

Université de Montréal

**Justice environnementale et criminologie verte: exploration des représentations
autochtones des injustices et des transgressions liées à l'environnement**

Par
Justine Rivard

École de criminologie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès sciences (M. Sc.)
en Criminologie, option mémoire

Août, 2022

©Justine Rivard, 2022

Université de Montréal
École de criminologie, Faculté des Arts et des Sciences

Ce mémoire intitulé

**Justice environnementale et criminologie verte: exploration des représentations
autochtones des injustices et des transgressions liées à l'environnement**

Présenté par
Justine Rivard

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Marianne Quirouette
Présidente-rapporteur

Mylène Jaccoud
Directrice de recherche

Doris Farget
Membre du jury

Résumé

Notre étude aborde les représentations autochtones des transgressions liées à l'environnement et celles de la justice environnementale au Canada à travers l'analyse de documentaires réalisés par des Autochtones et produits par Wapikoni mobile. Grâce à l'utilisation d'une méthodologie qualitative, nous visons à mettre les points de vue autochtones au premier plan de notre étude et ainsi présenter les expériences de transgressions et d'injustices environnementales telles qu'elles sont vécues et représentées par les réalisateurs et par les intervenants qui sont intégrés dans les documentaires. L'étude des documentaires nous donne aussi un accès privilégié aux représentations de la nature et du territoire, ainsi qu'aux rapports avec les Allochtones et l'État canadien.

Les résultats de notre analyse des documentaires viennent souligner la place fondamentale de la nature et du territoire dans les représentations autochtones, et exposent la gravité extrême des atteintes à l'environnement pour ces communautés. Les documentaires indiquent que les injustices et les transgressions environnementales ont des conséquences incommensurables pour les peuples autochtones. Notre analyse révèle aussi la place de l'État canadien, la structure coloniale et les valeurs capitalistes dans ces actes. Ces éléments sont mis en lumière à travers les représentations autochtones d'une responsabilité accrue des acteurs gouvernementaux et organisationnels accompagnée de rapports antagonistes avec les Allochtones, qui engendrent plusieurs réactions autochtones aux injustices et aux transgressions. Finalement, notre analyse dégage des documentaires un lot de revendications essentielles afin de parvenir à une justice environnementale autochtone.

Mots-clés : justice environnementale, Autochtones, transgressions environnementales, injustices, criminologie verte, environnement, colonialisme

Abstract

Our study addresses Indigenous representations of environmental transgressions and environmental justice in Canada through the analysis of Indigenous documentary short-films produced by Wapikoni Mobile. Through the use of qualitative methodology, we aim to bring Indigenous perspectives to the forefront of our study and thus present the experiences of environmental transgressions and injustices as represented by the documentary filmmakers, as well as their participants. The study of documentaries also gives us privileged access to representations of nature and land, as well as to relations with non-Natives and the Canadian state.

The results of our analysis highlight the fundamental place of nature and land in Indigenous representations present in the short-films, and expose the extreme severity of environmental damage to these Indigenous communities. The documentaries indicate that environmental injustices and transgressions have immeasurable consequences for Indigenous peoples. Our analysis also reveals the place of the Canadian state, the colonial structure and capitalist values in these acts. These elements are highlighted through Indigenous representations of increased responsibility by state and corporate actors accompanied by antagonistic relationships with Non-Indigenous people, which generate multiple Indigenous reactions to injustices and transgressions. Finally, our analysis identifies from these documentaries a set of claims essential to achieving Indigenous environmental justice.

Keywords: environmental justice, Indigenous peoples, environmental transgressions, injustices, green criminology, environment, colonialism

Table des matières

Résumé	i
Abstract	ii
Liste des figures	vii
Liste des abréviations	ix
Remerciements	x
Introduction	1
CHAPITRE 1 : RECENSION DES ÉCRITS	3
1.1 La criminologie verte.....	3
1.1.1 Émergence de la criminologie verte.....	3
1.1.2 Crimes environnementaux et propositions définitionnelles.....	4
1.1.2.1 Typologie des crimes environnementaux.....	6
1.2 La justice environnementale	7
1.2.1 La naissance de la justice environnementale	7
1.2.2 La justice environnementale selon une perspective criminologique	9
1.3 Environnement, justice et perspectives autochtones	11
1.3.1 Enjeux de colonialisme	11
1.3.2 Conceptions autochtones de la nature et le lien au territoire	13
1.3.3 (Dé)construction de la conception de justice	16
1.3.4 Conceptions autochtones de la justice	17
1.3.5 Conceptions autochtones des transgressions environnementales	19
1.3.6 La justice environnementale en contexte canadien.....	21
1.3.6.1. La justice environnementale autochtone	23
1.4 Injustices et transgressions environnementales au Canada	26
1.4.1 Atteintes à l'environnement pour les Autochtones.....	26
1.4.2. Environnement : droits autochtones et revendications	29
1.4.2.1 Historique des droits autochtones liés à l'environnement.....	30
1.4.2.2 Revendications autochtones des droits liés à l'environnement et à la protection environnementale	32
a) Revendications territoriales des peuples autochtones sur le plan légal : l'article 35 de la <i>Loi constitutionnelle de 1982</i>	32
b) Résistance environnementale autochtone.....	35

1.5 La problématique.....	40
CHAPITRE 2. MÉTHODOLOGIE	42
2.1 Objectifs de recherche	42
2.2. Considérations éthiques.....	42
2.3 Méthodologie qualitative.....	43
2.3.1 Justification de l’approche	43
2.4 Stratégie de collecte de données.....	44
2.4.1. L’analyse documentaire.....	44
2.4.1.1 les données audio-visuelles	45
2.4.2 Wapikoni mobile.....	47
2.4.2.1 Bref historique de Wapikoni mobile	47
2.4.2.2 Stratégies de sélection du corpus documentaire.....	47
2.4.2.3 Description du corpus audio-visuel.....	49
2.5 Stratégies d’analyse	50
2.5.1 L’analyse thématique	50
2.5.2 La grille d’analyse.....	51
2.5.3 Processus d’analyse	52
2.6 Forces et limites.....	54
CHAPITRE 3 : REPRÉSENTATIONS AUTOCHTONES DE LA NATURE ET EXPÉRIENCES D’INJUSTICES ET DE TRANSGRESSIONS ENVIRONNEMENTALES	55
3.1 : représentations autochtones de la nature et du lien au territoire.....	55
3.1.1 Relation avec le territoire et la nature	55
3.1.1.1 Lien au territoire.....	56
a) Une relation dotée de qualités importantes	56
b) Lien identitaire au territoire.....	61
c) Un mode de vie lié au territoire.....	64
3.1.1.2 La culture qui découle du territoire	66
a) Savoirs autochtones liés au territoire.....	66
b) La langue	69
c) Spiritualité	70
3.1.2 Évolution du territoire : expériences, souvenirs et changements observés.....	71
3.1.2.1 Changements du mode de vie.....	72
3.1.2.2 Évolution de l’état du territoire	73

3.2 Injustices et transgressions environnementales : expériences et représentations autochtones	76
3.2.1 Représentations des atteintes à l'environnement pour les Autochtones : crime ou injustice?	76
3.2.1.1 Les injustices environnementales ayant un impact sur les droits autochtones	76
a) Législation	77
b) Appropriation des terres, traités et territoires non-cédés.....	78
c) Non-respect des droits, absence de consultations et de consentement	79
3.2.1.2 Les transgressions environnementales portant atteinte à la nature.....	80
a) Industrie forestière.....	81
b) Exploitation minière.....	83
c) Barrages et hydroélectricité.....	86
d) Industrie pétrolière et sables bitumineux.....	88
e) Dégradation environnementale, pollution et changements climatiques	90
3.2.2 Les conséquences vécues par les Autochtones	91
3.2.2.1 Préoccupations pour la sécurité et les générations futures	92
3.2.2.2 Les impacts sur la biodiversité : nature et animaux.....	96
3.2.2.3. Une atteinte au territoire, au mode de vie et à la culture.....	98
CHAPITRE 4 : PLACE DE L'ÉTAT CANADIEN, RAPPORTS AVEC ALLOCHTONES ET RÉACTIONS AUTOCHTONES AUX TRANSGRESSIONS	101
4.1 Représentations autochtones des fondements et responsables des transgressions environnementales	101
4.1.1 Valeurs capitalistes et fondements économiques.....	101
4.1.2 Responsables des transgressions et injustices environnementales.....	103
4.2 Rapports entre Autochtones et Allochtones	105
4.2.1 Rapports antagonistes	105
4.2.2 Rapports constructifs	110
4.3 Réactions autochtones aux transgressions environnementales.....	112
4.3.1 Ressenti.....	112
4.3.2 Résistance environnementale autochtone	114
a) Actions conventionnelles et conciliatoires.....	115
b) Actions de confrontation.....	115
• Réactions allochtones à la résistance autochtone	118

CHAPITRE 5 : PARVENIR À UNE JUSTICE ENVIRONNEMENTALE AUTOCHTONE : REVENDEICATIONS ET ACTIONS	122
5.1 Protection de la nature	122
5.2 Protection du mode de vie et de la culture.....	124
5.3 Agir pour les générations futures et les générations passées.....	126
5.4 Demandes de reconnaissance et de participation : voix, droits et autodétermination	126
CHAPITRE 6 : DISCUSSION ET CONCLUSION	132
Références	140
Annexes	162

Liste des figures

Figure 3.1 Image tirée de Discard what you heard, de George W. Lenser, produit par Wapikoni mobile, 2017, reproduction permise.....	60
Figure 3.2. Image tirée de Eshi Mishkutshipanit, de Nemnemiss McKenzie, produit par Wapikoni mobile, 2013, reproduction permise.....	67
Figure 3.3. Image tirée de Osketak, de Gerthie Chachai et Stacey Awashish, produit par Wapikoni mobile, 2010, reproduction permise.....	74
Figure 3.4. Image tirée de Nimocom Otaski, de Sonia Chachai, produit par Wapikoni mobile, 2004, reproduction permise.....	82
Figure 3.5. Image tirée de Nimocom Otaski, de Sonia Chachai, produit par Wapikoni mobile, 2004, reproduction permise.....	83
Figure 3.6. Image tirée de Airstrip, de Haylee Nottaway, Produit par Wapikoni mobile, 2014, reproduction permise.....	83
Figure 3.7. Image tirée de Kushtakuan, de Langis Fortin et Nemnemiss McKenzie, produit par Wapikoni mobile, 2009, reproduction permise.....	84
Figure 3.8. Image tirée de Media resistance : land and water, de Ashton Janvier, produit par Wapikoni mobile, 2018, reproduction permise.....	85
Figure 3.9. Image tirée de Kushtakuan, de Langis Fortin et Nemnemiss McKenzie, produit par Wapikoni mobile, 2009, reproduction permise.....	86
Figure 3.10. Image tirée de NATSHISHKATUAT AUASSAT, de Jani Bellefleur-Kaltush, produit par Wapikoni mobile, 2018, reproduction permise.....	88
Figure 3.11. Image tirée de Nanapush et la Tortue, de Melissa Mollen Dupuis, produit par Wapikoni mobile, 2013, reproduction permise.....	89
Figure 3.12. Image tirée d’Onickakw!, de Sipi Flamand, produit par Wapikoni mobile, 2013, reproduction permise.....	90
Figure 3.13. Image tirée de Media resistance: land and water, de Ashton Janvier, produit par Wapikoni mobile, 2018, reproduction permise.....	93
Figure 3.14. Image tirée de Let’s move, de Willard Napash, produit par Wapikoni mobile, 2011, reproduction permise.....	95
Figure 3.15. Image tirée de Kikendach, de Denis Chachai, produit par Wapikoni mobile, 2011, reproduction permise.....	99
Figure 4.1. Image tirée de Blocus 138, de Réal Junior Leblanc, produit par Wapikoni mobile, 2012, reproduction permise.....	102
Figure 4.2. Image tirée de Retour d’exil, de Nicolas Jr.-Fontaine, produit par Wapikoni mobile, 2017, reproduction permise.....	106

Figure 4.3. Image tirée de Le respect, de Steven Chilton, produit par Wapikoni mobile, 2005, reproduction permise.....	109
Figure 4.4. Image tirée de Napumâk, réalisé et produit par Wapikoni mobile, 2004, reproduction permise	110
Figure 4.5. Image tirée de Anishnabe aki, de Emilio Wawatie, produit par Wapikoni mobile, 2010, reproduction permise.....	116
Figure 4.6. Image tirée de Blocus 138, de Réal Junior Leblanc, produit par Wapikoni mobile, 2012, reproduction permise.....	117
Figure 4.7. Image tirée de Blocus 138, de Réal Junior Leblanc, produit par Wapikoni mobile, 2012, reproduction permise.....	118
Figure 4.8. Image tirée de Blocus 138, de Réal Junior Leblanc, produit par Wapikoni mobile, 2012, reproduction permise.....	119
Figure 4.9. Image tirée de Blocus 138, de Réal Junior Leblanc, produit par Wapikoni mobile, 2012, reproduction permise.....	120
Figure 5.1. Image tirée de Nanapush et la Tortue, de Melissa Mollen Dupuis, produit par Wapikoni mobile, 2013, reproduction permise.....	123
Figure 5.2. Image tirée d’Onickakw!, de Sipi Flamand, produit par Wapikoni mobile, 2013, reproduction permise.....	128

Liste des abréviations

APN : Association des Première Nations

APNQL : Association des Premières Nations du Québec et Labrador

ERA : Ententes sur les Répercussions et les Avantages

I.O.C : *Iron Ore Company of Canada*

IFLT: *Indigenous feminist legal theory*

IPCC : *Intergovernmental Panel on Climate Change*

ODA : *Obstructive Direct Action*

ZEC : Zone d'exploitation protégée

Remerciements

J'aimerais d'abord remercier tous.tes celles et ceux qui m'ont encouragée, de près ou de loin, pendant ma maîtrise.

Merci à ma directrice de recherche, Mylène Jaccoud, qui a su m'appuyer, me guider, mais surtout qui m'a encouragée à continuer jusqu'à la (toute) fin. Merci de m'avoir remis à l'ordre quand je m'éloignais du but. Merci pour toutes ces belles discussions, pour tes conseils et tes corrections.

Un grand merci à Wapikoni mobile, pour votre collaboration et votre enthousiasme par rapport à mon projet. J'espère faire honneur à votre incroyable mission à travers ce mémoire. Évidemment, un merci aussi à tous les créateurs autochtones qui s'expriment sur les enjeux qui les tiennent à cœur à travers le cinéma.

Merci à toute ma famille de m'avoir soutenue dans ce processus. À mes parents, Isabelle et François, de toujours m'encourager dans mes études et dans toutes mes décisions, de m'aider à continuer même quand je ne sais plus où je m'en vais. Merci à ma sœur et mon frère, Annabelle et Vincent. Merci pour votre amour et votre présence.

Merci à tous.tes mes ami.e.s qui m'ont écoutée radoter sur ma maîtrise pendant deux ans. Merci à Audrey, ma complice depuis le début de mon parcours universitaire. Ce fut un plaisir de pouvoir partager ces six dernières années avec toi.

Merci à Dominique et Youssef, de m'avoir encouragée dans les derniers moments de travail. Votre générosité et votre patience ont rendu mes deux derniers mois de rédaction beaucoup plus agréables.

Merci à mon amoureux et mon meilleur ami, Chadi, d'avoir été à mes côtés depuis le début de ma maîtrise, de m'avoir soutenue dans toutes les étapes, tous les changements, toutes les remises en question. Merci pour tes connaissances en cinéma qui ont été d'une aide cruciale à mon projet. Ta passion et ta détermination dans tous les projets que tu entreprends m'inspirent tous les jours. Merci pour ton écoute, ton soutien et ton amour.

Introduction

Il est difficile de nier la grande importance accordée à l'environnement dans les sociétés actuelles. Plus précisément, les dommages et les crimes qui entraînent la destruction de l'environnement, ainsi que sa protection contre ceux-ci, se trouvent à être parmi les enjeux les plus significatifs de notre époque. Pourtant, la majorité de ces activités destructrices sont légales (South et Brisman, 2020; Lynch, 2020; Manirabona et Koutouki, 2016; Walters, 2010, White et Heckenberg, 2014) et sont souvent présentées sous un angle économique avantageux (Coates, 2019; Preston, 2013). Les transgressions et les injustices environnementales sont inextricablement liées à la structure coloniale et à la logique capitaliste qui sous-tendent le Canada, des systèmes qui reposent sur l'appropriation des terres et l'exploitation de la nature à des fins de développement économique (Comack, 2018; Fournis et Fortin, 2015).

À ces constats s'ajoute le fait que les dommages environnementaux sont distribués inégalement en suivant les tendances d'oppression indissociables du colonialisme, une structure profondément injuste (Cornell, 2018; Murdock, 2020). Au Canada, comme à l'international, les peuples autochtones sont énormément affectés par les injustices et les transgressions environnementales (Haluza-DeLay, 2007; Haluza-DeLay et al., 2009; Lynch et Stretesky, 2003; Mascarenhas, 2007; Mohai et al., 2009; Temper, 2019). En effet, il est possible de recenser de nombreuses atteintes à l'environnement qui touchent profondément les peuples autochtones au Canada, qu'elles soient liées aux industries extractives, à l'hydroélectricité ou aux changements climatiques.

Qui plus est, les enjeux environnementaux pour les peuples autochtones ne peuvent être séparés des conceptions de la justice et de la nature qui leur sont propres. Notamment, les Autochtones ont une relation unique avec leur territoire ainsi que des traditions juridiques qui datent de temps immémoriaux (Basile, 2017; Goeman, 2015; Jarratt-Snider et Nielsen, 2020; Kapashesit, et Klippenstein, 1990; Martin et Girard, 2009; Monchalain, 2016). Ces conceptions impliquent que les atteintes au territoire sont profondément liées à la justice environnementale autochtone (Haluza-DeLay et al., 2009; Jarratt-Snider et Nielsen, 2020). En ce sens, il importe grandement de comprendre les implications des injustices et des transgressions environnementales à partir des visions du monde des peuples autochtones.

En adoptant une perspective de criminologie verte, les atteintes à l'environnement sont conceptualisées en tant que transgressions environnementales, étudiées à partir des dommages qu'elles engendrent plutôt qu'à partir de l'aspect juridique des actes (Lynch et Stretesky, 2003). En parallèle, la justice environnementale autochtone guide notre étude, arborant la spécificité des atteintes à l'environnement pour les peuples autochtones, la nécessité de centrer leurs visions du monde et le détachement obligatoire des théories occidentales de justice environnementale (Jarratt-Snider et Nielsen, 2020; McGregor et al., 2020; McGregor, 2018; Temper, 2019).

Notre étude vise à explorer les représentations autochtones des transgressions et de la justice environnementale à travers les documentaires produits par Wapikoni mobile, un studio ambulant qui permet à de jeunes autochtones de s'exprimer à travers la musique et le cinéma (<https://evenementswapikoni.ca/>). Pour ce faire, nous présentons d'abord un chapitre de recension, divisé en quatre sections. Les deux premières sections situent l'état de la littérature sur la criminologie verte et la justice environnementale. Les deux suivantes se centrent sur les perspectives autochtones, leurs conceptions de la justice et de la nature, ainsi que sur les atteintes à l'environnement et les revendications autochtones qui en découlent. Le deuxième chapitre présente la méthodologie employée dans notre étude, notamment la justification du choix méthodologique, la sélection des données ainsi que le processus d'analyse. Nous présentons ensuite trois chapitres portant sur les résultats de notre analyse. Finalement, notre dernier chapitre nous permet de discuter des résultats obtenus et de conclure à l'aide de commentaires généraux sur notre étude.

CHAPITRE 1 : RECENSION DES ÉCRITS

1.1 La criminologie verte

1.1.1 Émergence de la criminologie verte

Les crimes et les dommages environnementaux s'observent globalement et fréquemment dans les sociétés actuelles (South et Brisman, 2020). En criminologie, un appel concernant la nécessité de prendre au sérieux les dommages environnementaux donne lieu à l'émergence d'une nouvelle perspective de criminologie verte (White et Heckenberg, 2014; South, 1998). En ce sens, « *the study of environmental crime is not new, although green criminology as a distinctive perspective within criminology is* » (White et Heckenberg, 2014, p.23). La criminologie verte est une des branches criminologiques les plus récentes à avoir été développée, l'émergence du terme de *green criminology* étant attribué à Lynch en 1990. À cet égard, certains auteurs définissent son article pionnier comme un manifeste de la discipline (South et White, 2016; Lynch et Stretesky, 2003; White, 2008; Goyes et South, 2017). La criminologie verte réfère principalement à :

*The study of **environmental crimes** and **harms** affecting human and non-human life, ecosystems and the biosphere. More specifically, green criminology explores and analyzes: the **causes, consequences and prevalence of environmental crime and harm, the responses to and prevention of environmental crime and harm by the legal system (civil, criminal, regulatory) and by nongovernmental entities and social movements, as well as the meaning and mediated representations of environmental crime and harm.** (Brisman et South, 2019, p.1)*

Malgré cette importance apparente, la criminologie verte demeure largement en marge de la criminologie traditionnelle, occupant encore une place négligeable au sein du domaine même plus de 30 ans après ses premiers écrits (Lynch et Stretesky, 2014). Dans son histoire, la criminologie s'est centrée quasi exclusivement sur les crimes conventionnels (Lynch et Stretesky, 2014; Lynch et al., 2017). Cette centration sur un type particulier de crimes a mené à un délaissement d'autres types de dommages et de crimes, notamment ceux liés à l'environnement, et par le fait même le sous-développement de connaissances propres aux causes et aux conséquences de tels crimes (Lynch, 2020; Lynch et Stretesky, 2014; Lynch et al., 2017). À cet égard, Lynch (2020) affirme que la criminologie verte doit se détacher des conceptions orthodoxes de la criminologie

traditionnelle, trop étroites pour rendre compte de la complexité de ce champ d'études. La criminologie verte est donc considérée depuis ses débuts comme une opportunité de travail interdisciplinaire, permettant une collaboration tout autant avec les sciences sociales que les sciences de la nature (South, 1998). Effectivement, les études environnementales, la sociologie, la politique, le droit, l'économie, etc. influencent la criminologie verte (White, 2008). La criminologie verte existe ainsi autant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la criminologie (Lynch, 2020). Depuis son émergence, elle continue de se distinguer de la criminologie traditionnelle, en remettant en question la supériorité du cadre de référence criminologique, en prônant la validité d'une vision alternative de la justice et en forçant la criminologie à réexaminer les façons de conceptualiser et d'étudier les enjeux propres à l'environnement (Lynch et Stretesky, 2014; White et Heckenberg, 2014).

1.1.2 Crimes environnementaux et propositions définitionnelles

Le concept de crime environnemental est paradoxalement l'objet d'étude principal de la criminologie verte et un des obstacles d'intégration de ce champ d'études à la criminologie traditionnelle (White et Heckenberg, 2014; Lynch et Stretesky, 2014). La notion de crime est parfois considérée comme un des points faibles de la criminologie verte puisque même 30 ans après son émergence il n'y a aucun consensus sur sa définition (Lynch, 2020). De son côté, la criminologie traditionnelle utilise une définition légale et plutôt tautologique du crime, c'est-à-dire qu'un « crime est un crime puisque la loi l'a catégorisé comme étant un crime » [Traduction libre] (Lynch et Stretesky, 2014, p.5). Pour les chercheurs en criminologie verte, il existe donc deux approches possibles pour définir le crime environnemental, et de façon plus générale la criminologie verte dans son ensemble, soit l'approche legaliste et l'approche socio-légale (South et Brisman, 2020). Celles-ci sont aussi qualifiées respectivement de *corporate perspective* et de perspective de justice environnementale (Lynch et Stretesky, 2003). La première adhère à la vision traditionnelle de la criminologie, qui centre son objet d'étude sur les crimes proscrits par la loi (Halsey et White, 1998; Brisman, 2008; Brisman et South, 2020). Pour Lynch et Stretesky (2003), la *corporate perspective* construit le crime environnemental comme étant une pratique illégale qui engendre des sanctions pénales (Situ et Emmons, 2000 cités dans Lynch et Stretesky, 2003). En revanche, l'approche socio-légale envisage les transgressions environnementales comme des torts causés, indifféremment du statut juridique de l'acte (Halsey et White, 1998; Brisman, 2008). En criminologie verte, Lynch et Stretesky (2003) appellent cette approche la perspective de justice

environnementale, laquelle considère qu'un crime environnemental est un acte qui « (1) *may or may not violate existing rules and environmental regulations*; (2) *has identifiable environmental damage outcomes*; and (3) *originated in human action* » (p.227). Force est de constater que l'approche légaliste ou la *corporate perspective* limite considérablement le champ d'études de la criminologie verte (Lynch et Stretesky, 2003). Si la criminologie traditionnelle se concentre presque exclusivement sur les crimes dits conventionnels en adoptant une définition légaliste du crime, il est réducteur pour la criminologie verte de procéder ainsi (Agnew, 2020; Lynch et Stretesky, 2014). Certains auteurs font valoir la nécessité d'adopter une perspective de justice environnementale puisqu'elle permet d'élargir le cadre de référence criminologique et d'accepter la pertinence de conceptions alternatives de justice (Lynch et Stretesky, 2014; Lynch et Stretesky, 2003).

En effet, les crimes et les dommages environnementaux font partie intégrante de la vie quotidienne. Or, très peu d'entre eux sont proscrits par la loi (South et Brisman, 2020; Lynch, 2020; Manirabona et Koutouki, 2016; Walters, 2010, White et Heckenberg, 2014). Pourtant, plusieurs auteurs estiment que les conséquences des crimes et des dommages environnementaux sont plus susceptibles d'engendrer des torts graves et à long terme, dépassant largement ceux causés par les crimes conventionnels (Lynch et Stretesky, 2014; Manirabona et Koutouki, 2016). D'ailleurs, les rares crimes environnementaux catégorisés comme illégaux sont ceux qui sont enclins à produire des conséquences environnementales moins dommageables (Halsey et White, 1998). Ce paradoxe est notamment dû au fait que les dommages environnementaux sont considérés comme acceptables puisqu'ils constituent une conséquence inévitable des activités industrielles indissociables de la modernité (White et Heckenberg, 2014). Manirabona et Koutouki (2016) illustrent bien ce propos, énonçant que « les désastres environnementaux [...] font ainsi partie des *risques* de la modernité tardive, qui peuvent être gérés, réduits, compensés, assurés, mais qui sont tout aussi inéluctables » (p.5).

La criminologie verte s'apparente davantage aux traditions plus critiques de la criminologie en adoptant un discours centré sur les dommages dans sa problématisation du crime (Beirne et South, 2007). Ce faisant, la majorité des propositions définitionnelles du crime environnemental ne font aucune mention directe à la dimension légale d'un acte (Lynch, 2020). À cet égard, des auteurs mettent de l'avant l'importance d'employer le terme de crime environnemental afin de

contrebalancer le manque d'inclusion de ces actes dans la loi et de porter une attention spécifique sur le fait que beaucoup des crimes environnementaux légaux et non sanctionnés sont perpétrés par les gouvernements et les entreprises (Walters, 2017; Simon, 2000). Il existe d'ailleurs une grande variabilité quant aux définitions du crime environnemental qui sont utilisées en criminologie verte. Lynch (2020) fait valoir l'avantage d'adopter une définition large du crime environnemental et propose notamment celle de Beirne et South (2007). Ces deux auteurs définissent le crime environnemental comme étant : « *harms against humanity, against the environment (including space) and against non-human animals committed both by powerful institutions (e.g. governments, transnational corporations, military apparatuses) and also by ordinary people* » (Beirne et South, 2007, p.xiii).

1.1.2.1 Typologie des crimes environnementaux

Certains auteurs ont tenté de construire une typologie de ces actes. Deux des plus connues sont celles de White (2008) et celle de Carrabine et al. (2004). White (2008) propose une classification des crimes environnementaux selon un code de couleur : vert, brun et blanc. Les crimes verts sont reliés aux enjeux de régions de nature sauvage et de conservation, comme la déforestation (White, 2008). Les crimes bruns réfèrent aux régions urbaines et à la pollution, notamment la qualité de l'air (White, 2008). Finalement, les crimes blancs font référence aux nouvelles technologies et aux laboratoires scientifiques, tels que les tests sur les animaux (White, 2008). La classification proposée par Carrabine et al. (2004) sépare les crimes environnementaux en crimes primaires et secondaires. Les crimes environnementaux primaires résultent d'actions de destruction ou de dégradation écologique directe, tels que les crimes de pollution de l'air, de déforestation, de pollution de l'eau et contre les espèces en danger et les droits des animaux (Carrabine et al., 2004). Les crimes environnementaux secondaires sont les actes, souvent de la part des gouvernements et des entreprises, qui bafouent les réglementations environnementales, ou qui découlent de tentatives de contourner les lois en place, par exemple la violence étatique envers les groupes qui s'opposent à la destruction écologique (Carrabine et al., 2004; Potter, 2014). Potter (2014), ajoute à cette classification les crimes tertiaires, lesquels concernent des actes commis par les victimes environnementales ou qui sont liés aux expériences de victimisation environnementale. Ces typologies peuvent être mobilisées lors de recherches sur un type de crime en particulier, chacune ayant des apports précis à différents types d'études (White et Heckenberg, 2014). Cela étant dit, la

recherche en criminologie verte peut aussi s'orienter vers des cadres conceptuels plus larges de justice, comme la justice environnementale (White et Heckenberg, 2014). La présente étude est appréhendée selon cette dernière proposition. Ce choix est motivé notamment par le fait que la criminologie « *has been less concerned with correcting and addressing injustice than with explaining the causes of crime* » (Lynch et Stretesky, 2012, p.115), et que l'intérêt criminologique pour les enjeux de justice s'est largement centré sur la justice pénale (Lynch et al., 2015). Plusieurs auteurs dénoncent donc le manque de contribution criminologique aux recherches portant sur la justice environnementale (Zilney et al., 2006; Lynch et al., 2015).

1.2 La justice environnementale

1.2.1 La naissance de la justice environnementale

La justice environnementale réfère à la fois à un mouvement social et à un champ d'études précis (Brisman et South, 2019; Timmons Roberts et al., 2018). Découlant des mouvements de droits civiques aux États-Unis dans les années 1960 et 1970, le mouvement de justice environnementale émerge des revendications de plusieurs communautés racisées en lien avec les déchets toxiques et la pollution dans leurs quartiers (Lester et al., 2001 cité dans Zilney et al., 2006; Murdock, 2020;). Dans les années 1980, débute la recherche sur la justice environnementale (Holifield et al., 2017). En ce sens, le champ d'études et le mouvement social de justice environnementale se développent parallèlement (Timmons Roberts et al., 2018). Tout comme la criminologie verte, la recherche sur la justice environnementale n'est pas et n'a jamais été confinée à une seule discipline, favorisant des collaborations interdisciplinaires entre une multitude de domaines, par exemple la sociologie, l'économie, la science politique, le droit ou les sciences environnementales (Holifield et al., 2017; Kojola et Pellow, 2020; Murdock, 2020; Timmons Robert et al., 2018). Les premières études dénoncent les impacts inégaux de dommages environnementaux dans les quartiers racisés et pauvres en ce qui a trait à la pollution ou aux sites de déchets (Bullard, 1983; Timmons Roberts et al., 2018). En ce sens, la recherche sur la justice environnementale dans ses débuts est largement

centrée sur la distribution inégale des *environmental goods*¹ en comparaison aux *environmental bads*² (Timmons Roberts et al., 2018; Brisman et South, 2019; Haluza-DeLay et al., 2009). Cette orientation de recherche en justice environnementale suit la tendance générale de la littérature en science politique sur la justice, adoptant presque exclusivement un cadre de justice distributive (Scholsberg, 2009; Murdock, 2020; Timmons Robert et al., 2018). La composante distributive a permis des apports centraux à la justice environnementale, notamment le fait que les groupes et les personnes racisées, les Autochtones, et les personnes au statut socioéconomique faible sont confrontés à beaucoup plus d'injustices environnementales et portent une charge plus élevée d'exposition à des dommages environnementaux multiples (Mohai et al., 2009; Haluza-Delay, 2007; Walters, 2010; Schlosberg, 2007). Murdock (2020) souligne d'ailleurs que cette distribution inégale des dommages environnementaux « *follow predictable patterns of domination and oppression* » (p.8).

À cet effet, la majorité de la recherche sur la justice environnementale aux États-Unis aborde les inégalités distributives en mobilisant la notion de racisme environnemental³ (Haluza-DeLay, 2007). Bullard (1993) définit le racisme environnemental comme étant « *any policy, practice, or directive that differentially affects or disadvantages (whether intended or unintended) individuals, groups, or communities based on race or colour* » (p.23). Même si les concepts de racisme et de justice environnementale sont fortement interreliés et que certains auteurs utilisent ces deux termes de manière interchangeable, la justice environnementale a une portée plus vaste, puisqu'elle aborde des enjeux sociaux plus larges, tels que ceux de classe et de genre (Haluza-DeLay et al., 2009; Jarratt-Snider et Nielsen, 2020; Lynch et Stretesky, 2003; Mohai et al., 2009). Aujourd'hui, la recherche en justice environnementale a évolué vers des conceptualisations plus larges de justice, abordant les nombreuses injustices environnementales qui découlent des systèmes dominants, tels que le colonialisme ou le capitalisme (Kojola et Pellow, 2020; Murdock, 2020). En ce sens, si l'orientation distributive a permis des avancées notables dans la recherche en justice

¹ Les *environmental goods* sont définis largement, faisant référence à la fois à des aspects tels que l'accès à l'air ou l'eau propre qu'à l'accès à des parcs et des aires naturelles en bon état (Brisman et South, 2019; Timmons Roberts et al., 2018).

² Les *environmental bads* font plus souvent référence à la pollution en général ou à l'exposition disproportionnée à des risques environnementaux (Brisman et South, 2019; Timmons Robert et al., 2018)

³ L'utilisation du terme de racisme environnemental pour qualifier les expériences vécues par les Autochtones au Canada est encore débattue, un élément qui sera approfondi dans une section ultérieure (*la justice environnementale en contexte canadien*).

environnementale, les recherches récentes tendent à s'en détacher afin de mieux rendre compte de la complexité des dommages environnementaux et de ne pas restreindre la portée des études (Haluza-DeLay et al., 2009; Kojola et Pellow, 2020; Mudrock, 2020).

1.2.2 La justice environnementale selon une perspective criminologique

Au sein de la criminologie verte, la justice environnementale est aussi abordée en termes de distribution de dommages environnementaux (Brisman et South, 2019). Celle-ci a notamment été mobilisée lors de l'élaboration de typologies de victimisation environnementale (White, 2008), et des perspectives quant à la conceptualisation des crimes environnementaux (Lynch et Stretesky, 2003). Certains auteurs utilisent de façon interchangeable les termes d'injustices environnementales et de victimisation environnementale (White, 2013a). De ce fait, plusieurs définitions de la victime environnementale ont été proposées au cours des années.

Williams (1996) est l'un des premiers auteurs à proposer une définition, et a même développé le terme de victimologie environnementale, qu'il juge nécessaire, puisqu'il considère que le concept de justice environnementale demeure trop limité (Williams, 1996; Hall, 2013). Selon Williams (1996), la justice environnementale se base sur une définition subjective de la victime, le mouvement dont elle est porteuse est ancré trop fortement dans l'activisme et manque d'objectivité théorique, et a tendance à être construite à partir de conceptions de genre, de classe et d'ethnicité ou de race propre aux États-Unis (Williams, 1996; Hall, 2013). Il propose donc sa propre définition des victimes environnementales: « *those of past, present, or future generations who are injured as a consequence of change to the chemical, physical, microbiological, or psychosocial environment, brought about by deliberate or reckless, individual and collective, human act or act of omission* » (p.21). Quelques problèmes sont identifiables au niveau des arguments de Williams (1996)⁴. Comme White (2011) le souligne, la définition de Williams (1996) est circonscrite aux victimes humaines, faisant abstraction des autres victimes qui sont prises en compte en criminologie verte. De plus, Hall (2013) souligne la restriction conceptuelle posée par l'utilisation du terme d'*injury* plutôt que de dommages. En revanche, la faiblesse argumentaire de Williams (1996) la plus apparente est son refus de prendre en compte les liens fondamentaux entre les expériences de victimisation environnementale, les inégalités sociales et les relations de pouvoir, une critique aussi

⁴ Hall (2013) présente une analyse plus détaillée des apports et des faiblesses de la conceptualisation de Williams (1996) dans son ouvrage.

soulevée par Hall (2013). Williams (1996) affirme que « *class, wealth, race, neighborhood, and gender (of the victims) are irrelevant concepts* » (p.17). Les sections précédentes ont permis d'établir à quel point ces liens sont importants à considérer dans un contexte de crimes ou de dommages environnementaux. Plusieurs auteurs ont aussi appuyé cette importance en ce qui a trait à l'étude de la victimisation environnementale (Hall, 2013; White, 2011).

Plus récemment, Hall (2013) propose une définition simplifiée, selon laquelle les victimes environnementales humaines sont les personnes qui subissent des torts causés par les conséquences de la dégradation environnementale perpétrée par des individus, des entreprises ou par le gouvernement. Si celui-ci circonscrit aussi sa définition aux victimes humaines, il souligne néanmoins l'importance de prendre en compte les victimes non-humaines et les inclut dans son ouvrage (Hall, 2013). En criminologie verte, White (2008) établit une typologie selon le type de victimisation, où il ressort trois types de justice : la justice environnementale, la justice des espèces et la justice écologique. La justice environnementale fait référence aux victimisations environnementales humaines (White, 2008). La justice des espèces concerne la victimisation d'animaux non humains et la justice écologique traite des victimisations de l'environnement en tant que tel, notamment les écosystèmes, voire même la planète (White, 2008). De plus, Hall (2013) propose une typologie des victimisations environnementales humaines, fondée sur 4 types de conséquences : les conséquences liées à la santé, les conséquences économiques, les conséquences sur la sécurité et les conséquences culturelles et sociales.

Les sections précédentes de ce chapitre ont permis la mise en contexte de la criminologie verte, surtout en ce qui a trait à la définition du crime environnemental ainsi qu'à l'apport essentiel de la justice environnementale à ce champ d'études. Tous ces éléments ont des implications importantes pour la présente étude. En effet, lorsqu'appliqués à un contexte autochtone, les crimes environnementaux doivent être compris non seulement selon une perspective de criminologie verte, mais aussi selon le contexte des peuples autochtones et leur lien à la nature. De son côté, la justice environnementale arbore des aspects spécifiques lorsqu'elle est étudiée dans un contexte canadien et d'autant plus dans un contexte autochtone. De plus, les conceptions de la nature et de la justice sont trop souvent présentées selon des perspectives eurocentriques, il est donc nécessaire d'établir un portrait représentatif de ces notions telles qu'elles sont conceptualisées par les Autochtones (Haluzá-DeLay et al., 2009). Les sections suivantes établissent les liens essentiels à

une compréhension globale des enjeux spécifiques d'une recherche sur les transgressions et la justice environnementale dans un contexte autochtone. Considérant le regard exclusif sur le Canada dans cette étude, les sections ultérieures sont pour la majeure partie centrées sur les conceptions des Autochtones au Canada.

1.3 Environnement, justice et perspectives autochtones

1.3.1 Enjeux de colonialisme

Il est impossible d'aborder les enjeux de justice et d'environnement pour les Autochtones sans faire référence au colonialisme. Évidemment, le colonialisme au Canada n'a pas seulement des conséquences sur l'environnement et la justice pour les Autochtones. En revanche, faire un historique détaillé du colonialisme au Canada s'avère être un objectif beaucoup plus vaste et précis que ce dont il est question dans cette étude. Le but de cette section se limite donc à brosser le portrait des liens inhérent entre le colonialisme au Canada, l'environnement et la justice pour les Autochtones.

Le terme le plus fréquemment employé lorsqu'il est question du Canada est le *settler colonialism* (Wolfe, 2006; Battell-Lowman et Barker, 2015). L'utilisation de ce terme, qui ne possède pas de traduction française satisfaisante, est importante puisque le colonialisme au Canada se distingue du colonialisme classique (Battell-Lowman et Barker, 2015; Veracini, 2014). Veracini (2014) établit une analogie pour témoigner de cette distinction, représentant le colonialisme comme un virus, et le *settler colonialism* comme des bactéries. En ce sens, tout comme un virus qui s'attache à une cellule hôte avant d'y pénétrer, mais qui nécessite forcément un hôte pour se reproduire, le colonialisme n'existe pas seul et dépend de la domination de l'Autre (Veracini, 2014). À l'inverse, le *settler colonialism* est davantage semblable aux bactéries, qui s'attachent à des surfaces, ayant une capacité propre à se reproduire elles-mêmes, mais aussi à modifier leur environnement pour éventuellement assimiler et remplacer la cellule hôte (Veracini, 2014). Une caractéristique clé du *settler colonialism* est donc « *the settlers' aspirations [...] to transform Indigenous homelands into settler homelands* » (Whyte, 2018, p.135). Selon Wolfe (2006), cette territorialité est l'élément distinctif du *settler colonialism*. Battell-Lowman et Barker (2015) identifient trois piliers

fondamentaux sur lesquels repose le *settler colonialism*⁵ : (1) la compréhension du *settler colonialism* comme une structure plutôt qu'un évènement (Wolfe, 2006), (2) l'intention de demeurer (Veracini, 2010), (3) la logique d'élimination (Wolfe, 2006) ou le dépassement du colonialisme à travers le remplacement complet des Autochtones et l'enracinement de la nouvelle société dans le territoire (Battell-Lowman et Barker, 2015). Ce troisième élément réside dans le fait que si les territoires sont l'objet prisé du *settler colonialism*, alors l'occupation préalable de ces territoires constitue un problème. En effet, la présence des Autochtones sur leur territoire bloque l'accès des colonisateurs à celui-ci, constituant alors la justification première de l'élimination des Autochtones, plutôt que la religion ou bien le manque de civilisation (Wolfe, 2006).

Cette définition du *settler colonialism* permet une meilleure compréhension de la centralité du territoire dans cette structure et l'importance de celle-ci en ce qui a trait aux enjeux environnementaux chez les Autochtones. Battell-Lowman et Barker (2015) énoncent à cet effet que « *land is at the root of any issue or conflict you could care to name involving Indigenous and Settler peoples in Canada* » (chapitre 3, paragr. 1). En revanche, le *settler colonialism* n'est pas seulement responsable de la dépossession des terres autochtones afin d'y installer une nouvelle population. Effectivement, le *settler colonialism* a comme but principal l'extraction de ressources nécessaires au développement capitaliste (Comack, 2018). C'est pourquoi l'ensemble des crises environnementales contemporaines peuvent être liées au « *industrial development and globalized capitalism as well as the colonialism, genocide, slavery, apartheid, and racial discrimination that underpin them* » (Natarajan, 2021, p.82). En ce sens, Whyte (2018) considère que la domination exercée par le *settler colonialism* consiste en la perturbation violente des relations entre les Autochtones et leur environnement.

Le *settler colonialism* a aussi eu des conséquences importantes quant aux traditions juridiques autochtones. Alors que les Autochtones possédaient leurs propres modes de fonctionnement juridique avant l'arrivée des colons, le colonialisme a eu pour effet de graduellement, mais systématiquement ignorer ou rejeter ces traditions juridiques à travers l'imposition de la justice pénale occidentale et la criminalisation des pratiques autochtones de résolution de conflits (Jaccoud, 2014; Monchalin, 2016; Borrows, 2005). En somme, le *settler colonialism* est une structure profondément injuste « *not only because it leads to the expropriation of land, labour,*

⁵ Pour une description détaillée de chaque pilier, voir le chapitre 2 de Battell-Lowman et Barker (2015)

natural resources, intellectual property, and so forth—but also because of its denial of justice [...] » (Cornell, 2018, p.15).

De plus en plus d'auteurs étudient le lien entre les injustices environnementales et le colonialisme⁶ (Bacon, 2019; Farget, 2016; Kojola et Pellow, 2020; Whyte, 2016; 2017a; 2018). Somme toute, cette section a permis de présenter les liens entre le *settler colonialism*, l'environnement et la justice. Par contre, comme le soulignent Haluza-DeLay et al., (2009), les conceptions de l'environnement et de la justice peuvent varier grandement, même au sein d'un groupe qui partage des visions du monde semblables. Il est donc avant tout nécessaire de broser un meilleur portrait des conceptions autochtones de la justice et de la nature afin d'établir les éléments spécifiques sur quoi le *settler colonialism* a des impacts.

1.3.2 Conceptions autochtones de la nature et le lien au territoire

De prime abord, il est établi que les Autochtones ont une relation unique, importante et complexe avec leur territoire, relation qu'ils entretiennent depuis des millénaires (Basile 2017; Goeman, 2015; Jarratt-Snider et Nielsen, 2020; Kapashesit, et Klippenstein, 1990; Martin et Girard, 2009). Pour les Autochtones, le territoire est essentiel à la survie à la fois physique et culturelle, puisque « le territoire représente un milieu de vie duquel découlent la langue, la culture et l'économie » (Basile, 2017, p.3). En ce sens, la Terre est une composante cruciale de la compréhension de l'identité des Autochtones (Lawrence, 2009). Évidemment, les peuples autochtones sont hétérogènes et les conceptions de la nature et du territoire ne sont pas universelles à l'ensemble de ceux-ci (Monchalain, 2016; Farget, 2016; Kapashesit, et Klippenstein, 1990; Farget, 2021). Dans le même ordre d'idées, les conceptions environnementales évoluent et ne sont pas absolues; le fait de les considérer comme étant statiques ou de les idéaliser contribue à homogénéiser et figer l'identité culturelle des Autochtones (Neveu, 2008). Cela étant dit, il appert que de façon générale la relation au territoire est indissociable des conceptions de la nature pour les Autochtones. Afin de procéder à un portrait représentatif de l'importance de la nature pour les Autochtones, il faut donc aborder à la fois les conceptions de la nature et le lien au territoire.

Kapashesit, et Klippenstein (1990) identifient certains points communs aux conceptions autochtones de la nature: « *a lack of division between humans and the rest of the environment, a*

⁶ Ces propositions importantes seront examinées dans la section sur la justice environnementale autochtone.

spiritual relationship with nature, concern about sustainability, attention to reciprocity and balance, and the idiom of respect and duty (rather than rights) » (p.929). Un autre élément commun à l'ensemble de ces visions du monde est leur opposition aux conceptions occidentales de l'environnement (Archambault, 2021; Monchalin, 2016). Il est impossible de séparer les conceptions occidentales de l'environnement du colonialisme duquel elles découlent. Le colonialisme adhère à une vision de l'environnement et des territoires comme des lieux physiques à s'approprier (Goeman, 2015; Battell Lowman et Barker, 2015). Selon ces conceptions occidentales de l'environnement, l'humain se situe au haut d'une pyramide alors que l'environnement se situe plutôt au bas (Monchalin, 2016). Si ces conceptions impliquent que les êtres humains se distinguent de l'environnement et exercent un rôle de contrôle envers celui-ci puisqu'il leur appartient, les peuples autochtones estiment que les humains appartiennent à la nature et en font partie intégrante (Basile, 2017; Archambault, 2021). Les peuples autochtones tendent aussi à avoir une vision circulaire et holistique des relations entre les humains, les animaux, les plantes, l'environnement, etc. (Monchalin, 2016; Martin et Girard, 2009).

Dans la littérature, le lien à la nature est présenté différemment selon les peuples autochtones. Dans la culture Anishinaabe⁷, la notion d'interconnexion réside dans le fait que tous les êtres vivants sont interreliés, que l'ensemble des êtres constitue la *Création* et que la survie de l'univers et de l'humanité dépend des relations entre tous les êtres (Craft et al., 2021; Waboose, 2021). Toujours selon la perspective Anishinaabe, McGregor (2009) souligne l'importance des relations entre toutes les entités, autant humaines que non-humaines, chacune ayant des responsabilités spécifiques les unes envers les autres qui assurent la perpétuité de la *Création* (McGregor, 2009). De façon similaire, les Nunavimuit relatent la relation à leur territoire en mettant l'accent sur l'aspect identitaire et spirituel de celui-ci (Chanteloup et al., 2018). Landry et al., (2020) procèdent à une analyse de récits auprès des Autochtones qui révèlent les multiples composantes du lien au territoire. La composante émotionnelle s'exprime par l'attachement au territoire et par le sentiment d'appartenance à des lieux précis ainsi que des souvenirs ancrés dans des expériences vécues sur le territoire; la composante cognitive réfère au lien inhérent au territoire configuré par les savoirs transmis et la langue parlée alors que l'aspect fonctionnel réfère au mode de vie, entre autres la responsabilité d'un terrain de trappe et la pratique d'activités traditionnelles (Landry et al., 2020).

⁷ Aussi formulé Anishnabe, Anishinabe ou au pluriel Anishinaabek/ Anishinaabeg, selon les textes.

Plusieurs études font état de différences générationnelles dans les conceptions de la nature et du lien au territoire (Chanteloup et al., 2018; Landry et al., 2020; Landry et al., 2019). Les Aînés relatent davantage une connexion émotionnelle et spirituelle avec le territoire que les générations plus jeunes (Chanteloup et al., 2018). Pour les Aînés, le territoire est associé à la forêt alors que les plus jeunes réfèrent davantage à la communauté ou à la ville (Landry et al., 2019; Landry et al., 2020). Ces différences témoignent d'une évolution des conceptions de l'environnement à travers les générations et du caractère dynamique de ces conceptions. De son côté, Whyte (2020a) examine la connexion à la nature à travers le concept de *kinship*, soit la qualité des relations entre les humains et la nature. Pour Whyte (2020a), un des éléments les plus importants liés au *kinship* est la réciprocité des relations, c'est-à-dire que :

These species, entities, and flows provide many gifts to humans in terms of supplies, food, clean water, forest health, and cultural identity. Indigenous persons feel compelled to honor these gifts and take actions that, in turn, give gifts back to these species in terms of habitat protection. (p.272)

À travers les informations présentées, il semble qu'un des aspects les plus importants soit la connexion réciproque entre les humains et la nature. Cet élément est extrêmement pertinent lorsqu'il est question de protection de l'environnement. Plusieurs peuples autochtones envisagent d'ailleurs cette notion de santé de la nature comme un concept holistique de bien-être⁸ (Landry et al., 2019; Landry, 2020; McGregor, 2018; Nuñez, 2018). Les conceptions autochtones de la nature mettent de l'avant l'idée que les êtres humains doivent respecter et prendre soin de la terre, puisque tous les êtres vivants en dépendent (Monchalín, 2016). Pour Kapashesit, et Klippenstein (1990), ces conceptions s'alignent donc davantage à la protection de l'environnement. En revanche, il faut demeurer prudent quant au risque de réduire les conceptions de la nature autochtones et la protection de l'environnement par une vision occidentale (Neveu, 2008). Il en est de même pour l'association presque automatique entre environnementalistes et Autochtones qui peut à première vue sembler innée et directe, alors qu'elle ne l'est pas forcément (Neveu, 2008; Farget, 2021).

Les mouvements environnementalistes allochtones sont inséparables des épistémologies issues du colonialisme (Bacon, 2019), reposant sur une logique coloniale que les terres à protéger sont les leurs (Lawrence, 2009). Leur incorporation aux revendications autochtones peut même être

⁸ Voir Landry (2020) p. 19 pour un tableau compréhensif des différentes conceptions de la notion de bien-être à travers les Nations Anishnaabe, Atikamekw, Cri et Innu.

néfaste, ayant pour effet de : de réduire des points de vue multiples et parfois divergents des Autochtones et des environmentalistes, de figer l'identité autochtone en une conception monolithique et statique dans le temps, d'agir en méconnaissance des points de vue et des revendications autochtones, ainsi que de créer des attentes spécifiques envers les Autochtones et poser des actions selon des conceptions allochtones de protection de l'environnement qui impactent négativement les Autochtones (Farget, 2021; Neveu, 2008; Watt-Cloutier, 2019, cité dans Farget, 2021). De surcroît, il est erroné de considérer les communautés autochtones comme ayant des modes de vie totalement traditionnels en harmonie avec la nature qui promeut nécessairement leur supériorité face à la défense de l'environnement, puisque ceux-ci ont forcément été influencés par la culture occidentale qui leur a été imposée (Neveu, 2008). Il est possible d'observer les répercussions émanant du colonialisme au niveau de la perturbation de leur relation avec l'environnement, les peuples autochtones devant aujourd'hui trouver un équilibre entre « leur rôle de gardien ou d'intendant de l'environnement avec leurs besoins de sécurité économique » (Doyle-Bedwell et Cohen, 2001, chapitre 5 paragr. 3).

1.3.3 (Dé)construction de la conception de justice

Il est facile de présumer l'universalité de la conception de justice. Cette supposition entraîne la perception qu'à un niveau individuel, les êtres humains considèrent semblablement les mêmes éléments, souvent établis sous une perspective occidentale ou eurocentrée, comme étant justes et que tous les êtres humains tendent vers un but commun de justice (Cornell, 2018). Or, la notion de justice n'est pas universelle. Elle peut varier selon le temps, l'espace ou la culture (Rouland, 1988). En ce sens, il n'est pas simple de définir le concept de justice, qui arbore des représentations divergentes de principes tels que la punition, la moralité ou la protection du public (Drake et al., 2010). La justice est aussi un principe particulièrement important dans les sociétés puisqu'il teinte l'ensemble des relations sociales (Herferman, 2019). En ce sens, les conceptions de justice font partie de la *deep-culture* d'une société, qui réfère aussi, entre autres, aux approches de résolution de problèmes, aux conceptions de logique, aux valeurs morales et de façon plus générale, à la vision du monde (Sutherland, 2002).

1.3.4 Conceptions autochtones de la justice

Suivant le principe de la relativité de la justice, il est crucial de présenter les conceptions de justice autochtones qui sont pertinentes dans le cadre de cette étude. L'objectif de cette section est de mettre en lumière certaines conceptions de justice autochtones, surtout en ce qui a trait à la conceptualisation des crimes ou des conflits, ainsi que les réponses à ceux-ci. Tout comme nous l'avons vu pour les conceptions de la nature, les conceptions de justice autochtones ne sont ni universelles ni statiques, et les regrouper comme une seule entité monolithique serait réducteur de la complexité des différentes cultures (Borrows, 2020; Monchalin, 2016). Il importe aussi de souligner ici que les conceptions de justice autochtones présentent certaines divergences en ce qui a trait au genre. Snyder (2014) appelle à remédier au manque flagrant de recherches qui abordent une perspective genrée des traditions juridiques autochtones en proposant le terme d'*Indigenous Feminist Legal Theory* (IFLT), qui inclus à la fois les théories juridiques féministes, le féminisme autochtone ainsi que les théories juridiques autochtones (Snyder, 2014). En revanche, cette section ne vise pas à brosser un portrait spécifique des différences liées au genre, puisque cela constitue une tâche d'envergure qui se détache des objectifs de ce mémoire. Ces conceptions sont donc énoncées selon certains points communs tout en offrant des exemples de différentes Nations autochtones. Un aspect souvent mobilisé afin de brosser le portrait de certaines conceptions de justice autochtones est de les opposer aux conceptions de justice occidentale et au système de justice pénale qui en découle. Cette opposition profonde réside dans les principes fondamentaux qui régissent les conceptions de justice occidentales et autochtones, les premières étant basées sur la punition alors que les secondes sont ancrées dans la guérison (Sutherland, 2002; Nielsen, 1992; Monchalin, 2016; Zion, 1997).

Ces différences irréconciliables proviennent largement des visions du monde qui sous-tendent les conceptions de justice (Ross, 1995). Les Autochtones tendent à avoir une vision du monde davantage centrée sur la communauté, fonctionnant dans des sociétés égalitaires et interdépendantes, où il n'y a ni hiérarchie ou autorité imposée, ni distance marquée entre les personnes occupant des rôles de *leadership* et les personnes occupant d'autres rôles (Alfred, 2009, cité dans Monchalin, 2016; Dumont, 1996; Sutherland, 2002; Zion, 1997). En ce sens, les notions de respect dans les relations sont centrales à plusieurs traditions juridiques autochtones au Canada, telles que celles des Mi'kmaq, Anishnaabe, Eeyou, Métis, Carrier (Borrows, 2020). Comme il a

été abordé ci-haut, ces relations incluent autant celles avec les autres membres de la communauté que celles avec le territoire, la nature et les animaux (Eberts, 2021; Whyte, 2020a). Un manque de respect envers les animaux est donc considéré comme une offense sérieuse pour plusieurs Nations (Borrows, 2020). Plusieurs lois autochtones attribuent une grande importance au bien-être, à l'harmonie et à l'équilibre de la communauté dans son ensemble (Monchalin, 2016; Borrows, 2020; Nielsen, 1992; R. G. Green, 1998). Un des points centraux des conceptions de justice autochtone est la réconciliation, c'est-à-dire l'importance de rétablir l'équilibre social lorsque celui-ci est perturbé par une transgression (Borrows, 2020; Nielsen, 1992; Monchalin, 2016).

La responsabilisation occupe une place centrale dans les conceptions de justice autochtones (Rudin, 2005). Effectivement, la personne qui crée des dommages ou des torts est responsable envers non seulement sa victime et ses proches, mais envers l'ensemble de la communauté puisqu'un tort causé à un individu est équivalent à un tort causé à la communauté entière (Jacobs et al., 2021; Monchalin, 2016). Cette responsabilisation est acheminée à travers des réponses réparatrices, en éduquant le contrevenant sur les conséquences vécues par la victime et en encourageant la réparation des préjudices (Monchalin, 2016; Armstrong et al., 1996; Ross, 1994). Par exemple, les Aînés de la Nation des Moskégon au Manitoba réfèrent tous à une conception de justice qui serait basée sur la réparation plutôt que sur la punition (Hansen, 2012). En revanche, il est réducteur de considérer les conceptions de justice autochtones comme étant complètement équivalentes à la justice réparatrice, celle-ci demeurant un paradigme occidental de justice même si elle constitue une forme de justice alternative et non traditionnelle (Jaccoud, 1998 cité dans Jaccoud, 2014; Blagg et Anthony, 2019).

De plus, les traditions juridiques autochtones mettent aussi l'accent sur la compréhension du geste du contrevenant, interprété comme le symptôme d'un déséquilibre ou d'un manquement préalable dans l'enseignement de celui-ci (Jacobs et al., 2021). Pour Zion (1997), le désir de comprendre le geste du contrevenant est la composante qui différencie les traditions autochtones des traditions occidentales de justice. Il énonce : « *Western law does not attempt to reach into the mind or deal with psychological injuries. Traditional Indian law does, and that is why it heals* » (p.2). Ce faisant, les conceptions de justice autochtones ne s'inscrivent pas dans une optique punitive et ne reposent pas sur l'usage de sanctions telles qu'elles sont comprises par les conceptions occidentales

(Nielsen, 1992; Monchalin, 2016; Armstrong et al., 1996). C'est le cas du droit anishnabe, dans lequel « les recours juridiques ne sont habituellement pas punitifs » (Borrows, 2020, p.127).

À cet égard, l'utilisation de l'incarcération n'a jamais fait partie des traditions juridiques autochtones avant la colonisation (Jacobs et al., 2021). Plutôt, pour plusieurs Nations autochtones, un accent était mis sur la prévention du crime et les punitions ne faisant pas partie des traditions juridiques (Armstrong et al., 1996; Hansen, 2012). En ce sens, si certaines réponses telles que le bannissement ou les formes de punitions physiques pouvaient être utilisées, elles étaient réservées aux crimes qui créent le plus de torts et étaient utilisées dans une optique d'aide du contrevenant, de protection de la communauté et de réparation, plutôt que dans une optique de sanction (Armstrong et al., 1996; Borrows, 2020; Hansen, 2012; Monchalin, 2016). D'un autre côté, les définitions et les perceptions de ce qui constitue un crime sont aussi spécifiques aux Autochtones (Nielsen, 1992). Il est fréquent de retrouver dans la littérature traitant de conceptions de justice autochtones les notions de : conflits, *wrong-doing* injustices, acte qui cause des dommages, *misbehaviour*, etc. (Monchalin, 2016; Nielsen, 1992; Rouland, 1979; Ross, 1996 cité dans Sutherland, 2002). Certaines exceptions existent, Monchalin (2016) fait le choix conscient d'utiliser le terme de crime lorsqu'elle considère les conceptions autochtones de la justice, afin de se détacher des définitions eurocentrées et de se réapproprier le mot, associant le terme à une définition d'injustice. Par contre, il importe de noter que ces notions sont le plus souvent traduites et présentées comme un ensemble, alors que chaque Nation possède ses propres qualificatifs. Dans le cas des traditions juridiques inuites, il existe des notions qui séparent ce qui doit être fait (*piquijait*) et ce qui doit être évité (*tirigusuusit*) (Borrows, 2020). Dans cette optique, c'est une transgression aux *tirigusuusit* qui engendre des conséquences (Borrows, 2020). Tout de même, les conceptions de justice autochtones semblent davantage centrées sur les dommages, établissant un parallèle important avec les définitions de crime environnemental proposées ci-haut.

1.3.5 Conceptions autochtones des transgressions environnementales

Rappelant les constats énoncés lors de sections précédentes, plusieurs traditions juridiques et conceptions de justice autochtones sont profondément enracinées dans leurs conceptions de la nature et leur lien à la Terre (Craft et al., 2021; Monchalin, 2016). En effet, une des caractéristiques des traditions juridiques autochtones est de « *perpetuate a sustainable relationship between human beings and the natural world* » (Girard et al., 2018, p.28). Ceci est exprimé dans les traditions

juridiques autochtones par ce que Borrows (2020) qualifie de droit naturel. Cette composante des traditions juridiques autochtones implique que « les peuples autochtones trouvent et développent aussi des lois à partir de l'observation du monde physique qui les entoure » (Borrows, 2020, p.48). Ce faisant, plusieurs Nations autochtones ont des termes spécifiques pour identifier les transgressions liées à l'environnement. Selon les traditions juridiques de la Nation Anishnaabe, le respect de l'environnement s'exprime sous forme de devoirs (*bimeekumaugaewin*) quant à l'intendance et l'usage de la terre et des plantes (Borrows, 2020). D'un autre côté, les Eeyou ont des termes respectifs pour décrire les transgressions à des lois naturelles (*pastahowin*) et les conséquences négatives qui en découlent (*ohcinewin*) (Borrows, 2020). Une autre Nation Crie, les Nêhiyawak emploient comme les Eeyou le terme *ohcinêwin* pour désigner les conséquences découlant d'une transgression envers l'environnement, mais font aussi l'usage d'un terme faisant référence à l'obligation de parler respectueusement de l'environnement (Lindberg, 2021; McAdam, 2015 cité dans Johnson, 2017).

Les transgressions aux lois naturelles sont donc des atteintes sérieuses qui peuvent engendrer des conséquences variées (Borrows, 2020). Par exemple, l'eau est considérée comme précieuse et comme une des sources de vie les plus importantes pour la majorité des Autochtones (McGregor, 2009; Craft, 2017). Ce faisant, une atteinte à celle-ci est extrêmement grave, mettant en péril leur survie à la fois physique et culturelle (McGregor, 2009). Monchalin (2016) emploie à titre d'exemple le documentaire *Tetzan Biny: The Disappearance of Fish Lake* (Jones, 2010), en indiquant que la Nation Tsilhqot'in a déjà usé d'une peine de mort dans le cas où un individu aurait contaminé un cours d'eau, puisque l'accès à des cours d'eau propres fait partie intégrante de la capacité de survie de la communauté. Pour les Métis, la chasse au bison était une activité régie par des lois précises, et la violation de celles-ci pouvait mener à des conséquences physiques, telles que des coups de fouet (Borrows, 2020; Ross, 1856 cité dans Borrows, 2020).

Dans les sections précédentes, nous avons vu que les transgressions environnementales ne peuvent être dissociées du manque de protection environnementale et des dommages subséquents dus au mode de fonctionnement colonial et capitaliste. Il importe de rappeler que le colonialisme adhère à l'idée que la destruction de l'environnement est fondée sur un discours de progrès et des risques inévitables associés à la modernité, qui ne tient pas compte d'autres conceptions du monde (Farget, 2016; Manirabona et Koutouki, 2016). Il n'est donc pas surprenant que le mode de fonctionnement

occidental ne considère pas adéquatement « *the inherent relationship and duty to protect the environment that is so fundamental to the social, cultural, physical, and spiritual wellbeing of Indigenous communities* » (Mitchell, 2021, p.227). En ce sens, à cause du lien d'appartenance des humains à la nature promu par multiples peuples autochtones, la dégradation de la nature peut être perçue par les communautés autochtones comme étant un processus qui détruit leur existence même (Basile, 2017; Archambault, 2021; Lynch et al., 2018; Wolfe, 2006). De ce fait, des atteintes à l'environnement sont considérées comme étant équivalentes ou même plus graves que des crimes contre la personne, un propos qui rejoint les constats de la criminologie verte (Monchalin, 2016; Lynch et Stretesky, 2014).

De plus, la législation environnementale est incapable de protéger les intérêts environnementaux les plus importants pour les Autochtones (McGregor, 2009). Ce faisant, les atteintes environnementales que subissent les Autochtones donnent lieu à des réactions qui doivent obligatoirement sortir de la sphère légale. En ce sens, cette différence de perception des transgressions environnementales peut être observée, notamment, à travers la résistance autochtone en ce qui a trait aux nombreux projets dommageables pour l'environnement entrepris par des entreprises et les gouvernements en territoire autochtones (Lynch et al., 2018)⁹. En somme, les représentations des atteintes à l'environnement pour les autochtones sont indissociables de leurs conceptions de la justice, de la nature et de leur lien au territoire. Ce faisant, ces représentations ont des implications importantes pour la conceptualisation ainsi que l'application de la justice environnementale.

1.3.6 La justice environnementale en contexte canadien

Les mouvements de justice environnementale et leur développement subséquent en tant qu'objet de recherche aux États-Unis ne peuvent être simplement transposés au Canada (Haluza-DeLay, 2007). En ce sens, la justice environnementale au Canada est unique et mérite d'être abordée de façon indépendante aux conceptualisations provenant du reste de l'Amérique du Nord, puisqu'elles diffèrent dans la nature des enjeux qui y sont reliés (Haluza-DeLay et al., 2009). À l'inverse des États-Unis, le Canada ne possède pas de mouvement de justice environnemental et son élaboration en tant que champ d'études connaît un essor beaucoup moins grand (Haluza-DeLay, 2007). Dans

⁹ Ces réponses sont abordées plus en détail dans la section *Résistance environnementale autochtone*.

le même ordre d'idées, le Canada tarde encore à établir des réglementations qui visent les injustices environnementales (Dhillon et Young, 2010). En revanche, cela n'est pas attribuable à une pertinence moindre de la recherche en justice environnementale au Canada, un pays qui possède un long historique d'injustices environnementales (Teelucksingh, 2001; Haluza-DeLay, 2007).

La majorité de la recherche en justice environnementale aux États-Unis traite de racisme environnemental (Haluza-DeLay, 2007; Haluza-DeLay et al., 2009). Un débat est énoncé quant à l'utilisation du terme de racisme environnemental en contexte canadien pour traiter des injustices environnementales chez les Autochtones. Alors que certains auteurs attribuent ce débat au fait que les Autochtones sont une entité politique plutôt que raciale (Jarratt-Snider et Nielsen, 2020), d'autres font allusion à l'absence de ségrégation spatiale au Canada comparativement aux États-Unis, qui implique une modification dans l'application du concept (Haluza-DeLay, 2007). Néanmoins, il est possible de se questionner sur la pertinence de ces arguments. Effectivement, même si les Autochtones sont considérés comme une entité politique, il est naïf de lier cela à une absence de racisme environnemental envers cette population, puisque cette position politique découle du colonialisme, qui est lui-même fondamentalement raciste (Jarratt-Snider et Nielsen, 2020; Jacobs, 2010; Westra, 2008). D'un autre côté, si le Canada diffère sur la ségrégation spatiale en milieu urbain, il faut tout de même tenir compte de la présence des réserves au Canada (Haluza-DeLay, 2007; Westra, 2008). En revanche, une différence cruciale réside dans les objectifs qui précèdent les revendications de justice environnementale. Westra (2008) avance que ceux-ci sont fondamentalement divergents pour les communautés racisées aux États-Unis en comparaison aux Autochtones au Canada. D'une part, les groupes racisés affectés par le racisme environnemental aux États-Unis défendent une justice environnementale dans le but d'intégrer complètement la société américaine; alors que d'une autre part les concepts d'intégration et d'assimilation représentent un danger historique et actuel pour les communautés autochtones (Westra, 2008; Veracini, 2014). Ce débat semble futile en considérant le peu de recherche sur le racisme environnemental et plus largement la justice environnementale au Canada (Haluza-DeLay, 2007). Malgré les disparités inhérentes des contextes américains et canadiens, la notion de racisme environnemental est applicable aux deux pays (Jacobs, 2010; Westra, 2008). Westra (2008) note que « *the case of Canadian First Nations is quite different in several senses from what has been described above, although it remains environmental racism* » (p.150). À la lumière de ces informations, il semble qu'un débat davantage pertinent à entretenir ne porte pas sur la validité de

la notion de racisme environnemental au Canada, mais plutôt si celui-ci est *le meilleur* concept à mobiliser dans une recherche abordant des injustices environnementales touchant les Autochtones.

Si les recherches américaines ont historiquement été centrées sur le racisme environnemental, les études en contexte canadien se tournent en majorité vers les cas d'injustices concernant les Nations Autochtones (Haluzá-DeLay, 2007). En effet, les peuples autochtones au Canada sont énormément affectés par les injustices et les transgressions environnementales (Haluzá-DeLay, 2007; Haluzá-DeLay et al., 2009; Mascarenhas, 2007; Temper, 2019). Cependant, les études s'apparentant à la justice environnementale au Canada ont rarement été effectuées à travers ce cadre théorique (Haluzá-DeLay, 2007). De surcroit, il y a encore trop peu de recherches sur les Autochtones en criminologie verte (Lynch et al., 2018). La spécificité des situations d'injustices environnementales au Canada est souvent attribuée au fait que les Autochtones ne craignent pas seulement les risques liés à la santé et à la sécurité (Westra, 2008). En ce sens, la justice environnementale au Canada ne peut être dissociée des liens qui unissent les peuples autochtones au territoire (Haluzá-DeLay et al., 2009). Par exemple, dans son étude de la victimisation environnementale due aux sables bitumineux en Alberta, Heydon (2020) souligne que si plusieurs typologies de crimes et de victimisation environnementale pouvaient être mobilisées dans son étude, celles-ci sont trop larges pour adéquatement rendre compte des expériences autochtones. Celui-ci analyse donc les dommages environnementaux sous une lunette de perte culturelle (Heydon, 2020). Somme toute, il est clair que la justice environnementale au Canada doit être approchée différemment que celle aux États-Unis. Pour les Nations Autochtones, une des spécificités importantes est le développement d'une justice environnementale autochtone.

1.3.6.1. La justice environnementale autochtone

Plus récemment, plusieurs chercheurs mettent de l'avant la nécessité de développer une justice environnementale autochtone (Jarratt-Snyder et Nielsen, 2020; McGregor, 2018; McGregor et al., 2020; Whyte, 2018; 2020a). Cela est notamment dû au fait que « *if all Indigenous environmental justice issues are environmental justice issues, not all environmental justice issues are Indigenous environmental justice issues* » (Jarratt-Snyder et Nielsen, 2020, p.8). Une justice environnementale autochtone est particulièrement importante pour permettre d'aborder les diverses formes d'injustices et de violences, ainsi que les destructions écologiques spécifiques aux Autochtones (McGregor et al., 2020). En revanche, cet intérêt de recherche n'implique pas que la justice

environnementale autochtone est un concept nouveau. En ce sens, « *environmental justice is frequently presented as a relatively new concept, both in North America and internationally. Aboriginal people, however, hold ancient and highly developed ideas of justice that have significant applicability in this area* » (McGregor, 2009, p.28). Jarratt-Snider et Nielsen (2020) proposent trois différences clés qui justifient une conception spécifique d'un paradigme de justice environnementale autochtone : (1) les Autochtones sont des entités politiques et ont donc une relation unique avec le gouvernement; (2) Les Autochtones ont un lien unique avec les terres qu'ils occupent; (3) la continuation des effets pernicioeux de la colonisation a un lien avec les injustices environnementales¹⁰. Les spécificités de la justice environnementale autochtone seront donc abordées selon ces trois composantes.

D'abord, les Autochtones sont des entités politiques et ont donc une relation unique avec le gouvernement (Jarratt-Snider et Nielsen, 2020). Comme il a été développé ci-haut, les enjeux de justice environnementale pour les Autochtones diffèrent de ceux pour les groupes racisés. Les Autochtones se distinguent donc par le fait qu'ils représentent des groupes avec leurs propres traditions politiques et juridiques qui existent depuis bien avant la colonisation (Borrows, 2005). Aujourd'hui, leur imbrication dans les obligations du droit occidental implique que les Autochtones ont des droits uniques quant à leur territoire qui sont issus de cet historique spécifique, des éléments qui sont abordés de façon plus détaillée dans une section ultérieure (*Environnement : droits autochtones et revendications*).

Ensuite, le lien unique que les peuples autochtones ont avec leurs territoires implique qu'une atteinte à ceux-ci peut s'avérer à être extrêmement grave (Jarratt-Snider et Nielsen, 2020). En ce sens, il semble erroné de dissocier les conceptions autochtones de la nature de leur conception de la justice environnementale (Haluzá-DeLay et al., 2009; Jarratt-Snider et Nielsen, 2020). À cet égard, McGregor (2018) offre sa perspective selon laquelle la justice environnementale autochtone doit être construite à partir des savoirs, des traditions, des systèmes de pensées et de lois autochtones, plutôt que d'essayer de modeler des paradigmes de justice environnementale déjà existants aux Autochtones. Par exemple, considérant la dissolution de la dichotomie humains/environnement (Craft et al., 2021), il ne serait pas pertinent d'appliquer la typologie de

¹⁰ Jarratt-Snider et Nielsen (2020) offrent leur propre description de ces trois composantes dans un contexte américain (p.10). Nous mobilisons les même trois éléments en les présentant selon notre propre interprétation de la littérature dans contexte canadien.

White (2008) qui propose une étude séparée des justices des espèces, environnementale, et écologique. En ce sens, la seule alternative, comme l'énonce McGregor (2009; 2018; 2020), est de bâtir ces conceptions de justice environnementale avec les communautés autochtones, selon leurs perspectives. Il est aussi établi que le point de départ pour parvenir à une justice pour les peuples autochtones est d'atteindre une justice environnementale, non seulement à travers les droits liés à leurs territoires, mais de façon plus importante, à travers la conservation et la santé écologique de ces territoires (Westra, 2008).

Finalement, la continuation des effets pernicioeux de la colonisation a un lien avec les injustices environnementales (Jarratt-Snider et Nielsen, 2020). En effet, les injustices et les transgressions environnementales sont inextricablement liées au colonialisme ainsi qu'aux autres structures et formes d'oppression, notamment le capitalisme et la mondialisation (McGregor et al., 2020). Pour McGregor (2009), « *environmental justice is most certainly about power relationships among people and between people and various institutions of colonization* » (p.27). Si la relation directe entre le *settler colonialism* et les transgressions ou injustices environnementales appert évidente à la lecture des sections précédentes, celle-ci est encore trop rarement mise en lumière. Preston (2013) mentionne que les projets d'extraction de ressources sont présentés comme étant des opportunités économiques pour l'ensemble des Canadiens, faisant fi de l'oppression et de la violence infligées aux Autochtones. Cela étant dit, de plus en plus d'auteurs étudient le lien entre les injustices environnementales et le colonialisme (Bacon, 2019; Farget, 2016; Kojola et Pellow, 2020; Whyte, 2016; 2017a; 2018).

Ces liens sont étudiés sous différents angles. Kojola et Pellow (2020) appellent à la nécessité de conceptualiser les injustices environnementales comme des formes de violence afin d'assurer la reconnaissance de leur imbrication dans l'historique de colonialisme. De son côté, Whyte (2017a) affirme que le *settler colonialism* est une injustice environnementale, puisqu'il porte atteinte directement aux cultures, économies et à l'autodétermination des communautés autochtones. Il avance que les injustices environnementales commises par le *settler colonialism* provoquent une perturbation violente des relations humaines à l'environnement (Whyte, 2018). Selon Whyte (2018), ces perturbations empêchent la continuité collective des Autochtones, un concept qui réfère à l'autonomie ainsi qu'à la capacité d'adaptation nécessaire de manière à éviter des dommages. Il énonce donc que : « *settler colonialism is a social process by which at least one society seeks to*

establish its own collective continuance at the expense of the collective continuance of one or more other societies—just one of its injustice-making features» (Whyte, 2018, p.136). Dans le même ordre d'idées, Bacon (2019) propose le cadre théorique de *colonial ecological violence* afin de procéder à l'étude des perturbations des relations sociales et écologiques ainsi que les risques spécifiques aux peuples autochtones qui découlent de la perpétration de la violence attribuable au *settler colonialism* et ses structures.

Si le *settler colonialism* constitue une perturbation des relations avec la nature, plusieurs auteurs étudient la justice environnementale autochtone à travers des concepts holistiques de bien-vivre avec la Terre et de relations régies par des qualités fondamentales (Gram-Hanssen et al., 2022; McGregor, 2018; Whyte, 2018; 2020a). Par exemple, Whyte (2020a) affirme que les relations réciproques avec la nature, autant qu'avec les humains, sont une manière de parvenir à la justice environnementale. Parallèlement, McGregor (2018) exprime l'atteinte d'une justice environnementale autochtone à travers le concept de *mino-mnaamodzawin*, qui constitue la tradition Anishnabe de bien-vivre avec la Terre.

Bref, il est évident que la justice environnementale doit être conceptualisée adéquatement pour rendre compte des expériences vécues par les Autochtones, et qu'il existe de multiples façons d'y procéder. Ces spécificités sont d'ailleurs importantes à prendre en compte afin de brosser un portrait d'ensemble des transgressions et injustices environnementales au Canada.

1.4 Injustices et transgressions environnementales au Canada

1.4.1 Atteintes à l'environnement pour les Autochtones

Depuis le début de ce chapitre, il est question de crimes environnementaux ainsi que d'injustices infligées aux Autochtones qui ont des conséquences sur leur culture et leur mode de vie. En revanche, ces éléments ont été présentés de façon plus générale. Au Canada, l'Assemblée des Premières Nations (APN), une organisation qui défend les intérêts des citoyens autochtones à travers le pays, énonce chaque année dans leur rapport annuel les revendications environnementales les plus importantes pour les Premières Nations. Parmi celles-ci on retrouve notamment la protection de l'environnement, surtout en lien avec les changements climatiques; l'eau, notamment l'accès à l'eau potable; la conservation et biodiversité, incluant le déclin de la

biodiversité et les espèces en péril (APN, 2010; 2011; 2012; 2013; 2014; 2015; 2016; 2017; 2018; 2019; 2020; 2021). Il appert donc essentiel de mettre en lumière quelques exemples d'atteintes à l'environnement qui ont des impacts importants sur les communautés autochtones au Canada.

Puisque la majorité des ressources naturelles se trouvent sur les territoires autochtones, il n'est pas surprenant que les Autochtones soient touchés de façon disproportionnée par de nombreuses injustices et transgressions environnementales en lien avec l'extraction de ressources, et que plusieurs revendications touchent à ces pratiques (Teves, et al., 2015). De surcroît, les industries d'extraction de ressources sont protégées par le gouvernement canadien, et le consentement des communautés autochtones n'est presque jamais obtenu lorsque ces industries veulent effectuer des projets en territoire autochtone (Palmater, 2022). D'un autre côté, des compagnies d'énergie font fi de la souveraineté des Nations sur les territoires non-cédés (S. Bliss et Temper, 2018). Or, les pratiques de ces industries ont des potentiels de dommages environnementaux extrêmes (Lampkin, 2020; Palmater, 2022; Short, 2020). Par exemple, de nombreuses conséquences sur l'eau, l'air ou sur les espèces animales sont recensées (Heydon, 2020; Short, 2020). De plus, comme nous l'avons vu, ces conséquences sont aussi examinées en tant que pertes culturelles pour les Autochtones (Heydon, 2020). Rappelant les constats énoncés ci-dessus, Farget (2016) établit que la pollution causée par les pratiques d'extraction de ressources agit comme une continuation des effets du colonialisme.

Un bon exemple d'extractivisme au Canada se situe dans les activités de l'industrie forestière. Le Canada est un des plus grands exportateurs de bois dans le monde (Glon, 2008; Gouvernement du Canada, 2013). Dans l'industrie forestière, la quête économique de profits indissociable des pratiques extractivistes implique la mobilisation de pratiques qui facilite l'extraction d'un maximum de ressources, à savoir les coupes à blanc (Willow, 2016). Cette pratique qui consiste à couper ou raser complètement les arbres d'une superficie donnée engendre des dommages environnementaux énormes et des conséquences incommensurables pour les peuples autochtones tant au niveau culturel, spirituel et politique (Glon, 2008; Willow, 2016). Au Québec, cette pratique est remplacée depuis 1995 par les coupes avec protection de la régénération et des sols, une pratique similaire aux coupes à blanc, mais qui implique moins de déplacement de la machinerie sur les sols et qui favorise la protection des jeunes arbres (Ressources Naturelles Québec, 2002). En plus des nombreuses conséquences liées à l'industrie forestière, la foresterie au Canada est caractérisée par

une exclusion des peuples autochtones de la prise de décision (McGregor, 2000). Au Québec, Teitelbaum (2015), relève à la suite d'une analyse de l'intégration des droits autochtones en matière d'environnement de 1960 à 2014, « une quasi-exclusion des intérêts autochtones avant le début des années 2000 » (p.299). Par ailleurs, peu de développements sont réellement observables de 2010 à 2015, les communautés autochtones ayant une influence qui demeure limitée, et les valeurs culturelles autochtones n'étant toujours pas considérées comme étant un facteur important dans la prise de décisions en ce qui a trait à l'industrie forestière (Teitelbaum, 2015). Les résultats de cette analyse sont corroborés par le rapport annuel de 2015 de l'Assemblée des Premières Nations, où Ghislain Picard, le chef de l'APNQL¹¹, signale qu'au niveau du Québec :

L'imposition unilatérale de mesures territoriales ou ayant un impact direct sur les ressources de nos territoires continue et même s'accélère : un Plan Nord qui met de côté les intérêts d'une majorité de nos nations, des stratégies de développement forestier et maritime, une politique énergétique, entre autres mesures, qui ne tiennent aucun compte du titre autochtone et des droits ancestraux ou issus de traités d'une large majorité de nos nations, demeurent la norme pour ce gouvernement (p.9)

Les transgressions environnementales liées à l'eau sont complexes et atteignent les Autochtones de multiples façons. Par exemple, le manque d'eau potable sur les réserves est une injustice environnementale bien connue au Canada. En effet, 29 communautés autochtones demeurent aujourd'hui sans eau potable, malgré une promesse du gouvernement fédéral de résoudre ce problème avant mars 2021 (Santé Canada, 2022). Qui plus est, les avis d'ébullition à long terme sont 2,5 fois plus fréquents pour les communautés autochtones que pour le reste du Canada (Patrick, 2010). D'autres transgressions environnementales découlent de la construction des barrages hydro-électriques (McGregor, 2009). Les dommages environnementaux engendrés par les projets entourant l'hydro-électricité sont importants à mettre en lumière puisqu'ils diffèrent d'autres types de transgressions environnementales. En effet, l'hydro-électricité peut être à première vue considérée comme une industrie bénéfique et surtout écologique et durable (Tsuji et al., 2021). En revanche, la durabilité promue par cette forme d'énergie renouvelable est largement controversée (Mendieta-Vicuña et Esparcia, 2022). Comme le représente particulièrement bien le titre de l'article de Tsuji et al. (2021), les projets hydroélectriques posent une question précise : *Green Energy – Green for Whom?* Alors que les projets hydroélectriques sont souvent présentés comme une forme d'énergie verte et propre ayant peu d'impact environnemental, cela ne représente

¹¹ Assemblée des premières Nations Québec et Labrador

pas la réalité des communautés autochtones (Mendieta-Vicuña et Esparcia, 2022; Omer, 2008; Tsuji et al., 2021). Aussi, les industries extractives, notamment celles de l'extraction de pétrole et de gaz naturel, ont souvent des conséquences désastreuses sur l'eau (Palmer et al., 2018). Pour les communautés autochtones, ces conséquences sont particulièrement graves. Effectivement, cette industrie nécessite une quantité énorme d'eau potable qui est ensuite contaminée par les produits toxiques qui y sont introduits, ne pouvant donc plus être réutilisée (Palmer et al., 2018). Preston (2013) souligne alors le paradoxe inquiétant entre les communautés autochtones qui manquent encore d'eau potable et l'industrie de sables bitumineux qui contamine quotidiennement de grandes quantités d'eau. Aussi, la contamination des cours d'eau sur les territoires où ces pratiques ont lieu met à risque à la fois la sécurité physique et culturelle des communautés autochtones (Huseman et Short, 2012).

Finalement, il est difficile d'aborder les atteintes à l'environnement ayant des impacts sur les Autochtones sans se pencher sur les changements climatiques. De façon générale, White (2012) estime que le manque d'action face aux changements climatiques est criminel, puisque « *from the vantage point of future generations, present action and lack of action around climate change will most likely constitute the gravest of transnational environmental crimes* » (p.2). Ces constats sont encore plus importants pour les peuples autochtones. En effet, les Autochtones ont une responsabilité moindre par rapport aux conséquences observables des changements climatiques (D. Green et Raygorodetsky, 2010). Cependant, les peuples autochtones sont particulièrement vulnérables aux changements climatiques et ont tendance à en ressentir les effets plus rapidement et plus fortement (R. Baird, 2008; D. Green et Raygorodetsky, 2010; Sobrevila, 2008). Par exemple, les communautés vivant dans le nord du Canada, notamment les Inuits, sont particulièrement vulnérables aux conséquences des changements climatiques, puisque leurs effets peuvent être ressentis jusqu'à deux fois plus rapidement dans le cercle polaire (Manrique et al., 2018; Berkes et Jolly, 2001; Paterson et al., 2006). L'IPCC (2022) souligne aussi que les vulnérabilités des peuples autochtones aux changements climatiques sont intimement liées aux structures coloniales.

1.4.2. Environnement : droits autochtones et revendications

L'objectif de cette section n'est pas de faire un historique complet des revendications autochtones liées aux droits environnementaux, puisque cela constitue une tâche trop ambitieuse et s'éloigne

du but de ce chapitre. Il s'agit surtout de présenter un bref historique des droits autochtones liés à l'environnement ainsi que des revendications concernant ces droits, et de façon plus générale, concernant la protection et les dommages environnementaux. Considérant le lien important entre la relation des peuples autochtones avec le territoire et le *settler colonialism* au Canada, il n'est pas surprenant d'observer de multiples revendications liées autant à l'appropriation de territoires autochtones qu'aux dommages environnementaux (Battell Lowman et Barker, 2015). Si les conceptions de l'environnement diffèrent à travers les différentes Nations autochtones, les revendications qui sont liées aux dommages environnementaux et au contrôle de leurs territoires, elles, semblent communes à la vaste majorité des peuples autochtones (Farget, 2016).

1.4.2.1 Historique des droits autochtones liés à l'environnement

L'historique des droits autochtones liés à l'environnement ainsi que les revendications y étant liées débutent avec le colonialisme, puisque cette structure est fondamentalement basée sur « la dépossession territoriale et la perte de contrôle sur l'utilisation ou l'accès aux ressources naturelles qui constituent ce territoire » (Farget, 2016, p.98). Le concept des droits liés à l'environnement pour les Autochtones est une construction coloniale. Les Autochtones ont depuis beaucoup plus longtemps leurs propres pratiques, lois et relation avec leurs territoires, mais c'est la structure coloniale qui vient apposer des conceptions de droits et de restrictions en lien à la nature qui ne correspondent pas forcément aux visions du monde autochtones (Farget, 2021). Puisque le droit colonial régit les droits liés à l'environnement, il importe de comprendre les implications de ceux-ci pour les communautés autochtones.

La jurisprudence canadienne présente les droits des Autochtones, incluant ceux liés à l'environnement, comme étant divisés en deux catégories, soit les droits ancestraux et les droits issus de traités (Rousselle, 2007; Doyle-Bedwell et Cohen, 2001). D'une part, les droits issus de traités découlent des ententes conclues entre l'État canadien ou la Couronne et les Autochtones (Rousselle, 2007; O'Reilly, 1984). En ce sens, les droits issus de traités sont simplement des droits ancestraux qui ont été énoncés dans un traité historique ou moderne (Gouvernement du Canada, 2010; Gouvernement du Canada, 2020). Nonobstant, la différence entre les droits issus de traités et les droits ancestraux réside dans le fait que les premiers relèvent d'un contrat qui comporte une force exécutoire, alors que les seconds font partie intégrante de la culture autochtone et découlent

de la pratique de celle-ci (Rousselle, 2007; Labeau, 2002). De ce fait, les droits ancestraux « découlent non seulement de l'occupation antérieure du territoire, mais aussi de l'organisation sociale antérieure et des cultures distinctives des peuples autochtones habitant ce territoire » (R.c. Van der Peet, 1995, p.511). En ce sens, ils font référence aux :

élément[s] d'une coutume, pratique ou tradition faisant partie intégrante de la culture distinctive du groupe autochtone [...][, soit qui a] une importance fondamentale pour la société autochtone concernée — être l'une des choses qui rendaient la culture de la société distinctive [...][et] qui existaient avant le contact avec les Européens. (R.c. Van der Peet, 1995, p.509)

En ce qui a trait à l'environnement, ces droits englobent plusieurs pratiques liées au territoire, par exemple la chasse et la pêche (Rousselle, 2007). Si les droits ancestraux se rapportent à des activités liées au territoire, ceux-ci comportent une sous-catégorie dont ils ne peuvent être dissociés : le titre autochtone¹², qui est « le droit au territoire lui-même » (*Delgamuukw c. C.-B.*, p.1016; Labeau, 2002). Une fois établi, un titre autochtone donne le droit aux membres d'une Nation autochtone de déterminer comment seront utilisées les terres visées par le titre de façon exclusive, que cette utilisation relève ou non des pratiques et de coutumes culturelles de la Nation, et de retirer les bénéfices de cette utilisation du territoire (Labeau, 2002; *Nation Tsilhqot'in c. Colombie-Britannique*, 2014). Cependant, l'attribution du titre ne constitue pas une tâche simple, les exigences étant très difficiles à prouver, le fardeau retombant entièrement sur la Nation concernée et même une fois obtenu le titre autochtone n'est pas absolu, puisque certaines activités peuvent le mettre en péril pour la Nation (Labeau, 2002; Neveu, 2008; *Nation Tsilhqot'in c. Colombie-Britannique*, 2014; Caron, 2016). À cet égard, les causes *Calder* (1973), *Delgamuukw* (1997) et plus récemment *Tsilhqot'in* (2014) ont été d'une importance cruciale pour le titre autochtone. Ces revendications légales ainsi que leurs spécificités sont abordées dans la section suivante.

Une autre dimension liée aux droits autochtones qui est particulièrement importante en matière d'environnement est l'obligation de consulter par la Couronne. Celle-ci est particulière parce qu'elle ne dépend pas seulement de l'établissement d'un titre autochtone, un élément déterminé dans l'arrêt *Haïda* (2004). L'obligation de consulter se voit déclenchée lorsqu'un droit ou un titre

¹² Les appellations « titre ancestral » et « titre aborigène » sont aussi retrouvées dans d'autres causes et semble être utilisées de façon interchangeable (voir *Nation Tsilhqot'in c. Colombie-Britannique*, 2014). L'utilisation dans le présent texte de « titre autochtone » semble la plus appropriée.

autochtone revendiqué ou établi risque d'être affecté négativement par une action envisagée par la Couronne (*Nation haïda c. Colombie-Britannique*, 2004). En ce sens, l'ampleur de l'obligation de consulter dépend alors de plusieurs éléments, notamment « la solidité de la preuve étayant l'existence du droit ou du titre revendiqué, et de la gravité des effets préjudiciables potentiels sur le droit ou le titre » (*Nation haïda c. Colombie-Britannique*, 2004, paragr. 39). L'arrêt *Delgamuukw* (1997) stipule que selon les circonstances, cette obligation peut aller d'une simple discussion à l'obtention du consentement de la communauté autochtone visée. Cela dit, l'arrêt *Haïda* (2004) remet en cause l'obtention du consentement en affirmant que celui-ci ne serait nécessaire que dans les cas où les droits sont établis et que même dans ces circonstances son obtention ne constitue pas une obligation systématique. Donc, si l'obligation de consulter représente un élément crucial des droits autochtones liés à l'environnement, elle ne représente pas une obligation de parvenir à une entente ou au consentement de la communauté autochtone visée et ne leur donne pas un droit de veto face aux décisions prises concernant leur territoire (*Nation haïda c. Colombie-Britannique*, 2004).

Autant les droits ancestraux que les droits issus de traités ne sont protégés que depuis leur intégration à la *Loi constitutionnelle de 1982* (Rousselle, 2007; Neveu, 2008; Otis, 1999). C'est d'ailleurs cette protection, somme toute récente, des droits autochtones liés à l'environnement qui a « ouvert la porte à la participation des Autochtones au débat environnemental : gestion des ressources, développement, élaboration des politiques » (Doyle-Bedwell et Cohen, 2001, chapitre 5 paragr. 99). Évidemment, cette reconnaissance et cette protection des droits autochtones liés à l'environnement ne sont pas absolues, et ainsi n'impliquent pas que ceux-ci ne font plus l'objet de revendications depuis. En ce sens, les revendications environnementales des Autochtones sont nombreuses, extrêmement sérieuses et prennent des formes variées autant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la sphère juridique.

1.4.2.2 Revendications autochtones des droits liés à l'environnement et à la protection environnementale

a) Revendications territoriales des peuples autochtones sur le plan légal : l'article 35 de la *Loi constitutionnelle de 1982*

Au Canada, les revendications au niveau juridique ont été d'une importance capitale dans la reconnaissance des droits autochtones (Teitelbaum, 2015). En effet, « *over the past thirty years Aboriginal peoples in Canada have made significant advances in defining and shaping constitutional recognition of their rights in the written constitution itself, through court decisions, and by negotiated land claims agreements* » (Coates et Poelzer, 2016, p.54).

De prime abord, la cause *Sparrow* (1990) s'est avérée particulièrement importante. Ce jugement est le premier à cerner l'étendue de l'article 35 (1) de la *Loi constitutionnelle de 1982*, en établissant les critères spécifiques qui constituent une atteinte justifiable aux droits ancestraux (Asch et Macklem, 1991; Labeau, 2002; Salomons et Hanson, 2009). Le jugement remonte à une infraction de 1984 où Ronald Sparrow est accusé d'avoir pêché avec un filet plus long que ce qui est permis par la *Loi sur les pêcheries* (*R. c. Sparrow*, 1990). La défense de l'accusé est centrée sur le fait que la restriction imposée par la *Loi sur les pêcheries* est invalide, puisqu'il exerçait son droit ancestral, qui est protégé par l'article 35 (1) (*R. c. Sparrow*, 1990). Le jugement résulte en l'imposition par la cour d'une obligation à justifier n'importe quelle législation qui porte atteinte à un droit ancestral (*R. c. Sparrow*, 1990). Cette obligation repose sur deux critères : « l'État doit démontrer qu'il a agi en vertu d'un objectif législatif régulier. En second lieu, il doit établir que ses actions sont compatibles avec ses rapports spéciaux de fiduciaire avec les peuples autochtones^o » (Labeau, 2002, p.336). Malgré la portée indéniable de cette cause, celle-ci est parfois présentée comme ayant eu un effet paradoxal. Le jugement est considéré par plusieurs comme étant une victoire significative dans la reconnaissance des droits autochtones au Canada (Kulchyski, 1994; Hamilton et Nichols, 2021). En revanche, en détaillant les limites de l'article 35 (1) et en imposant une obligation de justifier n'importe quelle mesure qui peut créer des préjudices à un droit ancestral, la Cour Suprême a aussi mis en lumière que les droits ancestraux ne sont pas absolus, et a identifié dans quelle mesure une atteinte à ceux-ci est justifiable (*R. c. Sparrow*, 1990; Salomons et Hanson, 2009; Labeau, 2002).

Un autre jugement qui apparaît essentiel à aborder est la cause *Delgamuukw c. C.-B.* (1997), puisque celle-ci a joué un rôle décisif en ce qui a trait au titre autochtone. Si celle-ci n'est pas la première cause à identifier le titre autochtone, l'Arrêt *Calder* ayant admis en 1973 l'existence des droits ancestraux et une définition officielle du titre autochtone, c'est la cause *Delgamuukw* qui permet l'élaboration des conditions théoriques du titre autochtone (Caron, 2016). Les chefs héréditaires

des Nations *Wet'suwet'en* et *Gitksan* revendiquaient la propriété de leur territoire et la compétence sur celui-ci, puis la revendication du titre autochtone sur le territoire. En ce sens, la décision reconnaît l'importance du titre autochtone qui est qualifié dans la cause d'inaliénable, c'est-à-dire qui ne peut être cédé, à cause de sa valeur intrinsèque pour la communauté (*Delgamuukw c. C.-B.* 1997). Cette clause implique cependant que cette collectivité ne peut entreprendre de projets qui détruiraient cette valeur, et qu'une telle action forcerait la communauté à céder le territoire concerné à la Couronne, et ce dernier serait déchu de son titre autochtone (*Delgamuukw c. C.-B.* 1997, p.1015). Cela étant dit, la Couronne indique de façon parallèle la possibilité de l'atteinte à ce titre pour une panoplie de projets tels que l'agriculture, l'exploitation forestière, minière, hydro-électrique, la construction de nouvelles infrastructures, etc. (*Delgamuukw c. C.-B.* 1997, p.1021). En ce sens, l'État ou la Couronne ne peut porter atteinte à un titre autochtone établi, sauf si la communauté autochtone concernée donne son consentement ou si cette atteinte « est justifiée par un objectif public réel et impérieux et si elle est compatible avec l'obligation fiduciaire de la Couronne envers le groupe autochtone » (*Nation Tsilhqot'in c. Colombie-Britannique*, 2014, p.269). La cour suprême ne justifie cependant pas pourquoi il est admissible que de tels projets, qui semblent forcément affiliés au gouvernement ou à des entreprises, portent atteinte au titre autochtone (Macklem, 2001). Cette clause est particulièrement problématique puisque d'une part, elle est utilisée en cas de conflits avec les intérêts autochtones ou en cas de revendication autochtone de projets qui pourraient créer des dommages à l'environnement, mais d'autre part elle accorde le pouvoir à la Couronne de faire exactement ce qui est interdit aux Nations concernées, soit d'entreprendre quelque action ou projet qui peut détruire la valeur du territoire (Macklem, 2001; Neveu, 2008; *Delgamuukw c. C.-B.* 1997). Ce paradoxe inquiétant a d'ailleurs été soulevé lors du conflit engendré par le Gazoduc *Coastal GasLink* depuis l'hiver 2019, un projet qui propose un gazoduc de 670km passant en plein territoire *Wet'suwet'en*. En lien avec ce conflit et le jugement *Delgamuukw*, l'avocate Mi'kmaq Pam Palmater a d'ailleurs soulevé le fait que « *if Aboriginal Nations can't risk destroying their title lands for extractive projects, certainly corporations should not be permitted to do so* » (Palmater, 2019a, paragr. 6). Le jugement *Delgamuukw* a donc permis d'établir les trois critères à satisfaire pour faire la preuve du titre autochtone, qui doivent être prouvés par le groupe ou la nation qui revendiquent le titre, soit (1) la suffisance de l'occupation; (2) l'existence d'une continuité entre l'occupation actuelle et l'occupation antérieure à l'affirmation de la souveraineté; (3) l'exclusivité de l'occupation au

moment de l'affirmation de la souveraineté européenne (Caron, 2016; *Delgamuukw c. C.-B.*, 1997; *Nation Tsilhqot'in c. Colombie-Britannique*, 2014). En revanche, il importe de mentionner que le jugement *Delgamuukw* n'a pas donné lieu à la reconnaissance du titre autochtone pour les Nations *Wet'suwet'en* et *Gitksan*. Cela est dû à plusieurs éléments : une grande difficulté pour les Nations autochtones à faire reconnaître le titre autochtone, la responsabilité de prouver les trois conditions énoncées retombant en totalité sur le groupe concerné, la complexité de prouver ces éléments notamment à cause des traditions autochtones orales plutôt qu'écrites, et la clause spécifique qui permet de retirer ce titre, selon laquelle le groupe autochtone ne peut s'adonner à n'importe quelle activité qui n'est pas conforme avec la nature ou qui va à l'encontre de la relation avec le territoire (*Delgamuukw c. C-B.*, 1997; Lebeau, 2002; Neveu, 2008; *Nation Tsilhqot'in c. Colombie-Britannique*, 2014; Caron, 2016). Ce faisant, le premier titre autochtone est reconnu à la Nation *Tsilhqot'in* en 2014, soit 40 ans après la reconnaissance légale de son existence (*Nation Tsilhqot'in c. Colombie-Britannique*, 2014). Si le laps de temps entre la reconnaissance de l'existence du titre autochtone jusqu'à sa première reconnaissance légale à une Nation peut sembler décourageant, ce jugement a tout de même permis de confirmer que « l'octroi d'un titre [autochtone] n'était pas une simple fiction théorique » (Caron, 2016, p.157). Pour résumer, si le titre autochtone est officiellement défini en 1973 dans l'arrêt *Calder*, les trois conditions théoriques à sa reconnaissance, elles, sont circonscrites en 1997 dans la cause *Delgamuukw*. Il faut toutefois attendre 2014 pour que le premier titre autochtone, et le seul encore à ce jour, soit reconnu à la Nation *Tsilhqot'in*.

À la lumière de ces informations, il est indéniable que les causes juridiques ont permis l'avancement des droits autochtones liés à l'environnement. Cependant, il serait naïf de penser que les revendications environnementales autochtones se situent exclusivement au niveau légal, puisque la portée des recours légaux demeure limitée en ce qui a trait aux Autochtones et à l'environnement (Coates et Poelzer, 2016). Ce faisant, une grande partie des revendications sont observables à travers la résistance environnementale autochtone.

b) Résistance environnementale autochtone

Nous l'avons vu, les revendications liées à l'environnement ainsi que les recours juridiques qui en découlent sont intimement liés à la structure coloniale du Canada. Par exemple, la cause de

Delgamuukw a démontré les limites des revendications légales pour les Autochtones surtout en ce qui a trait à l'autodétermination et la justice environnementale (S. Bliss et Temper, 2018). Plusieurs auteurs considèrent que les lois coloniales ont failli à leurs devoirs envers les Autochtones (Borrows, 2016 cité dans McGregor, 2021). Selon Ominayak (2009), les gouvernements n'accomplissent pas leur:

duty to deal fairly with our Aboriginal land rights; have neglected their legal duty to consult with us before issuing permits, licences, and leases on our lands; and have failed to assess or regulate the environmental impacts created by the companies they have unleashed on us (p.118)

Ces éléments impliquent que les communautés autochtones ne peuvent pas se baser seulement sur ces lois pour atteindre une justice environnementale et doivent forcément user de tactiques différentes, telles que la résistance environnementale (McGregor, 2021; Ominayak, 2009). Évidemment, cet historique de résistance n'implique pas l'absence de concertation et même d'accords entre plusieurs communautés autochtones et certaines entreprises privées. Notamment, les Ententes sur les Répercussions et les Avantages (ERA), qui sont des ententes négociées entre les entreprises privées, souvent extractives, et les communautés autochtones (Caine et Krogman, 2010). Les ERA sont de plus en plus considérées comme une alternative afin de pouvoir obtenir un réel consentement la part des communautés autochtones (Papillon et Rodon, 2017), un élément qui comme mentionné ci-haut, constitue une lacune importante de l'obligation de consulter de la Couronne. Les ERA permettent l'atténuation des impacts négatifs potentiels d'un projet à travers des compensations financières ou la création d'emploi, en plus de favoriser un engagement plus direct des communautés avec les promoteurs de projets, laissant place à une plus grande influence des communautés autochtones sur les modalités des projets (Papillon et Rodon, 2017). Cela dit, afin de demeurer dans les balises des objectifs de cette étude, cette section se centre sur la résistance environnementale autochtone.

La résistance environnementale autochtone n'est pas une tactique nouvelle. Les Autochtones au Canada ont un historique de résistance environnementale en réponse aux pratiques coloniales et capitalistes remontant à plusieurs siècles (McIntyre, 2021; Lynch et al., 2018; Fegadel, 2020; Belanger et Lackenbauer, 2014; Bacon, 2019). De plus, à l'inverse de pays comme les États-Unis ou l'Australie, le Canada présente un cas unique de résistance environnementale puisque celle-ci est entreprise en grande majorité par les communautés autochtones (McIntyre, 2021). Cette

résistance environnementale autochtone au Canada se distingue aussi par des revendications liées à la fois aux dommages environnementaux et aux enjeux de souveraineté territoriale (McIntyre, 2021). Afin de présenter un portrait complet de cette résistance, il importe de délimiter les différents types de résistance environnementale.

De façon générale, la résistance environnementale est souvent séparée en différentes catégories. La typologie de White (2013b) est particulièrement intéressante parce qu'il y inclut autant les tactiques activistes que celles des gouvernements et des entreprises. En ce sens, White (2013b) distingue les tactiques conciliatoires ou conventionnelles des tactiques de confrontation. Les tactiques conciliatoires ou actions indirectes font surtout référence aux pétitions, à l'information ou à la négociation (White, 2013b). En revanche, si les Autochtones ont fait usage d'une multitude de tactiques, il est tout de même recensé que la majorité de la résistance environnementale autochtone est effectuée à travers des actions directes (McIntyre, 2021; Lovelace, 2009). Les actions directes sont définies comme étant « *actions that either symbolically or directly shift power relations [and are] an essential transformative tool.* » (Reinsborough, 2004, p.185). McIntyre (2021) propose le cadre théorique d'*Obstructive Direct Action* (ODA) afin d'étudier la résistance environnementale, qui différencie les formes physiques et obstructives d'actions d'autres formes d'actions directes. Il ressort de la littérature que les différentes formes d'ODA peuvent être mobilisées à cinq points d'intervention, soit les lieux où l'action prend place (McIntyre, 2021; Reinsborough, 2004). Reinsborough (2004) établit quatre points d'interventions: le point de destruction, de production, de décision et de consommation. S'inspirant de cette typologie, McIntyre (2021) y rajoute le point de transport. McIntyre (2021) définit ces cinq points d'intervention :

“the point of destruction” [...][(/]locations where logging, clearing, or other development activities are threatening to directly destroy or significantly and irrevocably alter an area that has not previously been subject to such activity)][...]the “point of production” (workplaces engaged in environmentally destructive activities), “point of transportation” (places from and through which environmentally harmful products are moved), “point of decision” (summits, parliaments, corporate offices, etc.), and “point of consumption” (retailers and other places from which environmentally harmful products are sold). (p.11)

Parmi les différentes formes d'ODA, une des plus importantes est sans doute les blocus environnementaux (McIntyre, 2021). Les blocus environnementaux ont lieu au point de destruction avec comme objectif principal de contrôler les mouvements liés au conflit (McIntyre, 2021;

Blomley, 1996). Selon Blomley (1996), cet objectif découle du « *massive and unsustainable out-movement of capital and commodities from traditional territories* » (p.14). Toujours selon McIntyre (2021), les blocus environnementaux peuvent prendre quatre formes : les *softs blockades*, les barricades, les stratégies de vulnérabilité accrue et le sabotage. Il explique :

“soft blockades”, involves people using only their bodies, rather than devices or barricades, to occupy a site and/or block work and the passage of goods and equipment, [...] “barricades”, involves the obstruction of roads and other key points through the placement of debris, boulders, cars, and other objects, “enhanced vulnerability”, sees activists place their bodies in devices to obstruct their opponents by both blocking and occupying a space while amplifying threats to their well-being [...]. A final category includes tactics based upon “sabotage”. (McIntyre, 2021, p.11)

La résistance environnementale autochtone se distingue aussi par les réponses qu'elle engendre. En effet, la résistance environnementale autochtone donne souvent lieu à de la contre-résistance (Lynch et al., 2018). Il est aussi recensé que les réponses à la résistance environnementale autochtone deviennent de plus en plus violentes (Lynch et al., 2018). Ces réactions violentes sont dues au fait que la résistance autochtone et la protection de leur territoire sont criminalisées menant à des menaces, des attaques et des arrestations (Bacon, 2019). Dans leur étude analysant les tendances globales de répression de résistance environnementale, Le Billon et Lujala (2019) mettent en lumière que les Autochtones sont le groupe le plus à risque de vivre des réponses violentes et représentent environ un tiers de tous les activistes environnementaux tués dans le monde. Néanmoins, les blocus environnementaux demeurent un outil puissant de résistance environnementale autochtone (Belanger et Lackenbauer, 2014). Au Canada, il est souvent considéré que la crise d'Oka est l'un des symboles de la résistance autochtone (Belanger et Lackenbauer, 2014). En revanche, cela ne constitue pas la seule instance de résistance environnementale autochtone au Canada, qui s'observe fréquemment en réponse aux crimes environnementaux.

Pour résumer, les sections précédentes ont permis d'établir le contexte entourant la résistance environnementale autochtone, contexte où les peuples autochtones ne perçoivent pas que les lois coloniales peuvent réellement protéger leurs droits et leurs visions du monde face à la protection de leurs territoires. Ces perceptions impliquent que les Autochtones doivent avoir recours à d'autres stratégies pour faire valoir leurs droits, telles que la résistance environnementale. Si la résistance

est une tactique puissante qui est utilisée par les peuples autochtones depuis les débuts de la colonisation au Canada, celle-ci entraîne de plus en plus de réponses violentes de la part de l'État.

1.5 La problématique

Notre recension de la littérature permet d'identifier que les transgressions environnementales au Canada sont fréquentes et engendrent des conséquences incommensurables, surtout pour les communautés autochtones. Cependant, les actions à l'origine de ces transgressions sont le plus souvent légales et commises par les gouvernements et les entreprises. Rappelons notamment que la majorité des projets d'extractions de ressources sont présentés en tant qu'opportunités économiques plutôt que comme des crimes environnementaux ayant le potentiel de créer d'énormes dommages à l'environnement (Preston, 2013). Par ailleurs, les études sur les Autochtones en lien avec la justice et les transgressions environnementales ont certes augmenté dans les dernières années, mais la littérature met tout de même en lumière le fait que peu d'attention a été portée jusqu'à présent aux enjeux spécifiques aux Autochtones en criminologie verte (Lynch et al., 2018; Vickery et Hunter, 2016; Lynch, 2020). Lynch et Stretesky (2012) attribuent en partie ce manquement à la nature du sujet d'étude de la criminologie plus traditionnelle, qui a longtemps résidé en la cause du crime plutôt que dans les sources d'injustices. White et Heckenberg (2020) identifient qu'une des tâches importantes pour la recherche en criminologie verte est de mettre en lumière la pluralité des discours et des savoirs, dont les savoirs autochtones, qui permettent de décrire et de comprendre les enjeux environnementaux.

L'angle de cette étude est donc fondé dans plusieurs perspectives théoriques. Premièrement, la définition du crime environnemental est cruciale à notre objet d'étude. Nous inspirant de la criminologie verte, nous adhérons à une définition du crime environnemental sous une perspective de justice environnementale, telle que proposée par Lynch et Stretesky (2003). En ce sens, l'élément le plus important de cette définition pour cette étude est l'exclusion de toute composante légale du crime environnemental. L'utilisation du crime environnemental est donc effectuée sur une base de réappropriation du mot, en mobilisant des conceptions larges de ce qui constitue ces crimes. La criminologie verte est aussi un cadre théorique particulièrement pertinent pour l'étude de la justice environnementale. En effet, comme il a été identifié dans les sections précédentes, les transgressions environnementales empêchent en grande partie l'atteinte d'une justice environnementale. Au Canada, il est reconnu que les Nations Autochtones portent une charge démesurée des transgressions et des injustices environnementales (Haluzá-DeLay, 2007; Haluzá-DeLay et al., 2009; Mascarenhas, 2007; Temper, 2019). Le deuxième élément crucial à cette étude

réside dans les conceptions autochtones de la nature et de la justice qui influencent la façon dont ceux-ci perçoivent ces atteintes à leur environnement, mais qui impactent aussi les dommages qu'ils subissent à cause de celles-ci. Comme il a été abordé ci-haut, la vision du monde spécifique aux différentes Nations Autochtones implique une conceptualisation différentielle des paradigmes de justice environnementale (Haluzá-DeLay et al., 2009; McGregor, 2018). Cette conceptualisation implique entre autres que les enjeux de justice environnementale pour les Autochtones ne peuvent être dissociés du contexte colonialiste du Canada, et que la justice environnementale autochtone doit obligatoirement tenir compte des savoirs autochtones ainsi que leur vision du monde (McGregor, 2018; McGregor et al., 2020).

Afin d'étudier les crimes environnementaux à partir de visions du monde spécifiques aux Autochtones, nous mobilisons aussi un cadre théorique des représentations sociales. En effet, les représentations sociales sont des « systèmes d'interprétation régissant notre relation au monde et aux autres, orientent et organisent les conduites et les communications sociales ». (Jodelet, 2003, p.53). Celles-ci sont à la base de la « compréhension de l'environnement social » (Moliner et Guimelli, 2015, paragr. 9). Ainsi, notre objet d'étude est centré sur les représentations autochtones des transgressions et de la justice environnementale. Si cet objet d'étude mobilise un cadre de représentations sociales, il concerne surtout les différentes visions du monde des Autochtones. Le prochain chapitre illustre les objectifs de façon plus détaillée et précise les choix méthodologiques de cette étude.

CHAPITRE 2. MÉTHODOLOGIE

2.1 Objectifs de recherche

Ce mémoire porte sur les enjeux de justice et de transgressions environnementales chez les Autochtones au Canada. Ce faisant, l'objectif général de ce mémoire est d'explorer comment la justice et les transgressions environnementales sont représentées dans les courts-métrages documentaires autochtones. Afin d'atteindre cet objectif général, nous procédons à l'identification de cinq objectifs spécifiques : (1) mettre en lumière les expériences d'injustices et de transgressions vécues par les Autochtones ainsi que les conséquences qui en découlent, (2) décrire les représentations autochtones de la nature et leur lien au territoire qui ont une influence sur l'expérience de ces injustices et transgressions, (3) explorer les liens inhérents entre les transgressions environnementales et le colonialisme à travers la place de l'État canadien et de ses structures dans ces crimes, (4) présenter les différentes formes de réactions autochtones à ces transgressions, (5) mettre en lumière les représentations autochtones des éléments spécifiques qui permettent de parvenir à une justice environnementale pour leurs communautés.

2.2. Considérations éthiques

La recherche avec les Autochtones nécessite de porter une attention spécifique aux enjeux éthiques spécifiques qui l'encadre. La colonisation de ces communautés à travers la recherche a produit de nombreux effets pernicioeux pour ces communautés, tels que les impacts des chercheurs allochtones conduisant des études sur les Autochtones considérés uniquement à titre d'objets de recherche. Ce constat met en lumière la nécessité d'une grande prise de conscience sur le rôle que l'on peut avoir en tant que chercheur, surtout non-autochtone. La décolonisation de la recherche est donc un cadre conceptuel indispensable à appliquer à ce mémoire. Ce paradigme émerge dans l'optique où la recherche a longtemps contribué, et contribue toujours, à la colonisation des Premières Nations, notamment en faisant taire les voix autochtones ou en déformant celles-ci à travers les recherches scientifiques (D. Prior, 2007). Si ce constat est généralisable à tous les domaines et toutes les formes de recherche avec les Autochtones, Blagg et Anthony (2019) qualifient d'urgente la décolonisation de la recherche en criminologie. Effectivement, la criminologie a produit des savoirs

particulièrement stigmatisants et réducteurs concernant les Autochtones (Jaccoud et Brassard, 2008). Notamment, il est facile d'observer une catégorisation des Autochtones dans la recherche criminologique comme étant soit l'Autre, un agresseur ou une victime (Jaccoud et Brassard, 2008). Étant une chercheuse allochtone et *settler*, il est important pour moi de ne pas reproduire les nombreux effets néfastes des recherches criminologiques sur les Autochtones. Le paradigme de décolonisation permet en partie de contrer cela. Un des principes éthiques qui contribue à la décolonisation de la recherche est de reconnaître et de respecter les valeurs culturelles, les normes, les savoirs et les droits autochtones (Walter, 2016). Il importe donc de détacher les objectifs de recherche des désirs des chercheurs, afin de les recentrer sur les préoccupations des communautés autochtones (D. Prior, 2007). C'est pourquoi une perspective de décolonisation de la recherche a été prise en compte dans le choix de la méthodologie sélectionnée pour ce mémoire et que les objectifs de cette recherche se centrent sur les représentations et expériences qui émergent de voix autochtones.

2.3 Méthodologie qualitative

Le sujet de ce mémoire portant sur les représentations de la justice et des transgressions environnementales dans les courts-métrages documentaires autochtones, une approche de méthodologie qualitative à l'aide d'une analyse documentaire a été sélectionnée.

2.3.1 Justification de l'approche

La méthodologie qualitative est souvent catégorisée comme l'antipode du quantitatif, principalement à cause des données mobilisées dans ces deux approches (Lejeune, 2014; Guest et al., 2012). L'approche qualitative exclut la quantification, c'est-à-dire qu'elle traite de données ne se référant pas à des valeurs ordinales (Lejeune, 2014; Nkwi et al., 2001, cités dans Guest et al., 2012). Les données qualitatives traitent de significations¹³ (Dey, 1993). Comme il sera identifié subséquemment, la méthodologie qualitative est sélectionnée à cause du type de données mobilisées dans ce mémoire, soit des courts-métrages documentaires. Au-delà de cet élément important, plusieurs facteurs permettent de justifier son utilisation pour ce mémoire, dont l'objet d'étude ainsi que les objectifs de recherche.

¹³ Traduction libre de *meanings*

Dans la recherche en sciences sociales, il est souvent mis de l'avant que la méthodologie qualitative permet une meilleure compréhension de la subjectivité et de la complexité de son principal objet d'étude, le social (Gaudet et Robert, 2018). En effet, l'approche qualitative est particulièrement bien outillée afin d'effectuer des descriptions détaillées d'aspects importants du social, que ce soit en lien avec la culture ou les expériences vécues, à cause de sa capacité à mettre en lumière différents points de vue (Pires, 1997). En d'autres mots, elle est davantage appropriée pour l'étude des phénomènes sociaux, des perspectives ou de visions du monde spécifiques, puisqu'elle positionne l'expérience des acteurs sociaux en cause au centre de ses démarches de production de connaissances (Allan, 1991; Dorais, 1993; Sullivan et Stevens, 2013). Les avantages d'adopter une approche qualitative concordent donc avec les objectifs de ce mémoire.

Effectivement, une approche méthodologique qualitative positionnant de façon centrale les points de vue et expériences, dans ce cas-ci autochtones, dans son processus de recherche est à privilégier puisque nous désirons étudier à la fois les représentations et les expériences véhiculées par les Autochtones de la justice et des transgressions environnementales. Ce dernier constat est d'autant plus important lorsque l'on prend en compte qu'une majeure partie des recherches sur les Autochtones ont été produites sans prendre en considération les voix autochtones (Kovach, 2018). Il appert donc que la méthodologie qualitative est un choix approprié pour ce mémoire, à la fois afin d'atteindre nos objectifs de recherche tout en mettant au premier plan les voix et les expériences autochtones.

2.4 Stratégie de collecte de données

2.4.1. L'analyse documentaire

L'analyse documentaire s'inscrit parmi les différents outils de collecte de données utilisés en recherche qualitative. Comme ces autres outils, l'analyse documentaire se base sur un processus systématique de révision, d'évaluation et d'interprétation des données afin d'en ressortir le sens et de produire des connaissances empiriques sur l'objet d'étude (Bowen, 2009; Gross, 2018). Cependant, contrairement à d'autres méthodes qualitatives plus répandues, l'analyse documentaire est moins utilisée en tant qu'approche autonome dans la recherche en sciences sociales; elle est souvent utilisée en complémentarité à d'autres approches (L. Prior, 2008; Gross, 2018). Or, l'analyse documentaire est une approche valable, même lorsqu'elle est employée seule, puisque les

documents sont des sources importantes de données sociales scientifiques (Gross, 2018; L. Prior, 2008). L'avantage d'employer l'analyse documentaire le plus souvent mentionné réside dans le fait qu'il s'agit d'une méthode non obstructive (L. Prior, 2008). En effet, les documents sélectionnés par le chercheur ayant été produits indépendamment, donc à l'extérieur du cadre de la recherche, les réactions potentielles des sujets d'étude lors de la collecte des données sont neutralisées (Baker, 2008; Doucet, 2018). Or, ce même avantage implique aussi que le chercheur n'a pas le contrôle sur les informations que peuvent lui apporter les documents (Cellard, 1997). De plus, cette approche s'applique bien aux études qui s'apparentent à l'étude de cas (Bowen, 2009).

Ces avantages concordent bien avec notre étude. Effectivement, comme il sera abordé dans les sections suivantes, notre recherche s'apparente à une étude de cas, puisque notre corpus documentaire est sélectionné à partir d'un seul organisme de production cinématographique, Wapikoni mobile.

2.4.1.1 les données audio-visuelles

Comme il est mentionné ci-dessus, notre analyse documentaire porte sur corpus constitué de courts-métrages documentaires, soit des données audiovisuelles¹⁴. Ce type de données présente des spécificités au sein de l'analyse documentaire. En examinant les objectifs de ce mémoire, nous voulions sélectionner un corpus documentaire qui permette de mettre en lumière des points de vue autochtones sur l'environnement. Il a donc fallu sélectionner le type de données qui nous offre le plus grand potentiel d'analyse. Une grande variété de types de données peut être considérée au-delà des données textuelles. Effectivement, les données documentaires textuelles ne sont pas « *the only, nor [...] always the most effective, means of communicating qualitative information* » (Dey, 1993, p.12). L'utilisation de données autres que textuelles, particulièrement les données audiovisuelles, est beaucoup moins recensée dans la littérature méthodologique, celles-ci étant mises en marge dans la recherche en sciences sociales, notamment à cause « d'une profonde méfiance de l'image visuelle et à l'inverse une confiance excessive pour les données textuelles » (Holliday, 2000, p.504, traduction libre). Or, cette exclusion est infondée puisque les données audiovisuelles sont des documents culturels et sociaux riches en contenu et permettent d'explorer les représentations de réalités sociales (Haw et Hadfield, 2011; Mikos, 2014). En soi, le genre

¹⁴ Il importe de noter pour la suite de ce mémoire que les termes de films, courts-métrages, documentaires et données audiovisuelles ou visuelles sont utilisés de façon interchangeable.

filmique documentaire produit des représentations du monde (Nichols, 2001). Un corpus documentaire filmique s'apparente donc bien à une analyse de représentations sociales, puisque ce genre filmique prône la mise en lumière des points de vue de ses intervenants, leur réalité et leurs expériences personnelles étant considérées au premier plan (Nichols, 1991).

Ensuite, l'utilisation de films documentaires est suggérée pour les études avec les Autochtones (Borish et al., 2021). En considérant la propension des traditions orales dans les communautés autochtones (Monchaline, 2016), le choix d'un corpus filmique permet un accès privilégié aux voix autochtones. En effet, les documentaires peuvent être bénéfiques aux recherches en contexte autochtone puisqu'ils ont la capacité de « *collect, analyze, and communicate Indigenous knowledge in ways that respect and reinforce community values, beliefs, aspirations, and orally-based forms of knowledge sharing that are familiar and foundational within these communities* » (Borish et al., 2021, p.11). Dans le même ordre d'idées, la réalisation de films par des créateurs autochtones leur permet de se représenter eux-mêmes et leurs communautés et de dépeindre leurs propres expériences et visions du monde (Tuhiwai Smith, 1999). Dans une optique de décolonisation de la recherche, il est important pour nous de nous assurer de donner la place aux voix autochtones, et ce, même si l'outil de collecte de données choisi est l'analyse documentaire. De plus, les communautés autochtones sont grandement mobilisées afin de participer à des études (Asselin et Basile, 2012). Ce faisant, considérant la grande accessibilité à des documents déjà existants créés par des Autochtones, nous trouvons bénéfique de mobiliser ces données qui permettent à la fois un accès premier à des voix autochtones, tout en ne submergeant pas les communautés autochtones avec un projet de recherche.

Suivant les recommandations de Borish et al. (2021), nous utilisons les films documentaires autochtones au cœur de notre approche méthodologique, afin de promouvoir les représentations autochtones. C'est pourquoi la sélection du corpus documentaire est entièrement basée sur des courts-métrages autochtones. Les documentaires nous donnent à la fois accès aux points de vue des intervenants dans les films, mais aussi aux perspectives des créateurs autochtones de ces courts-métrages. En somme, les données documentaires audiovisuelles à l'étude ayant été produites par des réalisateurs provenant de communautés autochtones, nous avons un accès privilégié à plusieurs points de vue, permettant de procéder à une meilleure exploration de leurs représentations et expériences de la justice et des transgressions environnementales.

2.4.2 Wapikoni mobile

2.4.2.1 *Bref historique de Wapikoni mobile*

Wapikoni mobile est un studio mobile de formation et de production cinématographique fondé en 2003 par Manon Barbeau, le Conseil de la Nation Atikamekw et le Conseil des jeunes des Premières Nations du Québec et du Labrador. Qualifié de projet d'intervention et de formation, Wapikoni mobile permet aux jeunes autochtones de s'exprimer et de développer leurs talents musicaux ou cinématographiques (Wapikoni mobile, s.d.). En ce sens, Wapikoni mobile prône une méthode de création spécifique, soit d'apprendre en créant (Wapikoni mobile, 2019). À travers ce studio ambulant, Wapikoni mobile vise à participer à la transformation sociétale à plusieurs niveaux, tant personnel que relationnel et collectif, en intégrant les artistes et les communautés autochtones dans leur projet (<https://evenementswapikoni.ca/>) Mobilisant la vision circulaire qui peut être retrouvée parmi plusieurs peuples autochtones, Wapikoni mobile prône quatre objectifs : (1) inspirer et appartenir; (2) créer et exister; (3) améliorer et perfectionner; (4) partager et sensibiliser (<https://evenementswapikoni.ca/>). Depuis sa création, Wapikoni mobile a produit plus de 1300 courts-métrages. Parmi ceux-ci, près de 200 se sont mérités des prix et des mentions dans des festivals (Wapikoni mobile, 2019). Aujourd'hui, Wapikoni mobile produit des œuvres partout dans le monde. En effet, le studio a développé des projets dans 89 communautés autochtones au Canada et 27 communautés à l'international (<https://evenementswapikoni.ca/>). Pour Manon Barbeau (2021), Wapikoni mobile vise à redonner la voix aux autochtones et à participer à une transformation sociale à travers le cinéma et la musique afin que les Peuples autochtones puissent construire un futur où la justice, la réconciliation, la reconnaissance et l'autodétermination feront partie intégrante de la société.

2.4.2.2 *Stratégies de sélection du corpus documentaire*

Comme identifié précédemment, le corpus de court-métrages documentaires a été bâti entièrement à partir de films produits par Wapikoni mobile. Notre sélection de documentaire s'est faite sur une base non-aléatoire, notre étude s'apparentant plus à une étude de cas. La première étape après le choix des sources de données pour ce mémoire était de contacter Wapikoni mobile afin de leur

faire part de notre intention de mobiliser leurs films à des fins d'analyse dans un mémoire de maîtrise. Wapikoni mobile nous a fourni une première liste de sept films portant sur des enjeux environnementaux. Tous ces films ont été visionnés et retenus dans le corpus documentaire. Un obstacle a rapidement fait surface lors de la sélection du corpus documentaire, puisque le site web de Wapikoni mobile était en reconstruction lors de notre processus d'identification des films à inclure dans notre analyse. Un site temporaire contenant les films des cinq dernières années (2016-2021) a été mis sur pied, mais celui-ci ne permettait pas la recherche par mots-clés, les films ont donc été consultés un à un pour identifier les courts-métrages potentiellement pertinents pour le corpus. De plus, certains des courts-métrages de Wapikoni mobile sont diffusés sur les sites de la fabrique culturelle (Télé-Québec) ainsi qu'ICI TOU.TV (Radio-Canada). Ce faisant, une recherche par mots-clés (« environnement »; « autochtone »; « Premières Nations ») a été effectuée afin de repérer des films de Wapikoni mobile. Trois films à partir de la fabrique culturelle et deux films à partir de TOU.TV ont été repérés de cette manière. Finalement, la découverte d'une carte interactive présentant les films produits selon le lieu d'arrêt du studio mobile a permis de pallier la reconstruction du site web en nous donnant accès à l'entièreté des films produits. Ces films ont donc été consultés un par un puisque la carte ne permet pas une recherche par mots-clés. Wapikoni mobile ayant près de 1500 vidéos produites, tant des courts-métrages que des vidéos musicales, une sélection a dû être effectuée afin de garder les films qui étaient les plus pertinents à notre étude. La sélection des films s'est donc faite en plusieurs étapes, l'identification du type de film, la lecture du résumé (si disponible) afin de repérer les thèmes abordés, puis le visionnement de chaque film ayant des thèmes pertinents à notre analyse. Ces trois étapes sont présentées plus en détail.

Premièrement, Wapikoni produit une multitude de types de films, comme des courts-métrages de fiction et de documentaire, des vidéos musicales, des films d'animation, etc. Pour répondre aux objectifs de cette étude, nous avons pris la décision de ne sélectionner que des documentaires. Ce choix a été fait parce que nous désirons analyser les représentations autochtones et que le discours provenant de documentaires permet de procéder à une analyse thématique davantage directe des propos, en comparaison à un vidéoclip par exemple. Les documentaires permettent aussi un accès à des points de vue plus directs et accessibles à l'analyse, contrairement à des fictions. Par ailleurs, les documentaires devaient traiter des sujets qui sont à l'étude dans ce mémoire. C'est-à-dire que les films sélectionnés doivent traiter d'environnement. Plus précisément, les documentaires devaient aborder la protection ou la dégradation environnementale et les représentations, les savoirs

et les pratiques en lien avec la nature et le territoire. De plus, puisque le projet de Wapikoni mobile s'est élargi depuis quelques années vers d'autres pays, nous avons concentré notre sélection aux films produits au Canada. La majorité des films produits depuis le début de production de Wapikoni mobile en 2004 sont accessibles au visionnement. Puisque la sélection de notre échantillon s'est fait sur la base des thèmes des films, nous avons considéré l'ensemble des documentaires, peu importe l'année de production. Ce faisant, nous avons réussi à sélectionner des films produits de 2004 à 2020.

2.4.2.3 Description du corpus audio-visuel

À la suite de la consultation des films, nous avons retenu un corpus de 35 courts-métrages documentaires (voir **Annexe 1**). Nous avons sélectionné des films de 2004 à 2020 répartis comme suit : 2004 (2), 2005 (1), 2006 (2), 2007 (1), 2008 (1), 2009 (1), 2010 (2), 2011 (2), 2012 (1), 2013 (4), 2015 (1), 2015 (1), 2016 (2), 2017 (5), 2018 (6), 2019 (2), 2020 (1). La majorité des films retenus proviennent de la Nation Atikamekw (9), la Nation Innue (9) et les Nations Anishnabe (6). Les autres films proviennent des Nations Cries (2), la Nation Dénée (3), des Nakodas (1), des Malécites (1) ainsi que de Nations variées (4). Parmi les thèmes centraux aux documentaires, on retrouve notamment les enjeux d'extraction de ressources, la pollution, les changements climatiques, le mode de vie ainsi que les enjeux d'autodétermination, les droits liés aux territoires et les revendications autochtones. Wapikoni mobile ne produit que des courts-métrages, soit des films ne dépassant pas 30 minutes. Dans notre échantillon, la durée des documentaires est variable, le plus court étant de 3 minutes 30 secondes et le plus long de 19 minutes 30 secondes. Notre corpus comporte un total de 3 heures 35 minutes.

Les réalisateurs des documentaires présentent des profils variables. D'abord, trois documentaires ont été réalisés par l'équipe du Wapikoni mobile. Parmi les 32 documentaires où des réalisateurs sont identifiés, sept regroupent deux co-réalisateurs. Le genre des réalisateurs n'est pas distribué également, environ un tiers sont des femmes, les deux tiers sont des hommes. Les réalisateurs sont aussi en majorité des jeunes adultes, du moins au moment de la réalisation de leur film. Quelques adultes plus âgés sont aussi identifiés, ainsi qu'un enfant. De plus, quelques documentaires de notre échantillon possèdent le même réalisateur. En effet, quatre réalisateurs sont identifiés comme ayant réalisé deux documentaires.

L'utilisation du discours dans les documentaires prend deux formes : le discours devant la caméra et la narration en *voice-over*. Alors que plusieurs documentaires mobilisent ces deux formes, quelques-uns font usage d'une seule forme de discours. De plus, il importe de mentionner la grande variabilité des langues dans les documentaires de notre échantillon. Alors que certains documentaires ont été filmés en anglais ou en français, plusieurs sont en langues autochtones. En ce sens, afin d'avoir un échantillon uniforme quant aux discours, nous avons fait le choix de retranscrire les verbatim selon les sous-titres français des documentaires. Certains documentaires en français et en anglais ne comportaient pas de sous-titres, ceux-ci ont dû être retranscrits ou traduits puis uniformisés pour s'agencer au reste de notre échantillon. Dans le même ordre d'idée, les réalisateurs et les intervenants sont identifiés selon leur Nation. L'information concernant la communauté n'était pas systématiquement disponible, nous avons donc dû nous fier aux Nations identifiées par Wapikoni mobile pour chaque documentaire.

Le terme d'intervenant est employé pour désigner les personnes qui prennent la parole dans les documentaires. Nous avons fait le choix d'user de ce terme puisqu'il semble plus approprié à l'étude de documentaires, les termes de personnage, protagoniste ou acteur rappelant davantage des œuvres de fiction. Finalement, nous avons pu relever que plus de la moitié des documentaires de notre échantillon comportent la présence des réalisateurs en tant qu'intervenants. Parmi ces documentaires, un peu moins de la moitié comportait le réalisateur comme seul intervenant, alors que les autres documentaires présentaient le réalisateur parmi plusieurs intervenants.

2.5 Stratégies d'analyse

2.5.1 L'analyse thématique

La méthodologie qualitative est caractérisée par sa flexibilité, en favorisant des activités d'analyse qui sont larges et souples (Paillé et Muchielli, 2021). Il est donc important de comprendre le processus de sélection d'une stratégie d'analyse plutôt qu'une autre. Les stratégies d'analyse doivent être choisies sur l'objet d'étude et les cadres théoriques mobilisés, et non l'inverse (Braun et Clarke, 2006). Considérant la nature des données à l'étude, le choix de stratégies d'analyse dépend à la fois de nos objectifs de recherche et de leur compatibilité avec le corpus filmique à

l'étude. Ce faisant, nous avons choisi d'arrimer les stratégies d'analyse aux objectifs de la recherche, tout en les adaptant aux spécificités d'un corpus audiovisuel. Puisqu'il est question de mettre en lumière des représentations et des expériences vécues surtout à travers le discours offert par les intervenants présents dans les documentaires, il semble que l'analyse thématique soit un choix congruent avec nos objectifs. Cette méthode vise à faire ressortir des thèmes et permet une analyse riche en détail d'un ensemble de données tout en les organisant de façon minimale (Braun et Clark, 2006).

Cette approche permet donc de mettre en lumière une vue d'ensemble d'un corpus par l'entremise de thèmes (Paillé et Muchielli, 2021) et s'avère très utile afin de saisir la complexité des différents sens présents dans un corpus documentaire (Guest et al., 2012; L. Prior, 2008). L'analyse thématique est aussi pertinente à mobiliser à cause de sa flexibilité et son potentiel d'application à de multiples formes de recherche (Braun et Clarke, 2006). Celle-ci est donc particulièrement bien outillée à une analyse de documentaire, permettant à la fois l'analyse du discours et l'analyse des images (Nerlich et Jaspal, 2014). De plus, le choix de procéder à une analyse thématique n'a pas pu être guidé entièrement par le type de données à l'étude, puisque l'analyse qualitative de films ne possède pas de tradition méthodologique privilégiée (Geimer, 2010). Effectivement, la recherche qui mobilise des données audiovisuelles ne possède pas de balises clairement définies puisqu'il n'y a pas de consensus sur les méthodes à employer lorsqu'un chercheur fait l'usage d'images (Carrabine, 2015; Chauvin et Reix, 2015). Puisque nos objectifs s'inscrivent dans un désir de mettre en lumière les voix autochtones et que les documentaires sont souvent ancrés dans les discours (Nichols, 1991), le cœur de notre analyse est le discours présent dans les courts-métrages documentaires. Cependant, le choix de ces données en tant que corpus documentaire implique que les éléments cinématographiques ne peuvent être complètement mis de côté dans l'analyse, pouvant eux aussi amener des dimensions analytiques importantes. Nous avons donc décidé de mobiliser les images pour appuyer et valider l'analyse.

2.5.2 La grille d'analyse

En considérant la nature du corpus documentaire, il était impossible de procéder à une analyse thématique directement à partir des données filmiques. La première étape de l'analyse a été de procéder à la classification et la description de chaque film grâce à une grille d'analyse (voir

Annexe 2). La grille d'analyse s'inspire de plusieurs méthodologies qualitatives, telles que l'observation, l'analyse documentaire, l'analyse filmique et l'analyse thématique. La fiche descriptive de la grille d'analyse a été construite à partir de l'analyse documentaire (Cellard, 1997) et d'une grille d'analyse d'images (Dézé, 2013). Pour le reste de la grille d'analyse, nous nous sommes inspirées d'une grille d'analyse élaborée par Bertrand (2009), construite en partie grâce aux ouvrages de Lever (1992) sur l'analyse filmique, ainsi que de Marsolais (1997) sur le cinéma direct. Nous l'avons adapté à notre étude en sélectionnant des éléments propres à l'analyse filmique à partir des mêmes ouvrages qui s'arrimaient davantage à nos objectifs de recherche. En ce qui a trait aux films dans leur ensemble, nous avons inclus des éléments propres au discours et aux intervenants des documentaires. La provenance du discours a été identifiée, soit les types de voix et la présence de narrateurs ou d'intervenants (Bertrand, 2009). Pour les images, puisque notre étude porte davantage sur les représentations et les expériences, des éléments plutôt techniques ou centrés sur l'esthétique d'un film ont été omis. En concordance avec nos objectifs, nous avons procédé à l'identification des passages documentaires qui montrent des images liées à l'environnement. Nous avons identifié celles-ci en incluant dans la grille si le tournage était effectué dans le territoire ou non (Bertrand, 2009) et les descriptions des images représentant l'environnement, notamment à travers les images de dégradation, les images à connotation positives et les images de résistance environnementale. Nous avons aussi obtenu la permission de Wapikoni mobile de pouvoir intégrer certaines images sélectionnées dans notre analyse. Nous avons donc procédé à la sélection des images pertinentes pour en ressortir les thèmes, à l'instar des composantes verbales de l'analyse thématique (Nerlich et Jaspal, 2014). Notre grille d'analyse est donc composée de six sections : les informations sur la production du film, le profil du réalisateur, les informations générales sur le film, les images, les intervenants ainsi que le discours¹⁵.

2.5.3 Processus d'analyse

Notre processus d'analyse débute avec la complétion de la grille d'analyse pour chaque documentaire de notre échantillon. Divers éléments techniques pour chaque documentaire ont été identifiés, pour ensuite procéder à une description détaillée du type d'images présentes pour chaque film, du nombre et du type d'intervenants mobilisés, et des éléments propres au discours tels que les thèmes abordés et le point de vue valorisé. Les deux dernières sections de notre grille d'analyse,

¹⁵ La grille complète se retrouve à l'Annexe 2

celles sur les intervenants et le discours, ont été cruciales notamment pour circonscrire la provenance des différentes représentations présentes dans chaque documentaire. Rappelons que l'analyse d'un documentaire implique forcément plusieurs niveaux de représentations, celles des intervenants dans les films, mais aussi celles des réalisateurs. Les réalisateurs mettent en scène leurs propres représentations, et dans le cas de notre échantillon sont aussi parfois des intervenants de leurs propres films. En ce sens, la participation des réalisateurs à leur documentaire a facilité l'analyse de ces multiples niveaux de représentations. Par la suite, le verbatim de chaque documentaire a été retranscrit. Afin d'alléger le texte dans nos chapitres d'analyse, les propos des intervenants sont identifiés avec un I suivi d'un numéro attribué (ceux-ci sont attribués par ordre d'apparition dans le film). Il en est de même pour les réalisateurs qui sont identifiés par un R.

Après la complétion des grilles d'analyses pour les 35 films et la retranscription des verbatim, nous avons procédé à l'analyse thématique des discours produits dans les films. Des schémas thématiques ont été produits pour chaque documentaire. Ensuite, des mémos descriptifs ont aussi été écrits pour chaque film. L'analyse transversale de notre corpus s'est effectuée à plusieurs niveaux. D'abord, les 35 schémas thématiques nous ont permis d'identifier les thèmes importants à travers notre corpus afin de construire un schéma transversal pour l'ensemble des films. Les thèmes ont été construits à partir de nos données et de nos objectifs de recherche. Nous arrimant à ces objectifs, nous avons retenu quatre thèmes principaux : les représentations de la nature et du territoire, la justice environnementale (qui inclut autant les expériences d'injustices et de transgressions que les éléments qui permettent de parvenir à une justice environnementale autochtone), les réactions autochtones et la place de l'État canadien. Nous avons finalement procédé à une analyse transversale de chaque thème principal afin de regrouper l'ensemble des thèmes et des sous-thèmes présents dans notre échantillon documentaire. Cette analyse transversale a guidé l'organisation de nos chapitres d'analyse. Nous avons décidé de débiter l'analyse avec un chapitre qui explore d'abord les représentations autochtones de la nature et le lien au territoire pour ensuite aborder les expériences d'atteintes à ceux-ci à travers les injustices et transgressions environnementales. Notre second chapitre d'analyse est centré à la fois sur la place de l'État canadien dans ces actes, notamment à travers les liens au colonialisme et au capitalisme ainsi que les rapports entre Autochtones et Allochtones, puis sur les réactions autochtones aux transgressions et injustices environnementales. Finalement, notre dernier chapitre d'analyse explore les éléments

spécifiques qui ressortent dans les documentaires comme pouvant contribuer à l'atteinte d'une justice environnementale autochtone.

2.6 Forces et limites

Plusieurs forces et limites peuvent être identifiées dans notre démarche. Puisque les objectifs de ce mémoire se centrent sur la description et l'exploration de représentations et d'expériences autochtones, le fait de mobiliser des données documentaires et de ne pas avoir eu le contrôle de leur production et de leur contenu appert comme un avantage et non comme une limite. En effet, il est bénéfique pour notre étude d'éliminer les influences potentielles du chercheur sur les données collectées (Cellard, 1997), car cela donne un meilleur accès aux représentations des communautés autochtones des enjeux environnementaux à l'étude. En ce sens, notre choix de données documentaires nous permet à la fois de centrer les voix autochtones et de limiter l'influence potentielle en tant que chercheuse sur les représentations.

Plusieurs obstacles ont été rencontrés lors de notre processus de collecte de données qui constituent des limites importantes à mentionner. D'abord, la reconstruction du site web de Wapikoni a posé un frein à une recherche en profondeur à l'aide de mots-clés de l'ensemble des courts-métrages pertinents à notre étude. Puisque nous avons procédé à une sélection à partir de la carte interactive en consultant chaque documentaire selon les informations affichées, il n'est pas garanti que certains documentaires importants n'aient pas été omis. De plus, les informations disponibles pour chaque documentaire étaient variables. Certains documentaires donnent accès à beaucoup d'informations sur le réalisateur ainsi que la création du film, alors que d'autres sont limités dans les informations. En ce sens, il est certain que certaines informations sont manquantes pour une partie des documentaires à l'étude. La dernière limite de notre démarche est la grande variabilité des langues dans les documentaires et la traduction. Nous avons nous-mêmes retranscrit ou traduit les documentaires sans sous-titres et modifié le verbatim afin qu'il soit uniforme avec le reste de l'échantillon. Ce faisant, ces verbatim ont davantage été influencés par la chercheuse. Aussi, comme mentionné ci-dessus, nous avons retranscrit les verbatim selon les sous-titres français afin d'uniformiser le discours de notre échantillon. Par contre, il est certain que les traductions françaises à partir des langues autochtones peuvent impliquer des reformulations qui pourraient modifier la signification des propos.

CHAPITRE 3 : REPRÉSENTATIONS AUTOCHTONES DE LA NATURE ET EXPÉRIENCES D'INJUSTICES ET DE TRANSGRESSIONS ENVIRONNEMENTALES

Ce premier chapitre d'analyse a pour objectif d'explorer les représentations autochtones de la nature ainsi que les expériences d'injustices et de transgressions environnementales vécues ou relatées dans les documentaires à l'étude. Notre recension de la littérature a permis de mettre en lumière certaines conceptions de la nature et du territoire qui constituent des composantes identitaires et relationnelles extrêmement importantes pour les Autochtones (Goeman, 2015), et qui sont indissociables des enjeux de justice environnementale autochtone (Jarratt-Snider et Nieslen, 2020). Ce faisant, il est impossible d'explorer adéquatement les implications d'atteintes au territoire pour les peuples autochtones sans faire état de leurs représentations de la nature et de leur lien au territoire. Pour notre étude, la place fondamentale qu'occupent le territoire et la nature pour les Autochtones est donc nécessaire à présenter en début d'analyse afin d'avoir en main les informations requises pour les prochains chapitres. La deuxième partie du chapitre a donc pour objectif de rendre compte des expériences des Autochtones à l'égard des transgressions et des injustices environnementales dans les documentaires sélectionnés. Les différentes représentations des intervenants des films ainsi que des créateurs de ceux-ci permettent de montrer les types d'atteintes à l'environnement vécues par les Autochtones, les conséquences que celles-ci engendrent ainsi que l'importance de cet impact en lien avec leurs représentations de la nature et du territoire.

3.1 : représentations autochtones de la nature et du lien au territoire

3.1.1 Relation avec le territoire et la nature

Pour les Autochtones, le territoire est bien plus qu'un lieu physique, il est la source de relations interconnectées entre de multiples aspects, notamment personnels, culturels, identitaires, etc. (Battell-Lowman et Barker, 2015; Goeman, 2015; Wilson, 2003). Dans le cadre de notre étude, les réalisateurs autochtones présentent ces éléments différemment. En effet, alors que certains

documentaires sont centrés sur l'importance du territoire, d'autres réalisateurs mettent en scène la relation au territoire et l'importance de la nature à travers les représentations des transgressions ou des injustices environnementales. Le discours des intervenants et des réalisateurs nous permet d'analyser cette relation au territoire à travers deux grands thèmes : comment le lien au territoire est exprimé, et les liens inhérents entre différentes composantes culturelles et le territoire.

3.1.1.1 Lien au territoire

Il ressort des documentaires de notre échantillon que le lien entretenu avec le territoire est une composante cruciale des représentations autochtones de la nature. Pensons notamment au documentaire *Eshi Mishkutshipanit* (2013) réalisé par Nemnemiss McKenzie, ou *Before life* (2017) réalisé par Quinton Blacksmith, deux films qui examinent les points de vue d'un seul intervenant sur sa propre relation au territoire. En ce sens, le point de vue privilégié dans ces deux œuvres est surtout celui de l'intervenant.

En revanche, les documentaires à l'étude nous permettent d'observer que ce lien est exprimé différemment selon les réalisateurs et les intervenants. Dans leur ouvrage, Coulthard et Alfred (2014) mobilisent un discours énoncé par Philip Blake, un Chef de la Nation Déné, à partir duquel ils identifient trois facettes importantes du lien au territoire : « ***land-as-resource central to our material survival; land-as-identity, as constitutive of who we are as a people; and land-as-relationship*** » (p.62). À partir des thèmes qui émergent lors de l'analyse de notre échantillon filmique, il semble pertinent d'explorer ce lien selon trois facettes semblables : les dimensions relationnelles du lien au territoire, le lien identitaire, et le lien au mode de vie.

a) Une relation dotée de qualités importantes

Un des thèmes les plus importants pour les intervenants et les réalisateurs est sans doute les qualités relationnelles (Whyte, 2020a) qui régissent leurs relations avec le territoire et la nature. Ce concept mobilisé par Whyte (2020a; 2020b) implique que les qualités sont des dimensions relationnelles spécifiques qui sous-tendent la relation et qui assurent son bon développement et sa pérennité. Ces qualités sont présentes dans l'ensemble des relations des Autochtones, tant dans la communauté qu'avec toutes les parties de la nature et le territoire lui-même (Whyte, 2020a).

Dans les documentaires à l'étude, il est possible de relever des qualités communes qui semblent fondamentales aux relations à la nature et au territoire : l'équilibre, l'harmonie, la réciprocité, le

respect et la responsabilité. Ces qualités peuvent être repérées à travers la mise en scène des réalisateurs autant que par le discours des intervenants. Les qualités relevées dans notre échantillon rappellent certaines qualités semblables repérées dans la littérature, mais il est évident que celles-ci ne sont pas monolithiques et varient selon différents auteurs (pour divers exemples, voir entre autres Atleo et Boron, 2022; Bell, 2013; Whyte, 2020a; Nuñez, 2018). En ce sens, ces qualités relationnelles semblent en avant-plan des représentations de plusieurs réalisateurs et de leurs intervenants dans notre échantillon filmique. À des fins d'analyse, nous nous intéressons à chaque qualité afin d'explorer comment elle est représentée dans les documentaires.

Comme énoncé ci-dessus, plusieurs qualités relationnelles sont arborées dans les documentaires de notre corpus. D'abord, plusieurs intervenants évoquent l'équilibre qui existe dans la nature. Tel qu'identifié dans notre chapitre de recension, plusieurs peuples autochtones valorisent des conceptions holistiques de bien-être qui régit les principes de relations avec le territoire et de santé de la nature, conceptions qui sont basées sur un principe d'équilibre (Craft et al., 2021; Landry, 2020; Landry et al., 2019; McGregor, 2018; Nuñez, 2018). Dans notre échantillon, il semble que les réalisateurs des documentaires aient mobilisé des intervenants qui perçoivent un manque d'équilibre. En effet, les intervenants qui approchent le principe d'équilibre énoncent surtout l'impact d'une atteinte à celui-ci : « Tout est relié dans la nature. Prendre trop de ceci ou de cela crée un débalancement qui peut être irréparable » (I 2, Dénée, *Media resistance : land and water*, 2018). Les déséquilibres sont non seulement problématiques, mais peuvent être dangereux (McGregor, 2018). Dans son film *Airstrip* (2014), la réalisatrice Anishnabe Haylee Nottaway exprime comment elle perçoit cette perte d'équilibre : « Si vous faites disparaître une espèce de l'écosystème, il y aura une réaction en chaîne. Déséquilibre, maux et maladies seront imminents » (R, Anishnabe, *Airstrip*, 2014).

Le maintien de l'équilibre à travers toutes les parties de l'environnement est donc un élément qui semble important dans les représentations de la relation avec le territoire. De façon semblable au principe d'équilibre, un principe d'harmonie entre les humains et la nature est exprimé dans plusieurs documentaires. En effet, l'atteinte de l'équilibre est nécessaire à l'harmonie (Bell, 2013). Toujours dans le documentaire *Airstrip* (2014), la réalisatrice évoque que « la vie avait un équilibre, l'humain et la nature coexistaient en harmonie l'un avec l'autre. » (R, Anishnabe, *Airstrip*, 2014). Ces représentations indiquent que l'harmonie est une qualité relationnelle importante.

Les documentaires à l'étude révèlent que l'équilibre et l'harmonie des relations sont intimement liés à d'autres qualités importantes : la réciprocité et le respect. De façon générale, il est dit que les Autochtones visent à assurer le respect pour tous les éléments qui composent la nature et le territoire (Ryan et al., 2013). Pour le réalisateur Atikamekw Steven Chilton, l'importance de cette qualité est apparente, son documentaire étant intitulé *Le respect* (2005). Dans son documentaire, le respect est approché à travers la lutte de la famille Chilton pour reprendre leur territoire exploité sans leur consentement par Hydro-Québec. Le titre semble donc symboliser un manque de respect perçu par le réalisateur, un point de vue partagé par les quatre intervenants du film. Dans d'autres documentaires, le discours de certains intervenants évoque spécifiquement leurs représentations du respect. Par exemple, une intervenante Atikamekw exprime que le respect est une qualité relationnelle qui renforce le lien des Autochtones à leur environnement depuis plusieurs générations, « L'environnement, ça a toujours été respecté par nos ancêtres et nos grands-parents » (I 1, Atikamekw, *Ki otenamino*, 2017). Aux dires des réalisateurs et des intervenants, le respect est aussi essentiel à la compréhension de la connexion culturelle et spirituelle du lien qui unit les Autochtones à leur territoire :

« C'est en respectant la terre, les saisons, les régions et les territoires que nous pouvons commencer à comprendre les cultures des territoires [...] et les savoirs que tu transportes en respect de l'harmonie de laquelle je parle. » (R, Inuit, *Shiny object*, 2018)

« La spiritualité [...] englobe la nature et les êtres humains, et nous sommes tous égaux. Et la nature a le droit au respect aussi. » (I 7, Innu, *NATSHISHKATUAT AUASSAT*, 2018)

La nécessité de traiter la nature ou la Terre avec respect émane du fait que plusieurs peuples autochtones considèrent la nature et tous les éléments qui la composent comme de la parenté et comme des entités ayant une agentivité propre (Atleo et Boron, 2022; Whyte, 2020a).

Par ailleurs, plusieurs documentaires nous indiquent que le respect envers la nature est intimement lié à la réciprocité des relations avec le territoire. Dans son analyse de la connexion à la nature à travers le concept de *kinship*, Whyte (2020a) examine la centralité de la réciprocité comme qualité relationnelle. Dans le même ordre d'idées, le respect est exprimé à travers le fait de redonner à la nature. Cela étant dit, cette qualité est évoquée de différentes façons. Certains documentaires traitent davantage de l'importance d'une relation réciproque à cause de l'interdépendance des humains et de la nature. À cet effet, notre recension de la littérature fait état de l'interconnexion entre tous les éléments de la nature et les humains pour plusieurs Nations autochtones (Craft et al.,

2021; Waboose, 2021; Whyte, 2020a). La réalisatrice Innue Mélissa Mollen Dupuis évoque cet aspect à travers l'histoire de Création de *Nanapush et la Tortue*. La réalisatrice fait le choix d'aborder cette interdépendance en lien avec la destruction environnementale causée par les sables bitumineux en Alberta. Celle-ci conclut son documentaire en mentionnant que : « après avoir créé le territoire, Nanapush est parti vivre sur la lune. Contrairement à lui, nous ne pouvons quitter cette terre. Nos destins sont intimement liés. » (R, Innue, *Nanapush et la Tortue*, 2013). S'arrimant à ces propos, le très jeune réalisateur Déné du documentaire *It's me, Landon* (2018) exprime cette interdépendance en se basant sur le rôle fondamental qu'occupe la nature :

« Il n'y aurait rien ici sans eau. Sans arbres, on n'aurait pas de bois de chauffage. Sans animaux, on pourrait pas manger. Sans les bleuets, on n'aurait pas d'autres genres de bouffe. Et s'il n'y avait pas d'arbres qui produisent de la nourriture... et sans eau, on pourrait pas manger. [...] il n'y aurait qu'une quantité limitée d'air disponible si tous les arbres étaient coupés ou si tous les lacs étaient vidés. Et on n'aurait plus d'arbres. Et on mourrait tous. On n'aurait plus rien. » (R, Déné, *It's me, Landon*, 2018)

Le point de vue de ce réalisateur est frappant considérant le jeune âge de celui-ci. Il est intéressant d'observer à quel point cette interdépendance est importante pour plusieurs intervenants et réalisateurs de notre échantillon, peu importe leur âge. Plusieurs intervenants relatent la réciprocité dans leur mode de vie. C'est le cas des deux frères qui ont co-réalisé le documentaire *Hunter (Ya'ma'yetha)* (2018) dans lequel ils apparaissent en tant qu'intervenants. Pour ceux-ci, la réciprocité lors de la chasse est cruciale : « c'est un mode de vie. [...]C'est aussi prendre soin de son fusil et apprêter la viande. On offre du tabac. On prie pour l'animal qu'on a tué. On le remercie. » (R 1, Nakoda, *Hunter (Ya'ma'yetha)*, 2018)

Le discours de ce co-réalisateur Nakoda démontre bien les différentes dimensions que peut prendre la réciprocité lors de la chasse. Puisque l'animal qu'il tue lui permet de nourrir sa famille, il démontre un respect en retour en prenant soin de son équipement de chasse et en ayant les connaissances afin de bien apprêter la viande. Le tabac offert à l'animal tué sert aussi à montrer leur respect et leur gratitude (Sadik, 2014). Le documentaire *Discard what you heard* (2017) appuie bien ces représentations de réciprocité, notamment en ce qui concerne la pêche :

« Dans ma culture, on a comme coutume d'offrir à la rivière les rebuts et la tête du poisson. Si on ne le mange pas, on espère que ça va donner des nutriments à la rivière, pour qu'elle soit en santé et qu'elle puisse continuer à nous nourrir sainement. » (R, Nisga'a et Squamish, *Discard what you heard*, 2017).



Figure 3.1 Image tirée de *Discard what you heard*, de George W. Lenser, produit par Wapikoni mobile, 2017, reproduction permise

Les images du documentaire mettent en scène les propos du réalisateur (**Figure 3.1**). Ces représentations indiquent une nature cyclique de la réciprocité de la relation avec le territoire. Redonner ce que la rivière lui a donné assure à la fois la perpétuité du mode de vie et la santé de la nature. En ce sens, les représentations présentées dans le contexte du mode de vie indiquent que la réciprocité des relations est essentielle à la pérennité de celles-ci. Ces constats sont appuyés par Bell (2013), qui mentionne que : « *reciprocity is thus a responsibility for all humankind to ensure a balanced relationship is maintained with the environment to promote sustainability* » (p.102).

Les actions arborées peuvent être comprises comme les responsabilités des Autochtones envers le territoire qui assurent le respect et la réciprocité, mais surtout la durabilité du monde naturel (Atleo et Boron, 2022; Bell, 2013). Dans le cadre de notre étude, ces responsabilités sont identifiées à la fois à travers la mise en scène d'actions posées, comme celles identifiées ci-dessus, mais aussi dans le discours. Dans le discours, elles sont exprimées par les intervenants comme étant le rôle des Autochtones envers le territoire et la nature. De façon prédominante dans le discours, il est évoqué qu'ils considèrent avoir un rôle de gardiens de la Terre. Ce rôle de gardiens peut être repéré dans documentaires provenant des Nations Anishnabe, Atikamekw et Innue. Dans le documentaire *Anishnabe aki* (2010), filmé lors d'une manifestation devant le parlement canadien, un intervenant Anishnabe évoque : « nous sommes les premiers peuples, nous sommes les Anishnabe, nous sommes les gardiens! » (I2, Anishnabe, *Anishnabe Aki*, 2010). La réalisatrice d'*Airstrip* (2014) mentionne de façon semblable que les Anishnabe sont « Les protecteurs de notre mère la terre » (R, Anishnabe, *Airstrip*, 2014).

En revanche, ces responsabilités sont abordées de façon plus précise dans certains documentaires. Nous pouvons relever notamment des responsabilités qui diffèrent selon l'âge et le genre. Dans le documentaire *Kitci nehirowiskwew (La grande dame atikamekw)* (2016), il est question des responsabilités de la femme dans la gouvernance du territoire à travers l'histoire d'une Aînée Atikamekw relaté par une narratrice. Celle-ci fait état des responsabilités des femmes quant à la protection du territoire : « il faut qu'il y ait une femme qui ait cette responsabilité sur le territoire pour respecter nos racines. Il faudrait reprendre cette manière de gérer le territoire, pour qu'elle soit la matriarche. » (I 1, Atikamekw, *Kitci nehirowiskwew*, 2016)

D'autres documentaires mettent davantage l'accent sur la responsabilité des jeunes de perpétuer une bonne relation avec le territoire et la nature. C'est le cas d'un intervenant adulte Anishnabe qui exprime son point de vue quant à la responsabilité des jeunes par rapport à la nature :

« Les gens, et les jeunes comme vous entendez cet appel. Je suis heureux que vous soyez venus ici, au campement, pour nous poser des questions. Il est de votre responsabilité de continuer à porter ce message et à attiser le feu en vous pour qu'il se dissémine partout. Si vous n'apprenez pas à vous éveiller, vous perdrez tout ce qu'il reste. » (I 1, Anishnabe, *Kassinu*, 2020).

La prépondérance des qualités relationnelles dans les documentaires met en évidence que celles-ci sont centrales au lien qu'entretiennent les Autochtones avec leur territoire. En revanche, si ces qualités relationnelles sous-tendent les liens des Autochtones à la nature, les documentaires de notre échantillon présentent tout de même le lien personnel au territoire de diverses façons.

b) Lien identitaire au territoire

Il est établi dans la littérature que le lien au territoire est une composante cruciale de l'identité des Autochtones (Chanteloup et al., 2018; Côté et al., 2015; Fonda, 2011; Landry, 2020). Les représentations des documentaires de notre échantillon appuient ces constats. Plusieurs intervenants évoquent que leur territoire est indissociable de leur identité : « c'est l'essence de notre identité qui se trouve dans cette forêt. » (I 1, Atikamekw, *Nimocom Otaski*, 2004).

Ce point de vue est aussi exprimé dans des documentaires provenant des Nations Anishnabe et Innue. Par exemple, pour la co-réalisatrice de *Shipu* (2015), la nature comporte des « merveilles naturelles qui font partie de notre mémoire et de notre identité » (R 2, Innue, *Shipu*, 2015). Néanmoins, il appert que l'origine de ce lien identitaire est représentée différemment dans les documentaires. Pour certains, il émane de la connexion à leur famille et à leurs ancêtres. En ce

sens, c'est la connexion au passé qui renforce l'identité et le lien au territoire (Windsor et Mcvey, 2005). La relation au territoire est représentée comme découlant de la présence de la famille sur celui-ci depuis plusieurs générations :

« Parce qu'ici, en commençant par le bord de la route en allant à des kilomètres vers là-bas, c'est le territoire de ma famille. C'est pas le territoire du gouvernement, ni le territoire du conseil, c'est le territoire de ma famille. [...] Ce qui fait que ça fait maintenant cinq générations qu'on est ici. » (R 1, Innu, *Retour d'exil*, 2017)

Pour le réalisateur Innu de *Retour d'exil* (2017), la famille constitue un thème central de ses représentations de la relation au territoire. Il appert donc que la présence de la famille est un aspect crucial de la relation identitaire au territoire. Si la présence de la famille sur le territoire est évoquée à plusieurs reprises, certains documentaires font état du lien ancestral au territoire. Un intervenant Innu mentionne que « nos ancêtres nous ont laissé le territoire. » (I 1, Innu, *Kushtakuan*, 2009), alors que le réalisateur du documentaire *Our land* (2018) dit que « c'est là qu'ont vécu nos ancêtres pendant des milliers d'années » (R, Anishnabe, *Our land*, 2018). Ce faisant, il semble que le lien familial et ancestral au territoire soit représenté comme étant une composante importante de l'identité. Selon Landry (2020), le lien entre la famille ou les ancêtres et la relation au territoire émane du fait que les Autochtones représentent celui-ci comme leur « lieu d'origine » (p.46). Ces points de vue sont bien illustrés par une intervenante Innue : « nous avons toujours vécu dans la forêt. L'Innu vient de ce territoire. Nous sommes nés dans ce territoire. Nous vivons dans ce territoire » (I 2, Innue, *Kushtakuan*, 2009).

L'importance identitaire du lieu d'origine est relevée plusieurs fois dans la littérature, entre autres par Côté et al. (2015), qui énoncent que : « Les jeunes [Autochtones] accordent une grande importance à leur milieu d'origine qu'ils considèrent comme le lieu premier de construction de leur identité. » (p. 184). Néanmoins, cette identité n'est pas systématiquement rattachée à un lieu spécifique dans les documentaires : « tu restes un Autochtone peu importe où tu es, peu importe où tu vas tu restes un Autochtone, c'est ton territoire. [...]. Tu restes un Autochtone peu importe où tu vas » (I 4, Anishnabe, *Anishnabe Aki*, 2010).

Toutefois, malgré la présence d'un lien identitaire, les territoires familiaux ou ancestraux ne sont pas envisagés comme une propriété par les intervenants. Cette perspective rejoint ce qui est identifié dans notre recension des écrits, soit le fait que les peuples autochtones perçoivent que le territoire et la nature ne peuvent être réduits à des conceptions de propriété (Goeman, 2015; Battell-

Lowman et Barker, 2015), un aspect qui constitue une des oppositions importantes entre les représentations occidentales et autochtones de la nature. Par contre, ce constat n'implique pas que les Autochtones n'ont aucune conception d'appartenance liée aux territoires (Battell-Lowman et Barker, 2015). Plutôt, sans mobiliser des notions de propriété, l'appartenance de certains territoires est un thème présent dans une grande partie des documentaires à l'étude. Même à première vue, les titres de plusieurs documentaires font référence à cette appartenance, tels que les documentaires *Kitaskino* (notre territoire) (2007), *Ki otenamino* (notre village) (2017) ou *Our land* (2018). Dans le documentaire *Nimocom Otaski* (la forêt de mon grand-père) (2004), le rattachement du territoire peut être observé à plusieurs niveaux. D'abord, le titre arbore la représentation d'un attachement familial au territoire. Qui plus est, l'intervenant principal du documentaire rappelle cette allégeance dans son discours :

« Je ne peux pas dire que je suis propriétaire d'un territoire. Mais ma famille a des territoires ancestraux que nous utilisons. Sur les cartes ils sont identifiés. Le premier est au nom de mon défunt grand-père [...]. Le deuxième est au nom de mon autre grand-père [...]. » (I 1, Atikamekw, *Nimocom Otaski*, 2004)

Ce point de vue nous indique que c'est en raison des liens familiaux au territoire lui donnant un accès privilégié que ceux-ci sont considérés comme lui appartenant.

En revanche, d'autres documentaires exposent davantage les représentations de l'absence de notion de propriété liée au territoire. Ces représentations indiquent que le territoire et la nature ne peuvent appartenir à quelqu'un, puisqu'ils forment une entité à part entière au même titre que les êtres humains qui l'occupent. Notamment, le réalisateur Inuit du documentaire *Shiny object* (2018) évoque que les territoires : « ne sont pas identifiés par la propriété de la terre parce que nous croyons que la terre, les saisons et les régions ne peuvent pas nous appartenir. » (R, Inuit, *Shiny object*, 2018). Ce point de vue est partagé par un intervenant Anishnabe, pour qui la demande du gouvernement de déposer une revendication territoriale qui implique de renoncer à leurs droits est incompatible avec sa vision du monde : « nos anciens nous ont dit qu'on ne peut pas renoncer à ce qu'on ne possède pas, parce que ça appartient au créateur » (I 2, Anishnabe, *Anishnabe aki*, 2010).

Ces représentations sont exprimées tant en lien avec la Terre, un territoire, qu'avec des parties plus spécifiques de ceux-ci. Pour les réalisatrices du documentaire *Shipu* (2015), ces représentations sont évoquées à travers les rivières : « les rivières n'appartiennent à personne. Nous ne sommes que de passage. Nous ne possédons rien » (R 1 et 2, Innues, *Shipu*, 2015).

Ces propos rejoignent les représentations de l'eau de la Nation Anishinaabe. McGregor (2013) explique à cet égard que : « *Water-related teachings include the message that while people are caretakers of water, we do not “manage” or “control” it; it has its own life force that must be respected* » (p.83). Il appert que le territoire est représenté comme composante identitaire cruciale dans les documentaires à l'étude, bien que l'origine de ce lien soit présentée différemment, que ce soit à travers la famille ou les ancêtres. Peu importe l'origine de l'aspect qui lie le territoire à l'identité, les intervenants ne se construisent pas en propriétaires de leur territoire. Si cette section rend compte du lien identitaire au territoire, plusieurs documentaires arborent la relation à travers le lien entre le territoire et le mode de vie.

c) Un mode de vie lié au territoire

Les représentations du lien au territoire à travers le mode de vie sont proéminentes dans notre échantillon documentaire. Notamment, certains documentaires traitent de thèmes liés à la dégradation de la nature à travers le prisme du mode de vie. Force est de constater dans les documentaires la présence de représentations communes : le rôle fondamental du territoire à titre de source de subsistance ainsi que la pratique de leur mode de vie. Ces éléments renforcent la relation au territoire. Le réalisateur Atikamekw du documentaire *Onickakw!* (2013), Sipi Flamand, fait état de ce lien :

« Notre territoire était la maison, le garde-manger et la pharmacie de notre peuple. C'est sur cette terre qu'ils se sont civilisés en harmonie avec la nature. Ils se sont joints à leurs frères et sœurs dans la forêt qui leur donnait vie afin de subvenir à leurs besoins. » (R, Atikamekw, *Onickakw!*, 2013)

En effet, la nature et toutes ses composantes font partie intégrante du mode de vie des Autochtones, leur donnant un accès à tous les éléments nécessaires pour subvenir à leurs besoins (Westra, 2008). Pour certains, ce lien est représenté à travers le fait qu'ils pratiquent leur mode de vie depuis des temps immémoriaux : « Notre peuple pêche et trappe sur ce territoire depuis des milliers d'années » (I 2, Dénée, *Media resistance : land and water*, 2018).

Il ressort des documentaires le rôle de subsistance du territoire. La fonction d'alimentation du territoire est représentée dans une grande partie de notre échantillon documentaire et exprimée par des intervenants de plusieurs Nations. Par exemple, une intervenante Atikamekw mentionne que « le territoire [...] doit servir pour nourrir les enfants » (I 1, Atikamekw, *Kitci nehirowiskwew*, 2016) alors qu'un intervenant Nakoda exprime que « c'est un mode de vie. Pour les Autochtones,

et pour les Nakodas, la chasse nous permettait de nourrir nos familles » (R 1, Nakoda, *Hunter (Ya'ma'yetha)*, 2018). Le discours présent dans les documentaires indique aussi l'importance de ce rôle en lien avec la chasse, la trappe, la pêche ou la cueillette de fruits et de plantes médicinales :

« Notre peuple chasse ici. C'est notre territoire de chasse. On vient ici cueillir des petits fruits. » (I 5, Dénée, *Media resistance : land and water*, 2018)

« C'est là où on prend notre nourriture, où l'on peut faire les sucres, où l'on prend ce qu'il nous faut pour la médecine. Les sucres, la médecine, et c'est là où poussent les arbres. » (I 2, Atikamekw, *Kitaskino*, 2007)

Certains documentaires arborent aussi des représentations de la pratique du mode de vie traditionnel en tant que manière d'entrer en contact avec le territoire et la nature : « être sur le territoire, c'est la raison principale pour laquelle on fait ça. Oui, on chasse pour pouvoir nourrir notre famille, mais c'est aussi pour renouer avec la nature. » (R 2, Nakoda, *Hunter (Ya'ma'yetha)*, 2018). Le discours des co-réalisateurs du documentaire *Hunter (Ya'ma'yetha)* (2018) met particulièrement bien en lumière le lien entre le mode de vie et les qualités relationnelles identifiées ci-dessus. Pour eux, les principes de respect et de réciprocité sont fortement liés à la chasse, une composante importante de sa pratique étant de « respecter la nature » et « être en phase avec la nature, respecter la terre » (R 1, Nakoda, *Hunter (Ya'ma'yetha)*, 2018).

En résumé, cette section nous a permis d'explorer les différentes représentations de la relation au territoire et la nature présentes dans notre échantillon documentaire. Ces relations sont basées sur des qualités relationnelles qui sont fondamentales et qui assurent des relations positives entre humains et nature. Il est évident que les relations au territoire sont complexes, nuancées et multidimensionnelles (Goeman, 2015). Ces aspects sont bien représentés par les divergences de représentations du lien au territoire. Si certains expriment leur lien en mentionnant spécifiquement les qualités relationnelles que celui-ci implique, d'autres arborent davantage des aspects identitaires, familiaux ou ancestraux. Finalement, le lien au territoire est aussi fortement représenté en lien au mode de vie et au rôle de subsistance du territoire. Cette section était donc centrée sur les différentes dimensions du lien personnel au territoire. En revanche, il est reconnu que ce lien au territoire constitue aussi un marqueur important de la culture pour les Autochtones (Wilson et Peters, 2005). Il est donc crucial à l'analyse de la relation avec le territoire et la nature de procéder à une exploration plus en profondeur des représentations des composantes culturelles qui unissent Autochtones et territoire.

3.1.1.2 La culture qui découle du territoire

Le territoire est indissociable de la perpétuité des cultures autochtones (Atleo et Boron, 2022). La culture étant un thème plutôt large, nous nous intéressons plus spécifiquement à trois composantes identifiées dans les documentaires à l'étude : les savoirs liés au territoire, la langue et la spiritualité.

a) Savoirs autochtones liés au territoire

Le territoire est indissociable de multiples formes de savoirs pour les Autochtones. Cela étant dit, afin de demeurer dans les balises de nos objectifs de recherche, cette section est centrée sur les savoirs liés au territoire. Ce type de savoir est abordé dans la littérature à travers les concepts de Savoirs Écologiques Traditionnels (SET) ou de systèmes de savoirs autochtones (pour des exemples généraux, voir notamment McGregor 2018; LaDuke, 1994). Pour LaDuke (1994), ces savoirs sont définis comme étant : « *the culturally and spiritually based way in which indigenous peoples relate to their ecosystems. This knowledge is founded on spiritual-cultural instructions from "time immemorial" and on generations of careful observation within an ecosystem of continuous residence* » (p.127).

À première vue, si le discours de certains intervenants arbore des savoirs qui s'apparentent aux SET, ceux-ci ne sont pas forcément qualifiés ainsi. En effet, des termes semblables sont présents dans très peu de documentaires. Deux intervenants en font la mention, dont un intervenant allochtone. Celui-ci mentionne que : « moi j'ai appris beaucoup de choses des valeurs environnementales et des connaissances écologiques par des contacts avec les Premières Nations. » (I2, Allochtone, *Djodjo aki*, 2006). L'autre intervenant provient de la Nation Innu et fait brièvement mention de « savoir autochtone » (I4, Innu, *NATSHISHKATUAT AUASSAT*, 2018) dans ses propos. Ce constat indique notamment des différences entre les représentations des intervenants de notre échantillon et la terminologie employée dans la littérature. Dans le cadre de notre étude, ce sont davantage des termes de « savoirs », « d'apprentissages » et « d'enseignement » qui sont présents dans le discours. De façon générale, les savoirs liés au territoire sont représentés dans les documentaires comme étant une composante culturelle très importante. Par exemple, le même intervenant Innu énonce son point de vue quant à la considération des savoirs autochtones tant au niveau politique que scientifique :

« Moi tout ça ça me ramène à un des enjeux principal qu'on essaye d'établir comme un des enjeux à se partager, pis c'est celui du savoir autochtone pis qu'est-ce qu'on veut en faire

politiquement en fait. Fait que ça, tant qu'à moi ce serait vraiment de faire reconnaître le savoir autochtone comme une science un peu à part entière.» (I 4, Innu, *NATSHISHKATUAT AUASSAT*, 2018)

D'autres documentaires montrent visuellement certains savoirs liés au territoire (**Figure 3.2**). C'est le cas du documentaire *Eshi Mishkutshipanit* (2013) dans lequel on assiste aux actions de l'intervenant sur le territoire. Celui-ci explique la signification de placer des branches afin d'indiquer où il va : « si je les place comme ça, ça veut dire que je m'en vais loin » (I 1, Innu, *Eshi Mishkutshipanit*, 2013).



Figure 3.2. Image tirée de *Eshi Mishkutshipanit*, de Nemnemiss McKenzie, produit par Wapikoni mobile, 2013, reproduction permise

Dans le même ordre d'idées, le documentaire *It's me, Landon* (2018) met en scène le réalisateur du film, Landon Moise, qui enseigne certains savoirs par rapport à la nature : « on va aller prendre le sentier là-bas qui va dans la forêt et apprendre plein de choses. La nature, c'est notre environnement. Sans elle, on n'aurait rien. Allons apprendre des choses au sujet de la nature » (R, *It's me, Landon*, 2018). Les savoirs liés au territoire semblent aussi avoir un rôle à jouer dans le processus de guérison. Le réalisateur Inuit du documentaire *Shiny object* (2018) relate l'importance des savoirs liés au territoire en lien avec le rôle joué dans sa propre guérison. Celui-ci mentionne tous les obstacles auxquels il a dû faire face, et qu'il a pu surmonter « quand j'ai commencé à me rappeler les savoirs que l'on m'avait donnés » (R, Inuit, *Shiny object*, 2018). Qui plus est, les savoirs sont profondément liés au territoire puisque celui-ci constitue un lieu d'apprentissage important. Un intervenant Atikamekw mentionne que :

« Pour apprendre plus, moi je dis faut qu'on soit sur le terrain de même là. Pour nous transmettre des affaires parce que transmis oralement pis conter des histoires pis le faire c'est pas pareil. » (I 1, Atikamekw, *Nimocom Otaski*, 2004)

En ce sens, le fait seul d'enseigner des savoirs ne suffit pas. La présence sur le territoire est nécessaire à un apprentissage complet. Dans le même ordre d'idée, un intervenant Innu mentionne que l'entièreté de ses apprentissages a été effectuée sur le territoire : « mon père m'a enseigné. Comment se débrouiller là-bas, dans le territoire. J'ai tout appris là » (I 1, Innu, *Eshi Mishkutshipanit*, 2013).

Outre le territoire étant représenté comme un lieu important pour les apprentissages, la composante intergénérationnelle des savoirs est aussi relevée, à travers la transmission des savoirs, les savoirs gardés par les Aînés et l'importance d'écouter. Un désir important de transmettre leurs savoirs liés au territoire, notamment à leur famille et de façon plus générale, aux jeunes est énoncé. Une intervenante Innue exprime le désir de pouvoir transmettre ses savoirs liés au territoire et à la chasse à sa fille : « mais je trouve ça que moi aussi je le transmette à ma fille pis qu'elle fasse la même chose plus tard avec ses enfants si elle en a. J'aimerais ça qu'elle apprenne vraiment tout là. » (I 6, Innue, *NATSHISHKATUAT AUASSAT*, 2018). Dans le cas de la Nation Atikamekw, les femmes ont une grande responsabilité quant à la transmission des savoirs (Basile, 2017; Basile et al., 2017). Ce constat est bien illustré par une intervenante Atikamekw : « elle enseignait à ses enfants pour qu'ils puissent prendre la responsabilité du territoire. C'est de cette manière qu'ils transmettaient leurs connaissances » (I 1, Atikamekw, *Kitci nehirowiskwew*, 2016).

Par ailleurs, les Aînés sont souvent considérés comme les gardiens du savoir (Landry, 2020). Cet élément n'est pas abordé en profondeur dans les documentaires à l'étude. Néanmoins, certains intervenants évoquent tout de même le fait qu'ils « transportent les savoirs sacrés de leurs ancêtres » (R, Anishnabe, *Our land*, 2018) et l'importance de « prendre en fait en considération qu'est-ce que les aînés connaissent » (I 4, Innu, *NATSHISHKATUAT AUASSAT*, 2018). Dans le même ordre d'idées, le discours dans les documentaires met en lumière l'importance qu'occupe le fait d'écouter ceux qui détiennent les savoirs, que ce soit leurs parents ou les Aînés : « dans ma jeunesse, j'écoutais mon père. Quand il disait quelque chose, je devais le faire. Les enfants doivent écouter leur père et leur mère, c'est très important » (I 1, Innu, *Eshi Mishkutshipanit*, 2013). Aux dires des intervenants, l'importance d'écouter fait partie intégrante de la transmission des savoirs. Ainsi, c'est seulement en écoutant ses parents ou les Aînés qui gardent les savoirs que ces derniers

pourront être transmis aux prochaines générations. Une intervenante évoque cet aspect en s'exprimant sur les responsabilités des femmes Atikamekw :

« Les femmes doivent suivre les enseignements de leurs parents et accepter la responsabilité de gérer le territoire. [...] Les femmes doivent reprendre leurs responsabilités sur le territoire de chasse pour transmettre ainsi ce que leurs parents leur ont enseigné. » (I 1, Atikamekw, *Kitci nehirowiskwew*, 2016)

En somme, les savoirs liés au territoire sont représentés de diverses façons dans notre échantillon documentaire. Ceux-ci sont à la fois montrés visuellement et évoqués dans le discours. Le discours des intervenants et des réalisateurs indique généralement l'aspect crucial des savoirs autochtones et traite aussi de l'importance du territoire comme lieu d'apprentissage, d'un désir important de partage et de transmission des savoirs, ainsi que l'importance d'écouter ceux qui détiennent ces savoirs. Il est difficile de traiter des savoirs et leur transmission en omettant les langues autochtones. Comme le mentionne McGregor et al., (2010), les langues autochtones sont un aspect crucial des relations avec le territoire et des savoirs qui y sont liés. En effet, tout comme pour les savoirs, l'apprentissage de la langue constitue une façon de renforcer la relation au territoire (Craft et al., 2021). Il importe donc d'explorer le rôle des langues autochtones dans le lien entre culture, territoire et transmission des savoirs.

b) La langue

Le territoire est considéré comme la source de la langue pour les peuples autochtones (Basile, 2017; Martin et Girard, 2009). En effet, un intervenant exprime que « notre langue vient du territoire ancestral et de la forêt » (I 1, Atikamekw, *Nitaskinan*, 2016). Dans les documentaires à l'étude, le lien qui unit la langue au territoire et à la culture est surtout représenté à travers l'importance de préserver la langue. À un premier niveau d'analyse, les deux documentaires qui traitent plus spécifiquement de cette importance, *Eshi Mishkutshipanit* (2013) et *Nitaskinan* (2016) sont des films produits respectivement en Innu et en Atikamekw, alors que le documentaire *Encore vivants* (2008) qui aborde la perte de la langue est filmé en français. Cette observation vient appuyer les propos des intervenants de ces documentaires. L'intervenant Atikamekw du documentaire *Nitaskinan* (2016) exprime un sentiment de fierté quant à l'enseignement de sa langue à ses enfants : « C'est pour ça que je suis fier d'être un Atikamekw, fier de voir mes enfants parler leur langue, celle que je leur ai enseignée » (I 1, Atikamekw, *Nitaskinan*, 2016). Pour l'intervenant de

Eshi Mishkutshipanit (2013), parler sa langue est essentiel et son enseignement est nécessaire afin qu'elle survive :

« Il faut sauvegarder la langue. Je connais des familles qui parlent à leurs enfants en français. Certaines familles ne parlent pas en innu à leurs enfants. Ça me déplaît, mais je ne veux pas juger. Mes enfants et mes petits-enfants vont continuer à parler leur langue maternelle pour qu'ils puissent la conserver longtemps. » (I 1, Innu, *Eshi Mishkutshipanit*, 2013)

Cette préoccupation quant à la pérennité des langues autochtones est identifiée dans quelques documentaires. Si dans certains c'est la diminution de l'apprentissage des langues de façon générale qui est exprimée, d'autres documentaires présentent des intervenants qui le vivent personnellement. Dans *Nitaskinan* (2016), l'intervenant lie cette diminution à la distanciation des peuples autochtones avec la nature et le mode de vie pratiqué auparavant, remplacé par un mode de vie plus occidental : « on entend moins parler la langue d'autrefois, parce qu'on vit maintenant dans un village et non plus dans des tentes dans la forêt » (I 1, Atikamekw, *Nitaskinan*, 2016). Ces propos illustrent bien l'importance du lien entre le territoire et la langue. D'un autre côté, un intervenant Anishnabe relate son expérience personnelle avec la perte de sa langue :

« **I 2** : J'ai l'impression des fois de l'oublier, de perdre ma langue tranquillement.
Réalisatrice : Sais-tu comment dire arbre?
I 2 : Arbre? *Metig*, c'est des branches. Je sais pas c'est quoi des arbres. » (*Encore vivants*, 2008)

Si ces représentations démontrent l'aspect fondamental de la place du territoire pour les langues autochtones et leurs cultures, elles arborent aussi l'inquiétude quant à la survie et la transmission de celles-ci aux prochaines générations.

c) Spiritualité

La spiritualité est brièvement présentée dans les documentaires de notre échantillon, nous permettant de relever quelques thèmes importants : le lien indissociable de la spiritualité au territoire et l'omniprésence de l'esprit et de la Création. Tout comme la langue et les savoirs, la spiritualité occupe une place centrale dans les cultures des peuples autochtones et est inextricablement liée au territoire (Odello, 2016; Wilson, 2003). Il ressort des documentaires des représentations d'intervenants plutôt espacés en âge, nous permettant de comparer les convergences et les différences de représentations selon l'âge. Les propos d'un jeune intervenant Innu illustrent bien l'importance de la spiritualité pour les Autochtones :

« Moi surtout je trouve ça important la spiritualité parce que tu sais comparée au bouddhisme ou catholique on parle pas beaucoup de la spiritualité pis la spiritualité c'est quelque chose là, c'est la nature. C'est vivant la nature. Elle peut faire des choses que, je voudrais pas faire des polémiques là, tu sais, dieu peut pas faire. C'est vivant là. La spiritualité aussi c'est important parce que, tu sais, c'est notre culture aussi, c'est de préserver la culture. » (I 7, Innu, *NATSHISHKATUAT AUASSAT*, 2018).

Deux intervenants soulignent l'omniprésence de la spiritualité à travers le fait que l'esprit et la Création peuvent être sentis partout. Ces points de vue provenant d'un jeune adulte et d'un intervenant âgé indiquent ici une convergence de représentation entre les générations. En ce sens, le jeune réalisateur Anishnabe Emilio Wawatie évoque que :

« On peut sentir son esprit juste en étant avec les gens de son peuple, lorsqu'on se réunit pour affirmer ce qu'on veut et ce en quoi on croit. Lorsque nous étions là ensemble, nos ancêtres étaient avec nous aussi. Je pouvais vraiment sentir mon esprit circuler en moi. » (R, Anishnabe, *Anishnabe aki*, 2010)

De façon semblable, un intervenant plus âgé de la Nation Dénée mentionne que : « nous prions pour que les gens gardent le cap. La présence du Créateur se fait ressentir partout. Cela dit, nous devons prier pour tout ce qui fait partie du territoire » (I 4, Déné, *Media resistance : land and water*, 2018). Ces représentations montrent bien que les intervenants et les réalisateurs se sentent accompagnés partout où ils sont et que la spiritualité est représentée comme étant indissociable de la nature.

En résumé, cette section permet de mieux comprendre les liens importants entre le territoire et certaines composantes culturelles, telles que les savoirs, la langue et la spiritualité. Les documentaires à l'étude mettent en scène de diverses façons ces liens, tant à travers le message général du film, que les images et le discours des intervenants et des réalisateurs. En revanche, les documentaires arborent aussi des représentations importantes quant à l'évolution perçue du territoire.

3.1.2 Évolution du territoire : expériences, souvenirs et changements observés

Les documentaires de notre échantillon mettent en évidence comment la relation avec le territoire a en partie été forgée par les expériences personnelles du territoire, ainsi que par celles de leurs familles et de leurs ancêtres qui leur ont été racontées. Ces constats rejoignent ceux de Goeman (2015) selon lesquels la relation au territoire est bâtie grâce aux interactions personnelles avec celui-ci ainsi qu'à travers les souvenirs collectifs de la communauté. Par exemple, le documentaire

Remnants (2019) est centré sur les expériences du réalisateur malécite Oqim Nicholas de cette évolution drastique du territoire. Celui-ci fait part des changements qu'il a observés tant au niveau de la dégradation du territoire, que des activités auxquelles il prenait part plus jeune qui ne sont plus possible à ce jour. À travers l'analyse des documentaires, il ressort des représentations d'un territoire modelé par des changements majeurs à travers le temps : une évolution du mode de vie, des lieux fréquentés et de l'état du territoire.

3.1.2.1 *Changements du mode de vie*

À travers les expériences relatées, les documentaires donnent accès à des perceptions de changements observés par rapport au mode de vie et aux pratiques traditionnelles. Le plus souvent, les intervenants abordent des changements des pratiques liées à l'alimentation : la pêche, la chasse, la trappe ou la cueillette de fruits et de plantes. Ces changements sont perçus de deux façons : la fréquence des pratiques et l'accessibilité des animaux ou des plantes. Dans le documentaire *Before life* (2017), un intervenant Cri se remémore ses propres expériences de chasse plus jeune afin de témoigner des différences par rapport à la fréquence de chasse qu'il observe avec les jeunes aujourd'hui : « les jeunes aujourd'hui sont en train de perdre le mode de vie des Cris [...], ils ne voient pas ce que l'on faisait auparavant. [...] Je passais rarement du temps dans la communauté, j'étais tout le temps dans la forêt » (I 1, Cri, *Before life*, 2017). Il ressort de plusieurs documentaires des perceptions d'une diminution marquée de la quantité d'animaux présents sur le territoire, ce qui empêche la pratique du mode de vie. Ces changements sont d'ailleurs une problématique actuelle, puisqu'autant des intervenants jeunes que plus âgés remarquent de nettes différences. Le jeune réalisateur Oqim Nicholas commente la diminution de la présence de saumons dans la rivière :

« La rivière était remplie de saumons. On venait ici chaque année et on pouvait presque les ramasser à la pelle. Aussi simple que ça. Puis ils ont construit le barrage. Et les pêcheries s'en sont mêlées et ont décidé des quotas de pêche... Et maintenant, il ne reste plus de saumons. » (R, Malécite, *Remnants*, 2019)

D'autres intervenants font état de changements de leur mode de vie de façon plus générale. Un intervenant Innu évoque les changements dans les modes de transport :

« Je suis un homme qui vient du bois. Mon père m'a jadis fabriqué un traîneau et des raquettes. Aujourd'hui, l'équivalent serait une motoneige. C'est avec les raquettes que nous marchions avant. [...] Dans l'avenir on ne vivra plus comme avant. On nous a élevés à vivre dans le bois. [...] Aujourd'hui, nous ne verrons plus quelqu'un marcher avec des raquettes.

Maintenant c'est la motoneige, la voiture. De nos jours, tout le monde achète une voiture, comme les Blancs. » (I 1, Innu, *Eshi Mishkutshipanit*, 2013)

En somme, il semble que les réalisateurs des documentaires mobilisent des intervenants qui perçoivent des changements importants dans leur mode de vie. En effet, des représentations communes de changements dans la pratique d'activités traditionnelles comme la chasse de même que les façons de se déplacer sur le territoire peuvent être relevées dans les documentaires. Jusqu'à présent, ce sont surtout des expériences personnelles qui appuient les observations de changements évoquées par les intervenants. Les expériences vécues par leurs ancêtres sont davantage mobilisées pour traiter de changement drastique du mode de vie, par exemple la sédentarisation. La co-réalisatrice Innue du documentaire *Shipu* (2015) illustre bien le mode de vie de ses ancêtres avant qu'ils ne soient « forcés à devenir sédentaires » :

« Bien avant notre venue sur cette terre, nos ancêtres avaient parcouru l'immense territoire que l'on appelle Nitassinan. Au rythme des saisons, les Innus, avec leur mode de vie nomade, se déplaçaient d'un lieu à un autre. » (R 1, Innue, *Shipu*, 2015)

L'expérience des ancêtres est aussi évoquée lorsque les documentaires présentent des lieux fréquentés et habités auparavant. Selon certains, une évolution des lieux fréquentés par leurs ancêtres ainsi que des changements dans les lieux habités peuvent être notés. Plusieurs sites, comme des campements utilisés par les Autochtones pour se rassembler et se rencontrer, ont disparu aujourd'hui et avec eux, la façon d'y vivre :

« Ça s'appelle Kamokopicik. C'était un grand espace pour camper. Aujourd'hui c'est différent à cause des érosions. Beaucoup de tentes étaient érigées, il n'y avait pas des maisons à l'époque. On vivait tous simplement sous une tente. On y faisait même dormir les nouveau-nés. Il y avait beaucoup de monde. Plein de gens venaient. Mon grand-père [...] invitait des gens pour vivre avec lui là-bas. » (I 3, Atikamekw, *Osketak*, 2010)

Il est possible de remarquer dans cette section que les changements observés sont souvent dus à la modification ou la destruction de la nature. En ce sens, certains documentaires mettent davantage l'accent sur les changements observés par rapport à l'état du territoire.

3.1.2.2 Évolution de l'état du territoire

À travers les documentaires à l'étude, il ressort que les changements observés dans l'état du territoire sont représentés comme étant presque exclusivement négatifs, découlant d'actions externes ayant été imposées aux peuples autochtones. Certains précisent en effet que les changements dans leur environnement sont dus à la construction d'un barrage, à l'érosion ou à

l'implication des pêcheries dans les pratiques traditionnelles des Autochtones. D'autres intervenants mentionnent directement les changements qu'ils ont remarqués dans leur territoire. Une intervenante Anishnabe remarque une différence dans la taille des arbres de son territoire : « quand je regarde ça je trouve ça différent à quand j'étais jeune, tsé quand j'étais jeune je voyais des gros arbres aujourd'hui la taille d'un arbre c'est petit » (I 1, Anishnabe, *Napumâk*, 2004). Selon une Aînée Atikamekw, l'évolution du territoire est perceptible dans la végétation qui pousse sur un sentier et qui montre l'arrêt de fréquentation du site : « Nous sommes toujours restés là. Donc nous avons souvent marchés là. Aujourd'hui la végétation a envahi ce qui était dégagé autrefois. » (I 3, Atikamekw, *Osketak*, 2010). Un intervenant du même documentaire relate de façon semblable des changements visibles observés sur le territoire (**Figure 3.3**) :

« Ma mère racontait que l'île en face, c'était un poste de traite. On peut voir là-bas une étendue de sable. Il y avait une église. Là-bas, il y avait un rocher. Aujourd'hui, il est sous l'eau. Lors de la première vague des inondations il était encore visible. Il avait la forme d'une grand-mère. Le rocher, on l'appelle Kokominac nabiskw. L'inondation suivante, on ne le voyait plus. » (I 2, Atikamekw, *Osketak*, 2010)

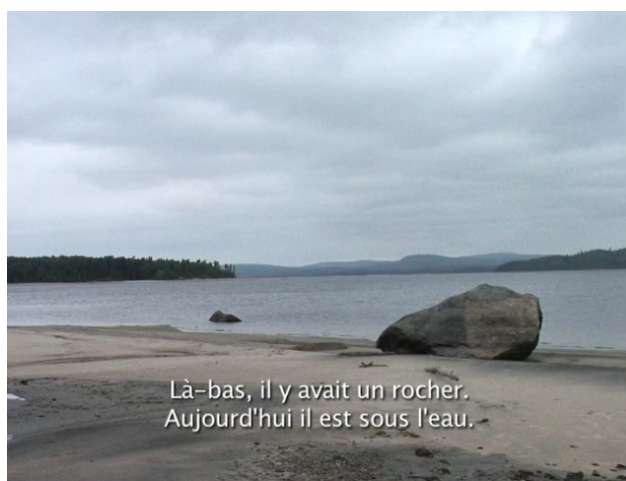


Figure 3.3. Image tirée de *Osketak*, de Gerthie Chachai et Stacey Awashish, produit par Wapikoni mobile, 2010, reproduction permise

Parmi tous les changements abordés, des explications semblables sont proposées. En effet, tous considèrent que le territoire a changé en raison du colonialisme et de l'arrivée des Blancs, et la destruction subséquente de la nature : « c'est plus comme avant, comme nos ancêtres nous disaient, on vivait dans le bois sans que les Blancs nous achalent » (I 2, Anishnabe, *Encore vivants*, 2008). Ces représentations ne seront pas énoncées en détail ici puisqu'elles font l'objet d'une analyse en profondeur dans les chapitres subséquents.

Pour conclure, la première partie de ce chapitre nous a permis d'explorer les différentes représentations des relations qu'entretiennent les intervenants et les réalisateurs autochtones avec le territoire. Ces relations sont régies par des qualités relationnelles extrêmement importantes pour les Autochtones (Whyte, 2020a). Les représentations présentes dans les documentaires à l'étude nous permettent aussi de noter un fort lien personnel au territoire, exprimé à travers l'identité, la famille ou le mode de vie. Autant ce lien personnel que les qualités relationnelles qui le soutendent sont intimement liés à plusieurs composantes culturelles. Cette profonde interconnexion est appuyée par Fonda (2011) qui énonce que « *culture/spirituality and well-being are clearly interrelated. In the Indigenous context, however, land must be included as part of this nexus, since a great deal of identity and well-being comes from that sense of relationship to land* » (p.1). En revanche, les documentaires présentent les représentations des changements importants qui surviennent dans le territoire. Ces représentations nous indiquent que des changements quant au mode de vie, aux pratiques traditionnelles, aux lieux fréquentés et habités ainsi qu'à l'état de la nature sont observés depuis plusieurs années autant par des jeunes que des Aînés ainsi que par leurs ancêtres avant eux. Les facteurs explicatifs de l'évolution du territoire et de la cassure observable entre avant et après sont clairs. Ceux-ci sont dus presque exclusivement à l'arrivée d'Allochtones sur leur territoire, la structure coloniale qui leur a été imposée, ainsi que les nombreuses injustices et transgressions environnementales qu'ils vivent. Cette première partie du chapitre a aussi mis en lumière que les intervenants sentent plusieurs qualités relationnelles, comme l'équilibre et l'harmonie menacées. Ces points de vue semblent indiquer que ces actes portent donc atteinte aux qualités relationnelles qui sont à la base du lien des Autochtones avec le territoire (Whyte, 2020a). La deuxième partie de ce chapitre est donc centrée sur les transgressions et les injustices environnementales présentées dans les documentaires à l'étude, ainsi que les conséquences que ces actes engendrent.

3.2 Injustices et transgressions environnementales : expériences et représentations autochtones

3.2.1 Représentations des atteintes à l'environnement pour les Autochtones : crime ou injustice?

Comme présenté dans notre chapitre de recension, il existe une multitude de crimes et d'injustices environnementales ainsi que plusieurs façons de les définir. Alors que certains auteurs abordent l'ensemble de ces situations sous l'angle des injustices environnementales (McGregor, 2009; Whyte, 2016; 2017a), nous avons décidé de séparer les analyses des transgressions environnementales de celles des injustices environnementales. Les injustices sont conceptualisées à partir de la définition proposée par Whyte (2017a) selon laquelle : « *an injustice occurs when one or more groups of people seek to achieve their own perceived economic, cultural, and political aspirations by systematically inflicting harm and risks on one or more other groups of people* » (p.8). En ce sens, les injustices sont liées à la nature et au territoire ainsi qu'aux droits des peuples autochtones, sans avoir de dommages environnementaux relatés comme étant les conséquences principales.

Suivant la définition proposée par Lynch et Stretesky (2003), nous avons décidé de délimiter les transgressions environnementales comme étant les actions humaines qui produisent des dommages observables à l'environnement. Il est évident que les deux concepts sont interreliés et que les transgressions présentées pourraient être conceptualisées en tant qu'injustices. La séparation des deux concepts est effectuée dans un but analytique afin de mieux saisir comment ces actes sont présentés et vécus dans les films documentaires. Nous commençons ce chapitre en présentant les injustices et les types de transgressions qui font l'objet de films documentaires autochtones, pour ensuite explorer les conséquences qui découlent de ces actes.

3.2.1.1 Les injustices environnementales ayant un impact sur les droits autochtones

Suivant notre conceptualisation des injustices environnementales, il ressort des documentaires des représentations de celles-ci comme étant des actions plus larges liées au colonialisme et à l'appropriation du territoire, ouvrant la porte aux transgressions environnementales et aux dommages qui en découlent. Il appert que les représentations d'injustices environnementales dans les documentaires sont indissociables du colonialisme. Plusieurs auteurs argumentent que le *settler*

colonialism est la première injustice environnementale vécue par les Autochtones, et que c'est l'imposition de cette structure qui perpétue l'expérience d'injustices et de transgressions environnementales encore aujourd'hui (Whyte, 2018). Les injustices environnementales sont représentées par les réalisateurs et les intervenants autochtones comme étant l'imposition de législations, l'utilisation de leurs territoires sans leur consentement et le non-respect de leurs droits.

a) Législation

Les documentaires de notre échantillon mettent en évidence que la législation canadienne est représentée comme une source importante d'injustices environnementales auxquelles les peuples autochtones doivent faire face. De façon générale, de nombreuses instances où les gouvernements fédéraux et provinciaux ont mis en place des législations visant à éliminer les droits des Autochtones sont recensées (Monchalín, 2016). Les documentaires permettent d'explorer plusieurs exemples de législations considérées comme préoccupantes, autant au niveau de la législation environnementale que des lois canadiennes d'application propre aux personnes ou aux peuples autochtones. Pour certains, l'expérience d'injustice environnementale est liée à la *Loi sur les Indiens* :

« On nous a mis dans des réserves pour que l'on cesse de bouger, de vivre. Je confirme que c'est aussi pour nous cacher du reste de la société. [...] L'injustice qui découle de la Loi sur les Indiens est en train de nous tuer. Voilà comment ils nous remercient de les avoir accueillis. » (R, Atikamekw, *Onickakw!*, 2013)

La *Loi sur les Indiens* est responsable de la création définitive des réserves (Monchalín, 2016). Dans les documentaires, les réserves sont représentées comme étant intimement liées à la destruction des territoires et des peuples autochtones. Le réalisateur du documentaire *Anishnabe aki* (2010) mentionne que « le territoire meurt parce que les gens meurent, et nous perdons contact avec nous-même parce que nous n'occupons plus le territoire, nous vivons dans les réserves. » (R, Anishnabe, *Anishnabe Aki*, 2010). Ceci dit, d'autres documentaires sont centrés sur les changements à la législation environnementale qui ont de graves conséquences sur les territoires :

« De récents changements législatifs canadiens ont laissé 90 % des plans d'eau douce au Canada non protégés. » (I 1, Anishnabe, *À l'ONU*, 2013)

« En enlevant des protections à l'eau à travers ses lois "Mammouths" C-38 et C-45, le gouvernement fédéral veut faciliter le passage des pipelines » (R, Innue, *Nanapush et la Tortue*, 2013)

L'historique de législation au Canada est une composante cruciale des représentations des injustices environnementales dans les documentaires analysés. Cela étant dit, un facteur spécifique implique des différences dans ces représentations. En effet, alors que certains documentaires ont été filmés avec des communautés vivant sur des territoires cédés lors de la mise en place de traités, certains mettent en scène les injustices découlant de l'utilisation de leurs territoires non-cédés.

b) Appropriation des terres, traités et territoires non-cédés

Ce qui distingue les documentaires de notre échantillon est le statut des territoires où ceux-ci ont été filmés. En effet, alors que certaines Nations Autochtones au Canada habitent des terres cédées lors de la création de traités, d'autres n'ont jamais cédé leurs territoires à la Couronne (Cassell et Samson, 2018). D'abord, quelques documentaires sont filmés sur les territoires issus de traités numérotés en Alberta et en Saskatchewan :

« Nous nous sommes rendus en Alberta en tant que délégation québécoise, pour rencontrer le peuple du traité numéro 8 de la rivière Athabasca » (R, Innue, *Nanapush et la Tortue*, 2013).

« Les terres du traité 10 ont été établies par le gouvernement canadien en 1906. Une infime portion de ces terres se trouve au nord de la Saskatchewan et dans l'est de l'Alberta et couvre 220 000 km². Le traité 10 promettait de créer une réserve qui comprendrait une école, des terres agricoles, mais surtout des droits de chasse, de trappe et de pêche. Ce traité permet aux Premières Nations de vivre et de s'adonner à leur culture et traditions en préservant leur langue. » (R, Déné, *Nuhe nenë boghílnih*, 2017)

Les documentaires qui touchent aux traités numérotés dénoncent le bris de promesse du gouvernement : « le gouvernement trahit maintenant les promesses qu'il a faites aux Premières Nations » (R, Déné, *Nuhe nenë boghílnih*, 2017). En revanche, une grande partie des documentaires mettent en scène les enjeux d'injustices environnementales découlant de l'appropriation de territoires non-cédés :

« Traditionnellement, tout ça c'est notre territoire. Des terres non-cédés. » (R, Anishnabe, *Anishnabe Aki*, 2010)

« Barriere Lake est un territoire non cédé. Nous n'avons jamais renoncé à nos droits territoriaux » (I 1, Anishnabe, *Our land*, 2018).

Dans ces documentaires, le statut non-cédé du territoire semble au cœur des expériences d'injustices environnementales et des revendications qui en découlent. Par exemple, le documentaire *Nitaskinan* (2016) débute avec une citation de César Newashish, un doyen de la

Nation Atikamekw décédé en 1994, qui évoque le fait que leur territoire n'est pas et n'a jamais été cédé :

« Dites-leur que nous n'avons jamais cédé notre territoire, que nous ne l'avons jamais vendu, que nous ne l'avons jamais échangé, de même que nous n'avons jamais statué autrement en ce qui concerne notre territoire. » (Texte à l'écran, *Nitaskinan*, 2016)

Le statut du territoire semble donc impliquer des expériences variables, mais qui constituent tout de même des injustices environnementales pour les intervenants et les réalisateurs des documentaires à l'étude.

c) Non-respect des droits, absence de consultations et de consentement

Malgré les différences liées au statut des territoires, des représentations communes nous indiquent que même en l'absence de législation qui vise à éliminer leurs droits, un manque de respect est perçu provenant des gouvernements et des entreprises. Parmi ces représentations, nous pouvons relever notamment la violation des traités, le non-respect des droits autochtones et l'absence de consentement quant à l'utilisation de leurs territoires.

Pour le réalisateur Déné Ashton Janvier, c'est la création même des traités qu'il déplore, puisque les multiples violations de ceux-ci les rendent à ses yeux inutiles : « Pourquoi les gouvernements ont-ils le droit de créer des traités pour ensuite les trahir? » (R, Déné, *Nuhe nenë boghílnih*, 2017). Son point de vue est appuyé par la littérature, où de multiples instances de violations de traités, surtout en ce qui concerne les projets liés aux ressources naturelles, sont identifiées en ce qui concerne les peuples autochtones (Huggins, 2017). En ce sens, les nombreux bris liés aux traités impliquent une profonde inquiétude quant à l'exploitation des territoires autochtones, qui constitue une atteinte directe aux peuples autochtones : « Il donnera libre passage à l'exploitation des territoires des Premières Nations sans respect des traités et sans respect des peuples autochtones du Canada. » (R, Innue, *Nanapush et la Tortue*, 2013). D'autres évoquent le combat pour faire respecter leurs droits sur leurs propres territoires : « On nous dit de déposer une revendication territoriale, mais pourquoi déposer une revendication territoriale puisque ce sont nos propres terres. La revendication territoriale exige qu'on renonce à nos droits » (I 2, Anishnabe, *Anishnabe Aki*, 2010). Les projets entrepris sur les territoires autochtones sans obtention du consentement sont un thème commun à plusieurs documentaires. Par exemple, la réalisatrice Anishnabe du documentaire *Airstrip* (2014) dénonce plusieurs actions de ce type sur son propre territoire :

« Sur le territoire traditionnel non-cédé Anishnabe, aujourd'hui connu sous le nom de Parc de la Vérendrye, se trouve une piste d'atterrissage abandonnée, là où une base militaire avait été construite autrefois. Cette zone morte, comme plusieurs la nomment, a été érigée sans le consentement du peuple Anishnabe. » (R, Anishnabe, *Airstrip*, 2014)

L'absence de consultation ou de consentement pour les communautés autochtones quant à l'utilisation de leur territoire est sans doute un des enjeux d'injustice environnementale les plus importants dans les documentaires. Ce manquement est souvent considéré comme étant directement lié aux transgressions environnementales :

« L'absence d'une consultation responsable auprès des familles et des communautés relativement à leurs territoires de trappe traditionnels a créé des dommages irréparables des dans sites cérémoniaux, des cimetières et des tanières d'originaux et d'ours. » (I 1, Anishnabe, *À l'ONU*, 2013)

Plusieurs causes juridiques canadiennes ont menées à la formulation du devoir de consulter et d'accommoder les Nations Autochtones avant de débiter quelconque projet sur leurs territoires (Coates et Poelzer, 2016). Pourtant, les Autochtones ne sentent pas qu'ils sont adéquatement consultés lors de développement de projets sur leurs territoires (Morales, 2019). Cela est notamment dû au fait que l'obligation de consulter n'implique en aucun cas une obligation d'arriver à un accord avec la Nation concernée ni ne donne aux Nations un droit de véto quant aux projets se déroulant sur leurs propres territoires (Coates et Poelzer, 2016; *Nation Haïda c. Colombie-Britannique*, 2004; Morales, 2019). En somme, il appert que les documentaires à l'étude évoquent d'importantes préoccupations quant aux injustices environnementales vécues quotidiennement. Celles-ci sont nombreuses, fréquentes et découlent directement de la structure coloniale imbriquée dans la société canadienne. Si les injustices environnementales sont en elles-mêmes des atteintes importantes aux droits des Autochtones, les documentaires soulignent qu'elles ouvrent aussi la voie à la perpétration de transgressions environnementales qui ont des conséquences incommensurables pour les peuples autochtones.

3.2.1.2 Les transgressions environnementales portant atteinte à la nature

La section précédente a permis de mettre en évidence les expériences d'injustices environnementales présentées dans les documentaires à l'étude. Comme mentionné ci-dessus, les injustices environnementales semblent ouvrir la voie aux transgressions environnementales. Dans le cadre de cette étude, nous analysons en tant que transgressions toute action humaine qui cause de dommages environnementaux directs, que celles-ci soient considérées comme légales ou

illégalles (Lynch et Stretesky, 2003). Cette conceptualisation est cruciale puisque la grande majorité des transgressions présentées dans les documentaires sont des pratiques légales. Dans notre échantillon documentaire, les films sont centrés de façon prédominante sur un type de transgression en particulier et souvent sur un événement précis. Seuls quelques films font allusion à des dommages plus généraux ou examinent la destruction environnementale à travers un autre sujet central au film, par exemple le mode de vie. Afin de procéder à une analyse adéquate de ces transgressions, nous présentons celles-ci selon les industries auxquelles elles sont liées : l'industrie forestière, minière, les barrages et l'extraction de pétrole. Une dernière section plus générale qui porte sur la pollution, la dégradation environnementale et les changements climatiques est aussi présentée.

a) Industrie forestière

Les transgressions liées à l'industrie forestière sont abordées dans plusieurs documentaires, provenant surtout des Nations Atikamekw et Anishnabe. L'inclusion de ces transgressions s'explique par la place importante du Canada dans cette industrie (Glon, 2008). À travers les documentaires traitant de transgressions liées à l'industrie forestière, il ressort des représentations communes. Pour les réalisateurs et les intervenants, les coupes forestières sont perçues comme ayant des dommages importants sur le territoire. En effet, la légalité des coupes forestières ne les dégage pas de leur potentiel hautement destructeur (White, 2008). C'est d'ailleurs cette destruction qui est relatée par une intervenante Anishnabe : « je vois ça dévasté [...] je pense que c'est désastreux qu'est-ce qu'ils font avec les coupes forestières » (I, Anishnabe, *Napumâk*, 2004).

Dans les documentaires, cette dévastation est souvent liée aux coupes à blanc. Comme établi dans notre recension de la littérature, cette pratique est interdite au Québec depuis 1995. Pourtant, celle-ci est explicitement évoquée dans plusieurs documentaires : « du haut des airs, la vision est différente. On voit le déboisement, les coupes à blanc, la destruction de la terre. » (I 1, Atikamekw, *Nimocom Otaski*, 2004). Qui plus est, un intervenant Anishnabe en fait la mention dans *Airstrip* (2014), un documentaire produit presque 20 ans après l'interdiction de cette pratique au Québec : « d'immenses coupes. Encore davantage de ce côté. Rien de moins que des coupes à blanc. » (I 2, Anishnabe, *Airstrip*, 2014). Certains auteurs affirment que la perception négative des coupes à blanc est due à son aspect esthétique, et que les opinions publiques concernant la dégradation environnementale des coupes sont mal comprises et sujettes à débat (J. C. Bliss, 2000). Pourtant,

les représentations des Autochtones dans les documentaires de Wapikoni mobile contribuent à brosser un portrait bien différent.

De façon générale, la majorité des documentaires portant sur l'industrie forestière souligne les nombreux dommages environnementaux vécus par les communautés autochtones. Outre la destruction générale du territoire, le type principal de dommage environnemental présenté dans les documentaires porte sur l'impact de la machinerie employée par l'industrie forestière. Un intervenant aîné Anishnabe dénonce la destruction de la terre que cette industrie génère : « quand la machinerie passe là, elle détruit la terre » (I 2, Atikamekw, *Kitaskino*, 2007). Ses propos sont partagés par un intervenant Atikamekw plus jeune : « ils ont plusieurs machines, les coupes progressent très rapidement. Ils ne font pas attention à la terre. [...] toutes ces machines qui détruisent tout sur leur passage... » (I 1, Atikamekw, *Nimocom Otaski*, 2004)



Figure 3.4. Image tirée de *Nimocom Otaski*, de Sonia Chachai, produit par Wapikoni mobile, 2004, reproduction permise

Les dommages causés par la machinerie de l'industrie forestière sont aussi montrés visuellement dans les documentaires (**Figure 3.4**). Dans l'image ci-dessus, les dégâts causés sont clairement représentés par le réalisateur du documentaire. On y voit des traces de roues dans la terre complètement vidée de sa végétation. Cette destruction du territoire n'est pas limitée aux endroits où les machines passent. Comme l'énonce un intervenant : « ça se rend jusqu'aux lacs. Et où il y a des rivières, c'est là où la pollution se jette. » (I 2, Atikamekw, *Kitaskino*, 2007). Cela dit, la pollution des rivières ne constitue pas une conséquence inévitable des coupes forestières et dépend largement du type de machinerie employé ainsi que la création de routes (Keenan et Kimmins,

1993). Visuellement, les documentaires mettent en scène les dommages engendrés par la foresterie de plusieurs autres façons.



Figure 3.5. Image tirée de *Nimocom Otaski*, de Sonia Chachai, produit par Wapikoni mobile, 2004, reproduction permise

Certains réalisateurs montrent les camions transportant de nombreux arbres coupés (**Figure 3.5**), alors que d'autres documentaires, comme *Airstrip* (2014), présentent les terrains vidés d'arbres et remplis de leurs rebuts (**Figure 3.6**).



Figure 3.6. Image tirée de *Airstrip*, de Haylee Nottaway, Produit par Wapikoni mobile, 2014, reproduction permise

b) Exploitation minière

Les Autochtones ont subi et continuent de subir des conséquences dévastatrices causées par les pratiques extractivistes, telles que l'exploitation minière (Anaya, 2015). Ce faisant, il n'est pas surprenant que l'exploitation minière ait été un sujet abordé dans certains documentaires du Wapikoni mobile. Les films qui traitent de ces transgressions proviennent des Nations Innue et

Dénée. Un élément commun aux films portant sur l'industrie minière est l'historique des transgressions vécues par les communautés autochtones. En effet, l'exploitation préalable de leurs territoires par les compagnies minières, l'arrêt de ces activités vers la fin du 20^e siècle (**Figure 3.7**), puis la reprise de cette industrie semble une expérience commune à plusieurs communautés autochtones.



Figure 3.7. Image tirée de *Kushtakuan*, de Langis Fortin et Nemnemiss McKenzie, produit par Wapikoni mobile, 2009, reproduction permise

Plusieurs intervenants mentionnent la courte durée de vie des mines. Une intervenante Dénée exprime donc que « ces compagnies seront dans la région que 20 ou 30 ans. Et puis elles partiront. Mais les gens d'ici seront toujours là. » (I 5, Dénée, *Media Resistance : Land and Water*, 2018). Un autre intervenant Innu partage ce point de vue en pensant aux effets à long terme des mines : « moi j'avais dit que tu sais dans le fond les mines c'était peut-être pas une solution à long terme. Pis tu sais dans le fond on le voit ici là. C'est pas la solution pour nous. » (I 2, Innu, *NATSHISHKATUAT AUASSAT*, 2018).

Les documentaires illustrent que si l'industrie minière s'installe sur les territoires autochtones pour procéder à ses activités destructrices pendant quelques décennies, son départ laisse des communautés entières dans des situations défavorables, voire dangereuses. Pourtant, peu de recherche est présentement effectuée sur les conséquences auxquelles les communautés autochtones doivent faire face après le départ des compagnies minières (Horowitz et al., 2018). Certains documentaires exposent le lot de dommages et de conséquences vécus par les communautés autochtones après le départ des compagnies minières : «après la fermeture d'Uranium City, c'est devenu une ville fantôme. Où sont-ils tous partis? Les buildings et sites ont

été fermés » (I2, Déné, *Nuhe nenë boghílnih*, 2017) (**Figure 3.8**). Ce phénomène de la ville fantôme est observé dans plusieurs communautés après la fermeture des mines (Parlee, 2019).



Figure 3.8. Image tirée de *Media resistance : land and water*, de Ashton Janvier, produit par Wapikoni mobile, 2018, reproduction permise

Si tous les documentaires qui traitent de l'exploitation minière révèlent des dommages environnementaux, il ressort des divergences quant aux représentations de ceux qui semblent les plus importants à travers différentes Nations. Le documentaire Innu *Kushtakuan* (2009) présente surtout la destruction du territoire (**Figure 3.9**), alors que dans les documentaires de la Nation Dénée un accent est mis sur la contamination de l'eau causée par les mines. Un intervenant Innu relate qu'il voit encore les « montagnes, là où ils ont creusé » (I 1, Innu, *Kushtakuan*, 2009), alors qu'une autre affirme « on nous a dit que les montagnes autour disparaîtront. C'est certain qu'ils vont les détruire » (I 2, Innu, *Kushtakuan*, 2009). Pour eux, l'exploitation minière engendre une destruction de la nature environnante : « ils détruisent la forêt » (I 3, Innu, *Kushtakuan*, 2009).



Figure 3.9. Image tirée de *Kushtakuan*, de Langis Fortin et Nemnemiss McKenzie, produit par Wapikoni mobile, 2009, reproduction permise

D'un autre côté, les documentaires provenant de la Nation Dénée sont centrés sur les dommages environnementaux liés à l'eau. Si de façon générale l'exploitation minière a des conséquences notables sur l'eau (Hania, 2019), la préoccupation dans les documentaires est notamment due aux emplacements de mines. En effet, les mines d'uranium dans ces films se trouvent sous des lacs, la contamination de l'eau étant donc un des dommages les plus inquiétants. La gravité de ces dommages est exprimée par un intervenant : « après avoir été polluée, c'est fini. L'eau est notre principale ressource dans le Nord. En la polluant, ça détruit tout le reste. » (I 2, Déné, *Nuhe nenë boghilnih*, 2017). Ce point de vue est partagé par un autre intervenant Déné qui mentionne que « la survie de beaucoup de gens dépend de cette eau. On n'aura plus rien s'ils la contaminent. » (I 4, Déné, *Media resistance: land and water*, 2018).

c) Barrages et hydroélectricité

La construction de barrages et l'hydroélectricité sont le type de transgression qui se retrouve dans le plus de films de notre échantillon. Rappelons que les projets hydroélectriques ont tendance à être perçus comme une forme d'énergie propre qui engendre très peu de dommages environnementaux, alors que cela ne représente pas la réalité des communautés autochtones (Mendieta-Vicuña et Esparcia, 2022; Omer, 2008; Tsuji et al., 2021). Les documentaires de Wapikoni mobile procurent à cet égard une excellente représentation de l'expérience des communautés autochtones touchées par ces transgressions.

Tous les documentaires qui abordent les projets hydroélectriques et la construction de barrages sur les territoires autochtones exposent les dommages importants qu'ont ces transgressions sur leur environnement. La proportion importante de documentaires qui traite de barrages et d'hydroélectricité peut s'expliquer par le nombre imposant de barrages au Québec (Astrade, 1998). La co-réalisatrice Innu du documentaire *Shipu* (2015) perçoit notamment que : « nous sommes constamment bombardés par des projets menant à la destruction des terres, au barrage des rivières » (R 1, Innu, *Shipu*, 2015).

Les barrages ont historiquement été érigés pour deux raisons principales : l'hydroélectricité et la flotte du bois (Astrade, 1998). Les documentaires examinent en majorité les problèmes liés aux barrages hydroélectriques et moins ceux qui se rapportent à la flotte du bois. Dans les documentaires plusieurs types de dommages liés à ces transgressions sont soulignés, les plus sévères étant les inondations, les montées des niveaux d'eau et l'érosion. Les barrages augmentent les risques d'inondations, comme l'exprime le réalisateur Malécite du documentaire *Remnants* (2019) : « les inondations étaient rares avant l'arrivée du barrage » (R, Malécite, *Remnants*, 2019). Pour faire état des inondations dues aux barrages, les réalisateurs mobilisent à la fois des intervenants qui ont vécu une expérience personnelle et qui relatent celle de leurs ancêtres :

« Le barrage qui avait été construit, l'endroit où c'était, c'était le plus beau territoire, alors qu'il a été tout inondé. » (I 1, Atikamekw, *Kikendach*, 2011)

« J'avais à peu près le même âge que ma petite-fille [...]. On nous a dit que l'eau emporterait tout sur son passage en raison des barrages qu'ils étaient en train de construire. » (R, Cri, *Let's move*, 2011)

Si la montée des niveaux de l'eau est évoquée de façon moins fréquente que les inondations, il est tout de même établi qu'elle pose des risques de répercussions graves ou même irréversibles (Choquette et al., 2010). Le réalisateur Cri du documentaire *Let's move* (2011) mentionne la montée des eaux du barrage de la Baie James : « l'eau monte autour de nous. [...] le niveau augmente parce que la rivière Waskaganish a été détournée vers le réservoir LG2 » (R, Cri, *Let's move*, 2011). Dans certains documentaires, c'est la vitesse d'augmentation du niveau de l'eau qui représente un risque de dommages environnementaux, puisque « l'eau a monté si rapidement que c'est devenu un grand lac » (I 1, Atikamekw, *Kikendach*, 2011). Certains films soulignent aussi que la montée des niveaux de l'eau a complètement changé le paysage du territoire (**Figure 3.10**):

« Lorsqu'ils ont construit le barrage ici, le niveau de l'eau a monté. C'est ce qui donne aujourd'hui l'Île René-Levasseur. Il y a beaucoup d'eau. Il y a "très très beaucoup beaucoup", comme disait mon ancien grand-père... » (I9, Innu, *NATSHISHKATUAT AUASSAT*, 2018).



Figure 3.10. Image tirée de *NATSHISHKATUAT AUASSAT*, de Jani Bellefleur-Kaltush, produit par Wapikoni mobile, 2018, reproduction permise

Finalement, le troisième type de dommage soulevé par les intervenants et les réalisateurs en lien avec les barrages est l'érosion. De façon similaire à la montée des niveaux d'eau, l'érosion est perçue comme inquiétante à cause de son évolution rapide :

« Je connais le cimetière. Ton grand-père [...] m'a toujours dit de bien y veiller, mais l'érosion m'a devancé. À l'automne 2006, l'érosion avait déjà progressé de façon importante. Environ 10 pieds de terre ont été emportés. » (I2, Atikamekw, *Osketak*, 2010)

La prépondérance des documentaires qui exposent les dommages dus aux barrages nous indique que cet enjeu compte parmi les plus inquiétants pour les réalisateurs et les intervenants autochtones.

d) Industrie pétrolière et sables bitumineux

Les crimes liés à l'énergie non renouvelable comptent parmi les plus dommageables pour l'environnement. Au Canada, l'exploitation des sables bitumineux est même considérée comme étant le projet le plus destructeur sur la Terre (Hatch et Price, 2008). En revanche, peu de documentaires produits par Wapikoni mobile examinent cet enjeu. Cette absence semble davantage due au fait que la majorité des documentaires proviennent du Québec, alors que les sables bitumineux sont majoritairement exploités en Alberta. Néanmoins, une petite proportion de notre échantillon filmique s'attarde à ces transgressions.

Parmi les représentations liées à cette industrie, l'utilisation de produits toxiques sur les territoires autochtones semble un élément commun. Les gouvernements et entreprises sont présentés comme des complices dans leurs actions, menant à : « pomper des produits chimiques dans la terre pour y extraire du pétrole » (I 1, Anishanbe, *À l'ONU*, 2013). La réalisatrice Innue du documentaire *Nanapush et la Tortue* (2013) aborde le problème des sables bitumineux sous l'angle du racisme environnemental. Selon elle, les « industries [exploitent] des territoires habités par des peuples autochtones, par exemple, exposant directement ceux-ci à des substances toxiques, pratique qui serait intolérable et décriée chez les non-autochtones. » (R, Innue, *Nanapush et la tortue*, 2013). Ce documentaire présente aussi un des incidents liés à l'industrie pétrolière les plus marquants au Canada, l'explosion du train au Lac-Mégantic (**Figure 3.11**). L'incident est parvenu au moment du tournage du documentaire en Alberta. La réalisatrice souligne l'ironie d'être allés tourner au pays de sables bitumineux, alors qu'un incident engendrant des dommages environnementaux extrêmes s'est produit en même temps au Québec :

« Le 6 juillet, au beau milieu de la marche, nous apprenons qu'un train rempli de pétrole de schiste a explosé au cœur d'une communauté québécoise : Lac-Mégantic. Nous qui étions là pour témoigner et avertir du danger, qui aurait cru que, si loin de chez nous, le drame frapperait au cœur de notre territoire? »

Comme il est souligné dans le documentaire, cet incident constitue un exemple clé des risques incommensurables de l'industrie pétrolière.



Figure 3.11. Image tirée de *Nanapush et la Tortue*, de Melissa Mollen Dupuis, produit par Wapikoni mobile, 2013, reproduction permise

e) Dégradation environnementale, pollution et changements climatiques

Plusieurs documentaires traitent de la dégradation environnementale de façon plus générale à travers la pollution, les déchets, ou les changements climatiques. Certains documentaires qui traitent des déchets sont davantage centrés sur les communautés autochtones, visant à transmettre un message de sensibilisation face à la pollution :

« Quelqu'un a jeté des déchets. Ça aide pas de faire ça. Ça devrait aller à la poubelle au lieu de se retrouver dans la forêt. » (R, Déné, *It's me*, Landon, 2018)

« C'est trop facile aujourd'hui de jeter des choses à terre alors qu'on peut faire un petit effort pour le mettre à la poubelle tout simplement » (I 5, Atikamekw, *Ki Otenamino*, 2017)

« En route vers Montréal, j'ai vu énormément de débris dans les rivières. Ça m'a vraiment ouvert les yeux. » (I 1, Anishnabe, *Kassinu*, 2020)

Le documentaire *Onickakw!* (2013) réalisé par Sipi Flamand examine les déchets à travers une perspective plus générale de dégradation environnementale (**Figure 3.12**). Pour lui, les déchets et la pollution témoignent d'une problématique de destruction environnementale plus large : « les déchets, est-ce vraiment ce que nous voulons montrer à notre Mère la Terre pour dire que nous l'aimons? Quel respect! » (R, Atikamekw, *Onickakw!*, 2013)



Figure 3.12. Image tirée d'*Onickakw!*, de Sipi Flamand, produit par Wapikoni mobile, 2013, reproduction permise

À l'instar de ce documentaire, certains films tentent de transmettre un message plus général quant à l'état de la planète Terre. Comme nous l'avons vu dans la recension de la littérature, la dégradation environnementale due à l'activité humaine ainsi que les changements climatiques sont considérés comme des transgressions environnementales à part entière (White, 2012). Cela étant

dit, le discours présent dans les documentaires traite davantage de la destruction de la Terre que des changements climatiques. Ceux-ci sont mentionnés seulement quelques fois dans les documentaires. Par exemple, ils sont évoqués en lien avec la montée des eaux : « l'eau monte [...] en raison de la fonte des glaces due aux changements climatiques » (R, Cri, *Let's move*, 2011).

Plus fréquemment observables dans les documentaires sont les représentations de la Terre comme étant en train de mourir. Les termes de « destruction » ou de « massacre » sont employés dans les documentaires qui traitent de l'état des territoires et de la Terre :

« Notre Mère la Terre est en train de se faire massacrer et nous contribuons à cette destruction. Cet écoterrorisme est en train de tuer notre peuple » (R, Atikamekw, *Onickakw!*, 2013).

« Jusqu'où regarderons-nous la Terre mourir? Il n'en tient qu'à nous jeunesse autochtone d'éviter un nouveau massacre » (R, Anishnabe, *Djodjo aki*, 2006)

Somme toute, les documentaires à l'étude traitent de nombreux types de transgressions environnementales. Si chaque type possède son lot de dommages environnementaux spécifiques, une représentation commune dans l'ensemble des documentaires concerne l'ampleur de la destruction de la nature par ces activités. Les dommages environnementaux sont des conséquences plutôt générales des transgressions environnementales et peuvent toucher une grande partie de la population. Cela étant dit, les peuples autochtones, notamment en raison de leur vision du monde, leurs cultures et leur relation au territoire, vivent plusieurs autres conséquences en lien avec les transgressions et les injustices environnementales.

3.2.2 Les conséquences vécues par les Autochtones

Si les documentaires mettent en lumière plusieurs types de transgressions et d'injustices environnementales qui apportent chacune leur lot de dommages environnementaux spécifiques, ceux-ci ne constituent pas les seules conséquences de ces activités pour les peuples autochtones. Il ressort des documentaires des conséquences liées à la sécurité physique, aux générations futures, à la biodiversité ainsi qu'au mode de vie et à la culture. En ce sens, les transgressions et les injustices environnementales peuvent constituer pour les Autochtones une atteinte pour leurs communautés, leurs cultures, leurs croyances et leur capacité à transmettre leurs savoirs (Schlosberg et Carruthers, 2010).

3.2.2.1 Préoccupations pour la sécurité et les générations futures

Les documentaires à l'étude révèlent des conséquences importantes des transgressions et les injustices environnementales sur la sécurité des Autochtones autant pour les générations passées, présentes que futures. Ces considérations sont exprimées comme étant les conséquences liées à la sécurité physique, notamment la santé et les lieux habités, les déplacements forcés dus à ces risques ainsi que l'impact à long terme pour les générations futures. De prime abord, les documentaires à l'étude soulignent une grande préoccupation quant à la sécurité des communautés autochtones en lien avec les transgressions environnementales. Pour les Autochtones, la question de la sécurité arbore une signification spécifique, puisque la dégradation environnementale est une menace pour leur survie (McGregor, 2009). Le lien entre la destruction de la nature et la survie des peuples autochtones est bien illustré par l'intervenante Anishnabe du documentaire *Napumâk* (2004) : « si ça continue [...] c'est nos, notre vie, notre survie qui en dépend nous autres aussi en tant qu'Autochtones » (I 1, Anishnabe, *Napumâk*, 2004).

Dans les documentaires, deux facettes liées à la sécurité physique sont évoquées : les risques liés à l'emplacement où ils se trouvent et les risques pour la santé physique. Plusieurs craignent pour la sécurité de leur emplacement : « on nous a placés dans un endroit encore plus dangereux aujourd'hui. Ce qui n'est toujours pas juste. » (R, Cri, *Let's move*, 2011). La perception de danger lié à l'environnement est partagée : « Des trucs vont commencer à mourir. Ça va tout tomber. Et ce sera dangereux pour nous et pour notre environnement. » (I 6, Déné, *Media resistance : land and water*, 2018). Cette préoccupation est exacerbée par le manque de planification dans l'éventualité d'un événement engendrant des dommages environnementaux catastrophiques. Le réalisateur Cri de *Let's move* (2011) mentionne son inquiétude quant à l'absence de plan d'évacuation pour le village de Chisasibi :

« Chisasibi est presque au niveau de la mer alors que le barrage LG2 se trouve 175m au-dessus de lui. Il a été construit sur la berge. En cas d'inondation toute la vallée serait submergée et les voies d'évacuation seraient coupées. Le point surélevé le plus proche, qui se trouve à 15 km du village, ne serait pas accessible, rendant l'évacuation quasi-impossible. [...] À l'heure actuelle, il n'y a pas de plan d'évacuation à Chisasibi » (R, Cri, *Let's move*, 2011)

Dans les documentaires à l'étude, les risques pour la santé physique sont surtout identifiés en lien avec l'exploitation minière d'uranium. Les risques de cancer causés par l'exposition à l'uranium sont reconnus depuis les années 1960 (Brugge, 2016). Cela étant dit, un intervenant Déné relate

son expérience de travail dans les mines d'uranium sans avoir informé des risques pour sa santé. Celui-ci a observé personnellement les répercussions de l'exposition à l'uranium dans son entourage :

« Au début des années 50 et 60, quand Uranium City était florissante, des gens de toutes les provinces affluaient vers le Nord. Ce qu'on ignorait par contre, c'était les radiations. On descendait dans la mine après l'abattage explosif et on nous donnait un moniteur qui évaluait le niveau de radiation qu'on avait accumulé pendant notre journée de travail dans la mine. Ça donnait des frissons. Plusieurs personnes qui travaillaient dans la mine sont décédées je crois du cancer. » (I 2, Déné, *Nuhe nenë boghilnih*, 2017)

Les deux documentaires qui portent sur les mines d'uranium, *Nuhe nenë boghilnih* (2017) et *Media resistance : land and water* (2018) réalisés par Ashton Janvier, évoquent les conséquences de mines passées pour dénoncer les risques des nouveaux projets miniers sur leur territoire. En effet, malgré les risques de l'exploitation minière d'uranium pour la santé, ceux-ci ont reçu peu d'attention publique (Sarkar, 2019) et n'ont pas empêché le lancement de nouveaux projets d'extraction d'uranium au Canada (Graetz, 2014). Dans les documentaires, l'historique de l'exploitation minière sur le territoire représente une preuve directe des conséquences que les nouvelles mines auront sur les communautés autochtones (**Figure 3.13**) :

« On peut lire sur les des panneaux sur la plage : “Bienvenue à Uranium City”. Les gens d'ici ont déjà dû composer avec une mine d'uranium, celle du lac Cluff. Beaucoup de gens qui y travaillent ont tiré le signal d'alarme. Et la plupart d'entre eux sont morts de cancers et ont horriblement souffert. » (I 5, Déné, *Media resistance : land and water*, 2018)



Figure 3.13. Image tirée de *Media resistance: land and water*, de Ashton Janvier, produit par Wapikoni mobile, 2018, reproduction permise

Les déplacements forcés font de plus en plus l'objet de recherche en criminologie verte (Hall, 2020). Les personnes qui en sont victimes sont parfois qualifiées de réfugiés écologiques (Westra,

2009). En revanche, il est réducteur de considérer les Autochtones comme étant des réfugiés écologiques. En effet, la relation que les Autochtones entretiennent avec leur territoire implique que les déplacements dus à des dommages environnementaux ont des conséquences graves (Westra, 2009). Les déplacements forcés des Autochtones en raison des transgressions environnementales sont indissociables de l'histoire des injustices environnementales et des déplacements causés par le colonialisme (Koppel Maldonado et al., 2013). Un intervenant Atikamekw illustre bien ces constats en expliquant que : « nous avons été dérangés et c'est pour ça que nous sommes venus nous installer ici, par les premiers colons venus en bateau pour venir exploiter notre territoire» (I 1, Atikamekw, *Nitaskinan*, 2017).

Dans le cadre de notre étude, les documentaires qui présentent les déplacements forcés dus à la dégradation environnementale traitent exclusivement de la construction de barrages. En effet, les barrages sont reconnus comme étant responsables de plusieurs conséquences sociales négatives, incluant les déplacements forcés (Mendieta-Vicuña et Esparcia, 2022). Dans certains documentaires, le déplacement a été vécu par leurs ancêtres ou leur famille, alors que dans d'autres, il a été vécu personnellement. Par exemple, un Aîné Atikamekw relate l'expérience de ses ancêtres en lien avec la construction du barrage La Loutre et du réservoir Gouin en 1917 :

« Tout leur campement s'est retrouvé sous l'eau. [...] Ils devaient chercher un endroit sûr pour débarquer de leurs canots et installer leur campement. C'était difficile de trouver un bon endroit. [...] Deux inondations, deux déplacements. C'est ainsi qu'ils ont vécu » (I 1, Atikamekw, *Kikendach*, 2011)

Ces propos sont corroborés par l'analyse de Tanguay (2010), qui identifie que les inondations liées au réservoir Gouin et au barrage La Loutre sont « un évènement marquant de l'histoire des aînés » (p.69). Un intervenant Atikamekw plus jeune souligne aussi cet historique de déplacement :

« Tout le temps été déménagé, pis tout le temps été Trois-Rivières, Shawinigan, Grand-Mère, La Tuque, Rivière aux Rats, Coucoucache, c'est l'une des réserves [...] qui a été inondée par le barrage à Rapide Blanc. [...] Kikendatch, ça a été inondé ça aussi. [...] je sais qu'est-ce qui s'est passé par le passé » (I 3, Atikamekw, *Le respect*, 2005)

Si ces intervenants Atikamekw parlent des déplacements vécus par leurs ancêtres, d'autres relatent leur expérience directe. Le réalisateur Cri du documentaire *Let's move* (2011) a lui-même vécu un déplacement forcé de Fort George vers le village actuel de Chisasibi à la suite de la construction du complexe hydroélectrique La Grande (**Figure 3.14**) :

« Avec la convention de la baie James, le gouvernement nous a dit qu'il n'était plus sécuritaire de rester sur l'île de Fort George, où nous vivons depuis des siècles [...] Nous avons été déplacés sur la berge la plus proche, parce que le transport était plus facile, mais je pense que ce nouvel emplacement n'est pas sûr. » (R, Cri, *Let's move*, 2011)



Figure 3.14. Image tirée de *Let's move*, de Willard Napash, produit par Wapikoni mobile, 2011, reproduction permise

Les déplacements forcés semblent donc fortement imprégnés dans l'histoire de plusieurs Nations Autochtones. Qu'ils aient été vécus par des générations passées ou actuelles, les déplacements demeurent ancrés dans la mémoire des réalisateurs et des intervenants de tous âges. Ces représentations soulignent l'aspect intergénérationnel des transgressions environnementales et des conséquences qui en découlent.

Les documentaires transmettent une grande préoccupation pour les générations futures. D'ailleurs, certains auteurs font valoir combien la prise en compte des générations futures est une partie importante des cultures autochtones (Clarkson et al., 1992). Certains intervenants énoncent leurs préoccupations quant aux risques déjà présents pour leurs communautés avec lesquels les générations futures devront composer :

« Il n'y aura plus rien pour nos enfants et pour les générations à venir. » (I 4, Déné, *Media resistance : land and water*, 2018)

« Notre territoire familial est petit et la ligne d'Hydro vient le séparer en deux. Nos petits-enfants vont faire face à cela jusqu'à leurs petits-enfants et la ligne sera encore là » (I 4, Atikamekw, *Le respect*, 2005)

« Des milliards de mètres cubes d'eau menacent de jaillir sur nos têtes et celles de générations futures » (R, Cri, *Let's move*, 2011)

En ce sens, ces représentations indiquent qu'une transgression environnementale ne peut pas être justifiée par les avantages qu'elle pourrait apporter à court terme : « quel espoir y a-t-il pour les enfants? Il y avait des avantages, mais ils sont à court terme. Une mine, ça ne dure qu'un temps, et puis c'est fini. Et on se retrouve avec plus rien » (I 2, Déné, *Nuhe nenë boghílnih*, 2017).

Les visions du monde autochtones sont fortement ancrées dans une notion de durabilité qui implique que la Terre et ses ressources doivent être protégées par la génération présente pour qu'elles puissent assurer la survie d'au moins sept générations futures (Clarkson et al., 1992; Borrows, 2020). N'importe quelle décision doit donc voir plus loin que quelques années ou même quelques décennies : « quand on veut penser, on pense toujours 7 générations après nous autres, mais 25 ans c'est pas 7 générations après » (I 2, Innu, *NATSHISHKATUAT AUASSAT (UAPISHKA)*, 2018).

En bref, il semble que les risques pour la sécurité soient au cœur de plusieurs représentations des conséquences des transgressions environnementales. En revanche, certains documentaires soulignent que ces risques mènent parfois à d'autres conséquences, tels que les déplacements forcés.

3.2.2.2 Les impacts sur la biodiversité : nature et animaux

Il est reconnu que les transgressions environnementales ont des conséquences importantes sur la biodiversité (Lynch et Long, 2022), notamment à cause de leur « altération partielle ou totale de l'environnement – c'est-à-dire du territoire, des êtres vivants et des ressources naturelles qui le composent » (Farget, 2016, p.98). Cet impact est d'autant plus important pour les Autochtones en raison des liens qu'ils entretiennent avec la nature. Dans notre échantillon documentaire, plusieurs conséquences importantes concernant le territoire, ainsi que la faune et la flore sont relevées : « ils endommageront nos terres, ce qui aura des incidences sur la faune » (R, Déné, *Nuhe nenë boghílnih*, 2017).

Il ressort des documentaires que la disparition de certaines espèces animales est inquiétante puisque celles-ci sont centrales aux pratiques traditionnelles. Certaines espèces sont menacées par les dommages environnementaux découlant des transgressions de la foresterie, l'exploitation minière et des barrages. Leur relation au territoire permet aux Autochtones d'observer directement les impacts des dommages environnementaux sur les espèces animales. En effet, certains intervenants

et réalisateurs estiment le niveau des dommages environnementaux en observant la diminution des espèces dans la nature. Une intervenante Anishnabe remarque une baisse de présence des animaux dans la forêt détruite par les coupes forestières : « j’entends pas beaucoup les animaux passer [...] le castor, l’orignal ils sont présentement en voie de disparition parce que y savent pas où aller » (I 1, Anishnabe, *Napumâk*, 2004). Il semble que l’industrie forestière ait un impact important sur la présence d’animaux sur le territoire. La réalisatrice Anishnabe du documentaire *Airstrip* (2014) relate une expérience similaire, où les coupes forestières ont eu des conséquences sur la faune et sur la pratique de leur mode de vie : « enfant, j’ai beaucoup trappé avec mon grand-père et mon père. Castors, loutres, martres, c’est ce avec quoi nous gagnions notre vie. Mais aujourd’hui, nous voyons de moins en moins de martres. » (R, Anishnabe, *Airstrip*, 2014).

Dans plusieurs documentaires de la Nation Innu, le déclin du caribou représente la plus grande préoccupation. Le caribou est une espèce cruciale pour le mode de vie de et les traditions de plusieurs Nations autochtones, et sa disparition engendre des conséquences à la fois physiques, mentales, émotionnelles et spirituelles (Muir et Booth, 2012; Cunsolo et al., 2020). En ce sens, les Innus remarquent la baisse des caribous près de leur communauté : « le caribou ne vient plus près de la communauté. D’ici cinq ou dix ans, nous devons aller plus loin pour le chasser. » (I 3, Innu, *Kushtakuan*, 2009). Ces préoccupations sont aussi présentes chez un jeune Innu qui exprime la nécessité d’agir pour protéger le caribou :

« Il y a un sujet qui m’intéresse aussi qu’on a pas vraiment abordé, c’est vraiment la protection des espèces dont le caribou forestier [...] c’est un sujet super actuel pour nous, c’est un enjeu majeur en fait là. On travaille beaucoup les trois nations ensemble là pour sauvegarder le caribou. » (I 4, Innu, *NATSHISHKATUAT AUASSAT*, 2018)

Un autre type de conséquence relevée concerne la contamination d’animaux ou de plantes due à des transgressions environnementales, qui peut avoir des conséquences majeures sur le mode de vie des communautés autochtones. La contamination est surtout abordée dans le contexte de l’exploitation minière, quoiqu’une petite proportion de documentaires sur la foresterie en fasse mention. Notamment, la pollution déversée dans les rivières par la machinerie employée lors de coupes forestières a des impacts sur la santé des poissons, comme le mentionne un Aîné Atikamekw : « aujourd’hui, les poissons sont contaminés, j’en vois souvent. » (I 2, Atikamekw, *Kitaskino*, 2007). Dans les documentaires sur l’extraction d’uranium, il ressort que les animaux deviennent contaminés et posent un risque pour les communautés autochtones. Cette conséquence

est connue par la majorité de la communauté, puisque même un intervenant plutôt jeune en fait la mention :

« Ça va commencer par polluer l'eau et quand elle sera vidée, les animaux vont commencer à manger l'uranium et ils vont devenir malades. Et si on les chasse, on va aussi être malades. » (I 6, Déné, *Media resistance : land and water*, 2018).

Il est établi dans la littérature que les animaux et les plantes peuvent transporter les substances radioactives à partir des sites contaminés, et que les sites eux-mêmes peuvent demeurer radioactifs pendant des millénaires (Sarkar, 2019). L'impact majeur de cette contamination globale du territoire est mis en lumière par plusieurs intervenants :

« Il n'y aura peut-être plus d'originaux ou de poissons dans le lac. On ne pourra plus manger les fruits. Les terres seront contaminées. Même l'endroit où je vis avec ma famille subira les contrecoups des radionucléides qui se trouvent dans l'air. » (I 5, Dénée, *Media resistance : land and water*, 2018)

« Les poissons meurent et tout est contaminé. » (I 2, Déné, *Nuhe nenë boghílníh*, 2017)

Somme toute, nous relevons plusieurs conséquences liées à la faune et à la flore. Ces conséquences sont identifiables dans des documentaires portant sur plusieurs types de transgressions environnementales. Cette prépondérance nous indique que ces conséquences sont perçues comme étant graves, touchant à la fois à la biodiversité, mais aussi au mode de vie et à la culture des peuples autochtones.

3.2.2.3. Une atteinte au territoire, au mode de vie et à la culture

L'ensemble des conséquences énoncées précédemment sont indissociables des effets sur le mode de vie et la culture des Autochtones. Ainsi, les Autochtones ont tendance à représenter les transgressions et les injustices environnementales « *as a form of interference with and erasure of the ways in which they experience the world as part of collectives that are constituted by systems of responsibilities* » (Whyte, 2016, p. 8). Dans les documentaires à l'étude, ces conséquences sont évoquées comme étant : la perte d'accès à des parties du territoire importantes, les impacts des injustices et des transgressions environnementales sur le mode de vie, ainsi que les risques sérieux que posent celles-ci sur leurs cultures.

Plusieurs documentaires exposent les nombreuses pertes d'accès à des lieux importants pour les communautés autochtones dues aux dommages causés par les transgressions environnementales.

Pour une grande partie de ceux-ci, la perte des lieux culturellement importants découle des inondations causées par la construction de barrages :

« Des routes fluviales et des lieux de rencontre séculaires furent engloutis par les inondations. Aujourd’hui, plusieurs sites historiques demeurent sous l’eau » (Texte à l’écran, *Osketak*, 2010)

« Tout leur campement s’est retrouvé sous l’eau. C’était difficile de débarquer de leurs canots pour rejoindre leur campement à nouveau après l’inondation. [...] Il n’y avait pas d’autres endroits où ils pouvaient chasser. » (I 1, Atikamekw, *Kikendach*, 2011).

L’altération de cours d’eau implique aussi des difficultés pour les Autochtones à se déplacer sur le territoire (I. G. Baird et al., 2021). Un Aîné Atikamekw mentionne explicitement cette conséquence : « maintenant le lac est tellement grand que nous avons de la difficulté à le traverser quand il vente » (I 1, Atikamekw, *Kikendach*, 2011) (**Figure 3.15**). Pour cet intervenant, la taille du lac créé par la construction du barrage implique une entrave au mode de vie, l’empêchant de se déplacer librement et de se rendre à certains lieux culturellement importants.



Figure 3.15. Image tirée de *Kikendach*, de Denis Chachai, produit par Wapikoni mobile, 2011, reproduction permise

Pour la co-réalisatrice Innue de *Shipu* (2015), c’est la perte de l’utilisation de la rivière pour se déplacer qui a eu des impacts importants à la fois sur le mode de vie de ses ancêtres, qui sont devenus sédentaires, mais aussi sur les lieux fréquentés par sa communauté :

« Ekuanitshit était un lieu de passage rassembleur durant l’été. Nos arrière-grands-parents arrivèrent du Grand Nord, guidés par la trajectoire des rivières qui étaient les autoroutes de l’époque. Forcés à devenir sédentaires, ils se sont établis à Mingan » (R 1, Innue, *Shipu*, 2015)

Les transgressions et injustices environnementales contribuent non seulement à la perte du mode de vie traditionnel, mais forceraient les peuples autochtones à adhérer à un mode de vie occidental : « tout cela a forcé ma génération à s'assimiler à un mode de vie occidental qui est étranger à notre peuple » (R, Anishnabe, *Airstrip*, 2014). L'imposition de ce mode de vie occidental aux Autochtones est perçue comme une cassure avec leur propre mode de vie :

« Aujourd'hui je suis si loin de ce mode de vie. Jamais je n'aurais pensé en étant introduit dans ce monde que je serais transporté aussi loin. Les terres sont devenues des propriétés. Les saisons sont une mesure linéaire économique. Les régions avec toutes ces montagnes, rivières, océans et lacs sont devenues des allées d'épicerie. » (R, Inuit, *Shiny object*, 2018)

L'éloignement du mode de vie et les nombreux dommages environnementaux vécus mènent à une inquiétude que les prochaines générations ne puissent plus vivre de la même manière :

« Je ne pourrai pas transmettre ma culture à mes enfants. » (I 3, Innu, *Kushtakuan*, 2009).

« La prochaine génération ne pourra plus vivre de chasse, ni de pêche, car nous ne faisons rien pour défendre notre territoire. » (R, Atikamekw, *Onickakw!*, 2013).

En ce sens, la perpétuité de la culture semble une préoccupation importante : « c'est notre culture qui est en danger » (R, Atikamekw, *Onickakw!*, 2013); « On est en train de perdre notre culture et notre territoire! » (I, Innue, *Blocus 138*, 2012).

Ce chapitre a permis de rendre compte de l'étendue des injustices et des transgressions environnementales qui touchent les peuples autochtones au Canada. Parmi les documentaires de notre échantillon, nous relevons des injustices liées aux législations et à l'appropriation de leurs territoires qui ont un impact important sur leurs droits. Les transgressions environnementales évoquées dans les documentaires sont nombreuses et proviennent de multiples industries liées aux ressources naturelles et d'actions destructrices plus générales, engendrant toutes des dommages énormes pour l'environnement. Qui plus est, les documentaires révèlent un lot de conséquences spécifiques aux Autochtones, notamment en raison de leurs représentations de la nature et de leur relation au territoire.

CHAPITRE 4 : PLACE DE L'ÉTAT CANADIEN, RAPPORTS AVEC ALLOCHTONES ET RÉACTIONS AUTOCHTONES AUX TRANSGRESSIONS

Le premier chapitre a permis de rendre compte des représentations de la nature et du territoire présentes dans les documentaires à l'étude. Ces représentations étaient cruciales afin de comprendre l'ampleur des conséquences qui découlent des transgressions et des injustices environnementales. Rappelons qu'au-delà des dommages environnementaux, ces actes ont des conséquences sérieuses qui sont spécifiques aux peuples autochtones.

Ce deuxième chapitre vise à explorer la place de l'État canadien, les liens au colonialisme et les réactions autochtones aux transgressions et injustices environnementales. Pour ce faire, nous présentons d'abord les représentations des fondements et des responsables des transgressions et des injustices environnementales. La deuxième section du chapitre s'intéresse aux rapports entre les Autochtones et les Allochtones, tant les individus que les gouvernements et les entreprises. Finalement, la troisième section fait état des réactions autochtones à ces actes, à travers l'analyse du ressenti et de la résistance environnementale autochtone.

4.1 Représentations autochtones des fondements et responsables des transgressions environnementales

4.1.1 Valeurs capitalistes et fondements économiques

Le discours des intervenants et des réalisateurs des documentaires sélectionnés pour cette étude s'oriente vers les fondements économiques des transgressions environnementales. Selon plusieurs intervenants, les fondements économiques des transgressions environnementales découlent des valeurs capitalistes des Allochtones : « les blancs préfèrent faire de l'argent » (I1, Innu, *Kushtakuan*, 2009). Une grande partie des documentaires expose un profond détachement à l'égard de cette vision économique. Ils n'adhèrent pas à ces valeurs. Dans le documentaire *Blocus 138* (2012), il est possible d'entendre à travers la foule scander : « nous ne faisons pas ça pour l'argent, mais pour l'avenir de nos enfants! » et « on veut rien savoir de l'argent, on s'en fait pour nos

enfants! ». Dans le même ordre d'idées, le réalisateur Déné de *Nuhe nenë boghîlnîh* (2017) affirme que les fondements économiques ne sont pas un argument adéquat pour justifier la destruction de la terre : « certains diront que cette industrie créera des emplois et contribuera au développement économique, mais à quel prix? » (R, Déné, *Nuhe nenë boghîlnîh*, 2017)



Figure 4.1. Image tirée de *Blocus 138*, de Réal Junior Leblanc, produit par Wapikoni mobile, 2012, reproduction permise

Comme l'illustre bien l'image du documentaire *Blocus 138* (2012) (**Figure 4.1**), le prix de l'exploitation de la nature pour les Autochtones n'est donc pas restreint aux retombées économiques possibles. Comme le mentionne Whiteman (2009), si ces dernières peuvent jouer un rôle pour les Autochtones, les compensations financières « *may not offset ecological, social, or spiritual costs, leading to feelings of injustice* » (p.110). Ce constat est particulièrement bien illustré par le réalisateur Cri du documentaire *Let's move* (2011), pour qui les compensations financières n'ont pas permis de pallier toutes les conséquences vécues :

« Certes, les Cris ont été compensés pour la perte de leur territoire. Nous avons reçu beaucoup d'argent, cependant on nous a placés dans un endroit encore plus dangereux aujourd'hui. [...]. De gros montants sont en jeu et chacun veut sa part. Au final, la question de sécurité est mise de côté. » (R, Cri, *Let's move*, 2011)

Si les compensations financières ne sont pas suffisantes pour remédier à l'ensemble des conséquences causées par les transgressions et injustices environnementales, d'autres communautés voient leurs territoires exploités sans même en obtenir :

« Notre territoire regorge de ressources naturelles. Le Québec fait des millions grâce à la foresterie, au tourisme et à l'hydroélectricité, mais nous n'avons jamais reçu un seul sou. » (R, Anishnabe, *Our land*, 2018)

« Ils prennent nos terres pour faire de l'argent. Et ce n'est pas bien. Ils devraient partager la majorité des profits avec nous. » (I 6, Déné, *Media resistance : land and water*, 2018)

Dans les documentaires, les réalisateurs tendent à présenter les fondements économiques comme source des transgressions environnementales et cherchent à dénoncer les valeurs capitalistes imbriquées à la société canadienne. Les représentations de ces fondements indiquent que la quête de profits économiques ne constitue pas une justification valable à la destruction de la nature. Le fonctionnement capitaliste du gouvernement et des entreprises entre donc en opposition avec la vision du monde des réalisateurs et des intervenants des documentaires. En ce sens, pour beaucoup d'intervenants, la responsabilité des transgressions environnementales et des dommages qui en découlent retombe en grande partie sur les acteurs étatiques et organisationnels.

4.1.2 Responsables des transgressions et injustices environnementales

S'il est établi dans la littérature que les crimes environnementaux ont à la base une action humaine, il est possible de circonscrire davantage qui détient cette responsabilité lorsqu'il s'agit de transgressions touchant des Autochtones. En effet, il est observable que les injustices ou les transgressions environnementales sont souvent le résultat d'actions humaines impossibles à dissocier des structures coloniales, notamment les entreprises et les gouvernements (Bacon, 2019; Kojola et Pellow, 2020).

La majorité des documentaires abordant les injustices et transgressions environnementales présentent très clairement les responsables de ces transgressions comme étant les gouvernements et les entreprises. Jusqu'à récemment, le développement de projets environnementaux, tels que l'extraction de ressource, était encore présenté sous une lunette à la fois favorable et peu nuancée (Coates, 2019). À cause de leur lien au colonialisme, les injustices environnementales ont pour les intervenants autochtones une responsabilité qui incombe aux gouvernements : « je blâme le gouvernement » (I 3, Anishnabe, *Anishnabe aki*, 2010). Pour plusieurs auteurs, l'État canadien possède une grande part de responsabilité dans l'appropriation et l'exploitation subséquente des territoires autochtones (Comack, 2018; Palmater, 2019b). Palmater (2019b) affirme que la responsabilité d'avoir volé et exploité les territoires autochtones en collusion avec les entreprises retombe sur tous les niveaux du gouvernement canadien et est observable à travers tous les partis politiques. En revanche, dans les documentaires ciblant l'industrie forestière, les mines et les barrages, les réalisateurs ont plutôt tendance à cibler les compagnies comme transgresseurs

principaux. Il est donc plus rare de voir dans les documentaires portant sur les transgressions environnementales une responsabilité attribuée au gouvernement. C'est tout de même le cas du documentaire *Nanapush et la Tortue* (2013), portant sur l'exploitation des sables bitumineux, dans lequel la responsabilité des transgressions est attribuée au gouvernement fédéral en raison des changements législatifs et des valeurs capitalistes qui permettent aux industries d'effectuer leurs activités sur les territoires autochtones. C'est le cas aussi de *Blocus 138* (2012) dans lequel le gouvernement provincial est identifié comme étant le principal responsable des transgressions sur leur territoire, notamment à cause du projet Plan Nord, lequel vise à augmenter les activités de plusieurs industries sur les territoires Innus :

« En mai 2011, le gouvernement du Québec annonce un grand projet communément appelé : Le plan Nord. Ce projet de développement économique vise à favoriser l'exploitation minière, forestière et hydroélectrique du Nord québécois. » (Texte à l'écran, BLOCUS 138, 2013).

Si la majorité des documentaires présentent une responsabilité venant des gouvernements et des entreprises, certains réalisateurs et intervenants évoquent que les Autochtones sont aussi responsables de certains dommages. Ceux qui évoquent cette responsabilité présentent le même type de transgression, à savoir : la pollution et les déchets. C'est l'occasion pour les réalisateurs de faire intervenir des interlocuteurs qui dénoncent le rôle contradictoire des Autochtones envers le territoire :

« Et ce qu'on voit ici et sur le chemin, sur la route pour venir à Manawan, on voit qu'il y a plein de déchets! C'est comme s'il y avait une vision différente, si on pense aux Autochtones qui disent qu'ils respectent la terre. C'est comme si ça ne voulait plus rien dire aujourd'hui! » (I 2, Atikamkew, *Ki Otenamino*, 2017)

« Pourquoi qu'on agit comme ça. On n'est pas obligés, on n'est pas obligés de continuer encore. On est perçus encore comme des protecteurs de la nature chez les Amérindiens partout, pis je pense il faut aller acquérir ça aujourd'hui il faut aller chercher ça. » (I 2, Innu, *Gardons notre terre propre*, 2006).

Il apparaît que les documentaires à l'étude présentent des points de vue partagés quant aux fondements et aux responsables des transgressions et des injustices environnementales. À la lumière de ces informations, il importe d'explorer comment ces représentations se transposent dans les rapports entre Autochtones et Allochtones en ce qui a trait aux transgressions et aux injustices environnementales.

4.2 Rapports entre Autochtones et Allochtones

Il est intéressant de s'attarder plus en profondeur aux rapports entre Autochtones et Allochtones dans les documentaires. À travers notre échantillon, il est possible de procéder à cette analyse à travers les attitudes et actions Allochtones, ainsi que les attitudes des Autochtones envers les Allochtones. Ces éléments nous permettent de relever la présence de rapports antagonistes ainsi que de rapports constructifs.

4.2.1 Rapports antagonistes

Cette section traite de rapports antagonistes entre Autochtones et Allochtones dans les contextes de transgressions et d'injustices environnementales. Ces rapports sont qualifiés ainsi puisqu'ils émanent d'attitudes et d'actions conflictuelles. Il est possible de circonscrire dans les documentaires à l'étude la mise en scène d'attitudes allochtones qui indiquent un profond manque de considération et de respect ainsi qu'une ignorance des communautés autochtones. Pour les réalisateurs et les intervenants autochtones, des attitudes de méfiance sont présentes. De plus, il ressort des documentaires que plusieurs actions allochtones contribuent à ces rapports antagonistes, que ce soit l'absence de consultations, le non-respect des ententes, le manque d'informations données ou les actions qui limitent l'accès des Autochtones à leurs territoires. Whyte (2020b) soulève que les rapports négatifs avec les Allochtones découlent d'une absence de qualités relationnelles qui rappellent-le, sont cruciales pour les intervenants Autochtones dans leur relation avec le territoire. Il illustre ces constats en affirmant que :

Indigenous peoples are concerned about ongoing disrespect against their consent (or dissent) to oil and gas pipelines, the distrustful behavior of nations seeking to dispossess indigenous peoples of their lands through forest conservation or hydropower, and the failure of accountability and reciprocity in governmental programs that seek to foster clean energy development or community resettlement. (Whyte, 2020b, p.2)

À première vue, il est possible d'identifier un manque de considération face aux situations de transgressions et d'injustices environnementales vécues par les intervenants autochtones. En effet, les intervenants et les réalisateurs perçoivent qu'ils ne sont pas pris en compte. Par exemple, dans le documentaire *Nimocom Otaski* (2004), nous comprenons à travers les propos d'un intervenant Allochtone le fait que le ministre croyait la situation des coupes forestières réglée suite à une seule discussion avec la communauté Atikamekw :

« On l'a vu le ministre, il a parlé. C'était quand même réunion brève là. Lui le ministre il était sur...il avait l'impression que le problème était réglé, parce que il y avait eu la discussion pis toute ça. Alors Simon en profité pour lui dire que la situation actuelle c'était une impasse. Alors ça l'a au moins permis de le sensibiliser au fait qu'il y avait un problème au lieu de, d'une situation qui est voie de règlement » (I 2, Allochtone, *Nimocom Otaski*, 2004)

Dans le même documentaire, un échange avec un travailleur de la compagnie forestière transmet de façon semblable une indifférence par rapport aux coupes forestières et à la destruction du territoire familial de l'intervenant principal du film :

I 1 (Atikamekw) : Donc déjà là, c'est mon bout à moi

I 3 (Allochtone) : Ouais? C'était ton bout à toi (rires)

I 1 (Atikamekw) : C'encore mon bout

I 3 (Allochtone) : Ouais, c'est encore à toi, mais pour ce qui en reste!

I 1 (Atikamekw) : Oui, ce qui en reste, oui

I 3 (Allochtone) : En tout cas moi je te dis, on fait nous autres, on fait notre job. Pis, c'est pas nous autres qui décide ça : on va bucher là pis on va bucher là. Moi je travaille pour faire vivre ma famille, comme toi tu travailles pour faire vivre la tienne. » (*Nimocom Otaski*, 2004)



Figure 4.2. Image tirée de *Retour d'exil*, de Nicolas Jr.-Fontaine, produit par Wapikoni mobile, 2017, reproduction permise

Dans son documentaire *Retour d'exil* (2017), le réalisateur Innu Nicolas Jr.- Fontaine déplore la création d'une ZEC, laquelle aurait permis aux Allochtones de s'appropriier son territoire familial et de considérer celui-ci comme leur appartenant (**Figure 4.2**) : « la ZEC est arrivée en 1976, d'après mes recherches. Ça me fait toujours mal quand je regarde les bateaux. Ils sont là, ils pensent qu'ils sont chez eux. Mais c'est pas vrai. » (R, Innu, *Retour d'exil*, 2017)

Plusieurs interactions présentées ou relatées dans les documentaires nous permettent de constater l'ignorance de certains Allochtones face aux transgressions et injustices environnementales vécues par les Autochtones. Un intervenant Atikamekw relate une expérience vécue avec des Allochtones qui voulaient construire un chalet directement sur un cimetière ancestral sur leur territoire :

« Il y a déjà eu des Blancs qui voulaient se bâtir ici. [...] Il y en a un qui était allongé, il me disait : “Ah, je suis bien installé...” Il était bien à son aise. Il était directement sur une tombe. J'ai dit l'un d'eux : “Vous êtes installés sur un cimetière.” Il est tout surpris, il se lève, je dis : “et justement, vous étiez allongés sur une tombe”. Il était bien à son aise et il s'est levé d'un coup sec. Ils avaient déjà choisi cet endroit pour bâtir un chalet, mais ils ont dit qu'ils ne le feront pas. » (I 2, Atikamekw, *Osketak*, 2010)

Un échange provenant du documentaire *Blocus 138* (2012) met en évidence la profonde incompréhension de la part d'une intervieweuse Allochtone quant aux motivations et conceptions de justice des intervenantes Innues dans un contexte de résistance environnementale autochtone :

« **Intervieweuse (Allochtone)** : Donc, vous êtes prêtes à défier la loi, finalement?
I 1 (Innue) : Oui. La loi et l'abus de pouvoir!

Intervieweuse (Allochtone) : Mais il y a quand même des dangers d'outrage au tribunal. Ce sera encore quelque chose contre vous

I 2 (Innue) : Vous savez, avant l'arrivée des premiers européens, je dirais, on n'avait pas ce genre de lois-là. Il y avait pas de lois. Je sais pas sur quelle loi on peut défendre nos droits, je ne le sais pas. » (*Blocus 138*, 2012)

Pour le réalisateur Cri Willard Napash, ce manque de respect est vécu à travers son expérience personnelle de travail pour Hydro-Québec. Malgré la promesse d'emploi faite aux Cris lors de la Convention de la Baie James, il note un sentiment d'exclusion sur leur propre territoire :

« Je travaille à Hydro-Québec depuis 1991. La Convention de la Baie James déclarait que les Cris devaient travailler sur le complexe hydroélectrique, ce qui était bien. Pourtant, malgré tout, nous étions traités comme des visiteurs » (R, Cri, *Let's move*, 2011)

Aux dires de certains intervenants, ces attitudes péjoratives sont profondément liées aux visions opposées du monde entre Autochtones et Allochtones. En revanche, cette opposition est représentée différemment dans les documentaires. Dans *Nimocom Otaski* (2004), si l'intervenant principal exprime une ouverture face au fonctionnement occidental, il ne sent pas que celle-ci est partagée par les Allochtones envers son propre mode de vie :

« Je comprends que les ouvriers travaillent pour subvenir aux besoins de leurs familles. Mais il ne faut pas seulement tenir compte de leur situation. Il faut considérer les gens qui

vivent de la trappe. Il y a ceux qui travaillent et ceux qui vivent encore dans le bois. » (I 1, Atikamekw, *Nimocom Otaski*, 2004)

Dans *Shipu* (2015), une des co-réalisatrices affirme clairement que les transgressions environnementales sous-tendues par des fondements économiques et une quête de profits arborent une vision opposée du monde entre Autochtones et Allochtones. Ces transgressions sont infligées à sa communauté pour permettre « l'enrichissement des gouvernements non-autochtones. Nous sommes révoltés par cette mentalité contradictoire à celle des Innus, qui prônent le respect, l'harmonie avec la Terre-Mère » (R 1, Innue, *Shipu*, 2015).

Dans les documentaires à l'étude, il semble que les expériences vécues entraînent des perceptions négative quant aux attitudes que les Allochtones adoptent envers les communautés autochtones. Il ressort donc des documentaires des attitudes autochtones méfiantes par rapport aux Allochtones, aux gouvernements et aux entreprises. Certains croient que l'intention du gouvernement est de diviser les Autochtones :

« Il est vrai qu'il y a des grandes divisions parfois même au sein des communautés; des divisions au sein des nations entre les communautés car nous avons laissé le gouvernement nous diviser. C'est vraiment l'esprit du "diviser pour régner" ». (I 2, Anishnabe, *Anishnabe aki*, 2010)

Ces propos rejoignent les analyses de Willow (2020) selon lesquelles la méfiance envers les gouvernements serait un des facteurs clés qui influence le positionnement à l'égard des projets d'extraction ou de développement. Dans les documentaires, le non-respect des droits autochtones est vécu comme une grande injustice environnementale qui renforce la méfiance envers les Allochtones. Plusieurs documentaires font état de l'absence totale de consultation et de consentement en ce qui a trait aux projets de développement sur leurs territoires. Pour Whyte (2020b), les attitudes de méfiances sont profondément liées à un historique de rapports teinté de violation du consentement. Quelques intervenants dénoncent le non-respect des ententes conclues avec les communautés autochtones par les entreprises, notamment forestières, dans le cas présenté dans le documentaire suivant :

« La dernière rencontre qu'on avait eu dans ma communauté d'Opitciwan, on avait dit qu'il n'y aurait pas de coupes ici en ce moment. Mais on voit les machines et tous les transporteurs et... Parce que eux autres, ici, en ce moment, ils ne sont pas supposés encore de couper ici. Mais on le voit que ça continue pareil, même si ça discute là-bas, de l'autre bord. » (I 1, Atikamekw, *Nimocom Otaski*, 2004)

Un intervenant Atikamekw relate le même type d'attitudes dans le cas de l'exploitation hydroélectrique :

« Ils nous ont donné leur parole, [...] il m'a dit je te donne ma parole [...] que il y a personne qui va toucher à tes installations tant et aussi longtemps que ce sera pas, que il n'y aura pas eu d'entente entre vous autres et Hydro-Québec. [...] je sais pas si vous pouvez voir, mais, ils avaient déjà tournés ici pis ils avaient déjà fait au-dessus de 1 kilomètre d'aménagement. » (I 2, Atikamekw, *Le respect*, 2005)

Comme le mentionne Coumans (2008), la communication et l'accès à l'information est une composante clé de la capacité à donner un consentement libre et éclairé. Or, dans les documentaires analysés, les réalisateurs évoquent précisément l'attitude des entreprises qui bafouent l'éthique du consentement libre et éclairé. Les entreprises ne fournissent aucune information ou présentent des informations complexes sans explication :

« On ne nous a jamais informés des raisons pour lesquelles un barrage était construit. On nous a juste dit qu'un barrage serait construit pour que l'eau monte. » (I 1, Atikamekw, *Kikendach*, 2011)

« Ce n'est pas tout le monde qui comprend l'information qui nous est transmise. Ils devraient s'asseoir avec nous et nous expliquer. On nous a dit que les montagnes autour disparaîtront. » (I 2, Innue, *Kushtakuan*, 2009)

Finalement, certains documentaires mettent en lumière le fait que certaines entreprises limitent l'accès des Autochtones à leur territoire même en l'absence de consentement et de consultation. Plusieurs documentaires montrent ces pratiques visuellement, surtout à travers des images de pancartes indiquant l'interdiction d'entrer ou des délimitations de terrains (**Figure 4.3; Figure 4.4**).



Figure 4.3. Image tirée de *Le respect*, de Steven Chilton, produit par Wapikoni mobile, 2005, reproduction permise



Figure 4.4. Image tirée de *Napumâk*, réalisé et produit par Wapikoni mobile, 2004, reproduction permise

La deuxième image (**Figure 4.4**) permet d'appuyer les propos de l'intervenante Anishnabe du documentaire *Napumâk* (2004), qui mentionne : « On est sur un terrain là que il y a des coupes forestières là présentement. Moi je tiens pas compte de cette clôture fait que je va y rentrer (rires) » (I 1, Anishnabe, *Napumâk*, 2004).

En résumé, les documentaires à l'étude brossent un portrait de rapports antagoniste avec les Allochtones dans le contexte des transgressions et des injustices environnementales. Ces représentations autochtones semblent intimement liées aux attitudes allochtones qui exposent un grand manque de considération, de respect et une ignorance envers les communautés autochtones, qui engendrent une méfiance envers ceux-ci. Par ailleurs, cette méfiance est exacerbée par les actions posées par les Allochtones, que ce soit les gouvernements ou les entreprises, à l'égard des communautés autochtones. Néanmoins, quelques documentaires font tout de même état de rapports davantage constructifs entre Autochtones et Allochtones.

4.2.2 Rapports constructifs

Quelques documentaires font état de rapports constructifs. Ces rapports témoignent d'attitudes de collaboration et d'un désir de compréhension de la part d'Allochtones et d'Autochtones. Certains intervenants Autochtones énoncent un désir de collaboration et d'inclusion d'Allochtones dans leur lutte contre les transgressions et injustices environnementales. Le documentaire *Djodjo aki* (2006) est centré sur les rapports constructifs entre Autochtones et Allochtones dans la lutte pour sauver la planète, mettant en scène une conversation entre un intervenant allochtone et le réalisateur du

film sur l'importance de la collaboration. Dans ce documentaire, le désir de collaboration de la part du réalisateur est particulièrement frappant considérant la volte-face de ses attitudes entretenues par rapport aux Allochtones :

« Avant je détestais les blancs. Je les voyais comme des diables. Je leur en voulais pour ce qu'ils nous ont fait. Mais aujourd'hui je crois qu'il est enfin temps de tourner la page du massacre afin d'en éviter un autre. Aujourd'hui, je me surprends à souhaiter notre rencontre. » (R, Anishnabe, *Djodjo aki*, 2006)

Dans le documentaire *Anishnabe aki* (2010), un intervenant Anishnabe souhaite inclure « tant les autochtones que les non-autochtones, dans le cercle. Le cercle de guérison dont nous devons tous faire partie. » (I 2, Anishnabe, *Anishnabe aki*, 2010). Ce point de vue est partagé par un intervenant Allochtone qui aborde l'importance de l'union entre Autochtones et Allochtones pour sauver la planète :

« C'est une force qu'on ne pourra pas réussir à passer à côté. Et c'est ce qui fait peur beaucoup présentement aux multinationales, aux compagnies ou aux gouvernements qui voudraient développer sans trop se préoccuper de l'environnement. » (I 2, Allochtone, *Djodjo aki*, 2006)

La collaboration entre Autochtones et Allochtones est donc importante parce qu'elle permet de mieux défendre une cause commune : sauver la planète. Pour cet intervenant, il est même nécessaire que les Autochtones et les Allochtones s'unissent, puisque les conséquences de la destruction de l'environnement touchent l'ensemble de la population : « comme je te dis on respire le même air, si il est empoisonné pour toi il est empoisonné pour moi, on a pas le choix ou à travailler ensemble ou on apprend à mourir ensemble » (I 2, Allochtone, *Djodjo aki*, 2006). Ses propos soulignent des représentations d'impacts de dégradation environnementale majoritairement partagés ou égaux entre Autochtones et Allochtones. Pourtant, nous avons vu que les peuples autochtones sont très vulnérables aux effets des changements climatiques (D. Green et Raygorodetsky, 2010; Sobrevila, 2008; White, 2012). Il importe donc ici de se rappeler la mise en garde effectuée dans notre recension des écrits quant à l'association automatique des intérêts des environnementalistes allochtones et des Autochtones qui défendent leur territoire.

En somme, il est possible de relever quelques propos qui indiquent des interactions constructives entre Autochtones et Allochtones dans notre échantillon documentaire, bien que celles-ci forment une minorité. Les documentaires présentent surtout des rapports antagonistes, voire hostiles. La

prédominance de ces rapports antagonistes semble fortement liée aux réactions autochtones qui figurent dans les documentaires à l'étude.

4.3 Réactions autochtones aux transgressions environnementales

4.3.1 Ressenti

Le discours des intervenants et des réalisateurs laisse transparaître un profond contraste entre leur ressenti pour leur territoire et la nature et les réactions quant aux transgressions et injustices environnementales vécues. Nous l'avons vu, les documentaires font état de l'importance de la relation au territoire pour les réalisateurs et les intervenants. Ce faisant, il est crucial à notre analyse de mettre en évidence ces écarts dans le ressenti. La majorité des intervenants et des réalisateurs qui traitent de leur ressenti par rapport au territoire évoquent des émotions positives, telles que l'amour, la fierté et le courage. Ces émotions exposent une opposition marquée quant aux émotions ressenties par rapport aux transgressions environnementales qui sont surtout négatives, soit l'inquiétude, la colère ou la tristesse. Selon plusieurs intervenants, ces changements émotionnels découlent directement des transgressions et injustices vécues : « c'est difficile de voir le territoire détruit. Car nous, les Innus, en sommes fiers » (I 1, Innu, *Kushtakuan*, 2009). Un Aîné Atikamekw relate la tristesse de ses ancêtres lors de la construction du barrage La Loutre et des inondations subséquentes :

« Ce n'était pas beau à voir. Beaucoup de nos ancêtres étaient attristés quand ils ont vu l'inondation qui avait frappé leur territoire de chasse. [...] Il y avait un aîné qui, lui aussi, était attristé et qui a raconté ce qu'il a ressenti. Il y avait un endroit où il restait quand il voulait remonter à Kikendach. C'était l'endroit où nos ancêtres se réunissaient. C'était le seul endroit où ils pouvaient se rencontrer et se réunir. » (I 1, Atikamekw, *Kikendach*, 2011)

Dans *Airstrip* (2014), la réalisatrice Anishnabe Haylee Nottaway exprime à la fois les émotions positives qu'elle ressent lorsqu'elle se trouve sur son territoire ainsi que son inquiétude par rapport aux transgressions environnementales qui y ont lieu :

« Je suis ici à la maison entourée par la forêt, entourée par la vie. Je sens que je fais partie prenante de la nature et que la nature fait partie de moi. Je me sens évincée, malheureuse et inquiète. » (R, Anishnabe, *Airstrip*, 2014)

Aux dires des intervenants, les transgressions environnementales sont même à la source de changements marqués dans leurs émotions par rapport au territoire et à leur communauté. Pour un intervenant Innu, les actions de sa communauté, à savoir les déchets et la pollution, portent atteinte à la fierté qu'il ressent : « je pense que ça fait partie de la fierté aussi, la fierté. C'est quoi la fierté aujourd'hui? Moi je pense si on agit comme ça il n'y a pas de fierté » (I 2, Innu, *Gardons notre terre propre*, 2006). Pour la co-réalisatrice de *Shipu* (2015), l'historique de transgressions et d'injustices sur son territoire suscite des sentiments de colère : « en prenant un pas de recul, nous constatons avec colère le manque total de respect envers notre peuple » (R 1, Innu, *Shipu*, 2015). Malgré le ressenti négatif associé aux transgressions environnementales, deux réalisateurs évoquent tout de même des sentiments d'espoir et de courage. Ceux-ci expriment de façon semblable que leur lien au territoire leur donne le courage de s'affirmer :

« Avant, j'avais peur, mais... depuis que j'ai trouvé le chalet de mon père j'ai eu une illumination. J'ai vu le chemin que j'avais à faire. J'avais pas à avoir peur, je suis chez moi. » (R, Innu, *Retour d'exil*, 2017)

« Aucune peur ne me possède. Je suis chez moi. Et ma mère la terre me protège. » (R, Innu, *Kassinu*, 2020)

En revanche, il existe aussi des différences entre les points de vue autochtones concernant les transgressions ou les injustices environnementales, puisque ce ne sont pas tous les Autochtones qui perçoivent de la même façon le territoire et les bénéfices qui peuvent découler de projets de développement sur ceux-ci (O'Faircheallaigh 2016). Ces différences peuvent être observées au niveau du positionnement des intervenants par rapport aux transgressions environnementales. Il importe tout de même de mentionner que la grande majorité des documentaires présentent l'opposition aux projets qui créent des dommages à leur environnement. Un des documentaires à l'étude représente particulièrement bien les divergences de positionnement. Le film *Kushtakuan* (2009) traite de la réouverture des mines de fer à Schefferville, autrefois opérées par la compagnie I.O.C. Le documentaire est centré sur la division présente dans la communauté par rapport aux mines. Un intervenant explique cette division par le fait qu'« il y en a qui veulent travailler et d'autres qui préfèrent préserver le territoire » (I 1, Innu, *Kushtakuan*, 2009). Trois intervenants énoncent des points de vue divergents. Si un intervenant se positionne davantage comme y étant opposé, les deux autres sont plus ambivalents. Leur ambivalence est fondée surtout sur les avantages économiques que les mines peuvent apporter aux Autochtones. :

« Nos ancêtres nous ont laissé le territoire. Maintenant, d'autres veulent le détruire et nous n'avons aucun contrôle là-dessus. » (I 1, Innu, *Kushtakuan*, 2009)

« Je suis pour et je suis contre en même temps. Mais je suis plus en faveur. J'ai trois enfants et je veux subvenir à leurs besoins. [...] Étant Innue, je suis contre. » (I 2, Innue, *Kushtakuan*, 2009)

« Je travaille aux mines et j'aime ça. Ça m'aide beaucoup financièrement et je peux ainsi soutenir ma famille. Les gens manquent de travail et il y a beaucoup de postes à combler » (I 3, Innu, *Kushtakuan*, 2009)

Ces propos appuient fortement le dilemme souvent ressenti par les Autochtones par rapport au rôle de gardien du territoire et les impératifs de sécurité économique (Doyle-Bedwell et Cohen, 2001). Somme toute, les transgressions et les injustices environnementales semblent susciter des réactions émotionnelles négatives importantes chez les intervenants autochtones, opposées au ressenti évoqué pour le territoire. Cependant, il est possible d'observer des positionnements divergents quant à l'acceptabilité des transgressions environnementales sur leur territoire, notamment en raison des besoins économiques.

4.3.2 Résistance environnementale autochtone

Les sections précédentes ont permis de brosser le portrait des rapports antagonistes qu'entretiennent les Autochtones avec les Allochtones en ce qui a trait aux transgressions et injustices environnementales sur leur territoire. Ces rapports sont marqués par des perceptions de manque de respect, d'ignorance et de ne pas être pris en compte. Selon Whiteman (2009), la perception de rapports injustes mène souvent à des formes de résistance. Comme établi dans notre recension de la littérature, les Autochtones au Canada ont une longue expérience en matière de résistance environnementale (McIntyre, 2021; Lynch et al., 2018; Fegadel, 2020; Belanger et Lackenbauer, 2014; Bacon, 2019). Par ailleurs, la résistance environnementale autochtone constitue un des rares éléments qui transcende l'hétérogénéité des peuples autochtones, représentant un thème central à la fois dans les discours politiques et dans les mobilisations à l'international (Farget, 2016; Greaves, 2018). Suivant la typologie de White (2013b) présentée dans notre recension de la littérature, les formes de résistance environnementale autochtone sont analysées à travers les actions conventionnelles et les actions de confrontation.

a) Actions conventionnelles et conciliatoires

Quelques documentaires font mention d'actions conventionnelles en réaction aux transgressions et injustices environnementales. Le documentaire *À l'ONU* (2013) est centré sur la participation d'un jeune réalisateur Anishnabe à l'Instance permanente de l'ONU sur les questions autochtones. Son discours constitue une action conventionnelle qui permet de dénoncer les transgressions et injustices environnementales sur son territoire. D'autres documentaires tels que *Nimocom Otaski* (2004), *Le respect* (2005), *Let's move* (2011) et *Our land* (2018), traitent spécifiquement des discussions ou des négociations pour arriver à des ententes concernant les projets de développement sur leur territoire. Toutefois, le discours des intervenants et des réalisateurs de ces documentaires évoque un point de vue commun, le non-respect de leurs revendications, soit par les entreprises ou par les gouvernements.

Deux intervenants dénoncent les actions contraires aux ententes. Le réalisateur de *Let's move* (2011) soulève davantage le manque de révision de la Convention de la Baie James, qui place sa communauté dans une position dangereuse : « il faut entamer des nouvelles négociations avec le gouvernement et les questions de sécurité doivent être réglées » (R, Cri, *Let's move*, 2011). En revanche, le documentaire *Our land* (2018) met en lumière le fait qu'une entente conclue avec le gouvernement n'a jamais été mise en pratique. En effet, il est possible de lire à l'écran « En 1991, Barriere Lake signe un accord historique avec les gouvernements fédéral et provincial afin de co-gérer les ressources naturelles. Notre Peuple attend toujours que cet accord soit appliqué » (Texte à l'écran, *Our land*, 2018).

En ce sens, il est possible d'observer comment les attitudes et pratiques allochtones renforcent les rapports conflictuels avec les Autochtones, même quand ceux-ci tentent de poser des actions conciliatoires. Ainsi, il importe de se pencher sur le recours aux actions de confrontation présentées dans les documentaires.

b) Actions de confrontation

Comme nous l'avons mentionné dans la recension de la littérature, la résistance environnementale autochtone est essentiellement effectuée à travers des actions directes (McIntyre, 2021; Lovelace, 2009). Ces constats sont corroborés par les documentaires à l'étude, lesquels présentent en majorité des formes d'actions directes, c'est-à-dire des actions de confrontation (White, 2013b), en lien avec

les transgressions environnementales vécues. Dans notre échantillon filmique, la résistance environnementale est évoquée à travers des termes communs. En effet, il est possible de retrouver dans les documentaires les termes de « combat » et de « lutte » pour sauver leurs territoires. Par exemple, les documentaires *Blocus 138* (2012) et *Shipu* (2015) utilise la même formulation dans le texte introductif en début de film où on peut lire « la lutte est loin d’être terminée ». Dans les documentaires, nous relevons la mise en scène de manifestations (White, 2013b), de désobéissance civile et d’ODA (McIntyre, 2021). Certains intervenants disent mobiliser surtout la désobéissance civile. Par exemple, une intervenante Anishnabe entre sur un terrain de coupe malgré la présence de clôtures :

« **R :** Pourquoi tu tiens pas compte de cette clôture là?
I1 : Parce que. C’est mes, parce que je pense que c’est mon terrain premièrement pis je pense que j’ai le droit de... (sourir) de y aller un peu partout c’est mon... dans la forêt en particulier, là ce qui fait partie de mon territoire. » (*Napumâk*, 2004)

Pour le réalisateur Innu de *Retour d’exil* (2017), la désobéissance est observable à travers la réappropriation de son territoire familial sur lequel une ZEC a été créée : « aujourd’hui, on est de retour. Pas juste pour occuper le territoire mais pour en prendre possession. » (R, Innu, *Retour d’exil*, 2017). Quelques documentaires présentent des manifestations, à la fois liées aux revendications territoriales ainsi qu’aux dommages environnementaux. Un intervenant Anishnabe dans le documentaire *Kassinu* (2020) mentionne se joindre à une marche pour le climat à Montréal, alors que le documentaire *Anishnabe aki* (2010) présente des images d’une « Manifestation de la nation algonquine sur la colline du Parlement pour l’affirmation des droits sur les terres non-cédées. » (Texte à l’écran, *Anishnabe aki*, 2010) (**Figure 4.5**).



Figure 4.5. Image tirée de *Anishnabe aki*, de Emilio Wawatie, produit par Wapikoni mobile, 2010, reproduction permise

D'autres documentaires mettent en scène ou font mention d'actions directes s'apparentant davantage aux ODA. En effet, un intervenant autochtone relate ses multiples expériences à travers les années : « on a bloqué des routes et campés sur la colline parlementaire. C'est ce que nous avons vécu pour cet accord » (I 1, Anishnabe, *Our land*, 2018).

Le documentaire *Nanapush et la tortue* (2013) aborde un mouvement militant plus large, *Idle No More*. Sa réalisatrice, Mélissa Mollen Dupuis est la co-fondatrice du volet francophone du mouvement : « en 2012, un nouveau mouvement social autochtone a vu le jour : Idle No More, symbolisé au Québec par la plume rouge » (R, Innue, *Nanapush et la Tortue*, 2013). Le mouvement a été fondé pour protester la dissolution de lois environnementales (Idle No More, s. d.).

Les documentaires *Le respect* (2005) et *Blocus 138* (2012) présentent des formes de blocus environnementaux, un sous-type d'ODA. Dans le premier, un campement est érigé au point de destruction (Reinsborough, 2004) : « au début du printemps on est venus installer, on a fait des installations de campement ici au km 75 » (I 2, Atikamekw, *Le respect*, 2005). Dans le deuxième, un blocus prend la forme de barricades et de *soft blockades* (McIntyre, 2021), c'est-à-dire que les défenseurs se regroupent sur la route 138 et utilisent leurs corps pour bloquer le passage : « quand on veut se faire entendre, il faut toujours faire des blocus, il faut faire des barricades, il faut faire des manifestations » (I 2, Innue, *Blocus 138*, 2012) (**Figure 4.6; Figure 4.7**).



Figure 4.6. Image tirée de *Blocus 138*, de Réal Junior Leblanc, produit par Wapikoni mobile, 2012, reproduction permise



Figure 4.7. Image tirée de *Blocus 138*, de Réal Junior Leblanc, produit par Wapikoni mobile, 2012, reproduction permise

Les dires de cette intervenante permettent d’observer à la fois les différentes formes d’actions mobilisées par les défenseurs autochtones, mais aussi les représentations quant à la nécessité de ce type d’action, accompagné d’un sentiment que celles-ci sont leur seule option. Ces propos font écho à notre recension de la littérature qui relève que les Autochtones sont souvent obligés d’user de stratégies de résistance environnementale pour combattre les injustices et les transgressions environnementales puisque les lois en place ne leur offrent pas cette protection (McGregor, 2021; Ominayak, 2009). Néanmoins, il est difficile d’analyser la résistance environnementale autochtone en faisant abstraction des réactions allochtones à celle-ci.

- Réactions allochtones à la résistance autochtone

Un thème commun repéré dans la littérature sont les réactions violentes des gouvernements ou des entreprises face à la résistance environnementale autochtone (Lynch et al., 2018; Bacon, 2019; Palmater, 2019b). Si peu de documentaires présentent les réponses allochtones à la résistance environnementale autochtone, ceux qui le font représentent la réalité vécue par les Autochtones qui tentent de défendre leurs territoires. Comme l’évoque Palmater (2019b), les Autochtones au Canada ont subi de multiples formes de violences étatiques en réponse à leur occupation pacifique et à la défense de leurs territoires. En ce sens, une partie des documentaires qui mettent en scène des formes de résistance environnementale autochtone présentent aussi les réactions allochtones, parfois violentes, à celle-ci.

Certains documentaires font état des réactions allochtones de confrontation envers la résistance autochtone, sans que celles-ci soient forcément violentes. C'est le cas du documentaire *Le respect* (2005) où un intervenant relate l'ordre d'Hydro-Québec de démanteler le campement établi par les défenseurs : « présentement, il y a eu hier un mouvement mettons que nous autres on a vraiment pas apprécié de la part d'Hydro-Québec. C'est-à-dire que ils ont demandé au contracteur de démanteler le campement » (I 2, Atikamekw, *Le respect*, 2005).

Cela étant dit, d'autres documentaires relatent ou exposent les pratiques violentes, surtout policières, qui ont lieu en réponse à la résistance environnementale autochtone. Le réalisateur de *Our land* (2018) mentionne que : « au fil des ans, on a répondu à nos manifestations pacifiques avec du gaz lacrymogène, du poivre de cayenne, de la brutalité policière et des fouilles à nu de gens innocents » (R, Anishnabe, *Our land*, 2018). Le documentaire *Blocus 138* (2012) permet d'assister directement à ces réactions policières violentes contre les défenseurs autochtones. Le documentaire expose la présence importante de policier sur les lieux de leur blocus (**Figure 4.8**).

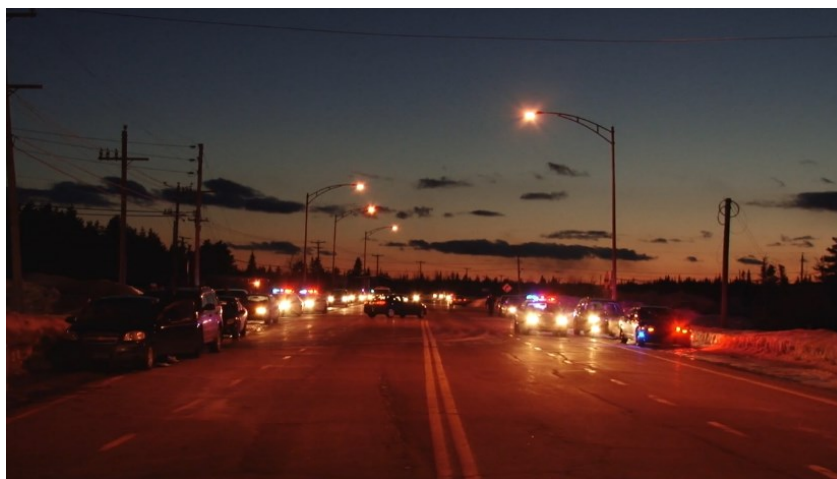


Figure 4.8. Image tirée de *Blocus 138*, de Réal Junior Leblanc, produit par Wapikoni mobile, 2012, reproduction permise

Le documentaire présente d'abord le recours législatif contre les autochtones concernant leur blocus. Les intervenants reçoivent une injonction qui dicte : « la dite injonction ordonne au défendeur de s'abstenir de bloquer ou de nuire, de quelque façon que ce soit, au libre passage des personnes ou des véhicules sur la 138 » (I 2, Innue, *Blocus 138*, 2012). Cela étant dit, le documentaire met en lumière le recours subséquent à la répression violente des policiers. On entend ceux-ci énoncer :

« La manifestation est devenue illégale. On vous demande maintenant de rentrer chez vous. Si vous n'obéissez pas à cet ordre, nous allons utiliser les moyens nécessaires pour disperser la foule, y compris le recours au gaz lacrymogène et aux arrestations. » (Policiers, *Blocus 138*, 2012)



Figure 4.9. Image tirée de *Blocus 138*, de Réal Junior Leblanc, produit par Wapikoni mobile, 2012, reproduction permise

Ces réactions violentes sont montrées visuellement dans le documentaire, où on peut observer les pratiques policières (**Figure 4.9**) ainsi que de multiples arrestations. La criminalisation de la résistance environnementale autochtone est donc bien représentée dans *Blocus 138* (2012). Pour Palmater (2019b), la construction d'une image des Autochtones comme des groupes radicaux et dangereux est une stratégie de l'État canadien visant l'appropriation des ressources territoriales autochtones. En ce sens, l'auteure affirme que « *the only thing radical about Indigenous resistance movements is the state's radical reactions to the rise of larger collective movements* » (Palmater, 2019b, p.154).

Pour résumé, ce chapitre a permis de rendre compte de la place de l'État canadien et de ses structures dans les transgressions et les injustices environnementales. Les représentations des intervenants et des réalisateurs dans les documentaires mettent en évidence les fondements économiques des transgressions environnementales qui sont selon eux intimement liés aux valeurs capitalistes indissociables de la société canadienne. Dans le même ordre d'idées, la responsabilité des transgressions et des injustices environnementales est presque exclusivement attribuable aux entreprises et gouvernements allochtones, à l'exception des documentaires traitant de pollution causée par les déchets. Ces représentations des fondements et de la responsabilité par rapport aux transgressions et injustices environnementales semblent se transposer dans les rapports entre Autochtones et Allochtones dans les documentaires, qui sont majoritairement conflictuels. En effet,

les attitudes et actions allochtones contribuent à une grande méfiance et une perception d'injustice des intervenants et réalisateurs autochtones par rapport à l'exploitation de leurs territoires. Nous dégageons aussi des documentaires que ces perceptions sont liées à diverses réactions de la part des communautés autochtones, dont la résistance environnementale. Finalement, les documentaires exposent les réactions allochtones à la résistance environnementale, notamment les pratiques policières violentes et la criminalisation de la résistance qui semblent aussi contribuer aux rapports conflictuels entre Autochtones et Allochtones.

CHAPITRE 5 : PARVENIR À UNE JUSTICE ENVIRONNEMENTALE AUTOCHTONE : REVENDICATIONS ET ACTIONS

Notre dernier chapitre d'analyse vise à se pencher plus sérieusement sur les revendications et les actions présentées dans les documentaires à l'étude qui permettraient de parvenir à une justice environnementale selon les réalisateurs et les intervenants autochtones. Notre recension de la littérature présente plusieurs auteurs qui abordent la justice environnementale autochtone en tant que concept holistique émanant de la présence de bonnes relations entre humains et nature (Gram-Hanssen et al., 2022; McGregor, 2018; Whyte, 2020a). En revanche, notre échantillon filmique révèle surtout des revendications précises qui ensemble peuvent s'imbriquer afin de parvenir à une justice environnementale autochtone. Notre analyse permet de constater que la majorité des réalisateurs des documentaires à l'étude font valoir des éléments qui permettent d'avancer vers une justice environnementale autochtone. La prédominance de ces propositions dans les documentaires souligne la posture militante de plusieurs réalisateurs. En ce sens, chaque documentaire de notre échantillon pose un jalon pour parvenir à une justice environnementale autochtone.

Cela étant dit, il importe de s'attarder aux éléments précis présentés dans les documentaires à l'étude. À cet égard, nous dégageons de notre échantillon documentaire des revendications liées à la protection de la nature, la protection du mode de vie et de la culture, l'importance d'agir pour les générations futures, la reconnaissance des communautés autochtones, leurs voix et leurs droits ainsi que l'autodétermination. Il ressort de quelques documentaires des recommandations d'intervenants allochtones, qui seront mobilisées afin d'être comparées au discours provenant des intervenants et des réalisateurs autochtones.

5.1 Protection de la nature

Considérant les multiples dommages environnementaux dépeints dans les documentaires de notre échantillon, il n'est pas surprenant que la nécessité de protéger la nature soit évoquée en tant qu'aspect fondamental d'une justice environnementale autochtone. Ce thème est explicitement

souligné par la grande majorité des Nations de notre échantillon. La nécessité de protéger et défendre la nature contre l'ensemble des dommages environnementaux qui lui sont infligés est donc en avant-plan des représentations des réalisateurs et des intervenants (**Figure 5.1**). Notamment, l'intervenante Anishnabe du documentaire *Napumâk* (2004) se prononce quant à la protection de la forêt détruite par les coupes forestières, énonçant que « moi je pense que pour la meilleure façon de laisser la forêt en meilleur état je pense que les coupes forestières y devraient diminuer» (I 1, Anishnabe, *Napumâk*, 2004). Dans le documentaire *Shipu* (2015), le message général du film porte sur la protection de la rivière Mingan notamment parce qu'elle est « un joyau à défendre et à préserver au nom du peuple innu. » (Texte à l'écran, *Shipu*, 2015). De façon plus générale, une intervenante Innue s'exprime par rapport aux changements climatiques :

« Je désire que les dirigeants des gouvernements et des multinationales prennent conscience de la fragilité et de la précarité de la faune et de la flore, ainsi que des répercussions qu'ont les changements climatiques sur l'écosystème. » (I 3, Innue, *NATSHISHKATUAT AUASSAT*, 2018)

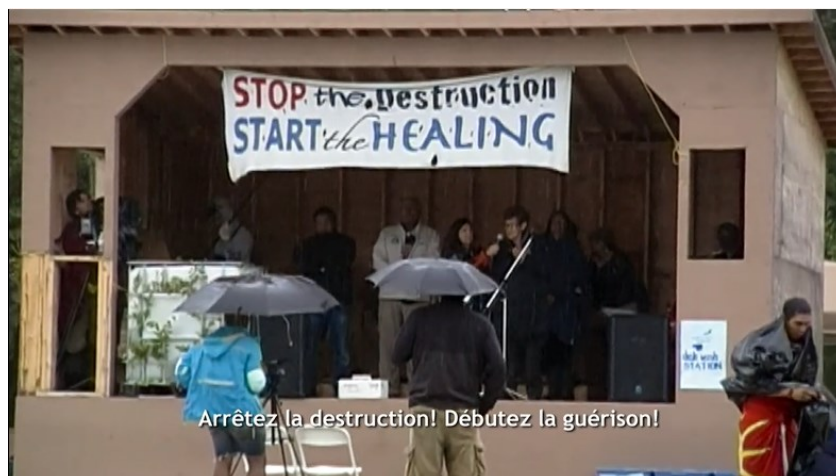


Figure 5.1. Image tirée de *Nanapush et la Tortue*, de Melissa Mollen Dupuis, produit par Wapikoni mobile, 2013, reproduction permise

Les demandes de protection de la nature sont dirigées vers l'État canadien et les entreprises qui sont représentés par les réalisateurs et les intervenants comme étant en grande partie responsables des injustices et des transgressions environnementales. Par ailleurs, certains documentaires présentent des actions positives de la part des communautés autochtones pour participer à la protection de la nature et de leur territoire. Les documentaires *Gardons notre terre propre* (2006) et *Ki Otenamino* (2017) sont deux exemples de mise en place de recommandations de protection

de la nature à travers des projets communautaires menés par des collectivités autochtones. Le premier présente un projet communautaire Innu :

« Un projet, c'est communautaire Uashat pis [Maliotenam] c'est pour sensibiliser le monde à pas jeter les déchets par terre pis on ramasse les déchets un peu partout pis on prépare aussi des arbres, des affaires de même... on ramasse aussi des grosses affaires comme les électroménagers pis c'est le fun. » (I 1, Innue, *Gardons notre terre propre*, 2006)

Dans ce documentaire, la production du film vient appuyer la mise en place du projet communautaire, en mettant en scène sa nécessité par une démarche de sensibilisation sur la pollution dans la communauté. De façon semblable, un intervenant Atikamekw du film *Ki Otenamino* (2017) parle d'un projet qu'il a élaboré afin d'enseigner aux jeunes à prendre soin de la nature :

« Autrefois, j'ai voulu monter un projet pour faire travailler les jeunes, afin d'entretenir notre environnement pour que ce soit confortable et beau. Ce n'est pas seulement pour faire le ménage, mais aussi pour enseigner aux jeunes à faire pousser des arbres, des fleurs, des plantes pour que notre environnement connaisse un renouveau. Voilà pourquoi j'ai voulu appeler mon projet "un Nouveau Monde" » (I 6, Atikamekw, *Ki Otenamino*, 2017)

Ces deux documentaires identifient l'importance de développer des projets communautaires. Tous deux insistent sur la nécessité de procéder à des changements progressifs, à petite échelle : « ça commence par son terrain, ça commence par son voisinage, ça peut faire une différence dans la communauté » (I 5, Atikamekw, *Ki Otenamino*, 2017). Dans le documentaire *Shipu* (2015), la communauté Innue est parvenue à protéger la rivière Mingan contre l'exploitation. Cela étant dit, ce documentaire montre bien que la protection de la nature dans le passé ne garantit pas sa protection dans le futur :

« En 1984, les Innus d'Ekuanitshit ont réussi à empêcher que la rivière Mingan soit vendue à des intérêts américains. Malgré cette victoire, la lutte est loin d'être terminée. Aujourd'hui, divers projets hydroélectriques dénaturent les cours d'eau du territoire innu, comme le complexe de la Romaine et les barrages Churchill » (Texte à l'écran, *Shipu*, 2015)

Ces constats soulignent l'importance d'aborder la source des injustices et des transgressions environnementales.

5.2 Protection du mode de vie et de la culture

Les recommandations émises qui concernent la protection du mode de vie et de la culture sont présentées dans des documentaires provenant des Nation Atikamekw, Innue, Nakoda et Crie.

Rappelons-le, les conséquences sur le mode de vie, la culture et le lien au territoire constituent des enjeux fondamentaux de justice environnementale autochtone (Jarratt-Snyder et Nielsen, 2020). De plus, notre analyse a permis de noter à plusieurs reprises l'importance du mode de vie et de la culture dans les documentaires à l'étude, entre autres à travers la relation au territoire et l'ampleur des conséquences des transgressions et des injustices environnementales qui y sont liées.

Illustrant bien cette centralité, un intervenant Atikamekw évoque que la protection de leur mode de vie est la source des tous les autres aspects pour parvenir à la justice environnementale : « mais il ne faut jamais oublier notre mode de vie d'Atikamekw. C'est de lui que jaillira notre fierté et le respect de la nature » (I 1, Atikamekw, *Nitaskinan*, 2016). Plusieurs intervenants énoncent des points de vue similaires. Pour ceux-ci, la protection du mode de vie et de la culture se fait à travers la capacité à les transmettre :

« J'aimerais que la transmission de la culture continue de se faire pis que nos pratiques traditionnelles survivent. C'est de la responsabilité à nous les jeunes de faire en sorte de la préserver. » (I 5, Innue, *NATSHISHKATUAT AUASSAT*, 2018)

« Je m'attends à ce que la culture continue et soit apprise aux jeunes, et ils vont continuer notre mode de vie traditionnel » (I 1, Cri, *Before life*, 2017)

Les propos de l'intervenant Atikamekw de *Nimocom Otaski* (2004) illustrent bien les différents éléments pouvant mener à la justice environnementale qui sont interreliés. Celui-ci évoque à la fois la protection de la nature, la protection du mode de vie et de la culture, ainsi que l'importance d'agir pour les générations futures. :

« Ça va rester mort... pendant combien d'années? C'est toute la culture autochtone qui risque de se perdre. Combien de temps encore allons-nous ignorer cette situation... qui ne s'arrêtera pas si on ne fait rien? Il faut absolument faire quelque chose pour s'en sortir. Il faut agir pour préserver notre mode de vie et notre fierté, agir pour les enfants, pour les jeunes... Je ne sais pas encore ce que ça va donner, mais moi, je vais faire mon possible pour qu'on nous écoute. » (I 1, Atikamekw, *Nimocom Otaski*, 2004)

Nous l'avons vu, la transmission du mode de vie et de la culture est menacée par les transgressions et les injustices et les documentaires soulignent que parvenir à une justice environnementale autochtone implique de préserver le mode de vie et la culture. Dans certains documentaires, l'accent est mis sur l'importance d'agir pour les générations futures.

5.3 Agir pour les générations futures et les générations passées

Notre chapitre sur les transgressions et les injustices environnementales ainsi que leurs conséquences a permis de mettre en évidence qu'un des impacts les plus préoccupants pour les réalisateurs et les intervenants est celui qui sera ressenti par les générations futures. En ce sens, une des recommandations qui apparaît dans les documentaires à l'étude est l'importance d'agir pour les générations futures. Ces appels à l'action sont identifiés dans les documentaires des Nations Atikamekw, Crie et Innue. De plus, ceux-ci sont aussi identifiés à travers des réalisateurs et des intervenants de tous âges. Une jeune intervenante Innue demande que « le territoire continue à être respecté autant aujourd'hui que demain pour que nos générations futures puissent profiter de la culture et de notre histoire » (I 6, Innue, *NATSHISHKATUAT AUASSAT*, 2018). Une autre intervenante Innue adulte évoque le désir que ses enfants et les générations futures n'aient pas à défendre constamment leur territoire : « moi, je ne veux pas laisser ça en héritage à mes enfants. S'ils veulent se faire entendre, ils vont encore ériger des barricades? Non » (I 2, Innue, *Blocus 138*, 2012). Dans le même ordre d'idées, un intervenant Atikamekw plus âgé estime que les actions qu'il pose sont surtout pour l'avenir de ses enfants et encourage d'autres à faire comme lui : « je fais cela pour mes petits-enfants et l'avenir [...]. Qu'ils embarquent, qu'ils disent "nous venons vous aider". Pour qu'ils pensent tous à leurs futurs enfants et petits-enfants » (I 4, Atikamekw, *Le respect*, 2005). Nous identifions à partir d'autres documentaires l'importance d'agir autant pour les générations futures que pour les générations passées. Dans le documentaire *Shipu* (2015), la co-réalisatrice évoque clairement cette motivation d'action : « en l'honneur de nos ancêtres et pour l'avenir de nos enfants, nous souhaitons perpétuer la mémoire et la tradition de nos cours d'eau » (R 2, Innue, *Shipu*, 2015). Bref, il ressort des documentaires la grande considération de l'héritage légué par leurs ancêtres ainsi que celui qu'ils laissent à leur tour à leurs enfants et de façon plus générale, aux générations futures.

5.4 Demandes de reconnaissance et de participation : voix, droits et autodétermination

Les revendications liées à la reconnaissance des droits, de participation aux décisions prises sur les territoires autochtones et d'autodétermination sont centrales à la justice environnementale

autochtone dans une grande partie des documentaires (principalement ceux réalisés par des créateurs Atikamekw, Anishnabe, Innue, Crie et Dénée). Les peuples autochtones à travers le monde énoncent fréquemment des demandes de reconnaissance et de respect de leurs droits, puisque beaucoup de gouvernements tendent à négliger l'appartenance des territoires autochtones (Nuñez, 2018). La reconnaissance ainsi que la participation sont aussi deux facettes importantes de la justice environnementale (Schlosberg, 2007). En revanche, l'autodétermination des peuples autochtones est un élément fondamental de la justice environnementale autochtone (Jarratt-Snyder et Nielsen, 2020). Les documentaires exposent de multiples aspects liés à la participation, la reconnaissance et l'autodétermination. Pour plusieurs intervenants, il est nécessaire pour parvenir à la justice environnementale d'être inclus dans la prise de décision qui concerne leurs territoires et que leurs voix soient entendues : « nous voulons nous asseoir à la table et parler de Nation à Nation » (I2, Anishnabe, *Anishnabe aki*, 2010). Aux dires des intervenants, cette reconnaissance et participation dépend de l'instauration d'une relation égalitaire avec l'État canadien :

« C'est en partageant comme je disais tantôt en fait là notre savoir et notre passé avec eux qu'on va pouvoir instaurer comme une bonne relation d'égaux à égaux. Et ça vient autant de notre bord aussi de ne pas trop se cloîtrer mais justement être fiers de ce qu'on est. C'est comme ça en fait qu'on va pouvoir apporter une égalité dans tous les sens je crois. » (I4, Innu, *NATSHISHKATUAT AUASSAT*, 2018)

Plusieurs intervenants appellent donc à une collaboration pour faire entendre leurs voix. Dans certains documentaires, c'est une revendication de collaboration entre communautés autochtones qui est évoquée :

« Il faut qu'on se lève. Au contraire nous autres on veut qu'il y aille une vraie union là, envers toute la population avec les chefs de famille, [...] que tout le monde vienne ensemble pis qu'on se tienne pis qu'on va chercher les autres communautés, les deux autres communautés Opitciwan pis Manawan, pis qu'on s'assoie ensemble, pis qu'on montre notre position pis notre... faut juste s'affirmer, il faut juste s'affirmer » (I3, Atikamekw, *Le respect*, 2005)

Dans le même ordre d'idée, le réalisateur d'*Onickakw!* (2013) évoque l'importance d'établir une collaboration entre Autochtones, surtout les jeunes : « allez chercher les jeunes des autres communautés, afin de nous unir, de marcher ensemble, car l'union fait la force pour défendre une cause. Montrez que l'unité est bien présente » (R, Atikamekw, *Onickakw!*, 2013). Ces propos illustrent la centralité de l'alliance entre les jeunes autochtones pour le réalisateur, qui est nécessaire afin de défendre un but commun. D'ailleurs, l'importance de cette union est aussi représentée grâce aux images de son film (**Figure 5.2**).



Figure 5.16. Image tirée d'*Onickakw!*, de Sipi Flamand, produit par Wapikoni mobile, 2013, reproduction permise

D'un autre côté, certains documentaires traitent de l'importance d'inclure les Autochtones dans la lutte pour parvenir à la justice environnementale : « frères et sœurs ouvrons les yeux. Blancs et Autochtones, levons-nous pour notre Mère-Terre à tous. C'est là qu'est notre nouveau combat » (I 1, Anishnabe, *Djodjo aki*, 2006). Le documentaire *Djodjo aki* (2006) est centré sur la collaboration entre Autochtones et Allochtones pour sauver la planète. C'est d'ailleurs un des seuls documentaires qui souligne les propositions d'un intervenant autochtone pour parvenir à une justice environnementale : « Je pense que là, l'union des forces autochtones et des forces blanches qui veulent sauver la planète est une force qui est quasiment indestructible » (I 2, Autochtone, *Djodjo aki*, 2006).

Ces représentations partagées entre les deux intervenants de *Djodjo aki* (2006) illustrent bien que pour certains, l'inclusion d'alliés autochtones est nécessaire dans certaines revendications environnementales. Une intervenante Dénée dans *Nanapush et la Tortue* (2013) appuie ce point de vue, relatant l'augmentation marquée de ces unions entre autochtones et environnementalistes : « le fait est que, depuis ces deux dernières années nous avons vu une énorme émergence du militantisme environnemental et la convergence de ces préoccupations avec celles des peuples autochtones dans leur lutte pour protéger leurs terres, leurs cultures et leur identité » (I 2, Dénée, *Nanapush et la Tortue*, 2013). Un intervenant Innu évoque des perceptions semblables, mais qui sont centrées sur une collaboration globale :

« Je trouve ça important de non seulement considérer un rassemblement entre nos Premières Nations, chose qui est déjà un bon début pis qu'il faut qu'on continue dans ce sens. Mais aussi un rassemblement avec les autres Nations qui habitent ici, pis non-seulement au Québec mais partout dans le monde. » (I 4, Innu, *NATSHISHKATUAT AUASSAT*, 2018)

Outre l'importance de revendiquer l'instauration d'une relation égalitaire, de participer à la prise de décision et de faire entendre leurs voix, plusieurs documentaires abordent explicitement l'importance de l'autodétermination. Lorsqu'il est question de justice environnementale autochtone, l'autodétermination semble ouvrir la porte à une grande majorité de solutions (Jarratt-Snider et Nielsen, 2020). Un intervenant Innu appuie bien ce constat en évoquant l'autodétermination à travers l'autonomie sur leurs propres territoires : « j'aspire à ce que nous les Première Nations on devienne autonomes pour pouvoir devenir maîtres de chez nous » (I 2, Innu, *NATSHISHKATUAT AUASSAT*, 2018). Un intervenant Atikamekw évoque de façon semblable l'autonomie, en illustrant surtout que cette revendication n'est pas récente, les peuples autochtones ayant été autonomes sur leur territoire pendant des milliers d'années : « cependant, c'est notre Terre-Mère. Un territoire que nous voulons aller chercher, qu'on soit autonome à nouveau » (I4, Atikamekw, *Le respect*, 2005). Dans le même ordre d'idées, pour le réalisateur d'*Onickakw!* (2013) l'autodétermination n'est pas un élément qui devrait être débattu, puisque les peuples autochtones ont leur propre mode de fonctionnement depuis des temps immémoriaux et que la lutte pour l'autodétermination émane de l'imposition de la structure coloniale :

« Nous avons toujours été un peuple autonome et indépendant, fier de son histoire et de ses origines. Nous n'avons jamais eu besoin de personne et encore moins du gouvernement pour nous dire quoi faire, quoi penser, où et comment vivre. Non! Nous vivons libres, selon nos lois et nos traditions, sur les territoires qui nous ont été légués par nos ancêtres et que nous voulons et devons transmettre à nos enfants. Malgré des conditions difficiles, nous avons toujours réussi à vivre, à prospérer, à nous épanouir, à être heureux. Il n'y a pas de raisons pour que cela cesse tout à coup. Que se passe-t-il? » (R, Atikamekw, *Onickakw!*, 2013)

Néanmoins, certains documentaires présentent tout de même des avancées en lien avec l'atteinte de la justice environnementale. Il importe grandement de faire état de ces succès, puisque ceux-ci sont trop rarement abordés lorsqu'il est question de justice environnementale autochtone (Jarratt-Snider et Nielsen, 2020). En ce sens, le documentaire *Nutashkuanu Shipu* (2019), présentant l'historique de la Pourvoirie Hipou, est un excellent exemple d'actions qui ont permis d'avancer vers la justice environnementale pour la communauté Innue, à travers l'affirmation de leurs droits et la prise de contrôle de leur territoire. Le documentaire souligne que les Innus prennent possession de la rivière Nutashkuan en 1983, suite à plusieurs années de conflits et d'injustices environnementales liées à la pêche du saumon. Un intervenant Aîné qui a vécu à la fois les injustices liées à la pêche et la création de la pourvoirie relate son expérience :

« C'est à ce moment-là que le gouvernement est venu ici. On lui a dit : “à partir de maintenant ce sera nous qui gérons la rivière!” Ils ont répondu : “laissez-nous finir la saison”. On a refusé. C'est vers 1983 que les négociations ont commencé entre le gouvernement et les Innus de Nutashkuan. » (I 2, Innu, *Nutashkuanu Shipu*, 2019)

La pourvoirie Hipou représente un « cas par excellence d'un succès de gestion des ressources » (Massuard, 2006, p.117). Un intervenant qui y travaille énonce que : « on est maintenant en 2019. Aujourd'hui ça fait 35 ans que la pourvoirie Hipou existe. Aujourd'hui, on s'en occupe à 100 %. Pour la co-gestion, on envoie seulement nos rapports au gouvernement » (I 3, Innu, *Nutashkuanu Shipu*, 2019). En revanche, le fonctionnement de co-gestion avec le gouvernement provincial évoque tout de même certains questionnements. Selon Massuard (2006), le projet cache sous la promotion du développement durable une motivation du gouvernement du Québec de mitiger des tentatives de revendications territoriales afin de maintenir son titre sur le territoire innu. Si la pourvoirie constitue une belle avancée pour les Innus quant à la gestion de leur territoire, il appert que la solution qui permet réellement une justice environnementale autochtone demeure l'autodétermination des peuples autochtones. Ces résultats sont corroborés par Temper (2019) qui affirme notamment que pour les peuples autochtones, parvenir à la justice environnementale va au-delà de la participation et la reconnaissance et doit inclure l'autodétermination et la capacité de s'affirmer.

En résumé, le discours des intervenants met en lumière plusieurs éléments indispensables pour parvenir à la justice environnementale autochtone, tels que la protection de la nature, du mode de vie et de la culture pour les générations futures, ainsi que l'ensemble des enjeux liés à la considération de leurs voix et à la prise de décision, mais surtout à l'autodétermination. De plus, les documentaires à l'étude révèlent des tendances communes de revendications parmi les Nations. En effet, notre analyse nous permet de constater que les documentaires des Nations Atikamekw et Innue invoquent des revendications et des actions liées à l'ensemble des thèmes présentés. Les documentaires de la Nation Innue mettent en scène l'ensemble des actions mise en place qui constituent des avancées afin de parvenir à la justice environnementale. Par ailleurs, si les documentaires de la Nation Crie traitent de trois thèmes, la protection du mode de vie, agir pour les générations futures et l'importance de faire valoir leurs droits, les films des Nations Anishnabe et Dénée touchent à la protection de la nature et à la collaboration. Notre analyse soulève d'ailleurs les diverses façons dont ces éléments sont approchés par les réalisateurs et les intervenants de chaque Nation. Ces constats font écho aux remarques de McGregor (2018) qui affirme que si des

conceptions de justice environnementales sont partagées par les peuples autochtones, il ne faut pas pour autant faire abstraction des spécificités présentes pour chacune des communautés autochtones. Finalement, certains auteurs font valoir la nécessité de l'autodétermination afin de réellement parvenir à une justice environnementale autochtone (Jarratt-Snider et Nielsen, 2020; McGregor, 2018). Bref, si les documentaires révèlent des revendications précises et multiples, il appert que leur mise en place doit obligatoirement être effectuée de pair avec l'autodétermination des peuples autochtones afin de réellement parvenir à une justice environnementale autochtone.

CHAPITRE 6 : DISCUSSION ET CONCLUSION

En analysant des courts-métrages documentaires de créateurs autochtones, ce mémoire avait pour objectif d'explorer les représentations autochtones des transgressions et de la justice environnementale. Plus spécifiquement, nous voulions étudier comment les transgressions et les injustices liées à l'environnement sont représentées et mises en scène dans ces films, ainsi que le lien entre celles-ci et les conceptions de la nature et du territoire telles qu'abordées dans les documentaires. Afin de parvenir à l'objectif général, il importait aussi d'analyser la place de l'État canadien dans ces actes, les représentations quant à la responsabilité des transgressions et des injustices environnementales, ainsi que les différentes réactions autochtones à ces actions. À l'aune de cette étude qui s'inscrit dans une perspective de criminologie verte tout en mobilisant plusieurs autres perspectives théoriques, il importe d'en soulever quelques contributions.

D'abord, cette étude se démarque des études précédentes grâce à l'analyse séparée des crimes et des injustices liés à l'environnement. En effet, la mobilisation exclusive soit d'un concept de crime ou d'injustice semble la tendance dans la littérature scientifique. Les études de justice environnementale portant sur les peuples autochtones semblent surtout mobiliser le concept d'injustice (par exemple : Agyeman et al., 2009; McGregor, 2018; Whyte, 2016; 2017a; 2018). En sens, l'inclusion des deux concepts tout en les différenciant dans l'étude constitue un apport théorique notable.

Aux abords de notre analyse, il semblait à la fois essentiel de séparer les deux concepts lors de l'analyse, mais aussi de les aborder en parallèle. Il est rapidement devenu apparent que de ne considérer qu'un des deux concepts limitait la profondeur de notre analyse. Par exemple, limiter l'étude des actions présentées dans les documentaires sous l'angle exclusif des transgressions ne nous permettait pas de rendre compte d'actions plus larges liées au colonialisme, tel que l'imposition de lois ayant des effets pernicieux sur les autochtones, la nature et leur relation au territoire. En effet, la définition adoptée du crime environnemental est limitée aux actions qui crée des dommages à l'environnement (Lynch et Stretesky, 2003). Comme notre analyse en rend compte, les liens entre le colonialisme et les injustices environnementales vécues occupent une place bien trop importante pour n'adopter qu'une perspective de crime environnemental. En effet, notre analyse souligne que ces injustices sont presque exclusivement évoquées à travers

l'imposition à différents niveaux de la structure coloniale sur les peuples autochtones dans les documentaires. Cela étant dit, notre analyse met aussi en lumière que ces injustices sont à la fois importantes en elles-mêmes mais aussi en lien avec les crimes environnementaux. En effet, les injustices environnementales constituent souvent les bases de transgressions environnementales ultérieures. Donc, si le concept d'injustice environnementale possède un sens plus large dans la littérature et qu'il aurait pu être mobilisé seul afin d'analyser l'ensemble des actes en tant qu'injustices, la mobilisation d'un cadre théorique de crime environnemental demeurerait nécessaire à notre étude. Dans une perspective de criminologie verte, la criminologie traditionnelle ayant longtemps marginalisé l'étude de ces événements en tant que crimes, il semblait impossible d'exclure la notion de transgression de notre analyse. De plus, si les transgressions environnementales demeurent peu étudiées dans un contexte de criminologie verte, elles le sont encore moins en ce qui a trait aux peuples autochtones (Lynch et al., 2018; Vickery et Hunter, 2016; Lynch, 2020). Effectivement, nous dégagons des points de vue communs par rapport aux dommages incommensurables à l'environnement, qui sont en avant-plan dans tous les documentaires qui abordent des transgressions, spécifiques ou générales. La majorité de ces documentaires lie aussi ces dommages à d'autres types de conséquences qui sont spécifiques aux peuples autochtones. En ce sens, séparer les deux concepts afin d'en faire l'analyse nous apparaissait à la fois un aspect essentiel à l'étude et novateur pour le domaine.

Par ailleurs, l'étude de ces actes en tant qu'injustices et crimes constitue une contribution importante de notre recherche, autant d'un point de vue théorique que social. Rappelons notamment l'appel de plusieurs auteurs en criminologie verte de mobiliser le concept de crime environnemental afin de pallier l'exclusion de ces actes dans la loi et de mettre en lumière la responsabilité des gouvernements et des entreprises dans ces crimes (Walters, 2017; Simon, 2000). Ce constat théorique implique des répercussions sociales importantes. En effet, les réalisateurs et les intervenants de différents documentaires brossent un portrait des injustices et des transgressions environnementales en tant qu'atteintes sérieuses à leurs peuples et leurs territoires. Les documentaires présentent aussi les injustices environnementales comme indissociables du colonialisme. Ces représentations corroborent le fait que, comme présenté par plusieurs auteurs, le *settler colonialism* est une injustice environnementale qui perturbe l'ensemble des relations des peuples autochtones (Bacon, 2019; McGregor, 2009; Whyte, 2017a; 2018). Comme en fait état notre recension de la littérature, il existe peu de crimes environnementaux au sens légal. En plus,

l'adoption d'une définition du crime environnemental comme celle proposée par Lynch et Stretesky (2003) élargit le bassin de crimes à un ensemble très large d'actions qui s'éloignent de la vision traditionnelle de ce qui peut être compris ou accepté comme un crime. Ainsi, peu d'attention est portée sur la multitude d'actions dommageables pour l'environnement et les projets d'exploitation des ressources naturelles ne sont pas remis en question. Notre étude visait donc à recadrer les représentations des projets liés aux ressources naturelles, encore trop souvent présentés sous une lunette favorable, afin de rendre compte de l'implication des entreprises et des gouvernements dans les transgressions et les injustices environnementales sur les territoires autochtones (Lynch, 2020; Preston, 2013; Simon, 2000). En ce sens, l'étude en tant que crimes et injustices de ces actions qui sont encore trop peu remises en cause constitue un des apports cruciaux de ce mémoire.

Ce mémoire contribue aussi à l'avancement de la recherche en criminologie verte par sa considération des spécificités liées aux peuples autochtones en tant qu'enjeu central de l'étude. Si les transgressions environnementales demeurent trop peu étudiées dans un contexte de criminologie verte, elles le sont encore moins en ce qui a trait aux peuples autochtones (Lynch et al., 2018; Vickery et Hunter, 2016; Lynch, 2020). Notre recension de la littérature met en évidence plusieurs éléments liés à la spécificité du contexte des communautés autochtones dans l'étude des transgressions et des injustices environnementales. Un de ces éléments est le lien entre le colonialisme et les injustices environnementales. Notre étude analyse celui-ci à travers la place de l'État canadien et de ses structures dans ces crimes et injustices, nous permettant de constater que dans les documentaires à l'étude, ces liens sont observés à travers les valeurs capitalistes ainsi que les rapports entre Autochtones et Allochtones. Les représentations des transgressions et des injustices comme ayant des fondements économiques et une responsabilité attribuable aux gouvernements et aux entreprises sont au cœur des documentaires de notre échantillon. Ce constat n'est pas surprenant considérant que le Canada est un pays dont l'appropriation coloniale des territoires autochtones est basée sur une logique capitaliste (Comack, 2018). En ce sens, les résultats de notre analyse appuient le fait qu'au Canada, les gouvernements et les entreprises sont depuis longtemps complices dans la perpétration d'injustices et de transgressions environnementales contre les peuples autochtones (Comack, 2018; Jarratt-Snyder et Nielsen, 2020; Palmater, 2019b; Palmater, 2022) et que « la surexploitation de la nature est inscrite dans la logique même du capitalisme » (Fournis et Fortin, 2015, p.2). Nous l'avons vu, un des éléments centraux

quant aux crimes et aux injustices environnementales qui touchent les peuples autochtones réside dans le recours à la résistance environnementale en réponse à ces actes. La résistance environnementale présentée dans les documentaires corrobore le fait qu'au Canada, celle-ci est caractérisée à la fois par des revendications liées aux dommages environnementaux et à la souveraineté territoriale (McIntyre, 2021). En effet, autant des manifestations visant à affirmer les droits liés au territoire que des blocus environnementaux pour affirmer l'opposition aux projets de développement de ressources sont arborés dans notre échantillon documentaire. Si peu de documentaires mettent en scène les réactions allochtones à la résistance environnementale autochtone, ceux qui les dépeignent mettent en évidence à quel point celles-ci peuvent être violentes et brutales (Bacon, 2019; Lynch et al., 2018; Le Billon et Lujala, 2019).

À cet égard, l'apport d'un cadre conceptuel de justice environnementale autochtone est difficile à nier. En effet, plusieurs auteurs font valoir l'importance pour la recherche sur la justice environnementale autochtone de se détacher des théorisations occidentales et d'être conceptualisée autour des visions du monde autochtones (McGregor, 2018; Temper, 2019; Jarratt-Snider et Nielsen, 2020). En ce qui concerne cette étude, c'est à l'intérieur d'une perspective de justice environnementale autochtone qu'il est possible de comprendre la nécessité d'inclure les représentations de la nature et la relation au territoire comme objectif de recherche, et d'autant plus comme première section d'analyse. Notamment, la relation unique au territoire est l'un des trois piliers de la justice environnementale autochtone (Jarratt-Snider et Nielsen, 2020). En ce sens, les conséquences des injustices et des transgressions environnementales auraient été difficilement comprises dans leur ensemble sans l'analyse préalable des représentations et des liens à la nature. À l'instar de notre recension de la littérature, les films à l'étude mettent en évidence que les relations au territoire sont extrêmement complexes et les représentations qui en font état sont diversifiées. De plus, nos résultats affichent que les relations importantes au territoire sont retrouvées parmi les intervenants et réalisateurs de toutes Nations, tous genres et tous âges. Ces relations sont abordées à travers diverses qualités relationnelles (l'équilibre, l'harmonie, la réciprocité, le respect et la responsabilité) qui sont présentes dans une grande majorité des documentaires, que ce soit à travers le discours ou de façon plus large en soutenant le message général du film. Parmi tous les documentaires, un point de vue commun concernait surtout l'absence ou la dégradation de ces qualités relationnelles due aux dommages environnementaux liés aux injustices et aux transgressions. Ces représentations semblent indiquer que, comme

l'affirme Whyte (2020a), les bonnes relations entre les Autochtones et leur environnement sont dépendantes de la présence de ces qualités. De plus, puisque ces qualités relationnelles sous-tendent à la fois le lien au territoire et les relations interpersonnelles, notre analyse se devait de tenir compte des rapports entre Autochtones et Allochtones dans les documentaires. Notre analyse souligne donc une présence marquée de rapports conflictuels entre Autochtones et Allochtones, découlant d'une part d'attitudes et d'actions allochtones teintées d'un profond manque de respect et de considération pour les Autochtones et d'une autre part, des attitudes autochtones de méfiance envers les Allochtones. Pour Whyte (2020b), de tels rapports témoignent d'une absence de qualités relationnelles qui s'avèrent fondamentales au développement de bonnes relations entre Autochtones et Allochtones.

De façon plus générale, les résultats de cette étude rendent compte de la centralité de la justice environnementale autochtone. La grande majorité des documentaires présente une forme de revendication, que ce soient des propositions, des recommandations ou des actions, pour parvenir à une justice environnementale autochtone. La prépondérance de ces revendications dans les documentaires appuie le fait qu'à travers la grande variabilité des cultures autochtones et des contextes des injustices ou des transgressions, il ressort souvent une demande de justice (Whiteman, 2009). Les revendications de justice relevées dans notre analyse semblent difficilement séparables de la nécessité d'autodétermination pour les peuples autochtones. Comme l'énonce McGregor (2018), redonner la place aux peuples autochtones constitue la première étape afin de cheminer vers l'autodétermination et la justice environnementale autochtone :

What is sorely required to even envision alternative futures is to create space for Indigenous peoples to begin enacting a self-determined future so that they will again be empowered to inspire visions of living well with each other and with Earth. (p.21)

En ce sens, il appert que l'apport de cette étude à la criminologie verte n'aurait pu être possible sans la prise en compte de la justice environnementale autochtone. Ce constat devrait guider les prochaines recherches qui visent à étudier les crimes environnementaux et les peuples autochtones.

La méthodologie employée pour ce mémoire, et en particulier notre ensemble de données, constitue à la fois un aspect novateur de l'étude et une de ses grandes forces. Les documentaires ont constitué un ensemble de données riches et nuancées, permettant une analyse en profondeur de différentes représentations liées à la justice et aux transgressions environnementales. En premier lieu, l'accès

à des documentaires provenant de créateurs autochtones issus de diverses Nations et communautés au Canada constitue un grand avantage. Effectivement, notre échantillon documentaire nous a permis d'analyser des discours provenant de communautés autochtones produits de façon externe à l'étude, neutralisant l'influence du chercheur sur ceux-ci tout en plaçant les voix autochtones au cœur de l'étude. De surcroit, la décision de mobiliser des documentaires comme source de données a laissé place à une analyse de plusieurs niveaux de représentations, un élément plus difficilement atteignable avec des sources documentaires textuelles. En effet, nous avons accès à la fois aux représentations des réalisateurs et de leurs intervenants. Évidemment, les représentations des réalisateurs guident l'ensemble d'un film. Les représentations des intervenants sont donc d'une certaine manière le reflet de celles du réalisateur. En revanche, la grande présence des réalisateurs comme intervenants de leur propre film nous a permis d'avoir un accès plus direct à ces multiples niveaux de représentations. Dans le même ordre d'idées, une partie des représentations des créateurs des documentaires passe forcément à travers les images des films. Comme mentionné dans notre chapitre de méthodologie, des images ont été mobilisées à des fins de validation du discours dans les documentaires. Ce choix conscient découle de notre problématique et de nos objectifs de recherche. Les images qui ont été sélectionnées permettent d'appuyer les propos des intervenants et les représentations des réalisateurs. En revanche, certaines images sont cruciales afin de bien comprendre le discours dans les documentaires. Par exemple, nous avons vu dans notre analyse que les transgressions environnementales ont plusieurs conséquences visibles. Ce faisant, les images qui montrent ces dommages environnementaux ou les autres conséquences vécues sont parfois plus évocatrices que leur simple description à travers le discours. Donc, si les images ont surtout été mobilisées à des fins de validation, il appert qu'elles ont constitué un ajout essentiel à notre étude.

Évidemment, notre étude comporte aussi son lot de limites. Notre mémoire s'apparentant davantage à une étude de cas dans une optique d'exploration, il est évident que notre analyse est circonscrite à un échantillon précis et que les représentations autochtones des injustices et des transgressions environnementales dans les documentaires ne peuvent être généralisées à l'ensemble des peuples autochtones au Canada. De plus, ayant un échantillon filmique qui aborde une grande diversité d'enjeux liés au territoire, nous avons effectué une analyse qui touche à maintes formes d'atteintes à la nature pour les peuples autochtones. Cela implique à la fois la force de brosser un portrait d'ensemble diversifié des atteintes qui touchent les Autochtones au Canada,

mais pose la limite de ne pas avoir accès à une analyse en profondeur de chaque type d'atteinte. Il faut ici considérer notre échantillon documentaire produit de façon externe comme étant une force, mais aussi une limite. Nous considérons que certains objectifs de recherche auraient pu être analysés plus en profondeur grâce à l'ajout de données produites dans le cadre de la recherche. Par exemple, les représentations de participants autochtones quant aux concepts de transgressions et d'injustice environnementale auraient été grandement pertinentes à l'étude. Aussi, des entrevues qualitatives auraient potentiellement permis la mise en relation entre différents types de crimes environnementaux et l'analyse de la gravité perçue d'un type par rapport à un autre. En ce sens, il serait pertinent d'effectuer des études plus en profondeur de chaque injustice et transgression environnementale. Dans le même ordre d'idées, il est certain que la mobilisation d'entretiens qualitatifs comme méthodologie permettrait des contributions importantes dans le futur. Dans tous les cas, il est impératif de continuer à centrer les voix autochtones dans la recherche qui traite des injustices et des transgressions environnementales. Dans une optique de décolonisation de la recherche, il serait d'autant plus bénéfique d'effectuer des recherches participatives avec des communautés autochtones afin qu'ils puissent prendre part au processus.

Pour conclure, nous considérons que le portrait des injustices et des transgressions environnementales au Canada semble plus clair. Notre étude a souligné qu'il est primordial de présenter les activités destructrices pour l'environnement en tant que crime. En parallèle, exposer les injustices environnementales souvent issues de la structure coloniale qui régit encore l'État canadien est tout autant impératif. Ces deux types d'atteintes portent un lot énorme de conséquences pour les peuples autochtones au Canada. En revanche, comme il peut être constaté à travers l'ensemble de l'analyse, les documentaires ne présentent pas seulement une trame narrative défaitiste ou présentant les communautés autochtones comme des victimes passives, un élément qui a auparavant souvent été retrouvé dans les études portant sur les Autochtones (Jaccoud et Brassard, 2008). Au contraire, les réalisateurs offrent un équilibre entre la mise en scène des impacts négatifs qui sont vécus et la réappropriation de ces enjeux à travers une résistance environnementale puissante. De surcroît, ces films mettent de l'avant que la résistance environnementale autochtone est un processus multiple et complexe, qui agit à plusieurs niveaux. Chaque documentaire à l'étude est en soi une forme de résistance. Les documentaires de Wapikoni mobile sont des œuvres qui témoignent d'un désir profond de changement et qui posent des jalons importants pour la justice environnementale autochtone. Les réalisateurs et les intervenants des

documentaires à l'étude nous rappellent que les peuples autochtones ne sont pas passifs devant cette destruction et appellent à la nécessité de transformer la société à l'aide de changements sociétaux profonds et urgents afin d'assurer un futur pour leurs communautés, les humains et la planète Terre.

Références

- Agnew, R. (2020). The ordinary acts that contribute to ecocide: a criminological analysis. Dans South, N. et Brisman, A., (dir.), *Routledge International Handbook of Green Criminology* (2^{ème} éd., p.52-67). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315207094>
- Allan, G. (1991). Qualitative research. Dans Allan, G., et Skinner, C. (dir.), *Handbook for Research Students in the Social Sciences* (1^{ère} éd., p.177-289). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003070993>
- Anaya, S. J. (2015). Report of the Special Rapporteur on the Rights of Indigenous Peoples on Extractive Industries and Indigenous Peoples. *Arizona Journal of International and Comparative Law*, 32(1), 109-142.
- Archambault, D. (2021). The indigenous perspective on water : A source of life, not a resource. Dans Davis, C. et Rosenblum, E. (dir.), *Sustainable Industrial Water Use: Perspectives, Incentives, and Tools* (1^{ère} éd., p.15-24). IWA Publishing
- Armstrong, T.L., Guilfoyle, M.H. et Pecos Melton, A. (1996). Traditional approaches to tribal justice: History and current practice. Dans Nielsen, M. O. (dir.), *Native Americans, Crime, And Justice* (1^{ère} éd., p.46-51). Routledge.
- Asch, M., et Macklem, P. (1991). Aboriginal Rights and Canadian Sovereignty : An Essay on R. v. Sparrow. *Alberta Law Review*, 29(2), 498-517.
- Asselin, H., et Basile, S. (2012). Éthique de la recherche avec les peuples autochtones. Qu'en pensent les principaux intéressés? *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, 14(1), 1-10. <https://doi.org/10.4000/ethiquepublique.959>
- Assemblée des Premières Nations. (2010). *Rapport annuel 2009-2010*. <https://www.afn.ca/wp-content/uploads/Annual%20Reports/2010%20AFN%20Annual%20Report%20FR%20web.pdf>
- Assemblée des Premières Nations. (2011). *Rapport annuel 2010-2011*. <https://www.afn.ca/wp-content/uploads/Annual%20Reports/2011%20AFN%20Annual%20Report%20FR%20web.pdf>
- Assemblée des Premières Nations. (2012). *Rapport annuel 2011-2012*. <https://www.afn.ca/wp-content/uploads/Annual%20Reports/2012%20AFN%20Annual%20Report%20FR%20web.pdf>
- Assemblée des Premières Nations. (2013). *Rapport annuel 2012-2013*. <https://www.afn.ca/wp-content/uploads/Annual%20Reports/2013%20AFN%20Annual%20Report%20FR%20web.pdf>
- Assemblée des Premières Nations. (2014). *Rapport annuel 2013-2014*. <https://www.afn.ca/wp-content/uploads/Annual%20Reports/2014%20AFN%20Annual%20Report%20FR%20web.pdf>

- Assemblée des Premières Nations. (2015). *Rapport annuel 2014-2015*. <https://www.afn.ca/wp-content/uploads/Annual%20Reports/2015%20AFN%20Annual%20Report%20FR%20web.pdf>
- Assemblée des Premières Nations. (2016). *Rapport annuel 2015-2016*. <https://www.afn.ca/wp-content/uploads/Annual%20Reports/2016%20AFN%20Annual%20Report%20FR%20web.pdf>
- Assemblée des Premières Nations. (2017). *Rapport annuel 2016-2017*. <https://www.afn.ca/wp-content/uploads/Annual%20Reports/2017%20AFN%20Annual%20Report%20FR%20web.pdf>
- Assemblée des Premières Nations. (2018). *Rapport annuel 2017-2018*. <https://www.afn.ca/wp-content/uploads/Annual%20Reports/2018%20AFN%20Annual%20Report%20FR%20web.pdf>
- Assemblée des Premières Nations. (2019). *Rapport annuel 2018-2019*. <https://www.afn.ca/wp-content/uploads/Annual%20Reports/2019%20AFN%20Annual%20Report%20FR%20web.pdf>
- Assemblée des Premières Nations. (2020). *Rapport annuel 2019-2020*. <https://www.afn.ca/wp-content/uploads/Annual%20Reports/2020%20AFN%20Annual%20Report%20FR%20web.pdf>
- Assemblée des Premières Nations. (2021). *Rapport annuel 2020-2021*. <https://www.afn.ca/wp-content/uploads/Annual%20Reports/2021%20AFN%20Annual%20Report%20FR%20web.pdf>
- Astrade, L. (1998). La gestion des barrages-réservoirs au Québec : Exemples d'enjeux environnementaux. *Annales de Géographie*, 107(604), 590-609.
- Atleo, C., et Boron, J. (2022). Land Is Life : Indigenous Relationships to Territory and Navigating Settler Colonial Property Regimes in Canada. *Land*, 11(5), 609. <https://doi.org/10.3390/land11050609>
- Bacon, J. M. (2019). Settler colonialism as eco-social structure and the production of colonial ecological violence. *Environmental Sociology*, 5(1), 59-69. <https://doi.org/10.1080/23251042.2018.1474725>
- Baird, R. (2008). *The Impact of Climate Change on Minorities and Indigenous Peoples*. Minority Rights Group International. <https://minorityrights.org/wp-content/uploads/old-site-downloads/download-524-The-Impact-of-Climate-Change-on-Minorities-and-Indigenous-Peoples.pdf>
- Baird, I. G., Silvano, R. A. M., Parlee, B., Poesch, M., Maclean, B., Napoleon, A., Lepine, M., et Hallwass, G. (2021). The Downstream Impacts of Hydropower Dams and Indigenous and Local Knowledge: Examples from the Peace–Athabasca, Mekong, and Amazon. *Environmental Management*, 67(4), 682-696. <https://doi.org/10.1007/s00267-020-01418-x>
- Baker, L. M. (2008). Unobstrusive research methods. Dans Given, L (dir), *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods* (1^{ère} éd., p.904-907). Sage.

- Barbeau, M. (2021). Wapikoni mobile : RéconciliAction par les arts médiatiques. *Les Cahiers du CIÉRA*, 19, 117-121. <https://doi.org/10.7202/1077736ar>
- Basile, S. (2017). *Le rôle et la place des femmes Atikamekw dans la gouvernance du territoire et des ressources naturelles*. [Thèse de doctorat, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue]. Depositum. <https://depositum.uqat.ca/id/eprint/703/>
- Basile, S., Asselin, H., et Martin, T. (2017). Le territoire comme lieu privilégié de transmission des savoirs et des valeurs des femmes Atikamekw,. *Recherches féministes*, 30(1), 61-80. <https://doi.org/10.7202/1040975ar>
- Battell Lowman, E., et Barker, A. J. (2015). *Settler : Identity and Colonialism in 21st Century Canada*. Fernwood.
- Belanger Y. D. et Lackenbauer P. W. (2014). *Blockades or Breakthroughs? : Aboriginal Peoples Confront the Canadian State*. McGill-Queen's University Press.
- Bell, N. (2013). Anishinaabe Bimaadiziwin : Living Spiritually with Respect, Relationship, Reciprocity, and Responsibility. Dans Kulnieks, A., Longboat, D. R., et Young, K. (dir.), *Contemporary Studies in Environmental and Indigenous Pedagogies a Curricula of Stories and Place* (1^{ère} éd., p.89-110). Sense Publishers. <https://doi.org/10.1007/978-94-6209-293-8>
- Berkes, F. et Jolly, D. (2001). Adapting to climate change: social-ecological resilience in a Canadian western Arctic community. *Conservation Ecology*. 5(2).
- Beirne, P., et South, N. (2007). *Issues in Green Criminology : Confront Harms Against Environments, Humanity and Other Animals*. Willan Publishing.
- Bertrand, K. (2009). La représentation des autochtones dans le cinéma documentaire québécois [Mémoire de maîtrise, University of Ottawa].Recherch uO. <https://doi.org/10.20381/ruor-19152>
- Blagg, H., et Anthony, T. (2019). *Decolonising Criminology : Imagining Justice in a Postcolonial World*. Palgrave Macmillan UK. <https://doi.org/10.1057/978-1-137-53247-3>
- Bliss, J. C. (2000). Public Perceptions of Clearcutting. *Journal of Forestry*, 98(12), 4-9. <https://doi.org/10.1093/jof/98.12.4>
- Bliss, S., et Temper, L. (2018). The indigenous climate justice of the Unist'ot'en resistance. Dans Stefan Gaarsmand, J (dir.), *Climate Justice and the Economy: Social Mobilization, Knowledge and the Political* (1ere éd, p.69-83). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315306193>
- Blomley, N. (1996). « Shut the Province Down » : First Nations Blockades in British Columbia, 1984-1995. *BC Studies: The British Columbian Quarterly*, 111, 5-35.
- Borish, D., Cunsolo, A., Mauro, I., Dewey, C., et Harper, S. L. (2021). Moving images, Moving Methods : Advancing Documentary Film for Qualitative Research. *International Journal of Qualitative Methods*, 20, 1-14. <https://doi.org/10.1177/16094069211013646>
- Borrows, J. (2005). Indigenous Legal Traditions in Canada. *Washington University Journal of Law & Policy*, 19, 167-224.

- Borrows, J. (2020). *La Constitution Autochtone du Canada* (Traduit par Leydet, D., Nootens, G. et Motard, G.). Presses de l'Université du Québec.
- Bowen, G. A. (2009). Document Analysis as a Qualitative Research Method. *Qualitative Research Journal*, 9(2), 27-40. <https://doi.org/10.3316/QRJ0902027>
- Braun, V., et Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77-101. <https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>
- Brisman, A. (2008). Crime-environment relationships and environmental justice. *Seattle Journal of Social Justice*, 6.
- Brisman, A., et South, N. (2019). Green Criminology and Environmental Crimes and Harms. *Sociology Compass*, 13(1), e12650. <https://doi.org/10.1111/soc4.12650>
- Brugge, D. (2016). Why Has It Taken So Long to Address the Problems Created by Uranium Mining in the Navajo Nation? *NEW SOLUTIONS: A Journal of Environmental and Occupational Health Policy*, 25(4), 436-439. <https://doi.org/10.1177/1048291115610344>
- Bullard, R. (1983). Solid waste sites and the Houston black community. *Social Inquiry*, 53, 273-284.
- Bullard, R. (1993). The Threat of Environmental Racism. *Natural Resources & Environment*, 7(3), 23-56.
- Caine, K. J., et Krogman, N. (2010). Powerful or Just Plain Power-Full? A Power Analysis of Impact and Benefit Agreements in Canada's North. *Organization & Environment*, 23(1), 76-98. <https://doi.org/10.1177/1086026609358969>
- Calder c. Colombie-Britannique*, (1973), CSC. 313.
- Caron, J.-F. (2016). La déclaration de souveraineté de la nation atikamekw : Les méandres de l'octroi d'un titre autochtone. *Canadian Ethnic Studies*, 48(1), 141-160.
- Carrabine, E. (2015). Visual criminology : History, theory, and method. Dans Copes, H., et Miller, J. (dir.), *The Routledge Handbook of Qualitative Criminology* (1^{ère} éd., p.103-123). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203074701>
- Carrabine, E., Cox, P., Fussey, P., Hobbs, D., South, N., Thiel, D. and Thurton, J. (2004). *Criminology: A Sociological Introduction*. Routledge.
- Cassell, E et Samson, C. (2016). The long reach of frontier justice: Canadian land claims as a human rights violation. Dans Lennox, C., et Short, D. (dir.), *Handbook of Indigenous Peoples' Rights* (1^{ère} éd., p.111-126). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203119235>
- Cellard, A. (1997). L'analyse documentaire. Dans Poupart J., Deslauriers J.-P., Groulx L., Laperrière A., Mayer R., Pires A. (dir.), *La recherche qualitative: enjeux épistémologiques et méthodologiques* (p. 251 à 271), Gaëtan Morin.

- Chanteloup, L., Joliet, F., et Herrmann, T. M. (2018). The Environment of the Nunavimmiut as Seen through their Own Eyes. *Ecoscience*, 25(4), 359-379. <https://doi.org/10.1080/11956860.2018.1517631>
- Chauvin, P.-M., et Reix, F. (2015). Visual Sociologies. History and Directions of Research. *L'Année sociologique*, 65(1), 15-41. DOI 10.3917/anso.151.0015
- Choquette, C., Guilhermont, É., et Goyette Noël, M.-P. (2010). La gestion du niveau d'eau des barrages-réservoirs au Québec : Aspects juridiques et environnementaux. *Les Cahiers de droit*, 51(3-4), 827-857. <https://doi.org/10.7202/045735ar>
- Clarkson, L., Morrissette, V., et Régallet, G. (1992). *Our responsibility to the seventh generation : Indigenous peoples and sustainable development*. International Institute for Sustainable Development. https://www.iisd.org/system/files/publications/seventh_gen.pdf
- Coates, K. (2019). The history and historiography of natural resource development in the Arctic The state of the literature. Dans Southcott, C., Abele, F., Natcher, D., et Parlee, B. (dir.), *Resources and Sustainable Development in the Arctic* (1^{ère} éd., p.23-41). Routledge.
- Coates, K. et Poelzer, G. (2016). Re-imagining indigenous space: the law, constitution and the evolution of aboriginal property and resource rights in Canada. Dans Tidwell, A. C., et Zellen, B. S. *Land, Indigenous Peoples and Conflict* (1^{ère} éd., p.54-65) . Routledge.
- Comack, E. (2018). Corporate Colonialism and the “Crimes of the Powerful” Committed Against the Indigenous Peoples of Canada. *Critical Criminology*, 26(4), 455-471. <https://doi.org/10.1007/s10612-018-9414-y>
- Cornell, S. (2018). Justice as Position, Justice as Practice: Indigenous Governance at the Boundary. Dans Hendry, J., Tatum, M. L., Jorgensen, M., et Howard-Wagner, D. (dir.), *Indigenous Justice* (1^{ère} éd., p.11-26). Palgrave. <https://doi.org/10.1057/978-1-137-60645-7>
- Côté, S., Girard, C., Leblanc, P., et Kurtness, J. (2015). Migration interne et dyanamique culturelle chez les jeunes des premières nations au Québec (canada). *Innus, Atikamekw et Algonquins. Anales de Antropología*, 49(2), 175-205. [https://doi.org/10.1016/S0185-1225\(15\)30007-2](https://doi.org/10.1016/S0185-1225(15)30007-2)
- Coulthard, G. S. et Alfred, T. (2014). For the Land: The Dene Nation’s Struggle for Self-Determination. Dans Coulthard, G. S. (dir.), *Red Skin, White Masks : Rejecting the Colonial Politics of Recognition* (1^{ère} éd., p.51-78). University of Minnesota Press.
- Coumans, C. (2008). Realising solidarity Indigenous peoples and NGOs in the contested terrains of mining and corporate accountability. Dans O’Faircheallaigh, C., et Ali, S. (dir.), *Earth Matters : Indigenous Peoples, the Extractive Industries and Corporate Social Responsibility* (1^{ère} éd., p.42-66). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781351279680>
- Craft, A (2017). Giving and receiving life from *Anishinaabe nibi inaakonigewin* (our water law) research. Dans Thorpe J., Rutherford S. et Sandberg L. A. (dir), *Methodological Challenges in Nature-Culture and Environmental History Research* (1^{ère} éd., p. 105–119). Routledge.
- Craft, A., McGregor, D., Seymour-Hourie, R., et Chiblow, S. (2021). Decolonizing *Anishinaabe nibi inaakonigewin* and *gikendaasowin* research: Reinscribing *Anishinaabe* approaches to law and knowledge. Dans Xavier, S., Jacobs, B., Waboose, V., Hewitt, J. G., et Bhatia, A.

(dir.), *Decolonizing Law : Indigenous, Third World and Settler Perspectives* (1ère éd., p.17-33). Routledge.

Cunsolo, A., Borish, D., Harper, S. L., Snook, J., Shiwak, I., Wood, M., et The Herd Caribou Project Steering Committee. (2020). « You can never replace the caribou » : Inuit Experiences of Ecological Grief from Caribou Declines. *American Imago*, 77(1), 31-59. <https://doi.org/10.1353/aim.2020.0002>

Delgamuukw c. Colombie-Britannique, (1997), CSC, 3 RCS 1010

Dey, I. (1993). *Qualitative Data Analysis : A User Friendly Guide for Social Scientists*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203412497>

Dézé, A. (2013). Pour une iconographie de la contestation. *Cultures & Conflits*, 3-4(91/92), 13-29. <https://doi.org/10.4000/conflits.18773>

Dhillon, C., et Young, M. (2010). *Environmental Racism and First Nations : A Call for Socially Just Public Policy Development*. 1(1), 23-37.

Dorais, M. (1993). Diversité et créativité en recherche qualitative. *Service social*, 42(2), 7-27. <https://doi.org/10.7202/706615ar>

Doucet, H. (2018). *L'éthique de la recherche : Guide pour le chercheur en sciences de la santé*. Presses de l'Université de Montréal.

Doyle-Bedwell, P., et Cohen, F. G. (2001). Les peuples autochtones du Canada et les tendances environnementales au xxie siècle. Dans E. A. Parson (dir.), *Gérer l'environnement* (1^{ère} éd., p. 173-207). Presses de l'Université de Montréal.

Drake, D., Muncie, J. et Westmarland, L. (2010). Interrogating criminal justice. Dans Drake, D., Muncie, J., et Westmarland, L. (dir.), *Criminal Justice : Local and Global* (1^{ère} éd., p.2-32). Willan Publishing.

Dumont, J. (1996). Justice and Native peoples. Dans Nielsen, M. O. (dir.), *Native Americans, Crime, And Justice* (1ère éd., p.20-33). Routledge.

Eberts, M. (2021). Not empty of laws: Indigenous legal orders and the Canadian state. Dans Xavier, S., Jacobs, B., Waboose, V., Hewitt, J. G., et Bhatia, A. (dir.), *Decolonizing Law : Indigenous, Third World and Settler Perspectives* (1ère éd., p.196-214). Routledge.

Farget, D. (2016). Colonialisme et pollution environnementale : Prolongement et effets sur les droits des peuples autochtones. *Criminologie*, 49(2), 95-114. <https://doi.org/10.7202/1038418ar>

Farget, D. (2021). Une reconceptualisation nécessaire des «droitsde la nature» à la lumière des ontologies et des épistémologies autochtones? Dans Cárdenas, Y. V., et Turp, D (dir), *Une personnalité juridique pour le Fleuve Saint-Laurent et les Fleuves du monde* (1^{ère} éd., p.217-235). Editions Jean-Francois Dery.

Fegadel, A. R. (2020). *Toxic Colonialism and Green Victimization of Native Americans : An Examination of the Genocidal Impacts of Uranium Mining*

[Thèse de doctorat, University of South Florida]. Digital Commons.
<https://digitalcommons.usf.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=9391&context=etd>

- Fonda, M. (2011). Introductory Essay: Traditional Knowledge, Spirituality and Lands. *The International Indigenous Policy Journal*, 2(4), 1-5. DOI: 10.18584/iipj.2011.2.4.1
- Fournis, Y., et Fortin, M.-J. (2015). Les régimes de ressources au Canada : Les trois crises de l'extractivisme. *Vertigo*, 15(2). <https://doi.org/10.4000/vertigo.16489>
- Gaudet, S. et Robert, D. (2018). *L'aventure de la recherche qualitative. Du questionnement à la rédaction scientifique*. Les Presses de l'Université d'Ottawa.
- Geimer, A. (2010). Cultural Practices of the Reception and Appropriation of Films from the Standpoint of a Praxeological Sociology of Knowledge. Dans Bohnsack, R., Pfaff, N., et Weller, W. (dir.), *Qualitative Analysis and Documentary Method: In International Educational Research* (1^{ère} éd., p. 293-310). <https://doi.org/10.3224/86649236>
- Girard, P., Phillips, J., et Brown, R. B. (2018). *A History of Law in Canada, Vol. 1 : Beginnings to 1866* (Vol. 1). University of Toronto Press.
- Glon, É. (2008). *Forêts et société au Canada : Ressources durables ou horreur boréale ?* Presses universitaires du Septentrion.
- Goeman, M. (2015). Land as life. Dans Teves, S. N., Smith, A., et Raheja, M. (dir.), *Native Studies Keywords* (1^{ère} éd., Partie 2 section 1). University of Arizona Press.
- Gouvernement du Canada. (2010). *Droits issus des traités*. <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1100100028602/1551194954134>
- Gouvernement du Canada. (2013). *Principaux exportateurs de produits du bois du monde*. <https://scf.rncan.gc.ca/coupes-selectives/54>
- Gouvernement du Canada. (2020). *Traités et ententes*. <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1100100028574/1529354437231#chp5>
- Goyes, D. R., et South, N. (2017). Green Criminology Before 'Green Criminology' : Amnesia and Absences. *Critical Criminology*, 25(2), 165-181. <https://doi.org/10.1007/s10612-017-9357-8>
- Graetz G. (2014). Uranium Mining and First Peoples: The nuclear renaissance confronts historical legacies, *Journal of Cleaner Production*, 84, 339-347. <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2014.03.055>
- Gram-Hanssen, I., Schafenacker, N., et Bentz, J. (2022). Decolonizing transformations through 'right relations'. *Sustainability Science*, 17(2), 673-685. <https://doi.org/10.1007/s11625-021-00960-9>
- Greaves, W. (2018). Damaging Environments : Land, Settler Colonialism, and Security for Indigenous Peoples. *Environment and Society*, 9(1), 107-124. <https://doi.org/10.3167/ares.2018.090108>
- Green, R. G. (1998). Aboriginal People and the Canadian Justice System. *Native Law Center*, 3(4). 1-6.

- Green, D. et Raygorodetsky, G. (2010) Indigenous knowledge of a changing climate, *Climatic Change*, 100, 239-242. DOI 10.1007/s10584-010-9804-y
- Gross, J. M. S. (2018). Document analysis. Dans Frey, B. B. *The SAGE Encyclopedia of Educational Research, Measurement, and Evaluation* (1ère éd., p.545-548). SAGE Publications, Inc. <https://doi.org/10.4135/9781506326139>
- Guest, G., MacQueen, K., et Namey, E. (2012). Introduction to Applied Thematic Analysis. Dans Guest, G., MacQueen, K., et Namey, E. (dir), *Applied Thematic Analysis* (1^{ère} éd., p.3-20). SAGE Publications, Inc. <https://doi.org/10.4135/9781483384436>
- Hall, M. (2013). *Victims of Environmental Harm : Rights, Recognition and Redress Under National and International Law*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203083444>
- Hall, M. (2020). Environmental refugees as environmental victims. Dans Brisman, A. et South, N. *Routledge International Handbook of Green Criminology* (2^e éd., p132-149). Routledge.
- Halsey, M. et White, R. (1998). Crime, ecophilosophy and environmental harm. *Theoretical Criminology*, 2(3), 345-371.
- Haluzá-Delay, R. (2007). Environmental justice in Canada. *Local Environment*, 12(6), 557–563. DOI: 10.1080/13549830701657323
- Haluzá-Delay, O’Riley, P., Cole, P. et Agyeman J. (2009). Introduction. Speaking for Ourselves, Speaking Together: Environmental Justice in Canada. Dans Agyeman, J., Cole, P., Haluzá-DeLay, R., et O’Riley, P. (dir.), *Speaking for Ourselves : Environmental Justice in Canada* (1^{ère} éd., p.1-26). UBC Press.
- Hamilton, R., et Nichols, J. (2021). Reconciliation and the Straitjacket : A Comparative Analysis of the Secession Reference and R v Sparrow. *Ottawa Law Review*, 52(2), 205-255.
- Hania, P. (2019). Revitalizing Indigenous Women’s Water Governance Roles in Impact and Benefit Agreement Processes Through Indigenous Legal Orders and Water Stories. *Les Cahiers de droit*, 60(2), 519–556. <https://doi.org/10.7202/1060985ar>
- Hansen, J. G. (2012). Countering Imperial Justice : The Implications of a Cree response to Crime. *Indigenous Policy Journal*, 23(1).
- Hatch, C. et Price, M. (2008). *Canada’s Toxic Tar Sands: The Most Destructive Project on Earth*. Environmental defence. https://environmentaldefence.ca/wp-content/uploads/2016/01/TarSands_TheReport.pdf
- Haw, K., et Hadfield, M. (2011). *Video in Social Science Research : Functions and Forms*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203839119>
- Hefernan, W. C. (2019). *Rights and Wrongs, Critical Criminological Perspectives*. Palgrave Mcmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-030-12782-4_1
- Heydon, J. (2020). Indigenous environmental victimisation in the Canadian oil sands. Dans South, N. et Brisman, A. (dir.), *Routledge International Handbook of Green Criminology* (2e ed., p.333-347). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315207094>

- Holifield, R., Chakraborty, J., et Walker, G. (2017). Introduction: The worlds of environmental justice. Dans Holifield, R., Chakraborty, J., et Walker, G. (dir.), *The Routledge Handbook of Environmental Justice* (1^{ère} éd., p.1-12). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315678986>
- Holliday, R. (2000). We've been Framed : Visualising Methodology. *The Sociological Review*, 48(4), 503-521. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.00230>
- Horowitz, L. S., Keeling, A., Lévesque, F., Rodon, T., Schott, S., et Thériault, S. (2018). Indigenous peoples' relationships to large-scale mining in post/colonial contexts : Toward multidisciplinary comparative perspectives. *The Extractive Industries and Society*, 5(3), 404-414. <https://doi.org/10.1016/j.exis.2018.05.004>
- Huggins, W. (2017). Pipelines, Mines, and Dams : Indigenous Literary Water Ecologies and the Fight for a Sustainable Future. *Revue Canadienne de Littérature Comparée*, 44(1), 54-67. <https://doi.org/10.1353/crc.2017.0003>
- Huseman, J., et Short, D. (2012). 'A slow industrial genocide' : Tar sands and the indigenous peoples of northern Alberta. *The International Journal of Human Rights*, 16, 216-237. <https://doi.org/10.1080/13642987.2011.649593>
- Idle no more. (s. d.). *About the movement*. Idle no more. <https://idlenomore.ca/about-the-movement/>
- IPCC. (2022). *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation, and Vulnerability* [document soumis pour publication]. Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change (Pörtner, H.-O., Roberts, D.C., Tignor, M., Poloczanska, E.S., Mintenbeck, K., Alegria, A., Craig, M., Langsdorf, S., Löschke, S., Möller, V., Okem, A., Rama, B. (dir.). Cambridge University Press.
- Jaccoud, M. (2014). Peuples autochtones et pratiques d'accommodements en matière de justice pénale au Canada et au Québec. *Archives de politique criminelle*, 1, 227-239.
- Jaccoud, M., et Brassard, R. (2008). Savoirs criminologiques et autochtonie. *Déviance et Société*, 32(4), 395-409.
- Jacobs, B. (2010). Environmental racism on indigenous lands and territories. *Canadian Political Science Association Annual Conference*. <https://cpsa-acsp.ca/papers-2010/Jacobs.pdf>
- Jacobs, B., Johnson, Y. et Twins, J. (2021). Decolonizing corrections. Dans Xavier, S., Jacobs, B., Waboose, V., Hewitt, J. G., et Bhatia, A. (dir.), *Decolonizing Law : Indigenous, Third World and Settler Perspectives*. Routledge.
- Jarratt-Snider, K. et Nielsen, M.O. (2020). Introduction. Dans Jarratt-Snider, K et Nielsen, M. O. (dir.), *Indigenous Environmental Justice* (1^{ère} éd., p.2-16). Presses de l'Université d'Arizona.
- Jarratt-Snider, K. et Nielsen, M.O. (2020). Conclusion . Dans Jarratt-Snider, K et Nielsen, M. O. (dir.), *Indigenous Environmental Justice* (1^{ère} éd., p.203-209). Presses de l'Université d'Arizona.
- Jodelet, D. (2003). Les représentations sociales: un domaine en expansion. Dans Jodelet, D. (dir.), *Les représentations sociales* (7^e éd., p.47-78). Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.jodel.2003.01>

- Johnson, P. (2017). *E-kawôtiniket 1876 : Reclaiming Nêhiyaw Governance in the Territory of Maskwacîs through Wâhkôtowin (Kinship)*. [Thèse de doctorat, The University of Western Ontario]. Scholarship@Western.
<https://ir.lib.uwo.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=6257&context=etd>
- Jones, M. (réalisatrice) (2010). *Tetzan Biny: The Disappearance of Fish Lake* [documentaire]. Aboriginal peoples television network.
- Kapashesit, R., et Klippenstein, M. (1990). Aboriginal Group Rights and Environmental Protection. *McGill Law Journal*, 36(3), 925-961.
- Keenan, R.J., et Kimmins, J.P. 1993. The ecological effects of clear-cutting. *Environmental Reviews*, 1(2), 121-144.
- Kojola, E., et Pellow, D. N. (2020). New directions in environmental justice studies : Examining the state and violence. *Environmental Politics*, 30(1-2) 100-118.
<https://doi.org/10.1080/09644016.2020.1836898>
- Koppel Maldonado, J., Shearer, C., Bronen, R., Peterson, K., et Lazrus, H. (2013). The impact of climate change on tribal communities in the US: displacement, relocation, and human rights. *Climatic Change*, 120, 601-614. <https://doi.org/DOI 10.1007/s10584-013-0746-z>
- Kovach, M. (2018). Doing Indigenous Methodologies: A Letter to a Research Class. Dans Denzin, N. K., et Lincoln, Y. S (dir.), *The SAGE Handbook of Qualitative Research* (5^e éd., p.383-417). SAGE Publications.
- Kulchyski, P. K. (1994). *Unjust relations : aboriginal rights in Canadian courts*. Oxford University Press.
- Labeau, P-C. (2002). *Les droits ancestraux et les droits issus de traités des peuples autochtones: comment s’y retrouver?* XVe Conférence des juristes de l’état.
<https://www.conferencedesjuristes.gouv.qc.ca/wp-content/uploads/atelier10-lesdroitsancestrauxdespeuplesautochtones.pdf>
- LaDuke, W. (1994). Traditional Ecological Knowledge and Environmental Futures. *Colorado Journal of International Environmental Law and Policy*, 5(1), 127-148.
- Lampkin, J. A. (2020). The uncertainty of community financial incentives for ‘fracking’ Pursuing ramifications for environmental justice. Dans South, N. et Brisman, A. (dir.), *Routledge International Handbook of Green Criminology* (2^e ed., p.132-149). Routledge.
- Landry, V. (2020). *Lien des autochtones au territoire : Manifestations différentes selon le lieu de résidence et la génération* [Thèse de doctorat, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue.]. Depositum. <https://depositum.uqat.ca/id/eprint/969/>
- Landry, V., Asselin, H., et Lévesque, C. (2019). Link to the Land and Mino-Pimatisiwin (Comprehensive Health) of Indigenous People Living in Urban Areas in Eastern Canada. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 16(23), 47-82.
<https://doi.org/10.3390/ijerph16234782>

- Landry, V., Asselin, H., et Lévesque, C. (2020). Lien au territoire selon les générations chez les Anicinapek et les Cris. *Revue Organisations & territoires*, 29(1), 125-138. <https://doi.org/10.1522/revueot.v29n1.1132>
- Lawrence, B. (2009). Reclaiming Ktaqamkuk: Land and Mi'kmaq Identity in Newfoundland. Dans Agyeman, J., Cole, P., Haluza-DeLay, R., et O'Riley, P. *Speaking for Ourselves : Environmental Justice in Canada* (1^{ère} éd., p.42-64). UBC Press.
- Le Billon, P., et Lujala, P. (2020). Environmental and land defenders : Global patterns and determinants of repression. *Global Environmental Change*, 65, 102163. <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2020.102163>
- Lejeune, C. (2014). *Manuel d'analyse qualitative. Analyser sans compter ni classer* (1^{ère} éd.). De Boeck.
- Lever, Y. (1992). *L'Analyse filmique* (1^{ère} éd.). Édition Boréal.
- Lindberg, D. (2021). (Re)bundling *nêhiyaw âskiy*: *nêhiyaw* constitutionalism through land stories. Dans Xavier, S., Jacobs, B., Waboose, V., Hewitt, J. G., et Bhatia, A. (dir.), *Decolonizing Law : Indigenous, Third World and Settler Perspectives* (1^{ère} éd., p.260-276). Routledge.
- Loi constitutionnelle de 1982*, annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada*, 1982, c. 11 (R.-U.), art. n°35 (1)
- Loi constitutionnelle de 1982*, annexe B de la *Loi de 1982 sur le Canada*, 1982, c. 11 (R.-U.), art. n°25
- Lovelace, R. (2009). Prologue. Notes from prison: Protection Algonquin lands from uranium mining. Dans Agyeman, J., Cole, P., Haluza-DeLay, R., et O'Riley, P. *Speaking for Ourselves : Environmental Justice in Canada* (1^{ère} éd., p.ix-xxii) . UBC Press.
- Lynch, M. J. (1990). The greening of criminology: a perspective on the 1990s. *The Critical Criminologist*, 2(3), 3-12.
- Lynch, M. J. (2020). Green Criminology and Environmental Crime : Criminology That Matters in the Age of Global Ecological Collapse. *Journal of White Collar and Corporate Crime*, 1(1), 50-61. <https://doi.org/10.1177/2631309X19876930>
- Lynch, M. J., Barrett, K. L., Stretesky, P. B., et Long, M. A. (2017). The neglect of quantitative research in green criminology and its consequences. *Critical Criminology*, 25(2), 183-198.
- Lynch, M. J. et Stretesky, P. B. (2003). The meaning of green: Contrasting criminological perspectives. *Theoretical Criminology*, 7(2): 217-238.
- Lynch, M. J. et Stretesky, P. B. (2014). *Exploring green criminology* (1^{ère} éd.). Ashgate Publishing.
- Lynch, M. J., et Stretesky, P. B. (2012). Native Americans and Social and Environmental Justice : Implications for Criminology. *Social Justice*, 38(3), 104-124.

- Lynch, M. J., Stretesky, P. B., et Long, M. A. (2015). Environmental justice : A criminological perspective. *Environmental Research Letters*, 10(8). <https://doi.org/10.1088/1748-9326/10/8/085008>
- Lynch, M. J., Stretesky, P. B. et Long, M. A. (2018). Green criminology and native peoples: The treadmill of production and the killing of indigenous environmental activists. *Theoretical Criminology*, 22(3) 318-341. DOI: 10.1177/1362480618790982
- Macklem, P. (2001). *Indigenous Difference and the Constitution of Canada* (1^{ère} éd.). University of Toronto Press.
- Manirabona, A., et Koutouki, K. (2016). Introduction : La criminalité environnementale. *Criminologie*, 49(2), 5-14. <https://doi.org/10.7202/1038414ar>
- Manrique, D. R., Corral, S. et Pereira, A. G. (2018). Climate-related displacements of coastal communities in the Arctic: Engaging traditional knowledge in adaptation strategies and policies. *Environmental Science and Policy*, 85, 90–100. <https://doi.org/10.1016/j.envsci.2018.04.007>
- Marsolais, G. (1997). *L'aventure du cinéma direct revisitée* (1^{ère} éd.). 400 coups.
- Martin, T., et Girard, A. (2009). Le territoire « matrice » de culture. *Recherches amérindiennes au québec*, XXXIX(1-2), p.61-70.
- Mascarenhas, M. (2007) .Where the Waters Divide: First Nations, Tainted Water and Environmental Justice in Canada, *Local Environment: The International Journal of Justice and Sustainability*, 12(6), 565-577. DOI: 10.1080/13549830701657265
- Massuard, M. (2006). *Les ressources naturelles du Nitassinan de Nutashkuan : Rapports de pouvoir et avenir de la Première nation* [Mémoire de maîtrise, Université Laval]. CorpusUL. <https://corpus.ulaval.ca/jspui/bitstream/20.500.11794/18529/1/23858.pdf>
- McGregor, D. (2000). *From exclusion to co-existence :aboriginal participation in Ontario forest management planning* [Thèse de doctorat, Université de Toronto]. Thèses Canada. <https://www.bac-lac.gc.ca/eng/services/theses/Pages/item.aspx?idNumber=1006914477>
- McGregor, D. (2009). Honoring our relations : An Anishnaabe perspective on Environmental Justice. Dans Agyeman, J., Cole, P., Haluza-DeLay, R., et O'Riley, P. *Speaking for Ourselves : Environmental Justice in Canada* (p.27-41). UBC Press.
- McGregor, D (2013). Anishinaabe Environmental Knowledge. Dans Kulnieks, A., Longboat, D. R., et Young, K. (dir.), (2013). *Contemporary Studies in Environmental and Indigenous Pedagogies a Curricula of Stories and Place* (1^{ère} éd., p.77-88). SensePublishers. <https://doi.org/10.1007/978-94-6209-293-8>
- McGregor, D. (2018). *Mino-Mnaamodzawin : Achieving Indigenous Environmental Justice in Canada*. *Environment and Society*, 9(1), 7-24. <https://doi.org/10.3167/ares.2018.090102>
- McGregor, D. (2021). Indigenous Environmental Justice and Sustainability. Dans Atapattu, S. Gonzalez, C. et Seck, S. (dir.), *The Cambridge Handbook of Environmental Justice and Sustainable Development* (1^{ère} éd., p. 58-71). Cambridge University Press. doi:10.1017/9781108555791.006

- McGregor, D., Bayha, W., et Simmons, D. (2010). « Our Responsibility to Keep the Land Alive » : Voices of Northern Indigenous Researchers. *Pimatisiwin: A Journal of Aboriginal and Indigenous Community Health*, 8(1).
- McGregor, D., Whitaker, S., et Sritharan, M. (2020). Indigenous environmental justice and sustainability. *Current Opinion in Environmental Sustainability*, 43, 35-40. <https://doi.org/10.1016/j.cosust.2020.01.007>
- McIntyre, I. (2021). *Environmental Blockades : Obstructive Direct Action and the History of the Environmental Movement* (1^{ère} éd.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003037781>
- Mendieta-Vicuña, D., et Esparcia, J. (2022). Hydropower : Renewable and contributing to sustainable development? A critical analysis from the Mazar-Dudas project (Ecuador). *Local Environment*, 27(3), 375-394. <https://doi.org/10.1080/13549839.2022.2048256>
- Mikos, L. (2014). Analysis of film. Dans Flick, U. (dir.), *The SAGE Handbook of Qualitative Data Analysis* (1^{ère} éd., p.409-423). SAGE Publications Ltd. <https://doi.org/10.4135/9781526416070>
- Mitchell, T., Arseneau, C., Aylwin, J. et Thomas, D. (2021). The right to free, prior, and informed consent (FPIC) Reflections on experiences of two Indigenous communities in northern regions of Canada and Chile. Dans Xavier, S., Jacobs, B., Waboose, V., Hewitt, J. G., et Bhatia, A. (dir.), *Decolonizing Law : Indigenous, Third World and Settler Perspectives*. Routledge.
- Mohai, P., Pellow, D., et Roberts, J. T. (2009). Environmental Justice. *Annual Review of Environment and Resources*, 34(1), 405-430. <https://doi.org/10.1146/annurev-environ-082508-094348>
- Moliner, P., Guimelli, C. (2015). *Les représentations sociales*. Presses universitaires de Grenoble. <https://doi.org/10.3917/pug.guime.2015.01>
- Monchalin, L. (2016). *The Colonial Problem : An Indigenous Perspective on Crime and Injustice in Canada*. University of Toronto Press.
- Morales, S. (2019). Braiding the Incommensurable: Indigenous Legal Traditions and the Duty to Consult. Dans Borrows, J., Chartrand, L., Fitzgerald, O. E., et Schwartz, R. (dir.), *Braiding Legal Orders : Implementing the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* (1^{ère} éd., chapitre 7). The Centre for International Governance Innovation.
- Muir, B. R., et Booth, A. L. (2012). An environmental justice analysis of caribou recovery planning, protection of an Indigenous culture, and coal mining development in northeast British Columbia, Canada. *Environment, Development and Sustainability*, 14(4), 455-476. <https://doi.org/10.1007/s10668-011-9333-5>
- Murdock, E.G. (2020). A history of environmental justice Foundations, narratives, and perspectives. Dans Coolsaet, B. (dir.), *Environmental Justice : Key Issues* (1^{ère} éd., p.6-18). Routledge.
- Natarajan, U. (2021). Decolonization in Third and Fourth Worlds. Dans Xavier, S., Jacobs, B., Waboose, V., Hewitt, J. G., et Bhatia, A. (dir.), *Decolonizing Law : Indigenous, Third World*

and Settler Perspectives (1^{ère} éd., p. 60-84). Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781003161387>

Nation haïda c. Colombie-Britannique (Ministre des Forêts), (2004) 3 R.C.S. 511, CSC 73

Nation Tsilhqot'in c. Colombie-Britannique, (2014) CSC, 2 RCS. 256

Nerlich, B., et Jaspal, R. (2014). Images of Extreme Weather : Symbolising Human Responses to Climate Change. *Science as Culture*, 23(2), 253-276.
<https://doi.org/10.1080/09505431.2013.846311>

Neveu, L. P. (2008). *Le droit à l'autodétermination des peuples autochtones et la protection de l'environnement : Un conflit normatif?* [Mémoire de maîtrise, Université Laval]. Corpus UL.
<https://corpus.ulaval.ca/jspui/handle/20.500.11794/20089>

Nichols, B. (1991). *Representing Reality : Issues and Concepts in Documentary* (1^{ère} éd.). Indiana University Press.

Nielsen, M. (1992). Criminal justice and Native self-government. Dans Silverman, R. A., et Nielsen, M. (dir.), *Aboriginal Peoples and Canadian Criminal Justice* (1^{ère} éd., p.243-257). Butterworths.

Nuñez, A. J. (2018). Mother Earth and climate justice : Indigenous peoples' perspectives of an alternative development paradigm. Dans Jafry, T., Mikulewicz, M., et Helwig, K. (dir.), *Routledge Handbook of Climate Justice* (1^{ère} éd., p.420-430). Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315537689>

O'Faircheallaigh, C. (2016). *Negotiations in the Indigenous World : Aboriginal Peoples and the Extractive Industry in Australia and Canada* (1^{ère} éd.). Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315717951>

Odello, M. (2016). Dans Lennox, C., et Short, D. (dir.), *Handbook of Indigenous Peoples' Rights* (1^{ère} éd., p. 51-58). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203119235>

Omer, A. M. (2008). Green energies and the environment. *Renewable and Sustainable Energy Reviews*, 12(7), 1789-1821. <https://doi.org/10.1016/j.rser.2006.05.009>

Ominayak, B. (2009). These are Lubicon lands: A First Nation forced to step into the regulatory gap. Dans Agyeman, J., Cole, P., Haluza-DeLay, R., et O'Riley, P. *Speaking for Ourselves : Environmental Justice in Canada* (1^{ère} éd. P.111-122). UBC Press.

O'Reilly, J. (1984). La Loi constitutionnelle de 1982. Droit des autochtones. *Les Cahiers de droit*, 25(1), 125–144. <https://doi.org/10.7202/042588ar>

Otis, G. (1999). Les sources des droits ancestraux des peuples autochtones. *Les Cahiers de droit*, 40(3), 591–620. <https://doi.org/10.7202/043562ar>

Paillé, P., et Mucchielli, A. (2021). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales* (5^e éd.). Armand Colin.

Palmater, P. (2019a, avril). RCMP invasion of Wet'suwet'en Nation territory breaches Canada's 'rule of law'. *Canadian dimension*, 52(4).

<https://canadiandimension.com/articles/view/rcmp-invasion-of-wetsuweten-nation-territory-breaches-canadas-rule-of-law>

- Palmater, P. (2019b). The Radical Politics of Indigenous Resistance and Survival. Dans Kinna, R. et Gordon, U. (dir.), *Routledge Handbook of Radical Politics* (1^{ère} éd., p.134-162). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315619880>
- Palmater, P. (2022). Death by poverty: The lethal impacts of colonialism. Dans Antony W., Antony J., et Samuelson L. (dir.), *Power and resistance: Critical thinking about Canadian social issues* (7^e éd., p. 69-108). Fernwood Publishing.
- Palmer, R. C., Short, D., et Auch, W. E. T. (2018). The Human Right to Water and Unconventional Energy. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 15(9). <https://doi.org/10.3390/ijerph15091858>
- Parlee, B. (2019). Resource development and well-being in Northern Canada. Dans Southcott, C., Abele, F., Natcher, D., et Parlee, B. (dir.), *Resources and Sustainable Development in the Arctic* (1^{ère} éd., p.132-155). Routledge.
- Papillon, M., et Rodon, T. (2017). Proponent-Indigenous agreements and the implementation of the right to free, prior, and informed consent in Canada. *Environmental Impact Assessment Review*, 62, 216-224. <https://doi.org/10.1016/j.eiar.2016.06.009>
- Patrick, R. J. (2010). Uneven access to safe drinking water for First Nations in Canada: Connecting health and place through source water protection. *Health & Place*, 17, 386-389. doi:10.1016/j.healthplace.2010.10.005
- Paterson, W.S.B., Baker, N. et Heenan, A. (2006). Cercle Arctique. Dans *L'encyclopédie canadienne*. <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/cercle-arctique>
- Pires, A. (1997). De quelques enjeux épistémologiques d'une méthodologie générale pour les sciences sociales. Dans Poupart J., Deslauriers J.-P., Groulx L., Laperrière A., Mayer R., Pires A. (dir.), *La recherche qualitative: enjeux épistémologiques et méthodologiques* (1^{ère} éd., p. 251 à 271), Gaëtan Morin.
- Potter, G. (2014). The criminogenic effects of environmental harm: Bringing a “green” perspective to mainstream criminology. Dans Spapens T., White R. et Kluin M. (dir.), *Environmental Crime and Its Victims: Perspectives within Green Criminology* (1^{ère} éd., p.7-22). Ashgate publishing.
- Preston, J. (2013). Neoliberal settler colonialism, Canada and the tar sands. *Race & Class*, 55(2), 42-59. <https://doi.org/10.1177/0306396813497877>
- Prior, D. (2007). Decolonising research : A shift toward reconciliation. *Nursing Inquiry*, 14(2), 162-168. <https://doi.org/10.1111/j.1440-1800.2007.00361.x>
- Prior, L. (2008). Document analysis. Dans Given, L (dir.), *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods* (1^{ère} éd., p.231-232). Sage.
- Reine c. Sparrow*, (1990), CSC, 1 R.C.S. 1075, 1099
- Reine c. Van der Peet*, (1996), CSC, 2 R.C.S. 507

- Reinsborough, P. (2004). Post Issue Activism. Dans Solnit, D. (dir.), *Globalize Liberation : How to Uproot the System and Build a Better World* (1^{ère} éd, p.163-213). City Lights Books.
- Ressources naturelles Québec. (2002). *La coupe avec protection de la régénération et des sols*. <https://mffp.gouv.qc.ca/documents/forets/comprendre/CPRS.pdf>
- Rouland, N. (1979). *Les modes juridiques de résolution des conflits chez les Inuit* (1^{ère} éd.). Association Inuksiutjiit Katimajit
- Rouland, N. (1988). *Anthropologie juridique* (1^{ère} éd). Les presses universitaires de France.
- Ross, R. (1994). Duelling Paradigms? Western Criminal Justice Versus Aboriginal Community Healing: A Discussion Paper. Dans Gosse, R., Henderson, J.Y. et Carter, R. (dir.), *Continuing Poundmaker & Riel's Quest* (1^{ère} éd., p.241-268). Purich.
- Ross, R. (1995). Seeing the World Differently. *Native Law Center*. 1-4.
- Rousselle, S. (2007). Le droit des peuples autochtones et la protection de l'environnement au Canada. *Revue juridique de l'Environnement*, 32(1), 215-220. <https://doi.org/10.3406/rjenv.2007.4610>
- Rudin, J. (2005). *Aboriginal peoples and the criminal justice system*. https://www.attorneygeneral.jus.gov.on.ca/inquiries/ipperwash/policy_part/research/pdf/Rudin.pdf
- Ryan, T. G., Van Every, L. M., Steele, A. et McDonald, V. L. (2013). Becoming Visible: Reconceptualizing Curriculum. Dans Kulnieks, A., Longboat, D. R., et Young, K. (dir.), (2013). *Contemporary Studies in Environmental and Indigenous Pedagogies a Curricula of Stories and Place* (1^{ère} éd., p.21-48). Sense Publishers. <https://doi.org/10.1007/978-94-6209-293-8>
- Sadik, T. (2014). *Literature Review: Traditional Uses of Tobacco Among Indigenous Peoples of North America*. <https://cottfn.com/wp-content/uploads/2015/11/TUT-Literature-Review.pdf>
- Salomons, T et Hanson, E. (2009). *Sparrow case*. https://indigenousfoundations.web.arts.ubc.ca/sparrow_case/
- Santé Canada, (2022). *L'eau dans les communautés des Premières Nations*. <https://www.sac-isc.gc.ca/fra/1506514143353/1533317130660>
- Sarkar, A. (2019). Nuclear power and uranium mining : Current global perspectives and emerging public health risks. *Journal of Public Health Policy*, 40(4), 383-392. <https://doi.org/10.1057/s41271-019-00177-2>
- Schlosberg, D. (2007). *Defining Environmental Justice : Theories, Movements, and Nature* (1^{ère} éd.). Oxford University Press.
- Schlosberg, D., et Carruthers, D. (2010). Indigenous Struggles, Environmental Justice, and Community Capabilities. *Global Environmental Politics*, 10(4), 12-35. https://doi.org/10.1162/GLEP_a_00029

- Short, D. (2020) Energy harms ‘Extreme energy’ , fracking and water Dans South, N. et Brisman, A. (dir.), *Routledge International Handbook of Green Criminology* (2e ed., p.132-149). Routledge.
- Simon, D. R. (2000). Corporate Environmental Crimes and Social Inequality : New Directions for Environmental Justice Research. *American Behavioral Scientist*, 43(4), 633-645. <https://doi.org/10.1177/00027640021955469>
- Snyder, E. (2014). Indigenous Feminist Legal Theory. *Canadian Journal of Women and the Law*. <https://doi.org/10.3138/cjwl.26.2.07>
- Sobrevila, C. (2008). *The role of indigenous peoples in biodiversity conservation : The natural but often forgotten partners*. Washington, D.C.: World Bank Group. <https://documents.worldbank.org/en/publication/documents-reports/documentdetail/995271468177530126/The-role-of-indigenous-peoples-in-biodiversity-conservation-the-natural-but-often-forgotten-partners>
- South, N. (1998). A Green Field for Criminology? : A Proposal for a Perspective. *Theoretical Criminology*, 2(2), 211-233. <https://doi.org/10.1177/1362480698002002004>
- South, N. et Brisman, A. (2020) The growth of a field A short history of a ‘green’ criminology. Dans South, N. et Brisman, A., (dir.), *Routledge International Handbook of Green Criminology* (2^e éd., p.39-51). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315207094>
- South, N. et White, R. (2016). L’émergence et l’avenir de la criminologie environnementale. *Criminologie*, 49 (2), 15–44. <https://doi.org/10.7202/1038415ar>
- Sullivan, L.G et Stevens, G. (2013). Gendered subjectivities and relational references in Black women’s narratives of apartheid racism. Dans Stevens, G., Duncan, N., et Hook, D. (dir.), *Race, Memory and the Apartheid Archive* (1^{ère} éd., p. 208-228). Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137263902>
- Sutherland, J. (2002). *Colonialism, Crime, and Dispute Resolution : A Critical Analysis of Canada’s Aboriginal Justice Strategy*. <https://www.mediate.com/articles/sutherlandJ.cfm>
- Tanguay, N. (2010). *Exploration du savoir écologique traditionnel atikamekw au sujet de la santé des animaux et de la sélection des prises dans un contexte de choix alimentaires* [Mémoire maîtrise, Université du Québec à Montréal].Archipel. <https://archipel.uqam.ca/3604/1/M11591.pdf?gathStatIcon=true>
- Teelucksingh, C. (2001). Doing environmental justice research : The challenges of operationalising conceptions of the « environment » in field research interviews. *Interdisciplinary Environmental Review*, 3(2), 98. <https://doi.org/10.1504/IER.2001.053886>
- Teitelbaum, S. (2015). Le respect des droits des peuples autochtones dans le régime forestier québécois : Quelle évolution (1960-2014)? *Recherches sociographiques*, 56(2-3), 299-323. <https://doi.org/10.7202/1034209ar>
- Temper, L. (2019). Blocking pipelines, unsettling environmental justice : From rights of nature to responsibility to territory. *Local Environment*, 24(2), 94-112. <https://doi.org/10.1080/13549839.2018.1536698>

- Teves, S. N., Smith, A., et Raheja, M. (2015). Land. Dans Teves, S. N., Smith, A., et Raheja, M. *Native Studies Keywords* (1^{ère} éd., introduction à la Partie 2). University of Arizona Press.
- Timmons Roberts, J., Pellow, D. et Mohai, P. (2018). Environmental Justice. Dans Boström, M., et Davidson, D. J. (dir.), *Environment and Society* (1^{ère} éd., p.233-256). Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-76415-3>
- Tsuji, S. R. J., McCarthy, D. D. P., et Quilley, S. (2021). Green Energy—Green for Whom? A Case Study of the Kabinakagami River Waterpower Project in Northern Canada. *Sustainability*, 13(16), 9445, 1-31. <https://doi.org/10.3390/su13169445>
- Tuhiwai Smith, L. (1999). *Decolonizing methodologies: research and indigenous peoples* (1^{ère} éd.). Zed books Ltd et University of Otago Press.
- Veracini, L. (2010). *Settler Colonialism : A theoretical overview* (1^{ère} éd). Palgrave Macmillan.
- Veracini, L. (2014). Understanding Colonialism and Settler Colonialism as Distinct Formations. *Interventions*, 16(5), 615-633. <https://doi.org/10.1080/1369801X.2013.858983>
- Vickery, J., et Hunter, L. M. (2016). Native Americans : Where in Environmental Justice Research? *Society & Natural Resources*, 29(1), 36-52. <https://doi.org/10.1080/08941920.2015.1045644>
- Waboose, V. (2021). Conducting research from an Indigenous lens. Dans Xavier, S., Jacobs, B., Waboose, V., Hewitt, J. G., et Bhatia, A. (dir.), *Decolonizing Law : Indigenous, Third World and Settler Perspectives*(1^{ère} éd, p.277-296). Routledge.
- Walter, M. (2016). Indigenous Peoples, Research and Ethics. Dans Adorjan M. et Ricciardelli R (dir.), *Engaging with Ethics in International Criminological Research* (1^{ère} éd, p.87-105). Routledge.
- Walters, R. (2010). Eco crime. Dans J. Muncie, D. Talbot. et R. Walters. (dir.), *Crime : Local and global*. (1^{ère} éd, p. 174-208). Willan Publishing.
- Walters, R. (2017). Eco-crime and green activism. Dans Bergin, T. et Orlando, E (dir.), *Forging a Socio-Legal Approach to Environmental Harms* (1^{ère} éd., p. 220-236). Routledge.
- Wapikoni mobile*. (s. d.). La Fabrique culturelle. Consulté le 29 janvier 2022, à l'adresse <https://www.lafabriqueculturelle.tv/partenaires/7/wapikoni-mobile>
- Wapikoni mobile (2019). Le Wapikoni mobile. Le nomadisme au service de la création autochtone. *Inter*, (131), 50–51.
- Westra, L. (2008). *Environmental Justice and the Rights of Indigenous Peoples: International and Domestic Legal Perspectives* (1^{ère} éd). Earthscan.
- Westra, L. (2009). *Westra, L. (2009). Environmental Justice and the Rights of Ecological Refugees*(1^{ère} éd.).Earthscan. <https://doi.org/10.4324/9781849770088>
- White, R. (2008). *Crimes against Nature : Environmental Criminology and Ecological Justice* (1^{ère} éd.). Willan publishing.

- White, R. (2011). *Transnational Environmental Crime : Toward an Eco-global Criminology* (1^{ère} éd). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203804001>
- White, R. (2012). The Criminology of Climate Change. Dans White, R. (dir.), *Climate change from a criminological perspective* (1^{ère} éd, p.1-12). Springer. <https://doi.org/10.1007/978-1-4614-3640-9>
- White, R. (2013a). *Environmental harm : An eco-justice perspective* (1^{ère} éd.). Bristol University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt9qgsq7>
- White, R. (2013b). Environmental activism and resistance to state-corporate crime. Dans Stanley, E., et McCulloch, J. (dir.), *State Crime and Resistance* (1^{ère} éd., p.128-140). Routledge
- White, R., et Heckenberg, D. (2014). *Green Criminology : An Introduction to the Study of Environmental Harm* (1^{ère} éd). Routledge.
- White, R., et Heckenberg, D. (2020). Innovative approaches to researching environmental crime. Dans South, N. et Brisman, A. (dir.), *Routledge International Handbook of Green Criminology* (2^e ed., p.333-347). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315207094>
- Whiteman, G. (2009). All My Relations : Understanding Perceptions of Justice and Conflict between Companies and Indigenous Peoples. *Organization Studies*, 30(1), 101-120. <https://doi.org/10.1177/0170840608100518>
- Whyte, K. (2016). Indigenous Experience, Environmental Justice and Settler Colonialism (SSRN Scholarly Paper N° 2770058). *Social Science Research Network*. <https://doi.org/10.2139/ssrn.2770058>
- Whyte, K. (2017a). The Dakota Access Pipeline, Environmental Injustice, and U.S. Colonialism (SSRN Scholarly Paper N° 2925513). *Social Science Research Network*.
- Whyte, K. (2017b). Indigenous Climate Change Studies : Indigenizing Futures, Decolonizing the Anthropocene. *English Language Notes*, 55(1), 153-162.
- Whyte, K. (2018). Settler Colonialism, Ecology, and Environmental Injustice. *Environment and Society*, 9(1), 125-144. <https://doi.org/10.3167/ares.2018.090109>
- Whyte, K. (2020a). Indigenous environmental justice : Anti-colonial action through kinship. Dans Coolsaet, B. (dir.), *Environmental Justice : Key Issues* (1^{ère} éd, p.266-278). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429029585>
- Whyte, K. (2020b). Too late for indigenous climate justice : Ecological and relational tipping points. *WIREs Climate Change*, 11(1), e603, 1-7. <https://doi.org/10.1002/wcc.603>
- Williams, C. (1996). An Environmental Victimology. *Social Justice*, 23(4), 16-40.
- Willow, A. J. (2016). Indigenous ExtrACTIVISM in Boreal Canada : Colonial Legacies, Contemporary Struggles and Sovereign Futures. *Humanities*, 5(3), 55. <https://doi.org/10.3390/h5030055>

- Willow, A. J. (2020). Embrace it, accept it, or fight like hell : Understanding diverse responses to extractive industrial development. *Environment, Development and Sustainability*, 22(7), 7075-7096. <https://doi.org/10.1007/s10668-019-00529-8>
- Wilson, K. (2003). Therapeutic landscapes and First Nations peoples : An exploration of culture, health and place. *Health & Place*, 9(2), 83-93. [https://doi.org/10.1016/S1353-8292\(02\)00016-3](https://doi.org/10.1016/S1353-8292(02)00016-3)
- Wilson, K., et Peters, E. J. (2005). “You Can Make a Place for it” : Remapping Urban First Nations Spaces of Identity. *Environment and Planning D: Society and Space*, 23(3), 395-413. <https://doi.org/10.1068/d390>
- Windsor, J. E., et Mcvey, J. A. (2005). Annihilation of both place and sense of place : The experience of the Cheslatta T’En Canadian First Nation within the context of large-scale environmental projects. *The Geographical Journal*, 171(2), 146-165. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4959.2005.00156.x>
- Wolfe, P. (2006). Settler colonialism and the elimination of the native. *Journal of Genocide Research*, 8(4), 387-409. <https://doi.org/10.1080/14623520601056240>
- Zilney, L. A., McGurrin, D., et Zahran, S. (2006). Environmental Justice and the Role of Criminology : An Analytical Review of 33 Years of Environmental Justice Research. *Criminal Justice Review*, 31(1), 47-62. <https://doi.org/10.1177/0734016806288258>
- Zion, Ó. W. (1997). Punishment vs Healing : How Does Traditional Indian Law Work? *Native Law Center*, 2(3), 1-3.

Courts-métrages documentaires

- Bellefleur-Kaltush, J. (réalisatrice). (2018). *NATSHISHKATUAT AUASSAT (UAPISHKA)*. [Documentaire]. Wapikoni mobile.
- Blacksmith, Q. (réalisateur). (2017). *Before life*. [Documentaire]. Wapikoni mobile.
- Chachai, G. et Awashish, S. (réalisatrices). (2010). *Osketak*. [Documentaire]. Wapikoni mobile.
- Chachai, D. et Chachai, S. (réalisateur). (2011). *Kikendach*. [Documentaire]. Wapikoni mobile.
- Chachai, S. (réalisatrice). (2004). *Nimocom Otaski (La forêt de mon grand-père)* [Documentaire]. Wapikoni mobile.
- Chilton, S. (réalisateur). (2005). *Le respect*. [Documentaire]. Wapikoni mobile.
- Coocoo, B. (réalisateur). (2016). *Nitaskinan*. [Documentaire]. Wapikoni mobile.
- Flamand, S. (réalisateur). (2013). *Onickakw!* [Documentaire]. Wapikoni mobile.
- Flamand, S. et Moar, E. (réalisateur). (2016). *Kitci nehirowiskwew* [Documentaire]. Wapikoni mobile.
- Flamand, S. et Niquay, F. (réalisatrices). (2017). *Ki Otenamino*. [Documentaire]. Wapikoni mobile.

Fontaine, N. J. (réalisateur). (2017). *Retour d'exil*. [Documentaire]. Wapikoni mobile.

Fortin, L. et McKenzie, N. (réalisateur). (2009). *Kushtakuan (Danger)*. [Documentaire]. Wapikoni mobile.

Ishpatao, M. A. (réalisateur). (2019). *Nutashkuaniu Shipu*. [Documentaire]. Wapikoni mobile.

Janvier, A. (réalisateur). (2017). *Nuhe nenë boghílnih*. [Documentaire]. Wapikoni mobile.

Janvier, A. (réalisateur). (2018). *Media resistance : land and water*. [Documentaire]. Wapikoni mobile.

Kootenay, C. et Kootenay, D. (réalisateur). (2018). *Hunter (Ya'ma'yetha)*. [Documentaire]. Wapikoni mobile.

Leblanc, R. J. (réalisateur). (2012). *Blocus 138*. [Documentaire]. Wapikoni mobile.

Lenser, G. W. (réalisateur). (2017). *Discard what you heard*. [Documentaire]. Wapikoni mobile.

Matchewan, N. (réalisateur). (2018). *Our land*. [Documentaire]. Wapikoni mobile.

McKenzie, N. (réalisatrice). (2013). *Eshi Mishkutshipanit*. [Documentaire]. Wapikoni mobile.

Mestokosho Mckenzie, U. (réalisatrice). (2020). *Kassinu*. [Documentaire]. Wapikoni mobile.

Moise, L. (réalisateur). (2018). *It's me, Landon*. [Documentaire]. Wapikoni mobile.

Mollen Dupuis, M. (réalisatrice). (2013). *Nanapush et la Tortue*. [Documentaire]. Wapikoni mobile.

Mollen-Picard, S. et Mestokosho Mckenzie, U. (réalisatrices). (2015). *Shipu*. [Documentaire]. Wapikoni mobile.

Napash, W. (réalisateur). (2011). *Let's move*. [Documentaire]. Wapikoni mobile.

Nicholas, O. (réalisateur). (2019). *Remnants*. [Documentaire]. Wapikoni mobile.

Niquay, H. W. (réalisateur). (2007). *Kitaskino (notre territoire)*. [Documentaire]. Wapikoni mobile.

Nottaway, H. (réalisatrice). (2014). *Airstrip – uprooting a nation*. [Documentaire]. Wapikoni mobile.

Papatie, C. (réalisatrice). (2008). *Encore vivants*. [Documentaire]. Wapikoni mobile.

Papatie, S. (réalisateur). (2006). *Djodjo aki*. [Documentaire]. Wapikoni mobile.

Tikivik, K. (réalisateur). (2018). *Shiny object*. [Documentaire]. Wapikoni mobile.

Wapikoni mobile. (réalisateur). (2004). *Napumâk*. [Documentaire]. Wapikoni mobile.

Wapikoni mobile et Le groupe embellissement propreté nature en ville. (Réalisateur). (2006). *Gardons notre terre propre*. [Documentaire]. Wapikoni mobile.

Wapikoni mobile. (réalisateur). (2013). *À l'ONU*. [Documentaire]. Wapikoni mobile.

Wawatie, E. (réalisateur). (2010). *Anishnabe aki*. [Documentaire]. Wapikoni mobile.

Annexes

Annexe 1 – Liste des films sélectionnés pour le corpus d’analyse

#	Film	Origine	Nation	Durée	Réalisateur
2004					
1	Nimocom Otaski (La forêt de mon grand-père)	Opitciwan	Atikamekw	19 :30	Sonia Chachai
2	Napumâk	Kitcisakik	Anishnabe	3 :56	Équipe du Wapikoni mobile
2005					
3	Le respect	Wemotaci	Atikamekw	8 :21	Steven Chilton
2006					
4	Gardons notre terre propre	Uashat Mak Mani-Utenam	Innu	4 :57	Équipe du Wapikoni mobile / Le groupe embellissement propreté nature en ville
5	Djodjo Aki	Kitcisakik	Anishnabe	6 :06	Steve Papatie
2007					
6	Kitaskino (notre territoire)	Manawan	Atikamekw	4 :53	Henman W. Niquay
2008					
7	Encore vivants	Kitcisakik	Anishnabe	4 :40	Cherilyn Papatie
2009					
8	Kushtakuan (Danger)	Matimekush	Innu	04:06	Langis Fortin et Nemnemiss McKenzie
2010					
9	Anishnabe Aki	Kitigan Zibi	Anishnabe	5 :35	Emilio Wawatie
10	Osketak	Opitciwan	Atikamekw	10 :47	Gerthie Chachai
2011					
11	Let’s move	Chisasibi	Crie		Willard Napash
12	Kikendach	Opitciwan	Atikamekw	5 :27	Denis Chachai et Siméon Chachai
2012					
13	BLOCUS 138 - INNU RESISTANCE	Uashat mak Mani-Utenam	Innue	07:13	Réal Junior Leblanc
2013					
14	À l’onu	Montréal	Nations variées	5 :38	Équipe de Wapikoni mobile
15	Eshi Mishkutshipanit (changer de mode de vie)	Matimekush-lac-John	Innue	5 :09	Nemnemiss McKenzie
16	Onickakw! (Réveillez-vous !)	Manawan	Atikamekw	05:27	Sipi Flamand
17	Nanapush et la tortue	Montréal	Nations variées	4 :17	Mélissa Mollen Dupuis

2014					
18	Airstrip – uprooting a nation	Kitigan Zibi	Anishnabe	3 :30	Haylee Nottaway
2015					
19	Shipu - Rivière	Ekuanitshit	Innu	5:42	Shanice Mollen-Picard et Uapukun Mestokosho Mckenzie
2016					
20	Kitci nehirowiskwew (La grande dame atikamekw)	Manawan	Atikamekw	5:18	Sipi Flamand et Elisa Moar
21	NITASKINAN	Wemotaci	Atikamekw	5:35	Bryan Cocoo
2017					
22	BEFORE LIFE	Eastmain	Crie	4 :11	Quinton Blacksmith
23	Retour d'exil	Uashat mak Mani-Utenam	Innue	4 :51	Nicolas Jr.-Fontaine
24	Discard what you heard	Montréal	Nations variées	4:56	George W. Lenser
25	Nuhe nenë boghílníh (Protecting our Homeland)	Clearwater river	Nation Dénée	3 :55	Ashton Janvier
26	KI OTENAMINO (Notre village)	Manawan	Atikamekw	5 :26	Stéphanie Flamand et Fanny Niquay
2018					
27	Our land	Kitiganik	Anishnabe	3 :34	Norman Matchewan
28	NATSHISHKATUAT AUASSAT (UAPISHKA)	Non-spécifié (Nitassinan Innu)	Innue	17 :31	Wapikoni mobile
29	Hunter (Ya'ma'yetha)	Morley Stoney	Nakoda	5 :25	Cameron Kootenay et Daryl Kootenay
30	Shiny Object	Montréal	Nations variées	5 :00	Kevin Tikivik
31	It's me, Landon	Clearwater river	Nation Dénée	4 :16	Landon Moise
32	Media resistance: land and water)	Clearwater River	Nation Dénée	8 :40	Ashton Janvier
2019					
33	Remnants	Tobique	Malécite	6 :31	Oqim Nicholas
34	Nutashkuanu Shipu - la rivière Nutashkuan	Nutashkuan	Innue	5 :36	Marc Antoine Ishpatao
2020					
35	Kassinu	Non spécifié	Innue	4 :27	Uapukun Mestokosho Mckenzie

Annexe 2 – Grille d’analyse

Informations sur la production du film		
Production	<input type="checkbox"/> Wapikoni mobile <input type="checkbox"/> Les productions des beaux jours <input type="checkbox"/> ONF (office national du film)	
Plateforme de diffusion	<input type="checkbox"/> Web <input type="checkbox"/> Cinéma <input type="checkbox"/> DVD	
Plateforme de diffusion	<input type="checkbox"/> Wapikoni mobile <input type="checkbox"/> La fabrique culturelle (Télé-Québec)	<input type="checkbox"/> ICI TOU.TV (Radio-canada) <input type="checkbox"/> Autre :
Profil du réalisateur		
Nom		
Nation		
Âge		
Genre		
Informations générales sur le film		
Titre		
Année		
Type de film	<input type="checkbox"/> Fiction <input type="checkbox"/> Documentaire	
Lieu arrêt studio		
Durée		
Langue		
Sous-titres	<input type="checkbox"/> Sous-titres anglais (STA) <input type="checkbox"/> Aucuns sous-titres	<input type="checkbox"/> Sous-titres français (STF)
Résumé (si disponible)		
Sujet du film	<input type="checkbox"/> évènement/situation spécifique <input type="checkbox"/> sujet général	commentaires

Grille d'analyse du film		
Documentaire		Commentaires
Type de documentaire	<input type="checkbox"/> Cinéma direct <input type="checkbox"/> Documentaire traditionnel <input type="checkbox"/> Autre	
Images (composition et description)		Commentaires
Nombre de scènes		
Contenu des scènes	<input type="checkbox"/> Extérieur <input type="checkbox"/> Extérieur avec acteurs <input type="checkbox"/> Intérieur <input type="checkbox"/> Intérieur avec acteurs <input type="checkbox"/> Archives	
Lieux	<input type="checkbox"/> Tournage à l'intérieur du territoire <input type="checkbox"/> Tournage à l'extérieur du territoire	
Images de l'environnement/territoire	<input type="checkbox"/> Images de destruction/ dommages environnementaux <input type="checkbox"/> Images positives de l'environnement (sain/ sans dommages) <input type="checkbox"/> Images de résistance autochtone environnementale	
Intervenants		Commentaires
Présence d'intervenants	<input type="checkbox"/> Oui <input type="checkbox"/> Non	
Profils intervenants	Nombre	
	Âge	
	Genre	

	Origine/nation	
	Statut autochtone ou non	
	Langue parlée	
	Relations avec autres intervenants (si applicable)	
Intervenants secondaires		
Discours		Commentaires
Type de voix	<input type="checkbox"/> Voix in <input type="checkbox"/> Voix off	
Forme de discours	<input type="checkbox"/> Narration (Voice-over) <input type="checkbox"/> Entrevues <input type="checkbox"/> Texte parlé (Script) <input type="checkbox"/> Conversation	
Points de vue	<input type="checkbox"/> Narrateur (intradiégétique) <input type="checkbox"/> Narrateur (extradiégétique) <input type="checkbox"/> Acteurs/intervenants	
Point de vue central		
Référents du discours	<input type="checkbox"/> Scientifiques <input type="checkbox"/> Personnels (expérience/vécu) <input type="checkbox"/> culturels <input type="checkbox"/> Environnemental <input type="checkbox"/> Législatif <input type="checkbox"/> Politique <input type="checkbox"/> économique <input type="checkbox"/> narratifs (histoire)	