catégorie 'sacré' : qu'ils soient 'traditionalistes', pentecôtistes ou anglicans, les Iyiniwch considèrent comme 'sacré' tout savoir et toute pratique iyiniw qui est faite sur le territoire, en forêt, participant au maintien de relations respectueuses entre toutes les personnes humaines et autre qu'humaine du monde iyiniw comme c'est le cas dans le monde ilnu (Delamour 2017).

Ce chapitre est voué à comprendre les dynamiques cosmologiques et sociales (familiales et communautaires) à l'œuvre dans le « retour » (depuis les années 1980-1990) et la « mise sous terre » (entre les années 1960-1970 et les années 1980-1990) des cérémonies spirituelles, telles que mes interlocuteurs présentent la période depuis les années 1960-1970 au sujet de ces rituels.

¹²² Le terme *e wiiwiitahaausuunaanuuhch* est la version du dialecte intérieur du sud, alors que *wiyiwiihtihaausuunaanu* est la version dans le dialecte côtier du nord. Tous deux se traduisent littéralement par « ils le/la font sortir dehors » (Tanner 2014, 156) ou « ils l'emmènent dehors » (Roué 2007, 169-70).

¹²³ Les premières proies peuvent concerner aujourd'hui à Waswanipi autant les gros gibiers, notamment *mûs*^w (orignal) ou *kâkûs* (ours noir), que la première *nisk* (oie).

¹²⁴ Je choisis d'employer la catégorie 'êtres spirituels', aussi employée par Feit (1994, 1996), non pas parce qu'elle est la catégorie d'usage à Waswanipi, qui est 'esprit' (*spirit* en anglais), mais parce que cette dernière, telle qu'employée dans la littérature scientifique, peut souffrir d'une connotation limitée dans la prise en considération de qui il s'agit, notamment en comparaison avec les êtres humains. La catégorie 'esprit' ne traduit pas l'agentivité ou l'intentionnalité des êtres en question. Elle constitue ainsi une proposition réduite de leur statut ontologique. La catégorie 'être spirituel' me paraît, en ce sens, plus respectueuse des réalités cosmologiques des êtres ainsi désignés. La catégorie d'êtres spirituels rassemble l'ensemble des êtres spirituels tutélaires (celui des humains – *mistapeo* –, ceux des animaux, des vents, des rivières, de la glace, etc.) ou encore des monstres, tels que *Atuush* ou *Pwaat*.

Ces dynamiques fournissent des facteurs explicatifs à leur exclusion de la définition officielle d'*iyiniw iituun* et aux enjeux ontologiques, épistémologiques et politiques opérant entre les Iyiyiwch. Ce chapitre contribue ainsi à définir plus précisément ce que peut être le patrimoine pour les Iyiyiwch et comment opère leur stratégie d'autopatrimonialisation des savoirs locaux.

Pour remplir ces objectifs, j'ai choisi de concentrer mon étude sur une cérémonie spirituelle en particulier : *koaspskikan*¹²⁵. Ce choix se justifie à plusieurs égards. Tout d'abord, il en existe actuellement chez les Iyiniwch de Waswanipi une connaissance largement partagée et une pratique régulière. Parmi tous les rituels (rites de passage et cérémonies spirituelles confondus), *koaspskikan* est le plus largement connu des Iyiniwch, qu'ils y soient favorables ou opposés, bien qu'il ne reste suivi et pratiqué que par une minorité d'entre eux vivant à Waswanipi, sur le territoire ou dans d'autres villes au Québec et au Canada. C'est dans ce contexte local que j'ai été invité par mes interlocuteurs iyiniwch à assister à deux cérémonies de la tente tremblante en 2015 et en 2009. J'ai pu ainsi en faire une observation directe et une analyse propre, comme je la présente dans ce chapitre. Ce rituel reste considéré autant par les Iyiyiwch que par les observateurs extérieurs comme « le plus distinctif » (Feit 1994, 291) ce qui en fait le rituel iyiyiw le plus populaire dans la communauté scientifique (Feit 1997, 122). À ce titre, il est le sujet d'une riche littérature anthropologique sur le monde algonquien surtout¹²⁶, indispensable pour orienter mon étude vers l'atteinte des objectifs de ce chapitre.

¹²⁵ Selon Feit (1997), *koaspskikan*, qui peut s'écrire également *kwashapshigan* (R. J. Preston 1975), *kushapatshikan* (Armitage 1992a) ou encore *kusaapahchikan* (Tanner 2014), est le terme iyiyiw pour *tente tremblante* en français ou *shaking tent* en anglais (*Ibid.*, 124). La première référence à ce rituel est francophone : Samuel de Champlain en fait une description « fragmentaire » dès 1613 et semble ainsi être « le premier à l'avoir mentionnée », alors que le père Paul Le Jeune « l'a signalée chez les Montagnais en 1634 » (Rousseau 1953, 139). Le terme anglais, *shaking tent*, est ainsi la traduction littérale du terme français, *tente tremblante*, qui, donc, n'est pas un anglicisme comme l'avancent Jacques Leroux (2009) et Jacques et Madeleine Rousseau (1948) lui préférant le terme *tente agitée* (Leroux 2009, 87; Rousseau et Rousseau 1948). J'emploie donc le terme francophone originel de tente tremblante.

¹²⁶ Au milieu des années 1990, *koaspskikan* est une cérémonie « largement discutée » (Feit 1994, 289), ce qui en fait un sujet d'étude classique dans la littérature anthropologique sur l'étude des pratiques religieuses et des cosmologies des Algonquiens en Amérique du Nord, au même titre que *matutisaanichiwaahp* (loge à sudation) (Jérôme 2010). La popularité historique de la tente tremblante parmi les observateurs allochtones remonte aux premiers contacts entre colons européens et membres des Premières nations. Après ces premières mentions au début du 17^e siècle par Champlain en 1613 puis par Le Jeune en 1634, comme il a été vu ci-dessus, plusieurs générations d'anthropologues l'ont étudiée spécifiquement ou partiellement entre la fin du 19^e siècle et le début du 21^e siècle chez les Algonquiens surtout et aussi chez les Athapascans. Ce rituel a fait l'objet d'études anthropologiques chez les Dakota (Hurt et Howard 1952), les Kiowa (Collier 1944), les Astinas (Flannery 1944; Cooper 1944), les Saulteaux (Hallowell 1942; Skinner 1911), les Blackfoot (Cooper 1944), les Assiniboine (Cooper

Les études du rituel les plus récentes ont été produites parmi les Iyiniwch de Waswanipi (Feit 1997; 1994; Wattez 2014). Les plus nombreuses l'ont été chez l'ensemble des Iyiyiwch (Flannery 1939; Rousseau et Rousseau 1948; R. J. Preston 1975; Feit 1994; 1997; Wattez 2014). L'examen de cette abondante littérature scientifique sur la tente tremblante rend compte de la prédominance d'études focalisées sur l'examen de l'action – la performance et ses dimensions spirituelles – et de l'acteur – l'officiant¹²⁷ et ses pouvoirs –, selon des approches fonctionnalistes (Flannery 1939; Rousseau 1948), structuralistes (Vincent 1973; 1977) ou phénoménologiques (R. J. Preston 1975)¹²⁸. Leurs objets d'étude étaient, qui plus est, l'efficacité du rituel, ses relations à l'espace, les discours qu'il génère ou encore sa matérialité, autant de questions « d'intérêt substantiel » en anthropologie comme celle du niveau d'autonomie du rituel par rapport au contexte social du peuple étudié (Westman 2011, 226). Exception faite de celles de Feit (1994; 1997), ces études sont significatives d'une autonomie de *koaspskikan* par rapport au contexte social des Iyiyiwch. L'absence du traitement de la question de la transmission des savoirs de *koaspskikan*, son traitement partiel limitant la transmission à la révélation du don (R. J. Preston 1975; Feit 1994) et la conclusion de l'inexistence de l'apprentissage du savoir de *koaspskikan* par les humains (Rousseau 1948) sont autant d'indications de cette démarche.

Mon étude de ce processus m'incite à m'inscrire dans la position inverse : considérer *koaspskikan* comme interdépendant du contexte social des Iyiyiwch. Toutefois, je nuance cette position, car, plutôt que de se borner à poser d'abord la question du niveau d'autonomie ou de dépendance du rituel par rapport au cadre social de sa pratique, les résultats d'analyse de mes

1944), les Innu (Speck 1935; Vincent 1977; Armitage 1992b) et les Iyiyiwch (Flannery 1939; Rousseau et Rousseau 1948; R. J. Preston 1975; Tanner 1979; Feit 1994; 1997; Leroux 2009; Wattez 2014). Il existe aussi une littérature non scientifique, tout autant abondante, dont l'examen complet nécessite le recoupement des références anglophones et francophones dans les bibliographies du mémoire de maîtrise de Duval (2001), de l'ouvrage de Colombo (1993) et du livre de Brown et Brightman (1988). Il existe en outre une vidéographie chez les Iyiniwch (CBC 2015) et les Innu (Nametau innu 2011; Lamothe 1977) nettement moins abondante mais majoritairement plus récente.

¹²⁷ *Chaman* (*shaman* en anglais) et *officiant* (*performer* en anglais) sont les deux termes avec lesquels les Iyiniwch de Waswanipi m'ont décrit la personne responsable des cérémonies spirituelles lors de nos conversations et entretiens. Le terme en *iyyiyuu ayimuun* pour chaman, *miteu*, n'a pas été évoqué par mes interlocuteurs. Comparativement à 'chaman', le terme 'officiant' est moins connoté – il est plus neutre de tout courant de pensée analytique occidentale – et il ne charrie pas avec lui toutes les incertitudes de la catégorie du chamanisme, particulièrement lorsqu'il est appliqué à un contexte local au sein duquel il ne peut être vérifié que partiellement. Le terme 'officiant' laisse ainsi plus d'espace aux spécificités locales d'ordre cosmologique et ontologique que j'aborde tout au long de ce chapitre. Je choisis donc d'employer le terme 'officiant'.

¹²⁸ Aucune d'entre elles n'a pris le chamanisme comme cadre de référence.

données ethnographiques m'orientent vers une étude de *koaspskikan* contextualisée avant tout cosmologiquement, puis socialement, en tenant compte des parcours individuels, familiaux et communautaires. Cette démarche s'inspire de plusieurs propositions dans la littérature scientifique sur les dynamiques religieuses et la transmission des savoirs rituels autochtones.

Je m'appuie tout d'abord sur la proposition de Bousquet : partir « du fonctionnement du monde lui-même » selon ses interlocuteurs anicinabek (Bousquet 2015, 319) plutôt que du chamanisme pour l'étude de ce monde :

Le point de vue anicinabe ne part pas du social, mais des conditions de l'existence même de l'univers, dont le *mando*, la force vitale, peut revêtir des formes concrètes diverses (animaux, tonnerre, vents, substance vitale des humains, etc.) (*Ibid.*, 320).

Bousquet démontre ainsi « l'importance primordiale [...] des forces et des pouvoirs qui animent le monde » pour les Anicinabek (*Ibid.*, 316) et donc sa primauté comme cadre d'analyse sur le chamanisme. Prendre le chamanisme comme cadre analytique de référence du monde anicinabe constitue la démarche « la plus rationnelle dans une mentalité occidentale de sciences sociales » tout en étant une démarche « [in]appropriée dans une vision du monde qui pense un autre ordre du réel » (*Ibid.*, 319). Cette démarche inversée s'inscrit dans le prolongement d'une proposition conceptuelle de Marie-Pierre Bousquet et Robert Crépeau (2012), dans la littérature anthropologique sur le pluralisme religieux en contextes autochtones américains : la « continuité transformative », c'est-à-dire une « actualisation locale et contextuelle des forces en présence », soit des sources primordiales de puissance (*Ibid.*, 8). Pour Bousquet et Crépeau, la « continuité transformative » est présentée comme une « troisième voie », une « alternative » aux impasses conceptuelles dans lesquelles les anthropologues continuent de se retrouver lorsqu'ils tentent de conceptualiser les dynamiques religieuses autochtones à partir d'un « dualisme réducteur » entre « continuité ou discontinuité des valeurs et des pratiques » (*Ibid.*) ou de notions telles que l'« acculturation, [le] transfert culturel, ou même [la] résistance [qui] apparaissent statiques, problématiques et largement inadéquates pour rendre compte des dynamiques complexes et de la fluidité des mouvements en présence » (*Ibid.*). Dans cette même perspective, Jérôme a proposé le concept de « convocation » (2010, 45-46) dans son étude du processus de

transmission des savoirs et des pratiques au sein des mondes rituels et musicaux à l'œuvre actuellement entre les jeunes et les aînés atikamekw.

Le concept de convocation [est] utilisé pour faire valoir le dynamisme et la capacité d'adaptation et de transformation des « savoir-faire » étroitement liés à un « savoir-être » persistant dans le temps. Par convocation, j'entends le processus par lequel sont traduits, réunis et intégrés des pratiques et des savoirs inspirés d'espaces relationnels multiples au sein des expériences contemporaines pour répondre à un contexte social en pleine mutation et transition. Il est question d'appréhender le façonnement de ce paysage spirituel au sein d'un processus de convocation qui s'inspire, se construit et se négocie au sein de trois espaces relationnels : dans la relation entre les générations [,] dans la relation aux groupes voisins [et] dans la relation avec la société non autochtone.

Son étude souligne, à partir d'une distinction faite par Tim Ingold (Ingold 2000, 136), le modèle relationnel autochtone plutôt que le modèle généalogique occidental dans ces processus chez les Atikamekw (Jérôme 2010, 337). Le modèle relationnel autochtone convoque ainsi la mémoire, les ancêtres ou les êtres spirituels. C'est sur ce cadre conceptuel que j'appuie mon étude de la transmission et de la protection des savoirs liés à *koaspskikan* et de sa pratique dans les contextes de son « retour » et de sa « mise sous terre » parmi les Iyiniwch de Waswanipi.

Ma démonstration repose d'abord sur une présentation des bases cosmologiques à l'étude de *koaspskikan* ainsi que sur une description de la cérémonie telle que j'ai pu l'observer chez les Iyiniwch de Waswanipi. Je propose ensuite une analyse de la « mise sous terre » puis du « retour » de *koaspskikan* afin de souligner les dynamiques cosmologiques et sociales qui opèrent entre les êtres humains et les êtres spirituels impliqués dans la cérémonie. Cet examen me permet plus particulièrement d'exposer la transmission et la protection des savoirs et de la pratique de la cérémonie qui sont propres à ce cadre relationnel. Je présente, en conclusion, les raisons pour lesquelles *koaspskikan* et, plus largement, les cérémonies spirituelles sont exclues de la définition officielle d'*iiyiniw iituun* produite par le GNC.

6.1. Fondements cosmologiques et sociaux à *koaspskikan*

La description de *koaspskikan* que je propose repose sur deux composantes. Je présente tout d'abord les bases cosmologiques à son étude par le biais d'une analyse du concept de

koaspskikan en lien avec deux autres concepts centraux dans le rituel : *meteo* (‘le pouvoir de la pensée’) et *nikanchisheitum* (‘la connaissance future’). Je présente ensuite ses principaux aspects sociaux à travers une description de la cérémonie et des usages actuels chez les Iyiniwch de Waswanipi.

6.1.1. Les bases cosmologiques

La description de la cérémonie dans une démarche d’abord cosmologique requiert des précisions sur le concept de *koaspskikan* ainsi que sur les concepts de *meteo* et de *nikanchisheitum*. Je m’appuie ici sur les analyses de Feit (1994).

Il n’y a pas de consensus quant à la signification de *koaspskikan* parmi les Iyiniwch et les chercheurs (Feit 1997, 124) : *koaspskikan* peut être traduit par le verbe « voir » ou le nom « vision », tout en étant combiné au verbe « essayer » (*Ibid.*). *Koaspskikan* exprime la crainte : « le terme *kos* peut être davantage étroitement lié au terme apparenté *kostew* qui signifie « il a peur de lui », et *kostaciw*, « il a peur » (*Ibid.*). En revanche, il y a consensus sur le fait justement qu’il n’y a pas ou ne peut pas y avoir une seule et unique signification. Le terme est donc l’objet d’une polysémie productrice d’une « ambiguïté » (*Ibid.*) ou d’une équivocité permettant à l’un et à l’autre sens – ‘essayer de voir’ et ‘il a peur de lui’ – d’être mobilisés invariablement. Par exemple, pour expliquer aux jeunes Iyiniwch ce qu’est *koaspskikan*, les aînés iyiniwch d’aujourd’hui mobilisent la signification ‘essayer de voir’ en rapport avec Internet, comme elle l’avait été par les aînés des années 1960-80 en lien avec le téléphone (Niezen 2016). La signification ‘il a peur de lui’, quant à elle, est présente aujourd’hui dans les discours à la fois des personnes défavorables à *koaspskikan* pour souligner la nature diabolique de ses usages à mauvais escient et dans les discours de personnes favorables pour souligner, au contraire, la nature bienfaitrice de ses usages à bon escient. Dans les deux types de discours, la crainte porte sur la puissance des forces mobilisées au cours de la cérémonie qui sont créatrices de conséquences autant bienveillantes que malveillantes. Qu’ils produisent l’un ou l’autre des discours, mes interlocuteurs expriment cette crainte avec la notion de ‘pouvoir’. Lorsque mes interlocuteurs parlent de ‘pouvoir’, ils n’y associent pas de concepts iyiniwch équivalents. Selon les analyses de Feit, il est néanmoins possible de le faire avec *meteo* et *nikanchisheitum*.

La notion de ‘pouvoir’ qu’emploient mes interlocuteurs renvoie à *meteo* ou le « pouvoir de la pensée » [ma traduction] (Feit 1994, 291, 294) ou, plus précisément encore, la « relation entre la pensée et les événements réels dans le monde » [ma traduction] (*Ibid.*, 302). Pour les Iyiniwch, cette relation constitue le cadre d’élaboration de *nikanchisheitum* ou la « connaissance future » :

The ability of humans to ‘know the future’ or to ‘know what is happening far away’ indicates the relative degree of ‘power’ a person has. Waswanipi have a term for this anticipatory knowledge, *nikanchisheitum* (literally ‘future knowledge’), which is explained as being able to ‘see ahead’ or ‘know ahead’ (*Ibid.*, 302).

Posséder ce pouvoir détermine « l’aptitude à pratiquer la cérémonie » (*Ibid.*, 291, 294). L’être spirituel possédant initialement et ultimement ce pouvoir est *Chishaaminituu*¹²⁹, qui est couramment associé à Dieu dans le contexte du pluralisme religieux local. *Chishaaminituu* n’est pas pour autant le seul être spirituel doué de ce pouvoir.

God’s knowledge is total and all-powerful, while spirit beings participate in this knowledge to varying degrees. They know what will happen in much of the future, and they know part of what is happening in distant places (*Ibid.*, 294).

Le rôle de ces êtres spirituels dans leurs relations avec les humains revient à partager non pas ce pouvoir, mais les informations qu’ils en tirent, et ce par différents moyens :

They may tell humans what is happening, or what will happen, through dreams, waking thought, spirit helpers, or ceremonies (*Ibid.*).

¹²⁹ Mes interlocuteurs parlent de *Chishaaminituu* ou de *Kitche Manitou* (*Grand Esprit* en français, *Great spirit* en anglais) ou, encore, de Créateur et de Dieu, sans distinction, excepté lorsque, pour les Iyiniwch qui ne sont pas chrétiens, la référence à Dieu renvoie directement à la chrétienté. Dans ce cas relativement courant, mes interlocuteurs distinguent explicitement entre Dieu et toutes les autres catégories. Autrement, pour les Iyiniwch, ces catégories font toute référence au même être spirituel au sujet duquel ils ne font pas de distinction de pouvoir, tout en distinguant et reconnaissant leurs contextes d’expérience personnelle de ce pouvoir. Dans nos échanges, ils les évoquent de manière interchangeable, sans prépondérance pour l’une ou l’autre, sans chercher non plus la catégorie qui aurait le plus de sens pour moi (comme pour chaman). Je choisis de garder le terme de *Chishaaminituu* pour coller à la catégorie locale en *iiyiyuu ayimuun*, d’autant plus que ce concept est préexistant à la colonisation et donc à l’inclusion des catégories chrétiennes par les Autochtones (Westman et Joly 2017).

Parmi ces autres êtres spirituels, il en est un fondamental : *mistapeo*¹³⁰, l'être « sans qui une personne ne peut pas accomplir la cérémonie » [ma traduction] (*Ibid.*, 293). *Mistapeo* signifie littéralement 'grand homme' en français ('*big man*' en anglais) en référence à ses capacités plutôt qu'à sa taille (R. J. Preston 1975, 90). *Mistapeo* est le plus souvent mentionné par mes interlocuteurs comme un assistant (*helper* en anglais). Or, pour Feit (1994), cette notion est réductrice et doit être traduite plutôt comme « un gardien spirituel spécial » [ma traduction] (*Ibid.*, 293), car l'intimité de la relation entre *mistapeo* et un officiant repose sur le fait que *mistapeo* possède plus de capacité d'anticipation (*nikanchischeitum*) pour faire coïncider les idées et les réalités (*meteo*) que l'officiant. L'intimité de la relation entre *mistapeo* et un officiant est d'autant plus grande que les Iyiniwch de Waswanipi attribuent à chaque être humain une relation avec un *mistapeo*¹³¹.

L'interdépendance est certes moins prégnante dans la relation de l'officiant avec les autres êtres spirituels qu'avec son *mistapeo*, mais elle est également déterminante. La « participation active » des êtres spirituels et des êtres humains n'est pas identique, puisque celle des êtres humains revient à s'ajuster par rapport à celle des êtres spirituels (*Ibid.*, 301).

The most important and illuminating aspect of the shaking tent ceremony is that the performer does not perform; s/he sits immobile in the center of the tent while *mistapeo* and other spirit beings are active. The performer does not shake the tent; the tent shakes because of the presence of the spirit beings. The fact that the performer does not shake the tent shifts attention away from the power of the sole performer and towards that of the other beings who must cooperate if a performance is to occur. The symbolism thus emphasizes that even with all of his/her power, the performer is not in personal control of the ceremony [...] The symbols of the shaking tent ceremony focus not on the power of isolated performers, but on the complex social interdependencies on which the exercise of knowledge and human will depend. Thus, a potential egocentric event [...] demonstrates the interdependence of the individual on social relationships with kinsmen, other humans, and spirit beings [...] while human beings are active participants in the processes of power, what actually happens is the result of the willful action of many powerful beings. Humans can best participate by actively attuning themselves to the other beings in the world in which they live (*Ibid.*, 303).

¹³⁰ Le terme *mistapeo* peut aussi s'orthographier *mistaapeu* (Tanner 2014), *mistâpâu* (Marshall et Masty 2014), *mishtapeu* (Armitage 1992b), *mista.p.ew* (Vincent 1973) ou encore *mistabeo* (R. J. Preston 1975; Flannery 1939). J'ai choisi *mistapeo* car c'est la version choisie par Harvey Feit, le seul anthropologue l'ayant étudié à Waswanipi (1994, 1996).

¹³¹ L'attribution d'un *mistapeo* à chaque Iyiniw n'est pas partagée par les Iyiyiwch de toutes les communautés. Voir à ce sujet les analyses de Tanner (2014, 186-9).

L'intervention de *Chishaaminituu*, de *mistapeo* et des autres êtres spirituels est cruciale pour que le don de *koaspskikan* ait lieu et que l'officiant bénéficie de leur pouvoir. Leurs rapports se développent alors dans « un réseau complexe de réciprocité » [ma traduction] (*Ibid.*, 294, 303) au sein d'une hiérarchie entre les êtres, dont les statuts sont définis selon leur pouvoir.

While God is the immediate cause of all that happens in the world and is ultimately responsible for all that is, the Cree universe is also populated by persons of lesser power who possess intelligence, intentions, wills, morality, and personal idiosyncrasies. Thus, the wind persons, the animals, and human beings each act out of their own will, and each can choose whether or not to follow 'God's way'. A hierarchy of beings exists in the Cree world. They believe that God is the 'boss' of all things, and other beings are variously called his 'helpers', his 'pets', or his 'children'. God is the 'leader' of a descending series of lesser leaders and assistants. In hunting, for example, God is assisted by the wind persons, who are spoken of as siblings ranked by age. They, in turn, are aided by animal 'masters', who are themselves 'leaders' of each kind of animal. In each the old adult animal are the 'leaders' of the young of that species, in a hierarchical chain of leadership and power. There are a number of legends which tell of squabbles among the different kinds of animals as to which of them should be regarded as the more powerful, and the relative ranking and respectfulness due to each. *Inuatch*, meaning human beings or Indians, have a somewhat uncertain place in the hierarchy. In general, they are more powerful than animals but less powerful than the spirit beings. The weakest of the spirit beings, some of the animal masters and 'cannibal giants' *atosh* (or *witiko*), are said to have formerly been humans (1994: 300). Animals are said to have been 'like us' at the time of the legends when they were able to talk with human beings (1994: 300-1). Humans, thus fit somewhere in the middle of the hierarchy, not radically separated from those ranked above or below. Humans are also connected to spirits above by their personal guardian helpers, *mistapeo* and others, who explicitly act as intermediaries (*Ibid.*, 301).

Sachant que ce cadre cosmologique est produit en lien étroit avec la chasse, comment peut-il continuer d'être pertinent et utile aux Iyiniwch sachant que la chasse n'est plus aussi prégnante dans leur mode de vie actuel ? Autrement dit, à quel(s) besoin(s) *koaspskikan* répond-il aujourd'hui ? Pour quel(s) sujet(s) la 'connaissance future' est-elle mobilisée ? Pour répondre à quelles questions le 'pouvoir de la pensée' est-il sollicité ? En guise de réponse, je présente tout d'abord, dans la section suivante, une description de la cérémonie, puis, dans les deux sections suivantes, ses modes d'actualisation par les processus de son « retour » et de sa « mise sous terre » et les dynamiques cosmologiques de transmission et de protection dont ils rendent compte.

6.1.2. Les usages actuels des Iyiniwch de Waswanipi

J'aborde ici le rituel, d'une part, à travers les conditions de sa pratique et de construction de sa structure, puis les acteurs et leurs rôles dans la communication rituelle. J'expose, d'autre part, les usages que les Iyiniwch de Waswanipi font actuellement de *koaspskikan*.

La cérémonie doit avoir lieu à l'extérieur de la réserve dans l'obscurité de la nuit ou d'un endroit clos, lors de la période de changement saisonnier. En 2015, la cérémonie a eu lieu à proximité de Waswanipi, dans le boisé entre la rivière Chibougamau et les premières maisons de la communauté, à la nuit tombée au moment du passage de *sheegoon* (les premiers bris de glaces, de mars à avril) à *meuskumin* (le dégel printanier, d'avril à mai). En 2009, elle s'est déroulée sur le camp de chasse d'un territoire familial à l'intérieur d'une cabine construite spécifiquement pour le déroulement de cérémonies spirituelles à la nuit tombée également mais cette fois-ci lors du passage de *meuskumin* à *neebin* (l'été, de juillet à août)¹³². La requête pour une cérémonie peut émaner des êtres spirituels ou des êtres humains. Lors de la cérémonie de 2015, c'est *mistapeo* qui en a fait la requête auprès de l'officiant, Henry (50-60 ans). *Mistapeo* voulait que la cérémonie ait lieu le plus près possible de la communauté pour qu'il puisse la voir.

I do the shaking tent across from here [the community of Waswanipi], in my place almost.
I do it there because the spirit told me that he wants to see the community.

La cérémonie de 2009, quant à elle, avait été organisée à la demande de plusieurs Iyiniwch afin de répondre au besoin d'accompagnement d'un officiant reconnu comme 'puissant' pour qu'il achève l'apprentissage d'Iyiniwch jusque-là formés par des aînés de Waswanipi.

La cérémonie prend place dans une tente de forme conique, ouverte sur le dessus et pouvant accueillir une seule personne, l'officiant en l'occurrence. Les Iyiniwch qui m'ont invité à assister à *koaspskikan* et à les accompagner dans les tâches la précédant le jour de la cérémonie m'ont interdit de prendre des photos de la tente avant, pendant et après les deux cérémonies auxquelles j'ai assisté ou de les enregistrer sur vidéo. C'est pourquoi j'ai choisi de ne pas reprendre non plus les photos de *koaspskikan* publiées dans la littérature scientifique ou de faire

¹³² Au sein de cette cabine, j'ai moi-même participé à plusieurs loges à sudation entre 2009 et 2017.

des captures d'écrans des documentaires sur *koaspskikan*. La tente doit être érigée le jour même de la cérémonie. La structure de la tente est faite de plusieurs tiges de bois d'essences d'arbres différentes assemblées les unes aux autres verticalement et horizontalement par de la corde. Il existe un lien entre les essences d'arbres et les positions des tiges de bois dans la structure, mais il ne m'a pas été expliqué. Ces tiges de bois sont collectées et assemblées le jour de la cérémonie par une autre personne que l'officiant. Une fois la structure montée, un tapis de branches d'épinette y est formé au sol à l'intérieur. La structure est ensuite recouverte de bas en haut d'un canevas laissant une ouverture permanente au sommet et une ouverture temporaire dans le bas pour que l'officiant puisse entrer dans la tente avant le début de la cérémonie et en sortir une fois qu'elle est finie. Un soin particulier est accordé au repli du canevas dès que l'officiant est entré dans la tente pour qu'aucun espace ne reste ouvert dans le bas de la structure. S'en suit la préparation de la nourriture et de la boisson destinées à être partagées entre l'officiant et les personnes ayant assisté à la cérémonie une fois qu'elle est achevée. Certaines personnes assistant à la cérémonie participent à ses préparatifs. L'officiant n'y participe pas.

Avant le début de la cérémonie, n'importe quel Iyiniwch y assistant peut soumettre à l'officiant l'information à laquelle il cherche à avoir accès par *koaspskikan*. Chacune de ces personnes, en plus des autres personnes assistant à la cérémonie n'ayant pas soumis de questions à l'officiant, lui remet une offrande. Cela peut être du tabac, des cigarettes, de la nourriture, des boissons non alcoolisées, voire de l'argent tant que cet échange monétaire s'inscrit dans un rapport pragmatique permettant la venue de l'officiant et non pas dans une monétarisation de la compétence de l'officiant pour obtenir l'information recherchée.

La cérémonie commence dès que l'officiant (homme ou femme)¹³³, une fois dans la tente, entre en communication avec son *mistapeo* par des chants avec ou sans tambour, sifflet ou hochet. Une fois la communication établie, le dialogue entre l'officiant et son *mistapeo* se produit dans une langue compréhensible seulement par eux. *Mistapeo* peut répondre ou non aux questions posées par l'officiant par sa communication avec la « nation d'esprits », comme Louis me l'a présentée et qui a lieu dans une langue incompréhensible de l'officiant.

¹³³ En l'état actuel de mes connaissances, je ne sais pas si les femmes ont été des officiantes de *koaspskikan*. Mes données ethnographiques font état d'histoires et d'observations concernant très majoritairement des hommes.

Aujourd'hui, la cérémonie est employée pour trouver des réponses à une large variété de questions, telles que la localisation de personnes portées disparues ou d'objets perdus sur le territoire ou, encore, plus largement, l'évolution des conditions de vie (santé, famille, occupation principale, consommation de drogues, etc.) de personnes spécifiques, de la communauté, du monde des Iyiniwch ou encore du monde des Blancs. En revanche, *koaspskikan* n'est plus utilisé pour localiser les animaux sur le territoire pour les chasser¹³⁴, ni pour tuer les êtres malveillants et asociaux du monde iyiniw, tels qu'*Atuush*¹³⁵ ou *Pwaat*¹³⁶. *Koaspskikan* et, plus largement, les cérémonies spirituelles sont employées pour répondre aux besoins identitaires des jeunes Iyiniwch dans une logique de guérison sociale. Je reviens en détail sur ce point à la section 6.2.4 de ce chapitre.

¹³⁴ D'autres rituels, comme *tewehiikan* (tambour de chasse) et *matinisaaweu* (la scapulomancie), qui ne sont plus pratiqués aujourd'hui d'après mes interlocuteurs iyiniwch avaient pour but également de localiser les animaux sur le territoire pour les chasser.

¹³⁵ *Atuush* est un cannibale géant, un monstre (Tanner 2014), mais qui n'a « rien du cannibale, mi-homme mi-animal, des récits européens », se rapprochant plus d'un être « asocial », ce qui fait qu'il est le « plus communément désigné sous le nom de *Windigo*, celui qui vit au fond des forêts et enlève les humains » (Scott 1989).

¹³⁶ *Pwaat* est défini comme l'équivalent du « croque-mitaine », c'est-à-dire un être au « caractère espiègle, associé aux Européens, qui est solitaire et antisocial, qui harcèle parfois des camps, des pièges et des filets de pêche cris » (Scott 2006, 55).

Louis (60-70 ans)

Today it [the coming back of the ceremonies] is more on healing. The emphasis is on trying to help people in terms of healing. But it is also to try to look for answers to what's happening to all of us, all of the different social things that are happening to us, what's happening to mother earth, and what is our future, the future of mankind. It is not just us. We are all connected. That is the change in orientation in the future.

Simon (40-50 ans)

Now it [*koaspskikan*] is used more for healing, for correcting what happened in the past.

Ces modifications d'emploi de *koaspskikan* révèlent, d'après les explications de Louis ci-dessous, l'existence d'une caractéristique propre qu'il aborde comme étant autre chose qu'un élément descriptif de la cérémonie, tels que la communication directe avec les êtres spirituels et l'accès à la connaissance future, par exemple.

When you look at the traditional society, it was survival. It was food, that was the key thing. But now we are in a different environment. We have all these things coming at us. We have a whole world coming at us through TV, interactions on the Internet, stuff like that. The impacts are tremendous [...] So, it's a different situation today, and so, ceremonies have that capability to deal with all the things we talked about [...] They adapted to the new world.

It's not really an adaptation. I think you can do almost anything with these ceremonies. That's the miracle of God that was given to all of us. I think we, even the ceremonies, haven't been fully utilized to what they can do. It's still developing you might say. I see it as having almost no limits in terms of what you can do with it. It has tremendous power.

Louis présente cette caractéristique propre à *koaspskikan* comme la « capacité de traiter avec toutes les choses ». Elle fait référence, me semble-t-il, à *meteo* (la relation entre la pensée et les événements réels dans le monde) et à *nikanchischeitum* (la connaissance future) que la cérémonie mobilise entre *Chishaaminituu*, *mistapeo*, les autres êtres spirituels et l'officiant. Étant donné la nature de son savoir et la fonction de son pouvoir, *koaspskikan* possède une nature transformative immanente. Ce constat cosmologique est essentiel à l'étude de la continuité de *koaspskikan* parmi les Iyiyiwch et, plus largement, les Algonquiens dans la démonstration réfutant l'argument de sa disparition ou de sa désactivation, ainsi que je le propose à la section 6.3.1 de ce chapitre.

Les deux sections suivantes sont consacrées à l'examen des modes d'actualisation de *koaspskikan* dans les contextes de son « retour » depuis les années 1980-1990 et de sa « mise sous terre » entre les années 1960-1970 et 1980-1990. Étudier le « retour », puis la « mise sous terre » de *koaspskikan*, selon un ordre chronologique inversé donc, permet de présenter plus entièrement, à partir de mon ethnographie, les principes cosmologiques impliqués dans le processus de transmission du savoir de *koaspskikan* (« retour ») dans la continuité de ceux qui ont prévalu à sa protection (« mise sous terre »).

Cet examen révèle que ces deux contextes sont considérés par mes interlocuteurs comme des processus cosmologiques et sociaux plutôt que des contextes temporels. Ils reposent notamment sur des formes cosmologiques de protection et de transmission des savoirs liés à *koaspskikan* et de sa pratique qui sont élaborées dans le cadre des relations entre les êtres humains et les êtres spirituels impliqués dans ces deux contextes.

6.2. Le « retour » de *koaspskikan* ou sa transmission reconfigurée

L'examen de la pratique actuelle de *koaspskikan* parmi les Iyiniwch de Waswanipi rend compte d'un processus de transmission des savoirs qui lui sont associés et de sa pratique se déclinant en trois étapes : la révélation du don de *koaspskikan*, l'acquisition du savoir y étant lié et l'apprentissage de la mise en pratique de ce savoir. C'est au bout de ce processus qu'un Iyiniwch peut devenir officiant. Le point culminant de l'apprentissage et de l'application du savoir par l'humain ayant reçu le don est la pratique de *koaspskikan* (Feit 1994, 291, 294). Avant cela, il peut être considéré comme un apprenti officiant. Ce processus fait intervenir plusieurs êtres humains et êtres spirituels, à savoir un apprenti officiant, des aînés, *Chishaaminituu* et *mistapeo*. Ils créent entre eux des relations dans un cadre cosmologique et social marquées par les trois étapes du processus de transmission et les dynamiques individuelles, familiales et communautaires des Iyiniwch dans le « retour » de *koaspskikan* à partir des années 1980-90. C'est dans ce contexte que la transmission des savoirs de *koaspskikan* et de sa pratique s'actualise et se reconfigure.

6.2.1. La révélation du don : de *Chishaaminituu* aux êtres humains

Tout être humain dispose d'un don dans le monde iyiniw. Louis me l'a rappelé lors de mon entretien avec lui au sujet des cérémonies spirituelles et de *koaspskikan* en particulier.

Every person can learn this [gift] [...] Everybody has the capability to learn because we are all the same. We all have the same potential. If you want to develop it, you have the capacity to do that. Everybody is the same. Nobody is excluded.

Il ne s'agit pas forcément du même don. Il peut s'agir du don de *koaspskikan*, de toute autre cérémonie spirituelle ou, encore, du don de la chasse à tel ou tel animal¹³⁷. Peu importe de quel don il s'agit, tous sont transmis aux êtres humains par *Chishaaminituu*. Ce processus de transmission se décline en deux moments : la révélation du don et l'obtention du don selon certaines conditions humaines et cosmologiques.

L'acte primordial à toute pratique de *koaspskikan* est la révélation du don qui lui est associé. Ce don est révélé aux humains par *Chishaaminituu* au moyen du rêve. Cette transmission enclenche la relation entre *Chishaaminituu* et l'Iyiniwch ayant reçu le don. Elle ne lui préexiste pas.

Henry: You have to be gifted. You can't just do it [the shaking tent]. You have to have a gift to do that kind of ceremony.

PW: How a person is gifted? Who gifts that person?

Henry: It's really the other side. You can't say: "I had a dream". You are only speaking for yourself [...] You should say something like: "The spirit gave me a dream". That's how you represent your ancestors, representing the Great Spirit [...] That's where that dream comes from. He's going to give you a dream, a gift.

Les propos de Henry mettent l'accent sur le fait que c'est *Chishaaminituu* qui donne le rêve et le don. L'action de rêver est une prérogative spirituelle dans les cas où un savoir est offert. C'est en ce sens que la transmission du don de *koaspskikan* peut être définie comme une révélation (Feit 1994, 291). Ce n'est donc pas l'être humain qui rêve et encore moins qui produit le don. Le don de *koaspskikan* provient de *Chishaaminituu*, au même titre que ce dont il est l'objet : le

¹³⁷ Il est difficile de présenter l'ensemble des dons offerts aux humains tant les Iyiniwch peuvent y associer toute compétence particulière dont les uns et les autres disposent, sachant qu'ils partent du principe que tout être humain est doué en quelque chose ou du moins pour agir comme réceptacle d'un don, au même titre que les non-humains.

savoir associé à *koaspskikan*. Mes interlocuteurs font référence à l'objet du don comme *meteo* ou 'pouvoir de la pensée' (*Ibid.*), c'est-à-dire la capacité de faire coïncider sa pensée avec ce qui se passe dans le monde, comme il a été vu à la section précédente de ce chapitre. Par conséquent, ni le rêve, ni le don, ni le savoir n'appartiennent aux humains. *Chishaaminituu* les possède, les humains en disposent. Si tout être humain est en mesure de recevoir le don de *koaspskikan*, seuls quelques-uns l'obtiennent. Lesquels ? Pourquoi ces personnes-là et pas les autres ?

Le rêve étant une prérogative de *Chishaaminituu*, c'est à lui que revient la décision de le transmettre à tel ou tel être humain. Deux cas de figure se présentent ici selon mes interlocuteurs : le don est transmis à la naissance ou il est transmis plus tard dans la vie. En l'état actuel de mes données ethnographiques, je ne peux pas faire de proposition quant à la transmission du don à la naissance. En revanche, la transmission du don plus tard dans la vie d'un Iyiniw est déterminée en fonction de la capacité des êtres humains à prendre en charge le pouvoir de la pensée, ce qui dépend de leur capacité à entretenir une relation avec leur *mistapeo*.

D'après Feit, un apprenti officiant et son *mistapeo* entretiennent une relation d'interdépendance privilégiée qui n'exclut pas d'autres êtres spirituels de moindre pouvoir que *mistapeo*.

The intimacy of the relationship [with *mistapeo*] indicates that the performer is worthy of receiving the gift, and that s/he has willfully sought the relationship and met the respectful obligations and now can call on and influence the spirit beings (*Ibid.*, 294).

C'est dans le cadre de ces relations que l'apprenti officiant obtient l'« aptitude ou le don de performer la cérémonie » (*Ibid.*). Cette proposition peut être analysée de deux manières. Elle peut établir que la qualité de la relation entre un être humain et son *mistapeo* constitue le cadre de référence à partir duquel *Chishaaminituu* va prendre sa décision de révéler ou pas le don à tel ou tel être humain ou de ne pas le faire. Elle peut établir aussi que la transmission primordiale du don reviendrait à *mistapeo*. D'après mes données ethnographiques, cette dernière hypothèse ne se vérifie pas, alors que la première se vérifie. Cette hypothèse confirme que la qualité de la relation entre un être humain et son *mistapeo* constitue le cadre d'apprentissage du don, une fois révélé à une personne, parce qu'elle est évaluée selon le degré de leur intimité. Encore faut-il que cette personne se soit décidée à l'acquérir comme je l'analyse dans la prochaine section.

6.2.2. L'acquisition (ou pas) du savoir : entre *mistapeo* et l'apprenti officiant

La décision d'acquérir le don ou de ne pas l'acquérir détermine la poursuite ou l'arrêt de l'apprentissage de *koaspskikan*. Ce choix est fait par l'apprenti officiant tout en étant conditionné à la bienveillance ou à la malveillance de son comportement ainsi qu'au degré d'intimité de sa relation avec son *mistapeo*.

Dans le cas où l'être humain décide d'acquérir le don en l'appliquant, le processus d'apprentissage du savoir s'enclenche. Je reviens en détail sur cette étape à la prochaine section. Ici, il est important de préciser qu'un être humain ayant reçu le don de *koaspskikan* peut faire le choix de ne pas en disposer, de ne rien faire avec, autrement dit. Simon (40-50) précise cette situation.

Some people are gifted but they don't practise the shaking tent or anything. The gift knows them, but they don't practise it. But, yet, they are spiritual people. They still have that gift. But they don't go into the tent.

Ce choix peut être réversible par ailleurs. Ce n'est pas parce qu'une personne a fait le choix de ne pas acquérir le don à un moment donné de sa vie que cette personne ne pourra pas faire le choix inverse plus tard. Une fois qu'une personne est décidée à acquérir le don, c'est la bienveillance ou la malveillance de ces actions qui va déterminer la poursuite ou l'arrêt de son apprentissage.

Le comportement bienveillant m'est présenté par mes interlocuteurs comme le 'bon chemin' à suivre pour atteindre *miyuu pimaatisiwin*, c'est-à-dire une 'bonne vie', une vie fondée sur les traditions et valeurs *iyiyiwch* définissant le mode de vie et l'identité *iyiyiw*.

Henry (50-60 ans)

If you live a good path, walk a good path, they [the spirits] are going to give you a dream [...] But it does not always happen. It is not like everybody is going to be gifted. He looks at you day and night. He watches you.

À l'inverse, le comportement malveillant m'est présenté comme le 'mauvais chemin' conduisant à une 'mauvaise vie' sans que mes interlocuteurs n'emploient de concept local inverse à *miyuu pimatisiwin*. *Miyuu pimaatisiwin* est, ici, défini par un comportement bienveillant avec l'ensemble des personnes composant le monde iyiniw ce qui peut être garanti par une présence sur le territoire suffisante pour poursuivre les activités 'traditionnelles' (la chasse, la pêche et la trappe) et une connaissance de l'*iiyuu ayimuun*.

Robert (40-50 ans)

To be able to perform such ceremony [the shaking tent], you had to be out there [on the land], to hunt, fish and trap as a way of life, and to know the language.

Ce comportement bienveillant est éprouvé au sein d'une relation de réciprocité entre un être humain et tout autre être (humain, spirituel, animal, monstrueux, etc.) qu'il est susceptible de rencontrer au cours de son existence dans le monde iyiniw. Si un Iyiniw décide d'apprendre à mettre en œuvre le savoir de *koaspskikan*, son comportement bienveillant ou malveillant avec les personnes humaines et autres qu'humaines va conditionner un bon ou mauvais apprentissage et usage du savoir de *koaspskikan*. Si, à l'inverse, une personne décide de ne pas apprendre à mettre en œuvre ce savoir, il semble que ce soit davantage son comportement malveillant qui puisse lui causer du tort, alors qu'aucune conséquence particulière ne se produira pour lui avec un comportement bienveillant. Par exemple, une personne qui a reçu un don et qui consomme de l'alcool ou toute autre drogue peut connaître de grandes difficultés à vivre avec le don qui lui a été révélé et causer alors du tort à son entourage.

Une fois qu'une personne décide d'apprendre à mettre en œuvre le savoir de *koaspskikan*, elle entre alors dans une relation encore plus intime qu'à l'accoutumée avec son *mistapeo*. Cette intimité repose sur une relation réciproque. C'est pourquoi, *mistapeo* peut être présenté comme l'être spirituel « subsumé » à *koaspskikan* (R. J. Preston 1975). La réciprocité entre cette

personne et son *mistapeo* se compose de prescriptions et d'obligations. Leur respect garantit la mise en pratique du savoir de *koaspskikan*. Les exigences qu'elles impliquent peuvent décider les personnes ayant reçu le don à ne pas se lancer dans l'apprentissage de son savoir ou à en décourager d'autres en cours de route. Selon mes interlocuteurs, ces prescriptions et obligations sont toujours d'actualité, mais dans une moindre mesure : elles sont moins nombreuses et moins contraignantes que lorsque les Iyiniwch vivaient principalement en forêt. Ce n'est pas tant que la vie actuelle des Iyiniwch, principalement sédentaire sur la réserve, soit moins fondée sur « une conscience de l'unité du monde dans lequel les liens spirituels ne sont pas séparés de l'environnement social quotidien » (*Ibid.*), que cette vie repose plutôt sur des réalités et des enjeux ne permettant plus aux Iyiniwch d'en faire l'expérience quotidiennement et entièrement. Les interdictions et obligations se sont transformées. Les interdictions représentent des sources d'irrespect du rapport réciproque entre l'apprenti officiant et son *mistapeo* et, à ce titre, elles peuvent constituer des sources de mauvais usages du savoir de *koaspskikan*. Mes interlocuteurs m'en ont évoqué quelques-unes. Il peut être question de la prédation et consommation de certains animaux, notamment *kâkûs* (ours noir), de l'étalement de son savoir, notamment en s'auto-affirmant officiant ou en faisant du prosélytisme, la commercialisation de son savoir par le fait de monnayer une cérémonie ou encore la consommation d'alcool ou de drogues. Les obligations sont, quant à elles, vouées à garantir le plus possible les termes du rapport réciproque entre l'apprenti officiant et son *mistapeo* et, ainsi, favoriser les sources de bons usages du savoir de *koaspskikan*.

Une fois le processus d'acquisition enclenché entre l'officiant en devenir et son *mistapeo*, s'en suit un autre processus : l'apprentissage du savoir de *koaspskikan*. Pour apprendre à vivre dans cette intimité et en assurer les termes de réciprocité, l'apprenti officiant va se faire accompagner par d'autres êtres humains.

6.2.3. L'apprentissage du savoir : entre l'officiant et d'autres êtres humains

Le processus d'apprentissage du savoir de *koaspskikan* repose sur la relation entre l'apprenti officiant et les aînés ayant été des officiants de *koaspskikan* ou d'autres cérémonies spirituelles. C'est au cours de ce processus d'apprentissage que se manifestent particulièrement les réseaux familiaux et communautaires au sein desquels l'apprenti officiant va pouvoir

consulter ces aînés. Leur rôle est d'accompagner l'apprenti officiant dans sa gestion de la réciprocité avec son *mistapeo* et de le guider dans son acquisition du savoir de *koaspskikan* avant éventuellement de l'appliquer lors d'une cérémonie. Ces aînés peuvent ainsi être considérés comme les mentors des apprentis officiants.

L'apprentissage d'un apprenti officiant peut se réaliser ainsi au sein de son réseau familial ou de son réseau de socialité, voire des deux. L'apprentissage de Simon (40-50 ans) est un exemple d'apprentissage au sein de son réseau de socialité, alors que l'apprentissage d'autres personnes de sa famille s'est fait ainsi au sein du réseau familial.

PW: Is it [*koaspskikan*] passed on to people, in families or ...?

Simon: It is passed on through generations. You can skip a generation or two. My great-grandfather did it, but my grandfather and my dad did not. Over here [in Waswanipi] my uncle does it, my dad's brother. It is still in the family.

PW: Did you learn from your uncle?

Simon: No. I learned from friends of mine from up North in Chisasibi.

PW: Jimmy George?

Simon: Yes, Jimmy George, Harry Snowboy¹³⁸. But that shaking tent they got came from Manitoba.

PW: What do you mean?

Simon: A guy from Manitoba taught them. But eventually, whatever they were taught, they can go back to the original way of doing it, the Cree way over here.

Bien qu'il n'ait pas hérité du don au sein de sa famille, ce qui a été le cas en revanche pour son oncle, son père, son grand-père et son arrière-grand-père *a priori*, Simon a d'abord trouvé deux autres Iyiyiwch de Chisasibi, qui l'ont mis sur le chemin de l'aîné au Manitoba les ayant formés afin qu'il le forme à son tour. L'apprentissage est, d'autre part, soumis aux choix des aînés. Ils peuvent opérer une sélection des apprentis officiants qu'ils accompagnent en fonction de leur évaluation de leur capacité à suivre le 'bon chemin', comme en témoigne Catherine :

¹³⁸ Jimmy George est l'officiant de la cérémonie à laquelle j'ai assisté en 2009. Harry Snowboy est un officiant que j'ai rencontré lors d'une *matutisaanichiwaahp* (loge à sudation) qu'il a conduite en 2017. Tous deux sont reconnus dans le monde iyiyiw et algonquien pour leur grand pouvoir. En ce sens j'ai décidé de ne pas les anonymiser.

There was one elder who said that he knew ceremonies, but he would not share it just with anybody. He chose very carefully who he shared it with, because he doesn't want them to pursue them in a bad way.

L'apprentissage auprès des aînés varie beaucoup dans le temps avant qu'un apprenti officiant puisse performer une cérémonie : pour certains c'est une question de mois, pour d'autres ce délai se compte en années. Henry (50-60 ans) illustre sa réponse à ma question au sujet de *koaspskikan* en prenant l'exemple de *matutisaanichiwaahp* (loge à sudation)¹³⁹.

If somebody say: "I dreamt about a sweat lodge and I need to know about sweat lodge". I acknowledge the person and I ask her: "What do you want to learn? Do you want to go in or do you want to run the sweat?" You cannot jump. You have to learn it, take it step by step. It is like being a doctor: you have to go to school and it takes years. You can't just say: "Tomorrow, I'm going to run the sweat". It took me 15 years for getting the teachings of the sweat lodge. I said to an elder: "I dreamt about the sweat lodge". "What did you see?", he asked me. "I saw myself going in. I saw a pipe, a whistle, a hand drum". Then he told me: "Well, we are going to take this slowly. It might take a couple of years or maybe it is not for you. Maybe you can just go in. We'll go from there". I agreed. It took 15 years. I waited. For some people it can take 4, 8, 10 years or just 1 year.

Plusieurs raisons expliquent ces délais d'apprentissage plus ou moins longs selon les apprentis officiants : le respect de la réciprocité avec son *mistapeo* et de ses implications, la crainte ou l'assurance de l'apprenti officiant face à ses pouvoirs ou, encore, la qualité d'apprentissage de son mentor. Les apprentis officiants ne sont donc pas tous égaux face à leur capacité à appliquer leur don, ce qui engendre une reconnaissance de pouvoirs différents des officiants entre eux et parmi ceux qui participent à *koaspskikan* à Waswanipi.

¹³⁹ Mes interlocuteurs évoquent souvent *matutisaanichiwaahp* pour illustrer leurs réponses à mes questions sur *koaspskikan*. Ceci n'est pas étonnant, car cette cérémonie a une place aussi importante que *koaspskikan* dans le « retour » des cérémonies spirituelles. C'est une cérémonie fréquemment pratiquée sur le camp principal du territoire de chasse familial où j'ai participé à plusieurs d'entre elles. Qui plus est, elle a été réactualisée institutionnellement à travers le projet *Ma Moo Meeyou Pimatseewin (Ensemble dans la guérison et le bien-être)* de la Fondation autochtone de guérison spécialement élaboré et suivi à Waswanipi. Destiné aux « survivants des pensionnats et à leur famille », ce projet prévoyait des « activités de guérison [, telles que] des cercles de partage et de guérison, des cérémonies de la suerie, des fêtes traditionnelles, des ateliers de formation, des jeunes et des retraites » (<http://www.fadg.ca/projets-finances/quebec/cree-first-nation-of-waswanipi>) [consulté le 28 mai 2020].

Louis (60-70 ans)

[S]ome people have to do more than others to get to the same level. There are different levels. Some of it is more complicated you might say [...] Not everybody has the ability to call the spirits. Not everybody. Some have been gifted with that [...] There are people that have various degrees of gifts. Some are very powerful. They have tremendous gifts!

Les revendications de ces pouvoirs spirituels sont toujours l'objet de points de vue différents entre ceux qui les reconnaissent et ceux qui les contestent. Le débat est continu. Il ne peut être clos d'autant plus que le niveau de pouvoir d'un officiant peut varier dans le temps. Cette absence de consensus est à replacer dans le cadre des différences de perspectives que les Iyiniwch développent selon leurs expériences personnelles et dans l'ambiguïté qu'elles génèrent non pas comme un problème à régler, mais comme une équivocité à maintenir pour entretenir le questionnement sur les points de vue distincts provenant des interlocuteurs de la société québécoise, canadienne et internationale, ou d'autres Iyiniwch. Cette démarche a défini les conditions et les raisons cosmologiques et sociales du « retour » de *koaspskikan* à Waswanipi impliquant les jeunes et les aînés.

6.2.4. Les conditions et les raisons sociocosmologiques du « retour »

Que ce soit pour *koaspskikan* ou les autres cérémonies spirituelles, le « retour » s'est fait à l'initiative des jeunes avec la collaboration des aînés de leurs familles, d'autres familles de Waswanipi, d'autres communautés Iyiyiwch ou Premières Nations. Leurs relations sont symptomatiques de la rencontre de générations d'Iyiniwch aux expériences de vie distinctes, marquées dans les années 1980 et 1990 par une différence d'éducation entre celle inculquée dans les pensionnats et celle prodiguée en forêt. Selon les expériences sociales de ces jeunes et de ces aînés, *Chishaaminituu* et *mistapeo* ont fait partie du « retour » de *koaspskikan* différemment. Plusieurs facteurs cosmologiques et sociaux entrent en ligne de compte pour expliquer son « retour ». D'un point de vue général, il a été établi par *Chishaaminituu* et *mistapeo*, les officiants iyiniwch que les conditions de vie présentaient suffisamment peu de sources de mauvais usages du pouvoir de *koaspskikan* pour que les apprentis officiants mènent une 'bonne vie' et puissent apprendre son savoir.

Les jeunes Iyiniwch des années 1980 et 1990 ont été les initiateurs du « retour » de *koaspskikan*. Ce sont eux qui ont fait les démarches auprès des aînés de cette époque pour que l'apprentissage du savoir associé à la cérémonie soit enseigné de nouveau. Depuis, ce processus se poursuit. Mes interlocuteurs évoquent les pratiques actuelles de *koaspskikan* et, plus largement, des cérémonies spirituelles en référence à leur « retour ». C'est pourquoi ils peuvent parler des jeunes et des aînés des années 1980-1990 aussi bien que des jeunes et des aînés d'aujourd'hui.

Louis (60-70 ans)

It's coming back in a different form, maybe more through the youth than through the old people [...] The young people know about ceremonies. They are asking questions. They want to know more about it. They are the ones who are starting to do it now.

Stéphanie (60-70 ans)

Before it [the sweat lodge] came back, I had to ask the elders for the sweat lodge coming in (...) I had to go through the elders: "Can I do this? Has this ever been done?" (...) I had to ask them because I was away at school in the city (...) They said: "Yes, we had a little lodge. Your grandfather did the sweat lodge". That's how the sweat lodge came out.

Catherine (50-60 ans)

I remember looking at how we had to meet with the elders to be able to do sweat lodges. I know in other communities it was hard to do any ceremonies. But in Waswanipi we met with the elders and talked about doing sweat lodges and other kinds of ceremonies. They always said: "It would probably change because there are many ways to do a sweat. But the basic teachings have to stay".

Simon (40-50 ans)

[I]t's mostly younger people that are running the ceremonies nowadays. There are only few older people [...] It's mostly 35 to 45 years old in Waswanipi.

Parmi les jeunes, l'apprentissage a pu impliquer une révélation du don par *Chishaaminituu* par le rêve ou d'autres moyens. Dans le cas de Simon, cela a été le cas à travers des prières à *Chishaaminituu* au cours d'une cérémonie de *Sun Dance* dans une communauté au Manitoba et après une recherche d'information auprès d'aînés à Waswanipi.

PW: What brings the ceremonies back among the people in Waswanipi?

Simon: Ever since I can remember, as a teenager, I knew my grandfather did the shaking tent. I used to go around visiting different elders about the shaking tent, where it went. A lot of times I was told that the people who did it [the shaking tent] took it with them when they die. That's what I was told. But I wouldn't believe it as a young person. I kept asking, asking, and asking. Then I went to a Sun dance [...] While we were dancing, I asked God [*Chishaaminituu*] to show me where it [the shaking tent] went. My prayer was answered. He showed me in a dream where it went that this shaking tent had a spirit on its own and that he never went anywhere. The spirit is here. He can go over there because it's a spirit. It's an old spirit. It goes back thousands of years [...] That's how old Cree ceremonies are. I dreamt about it. That's when I knew it was around. Eventually I ran into it. I have seen people doing it, and I helped build it. I was so happy to see it and that it was shown to me in dreams that I went and helped.

La trajectoire d'apprentissage de Simon illustre les différences d'interprétation qu'il peut y avoir entre les générations selon leurs expériences cosmologiques et sociales (c'est-à-dire familiales et communautaires). Son rejet de la possibilité que les anciens officiants meurent avec leur savoir ou leur pouvoir de *koaspskikan* et de sa conclusion, à savoir que *koaspskikan* n'est plus pratiqué ni enseigné, l'a poussé à poursuivre ses recherches jusqu'à recevoir un rêve de *Chishaaminituu*. Mes interlocuteurs établissent, en outre, que les jeunes ayant reçu le don par *Chishaaminituu* continuent leur l'apprentissage dans le cadre de leurs relations avec leur *mistapeo* et de l'accompagnement de mentors ou uniquement dans le cadre de ce dernier, l'essentiel étant de suivre le 'bon chemin'.

Louis (60-70 ans)

The only thing we were warned, when we first got going on with this thing [the coming back of the spiritual ceremonies], is that if it will be used in a bad way, it would stop again.

Catherine (50-60 ans)

They [the elders] said: "Things have to evolve as long as they stay in the good way, like for the shaking tent" [...] It wasn't just anyone who can go in there. You had to have the teachings. Today different people will do it in different ways or for different reasons. But basically, you still have to have respect for the teachings that go with. The elders said: "There might be other ceremonies that might come in the community. As long as they are done in a good way. It's like going to church. You follow the rules and protocols of church, and you live in the good way. It's the same thing with traditional ceremonies. You follow the rules, regulations and protocols, and you do it in a good way. You must live the good life to be able to follow something.

Certains jeunes et aînés connaissent *koaspskikan* soit parce que dans leur enfance, leur adolescence ou à l'âge adulte, ils l'ont vu être pratiquée sur leurs territoires de chasse familiaux par des membres de leurs réseaux familiaux ou parce qu'ils en ont entendu parler. D'autres ne la connaissent pas parce qu'ils n'ont pas connu ces situations. Les aînés qui ont fait l'expérience directe ou indirecte des cérémonies spirituelles les ont repositionnées dans cette expérience familiale justifiant leur « retour » au sein des familles iyiniwch et de la communauté de Waswanipi. Toutefois, l'initiative des jeunes a d'abord généré une méfiance initiale chez les aînés avant qu'ils ne décident de les accompagner.

Catherine (50-60 ans)

At first, the elders were hesitant. We had to prove to them that we were not going to try to pull people in, that we will be respectful of each person in the community, and that we will walk in a good way. When they understood that we were not going to do anything in a bad way, slowly they came, sat with us and helped us out.

Cette méfiance initiale des aînés envers la requête des jeunes peut être vue comme une des conséquences des pensionnats indiens en matière de transmission des savoirs iyiniwch. Les jeunes adultes des années 1980-1990 font partie des générations de survivants des pensionnats, tandis que les aînés de cette époque ont été éduqués en forêt et ont connu les pensionnats en tant que parents et grands-parents de pensionnaires.

Louis (60-70 ans)

I think it was a decision by elders to put that away, not to pass it on to the children.

Andreanna (50-60 ans)

When kids were sent to residential school, a lot of things stopped for my parents and my grandparents, and everybody's relatives. They couldn't think about a future useful for us [...] They were holding back things [ceremonies, syllabics and every other iyiniw thing] [...] because of all this hurt. They were holding them in because all these kids were sent out and didn't know how it would be when they'd come back.

Catherine (50-60 ans)

It was easier to transfer the knowledge before [the residential school period] because most families were together.

Nombre de ces aînés ne trouvaient plus d'intérêt à transmettre à leurs enfants et petits-enfants les savoirs iyiniwch, qu'ils soient d'ordre rituel ou pas, comme l'*iiyiyuu ayimuun* par exemple. Pour ces aînés, ces savoirs ne seraient pas utiles aux jeunes dans leur futur, car les conditions de vie seraient favorables à de mauvais usages plutôt qu'à de bons usages des savoirs. L'apprentissage du savoir de *koaspskikan* a ainsi pu entraîner une confrontation de pédagogies différentes entre les premières générations d'Iyiniwch éduquées dans les pensionnats indiens et les dernières générations d'Iyiniwch éduquées en forêt. Le modèle pédagogique des aînés se manifeste par une transmission multi-contextualisée du savoir, c'est-à-dire que le savoir est transmis temporellement et spatialement car il est élaboré comme tel. Le savoir est transmis à un certain moment de la vie de tout apprenti selon l'étape du processus d'apprentissage à laquelle il est rendu, selon son niveau de connaissance ou sa capacité à en connaître davantage. Le savoir est transmis en fonction du lieu où le mentor et l'apprenti se trouvent. Le savoir n'est pas transmis sur la réserve mais sur le territoire où certaines parties de ce savoir sont transmises à des endroits spécifiques.

La décision du « retour » constitue cependant la preuve que les jeunes et les aînés ont fait le constat que les conditions requises étaient réunies. À partir de quels facteurs ont-ils fait ce constat ? Quelles sont les raisons du « retour » de *koaspskikan* ? Il y en a plusieurs. La première est que les aînés et les êtres spirituels ont fait une évaluation positive de la situation générale à Waswanipi. Les autres raisons concernent le principal motif pour lequel les jeunes ont voulu que les cérémonies spirituelles reviennent, à savoir répondre aux besoins identitaires des jeunes Iyiniwch dans une logique de guérison sociale à la fois locale (résurgence) et globale (réconciliation).

L'évaluation positive de la situation générale à Waswanipi revient à constater une amélioration des conditions de vie suffisante pour que des Iyiniwch puissent s'engager sur le 'bon chemin' pour apprendre le savoir de *koaspskikan* et éventuellement l'appliquer lors d'une cérémonie. Dans ce contexte 'positif', *koaspskikan* est requis pour répondre aux besoins identitaires et de guérison sociale des survivants des pensionnats indiens et de leurs enfants et petits-enfants.

Louis (60-70 ans)

It's the youth who are driving the system. I think that it's part of their need to know who they are, their identity you might say, because a lot of them don't tend to distinguish what the western society is and who they are as Native people. They don't understand who they are and what special things they have as Indian people. They can't appreciate it. It creates a lot of problems among the youth because they just don't know who they are.

Simon (40-50 ans)

Today I practise spiritual ceremonies with my people: sweat lodge, sun dance, pipe ceremony, shaking tent. I take part and I support all of them, because that's where I feel the true connection of who I am as a Cree person. My spirit feels good and my heart feels good when I go to a ceremony. Other than that, I don't feel the connection. So, I choose not to go. I choose to respect my true identity as a Cree person. I respect that. Nobody will ever take it away. I'll keep it.

La pratique de la cérémonie peut aussi être un élément favorisant une amélioration des conditions de vie des Iyiniwch à Waswanipi et des relations entre les êtres du monde iyiniw y compris ceux impliqués dans *koaspskikan*. Cette dynamique participe à la guérison sociale et identitaire et se manifeste à Waswanipi par une popularité de plus en plus grande des cérémonies spirituelles chez les Iyiniwch.

Louis (60-70 ans)

There is a difference since those ceremonies are back in Waswanipi. It is like some people reawaken you might say. They begin to realize who they are. They begin to take better care of themselves. They care about people, they can show more affection, more love. They respect the different value systems we have as Indian people.

Simon (40-50 ans)

I can't say it's very big, but it's growing [...] I know it's going to grow more because people are searching to find out who they really are.

Le contexte cosmologique de la transmission du savoir de *koaspskikan* et de sa pratique établit que ce savoir est de nature spirituelle. Mes interlocuteurs disent qu'une personne « porte le savoir ». En d'autres termes, les êtres humains peuvent en disposer, mais il ne leur appartient pas et, par conséquent, ils peuvent encore moins le contrôler. Dans ces conditions, le savoir de *koaspskikan* ne peut donc pas disparaître. Cet argument est non seulement confirmé mais

renforcé par l'examen du processus de « mise sous terre » sur lequel je reviens de manière approfondie dans la prochaine section de ce chapitre. Par ailleurs, ce contexte cosmologique opère selon les dynamiques sociales liées aux réseaux familiaux et réseaux de socialité des apprentis officiants et de leurs mentors. Ces dynamiques sont les marques de l'actualisation et de la reconfiguration de la transmission du savoir de *koaspskikan* et de sa pratique dans le processus de son « retour ».

Mes analyses du processus de « mise sous terre » de *koaspskikan* confirment les dynamiques cosmologiques et sociales, cette fois-ci, autour d'une forme de protection qui lui est propre. Elles démontrent, en outre, que cette « mise sous terre » est vouée à répondre à un objectif commun des êtres humains et des êtres spirituels impliqués dans *koaspskikan*.

6.3. La « mise sous terre » de *koaspskikan* ou sa protection révélée

Dans cette section, j'examine la « mise sous terre » de *koaspskikan* en tant que processus de protection de ses savoirs et de ses pratiques. Reposant sur une analyse cosmologique et sociale des manifestations et des raisons de la « mise sous terre » de *koaspskikan*, cet examen réfute l'argument de sa disparition ou de sa désactivation (Bousquet 2015). Mon hypothèse présente plutôt une implication commune des êtres humains et spirituels car il ne s'agit pas tant de protéger les uns et les autres, voire les uns plus que les autres, mais plutôt de protéger le cadre de leurs relations contre un (trop) grand nombre de sources de mauvais usage de ses savoirs et pratiques existant au sein des Iyiniwch de Waswanipi entre les années 1960-70 et 1980-90. Cette période correspond à la phase de leur adaptation aux changements de leur mode de vie et à la détérioration des termes des relations entre les êtres humains et les êtres autres qu'humains, surtout les êtres spirituels impliqués dans *koaspskikan*.

6.3.1. Une protection plutôt qu'une disparition

Mon hypothèse de la « mise sous terre » de *koaspskikan* en tant que processus de protection de ses savoirs et de ses pratiques repose en premier lieu sur l'étude de l'expression « mise sous terre » employée par mes interlocuteurs iyiniwch pour évoquer l'absence de la pratique de *koaspskikan* et de ses significations. Cette étude réfute la thèse de sa disparition.

Pour m'expliquer la pratique intermittente, voire l'absence de *koaspskikan* entre les années 1960-70 et 1980-90 à Waswanipi, mes interlocuteurs ont employé plusieurs expressions : ils disent qu'elle a été « mise de côté » (« *put aside* » ou « *put away* » en anglais), « mise sous terre » (« *underground* » en anglais) ou qu'elle a été « latente » (« *dormant* » en anglais). Les deux dernières expressions sont les plus couramment utilisées. Mes interlocuteurs n'ont pas employé d'expression iyiniw pour exprimer cette idée.

Louis (60-70 ans)

Ceremonies have always been part of Indian life, especially when they lived in the bush because that was there, that was what they used, you might say, to find out where the game was [...] So, it has always been part of Indian life. Even when it went underground or when people stopped doing it, that gift or that power still existed among Indian people. But it wasn't so visible then [...] That was put away.

Robert (40-50 ans)

I don't think it [the spiritual ceremonies] was not done, because it wouldn't have survived. I believed it went underground and people practised it in their settings because the church came in and the church said that it was wrong [...] It was never erased. It was just dormant.

Ces deux expressions sont très communes à la littérature scientifique relative aux mondes algonquiens pour expliquer notamment le départ ou l'invisibilité temporaire des esprits et, plus largement, des personnes autres qu'humaines. L'interprétation de ces deux expressions la plus répandue parmi les Iyiniwch de Waswanipi est que *koaspskikan* n'a pas disparu, ni sa pratique, ni encore moins les savoirs qui y sont associés. En aucun cas mes interlocuteurs élaborent sur le fait que *koaspskikan* ne sera plus jamais pratiqué. Cette réalité est à reconsidérer, d'une part, selon la nature spirituelle du savoir de *koaspskikan* et de son cadre cosmologique et social de révélation, d'acquisition et d'apprentissage, et d'autre part, selon sa nature transformative, comme il a été vu respectivement aux sections 6.2 et 6.1. Elle peut être repositionnée aussi dans

une continuité iyiyiw et algonquienne sur un intervalle séculaire tant à l'échelle locale à Waswanipi qu'à l'échelle régionale parmi l'ensemble des Iyiyiwch et des Algonquiens.

D'après mes observations, *koaspskikan* a eu lieu à Waswanipi plusieurs fois entre 2008 et 2015. Les deux articles de Feit (1994, 1997) sur cette cérémonie chez les Iyiniwch de Waswanipi témoignent d'une pratique à la toute fin des années 1960. Feit fait alors le constat que la pratique de la tente tremblante était « raisonnablement commune et toujours pratiquée par certains dans les années 1970, 1980 » (Feit 1994, 289). Selon mes interlocuteurs, elle a, en effet, été exercée dans ces années-là par un petit nombre de personnes et par intermittence. Sur cet intervalle d'une cinquantaine d'années (1970-2015), aucune autre observation ou information ne permet de préciser davantage cette pratique intermittente. Il ne faut pas, pour autant, exclure une pratique confidentielle de la cérémonie durant cette période sur les territoires de chasse. Cette confidentialité, contribuant à une impossible connaissance précise de la fréquence de pratique de *koaspskikan* a très bien pu échapper aux observateurs extérieurs et, éventuellement, à leurs interlocuteurs, à moins que ces derniers n'aient refusé de leur parler, notamment s'il s'agit d'officiants car, par respect de leur relation de réciprocité avec *mistapeo*, ils ne peuvent pas en parler.

Il est alors possible de conclure que *koaspskikan* n'a pas été pratiquée pendant plusieurs périodes plus ou moins longues, successives ou alternées, et qu'elle a fait ainsi l'objet d'une pratique intermittente et non pas d'une disparition. Feit (1994) remettait en cause l'hypothèse d'une disparition de *koaspskikan* entre 1910 et 1950 parmi les Iyiniwch de Waswanipi à partir du simple constat d'une pratique moins régulière qu'avant 1910 et après 1950 :

Infrequent performance of the shaking tent is often taken as a sign of the demise of Cree religion belief and practice. I believe, however, that the change is a variation on the form of Cree religious practices, rather than a radical break with tradition (*Ibid.*, 290).

Des facteurs cosmologiques propres à *koaspskikan* expliquent sa pratique intermittente, notamment lors du processus de révélation du don de *koaspskikan*, d'acquisition du savoir y étant lié et d'apprentissage de la mise en pratique de ce savoir.

Simon (40-50 ans)

I'm told that elders didn't practise the shaking tent all the time a long time ago. They only practised when they dreamt of it. That's when they would go, because when you dream about it, you are told that they want to tell you something.

Cette pratique intermittente est également due à son caractère confidentiel entraîné soit par la puissance du pouvoir mobilisé au moment de la cérémonie pouvant susciter le respect ou la crainte chez les Iyiniwch, soit par l'interdiction et la diabolisation de toutes les cérémonies iyiniwch par les missionnaires anglicans, les pasteurs pentecôtistes et certains Iyiniwch convertis à l'anglicanisme et au pentecôtisme, comme cela est expliqué à la section 6.3.3 de ce chapitre.

La continuité locale de *koaspskikan* à Waswanipi est identique à celle chez l'ensemble des Iyiyiwch, soit une cinquantaine d'années entre 1965 (Preston à Waskaganish) et 2015 (mon observation à Waswanipi), en passant par des observations en 1969 à Waskaganish par Preston, en 1969 et en 1970 à Waswanipi par Feit et en 1972 à Mistissini par Adrian Tanner. Cette continuité iyyiuw peut être replacée dans le contexte de la pratique de *koaspskikan* au sein des Algonquiens. Selon Véronique Duval, à l'échelle algonquienne, la cérémonie remonte « au-delà des 400 dernières années » (2007, 140), comme en attestent les premières observations par Champlain en 1613 et par Le Jeune en 1634 (Rousseau 1953, 139) caractérisant ainsi une « continuité algonquienne du rituel » (Duval 2007, 140). L'étude de ce contexte historique de la pratique de *koaspskikan* démontre une continuité séculaire de *koaspskikan* sur cet intervalle d'au moins quatre cents ans jusqu'à aujourd'hui au cours duquel la cérémonie de *koaspskikan* n'a pas disparu.

Il est raisonnable de penser que cette continuité est le fruit de la nature spirituelle du savoir de *koaspskikan*, de son cadre cosmologique et social de révélation, d'acquisition et d'apprentissage, ainsi que de sa nature transformative donnant lieu à des reconfigurations selon les différents enjeux de cet intervalle et à une pratique intermittente, mais pas à une disparition.

6.3.2. Une protection plutôt qu'une désactivation

Mon hypothèse de la « mise sous terre » de *koaspskikan* en tant que processus de protection de ses savoirs et de ses pratiques repose, en outre, sur l'étude du rôle des êtres humains – officiants et aînés – et des êtres spirituels – *Chishaaminituu* et *mistapeo*. Cette étude démontre que la « mise sous terre » de *koaspskikan* relève d'une décision commune et réfute la thèse de sa désactivation (Bousquet 2015).

Plusieurs interprétations coexistent parmi les Iyiniwch quant au rôle des officiants et des aînés, d'un côté, et de *Chishaaminituu* et de *mistapeo*, d'un autre côté, dans la « mise sous terre » de *koaspskikan*. Certaines attribuent la responsabilité aux premiers, tandis que d'autres l'attribuent aux seconds. Mes interlocuteurs n'exposent pas, en revanche, d'éléments démontrant que cette décision découle d'une décision prise entre les êtres humains et spirituels. Or, le cadre cosmologique et social de révélation du don de *koaspskikan*, d'acquisition du savoir et d'apprentissage de sa mise en œuvre, comme il a été vu précédemment, démontre que ce sont le don de *koaspskikan* et le savoir qui y est associé qui ont été mis sous terre. Je propose de poursuivre cette hypothèse.

Il est question ici de proposer que, d'une part, la connaissance future, à laquelle les êtres spirituels ont accès de manière privilégiée par rapport aux êtres humains, a été partagée aux officiants et aux aînés par *Chishaaminituu* et *mistapeo* dans des cérémonies précédentes, voire par d'autres moyens, tels que les rêves ou des visions. D'autre part, cette connaissance future leur a servi à prendre leur décision de mettre sous terre *koaspskikan*. Il n'est pas question de dire ici que sans cette connaissance future transmise par les êtres spirituels, les êtres humains auraient été dans l'incapacité de prendre cette décision. Il s'agit plutôt de repositionner cette décision dans le rapport d'interdépendance entre tous ces êtres au sein duquel, il est essentiel de le rappeler, l'être humain est plus tributaire de la connaissance échangée entre *Chishaaminituu* et *mistapeo*. En ce sens, il s'agit également de repositionner cette connaissance future d'origine spirituelle en complémentarité de la connaissance produite par les êtres humains sur la base d'observations et d'interrogations ayant pu mener à ce que des cérémonies soient mises sous terre ou pratiquées de nouveau après avoir été en latence un certain temps.

La « mise sous terre » de *koaspskikan* peut être interprétée comme une « désactivation » (Bousquet 2015) si l'on s'en tient aux termes cosmologiques de son savoir et de sa pratique. Il s'agirait ainsi de rendre inactif le processus de révélation du don de *koaspskikan*, d'acquisition du savoir et d'apprentissage de sa mise en œuvre. Or, le contexte social qui a mené à la « mise sous terre » de *koaspskikan*, tel qu'il vient d'être présenté, ajoute un motif politique à la dynamique cosmologique de désactivation : la protection du cadre relationnel des êtres humains et spirituels impliqués dans cette cérémonie contre les sources de mauvais usages de son savoir et de son pouvoir propres aux réalités et aux enjeux d'une période particulière. La « mise sous terre » de *koaspskikan* est donc une stratégie politique élaborée entre ces êtres humains et spirituels dans le cadre cosmologique et social de leurs relations dans lequel s'opèrent la révélation du don de *koaspskikan*, l'acquisition du savoir et l'apprentissage de sa mise en œuvre.

Mettre sous terre *koaspskikan* a été une décision élaborée dans le cadre cosmologique et social de la réciprocité entre les êtres spirituels et les êtres humains impliqués dans la cérémonie. Cette décision peut être ainsi vue comme un des fruits de leurs relations dans la transmission de *koaspskikan* pour faire face, à partir des années 1960-70, à des changements du mode de vie des Iyiniwch sources d'un (trop) grand nombre de mauvais usages de son pouvoir. Elle soulève aussi la question des raisons ayant motivé ce choix de la part des officiants, des aînés, de *Chishaaminituu* et de *mistapeo*.

6.3.3. Les raisons de la « mise sous terre » de *koaspskikan*

Ces raisons se trouvent être les principaux changements du mode de vie des Iyiniwch, c'est-à-dire ceux qui se sont accompagnés d'un (trop) grand nombre de sources de mauvais usages du pouvoir de la cérémonie causant une détérioration du cadre cosmologique : il y a eu d'abord l'intensification de la colonisation et la sédentarisation, puis la consommation d'alcool, la conversion au pentecôtisme et la déconnexion du territoire.

Comme il a été vu précédemment dans le chapitre 4, la colonisation d'Iyiyiw Istchee s'est accélérée à partir du début des années 1960 par un accroissement de la présence étatique (Morantz 2002a), industrielle (minières, hydroélectrique et forestière) et de la population allochtone. Cette décennie marque un tournant dans l'histoire de l'évolution des rapports entre Iyiywch et colonisateurs à un point tel qu'il est possible de parler d'envahissement du territoire.

Le territoire des Iyiniwch de Waswanipi n'y a pas échappé, étant donné qu'il est le plus au sud et donc en première ligne de cette colonisation accélérée. La fermeture du poste de traite de la CBH en 1965 a constitué le point de bascule. Elle a entraîné la désertion estivale du site par les familles iyiniwch qui a été définitive quelques années plus tard. Elle a marqué, en outre, le début d'une période de plus de dix ans pendant laquelle l'ensemble des familles se sont éparpillées sur des camps installés le long de l'autoroute 113 et des camps installés à proximité des principales villes régionales y menant (Chapais, Chibougamau, Senneterre); les familles s'y sont installées de manière permanente tout en pouvant rejoindre leurs territoires familiaux respectifs (Feit 2017, Morantz 2002, Marshall 1987). Bien que cette situation ait pris fin progressivement à partir de 1976 avec la création de la réserve de Waswanipi, voulue depuis 1927 par les chefs iyiniwch afin de garder le maximum de contrôle possible sur la destinée des iyiniwch comme il a été vu dans le chapitre 4, la réserve a contribué à la création des conditions de sédentarisation. Cette sédentarisation a été propice, en outre, au développement d'autres changements importants, notamment la consommation d'alcool, la conversion au pentecôtisme et la déconnexion du territoire, que les Iyiniwch ont été en mesure de gérer avec plus ou moins de difficultés et de réussites.

À partir des années 1960-70, le pentecôtisme a été de plus en plus suivi par des Iyiniwch de Waswanipi (Tanner 2004), alors que leur conversion au christianisme avait débuté avec la religion anglicane dès 1840 sous l'impulsion du missionnaire méthodiste George Barnley à Rupert House (Morantz 2002a, 74). Si l'assimilation de certains éléments de la chrétienté, comme la figure de Dieu en parallèle de *Chishaaminituu*, s'est produite principalement en lien avec la chasse (Feit 1994), les cérémonies, telles que *koaspskikan*, *tewehiikan* (tambour de chasse) ou *matinisaaweu* (scapulomancie), ont été diabolisées par les missionnaires. Cela a été le cas à tel point que certaines familles les ont supprimées de leurs pratiques quotidiennes (Armitage 1992a, 69, 89), alors que d'autres ont continué de les pratiquer sur les camps de leurs territoires de chasse familiaux ou sur les camps de certains sites de rassemblement. La conversion au pentecôtisme a été plus radicale, comme en témoignent les propos de Louis, évoqués à la section précédente, dans lesquels il replace la « mise sous terre » des cérémonies spirituelles au moment où le pentecôtisme s'est fortement accru chez les Iyiniwch.

Louis (60-70 ans)

Ceremonies have always been part of Indian life, especially when they lived in the bush because that was there, that was what they used, you might say, to find out where the game was [...] So, it has always been part of Indian life. Even when it went underground or, you might say, when people stopped doing it, that gift or that power still existed among Indian people. But it was not so visible then. That is what happened 40 years ago when religion [Pentecostalism] became strong in this community. That was put away because of the use people put into it, for what they used it for: they were starting to hurt each other with it, they were starting to create all sorts of problems for each other, even death.

L'influence de la conversion accrue au pentecôtisme et de sa doctrine fondamentaliste a eu pour conséquence l'accroissement d'une diabolisation de *koaspskikan* par la stigmatisation de ses mauvais usages et de ses effets négatifs parmi les Iyiniwch, y compris les aînés (Feit, 1994, 290). Dans les années 1960, cette évolution est restée minoritaire, la majorité des Iyiniwch reconnaissant la complexité de la cérémonie, c'est-à-dire ses usages à bon escient comme à mauvais escient (*Ibid.*). Cette stigmatisation des mauvais usages et des effets négatifs existe toujours, aujourd'hui, à Waswanipi.

Marcel (50-60 ans)

They used these [the shaking tent and the sweat lodge] for evil powers [...] I couldn't say about right or wrong about those ceremonies, but the way right now the youth do it, they play with it, they have no idea how powerful they are. My grandfather was the greatest shaman around here. My grandfather had powers. He helped people. He walked miles and miles. He had powers. He would know where there was moose and he would go get the moose. He would use his powers. Which was good to him and good to the people. But he had powers which were beyond him, beyond his control. I remember one morning when we were living in the bush. My grandfather lived outside in a tent. He had his step wife and my cousins with him. Three of them were there. I woke up one morning and I heard the meanest guy, the loudest guy. I went out and it was my grandfather. He was chewing out my cousins. The language he used was so vulgar, so strong, so loud that he scared me. I was afraid of my grandfather after when I saw that in him. He displayed this force of evil so to speak, in speech and voice and composure. I distanced myself from my grandfather after a while because I've seen that [...] So there was something I didn't like there that really offended me, that really destroyed my love for him, not necessarily my whole love for him, but the way I looked up to him.

Louis (60-70 ans)

The people do not want it [*koaspskikan*] because they think it is the work of the devil they might say. You hear that expression a lot.

À l'échelle de la population de Waswanipi, il est difficile d'évaluer à quel point ce discours diabolisant est minoritaire ou majoritaire. Il reste, néanmoins, très présent dans les discours. Il vise également d'autres particularités de *koaspskikan*, tels que sa pratique dans l'obscurité, éloignée d'un large public, ce qui peut être interprété par les chrétiens comme une manière de se cacher et donc comme une pratique suspecte dont la vocation serait de faire quelque chose de mal. La vie commune et sédentaire sur la réserve de Waswanipi a exacerbé les rapports des Iyiniwch à la religion : avec l'arrivée du pentecôtisme dans la région de Waswanipi au cours des années 1960, leur christianisation s'est fortement accentuée car de plus en plus de personnes se sont converties à cette doctrine fondamentaliste. Cette situation conflictuelle autour de la chrétienté a engendré une forme de confidentialité des cérémonies spirituelles, accentuée selon le lieu de leur pratique, soit la réserve ou le territoire, comme l'expose Simon :

There are people who know about it, but they do not want to share it because of religion [Christianity]. In the community, people are against it [*koaspskikan*]. But once they go out in the bush, they are different. They are more themselves. They are open about it. So, I can say religion has done a lot of damage to our people, especially the way people act to their own culture, and their true identity.

Aujourd'hui, le territoire est le lieu où les cérémonies spirituelles se pratiquent, offrant ainsi la possibilité à tous les Iyiniwch d'en faire l'expérience personnellement et à chacun de se forger sa propre opinion sur ces cérémonies. Cette confidentialité territoriale actuelle est dans la continuité de celle produite par les Iyiniwch dans le cadre de l'interdiction des traditions par le Gouvernement fédéral et l'Église entre le 19^e et le 20^e siècle. Les Iyiniwch les pratiquaient en dehors de la principale, voire seule, zone d'influence des missionnaires et des agents indiens, à savoir le poste de traite. Le reste du territoire, libre de ces interdits, constituait l'espace de pratique des cérémonies et l'espace de leur protection contre ces interdits. Si les cérémonies spirituelles ne sont pas pratiquées à Waswanipi, mais plutôt en forêt ou sur les camps de chasse, c'est aussi pour des raisons d'ordre cosmologique. Les relations entre les êtres humains et les

êtres spirituels qu'elles supposent, avant et surtout pendant les cérémonies, ne peuvent avoir lieu que sur le territoire. C'est pourquoi la « mise sous terre » des cérémonies spirituelles s'explique aussi par la diminution, voire l'absence d'une vie connectée au territoire. Cette déconnexion territoriale rend plus difficile le positionnement des êtres humains dans la relation de réciprocité avec les êtres spirituels, le cadre de révélation du don de *koaspskikan*, d'acquisition du savoir et d'apprentissage de sa mise en œuvre.

La consommation d'alcool¹⁴⁰ est un facteur qui est revenu régulièrement dans nos conversations pour expliquer les raisons de la « mise sous terre » de *koaspskikan*. Les Iyiniwch la mettent en lien le plus souvent avec la vie en réserve et avec sa création.

Louis (60-70 ans)

Things got a little heated within the community because of the way the ceremonies were used. At that time alcohol came into the community and made it bad because some people were using it in ceremonies. Using alcohol in ceremonies just does not work. It has not meant to be. That's why the elders put it away.

Catherine (50-60 ans)

The elders said that someone must not take drugs or alcohol or any other bad things, because those can have an adverse or other effect on what you are trying to do for a person. You have to live the good life, walk the good way, be a good person, for whatever you might need in your life, so people can trust to come see you.

La consommation d'alcool et la conversion au pentecôtisme ou à la chrétienté, en général, ont en point commun la sédentarisation. Plus précisément, la sédentarisation est un facteur aggravant de l'une comme de l'autre (Bousquet 2005a, 44). Il y a plus d'églises et davantage d'accès à l'alcool depuis 1976. La sédentarisation est donc, en soi, un facteur explicatif de la « mise sous terre » des cérémonies spirituelles, entériné par le fait qu'elles n'y sont pas

¹⁴⁰ L'alcool est consommé par les Iyiniwch depuis le 18^e siècle dans le cadre du commerce des fourrures, bien qu'il soit devenu prégnant dans les années 1960 (Morantz 2002a, 234). La distribution d'alcool aux Autochtones a été interdite dès 1633 par Champlain, secondée par l'Église qui classifie « dans la catégorie des péchés mortels le commerce de l'alcool avec les Indiens » (*Ibid.*). La Compagnie de la Baie d'Hudson, présente en territoire iyiniw depuis les années 1700, officialise l'arrêt de la distribution d'alcool aux Autochtones dans les années 1840, sans que les pratiques suivent à la lettre (Gélinas 2000, 251-52). La consommation et la possession d'alcool par les Autochtones sont à nouveau autorisées en 1951 dans le cadre d'une réforme de la *Loi sur les Indiens* qui « créa une exception et dès lors, conformément à la loi provinciale, un Autochtone pourra être en possession d'alcool en autant qu'il soit dans un lieu public » (B. Roy 2005, 93).

pratiquées, sans qu'un interdit formel soit édicté par le Conseil de bande ou que la situation débouche sur un conflit ouvert comme dans d'autres communautés iyiyiwch¹⁴¹.

Conclusions

L'examen des processus du « retour » et de la « mise sous terre » de *koaspskikan* démontre, d'une part, qu'il existe chez les Iyiniwch un cadre cosmologique et social définissant les relations entre les êtres humains et les êtres spirituels impliqués dans cette cérémonie et que, d'autre part, ce cadre est caractérisé par des dynamiques de transmission et de protection du savoir et de la pratique de *koaspskikan* propres à ces relations. Le « retour » de *koaspskikan* et sa « mise sous terre » peuvent être ainsi vus comme des reconfigurations locales de ce cadre selon les relations que les êtres humains et spirituels créent et entretiennent pouvant donner lieu à des décisions et des stratégies selon les enjeux auxquels tous font face. Ces stratégies renferment les explications de l'exclusion des cérémonies spirituelles de la définition politique d'*iiyiniw iituun* produite par le GNC en 2008.

L'exclusion de *koaspskikan* et, plus largement, des cérémonies spirituelles conformes à la définition d'*iiyiniw iituun* produite par le GNC s'explique par la position des décideurs iyiyiwch en matière de patrimoine au sein du cadre relationnel cosmologique et social. Cette position est à considérer selon la différente reconnaissance de *koaspskikan* au sein des définitions locales d'*iiyiniw iituun*, soit entre les Iyiniwch de Waswanipi pour qui *koaspskikan* fait partie d'*iiyiniw iituun* parce qu'ils y sont favorables et ceux pour qui *koaspskikan* ne fait pas partie d'*iiyiniw iituun* parce qu'ils y sont défavorables. Il s'agit donc de déterminer laquelle de ces définitions domine le GNC.

Les décideurs iyiyiwch du GNC font partie de ceux qui excluent *koaspskikan* de la définition d'*iiyiniw iituun* car ils y sont défavorables. La conclusion est donc de dire que cette exclusion reflète la définition locale d'*iiyiniw iituun* qui n'intègre pas *koaspskikan* pour des raisons de diabolisation de ses capacités malveillantes. Cette conclusion est vérifiable par l'influence des

¹⁴¹ Bien que la situation soit réglée aujourd'hui, toute pratique rituelle traditionnelle a été interdite en 2011 dans la communauté iyiniw d'Oujé-bougoumou. C'est la construction d'une *matutisaanichiwaahp* (loge à sudation) qui a mis le feu aux poudres et qui a donné l'occasion au Conseil de bande de la communauté de faire voter par pétition un règlement administratif stipulant cette interdiction. L'interdiction a fait les manchettes de nombreux journaux francophones et anglophones autochtones et non autochtones provinciaux, nationaux et internationaux.

pentecôtistes, notoirement opposés aux cérémonies spirituelles pour les raisons ci-dessus, qui est substantielle, voire dominante, dans tout domaine politique régional au sein du GNC et local au sein des Conseils de bande. Cependant, l'exclusion de la définition officielle d'*iiyiniw iituun* peut également refléter l'autre vision : celle qui repose sur le respect des capacités tant bienveillantes que malveillantes. Cette dernière analyse renvoie au fait que *koaspskikan* ne peut pas être pris en charge par une politique patrimoniale aussi tournée vers les besoins de la Nation soit-elle, comme l'est la stratégie d'autopatrimonialisation des Iyiyiwch, car la cérémonie échappe à toute forme de transmission et de protection hors du cadre relationnel cosmologique et social qui lui est propre. Il y a là une incompatibilité entre le cadre cosmologique et social propre à *koaspskikan* et le cadre ontologique d'une politique de patrimonialisation de la culture, ou plus exactement, entre les formes de transmission et de protection des savoirs et des pratiques que les deux proposent. La conclusion qui prévaut est plutôt la suivante : l'exclusion de *koaspskikan* de la définition officielle d'*iiyiniw iituun* s'explique autant par des raisons de diabolisation de ses capacités malveillantes que pour des raisons de valorisation de ses capacités tant bienveillantes que malveillantes.

Conclusion

Les analyses proposées dans cette thèse me permettent de présenter, ici, en conclusion, en quoi la stratégie d'auto-patrimonialisation de la culture des Iyiyiwch et ses enjeux locaux définissent ce qui peut être qualifié d'alternative. Cette alternative est appréciée selon une démarche intraculturelle focalisée sur la manière iyiyiw de *faire avec* le patrimoine plutôt qu'en fonction des autres manières de *faire du* patrimoine notamment au Québec. L'alternative patrimoniale des Iyiyiwch peut être ainsi considérée comme une expérience (Tornatore 2019) et, plus largement, comme une manière d'actualisation du monde iyiyiw (de la Cadena et Blaser 2018).

Pour les Iyiyiwch, *iyyiyiw iituun* constitue le cadre de référence avec lequel ils pensent leurs préoccupations culturelles actuelles. Ce n'est pas le patrimoine qui joue ce rôle. Les Iyiyiwch utilisent le concept de patrimoine et le processus de patrimonialisation car ils leur offrent des outils conceptuels, opérationnels et politiques, qui peuvent éventuellement rencontrer leurs besoins et leur permettent de traiter de leurs priorités sous un angle nouveau ou pas. Si la plupart des activités que j'ai analysées à Waswanipi (le *Jackie Gull Memorial Pipun Eetouwin*, le *Youth & Elders Gathering*, les brigades de canots et les marches hivernales) ont été créées depuis les années 2000 suivant la stratégie d'auto-patrimonialisation des Iyiyiwch, d'autres activités (les congés de chasse) sont des adaptations des activités traditionnelles qui ont précédé cette période puisqu'elles ont été élaborées au cours des années 1970. Les activités créées dans les années 2000 s'inscrivent, en ce sens, dans la continuité des réponses des Iyiyiwch aux enjeux liés à l'intensification de la colonisation étatique, industrielle et populaire de leur territoire depuis les années 1960. La stratégie d'auto-patrimonialisation de la culture des Iyiyiwch est, ainsi, fondée sur une préoccupation de la transmission des savoirs locaux et de l'occupation du territoire d'Iyiyiw Istchee qui date d'avant les années 2000. Les Iyiyiwch n'ont pas attendu que le patrimoine devienne un sujet primordial de la politique culturelle au Québec au cours des années 2000, voire au Canada ou à l'international, pour prendre en charge la transmission et la protection de leur culture.

Comme le concept de culture dans les années 1970 a permis aux Iyiyiwch de faire valoir et faire reconnaître leurs droits sur leur territoire et leur différence culturelle par rapport aux Québécois

et au Canadiens dans le cadre de la négociation de la Convention de la baie James et du Nord Québécois au cours de la première moitié des années 1970, le concept de patrimoine offre aux Iyiyiwch la possibilité d'obtenir des outils pour poursuivre, voire bonifier, la prise en charge de leurs besoins en matière de transmission de leurs savoirs. Entre les années 1970 et les années 2000, le sujet central du débat a changé donc puisque les Iyiyiwch ont dû faire valoir leur existence en justifiant de leur culture puis de leur patrimoine, mais le leitmotiv reste le même: « Il y a de la transmission de connaissance dans tout ce que nous faisons », comme me le précisait Catherine (50-60 ans). Il n'y a donc pas d'évolution de la préoccupation des Iyiyiwch étant donné que transmettre les savoirs locaux fait partie de l'éthique iyiyw de faire (*iituun*) et de vivre/être (*pimaatisiwin*). C'est en ce sens que les Iyiyiwch *font avec* le patrimoine et que la mise en patrimoine de leur culture constitue un épiphénomène par rapport à leur préoccupation continue de transmettre leurs savoirs locaux. Comme tout autre domaine d'intervention au Québec, au Canada et à l'international, le patrimoine sert avant tout à traiter les priorités des Iyiyiwch et non pas à les définir. Les impacts de ce contexte patrimonial alternatif sont néanmoins substantiels parmi les Iyiyiwch.

Comme il a été vu au fil des chapitres ethnographiques de cette thèse (chapitres 4, 5, 6), la stratégie d'auto-patrimonialisation de la culture des Iyiyiwch se manifeste par des dynamiques d'homogénéisation et de particularisation, d'inclusion et d'exclusion des savoirs iyiyiwch par rapport aux conceptions locales d'*iyiyiw iituun* et à sa définition officielle proposée par le GNC dans son mémoire produit dans le cadre de la consultation publique du gouvernement du Québec sur la nouvelle approche législative proposée dans le Livre vert intitulé *Un regard neuf sur le patrimoine culturel* (GNC 2008). Parmi les activités examinées dans cette thèse, les congés de chasse (à l'oie et à l'original) ou les sorties sur le territoire (les brigades de canots et les marches hivernales) font partie la définition officielle d'*iyiyiw iituun*, alors que ce n'est pas le cas des ateliers *Jackie Gull Memorial Pipun Eeeyou Eetouwin* et *Youth & Elders Gathering* ou *koaspskikan* (cérémonie de la tente tremblante). Si les activités incluses dans la définition officielle d'*iyiyiw iituun* participent localement à la stratégie d'auto-patrimonialisation mise en place par le GNC, les activités qui en sont exclues n'y contribuent pas. Elles participent toutefois tout autant à une dynamique d'auto-patrimonialisation élaborée localement en autonomie par rapport au GNC, que ce soit par le Conseil de bande, d'autres institutions administratives et

politiques locales ou des groupes d'Iyiniwch. Ces activités peuvent être associées de manière consensuelle à une acception locale d'*iiyiyiw iituun*, communautaire ou familiale. Elles peuvent aussi ne peuvent pas y être associées aussi systématiquement, voire pas du tout. Il faut donc distinguer des initiatives locales d'auto-patrimonialisation, qui sont à la fois institutionnelles et populaires, aux côtés de celles découlant de la stratégie d'auto-patrimonialisation du GNC. Ce contexte révèle une hétérogénéité des discours et des pratiques chez les Iyiyiwch dans leurs rapports à ce que peut être, pour eux, à la fois *iiyiniw iituun* et le patrimoine. C'est en cela que la stratégie d'auto-patrimonialisation fait apparaître, pour reprendre les analyses de Carneiro da Cunha (Cunha 2009) sur la culture, une dialectique du patrimoine ou, plus exactement, la coexistence chez les Iyiyiwch de « patrimoine » et de patrimoine. Il y a donc, d'un côté, une objectivation du patrimoine qui est fonctionnelle dans les espaces interculturels, concrétisée en l'occurrence par la production de la définition officielle d'*iiyiyiw iituun* par le GNC dans sa négociation avec le gouvernement du Québec. D'un autre côté, il y a un ensemble de savoirs locaux reconnus et pratiqués entre personnes d'une même culture sans que ses acceptions fassent forcément consensus entre toutes, soit les conceptions locales d'*iiyiyiw iituun*.

Faire avec le patrimoine pour les Iyiyiwch revient à considérer le patrimoine comme un moyen de faire (*iituun*) et de vivre/être (*pimaatisiwin*) qui s'inscrit dans une compréhension partagée par les Iyiyiwch que la manière *iyiyiw* de faire et de vivre/être au monde opère dans un cadre relationnel impliquant non seulement des êtres humains mais également une multitude de « personnes autres qu'humaines » (Hallowell 1992, 64), tels que les animaux, les rivières, les lacs, les vents ou, encore, des êtres spirituels. Ceci implique que chaque personne partage une éthique commune fondée sur le respect et la réciprocité pour que chacun puisse faire et vivre/être de la 'bonne manière' (*miyuu pimaatisiwin*). Cette éthique a nourri la façon dont les Iyiyiwch ont exprimé, dans leur discussion avec le gouvernement du Québec, ce que peut-être le patrimoine selon leur perspective avec l'affirmation du concept d'*iiyiyiw iituun*. Cette éthique fait en sorte que les différentes conceptions d'*iiyiyiw iituun* coexistent entre les Iyiyiwch. Cette éthique fonde l'alternative patrimoniale *iyiyw*.

Bibliographie

- A-CCI, Aanischaaukamikw Cree Cultural Institute. 2011. *Aa Chiiwaaschaaniwich. Reclaiming the Ways of Our Ancestors. Exhibition Catalogue*.
- Adelson, Naomi. 2000. « *Being Alive Well* »: *Health and the Politics of Cree Well-Being*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.
- . 2005. « The Embodiment of Inequity: Health Disparities in Aboriginal Canada ». *Canadian Journal of Public Health / Revue Canadienne de Santé e Publique* 96: S45-61.
- Albert, Bruce. 1995. « Anthropologie appliquée ou " anthropologie impliquée" ? » *Les applications de l'Anthropologie: Un essai de réflexion collective depuis la France*, 87-118.
- Alberti, Benjamin, Severin Fowles, Martin Holbraad, Yvonne Marshall, et Christopher Witmore. 2011. « "Worlds Otherwise": Archaeology, Anthropology, and Ontological Difference ». *Current Anthropology* 52 (6): 896-912. <https://doi.org/10.1086/662027>.
- Alfred, Taiaiake. 1999. *Peace, Power, Righteousness: An Indigenous Manifesto*. Oxford University Press.
- . 2009. « Colonialism and State Dependency ». *Journal de La Santé Autochtone*, 42-60.
- Alfred, Taiaiake, et Jeff Corntassel. 2005. « Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism ». *Government and Opposition* 40 (4): 597-614.
- Alivizatou, Marilena. 2012. « Debating heritage authenticity: kastom and development at the Vanuatu Cultural Centre ». *International Journal of Heritage Studies* 18 (2): 124-43. <https://doi.org/10.1080/13527258.2011.602981>.
- Ames, Michael M. 1992. *Cannibal Tours and Glass Boxes: The Anthropology of Museums*. UBC Press.
- Amougou, Emmanuel. 2011. *Sciences sociales et patrimoines*. L'Harmattan.
- APNQL, Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador. 2014. « Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador ».
- Aporta, Claudio. 2004. « Routes, Trails and Tracks: Trail Breaking among the Inuit of Igloodik ». *Études/Inuit/Studies* 28 (2): 9. <https://doi.org/10.7202/013194ar>.
- Ariel de Vidas, Anath, et Valentina Vapnarsky. 2017. « Culture : modes d'emploi. La patrimonialisation à l'épreuve du terrain. » In *Nuevo Mundo Mundos Nuevos.*, 1-9. Nuevo Mundo Mundos Nuevos [En ligne] <http://journals.openedition.org/nuevomundo/70090>.
- Armitage, Peter. 1992a. « Les premières nations, les médias et le pouvoir de l'opinion publique ». *Anthropologie et Sociétés* 16 (3): 77. <https://doi.org/10.7202/015234ar>.
- . 1992b. « Religious ideology among the Innu of eastern Quebec and Labrador ». *Religiologiques* 63 (6): 63-110.
- Ashley, Susan L.T., Andrea Terry, et Josée Lapace. 2018. « Introduction: Critical Heritage Studies in Canada / Études Critiques Du Patrimoine Au Canada ». *Journal of Canadian Studies* 52 (1): 1-10. <https://doi.org/10.3138/jcs.52.1.01>.
- Assiniwi, Bernard. 1973. *Histoire des Indiens du Haut et du Bas Canada*. Éditions Leméac.
- Awashish, Philip. 2018. « Une Brève Introduction Au Système Traditionnel de Gouvernance Eeyou Des Territoires de Chasse (Gouvernance Traditionnelle Eeyou Indoh-Hoh Istchee) ». *Anthropologica* 60 (1): 5-8.

- Babou, Igor. 2013. « Autochtonie et migrations dans les sites du patrimoine naturel de l'Unesco ». *SociologieS*, novembre. <http://journals.openedition.org/sociologies/4416>.
- Battiste, Marie Ann, et James Youngblood Henderson. 2000. *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage: A Global Challenge*. Purich Pub.
- Battiste, Marie, et Jean Barman. 1995. *First Nations Education in Canada: The Circle Unfolds*. UBC Press.
- Battiste, Marie, et James Youngblood (Sa'ke'j) Henderson. 2000. *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage: A Global Challenge*. UBC Press.
- Bell, Susan, et Christopher Herodier. 2019. « New Space Gives Cree Students a Place for Traditional Learning in Waswanipi ». *CBC*, 26 septembre 2019. <https://www.cbc.ca/news/canada/north/cree-culture-waswanipi-willie-happyjack-1.5297445>.
- Bennett, Tony. 2004. *Pasts Beyond Memory: Evolution, Museums, Colonialism*. Routledge.
- Bergeron, Yves. 2013. « La loi québécoise sur le patrimoine culturel face à la protection du PCI ». In *Le patrimoine culturel immatériel et les collectivités infraétatiques*, édité par Francette Fines et Leila Lankarani, A. Pedone, 171-84. <https://www.lgdj.fr/le-patrimoine-culturel-immateriel-et-les-collectivites-infraetatiques-9782233006844.html>.
- Berkes, F., A. Hughes, P.J. George, R.J. Preston, B.D. Cummins, et J. Turner. 1995. « The Persistence of Aboriginal Land Use: Fish and Wildlife Harvest Areas in the Hudson and James Bay Lowland, Ontario ». *ARCTIC* 48 (1): 81-93. <https://doi.org/10.14430/arctic1227>.
- Biays, Pierre. 1957. « Une ville d'Abitibi : Senneterre ». *Cahiers de géographie du Québec* 2 (3): 63-74. <https://doi.org/10.7202/020062ar>.
- Bird-David, Nurit. 1999. « "Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology ». *Current Anthropology* 40 (S1): S67-91. <https://doi.org/10.1086/200061>.
- Blacksmith, George. 2016. *Forgotten Footprints: Colonialism from a Cree Perspective : The Social and Psychological Impacts of Residential Schools on the James Bay Cree of Northern Quebec*. gordongroup.
- Blaser, Mario. 2009a. « Political Ontology ». *Cultural Studies* 23 (5-6): 873-96. <https://doi.org/10.1080/09502380903208023>.
- . 2009b. « The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program ». *American Anthropologist* 111 (1): 10-20. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1433.2009.01073.x>.
- . 2013a. « Notes Towards a Political Ontology of 'Environmental' Conflicts ». In *Contested Ecologies: Dialogues in the South on Nature and Knowledge*, édité par Lesley Green, HSRC Press, 13-27. Cap Town.
- . 2013b. « Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology ». *Current Anthropology* 54 (5): 547-68. <https://doi.org/10.1086/672270>.
- Boldt, Menno, et J. Anthony Long. 1984. « Tribal Traditions and European-Western Political Ideologies: The Dilemma of Canada's Native Indians ». *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique* 17 (3): 537-53.
- Bortolotto, Chiara. 2011. *Le patrimoine culturel immatériel: enjeux d'une nouvelle catégorie*. Vol. 26. Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

- . 2013. « L'Unesco comme arène de traduction. La fabrique globale du patrimoine immatériel ». *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, n° 18 (décembre): 50-73. <https://doi.org/10.4000/gradhiva.2708>.
- . 2016. « Placing intangible cultural heritage, owning a tradition, affirming sovereignty: the role of spatiality in the practice of the 2003 Convention | | Taylor & Francis Group ». In *The Routledge Companion to Intangible Cultural Heritage*, édité par Michelle L. Stefano et Peter Davis, The Routledge, 46-58. London. <https://www.taylorfrancis.com/books/e/9781317506898/chapters/10.4324%2F9781315716404-14>.
- Bousquet, Marie-Pierre. 1999. « Sites ancestraux et territoires chez les amérindiens du Québec ». *Études Canadiennes/Canadian Studies* 47: 29-40.
- . 2005. « Les jeunes Algonquins sont-ils biculturels? : Modèles de transmission et innovations dans quelques réserves ». *Recherches Amérindiennes au Québec* 35 (3): 7-17,122,125.
- . 2006. « Une histoire réparée pour qui? Ce que les Algonquins du Québec commémorent de leur passé ». In *Du vrai au juste: la mémoire, l'histoire et l'oubli*, édité par Michèle Baussant, Presses de l'Université Laval, 43-55. Ste-Foy.
- . 2012. « Être libre ou sauvages à civiliser? L'éducation des jeunes Amérindiens dans les pensionnats indiens au Québec, dans années 1950 à 1970. » Édité par Mathias Gardet et David Niget. *Revue d'histoire de l'enfance « irrégulière »*. *Le Temps de l'histoire*, n° 14 (décembre): 162-92. <https://doi.org/10.4000/rhei.3415>.
- . 2015. « Chamanisme et Catégories Conceptuelles: Points de Vue Anicinabek (Algonquins) ». *Anthropologica* 57 (2): 315-26.
- Bousquet, Marie-Pierre, et Robert Crépeau. 2012a. *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*. KARTHALA. Paris.
- Bousquet, Marie-Pierre, et Robert R. Crépeau. 2012b. « Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques. Religious Dynamics of Indigenous People of the Americas - Karthala ». 2012. <http://www.karthala.com/hommes-et-societes-anthropologie/2586-dynamiques-religieuses-des-autochtones-des-ameriques-religious-dynamics-of-indigenous-people-of-the-americas-9782811106997.html>.
- Bousquet, Marie-Pierre, Laurence Hamel-Charest, et Alex Cheezo. 2019. « « Savoir d'où l'on vient pour savoir où l'on va »: s'impliquer pour se réapproprier et décoloniser son histoire ». *Histoire Québec* 24 (4): 21-25.
- Bousquet, Marie-Pierre, et Karl S. Hele. 2019. « Introduction. Une histoire non pour détruire mais pour éclairer les événements ». In *La blessure qui dormait à points fermés. L'héritage des pensionnats autochtones au Québec*, 15-30. Montréal: Recherches amérindiennes au Québec.
- Bousquet, Marie-Pierre, et Anny Morissette. 2008. « Inscrire la mémoire semi-nomade dans l'actualité sédentaire. Les églises de Pikogan et de Manawan ». *Archives de sciences sociales des religions*, n° 141 (mars): 9-32. <https://doi.org/10.4000/assr.12382>.
- Brightman, Robert Alain. 1993. *Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal Relationships*. University of California Press.
- Brousseau, Kevin. 2010. « Cree Forest Lexicon: Final Report ». Waswanipi: Cree Research and Development Institute.

- Brown, Jennifer S. H., et Robert Brightman. 1988. « *The Orders of the Dreamed* »: *George Nelson on Cree and Northern Ojibwa Religion and Myth, 1823*. Minnesota Historical Society Press.
- Cadena, Marisol de la. 2010. « Indigenous Cosmopolitics in the Andes : Conceptual Reflections beyond “Politics” ». *Cultural Anthropology* 25 (2): 334-70.
- Cadena, Marisol de la, et Mario Blaser. 2018. *A World of Many Worlds*. Durham and London: Duke University Press.
- Candea, Matei. 2014. « The Ontology of the Political Turn — Cultural Anthropology ». 2014. <https://culanth.org/fieldsights/469-the-ontology-of-the-political-turn>.
- Caplain, Jean-Guillaume. 2006. *L'ultime marche*. http://www.film-documentaire.fr/4DACTION/w_fiche_film/17461_1.
- . 2008. *Le crépuscule d'une terre*. http://www.film-documentaire.fr/4DACTION/w_fiche_film/25551_1.
- Carpentier, Paul. 1972. « La raquette à neige (Présence et fabrication au Canada français) ». Québec: Université Laval. <https://corpus.ulaval.ca/jspui/handle/20.500.11794/28660>.
- CBC. 2015. « Shaking Tent ». *Maamuitaau*. CBC. <https://gem.cbc.ca/media/maamuitaau/season-33/episode-9/38e815a-009e58f54e7>.
- CFNW, Cree First Nation of Waswanipi. pas connue. *Waswanipi Post*. 3. Waswanipi.
- . 1996a. *Waswanipi Post*. 1. Waswanipi.
- . 1996b. *Waswanipi Post. Wasonbi Blues. The last twenty years, the next twenty yeras ...* 1. Waswanipi.
- . 1997a. *Waswanipi Post*. 2. Waswanipi.
- . 1997b. *Waswanipi Post. Harry Blacksmith. Recollections from an Elder*. 2. Waswanipi.
- . 2003. *Waswanipi Post. Youth: Then and Now ...* 4. Waswanipi.
- Chaplier, Mélanie, et Colin Scott. 2018. « Introduction: Des Castors à La Terre : Construire Sur Les Débats Passés Pour Défaire l'enchevêtrement Contemporain Des Territoires de Chasse Familiaux Des Algonquiens ». *Anthropologica* 60 (1): 45-60.
- Charles-Dominique, Luc. 2013. « La patrimonialisation des formes musicales et artistiques: Anthropologie d'une notion problématique ». *Ethnologies* 35 (1): 75. <https://doi.org/10.7202/1026452ar>.
- Chevalier, Sophie. 2005. « De la modernité du projet anthropologique : Marshall Sahlins, l'histoire dialectique et la raison culturelle ». *ethnographiques.org*, n° 8: 14.
- Chirikure, Shadreck, Munyaradzi Manyanga, Webber Ndoro, et Gilbert Pwiti. 2010. « Unfulfilled Promises? Heritage Management and Community Participation at Some of Africa's Cultural Heritage Sites ». *International Journal of Heritage Studies* 16 (1-2): 30-44.
- Clammer, J. R., Sylvie Poirier, et Eric Schwimmer. 2004. *Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations*. University of Toronto Press.
- Clavir, Miriam. 2002. *Preserving What Is Valued: Museums, Conservation, and First Nations*. UBC Press.
- Clifford, James. 2004. « Looking Several Ways: Anthropology and Native Heritage in Alaska ». *Current Anthropology* 45 (1): 5-30.
- Clifford, James, et George E. Marcus. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press.
- CNG, Cree Nation Gouvernement. 2008. *The Eeyouch of Eeyou Istchee*. <https://www.cngov.ca/resources/the-eeyouch-of-eeyou-istchee/>.

- Colette, Vincent, et Serge Larivière. 2010. « The Income Security Program. Sustaining the Domestic Economy in Eastern James Bay ». *Les Cahiers du CIÉRA*, 123-44.
- Collier, Donald. 1944. « Conjuring among the Kiowa ». *Primitive Man* 17 (3/4): 45. <https://doi.org/10.2307/3316312>.
- Colombo, John Robert. 1993. *The Mystery of the Shaking Tent*. Hounslow Press.
- Colpron, Anne-Marie. 2019. « Équivoques ontologiques autour de l'ayahuasca? De l'importance du savoir expérientiel en contexte chamanique amazonien. Communication présentée au colloque Actualités de l'autre monde : la dimension religieuse des revendications autochtones de l'Équipe de recherche sur les spiritualités amérindiennes et inuit (ERSAI), Université de Montréal ». In *Actualités de l'autre monde : la dimension religieuse des revendications autochtones*. Montréal.
- Commission de toponymie. 2003. *La toponymie des Cris*. Québec: Commission de toponymie.
- Connolly, Albert. 1972. *OTI-IL-NO KAPE. Les Indiens Montagnais Du Québec*. Plumes d'Outardes I. Chicoutimi: Éditions science moderne. <http://nohanakeo14.servehttp.com/download.php?file=Oti-il-no+Kaepe.+Les+Indiens+Montagnais+du+Que%CC%81bec+-+Connolly%2C+Albert>.
- Cooper, John M. 1944. « The Shaking Tent Rite among Plains and Forest Algonquians ». *Primitive Man* 17 (3/4): 60. <https://doi.org/10.2307/3316315>.
- Copans, Jean. 2008. *L'enquête et ses méthodes : l'enquête ethnologique de terrain*. Armand Colin.
- Course, Magnus. 2010. « Of Words and Fog: Linguistic Relativity and Amerindian Ontology ». *Anthropological Theory* 10 (3): 247-63. <https://doi.org/10.1177/1463499610372177>.
- Craith, Máiréad Nic, Ullrich Kockel, Katherine Lloyd, Ullrich Kockel, et Katherine Lloyd. 2018. « The Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage : Absentees, Objections and Assertions ». In *Safeguarding Intangible Heritage*, 118-32. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429507137-8>.
- Cree School Board. 2012a. *East Cree (Southern) Dictionary: Cree-English*. Cree School Board & Eastcree.org.
- . 2012b. *East Cree (Southern) Dictionary: English-Cree*. Cree School Board & Eastcree.org.
- Cree School Board, Cree School. 2012c. *Dictionnaire Du Cri de L'Est (Sud): Cri-Francais*. Cree School Board/Cree Programs.
- CRSH, Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, Conseil de recherches en sciences naturelles et en génie du Canada CRSNG, et Instituts de recherche en santé du Canada IRSC. 2010. *Énoncé de politique des trois Conseils: éthique de la recherche avec des êtres humains*. Ottawa, Ont.: Groupe consultatif interagences en éthique de la recherche. <http://www.deslibris.ca/ID/227501>.
- Cruikshank, Julie. 1990. « Getting the words right: Perspectives on naming and places in Athapaskan oral history ». *Arctic Anthropology*, 52-65.
- . 1991. *Reading Voices. Dän Dhá Ts'edeninth'é Oral and Written Interpretations of the Yukon past*. Vancouver: Douglas & McIntyre.
- . 1996. « Discovery of Gold in the Klondike : perspectives from oral tradition ». In *Reading Beyond Words. Contexts for Native History*, édité par J.S.H Brown et E. Vibert, 433-59. Peterborough, Ont. : Broadview Press. <http://images.lib.monash.edu.au/ats4305/04200365.pdf>.

- . 1998. *The Social Life of Stories: Narrative and Knowledge in the Yukon Territory*. Vancouver: UBC Press.
http://books.google.ca/books?hl=fr&lr=&id=2_BdKMakuNQC&oi=fnd&pg=PR9&dq=Julie+Cruikshank&ots=_MXY84IZBz&sig=3a07zePYszo2mpjJ1mlPbx5d8cs.
- CSSSPNQL, Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador. 2015. *Boîte à outils des principes de la recherche en contexte autochtone*.
- CTA, Cree Trappers Association. 2009. « Eeyou Indoh-hoh Weeshou-Wehwun. Traditional Eeyou Hunting Law ».
- Cunha, Manuela Carneiro da. 2009. « *Culture* » and *Culture: Traditional Knowledge and Intellectual Rights*. Prickly Paradigm Press.
- CVR, Commission de vérité et réconciliation du Canada. 2015. « Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir. Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada ». http://www.trc.ca/assets/pdf/French_Exec_Summary_web_revised.pdf.
- De la Durantaye, Michel. 2010. « Les politiques patrimoniales et culturelles des municipalités du Québec ». In *Patrimoines et identités en Amérique française*, édité par André Charbonneau et Laurier Turgeon, 33-42. Presses de l'Université Laval.
- Delamour, Carole. 2017. « Le processus de rapatriement des objets culturels et sacrés des Inuatsh de Mashteuiatsh, au Québec ». Montréal (Québec, Canada): Université de Montréal et le Muséum national d'Histoire naturelle de Paris.
- Denton, David. 2002. « Patrimoine cri: Savoirs du Nord ». *Continuité*, n° 92: 29-31.
- . 2007. « The Land as an Aspect of Cree History: Exploring Whapmagoostui Cree Place Names ». In *Papers of the 38th Algonquian Conference*, édité par H.C. Wolfart, 143-54. Winnipeg: University of Manitoba.
- Denton, David, Kreg Ettenger, et Donovan Moses. 2003. « Programme Nadoshtin pour le patrimoine archéologique et culturel », 20-36.
- Denton, David, et Jamie Moses. 2011. « Le patrimoine culturel cri et le développement hydroélectrique Iiyiyuschii ». In *Les Inuit et les Cris du Nord du Québec: Territoire, gouvernance, société et culture*, édité par Jacques-Guy Petit, Yv Bonnier Viger, Pita Aatami, et Ashley Iserhoff, 351-68. PUQ.
- Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Gallimard. Paris.
- Di Méo, Guy. 2007. « Processus de patrimonialisation et construction des territoires ». In *Colloque « Patrimoine et industrie en Poitou-Charentes: connaître pour valoriser »*, 87-109. Geste éditions.
- Dickason, Olive Patricia. 2006. « Europeans and Amerindians: Some Comparative Aspects of Early Contact ». *Historical Papers* 14 (1): 182-202. <https://doi.org/10.7202/030842ar>.
- Dupuis, Renée. 2010. « Les Premières nations au Canada : des non-sujets hors de la cité ». *Le sujet dans la cité* n° 1 (1): 163-75.
- Dussart, Françoise, et Sylvie Poirier. 2017. *Entangled Territorialities: Negotiating Indigenous Lands in Australia and Canada*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.
- Duval, Véronique. 2001. « Le Rituel de La Tente Tremblante Comme Héritage Algonquien : Exploration Comparative ». Thèse (M.Sc.), Université de Montréal.
- . 2007. « Le rituel de la tente tremblante : exploration comparative ». In *Les systèmes religieux amérindiens et inuit: perspectives historiques et contemporaines*, édité par Claude Gélinas et Guillaume Teasdale, 129-44. Québec, Paris: In situ, L'Harmattan.

- Edwards, Elizabeth, Chris Gosden, et Ruth Phillips. 2006. *Sensible Objects: Colonialism, Museums and Material Culture*. Berg.
- Eriksen, Thomas Hylland. 1998. *Common Denominators: Ethnicity, Nation-Building and Compromise in Mauritius*. Berg Publishers.
- Éthier, Benoit. 2017. « Orocowewin notcimik itacihowin Ontologie politique et contemporanéité des responsabilités et des droits territoriaux chez les Atikamekw Nehirowisiwok (Haute-Mauricie, Québec) dans le contexte des négociations territoriales globales ». Québec, Canada: Université Laval.
- Ettenger, Kreg. 2005. « A new relationship between anthropologists and the Eeyouch, part two: Meeting the challenge ». *High Plains Applied Anthropologist* 25 (1): 1-12.
- Fabian, Johannes. 1994. « Ethnographic Objectivity Revisited: From Rigor to Vigor ». In *Rethinking Objectivity*, édité par Allan Megill, 81-108. Durham, NC: Duke University Press.
- Farquhar, Judith. 2014. « A Reader's Guide to the "Ontological Turn" – Part 1 | Somatosphere ». 2014. <http://somatosphere.net/2014/01/a-readers-guide-to-the-ontology-turn-part-1.html>.
- Favret-Saada, Jeanne. 2011. *Désorceler*. L'Olivier.
- Feit, Harvey. 1978. « Waswanipi realities and adaptations : resource management and cognitive structure ».
- . 1994. « Dreaming of animals: the Waswanipi Cree shaking tent ceremony in relation to environment, hunting and missionization ». *Circumpolar Religion and Ecology: Anthropology of the North*. University of Tokyo Press, Tokyo, Japan, 289-316.
- . 1995. « Hunting and the quest for power: The James Bay Cree and Whitemen in the 20th century ». *Native Peoples: The Canadian Experience*, 181-223.
- . 1997. « Spiritual Power and Everyday Lives: James Bay Cree Shaking Tent Performers and Their Audiences ». *Circumpolar Animism and Shamanism*. T. Yamada & T. Irimoto, eds, 121-50.
- . 2000. « Les animaux comme partenaires de chasse: Réciprocité chez les Cris de la baie James Traduit de l'anglais par Jacques Jeudy ». *Terrain*, n° 34 (mars): 123-42.
- . 2004. « James Bay Cree's Life Projects and Politics: Histories of Place, Animal Partners and Enduring Relationships. » In *In the way of development. Indigenous Peoples, Life Projects, and Globalization*, édité par Mario Blaser, Harvey Feit, et Glenn McRae, 92-110. London, New York: Zed Books.
- . 2005. « Re-cognizing co-management as co-governance: Visions and histories of conservation at James Bay ». *Anthropologica* 47 (2): 267-88.
- . 2011. « Neoliberal Governance and James Bay Cree Governance: Negotiated Agreements, Oppositional Struggles and Co-Governance. » In *Indigenous Peoples and Autonomy: Insights for a Global Age*, édité par Mario Blaser, Ravi De Costa, Deborah McGregor, et William D. Coleman. UBC Press.
- . 2016. « Creating Jobs and an Eenu Social Economy ». In *Together we survive. Ethnographic Intuitions, Friendships, and Conversations*, édité par John S. Long et Jennifer S. H. Brown, 45-70. Montreal, Kingston, London, Chicago: McGill-Queen's University Press.
- . 2017. « Dialogues on Surviving: Eeyou Hunters' Ways of Engagement with Land, Governments and Youth ». In *Entangled Territorialities: Negotiating Indigenous Lands*

- in Australia and Canada*, édité par Francoise Dussart et Sylvie Poirier, 25-50. Toronto, ON: University of Toronto Press.
- Ferrara, Nadia. 2004. *Healing Through Art: Ritualized Space and Cree Identity*. McGill-Queen's Press - MQUP.
- Filice, Michelle. 2015. « Voyage du Nishiyuu (voyage du peuple) ». In *L'Encyclopédie Canadienne*. <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/voyage-du-nishiyuu-voyage-du-peuple>.
- Fireman, Margaret, et Beverly Cox. 2011. « Aayaanscha: relais, liens, continuité. Nos projets patrimoniaux ». In *Les Inuit et les Cris du Nord du Québec: Territoire, gouvernance, société et culture*, édité par Jacques-Guy Petit, Yv Bonnier Viger, Pita Aatami, et Ashley Iserhoff. PUQ.
- Flannery, Regina. 1939. « The Shaking-Tent Rite among the Montagnais of James Bay ». *Primitive Man* 12 (1): 11. <https://doi.org/10.2307/3316273>.
- . 1944. « The Gros Ventre Shaking Tent ». *Primitive Man* 17 (3/4): 54. <https://doi.org/10.2307/3316314>.
- Fogelson, Raymond D. 1974. « On the Varieties of Indian History: Sequoyah and Traveller Bird ». *Journal of Ethnic Studies* 2 (1): 105-12.
- Fondation autochtone de guérison. 2007. *Répertoire Des Pensionnats Au Canada / Directory of Residential Schools in Canada*. Ottawa: Fondation autochtone de guérison /Aboriginal Healing Foundation.
- Fourcade, Marie-Blanche. 2007. *Patrimoine et patrimonialisation: entre le matériel et l'immatériel*. Presses Université Laval.
- Fournier, Pierre, et Anne-Marie Arborio. 2010. *L'observation directe: L'enquête et ses méthodes*. Armand Colin.
- Franco, Marie-Charlotte. 2020. « La décolonisation et l'autochtonisation au Musée McCord (1992-2019): les rapports de collaboration avec les premiers peuples et l'inclusion de l'art contemporain des premières nations dans les expositions ». Montréal: Université du Québec à Montréal.
- Gagné, Natacha. 2008. « Le savoir comme enjeu de pouvoir ». In *Les politiques de l'enquête*, 277-98. La Découverte. http://www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=DEC_FASSI_2008_01_0277.
- Gagnon, Denis. 2011. « Identité trouble et agent double: L'ontologie à l'épreuve du terrain ». *Anthropologie et Sociétés* 35 (3): 147. <https://doi.org/10.7202/1007860ar>.
- Gélinas, Claude. 2000. *La gestion de l'étranger: les Atikamekw et la présence eurocanadienne en Haute-Mauricie, 1760-1870*. Les éditions du Septentrion.
- Giguère, Hélène. 2006. « Vues anthropologiques sur le patrimoine culturel immatériel: un ancrage en basse Andalousie ». *Anthropologie et sociétés* 30 (2): 107-27.
- . 2010. *!! Viva Jerez! Enjeux esthétiques et politique de la patrimonialisation de la culture*. Québec, Canada: Presses Université Laval.
- Glon, Éric, et Anderson Chebanne. 2013. « Peuples autochtones et patrimonialisation de la nature protégée: les San indésirables dans le « Central Kalahari » (Botswana)? » *Vertigo*, n° Hors-série 16 (mai). <https://doi.org/10.4000/vertigo.13669>.
- GNC. 2008. « Un regard neuf sur le patrimoine culturel. Mémoire soumis dans le cadre de la consultation sur le Livre vert du ministère de la Culture, des Communications et de la Condition féminine ».

- GNC, Gouvernement de la Nation criet du. 2002. *I Dream of Yesterday and Tomorrow: A Celebration of the James Bay Crees*. Édité par Michael Gnarowski. Kemptville, Ont.: Golden Dog Press.
- Goulet, Jean-Guy. 2011a. « Présentation : L'interdit et l'inédit. Les frontières de l'ethnologie participante ». *Anthropologie et Sociétés* 35 (3): 9-42. <https://doi.org/10.7202/1007854ar>.
- . 2011b. « Trois manières d'être sur le terrain: Une brève histoire des conceptions de l'intersubjectivité ». *Anthropologie et Sociétés* 35 (3): 107-25. <https://doi.org/10.7202/1007858ar>.
- . 1998. *Ways of Knowing: Experience, Knowledge, and Power Among the Dene Tha*. UBC Press.
- Graeber, David. 2007a. *Lost People: Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- . 2007b. *Lost People: Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar*. Indiana University Press.
- Grandmont, Gérald. 2010. « Pour une nouvelle loi du patrimoine culturel. » In *Patrimoines et identités en Amérique française*, édité par André Charbonneau et Laurier Turgeon, 25-32. Presses de l'Université Laval.
- Greer, Shelley. 2010. « Heritage and empowerment: community-based Indigenous cultural heritage in northern Australia ». *International Journal of Heritage Studies* 16 (1-2): 45-58. <https://doi.org/10.1080/13527250903441754>.
- Guay, Christiane, et Martin Thibault. 2008. « L'ère/l'aire de la gouvernance autochtone : le territoire en question ». *Canadian Journal of Regional Science/Revue canadienne des sciences régionales* 21 (3): 637-50.
- Guédon, Marie Françoise. 2005. *Le rêve et la forêt: histoires de chamanes nabesna*. Les Presses de l'Université Laval.
- Gull, Sam C. 2011. « Discussion Paper ». In . Department of Anthropology, University of Waterloo.
- Haagen, Claudia Elisabeth J. 1990. « Strategies for Cultural Maintenance : Aboriginal Cultural Education Programs and Centres in Canada ». University of British Columbia. <https://doi.org/10.14288/1.0098564>.
- Hage, Ghassan. 2012. « Critical Anthropological Thought and the Radical Political Imaginary Today ». *Critique of Anthropology* 32 (3): 285-308. <https://doi.org/10.1177/0308275X12449105>.
- Hallowell, Alfred Irving. 1942. *The Role of Conjuring in Saulteaux Society*. University of Pennsylvania Press.
- . 1960. *Ojibwa Ontology, Behavior, and World View*. Columbia University Press.
- . 1992. *The Ojibwa of Berens River, Manitoba: Ethnography Into History*. Édité par J.S.H Brown. Forth Worth: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers.
- Hamel, Nathalie. 2011. « Du "patrimoine ethnologique" à une approche ethnologique du patrimoine ». In *Patrimoine et histoire de l'art au Québec: Enjeux et perspectives*, édité par Étienne Berthold et Nathalie Miglioli, Presses de l'Université Laval (PUL), 27-42. Québec.
- Harrison, Rodney. 2013. *Heritage: Critical Approaches*. Routledge.

- . 2015. « Beyond “Natural” and “Cultural” Heritage: Toward an Ontological Politics of Heritage in the Age of Anthropocene ». *Heritage & Society* 8 (1): 24-42. <https://doi.org/10.1179/2159032X15Z.00000000036>.
- . 2018. « On Heritage Ontologies: Rethinking the Material Worlds of Heritage ». *Anthropological Quarterly* 91 (4): 1365-84.
- Hartog, François. 1989. « Marshall Sahlins, Des îles dans l’histoire ». *Annales* 44 (6): 1361-63.
- . 2003. *Régimes d’historicité. Présentisme et expériences*. Editions du Seuil.
- Havard, Gilles. 2009. « « Les forcer a devenir Cytoyens »: État, Sauvages et citoyenneté en Nouvelle-France (XVIIe-XVIIIe siècle) ». *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 64 (5): 983-1018. <https://doi.org/10.1017/S039526490002429X>.
- Heinich, Nathalie. 2009. *La Fabrique du patrimoine: De la cathédrale à la petite cuillère*. Les Editions de la MSH.
- Hemming, Steve, et Daryle Rigney. 2010. « Decentring the New Protectors: Transforming Aboriginal Heritage in South Australia ». *International Journal of Heritage Studies* 16 (1-2): 90-106. <https://doi.org/10.1080/13527250903441804>.
- Henare, Amiria, Martin Holbraad, et Sari Wastell. 2007. *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London, New York: Routledge.
- Holbraad, Martin. 2012. *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. University of Chicago Press.
- Holbraad, Martin, et Morten Axel Pedersen. 2017. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holbraad, Martin, Morten Axel Pedersen, et Eduardo Viveiros de Castro. 2014. « The Politics of Ontology: Anthropological Positions — Cultural Anthropology ». 2014. <https://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>.
- Hurt, Wesley R., et James H. Howard. 1952. « A Dakota Conjuring Ceremony ». *Southwestern Journal of Anthropology* 8 (3): 286-96. <https://doi.org/10.1086/soutjanth.8.3.3628659>.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London; New York: Routledge. <http://site.ebrary.com/id/10070510>.
- Inksetter, Leila. 2019. « Les possibilités de rédiger une histoire des Autochtones ». *Histoire Québec* 24 (4): 18-20.
- Jackson, Michael. 1996. *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*. Georgetown University Press.
- . 1998. *Minima Ethnographica: Intersubjectivity and the Anthropological Project*. University of Chicago Press.
- Janssen, Jessica. 2018. « L’autohistoire amérindienne: une méthode pour concilier les savoirs autochtones et le discours scientifique (de l’histoire) au Québec ». *Zeitschrift für Kanada-Studien, Zeitschrift für Kanada-Studien*, 67: 156-75.
- Jérôme, Laurent. 2008a. « « Faire (re)vivre l’Indien au cœur de l’enfant »: Rituels de la première fois chez les Atikamekw Nehirowisiwok ». *Recherches amérindiennes au Québec* 38 (2-3): 45. <https://doi.org/10.7202/039793ar>.
- . 2008b. « 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. <https://doi.org/10.7202/029723ar>.
- . 2010. « Jeunesse, musique et rituels chez les Atikamekw (Haute-Mauricie, Québec): Ethnographie d’un processus d’affirmations identitaire et culturelle en milieu autochtone ». Québec: Université Laval.

- . 2013. « Cosmologies autochtones et musée: Diversité des expériences et des points de vue dans un processus de consultation ». *Histoire, monde et cultures religieuses* 27 (3): 19. <https://doi.org/10.3917/hmc.027.0019>.
- . 2014. « Présentation : vues de l'autre, voix de l'objet dans les musées ». *Anthropologie et Sociétés* 38 (3): 9-23.
- . 2019. « Patrimoines autochtones ». *Anthropen*. 2019. <https://www.anthropen.org/voir/Patrimoines%20autochtones>.
- Jérôme, Laurent, et Natacha Gagné. 2009. *Jeunesses autochtones: affirmation, innovation et résistance dans les mondes contemporains*. Presses universitaires de Rennes.
- Jérôme, Laurent, et Société d'histoire atikamekw. 2009. « Nehirowisiw kitci atisokan. Vers une réappropriation de l'histoire atikamekw ». *Les Cahiers du CIÉRA*, n° 4: 19-30.
- Joncas, Jo-Anni, et Bernard Roy. 2015. « Les grossesses chez les adolescentes autochtones au Canada : Un portrait critique de la littérature ». *Recherches amérindiennes au Québec* 45 (1): 17-27. <https://doi.org/10.7202/1035161ar>.
- Jullien, François. 2008. *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*. Fayard.
- . 2012. « L'écart et l'entre. Ou comment penser l'altérité ». fhalshs-00677232f.
- Kelm, Mary-Ellen. 2011. *Colonizing Bodies: Aboriginal Health and Healing in British Columbia, 1900-50*. UBC Press.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 2004. « Intangible Heritage as Metacultural Production ». *Museum Int.* 1-2 (56): 52-65.
- . 2017. « From Ethnology to Heritage: The Role of the Museum ». In *Folklife and museums: twenty-first century perspectives*, édité par C. K. Dewhurst, P. Hall, et C. Seemann. Lanham, MA: Rowman and Littlefield.
- Kohn, Eduardo. 2013. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Univ of California Press.
- . 2014. « What an Ontological Anthropology Might Mean — Cultural Anthropology ». 2014. <https://culanth.org/fieldsights/463-what-an-ontological-anthropology-might-mean>.
- . 2015. « Anthropology of Ontologies ». *Annual Review of Anthropology* 44 (1): 311-27. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-014127>.
- Kovach, Margaret. 2009. *Indigenous methodologies: characteristics, conversations and contexts*. Toronto ; Buffalo: University of Toronto Press.
- La Rusic, Ignatius. 2006. *Past Relocation of the Waswanipi People*.
- Ladner, Kiera, et Michael Orsini. 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. <https://doi.org/10.7202/009507ar>.
- Laidlaw, James, et Paolo Heywood. 2013. « One More Turn and You're There by James Laidlaw ». *Anthropology of This Century*. 2013. <http://aotcpress.com/articles/turn/>.
- Lamothe, Arthur. 1977. « La tente tremblante et autres récits fabuleux: Kushapatshikan ». *BANQ numérique*. 1977. <http://numerique.banq.qc.ca/>.
- Latour, Bruno. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*. La Découverte.
- . 1999. *Politiques de la nature: Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Armillaire. La Découverte.
- . 2009. « Perspectivism: 'Type' or 'bomb'? » *Anthropology today* 25 (2): 1-2.

- Laugrand, Frédéric. 2002. « Écrire pour prendre la parole : conscience historique, mémoires d'aînés et régimes d'historicité au Nunavut ». *Anthropologie et Sociétés* 26 (2-3): 91-116. <https://doi.org/10.7202/007050ar>.
- . 2011. « Introduction : Défendre le territoire : « Relocalisations » et résilience autochtone ». *Recherches amérindiennes au Québec* 41 (2-3): 3-12. <https://doi.org/10.7202/1021609ar>.
- Laugrand, Frédéric, et Denys Delâge. 2008. « Introduction. Traditions et transformations rituelles chez les Amérindiens et les Inuits du Canada ». *Recherches Amérindiennes au Québec* 38 (2-3): 3-12.
- Laugrand, Frédéric, et Jarich Oosten. 2009a. « Éducation et transmission des savoirs inuit au Canada ». *Études/Inuit/Studies* 33 (1-2): 7-34. <https://doi.org/10.7202/044957ar>.
- . 2009b. « Transfer of Inuit Qaujimaqatungit in Modern Inuit Society ». *Études/Inuit/Studies* 33 (1-2): 115-52. <https://doi.org/10.7202/044963ar>.
- Laugrand, Frédéric, et Jarich G. Oosten. 2010. *Inuit Shamanism and Christianity: Transitions and Transformations in the Twentieth Century*. McGill-Queen's Press - MQUP.
- Legat, Aalice. 2008. « Walking Stories; Leaving Footprints ». In *Ways of Walking: Ethnography and Practice on Foot*, édité par Jo Lee Vergunst et Tim Ingold, 35-49. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315234250-10>.
- . 2012. *Walking the Land, Feeding the Fire: Knowledge and Stewardship Among the Tlicho Dene*. University of Arizona Press.
- Leroux, Jacques. 1994. « La question des “genres” dans la tradition orale algonquienne ». *Religiologiques* 10: 211-44.
- . 2009. « Éthique et symbolique de la responsabilité territoriale chez les peuples algonquiens du Québec ». *Recherches amérindiennes au Québec* 39 (1-2): 85. <https://doi.org/10.7202/044999ar>.
- Leslie, John. 2002. « La Loi sur les Indiens: perspective historique ». *La Revue parlementaire canadienne*, 23-27.
- Lessard, David. 2015. « Émergence : Le cas des Eeyouch de Washaw Sibi ». *Recherches amérindiennes au Québec* 45 (1): 29-38.
- . 2018. « Defining Land Use in a Context of Proximity: Politics of Community Recognition and Identity Dynamics in Washaw Sibi ». *Anthropologica* 60 (1): 76-89.
- Lévesque, Carole. 1976. *La culture matérielle des Indiens du Nord du Québec: une étude de raquettes, mocassins et Toboggans*. Montréal: Université de Montréal, Fac. des Études Supérieures.
- Lévi-Strauss, Claude. 1955. *Tristes tropiques*. Librairie Plon.
- Lezaun, Javier. 2014. « A Reader's Guide to the “Ontological Turn” – Part 2 », 4.
- Longchap, Betsy, et Susan Bell. 2017. « Bush Skills in the Schoolyard: Cree Culture Teaching Site Opens in Waswanipi ». *CBC*, 28 novembre 2017. <https://www.cbc.ca/news/canada/north/cree-culture-teaching-site-opens-waswanipi-1.4423685>.
- Macdonald, Gaynor. 2010. « Colonizing Processes, the Reach of the State and Ontological Violence: Historicizing Aboriginal Australian Experience ». *Anthropologica* 52 (1): 49-66.
- Maligne, Olivier. 2010. « Patrimoines amérindiens : entre rites et spectacles ». *Ethnologie française* 40 (3): 425-35. <https://doi.org/10.3917/ethn.103.0425>.

- Marshall, Susan, Cree Regional Authority CRA, et Cree First Nation of Waswanipi CFNW. 1987. *Light on the Water : A Pictorial History of the People of Waswanipi*. Waswanipi, Quebec : Waswanipi Band.
- Marshall, Susan, et Emily Mastay. 2014. *Mind's Eye: Stories from Whapmagoostui*. Aanischaaukamikw Cree Cultural Institute. Oujé-Bougoumou.
- McGregor, Stephen. 2004. *Since Time Immemorial: « Our Story » : The Story of the Kitigan Zibi Anishinàbeg*. Kitigan Zibi Education Council.
- Meintel, Deirdre. 2011. « Apprendre et désapprendre : Quand la médiumnité croise l'anthropologie ». *Anthropologie et Sociétés* 35 (3): 89-106. <https://doi.org/10.7202/1007857ar>.
- Mol, Annemarie. 2014. « A Reader's Guide to the "Ontological Turn" – Part 4 », 5.
- Moore, Kermot A. 1982. *Kipawa, Portrait of a People*. Highway Book Shop.
- Morantz, Toby. 2002b. « Lire la tradition orale, écrire l'histoire crie ». *Anthropologie et Sociétés* 26 (2-3): 23-43. <https://doi.org/10.7202/007047ar>.
- . 2002a. *The White Man's Gonna Getcha: The Colonial Challenge to the Crees in Quebec*. McGill-Queen's Press - MQUP.
- Moreau Defarges, Philippe. 2015. *La gouvernance*. Que sais-je ? Presses Universitaires de France. https://www.puf.com/content/La_gouvernance.
- Morin, Cindy. 2007a. « Étude de deux cas sur la patrimonialisation de sites sacrés amérindiens au Canada: SGANG GWAAY en Colombie-Britannique et AISINA'PI en Alberta ». <http://www.archipel.uqam.ca/3371/1/M9728.pdf>.
- . 2007b. « L'indissociabilité des biens matériels et des ressources immatérielles dans la mise en valeur du patrimoine autochtone in situ au Canada ». In *Patrimoine et patrimonialisation: entre le matériel et l'immatériel*, édité par Marie-Blanche Fourcade, 145-60. Presses Université Laval.
- . 2008. « La gestion du patrimoine in situ amérindien au Canada comme lieu de rencontre entre les Autochtones et l'État ». In *Les autochtones de l'État: actes du colloque étudiant 2006*, édité par Alain Beaulieu, Maxime Gohier, et Université du Québec à Montréal, 213-38. Montréal: CREQTA.
- Morisset, Lucie K. 2009. *Des régimes d'authenticité: essai sur la mémoire patrimoniale*. PUQ.
- . 2018. « But What Are We Really Talking About? From Patrimoine to Heritage, a Few Avenues for Reflection ». *Journal of Canadian Studies* 52 (1): 11-56.
- Morissette, Anny. 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) ». Montréal: Université de Montréal. <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/10341>.
- Motard, Geneviève. 2015. « Le Gouvernement Régional d'Eeyou Itschee-Baie-James: Une Forme Novatrice de Gouvernance Consensuelle Au Canada ». In *Regions, Resources, and Resiliency*, édité par André Juneau et Carolyn Hughes Tuohy, 145-64. McGill-Queen's Press - MQUP.
- Mulrennan, M. E., et C. H. Scott. 2005. « Co-management—An Attainable Partnership? Two Cases from James Bay, Northern Quebec and Torres Strait, Northern Queensland ». *Anthropologica* 47 (2): 197-213.
- Mulrennan, Monica. 2019. *Caring for Eeyou Istchee: Protected Area Creation on Wemindji Cree Territory*. University of British Columbia Press.

- Munroe, Elizabeth Ann, Lisa Lunney Borden, Anne Murray Orr, Denise Toney, et Jane Meader. 2013. « Decolonizing Aboriginal Education in the 21st Century ». *McGill Journal of Education* 48 (2): 22.
- Nadasdy, Paul. 2007. « The Gift in the Animal: The Ontology of Hunting and Human-Animal Sociality ». *American Ethnologist* 34 (1): 25-43. <https://doi.org/10.1525/ae.2007.34.1.25>.
- Nametau innu. 2011. « Cosmogonie innue : Tente tremblante ». Nametau innu : mémoire et connaissance du Nitassinan. 2011. <http://www.nametauinnu.ca/fr/culture/spiritualite/cosmogonie/60/136>.
- Neufeld, David. 2016. « Our Land Is Our Voice: First Nation Heritage-Making in the Tr'ondëk/Klondike ». *International Journal of Heritage Studies* 22 (7): 568-81. <https://doi.org/10.1080/13527258.2016.1182051>.
- Niezen, Ronald. 2016. *Defending the Land: Sovereignty and Forest Life in James Bay Cree Society*. Routledge.
- Ohmagari, Kayo, et Fikret Berkes. 1997. « Transmission of Indigenous Knowledge and Bush Skills Among the Western James Bay Cree Women of Subarctic Canada ». *Human Ecology* 25 (2): 197-222. <https://doi.org/10.1023/A:1021922105740>.
- OSRCPC, Office de la sécurité du revenu des chasseurs et piégeurs cris. 2018. « Rapport annuel 2017-2018 ». Québec.
- Paquette, Jonathan. 2012. « Expertise et patrimoine autochtone: hybridation des savoirs et évolutions récentes des pratiques patrimoniales en Nouvelle-Zélande ». *Éthique publique [En ligne]* 14 (1). <http://ethiquepublique.revues.org/974>.
- Pedersen, Morten Axel. 2012. « Common Nonsense: A Review of Certain Recent Reviews of the “Ontological Turn”. » *Anthropology of This Century* (blog). 2012. http://aotcpress.com/articles/common_nonsense/.
- . 2014. « A Reader’s Guide to the “Ontological Turn” – Part 3 | Somatosphere ». 2014. <http://somatosphere.net/2014/02/a-readers-guide-to-the-ontological-turn-part-3.html>.
- Phillips, Ruth B. 2011. *Museum Pieces: Toward the Indigenization of Canadian Museums*. McGill-Queen’s Press - MQUP.
- Poirier, Claire. 2011. « Drawing Lines in the Museum: Plains Cree Ontology as Political Practice ». *Anthropologica* 53 (2): 291-303.
- Poirier, Sylvie. 2008. « Reflections on Indigenous Cosmopolitics-Poetics ». *Anthropologica* 50 (1): 75-85.
- . 2009. « Les dynamiques relationnelles des jeunes autochtones ». In *Jeunesses autochtones. Affirmation, innovation et résistance dans les mondes contemporains*, édité par Laurent Jérôme et Natacha Gagné, 17-32. Mondes autochtones. Presses Université Laval, Presses universitaires de Rennes.
- . 2010. « Imagination culturelle et politique dans les communautés autochtones au Canada et en Australie: Introduction ». *Anthropologica* 52 (1): 3-14.
- . 2014. « The Dynamic Reproduction of ». *A Companion to the Anthropology of Religion*, 50.
- Povinelli, Elizabeth A. 2001. « Radical Worlds: The Anthropology of Incommensurability and Inconceivability ». *Annual Review of Anthropology* 3: 319-34.
- Preston, R. J. 1975. *Cree narrative : expressing the personal meanings of events / Richard J. Preston*. Mercury series, Paper (Canadian Ethnology Service) ; no. 30. Ottawa: National Museums of Canada.

- Preston, Richard. 1975. « Beliefs in the Context of Rapid Change : An Eastern Cree Example ». In *Symbols and Society Essays on Belief Systems in Action*, édité par Carole E. Hill, 117-29. Athens: University of Georgia Press.
- . 2002. *Cree Narrative: Expressing the Personal Meanings of Events*. McGill-Queen's Press - MQUP.
- . 2010. « Twentieth-Century Transformations of East Cree Spirituality and Autonomy ». In *Indigenous Peoples Insights for a Global Age and Autonomy*, édité par Mario Blaser, Ravi De Costa, Deborah McGregor, et William D. Coleman, 195-217. Vancouver: UBC Press.
- Preston, Richard J. 1978. « La relation sacrée entre les Cris et les oies ». *Recherches Amérindiennes au Québec* 8 (2): 147-52.
- Preston, Susan. 1999. « Meaning and representation of the landscape in the oral tradition of the Eastern James Bay Cree ». Guelph: The University of Guelph.
- Price, Richard. 1983. *First-Time: The Historical Vision of an African American People*. University of Chicago Press.
- Ramos, Alcida Rita. 2012. « The Politics of Perspectivism ». *Annual Review of Anthropology* 41 (1): 481-94. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092611-145950>.
- Rappaport, Joanne. 1994. *Cumbe Reborn: An Andean Ethnography of History*. University of Chicago Press.
- Reading, Jeff. 2009. « Les déterminants sociaux de la santé chez les Autochtones : approche fondée sur le parcours de vie ». Rapport présenté au Sous-comité sénatorial sur la santé de la population, Canada.
- Reed-Danahay, Deborah. 1997. *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*. Bloomsbury Academic.
- Ridington, Robin. 2000. *Blessing for a Long Time: The Sacred Pole of the Omaha Tribe*. U of Nebraska Press.
- Robinaud, Marion. 2018. « Traces d'héritages et réactivations mémorielle: les communautés religieuses catholiques et les Premières Nations au Canada ». In *Le patrimoine des communautés religieuses. Empreintes et approches.*, édité par Étienne Berthold, Les Presses de l'Université Laval (PUL), 187-210. Patrimoine Religieux.
- Rolfe, John, et Jill Windle. 2003. « Valuing the Protection of Aboriginal Cultural Heritage Sites ». *Economic Record* 79 (SpecialIssue): S85-95.
- Roué, Marie. 1999. « Les Indiens Cris de la baie James, Chronique d'une dépossession ». In *Taïga-Toundra: au Nord, la démesure*, édité par Sophie Bobbé, 59-96. Paris: Ed. Autrement.
- . 2006. « Guérir de l'école par le retour à la terre: Les aînés Cris au secours de la génération perdue ». *Revue internationale des sciences sociales* 187 (1): 19. <https://doi.org/10.3917/riss.187.0019>.
- . 2007. « 8. Premiers pas dans le monde chez les Indiens Cris ». In *Du soin au rite dans l'enfance*, 167-81. ERES. <http://www.cairn.info/du-soin-au-rite-dans-l-enfance--9782749208015-page-167.htm>.
- . 2009. « Une oie qui traverse les frontières ». *Ethnologie française* 39 (1): 23-34.
- Rousseau, Jacques. 1953. « Rites païens de la forêt québécoise : la tente tremblante et la suerie », 129-55.
- Rousseau, Jacques, et Madeleine Rousseau. 1948. *La cérémonie de la tente agitée chez les Mistassini*. Paris: Siège de la Société des américanistes.

- Roy, Christian. 2010. *Le patrimoine archéologique des postes de traite du Québec document remis à Direction du patrimoine et de la muséologie, Ministère de la culture, des communications et de la condition féminine*. Québec: Direction du patrimoine et de la muséologie, Ministère de la culture, des communications et de la condition féminine.
- Saganash, Allan Jr. 2000. « Trapline/Forestry Project ». Waswanipi: The Cree Model Forest of Waswanipi.
- Saganash, Romeo. 2009. « Le Québec et les peuples autochtones : une perspective crie de la Baie-James. » In *Autochtonies: vues de France et du Québec*, édité par Natacha Gagné, Thibault Martin, et Marie Salaün, Les Presses de l'Université Laval, 249-59. Québec, Canada.
- Sahlins, Marshall. 1976. *Culture and Practical Reason*. University of Chicago Press.
- . 1985. *Islands of History*. University of Chicago Press.
- . 2000. *Culture in Practice*. Zone books. <https://elibrary.ru/item.asp?id=19729325>.
- . 2004. *Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice Versa*. University of Chicago Press.
- Saladin d'Anglure, Bernard. 2000. « Pijariurniq. Performances et rituels inuit de la première fois ». *Études/Inuit/Studies* 24 (2): 89-113.
- Salle, Marina La, et Richard M. Hutchings. 2018. « Is Canadian Heritage Studies Critical? » *Journal of Canadian Studies/Revue d'études Canadiennes* 52 (1): 342-60.
- Santos-Granero, Fernando. 2017. « Patrimonialization, Defilement & The Zombification Of Cultural Heritage ». In *Nuevo Mundo Mundos Nuevos [En Ligne]*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.70152>.
- Savard, Rémi. 1979. *Destins d'Amérique: les autochtones et nous*. Chicoutimi: J.-M. Tremblay. <https://doi.org/10.1522/030164458>.
- . 2004. *La forêt vive: récits fondateurs du peuple innu*. Montréal: Boréal.
- Savard, Rémi, et Jean-René Proulx. 1982. *Derrière l'épopée, les autochtones*. Montreal.
- Sayles, Jesse S., et Monica E. Mulrennan. 2010. « Securing a Future: Cree Hunters' Resistance and Flexibility to Environmental Changes, Wemindji, James Bay ». *Ecology and Society* 15 (4). <https://www.jstor.org/stable/26268210>.
- Scott, Colin. 1986. « Hunting Territories, Hunting Bosses and Communal Production among Coastal James Bay Cree ». *Anthropologica* 28 (1/2): 163. <https://doi.org/10.2307/25605197>.
- . 1989. « Knowledge construction among the Cree hunters: metaphors and literal understanding ». *Journal de la Société des Américanistes* 75 (1): 193-208.
- . 1997. « Property, Practice and Aboriginal Rights among Quebec Cree Hunters ». In *Hunters and Gatherers. Volume 2: Property, Power and Ideology*, édité par Tim Ingold, David Riches, et James Woodburn, 2:35-51. Oxford, Berg.
- . 2006. « Spirit and Practical Knowledge in the Person of the Bear among Wemindji Cree Hunters ». *Ethnos* 71 (1): 51-66.
- . 2017. « The Endurance of Relational Ontology: Eeyouch and Sport Hunters ». In *Entangled Territorialities: Negotiating Indigenous Lands in Australia and Canada*, édité par Françoise Dussart et Sylvie Poirier, 51-69. University of Toronto Press.
- Simard, Jean-Jacques. 2003. *La réduction: l'autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*. Les éditions du Septentrion.
- Sioui, Éléonore. 1972. « Le droit d'être ». *Recherches amérindiennes au Québec* 2 (4-5): 39-42.

- Sioui, Georges. 1989. *Pour une autohistoire amérindienne: essai sur les fondements d'une morale sociale*. Presses de l'Université Laval.
- . 1999. *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*. Québec: Presses Université Laval. <https://www.pulaval.com/produit/pour-une-histoire-amerindienne-de-l-amerique>.
- Skinner, Alanson. 1911. *Notes on the Eastern Cree and Northern Sauteaux*. New York, The Trustee.
- Smith, Laurajane. 2006. *Uses of Heritage*. Routledge.
- . 2012. « Editorial ». *International Journal of Heritage Studies* 18 (6): 533-40. <https://doi.org/10.1080/13527258.2012.720794>.
- Smith, Laurajane, et Natsuko Akagawa. 2008. *Intangible Heritage*. Routledge.
- Smith, Linda Tuhiwai. 1999. *Decolonizing methodologies: research and indigenous peoples*. London; Dunedin, N.Z.: Zed Books ; University of Otago Press.
- Speck, Frank Gouldsmith. 1935. *Naskapi, the Savage Hunters of the Labrador Peninsula*. University of Oklahoma Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. « Can the Subaltern speak?.pdf ». In *Marxism and the Interpretation of Culture*, édité par C. Nelson et L. Grossberg, Macmillan Education, 271-313. Basingstoke.
- Stengers, Isabelle. 2003. *Cosmopolitiques*. Tome 2. Paris: La Découverte.
- . 2005. « The Cosmopolitical Proposal ». In *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*, édité par Bruno Latour et Peter Weibel, MIT Press, 994-1003. Cambridge ; London. https://apass.be/wp-content/uploads/2016/01/Isabelle-Stengers_The-Cosmopolitical-Proposal.pdf.
- Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. University of California Press.
- Sykes, Karen. 2010. « Ontology Is Just Another Word for Culture. Against the Motion (1). Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester ». *Critique of Anthropology* 30 (2): 152-200. <https://doi.org/10.1177/0308275X09364070>.
- Tanner, Adrian. 1979. *Bringing Home Animals: Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*. New York: St. Martin's Press.
- . 2004. « The Cosmology of Nature, Cultural Divergence, and the Metaphysics of Community Healing ». In *Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations*, édité par J. R. Clammer, Sylvie Poirier, et Eric Schwimmer, 189-222. University of Toronto Press.
- . 2007. « The nature of Quebec Cree Animist Practices and Beliefs ». In *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, édité par Frédéric Laugrand et Jarich G. Oosten, 133-50. Québec: Presses Université Laval.
- . 2014. *Bringing Home Animals. Mistissini Hunters of Northern Quebec. Second Edition*. Books ISER. St. John's.
- Tedlock, Barbara. 1991. « From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography ». *Journal of Anthropological Research* 47 (1): 69-94. <https://doi.org/10.1086/jar.47.1.3630581>.
- . 2008. « The Observation of Participation and the Emergence of Public Ethnography ». In *Strategies of Qualitative Inquiry*, édité par Norman K. Denzin et Yvonna S. Lincoln, 151-71. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: SAGE Publications.

- Tedlock, Dennis. 1990. *Days from a Dream Almanac*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Todd, Zoe. 2016. « An Indigenous Feminist's Take On The Ontological Turn: 'Ontology' Is Just Another Word For Colonialism ». *Journal of Historical Sociology* 29 (1): 4-22. <https://doi.org/10.1111/johs.12124>.
- Tornatore, Jean-Louis, éd. 2019. *Le patrimoine comme expérience: Implications anthropologiques*. Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Traversy, Diane. 1998. « Les rituels de la première fois dans la socialisation des enfants Cris de Chisasibi, Québec. » *Maîtrise*, Québec: Université Laval.
- Turgeon, Laurier. 2009. *L'esprit du lieu: entre le patrimoine matériel et immatériel / Spirit of Place: Between Tangible and Intangible Heritage*. Patrimoine en mouvement. Presses Université Laval.
- Turner, Terry. 2009. « The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness ». *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 7 (1). <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol7/iss1/1>.
- Turner, Victor Witter. 1975. *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Ithaca and Londres: Cornell University Press.
- Tylor, Edward Burnett. 1871. *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. J. Murray.
- UNESCO. 2003. « Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel ».
- . 2018. « UNESCO - Les États parties de la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel (2003) ». 2018. <https://ich.unesco.org/fr/les-etats-parties-00024>.
- Vincent, Sylvie. 1973. « Structure du rituel: la tente tremblante et le concept de mista .pe .w ». *Recherches amérindiennes au Québec* 3 (1-2): 69-83.
- . 1977. « Structures comparées du rite et des mythes de la tente tremblante ». *Algonquian Papers-Archive* 8.
- . 1991. « La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire ». *Anthropologie et Sociétés* 15 (1): 125. <https://doi.org/10.7202/015160ar>.
- . 2002. « Compatibilité apparente, incompatibilité réelle des versions autochtones et occidentales de l'histoire : L'exemple innu. » *Recherches Amérindiennes au Québec* 32 (2): 99-106.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*.
- . 2004. « Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation ». *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2 (1). <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>.
- . 2009. *Métaphysiques cannibales: Lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Walter, Emmanuelle. 2016. *Le centre du monde : une virée en Eeyou Istchee Baie-James avec Roméo Saganash*. Lux.
- Waswanipi post. 1996. « The transition period, from the Old Post to Waswanipi (1965 to 1976). An interview with Peter Gull ». *Waswanipi Post*, 1996, 1 édition.
- Wattez, Paul. 2009a. « Des revendications territoriales pour une réappropriation culturelle forestière socioculturelle. L'exemple de la Première Nation des Cris du Québec et de la communauté de Waswanipi. » Lille: Université Lille I.

- . 2009b. « Pour une société traditionnelle des Cris de l'Est. Un mode d'être, de penser et d'agir et de réagir cris dans le contexte de confrontation avec la société québécoise. » Strasbourg: Université de Strasbourg.
- . 2014. « Les actualités de la tente tremblante chez les Eeyous: Transformations, continuités socioculturelles et enjeux anthropologiques ». *Recherches amérindiennes au Québec* 44 (2-3): 153. <https://doi.org/10.7202/1030976ar>.
- Wattez, Paul, et Cree First Nation of Waswanipi CFNW. 2016. « A History of the Eenou Community and People of Waswanipi (1950-2015). 40th Anniversary of Waswanipi Research Project Final Report ». Waswanipi: Cree First Nation of Waswanipi.
- Westman, Clinton N. 2011. « Contemporary Studies of Ritual in Anthropology and Related Disciplines ». *Reviews in Anthropology* 40 (3): 210-31. <https://doi.org/10.1080/00938157.2011.596013>.
- Westman, Clinton N., et Tara L. Joly. 2017. « Visions of the great mystery: Grounding the Algonquian manitow concept ». *Social Compass* 64 (3): 360-75.
- Wilson, Shawn. 2008. *Research Is Ceremony: Indigenous Research Methods*. Fernwood Pub.
- Young, David Earl, et Jean-Guy Goulet. 1994. *Being Changed: The Anthropology of Extraordinary Experience*. Broadview Press.

Webographie

Conseil de bande de Waswanipi. 2019a. Jackie Gull Memorial Pipun Eetouwin (Winter Arts Festival), <https://www.waswanipi.com/en/all-news/392-jackie-gull-memorial-pipun-eeeyou-eetouwin-winter-arts-festival> [dernière consultation, le 06-06-2019].

———. 2019b. Waswanipi Community Annual Events, <https://www.waswanipi.com/en/events/culture-and-tradition> [dernière consultation, le 06-06-2019].

———. 2019c. Youth Council, <https://www.waswanipi.com/en/our-youth/youth-council> [dernière consultation, le 06-06-2019].

Niskamoon, <http://www.niskamoon.org/> [dernière consultation, le 06-06-2019].

Office de la sécurité du revenu des chasseurs et piégeurs cris (OSRCPC), <http://www.osrcpc.ca/accueil/> [dernière consultation, le 03-11-2020].

Aboriginal People's Television Network (APTN), “Goose hunting in the Cree community of Waswanipi far from disappearing”, Sophie-Claude Muller, May 29, 2019, <file:///C:/Users/User/Zotero/storage/WZAD8RFW/goose-hunting-in-the-cree-community-of-waswanipi-far-from-disappearing.html> [dernière consultation, le 06-06-2019].

Facebook. *Jackie Gull Memorial Pipun Eetouwin*, <https://www.facebook.com/Winter-Arts-Festival-Jackie-Gull-Memorial-Pipun-Eetouuin-920765491373058/> [dernière consultation, le 06-06-2019].

Commission scolaire crie. <https://www.cscree.qc.ca/en/contacts/schools> [dernière consultation, le 23-02-2020].

Gouvernement du Québec. Ministère de l'éducation et Enseignement supérieur, <http://www.afe.gouv.qc.ca/explore/programme-explore/admissibilite/age-de-la-majorite/> [dernière consultation, le 25-02-2020].

Annexe 1 : Lettre de recommandation et d'appui du directeur du *Cree Research and Development Institute (CRDI)*

Waswanipi, October 6, 2014

To whom it may concern,

This is a letter of reference for Mr. Paul Watez, candidate for doctoral research at the Department of Anthropology, University of Montreal. We have known Mr. Paul Watez for a number of years and are happy to learn that he wishes to pursue further his studies in our community.

The Cree First Nation of Waswanipi has been the host of many a researcher over the years, especially in forestry and anthropology. We have always welcomed researchers who are interested in getting to know and understand our social and cultural values. We now have a research institute: the Cree Research and Development Institute (CRDI), which has been growing slowly from our experience with research.

Our institute is a regional organization that strives to address the research priorities and interests of the James Bay Cree. It is currently based in Waswanipi and will soon become the most important platform for future research in our communities.

We sponsor and support outside students and researchers who work with us to develop sustainable solutions to our present issues and aspirations as a Cree nation.

The topic of Mr. Watez research is of high interest to us. An important part of our work to protect the land and the Cree way of life is based on our continued struggle to communicate the importance of our cultural heritage to the government and industry. Our cultural heritage and cultural identity are prime concerns in the face of the sweeping force of Plan Nord.

On behalf of the CRDI, I would like to express our interest in supporting Mr. Paul Wattez's doctoral research proposal. Our institute will be happy to provide Mr. Wattez with logistical support and to guide him in his research, especially regarding data collection on traditional knowledge with our knowledge holders.

Cordially,

Steven Blacksmith

Director

Natural Resources - Waswanipi, First Nation

Cree Research and Development Institute

Annexe 2 : Lettre de présentation de mon projet de recherche

PAUL WATTEZ
Ph. D. Candidate, anthropology
Université de Montréal
Anthropologist / Researcher
Spoken languages: French, English

6013, rue de Saint-Vallier
Montréal (QC) H2P 2S4
Emails: paul.wattez@umontreal.ca

Object: presentation of the doctoral research.

Kwe,

Dear Ms. or M.,

My doctoral research project focuses on Cree heritage. More specifically, I am interested in looking at Cree concepts, knowledge, practices, experiences, and narratives involved in the heritage context within contemporary Cree society.

Concerning the Cree concepts, I would like to look at the ways they are considered by the Cree either as equivalents of western concepts, such as Iyiyuu Ihtuun and heritage, nôcimîc and landscape for examples, or as original concepts with local-regional meanings, or both. Thus, I would look specifically at how the Cree knowledge is involved within the heritage context.

My research also looks at Cree practices and experiences involved behind these concepts. This part of the research involves all the activities that are currently and historically organized by the Cree in terms of valorisation, conservation or protection, and transmission.

Cree narratives are also a very important component of my research, especially the political (those use by the Cree policies) and the non-political ones (those used by the rest of the Cree population), those using Cree references, and those using Western concepts, or both.

My interest in the Cree context of heritage has grown because of what is at stake for the Cree, historically and contemporarily speaking, in terms of adaptation and transformation, creativeness and revival. I would like to understand how the Cree are building their own heritage context, and what is the role played by that very particular Cree heritage context regarding the relationship between the Cree and the Canadian societies. To me, heritage is a context that provides a rich variety of realities that can help clarify differences and commonalities between Cree and Canadians, or more broadly, between Aboriginal and Western societies.

This research project is open to any suggestions or comments from you, and to any recommended collaboration with the Waswanipi people or with recommended institutions. Thus, if there is a project for which my academic abilities could be helpful during my stay in Waswanipi, or after my stay, I would be delighted to talk about it with you or any person you recommend.

I am open to any other suggestions of people who might be helpful to meet for my research.

My research project would require me to stay within the community for a year: from November 2014 to November 2015.

If you need any further information, feel free to ask me, I'm available to answer any questions you might have.

Watchyia, Best regards,

Paul Watez

Montréal, 08-09-2014

Annexe 3 : Entente de copartage et de copropriété de données signée en 2018 entre le Département culturel du Conseil de bande de Waswanipi et moi-même

Agreement of data co-sharing and co-ownership

I, Paul Watzet, PhD student at the Department of Anthropology at the University of Montreal, wish to establish an agreement regarding the sharing of data between the Cultural Department of the Cree First Nation of Waswanipi (CFNW) and its director, Ms. Diane J. Cooper, and myself.

My research project for my PhD program has two main objectives:

- To document and analyze, in Waswanipi, the current and historical context of the transmission of eenu local knowledge (hunting and spirituality) between three generations (elders, middle-age, young adults);
- To put the context of Waswanipi into perspective with regards to the current issues related to culture and heritage throughout the Cree Nation

The agreement covers two sets of data. The agreement would set a data sharing and co-ownership between the two partners according to a series of rules of ethics that my research project follow regarding several aspects at stake.

I. Rules of Ethics

The rules of ethics are intended for participants in formal interviews. They were inspired by two main sources: The Ethics Committee in Arts and Social Sciences (ECASS) of the University of Montreal and the Research Protocol of the Assembly of First Nations of Quebec and Labrador's (AFNQL).

A. Recruitment of participants

The recruitment is conducted by me, Paul Watzet. I use two acknowledged qualitative methodologies in social sciences, especially in anthropology: word of mouth and snowball sampling. Participants are selected throughout the whole period of research divided in two main parts: from November 2014 to March 2016 (first part) and from April 2017 and December 2017 (second part).

The participants are contacted and informed of the research by meetings in person, phone calls, and/or emails, by me either in English or French, or in Cree with the help of a translator with the persons who speak Cree only. People are informed of the details of the research if they participate (See Sections B, C, D and E).

Each participant must be over 18 years old. Each participant is asked about his knowledge of, on the one hand, the current and historical context of the transmission of Cree traditional knowledge in Waswanipi, and on the other hand, current issues related to culture and heritage throughout the Cree Nation.

No participant is paid and none derives personal benefit from participation.

Every interviewee had been informed of each of the information presented below at the sections B, C, D, E, and G.

B. Interview (format) and participants (rights, risks and consent)

The interview lasts between 30 minutes and 1 hour. With the consent of participants, I record the interview by video and/or audio, so that I will be able to transcript the interview without forgetting anything or misreporting information. If a participant prefers that I do not record the interview on video or tape recorder, I will take handwritten notes only with the interviewee's consent.

No participant is obligated to answer all the questions and/or to complete the interview. Each participant can decide to stop the interview at any moment. Even after the interview, any participant can ask me not to use their responses and/or to destroy the record of their interview. However, once the data has been integrated into the publishing process in which data remains anonymous (See Sections C and D for more details), I cannot destroy the analyses and the results.

There are no risks associated with answering my questions and/or participating in this research. However, it is possible that the interview will evoke the personal history of the participants and provoke unpleasant emotions and memories. If they wish, participants can choose not to answer these questions and end the interview at any moment.

According to the will of the participant, consent may be either verbal, and so ask by phone or in person, or recorded by video and/or audio at the moment of the interview, or written, using a written consent form to sign. In the case of those consent forms, they are distributed by me at the recruitment or at the interview, or both of them, according to the will of the participant.

C. Data privacy and answers uses

All responses are private and confidential. The recordings (video and audio), as well as transcripts of formal interviews, are recorded and saved in my computer. Two additional backup modes are used: 1) an external hard drive, with adequate protection equipment to prevent theft or piracy, and 2) the Dropbox server, for which no files will be public and/or shared. These backups are updated and checked regularly. In addition, access to the computer's content is protected by a personal password.

D. Anonymity and protection of participants

The records and any information that could identify the participants is destroyed seven years after the end of my PhD research project, so in December 2025. I will keep the transcriptions but without any information on the participants.

The general results of my project are part of my doctoral thesis. They are used also in scientific and non-scientific print publications (articles, book chapters, books) or oral communications (conferences), but always anonymously: without ever naming or identifying a person. I may cite the participants and indicate their name, only if they ask me to and if the information, they provide will not be harmful to them or to any another person.

If a participant has a complaint regarding their participation, they can contact the Ombudsman of the University of Montreal, at 514-343-2100 or ombudsman@umontreal.ca.

E. Access to interviews to the Cultural Department of the CFNW

According to the will of each participant, several scenarios and choices have been presented to each of them in the consent form (Document n° 1). The consent form mentions the Cree Research and Development Institute (CRDI) of the Cree Nation Government because its director, Mr. Steven Blacksmith, was part of the discussions regarding the content of the initial proposal. But the CRDI is not part of the agreement because it is inactive.

According to the will of each participant, their interview I conducted for my PhD research project could not be accessible to and held by the Cultural Department of the CFNW, if a participant accepts her/his interview to be accessible to either the Cultural Department of the CFNW, the interview will be hold either by audio and/or video and transcript, anonymously or non-anonymously, to the Cultural Department of the CFNW, according to the will of each participant.

Document n° 1: Consent form presented to each participant.

I have been informed of the interview and publishing processes by Paul Watzetz, I understand what this research is about and I got the answers to my questions about my participation. I know I can stop my participation at any time without having to justify my decision.

1. I freely consent to be part of this research by participating in this interview.

Yes ; No

2. I consent to have the interview recorded.

Yes ; No

3. I consent to have the interview recorded by:

a. Video: Yes ; No

b. Audio: Yes ; No

c. Written notes: Yes ; No

4. I agree that the interview is held:

a. only by Paul Watzetz: Yes ; No

b. by Paul Watzetz and the Culture Department of Waswanipi Band Office: Yes ; No

c. by Paul Watzetz and the Cree Research Development and Institute: Yes ; No

d. by Paul Watzetz, the Culture Department of Waswanipi Band Office and the Cree Research Development and Institute: Yes ; No

Name and signature of the participant

Date

—

—

—

As the head researcher, I explained all about my project and I still remain available to answer your questions.

Signature of the researcher, Paul Watzetz

Date

—

—

F. Sharing Results

The general conclusions of the research will be transmitted to all participants in the form of a personal letter or video and/or a public meeting in Waswanipi. This point will be specified depending on the availability of participants at the disclosure of the results of the research and on the availability of the communication means available at that time.

Every scientific and non-scientific publication (print or oral) will be sent before release to one or two persons of Waswanipi for revision of the accuracy of the data. These people will be identified throughout the research project depending on the main subject of the publication, their will to participate as revisers and their availability.

All the rules of ethics regard two sets of data specifically. They compose the content of the co-sharing and co-ownership agreement.

II. Two sets of data

The first set gathers the documents and the interviews I collected during the whole process of my PhD research project between September 2012 and December 2018. For now (June 2017), the research is not fully completed. Several interviews have still to be conducted, such as the document research. Once the whole research is fully completed, this first set of data includes:

- my audio and/or video recordings of the interviews of the participants who accepted to share their interview with me and with the Cultural Department of the CFNW (Table n° 1), and their transcripts. These interviews were conducted between February 2016 and March 2016. Another set of interview will be conducted in May 2017 and/or September and October 2017. The access of each of my interviews, photos, videotapes, to the Cultural Department of the CFNW must respect the Section I. E of this proposal, *Access to interviews to the Cultural Department of the CFNW*.
- copies of non-confidential documents that concerns Waswasnipi (Table n° 2);
- my photos and videotapes of family and/or community activities and events within the community and on traplines;
- and two copies of the PhD thesis: one in French, one in English.

Table n°1: List of interviewees of my PhD research project who accepted to share their interview with the Cultural Department of the CFNW.

| | | | |
|-----------|-----------|-----------|-----------------|
| 1 | Marcel | 11 | Christine |
| 2 | Darren | 12 | Michel |
| 3 | James | 13 | Wallie |
| 4 | Cecile | 14 | Albert |
| 5 | Robert | 15 | John |
| 6 | Catherine | 16 | Louis |
| 7 | Stephnaie | 17 | Ella |
| 8 | Andreanna | 18 | Maggie |
| 9 | Philippe | 19 | Kevin Brousseau |
| 10 | Henry | 20 | Dianne Reid |

Table n°2: Non-confidential documents collected and used for the 40th Waswanipi Anniversary Research Project.

| | |
|------------|---|
| 1. | Bouthillier et Christian Dussault, 2006: « Valoriser les savoirs des Cris de Waswanipi sur l'original pour améliorer l'aménagement forestier de leurs territoires de chasse », <i>Recherches Amérindiennes au Québec</i> , 36, 2-3 : 19-32. |
| 2. | Feit, Harvey. 2015. « Creating Jobs and an Eenu Social Economy », in J. S. Long and J. S.H. Brown (dir.), <i>Together we survive. Ethnographic Intuitions, Friendship, and Conversations</i> : 45-70 |
| 3. | Feit, Harvey. 2004 (1995, 1986). « Hunting and the Quest for Power: The James Bay Cree and Whiteman Development », in R. B. Morrison et C. R. Wilson (dir.), <i>Native Peoples: The Canadian Experience</i> : 101-128. Oxford University Press, Toronto |
| 4. | Feit, Harvey, 1997: "Spiritual Power and Everyday Lives: James Bay Cree Shaking Tent Performers and Their Audiences", in T. Yamada and T. Irimoto, <i>Circumpolar Shamanism and Animism</i> , University of Hokkaido Press: 121-150. |
| 5. | Feit, Harvey, 1994: "Dreaming of animals: The Waswanipi Cree shaking Tent Ceremony in Relation to Environment, Hunting and Missionization", in T. Irimoto and T. Yamada, <i>Circumpolar</i> . |
| 6. | 2006. <i>Impacts of the Relocation of the Waswanipi People, 1965-1976 and After</i> . Report prepared for the Cree First Nation of Waswanipi and the Grand Council of the Cree (Eeyou Istchee), 115 p. |
| 7. | 1988a [1987]. "Waswanipi Cree Management of Land and Wildlife: Cree Cultural Ecology Revisited." In Bruce Cox, ed., <i>Native Peoples: Native Lands</i> . Ottawa: Carleton University Press: 75-91. |
| 8. | 1979. <i>Waswanipi Realities and Adaptations. Resource Management and Cognitive Structure</i> . Ph.D. Dissertation, McGill University, Department of Anthropology. |
| 9. | 1973. "The Ethno-Ecology of the Waswanipi Cree: Or How Hunters Can Manage Their Resources." In. Bruce Cox, ed. Toronto: McClelland and Stewart Limited. Pp. 115-125 |
| 10. | Forêt Modèle Crie de Waswanipi, 2007. <i>Ndoho Istchee. An innovative approach to aboriginal participation in forest management planning</i> , Phoenix Media Inc. |

| | |
|------------|--|
| 11. | Jacqmain, Hugo, S. Nadeau, L. Bélanger, R. Courtois, L. Bouthillier, and C. Dussault. 2006. « Valoriser les savoirs des Cris de Waswanipi sur l'original pour améliorer l'aménagement forestier de leurs territoires de chasse ». <i>Recherches Amérindiennes au Québec</i> 36 (2-3): 19-32. |
| 12. | La Rusic Ignatius. 1995. « Managing Mishtuk: the experience of Waswanipi Band in developing and managing a forestry company », in P. D. Elias, <i>Northern Aboriginal Communities. Economies and Development</i> : 53-88. Captus University Publications. |
| 13. | La Rusic Ignatius. 1968. <i>The new Auchimau. A Study of Patron-Client Relations Among the Waswanipi Cree</i> . Master of Arts Thesis, Department of Sociology and Anthropology, Faculty of Graduate Studies and Research of McGill. McGill University, Montreal, Quebec. |
| 14. | Marsahll, Susan, 1987. <i>Light on The Water. A Pictorial History of the People of Waswanipi</i> , Waswanipi, Waswanipi Band and the Cree Regional Authority. |
| 15. | Neeposh D., Allan Saganash Jr., A. Roslin et C. Kemp, 2007. <i>Mishtuk. A community sucess story</i> , Waswanipi, Waswanipi Mishtuk Corporation. |
| 16. | Saganash, Allan Jr., 2000. <i>Trapline/Forestry Project</i> , Waswanipi, Waswanipi, The Cree Model Forest of Waswanipi. |

The second set contains data collected and analyzed between July 2015 and February 2016 as part of the 40th Anniversary of Waswanipi Research Project, for which I was the project manager under the supervision of Ms. Diane J. Cooper, director of the Culture Department of the Cree First Nation of Waswanipi (CFNW). This includes:

- audio and/or video recordings of interviewees of the 40th Waswanipi Anniversary Research Project (Table n° 3) who accepted to share their interview with me for my PhD research project (Table n° 4), and their transcripts;
- copies of non-confidential documents (Table n° 5);
- and a copy of the final report, *A history of the Eenou community and people of Waswanipi (1950-2015)*

Table n°3: List of interviews conducted and used for the 40th Waswanipi Anniversary Research Project.

| | | | |
|----|------------------|-----|-------------------|
| 1 | John | 17 | Simon |
| 2 | Andreanna | 18 | Wallie |
| 3 | Lucie | 19 | Dianne Reid |
| 4 | Maggie Gull | 20 | Maggie |
| 5 | Edward Ottereyes | 21 | Marcel Happyjack |
| 6 | Anna Grant | 22 | John Isaac Dixon |
| 7 | Sam C. Gull | 23 | Claude Tremblay |
| 8 | Cecile | 24 | Delores Gull |
| 9 | James | 25 | Catherine Lussier |
| 10 | Jimmy Cooper | 26 | Romeo Saganash |
| 11 | Stephanie | 27 | Robert |
| 12 | Darren | 28 | John Kitchen |
| 13 | Catherine | 29 | Paul Gull |
| 14 | Abraham | 30a | Louis Bordeleau |
| 15 | Matthew | 30b | Rebecca Moore |
| 16 | Louis | 30c | Rebecca |

Table n°4: List of interviewees of the 40th Waswanipi Anniversary Research Project who accepted to share their interview with me for my PhD research project.

| | | | |
|----|--------------------|----|-------------------|
| 1 | Paul Dixon | 11 | Diane J. Cooper |
| 2 | Louise B. Saganash | 12 | Allan Etapp |
| 3 | Anna Grant | 13 | Michael Grant |
| 4 | Sam C. Gull | 14 | Dianne Reid |
| 5 | Ella Neeposh | 15 | John Isaac Dixon |
| 6 | Allan Saganash | 16 | Catherine Lussier |
| 7 | Lilly Sutherland | 17 | Glen Cooper |
| 8 | Allan Etapp | 18 | Paul Gull |
| 9 | Irene Otter | 19 | Louis Bordeleau |
| 10 | Lilly Sutherland | 20 | Rebecca Moore |

Table n°5: Non-confidential documents collected and used for the 40th Waswanipi Anniversary Research Project.

| | |
|----|---|
| 1. | Sam C. Gull, 2011. Discussion Paper. Department of Anthropology, University of Waterloo. |
| 2. | Hugo Muller, 1976. <i>Songs of a Scattered People. Waswanipi</i> . The Anglican Book Center, Toronto. |
| 3. | Editorial Committee, 2000. <i>Voices of Waswanipi Eeyou in 2000</i> . Essay and Artwork Contest. |
| 4. | Harvey Feit. <i>Personal Stories and Myths Collected from Waswanipi Crees. 1968-1969-1970</i> . |
| 5. | Harvey Feit. <i>Personal Stories and Myths Collected from Waswanipi Cree. 1975-1978-1979</i> . |

| | |
|-----|---|
| 6. | Harvey Feit. <i>Personal Stories and Myths Collected from Waswanipi Cree. 1981-1982-1983.</i> |
| 7. | Waswanipi Post. 1996, Vol. 1, n°1. Waswanipi Cree Nation. |
| 8. | Waswanipi Post. 1997, Vol. 2, n°1. Waswanipi Cree Nation. |
| 9. | Waswanipi Post. 2003, Issue 4. Waswanipi Cree Nation. |
| 10. | Hugo Muller, 1973. <i>For no one's knows Waswanipi: a collection of songs and poems on the inland cree.</i> |
| 11. | G. Cooper, M. Cooper, S. Gull, A. Kitchen, L. Matthew, B. Neeposh, R. Ottereyes, Unknow date. <i>The Cree Indians of Waswanipi.</i> Unknow editor. |
| 12. | Piisum Masinahiikan. 1980, Unknown author & editor |
| 13. | Christian Roy, 2011. <i>Archeological Evaluation of the HBC Trading Post of Waswanipi (DjGc-2), Lake Waswanipi, James Bay, Québec.</i> Cree Regional Authority & Council of the Cree First Nation of Waswanipi. |
| 14. | Ignatius La Rusic, 2006. <i>Past Relocation of the Waswanipi People. Working documents.</i> |
| 15. | M. Pommerehnke, Early 1950's., <i>Experiences and observations among the Lake Simon Algonquian and Waswanipi Crees.</i> |

This collection is intended to supplement my own data as part of my doctoral research project. Access to the audio and/or video recordings of interviews and to copies of non-confidential documents had been asked to each interviewee or each owner (Departments of the Band office of the CFNW, CBC-North, Aansichaukamikw, CTA) for being used in that purpose.

III. Data sharing and co-ownership

The sharing of these two sets of data is intended to establish the conditions of a co-ownership. Each of the two parties, namely the Cultural Department of the CFNW, and Paul Watez, are recognized as the co-owners of both collections. This co-ownership is intended to:

- 1) ensure that the two parties share a common access to the data, and that the use of one owner must not involve the responsibility of each of the two other co-owners;
- 2) and to strengthen the bond of mutual respect in the work of data production of community and academic, scientific and non-scientific publications.

This agreement might lead to future projects based on the combination of the research work and projects of each of the two co-owners.

IV. Discussions, editing and Approval

The contain of this document has been discussed with and validated by Diane Cooper. It has been approved by Jonathan Sutherland.

Annexe 4 : Tableau du profil des participants aux entretiens de mon projet doctoral.

| | Noms | Tranche d'âge | Titre(s), statut(s) ou occupation(s) |
|-----|---------------------|----------------|--|
| 1. | Ella | 90 ans et plus | Aînée |
| 2. | Wallie [†] | 90 ans et plus | Aîné |
| 3. | Irene | 70-80 ans | Aînée |
| 4. | Cecile | 70-80 ans | Aînée |
| 5. | Louis [†] | 60-70 ans | Aîné, Guide spirituel, Ancien chef de Waswanipi (*1982-1990) |
| 6. | Philippe Awashish | 70-80 ans | Aînés, administrateur du Gouvernement de la Nation Crie et de la Commission Cree-Naskapi |
| 7. | Rebecca | 60-70 ans | Iyiniwch de Waswanipi vivant à Senneterre. |
| 8. | Stephanie | 60-70 ans | Aînée |
| 9. | John | 60-70 ans | Aîné, Coordonnateur de l'Association des trappeurs cris de Waswanipi, chasseur. |
| 10. | James | 60-70 ans | Aîné, Consultant en foresterie, Ancien directeur de l'autorité forestière du Conseil de bande de Waswanipi |
| 11. | Catherine | 50-60 ans | Coordonnatrice des aînés au Conseil de bande de Waswanipi, Membre du groupe des 'traditionnalistes', Membre de l'église anglicane de Waswanipi |
| 12. | Louise | 60-70 ans | Aînée, membre du Conseil <i>Nishiiyuu</i> , ancienne présidente de <i>Aanischaaukamikw</i> -Institut Culturel Cri, guide spirituel. |
| 13. | Marcel | 50-60 ans | Coordonnateur du tourisme au Conseil de bande de Waswanipi |
| 14. | Andreanna | 50-60 ans | Ancienne Directrice du département culturel du Conseil de bande de Waswanipi |
| 15. | Henry | 50-60 ans | Officiant de <i>koaspskikan</i> (tente tremblante) en 2015 |
| 16. | Glen | 50-60 ans | Aîné |
| 17. | Robert [†] | 40-50 ans | Responsable des communications marketing au Conseil de bande de Waswanipi |
| 18. | Maggie | 40-50 ans | Directrice du département culturel du Conseil de bande de Waswanipi |
| 19. | Simon | 40-50 ans | Chasseur, Membre du groupe des 'traditionnalistes' |
| 20. | Albert | 30-40 ans | Chasseur, Participant à <i>koaspskikan</i> (tente tremblante) en 2015, Membre du groupe des 'traditionnalistes' |
| 21. | Kevin Brousseau | 40-50 ans | Linguiste iyiyiw, ancien coordonnateur de la langue <i>iyiyiw ayimuun</i> au Gouvernement de la Nation Crie |
| 22. | Cliff Dee | 60-70 ans | Pasteur Anglican |
| 23. | Allen Etapp | 40-50 ans | Pasteur Pentecôtiste |

Annexe 5 : Tableau du profil des Iyiniwch avec qui j'ai eu des conversations.

| # | Noms | Tranche d'âge | Titre(s), statut(s) ou occupation(s) |
|-----|---------------------|---------------|--|
| 1. | Alfred | 50-60 ans | Guide du séjour d'hiver |
| 2. | Roméo | 50-60 ans | Guide de la brigade de canots |
| 3. | Paul | 50-60 ans | <i>Ndoho uchimaau</i> d'un des territoires par lequel passait la brigade de canots |
| 4. | Abel [†] | 70-80 ans | Mentor pour la fabrication de <i>chaahkahweusaam</i> |
| 5. | Norman [†] | 70-80 ans | Mentor pour la fabrication de <i>chaahkahweusaam</i> |
| 6. | Suzanne | 60-70 ans | Mentore pour la fabrication de <i>chaahkahweusaam</i> |
| 7. | Robbie | 70-80 ans | Aîné mobilisé pour l'atelier <i>Youth & Elders Gathering</i> |
| 8. | Charlie | 30-40 ans | Participant à la fabrication de <i>chaahkahweusaam</i> |
| 9. | Diane | 40-50 ans | Participante à la fabrication de <i>chaahkahweusaam</i> |
| 10. | Michael | 40-50 ans | Mentor mobilisé pour l'atelier <i>Youth & Elders Gathering</i> |
| 11. | Lucie [†] | 70-80 ans | Aînée mobilisée pour l'atelier <i>Youth & Elders Gathering</i> |
| 12. | Abraham | 60-70 ans | Chasseur permanent |
| 13. | Michel | 70-80 ans | <i>Ndoho uchimaau</i> du territoire sur lequel se trouve le camp du lac La Trêve, lieu du séjour d'hiver |
| 14. | Sam C. Gull | 60-70 ans | Directeur général du Conseil de bande de Waswanipi, chercheur autodidacte |
| 15. | Antoine | 50-60 ans | Chasseur permanent |
| 16. | Matthew | 60-70 ans | Chasseur permanent |
| 17. | Jack | 40-50 ans | Chasseur permanent |
| 18. | Diane | 40-50 ans | Chasseuse permanente |
| 19. | Marcel Happyjack | 30-40 ans | Chef de Waswanipi (depuis 2014) |

Annexe 6 : Liste des documents collectés pour le projet du 40^e anniversaire de Waswanipi.

| # | Références | Thèmes | Type & Format | Propriétaire consulté |
|-----|--|--|---|--|
| 1. | <i>Light on the Water. A Pictorial History of the people of Waswanipi.</i> 1987, Susan Marshall. The Waswanipi Band in association with the Cree Regional Authority. | Waswanipi Photos Histoire avant 1976 | Livre | S. Marshall A. Saganash S. C. Gull |
| 2. | <i>Discussion Paper.</i> Department of Anthropology, University of Waterloo. 2011, Sam C. Gull. | Waswanipi Histoire avant et après 1976 | Communication personnelle | S. C. Gull |
| 3. | <i>Songs of a Scattered People. Waswanipi.</i> 1976, Hugo Muller. The Anglican Book Center, Toronto. | Chansons, Histoires, poèmes, photos | Livre | Aanischaukami kw |
| 4. | <i>Voices of Waswanipi Eeyou in 2000. Essay and Artwork Contest.</i> 2000, Editorial Committee. | Témoignages des jeunes de Waswanipi Dessins, poèmes | Copie PDF | H. Feit |
| 5. | <i>Mishtuk. A community success story.</i> 2007, D. Neeposh, A. Saganash Jr., A. Roslin & C. Kemp. Waswanipi Mishtuk Corporation. | Histoire de la compagnie forestière Mishtuk Exploitation forestière | Livre professionnel | Compagnie forestière Mishtuk |
| 6. | <i>Trapline/Forestry Project.</i> 2000, Allan Saganash Jr. Waswanipi Cree Model Forest | Système de lignes de piégeage Exploitation forestière Mode de vie iyiniw | Rapport professionnel | Forêt modèle de Waswanipi |
| 7. | <i>Ndoho Istchee. An innovative approach to aboriginal participation in forest management planning.</i> 2007, Waswanipi Cree Model Forest. Phoenix Media Inc. | Système de lignes de piégeage Exploitation forestière Mode de vie iyiniw | Rapport professionnel | Forêt modèle de Waswanipi |
| 8. | <i>Personal Stories and Myths Collected from Waswanipi Crees. 1968-1969-1970</i> Harvey Feit. | Histoires personnelles et mythes Waswanipi | Retranscriptions d'entretiens Données de terrain | H. Feit A. Saganash S. C. Gull |
| 9. | <i>Personal Stories and Myths Collected from Waswanipi Cree. 1975-1978-1979</i> Harvey Feit. | Histoires personnelles et mythes Waswanipi | Retranscriptions d'entretiens Données de terrain | H. Feit A. Saganash S. C. Gull |
| 10. | <i>Personal Stories and Myths Collected from Waswanipi Cree. 1981-1982-1983.</i> Harvey Feit. | Histoires personnelles et mythes Waswanipi | Retranscriptions d'entretiens Données de terrain | H. Feit A. Saganash S. C. Gull |
| 11. | <i>Waswanipi's Last Paradise: Crees and Greenpeace Fight for Park in Broadback Valley.</i> March 25, 2014, Lyle Stewart, The Nation | Exploitation forestière Vallée de la Broadback Waswanipi Greenpeace | Article de journal | Journal En ligne |

| | | | | |
|-----|--|--|--------------------------|---------------------------------|
| 12. | <i>Une ville d'Abitibi: Senneterre</i> 1957, Pierre Biays. Cahiers de géographie du Québec 2 (3): 63-74. | Senneterre, Abitibi Développement Emploi, Économie | Article scientifique | En ligne |
| 13. | <i>La Foret Modèle Cris de Waswanipi. Un secret bien gardé.</i> 2005, Jacques Robert. Le couvert boréal. | Exploitation forestière Waswanipi | Article professionnel | En ligne |
| 14. | <i>Creating Jobs and an Eenou Social Economy.</i> 2015, Harvey Feit. | Emploi, Économie Waswanipi | Article scientifique | H. Feit A. Saganash |
| 15. | <i>Community celebrates youth center opening.</i> 2001, The Nation, Vol. 8, n°8 | Centre des jeunes de Waswanipi | Article de journal | Journal En ligne |
| 16. | <i>A decade of success. Waswanipi's Vocational Training Center celebrates 10 years of graduates.</i> 2015, Amy German The Nation, Vol. 22, n°21 | Centre de formation de Waswanipi | Article de journal | Journal En ligne |
| 17. | <i>Waswanipi Post.</i> 1996, Vol. 1, n°1. Waswanipi Cree Nation. | Waswanipi | Magazine | Aanischaaukami kw |
| 18. | <i>Waswanipi Post.</i> 1997, Vol. 2, n°1. Waswanipi Cree Nation. | Waswanipi | Magazine | Aanischaaukami kw Library |
| 19. | <i>Waswanipi Post.</i> 2003, Issue 4. Waswanipi Cree Nation. | Waswanipi | Magazine | Aanischaaukami kw |
| 20. | <i>For no one's knows Waswanipi: a collection of songs and poems on the inland cree.</i> 1973, Hugo Muller. | Chants, poèmes Waswanipi | Livre | Aanischaaukami kw |
| 21. | <i>The Cree Indians of Waswanipi</i> Unknow date & editor G. Cooper, M. Cooper, S. Gull, A. Kitchen, L. Matthew, B. Neeposh, R. Ottereyes. | Histoires, Dessins Waswanipi | Livre | Aanischaaukami kw |
| 22. | <i>Piisum Masinahiikan.</i> 1980, Unknown author & editor | Calendrier | Calendrier illustré | Aanischaaukami kw |
| 23. | <i>From the Desk of the Director-General.</i> 1996, Samuel C. Gull. Waswanipi Post, Vol.1, n°1. p. 9. | Waswanipi | Article de magazine | Aanischaaukami kw |
| 24. | <i>Waswanipi and its future options for development.</i> 1989, Abel Kitchen. pp. 137-143, in L.-E. Hamelin & M. Potvin. <i>L'avenir du Nord Québécois.</i> Symposium l'avenir du nord Québécois. Presses de l'Université du Québec. | Portrait de Waswanipi en 1987 | Article scientifique | Aanischaaukami kw |
| 25. | <i>Wasonbi Blues.</i> 1996, Romeo Saganash. Waswanipi Post, Vol.1, n°1. pp. 12-13. | Waswanipi Témoignage personnel | Article de magazine | Aanischaaukami kw |
| 26. | <i>A few moments with Jossie Kitchen and Caroline Gull.</i> 1996a, Waswanipi Post. Waswanipi Post, Vol.1, n°1. pp. 16-17. | Waswanipi Témoignage personnel | Article de magazine | Aanischaaukami kw |

| | | | | |
|-----|---|---|--------------------------|------------------------------------|
| 27. | <i>The transition period, from the Old Post to Waswanipi (1965 to 1976). An interview with Gull Peter.</i> 1996b, Waswanipi Post. Waswanipi Post, Vol.1, n°1. pp. 18-20. | Waswanipi Vieux Poste Histoire Témoignage personnel | Article de magazine | Aanischaaukami kw |
| 28. | <i>Clarence Gull. A short and intimate portrait of a Cree Elder.</i> 1996, Tremblay Benoit. Waswanipi Post, Vol.1, n°1. pp. 14-15. | Waswanipi Témoignage personnel | Article de magazine | Aanischaaukami kw |
| 29. | <i>Strangers devour the land.</i> 1991, Boyce Richardson. Chelsea Green, White River Junction. | Iyiyiwch Histoire | Livre journalistique | P. Watez (copie personnelle) |
| 30. | <i>The White Man's Gonna Getcha The Colonial Challenge to the Cree in Quebec.</i> 2002, Toby Morantz. Montreal & Kingston, Mc Gill-Queen's University Press. | Iyiyiwch Histoire | Livre scientifique | P. Watez (copie personnelle) |
| 31. | <i>I Dream of Yesterday and Tomorrow. A Celebration of The James Bay Crees.</i> 2002. Crees Grand Council. Kemptville, Ontario, Canada, The Golden Dog Press. | Iyiyiwch Histoire | Livre | P. Watez (copie personnelle) |
| 32. | <i>Managing Mishtuk: the experience of Waswanipi Band in developing and managing a forestry company.</i> 1995, Ignatius Edwin La Rusic., in P. D. Elias Northern Aboriginal Communities. Economies and Development : 53-88. Captus University Publications. | Waswanipi Exploitation forestière | Article scientifique | Université McGill |
| 33. | <i>The new Auchimau. A Study of Patron- Client Relations Among the Waswanipi Cree.</i> 1968, Ignatius Edwin La Rusic. Master of Arts Thesis, Department of Sociology and Anthropology, Faculty of Graduate Studies and Research of McGill. | Waswanipi Emploi Économie | Maitrise scientifique | En ligne |
| 34. | <i>Archeological Evaluation of the HBC Trading Post of Waswanipi (DjGc-2), Lake Waswanipi, James Bay, Québec.</i> 2011, Christian Roy. Cree Regional Authority & Council of the Cree First Nation of Waswanipi. | Étude archéologique du Vieux poste de Waswanipi | Livre scientifique | D. Denton |
| 35. | <i>Waswanipi.</i> 1984, Gouvernement du Québec. in Native People of Quebec : 64. | Waswanipi Histoire | Article scientifique | Aanischaaukami kw |
| 36. | <i>Loss of land, theft of history. Members of Sweden's Sami Nation visit Eeyou Istchee</i> 2015, Lyle Stewart The Nation, Vol. 22, n°26. pp. 10-11. | Sami Nation Crees Cultural exchange | Article de magazine | Journal En ligne |
| 37. | <i>A Word from the Chief.</i> 1997, Waswanipi Post. Vol. 2, n°1. pp.6-8. | Waswanipi Histoire | Article de magazine | Aanischaaukami kw |
| 38. | <i>A Word from the editor.</i> | Waswanipi | Article de magazine | Aanischaaukami kw |

| | | | | |
|-----|--|--|--------------------------|--|
| | 1997, Waswanipi Post. Vol. 2, n°1. pp.11-12. | | | |
| 39. | <i>Harry Blacksmith. Recollections from an Elder</i> 1997, Benoit Tremblay. Waswanipi Post. Vol. 2, n°1. pp.22-26. | Waswanipi Histoire | Article de magazine | Aanischaaukami kw |
| 40. | <i>The Waswanipi Justice System. The first fully independent First Nation justice system in Canada.</i> 1997, Waswanipi Post. Vol. 2, n°1. pp.37-38. | Waswanipi News Waswanipi Histoire Justice System | Article de magazine | Aanischaaukami kw |
| 41. | <i>The Inlanders: some Anglicans and Indians in Nouveau-Quebec.</i> 1975, James Scanlon. Douglas C. Pollard. | Iyiyiwch Histoire | Livre de témoignages | A. Saganash |
| 42. | <i>A different time among the northern Cree</i> 2008, James Scanlon. Cobalt, Ont.: Highway Book Shop. | Iyiyiwch Histoire | Livre de témoignages | A. Saganash P. Wattez (personal copie) |
| 43. | <i>Directory of Residential Schools in Canada.</i> 2007 (2003), Aboriginal Healing Foundation. | Pensionnats autochtones au Canada | Rapport professionnel | Fondation de guérison autochtone |
| 44. | <i>Past Relocation of the Waswanipi People Working documents</i> 2006. Ignatius La Rusic | Waswanipi 1950s-1970s Relocalisation | Rapport professionnel | A. Saganash |
| 45. | <i>Hunting and the quest for power: the James Bay Cree and White men in the 20th Century</i> 1995 (1986), Harvey Feit In R. B. Morison & C. R. Wilson, Natives Peoples: the Canadian experience: 181-123, Toronto, Mc Celand & Stewart | Waswanipi Chasse Religion Spiritualité | Article scientifique | H. Feit A. Saganash S. C. Gull En ligne |
| 46. | <i>Dreaming of animals: The Waswanipi Cree shaking Tent Ceremony in Relation to Environment, Hunting and Missionization</i> 1994, Harvey Feit T. Irimoto and T. Yamada, Circumpolar Religion and Ecology: Anthropology of the North: 289-316. University of Tokyo Press | Tente tremblante Waswanipi Environnement Chasse Religion | Article scientifique | H. Feit A. Saganash S. C. Gull En ligne |
| 47. | <i>Spiritual Power and Everyday Lives: James Bay Cree Shaking Tent Performers and Their Audiences</i> 1997, Harvey Feit T. Yamada and T. Irimoto, Circumpolar Shamanism and Animism: 121-150. University of Hokkaido Press | Tente tremblante Waswanipi Iyiyiwch | Article scientifique | H. Feit A. Saganash S. C. Gull En ligne |
| 48. | <i>James Bay and Northern Quebec Native Harvesting Research Committee, 1982. The Wealth of the Land. Wildlife Harvest by the James Bay Cree, 1972-3 to 1978-9.</i> C. Drolet, H. Feit, I. Juniper & B. Simard. James Bay and Northern Quebec Native Harvesting Research Committee, Quebec. | Récoltes cynégétiques Iyiyiwch | Livre scientifique | Aanischaaukami kw |
| 49. | <i>Valoriser les savoirs des Cris de Waswanipi sur l'original pour améliorer</i> | Original | Article scientifique | Auteur En ligne |

| | | | | |
|-----|--|--|-----------------------------------|---|
| | <i>l'aménagement forestier de leurs territoires de chasse</i> 2006, H. Jacqmain, S. Nadeau, L. Bélamder, R. Courtois, L. Bouthillier & C. Dussault Recherches Amérindiennes au Québec 36 (2-3): 19-32. | Exploitation forestière Lignes de piégeage Waswanipi | | |
| 50. | <i>Besoins et Attentes Des Cris de Waswanipi Pour La Protection Des Cours D'eau et Des Sites Associés de l'Eeyou Istchee.</i> 2007, Julie Hébert Mémoire, Maîtrise en Sciences Forestières, Faculté des études supérieures, Université Laval | Lignes de piégeage Waswanipi Eeyou Istchee Iyiyiwch | Maîtrise scientifique | Auteur En ligne |
| 51. | <i>De Westphalie À Waswanipi. La Personnalité Des Lois Dans La Nouvelle Gouvernance Crie.</i> 2009, G. Otis et G. Motard Les Cahiers de droit 50 (1): 121-152. | Iyiyiwch Gouvernance Waswanipi | Article scientifique | Auteur En ligne |
| 52. | <i>New Homes for beavers</i> 1945, Office national du film | Réserves à castors Relocalisation Eeyou Itschee | Reportage vidéo journalistique | Office national du film En ligne |
| 53. | <i>Au-delà du 40^e parallèle. Mémoire d'un pilot de brousse du Québec.</i> 2012, Thomas Fecteau et Françoise Gaudreau | Waswanipi 1947-55 Nord du Québec Aéronautique | Livre journalistique | Société d'Histoire régionale de Chibougamau |
| 54. | Sélection de photos Fecteau collection | Waswanipi 1947-55 | Photos | Société d'Histoire régionale de Chibougamau |
| 55. | <i>Experiences and observations among the Lake Simon Algonquian and Waswanipi Cree. Early 1950's.</i> M. Pommerehnke | Waswanipi | Photos Témoignages personnels | Musée canadien de l'histoire |
| 56. | <i>Vaccination campaign at the Waswanipi Old Post</i> | Waswanipi Vieux Poste | Enregistrement vidéo | Musée Armand-Frappier |
| 57. | Collection Centre d'amitié autochtone de Senneterre | Waswanipi | Photos | Centre d'amitié autochtone de Senneterre |
| 58. | Sélection de photos | Waswanipi | Photos | Musée canadien de l'histoire |
| 59. | Sélection de photos | Waswanipi | Photos | Musée canadien de l'histoire |
| 60. | Sélection de photos | Waswanipi | Photos | Bibliothèque et Archives nationales du Québec |
| 61. | Sélection d'entretiens <i>Eyou Dipajimoon</i> | Waswanipi | Entretiens | CBC-North Montréal |
| 62. | Sélection d'entretiens <i>Wischgaoug</i> | Waswanipi | Entretiens | CBC-North Montréal |
| 63. | Sélection de vidéos <i>Maamuitaau</i> | Waswanipi | Enregistrement vidéo | CBC-North Montréal |
| 64. | Louis-Edmond Hamelin Collection | Waswanipi | Photos | Université Laval |

Annexe 7 : Tableau des 17 chefs de Waswanipi entre 1927 et 2018.

| Chefs après la création de Waswanipi | |
|---|----------------|
| Noms | Mandats |
| Marcel Happyjack | 2014-2018 |
| Paul Gull | 2010-2014 |
| John Kitchen | 2006-2010 |
| Robert Kitchen | 2002-2006 |
| Paul Gull | 1999-2002 |
| John Kitchen | 1993-1999 |
| Allan Happyjack | 1990-1993 |
| Abel S. Kitchen | 1982-1990 |
| Billy Ottereyes | 1981-1982 |
| Simon Ottereyes | 1980-1981 |
| Peter Gull | 1968-1980 |
| Chefs avant la création de Waswanipi | |
| Louis R. Gull | 1967-1968 |
| Allan Cooper Sr. | 1967 |
| Diom Blacksmith | 1939-1967 |
| Joseph Saganash | 1934-1939 |
| Alex Cooper | 1932-34 |
| Peter Nayassit | 1928-1932 |
| Noah Diamond | 1927-1928 |

Sources: (Marshall, CRA, et CFNW 1987; Morantz 2002a, 226-7, 314; Gull 2011).