

Université de Montréal

À la convergence des savoirs : la transmission des connaissances entre des Atikamekw et des
archéologues

par

Yvonne Thuy-Vy Ly

Département d'anthropologie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès sciences (M. Sc.)
en anthropologie

Avril 2010

© Yvonne Thuy-Vy Ly, 2010

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

À la convergence des savoirs : la transmission des connaissances entre des Atikamekw et des
archéologues

présenté par :
Yvonne Thuy-Vy Ly

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Adrian Burke
président-rapporteur

Marie-Pierre Bousquet
directrice de recherche

Robert Crépeau
membre du jury

RÉSUMÉ

Ce mémoire s'intéresse à la relation entre des archéologues et des Atikamekw de la communauté de Wemotaci, située en Haute-Mauricie. Cette relation est abordée sous l'angle de la transmission des savoirs. En effet, archéologues et Amérindiens possèdent des systèmes de connaissances distincts et c'est de la dynamique de rencontre entre ces deux corpus de savoirs dont il est ici question. Contrairement à ce que décrit généralement la littérature, les différences de conceptions à divers niveaux comme le rapport au passé, au territoire ou à l'objet n'empêchent pas une reconnaissance mutuelle des savoirs entre les archéologues et les Atikamekw. Chacun des groupes acquiert et intègre même les connaissances de l'autre selon ses préoccupations et ses besoins. Cette transmission des connaissances ne se limite pas à l'échange entre les archéologues et les Atikamekw, elle a également eu lieu entre les différentes générations amérindiennes. À travers une histoire où se conjuguent colonisation, éducation et sédentarisation, les savoirs des Atikamekw se trouvent au cœur du changement. C'est ainsi que la pratique archéologique peut devenir un moyen pour mettre en valeur des connaissances autochtones en permettant une rencontre intergénérationnelle sur un terrain de fouilles archéologiques. Enfin, dans un contexte où les nations autochtones désirent participer à tout ce qui concerne la protection de leur patrimoine culturel, l'archéologie peut également devenir un outil de réappropriation culturelle.

Mots clés : savoir autochtone, archéologie, Atikamekw, transmission, système de connaissances, patrimoine culturel.

ABSTRACT

This thesis concerns the relation between archaeologists and the Atikamekw from the Wemotaci community, located in the Haute Mauricie region. This relation will be studied from the perspective of knowledge transmission. Archaeologists and Native Americans each possess a distinct knowledge and it is the dynamic nature of the encounter between these two knowledge systems that will be discussed here. Different viewpoints on many themes, such as the way the past, territory or the objet are perceived do not, however, impede a mutual recognition between the archaeologists and the Atikamekw. Indeed, each group gains and incorporates the knowledge of the other according to their preoccupations and needs. This transmission of knowledge is not limited to that between archaeologist and Atikamekw; it also occurs between the different Atikamekw generations. Within the history of colonization, education and settlement in sedentary communities, Atikamekw knowledge is changing. Thus, archaeology can become a way to promote Indigenous knowledge by favouring an intergenerational encounter on an archaeological field project. Finally, within a context where First Nations want to become more involved in their cultural heritage, archaeology can also be a means of cultural reappropriation.

Key words : Indigenous knowledge, archaeology, Atikamekw, knowledge transmission, knowledge systems, cultural heritage.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé	i
Abstract	ii
Table des matières	iii
Liste des photographies	v
Liste des tableaux	vi
Remerciements	vii
Présentation de la recherche	1
Chapitre 1. Le savoir autochtone et le savoir scientifique	4
1.1. La problématique	4
1.1.1. Le savoir autochtone : de l'origine du concept aux débats d'aujourd'hui	4
1.1.2. Le savoir autochtone en archéologie	17
1.1.3. Politisation de l'archéologie et des rapports entre archéologues et autochtones	27
1.2. Hypothèse et plan d'argumentation	32
1.3. Méthodologie	33
Chapitre 2. Les Atikamekw : une histoire et un savoir	37
2.1. La Haute-Mauricie depuis la préhistoire	38
2.1.1. La préhistoire ou l'histoire avant la rencontre des Européens...38	
2.1.2. Du Contact à aujourd'hui, une colonisation progressive du territoire haut-mauricien	40
2.2. Le savoir des Atikamekw, un savoir en constante redéfinition	43
2.2.1. Dans le temps du semi-nomadisme	43
2.2.2. Le début d'un bouleversement de la transmission des savoirs ..45	
Chapitre 3. Les savoirs à la croisée des chemins	49
3.1. Une représentation contrastée du passé	49
3.2. La perception du savoir de l'autre	50
3.2.1. Les Atikamekw et les connaissances du territoire	50
3.2.2. L'archéologue, le « spécialiste »	55
3.3. Des connaissances circonscrites	56
3.3.1. Une limite pour le savoir autochtone ?	56
3.3.2. La question intergénérationnelle	58
3.4. La complémentarité des savoirs	62

3.4.1. Au-delà des données empiriques, une représentation du quotidien	62
3.4.2. L'apport des archéologues	64
3.5. Conclusion	66
Chapitre 4. L'échange des savoirs	68
4.1. Écriture, Oralité, Mémoire sociale et Culture	69
4.2. Le processus de la transmission des savoirs	72
4.2.1. Les moments et les lieux de la transmission	72
4.2.2. Les moyens de transmettre	78
4.2.3 L'orientation des échanges	83
4.3. Les retombées	86
4.4. Conclusion	88
Chapitre 5. Là où se réunissent les savoirs : la participation de l'archéologie dans la mise en valeur du patrimoine culturel autochtone	90
5.1. Le patrimoine culturel	91
5.1.1. Une définition	91
5.1.2. L'encadrement légal	92
5.1.3. Le patrimoine autochtone	93
5.1.4. Le patrimoine archéologique	94
5.2. La culture matérielle : pour une préservation du savoir autochtone et scientifique	97
5.2.1. L'institution muséale	98
5.2.2. Un musée pour les Atikamekw?	99
5.2.3. Là où les visions divergent : le rapport aux vestiges	102
5.3. Rechercher le passé, responsabilité dans le présent	108
5.3.1. La portée politique	109
5.3.2. L'archéologie, complice de la dynamique sociale et culturelle autochtone	112
5.4. Conclusion	118
Conclusion	120
Bibliographie	125
Cyber bibliographie	141
Annexe 1. Guide d'entrevue	143

LISTE DES PHOTOGRAPHIES

Photo 1. Campement des archéologues et des Atikamekw. Camp Rhéaume, 2005. ...	34
Photo 2. Équipe 2007. Camp Rhéaume, 2007.....	36
Photo 3. Un archéologue et un Atikamekw discutant de l'emplacement d'un site. Camp Rhéaume, 2007.	52
Photo 4. Construction d'un plancher d'habitation. Camp Rhéaume, 2007.....	74
Photo 5. Archéologues et Atikamekw à l'œuvre. Site CkFi-007, 2006.	75
Photo 6. Préparation du souper lors d'un dimanche après-midi. Camp Rhéaume, 2006.....	77

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1. Éléments-clé pour une mise en valeur des sites archéologiques.	95
--	----

REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à remercier la firme archéologique Archéotec inc. pour l'opportunité qu'elle m'a offerte de participer à un si beau terrain de fouilles archéologiques. Merci à tous les archéologues qui y étaient et qui ont accepté de faire partie de ce projet. Je suis également extrêmement reconnaissante aux Atikamekw avec qui j'ai passé trois merveilleux étés. Je garde des souvenirs exceptionnels et retiens votre sens de l'humour sans équivoque. Merci d'avoir partagé vos innombrables histoires et savoirs. Ce mémoire est dédié à vous tous, Léon, Baptiste, Jean-Claude, Tony, François, Johnny, Yvon, Fabienne et Josiane. Mikwetc !

Merci à ma famille pour son soutien tout au long de ces trois années. Un grand merci à mon conjoint, David, pour ses encouragements, ses commentaires et sa patience. Une petite pensée également pour mon bébé Antoine, qui, durant ses deux premières semaines en ce monde a fait preuve d'un calme et d'une sagesse extraordinaires, me permettant ainsi de terminer ce mémoire. Je remercie aussi tous ceux qui ont suivi de près ou de loin cette recherche.

Enfin, je dois toute ma gratitude à ma directrice de recherche, Marie-Pierre Bousquet. Sa rigueur, sa franchise, sa patience, ses conseils, ses commentaires et ses encouragements ont été d'une précieuse aide et m'ont permis d'explorer les cultures amérindiennes avec beaucoup d'enthousiasme et toujours sous de nouvelles perspectives. Merci d'avoir cru en mon projet.

PRÉSENTATION DE LA RECHERCHE

En 2005, s'amorça une intervention archéologique qui allait se poursuivre durant trois étés dans la région de la Haute-Mauricie. Ce fut mon tout premier contact avec des Amérindiens et dans ce cas-ci, avec des Atikamekw. Une belle relation s'était établie durant le premier été et sur invitation de l'un des Atikamekw, deux collègues de travail et moi avons passé quelques jours à son campement d'hiver en novembre 2005. Déjà, durant le terrain archéologique, mon attention ainsi que celle de mes collègues s'était portée sur les connaissances de la forêt ainsi que sur les récits et expériences de vie des Amérindiens. Cet intérêt fut renouvelé de plus belle lors du séjour au camp d'hiver. En effet, il semblait que derrière tous leurs gestes du quotidien se trouvaient maints savoirs pouvant aider les archéologues. Les connaissances liées à la vie en forêt ainsi que leurs histoires de vie nous a également permis de mieux connaître leur culture. C'est donc dans ce contexte que je me suis intéressée à l'attention que portent les archéologues aux savoirs que détiennent les Amérindiens.

Je savais que l'apport des autochtones au sein de la recherche archéologique ne constituait pas un nouveau thème, mais quelle fut ma surprise, en creusant la littérature portant sur le sujet, de constater que celui-ci était en pleine croissance, qu'il rejoint d'innombrables domaines d'étude comme la botanique, l'écologie, l'anthropologie du développement et autres, et qu'il suscite d'innombrables débats. En effet, la présence autochtone dans l'arène publique est de plus en plus importante, tant au Québec qu'ailleurs et ce, depuis les années 1970. De nombreux enjeux ont dès lors émergé et parmi ceux-ci figurent la reconnaissance et l'intégration des savoirs autochtones au sein de la recherche scientifique. Se confrontent alors deux systèmes de savoir : les connaissances scientifiques et autochtones.

Les connaissances que détiennent les autochtones ont fait l'objet d'une conceptualisation au sein de la discipline anthropologique durant les années 1970-1980. La confrontation des savoirs autochtones et scientifiques suscitent de vives discussions tant dans les disciplines des sciences naturelles que des sciences sociales. Diverses questions sont alors soulevées, dont celle d'une conciliation possible entre

les systèmes de savoir autochtone et scientifique. La dichotomie fréquemment effectuée entre ces systèmes de connaissances est critiquée par certains chercheurs. En effet, chaque système de savoirs est valide dans son propre contexte (Anyon *et al.*, 1997 : 84) et chacun possède une histoire spécifique avec sa propre dynamique et son propre changement (Agrawal, 1995 : 421). Cependant, si chaque système de savoir possède sa logique distincte, cela veut-il dire que le savoir est culturellement contingent (Nadasdy, 2003)? Autrement dit, y a-t-il moyen d'intégrer les deux formes de connaissances?

L'archéologie fait donc partie de ces domaines d'étude où l'intégration des savoirs autochtones dans la recherche scientifique est débattue. Pourtant, cette discussion s'insère dans un contexte plus large puisqu'il n'est pas ici juste question d'une confrontation des savoirs, mais également d'une relation entre les chercheurs et les autochtones. Cette relation s'insère d'autant plus dans un contexte politique, économique, social et culturel dont il faut tenir compte.

Ce mémoire cherche à rendre compte de cette dynamique de rencontre entre le savoir autochtone et le savoir scientifique et, plus précisément, entre des Atikamekw et des archéologues. C'est au terme des deux premiers étés de fouilles archéologiques avec les Atikamekw que j'ai décidé d'entamer ce projet de recherche. La troisième et dernière année d'intervention était alors propice à documenter cette rencontre. Ce terrain était idéal parce que tous les participants de cette étude se connaissaient déjà. Les liens étant établis, la documentation du sujet fut plus rapide et aisée. La gêne que cette forme de rencontre peut engendrer aurait grugé du temps sur la durée du projet dont je n'avais aucun contrôle¹. De plus, les Atikamekw et les archéologues cohabitaient à temps plein dans un campement situé en plein forêt. Le contact entre les deux groupes était donc constant. Il convient alors de souligner que ces éléments ont fait de ce terrain un projet unique et qu'un tout autre contexte aurait pu générer des résultats bien différents.

¹ La durée de l'intervention archéologique en 2005 avait été écourtée à cause d'un conflit entre une famille de la communauté de Wemotaci et Hydro-Québec (le projet de fouilles archéologiques s'insérait dans le cadre d'un projet d'aménagement hydroélectrique).

Le premier chapitre de ce mémoire posera donc les balises théoriques. Il sera vu comment les connaissances que possèdent les autochtones ont été conceptualisées au cours de ces dernières décennies, comment elles sont définies et pourquoi elles demeurent encore aujourd'hui au cœur des discussions. Dans tous les domaines d'études où il est question du savoir autochtone, celui-ci est constamment confronté au savoir scientifique. L'archéologie n'épargne pas cette confrontation des savoirs. Cette discipline, devant les connaissances autochtones, fait aussi face à des enjeux et débats qui lui sont propres. Le deuxième chapitre met en contexte le terrain de recherche. Dans un premier temps, un survol de la recherche archéologique de la région à l'étude sera exposé. L'histoire des Atikamekw sera, dans un second temps, présentée afin de cerner la distinction de leurs savoirs par rapport aux connaissances archéologiques. L'analyse du contact entre le savoir atikamekw et scientifique sera ici abordée sous l'angle de la transmission des connaissances. Le troisième chapitre mettra ainsi en évidence la divergence des savoirs entre les deux groupes sur le terrain de fouilles archéologiques. Ensuite, il sera vu comment les Atikamekw et les archéologues appréhendent le savoir de l'autre. Le quatrième chapitre est consacré au processus même de la transmission des connaissances. Enfin, le dernier chapitre porte sur la réunion de ces deux formes de savoirs pour un projet commun qu'est la mise en valeur du patrimoine culturel autochtone.

Tout au long de cette recherche, se croiseront des connaissances, des visions et des interprétations distinctes. Il est certes important d'exposer la différence entre les deux formes de connaissances, mais il est également essentiel de démontrer qu'elles peuvent être complémentaires. Les savoirs évoluent et ce caractère dynamique leur confère la capacité de s'adapter l'un à l'autre. Enfin, ce mémoire veut aussi accorder une attention au savoir autochtone pour la valeur culturelle qu'il recèle et pas seulement pour les bénéfices qu'il peut apporter à la recherche scientifique.

CHAPITRE 1. LE SAVOIR AUTOCHTONE ET LE SAVOIR SCIENTIFIQUE

1.1. LA PROBLÉMATIQUE

1.1.1. *Le savoir autochtone : de l'origine du concept aux débats d'aujourd'hui*

L'émergence du concept

Le concept du savoir autochtone, aussi communément désigné sous le terme de « savoir écologique traditionnel » (SET)² est issu d'une conjonction de divers contextes. Ce sont d'une part les études en ethnoscience, en écologie culturelle ainsi qu'en développement et d'autre part le contexte social, politique et économique qui façonnèrent la conceptualisation du SET.

Le SET reflète une expérience cumulative de contacts humains directs avec l'environnement et ce, sur une longue période de temps (Berkes, 1993 : 1). Les études portant sur le savoir traditionnel, terme largement employé durant les années 1980, ne sont pas exclusives au domaine de l'écologie. En réalité, bien avant les recherches en écologie, une attention particulière était déjà portée à ce savoir par les chercheurs œuvrant dans les domaines de l'agriculture, de la pharmacologie et de la botanique. C'est pourtant en anthropologie que les bases du SET ont été établies. La conjonction de deux approches en ethnologie que sont l'ethnoscience et l'écologie culturelle a en effet jeté les bases de sa conceptualisation.

Développée durant les années 1950, l'ethnoscience découle de l'anthropologie cognitive. En considérant que les cultures ont une façon propre, sur le plan cognitif, d'organiser leur univers, l'ethnoscience s'intéressait à la façon dont l'environnement était organisé dans les différentes sociétés (Tyler, 1969 : 3-6). Les recherches issues de ce domaine ont permis de démontrer la diversité et la richesse des systèmes de classification auxquels ont recours les différentes sociétés à travers le monde (Mailhot, 1993 : 4). Par exemple, Bouchard et Mailhot (1973) ont constaté que les Montagnais classifiaient les animaux en quatre catégories sans que ces dernières soient exclusives l'une à l'autre. Outre une classification taxonomique de la faune basée sur la discrimination et la généralisation de leur morphologie, les Montagnais

² Équivalent du terme anglais *Traditional ecological knowledge*, mieux connu sous l'acronyme TEK.

répartissent les espèces en « animaux d'hiver » et « animaux d'été », les hiérarchisent d'après le degré de pouvoir maléfique et les classent en « royaumes » régis par des Esprits-maîtres respectifs aux espèces. Cet exemple démontre ainsi la variété de classification selon les sociétés.

L'écologie culturelle a également contribué à l'élaboration du concept du savoir écologique traditionnel. Pionnier de cette approche, Julian Steward (1955), qui a travaillé sur l'organisation sociale des bandes de chasseurs-cueilleurs, a stipulé que les divers modes de subsistance résultent de divers types de rapports que l'être humain entretient avec l'environnement. L'écologie culturelle énonce ainsi l'existence d'un lien réciproque entre la culture et l'environnement. Divers travaux menés chez les chasseurs du subarctique (Tanner, 1979; Feit, 1988) issus de cette approche ont contribué à l'émergence du concept (Mailhot, 1993 : 10). Feit (1988), dont les travaux portaient sur les activités de chasse, de pêche et de piégeage chez les Cris, a démontré que ceux-ci « ont développé d'importants corpus de connaissances sur les comportements des espèces animales et qu'ils s'efforcent d'appliquer ce savoir à leurs pratiques de récolte, de manière à gérer et conserver des ressources » (Mailhot, 1993 : 10). Tanner (1979), pour sa part, a observé que les Cris ont un système religieux complexe dans lequel s'insèrent les activités de subsistance. Chaque société développe donc un système de connaissances, classe et catégorise son univers tout en entretenant une relation particulière avec son milieu. Cette relation est régie, comme chez les Cris par exemple, par une éthique de conservation de leur environnement.

L'émergence du concept s'insère de plus dans un contexte social, politique et économique bien particulier. Durant les années 1960 et 1970, on assiste à une réaction intellectuelle contre ce que Friedman (1992) appelle l'anti-culture et l'anti-nature du modernisme. En effet, une réflexion s'opéra sur l'hégémonie et la domination occidentale et une prise de conscience environnementale s'amorça. Le regard de tous ceux cherchant une vie de type « contre-culture » s'est alors tourné vers les autochtones qui, dans l'imaginaire collectif, sont perçus comme des connaisseurs de la nature, des écologistes vivant en harmonie avec leur

environnement (Krech III, 1999). S'ajoute à ce mouvement l'apparition d'organisations politiques autochtones revendiquant la reconnaissance de leurs droits territoriaux.

Parallèlement, au sein des études de développement, les théoriciens et les praticiens de cette sphère d'étude se sont rendu compte de l'échec des grandes théories dans les pays en voie de développement (Agrawal, 1995 : 413). Les recherches en ethnoscience et en écologie culturelle ayant révélé la richesse des connaissances des populations autochtones ouvrirent la porte à de nouvelles possibilités d'application de ces savoirs. Ainsi, vers le milieu des années 1970, l'idée du savoir écologique traditionnel comme étant partie intégrante de tout projet de développement fut avancée par les chercheurs œuvrant dans le domaine. S'amorça donc la transition dans les stratégies de développement, c'est-à-dire des modèles centralisés et universels vers des modèles participatifs et décentralisés. En 1992, la conférence des Nations Unies sur l'environnement et le développement (Sommet de la Terre) a adopté une déclaration dans laquelle le principe 22 stipule que :

Les populations et communautés autochtones et les autres collectivités locales ont un rôle vital à jouer dans la gestion de l'environnement et le développement du fait de leurs connaissances du milieu et de leurs pratiques traditionnelles. Les États devraient reconnaître leur identité, leur culture et leurs intérêts, leur accorder tout l'appui nécessaire et leur permettre de participer efficacement à la réalisation d'un développement durable³.

Au Canada, le Parlement a adopté en 1992 la *Loi canadienne sur l'évaluation environnementale*, laquelle a été promulguée en janvier 1995. Le paragraphe 16.1 de cette loi reconnaît aux autorités responsables le pouvoir discrétionnaire de tenir compte du savoir traditionnel autochtone dans les évaluations environnementales. C'est en suivant cette directive que la compagnie minière BHP Diamond Inc., avec son projet situé dans les Territoires du Nord-Ouest, indiqua dans son rapport que :

Traditional knowledge will have as important contribution to make as scientific and engineering knowledge. The proponent should fully consider local traditional knowledge and expertise in preparing the

³ <http://www.un.org/french/events/rio92/rio-fp.htm>, site consulté le 18 mars 2008.

Environmental Impact Statement (BHP Diamond Mine Environmental Assessment Panel, 1995 cité dans Stevenson, 1996 : 278).

Les études en ethnoscience et en écologie culturelle ont donc posé les balises pour la conceptualisation du savoir autochtone. Cette conceptualisation a été favorisée par une montée des revendications autochtones et par une préoccupation environnementale. Il convient maintenant de voir comment ce savoir est défini par les chercheurs.

Définition du concept

Le savoir écologique traditionnel est aussi connu sous d'autres appellations : savoir local, savoir environnemental traditionnel, ethnoécologie, savoir autochtone, savoir traditionnel. Toutes ces désignations sont employées d'une manière interchangeable dans la littérature. Malgré son usage commun, le terme « SET » ne fait pas l'unanimité. Tout d'abord, l'emploi du mot « traditionnel » dérange plusieurs chercheurs (Berkes, 1993; Stevenson, 1996; Nadasdy, 1999; Usher, 2000) car il insinuerait une continuité du savoir, laissant croire qu'il est statique et immuable. Nadasdy (1999 : 4) ajoute que l'emploi du mot « traditionnel » tend à nier la capacité des autochtones de s'adapter aux nouvelles circonstances sans abandonner leur culture. Or, en tant qu'anthropologue, nous savons que la tradition évolue constamment. Ce n'est pas le contenu même qui confère au savoir le caractère traditionnel, mais bien l'impression de stabilité qui s'en dégage. En effet, Le savoir est composé à la fois de connaissances anciennes et de connaissances nouvellement acquises, adaptées aux nouvelles circonstances. Étant donné que le caractère dynamique de la tradition est un fait acquis chez les anthropologues, il est curieux que plusieurs de ceux-ci (*ibid.*), lorsqu'ils écrivent des articles scientifiques, aient besoin de faire part de leur réticence face à la charge significative du mot « tradition ». Il est possible que cette précision soit faite pour éviter qu'on ne les critique en les accusant de légitimer le discours populaire.

Par ailleurs, de l'avis de Wenzel (1999 : 114) et Usher (2000 : 185), le SET est plus spécifique que « savoir traditionnel » ou « savoir autochtone » parce qu'il ne fait

référence qu'aux connaissances portant sur l'environnement. D'un autre côté, Berkes (1993 : 3) mentionne que certains chercheurs préféreraient employer le terme « savoir écologique autochtone » au lieu du SET. Cette appellation évite le débat qu'évoque le mot « traditionnel » et met l'accent sur les populations autochtones (Johnson, 1992 : 4). Ainsi, « traditionnel » et « autochtone » sont parfois employés de manière interchangeable. Cependant, l'utilisation du qualificatif « autochtone » doit être nuancée. La frontière distinguant le savoir autochtone du savoir local est bien mince. La littérature laisse croire que le savoir est dit « autochtone » lorsque le détenteur est un autochtone. En effet, le type de savoir que les autochtones détiennent ne leur est pas exclusif puisqu'il peut très bien s'agir, par exemple, d'une population de pêcheurs euro-canadiens (voir Neis *et al.*, 1999)⁴.

Selon Berkes (1993), il n'existe aucune définition universellement acceptée du SET mais il propose une définition comme suit :

TEK is a cumulative body of knowledge and beliefs, handed down through generation by cultural transmission, about the relationship of living beings (including humans) with one another and with their environment. Further, TEK is an attribute of societies; by and large, these are non-industrial or less technologically advanced societies, many of them indigenous or tribal (p.3).

C'est une définition large du concept qui résume les principales caractéristiques que la littérature attribue au savoir autochtone. Afin de mieux comprendre ce qui fait du SET un savoir distinct, ce dernier est comparé au savoir scientifique. Le système de connaissances traditionnelles se différencie donc du savoir que les Occidentaux génèrent par certains aspects (Johnson, 1992; Berkes, 1993) :

- il est enregistré et transmis oralement
- il est basé sur des données diachroniques, c'est-à-dire que les données sont cumulatives sur une longue période de temps
- il est généré par les usagers des ressources et non par des chercheurs spécialisés

⁴ Puisque ce mémoire s'intéresse aux Atikamekw, le terme « savoir autochtone » sera privilégié.

- il est qualitatif et globalisant (holiste) car il considère son objet dans sa totalité et non par chacun de ses éléments
- il est enraciné dans un contexte social qui voit le monde en termes de relations sociales et spirituelles dans toute forme vivante
- les connaissances se cumulent par l'observation et par l'expérience d'essais/erreurs au lieu d'une recherche systématique et expérimentale
- l'accumulation des connaissances serait plus lente que celle de la science et serait moins apte à une vérification des prédictions.

Ces caractéristiques représentent une généralisation car il existe des exceptions. Feit (1987), par exemple, a démontré que les connaissances des trappeurs de castors du subarctique peuvent être quantitatives (Berkes, 1993 : 4). Par ailleurs, l'écologie, en tant que discipline scientifique, applique parfois une approche holistique et génère aussi des données diachroniques (*ibid.*). Johnson (1992 : 9) ajoute que la transmission des savoirs des autochtones ne se réduit plus à l'oral car l'écrit et même le support audiovisuel deviennent des nouvelles façons de transmettre.

Malgré ces particularités qui les distinguent, les deux types de savoir présentent certaines similarités (Berkes, 1993; Clément, 1995). En effet, selon Berkes (1993 : 3), les connaissances autochtones sont le résultat du même processus intellectuel que celui du savoir scientifique, celui de « creating order out of disorder ». Dans le même ordre d'idée, Nakashima (1990) soutient que :

Toute conceptualisation ordonnée du monde naturel implique une reconnaissance et une organisation cohérente des entités physiques et biologiques qui s'y trouvent. En conséquence, la classification est le fondement de toute science, qu'elle soit ou non d'origine occidentale (p.7).

Clément (1995), qui a étudié les connaissances zoologiques des Montagnais, stipule que chaque système de savoir est organisé, c'est-à-dire que chacun possède sa propre logique et ses propres concepts spécialisés. Les deux formes de savoir sont basées sur

des données empiriques dont l'acquisition fait appel aux mêmes méthodes que sont l'observation, la comparaison et la classification.

Champs d'applications

Outre les caractéristiques qui confèrent au savoir autochtone une spécificité, l'application de ces connaissances fait aussi l'objet de discussion dans la littérature. Kuhn et Duerden (1996 : 77-78) qui ont procédé à une revue littéraire du TEK ont résumé ces champs d'application en cinq catégories. Tout d'abord, le SET est un moyen de maintenir et de renforcer une culture. Selon Burgess (1999 : 5), le savoir traditionnel est porteur de valeurs identitaires, culturelles et historiques des autochtones. À la fois inquiètes et conscientes d'une perte de savoirs entre les générations suite à divers bouleversements, comme la transformation du mode de vie, des organisations autochtones se sont engagées à récolter, enregistrer et archiver les savoirs traditionnels afin de préserver les valeurs et la continuité culturelle face au changement social (*ibid.*). Ainsi, la volonté des Inuits à sauvegarder et valoriser leurs traditions les amena, à partir des années 1980, à mener une collecte d'informations orales auprès des aînés (Laugrand, 2002 : 98). D'autres communautés autochtones ont entrepris des initiatives semblables, comme chez les Dene par exemple (Dene Cultural Institute, 1993).

D'autre part, le savoir écologique traditionnel permet aussi de procéder à un suivi environnemental. Cruikshank (1984) a démontré que les traditions orales des Athapaskans du Yukon recèlent des informations sur leur environnement, contribuant ainsi à la recherche historique sur le climat, la géographie, la géologie, la faune et la flore. Contrairement à la plupart des scientifiques dont la collecte de données se limite à des incursions occasionnelles sur le territoire à l'étude, les Athapaskans qui y habitent deviennent des observateurs privilégiés puisque leurs observations s'étendent sur l'ensemble des saisons.

L'élaboration des projets de développement dans lequel des études d'impacts sont menées constitue également un domaine d'application du SET. Berkes (1993 : 5-6) est d'avis que le SET peut bénéficier aux agences de développement en améliorant

leurs chances de succès par ses évaluations plus réalistes de l'environnement et des ressources naturelles. Par exemple, Roué et Nakashima (2002) ont démontré que les Cris détiennent des connaissances qui dépassent le simple fait de nommer et de classer. En effet, leur savoir est interdisciplinaire, dynamique et possède une grande capacité prédictive. Les Cris considèrent que le domaine social est indissociable de celui de l'environnement. L'écosystème n'est donc pas séparé de leur réalité puisqu'ils en font eux-mêmes partie. Ainsi, leur vision holistique de l'environnement leur permet d'entrevoir des impacts sur l'écologie lorsqu'un élément est affecté. Par ailleurs, les travaux de Nakashima (1990) sur les savoirs des Inuits concernant les eiders permettent de constater que leurs connaissances sur les phénomènes passés leur permettent de situer les observations actuelles dans une autre perspective. Comme il a été mentionné précédemment, les recherches scientifiques souffrent parfois d'un manque de perspective à long terme. Les Inuits peuvent alors fournir des connaissances diachroniques afin de faire la distinction entre les changements environnementaux dus à une activité spécifique et les changements plus permanents. Ces données deviennent alors des indices pour comprendre la variabilité de l'environnement.

Le champ d'application du SET qui semble être le plus discuté dans la littérature concerne la gestion des ressources, particulièrement celles de la faune. Selon plusieurs chercheurs (Freeman, 1985; Freeman et Carbyn, 1988; Osherenko, 1988; Nakashima, 1993), l'intégration du SET permettrait une meilleure gestion des ressources. Tout d'abord parce que les connaissances scientifiques concernant la région nordique sont limitées. Freeman (1985 : 268) note que les informations scientifiques portant sur les espèces animales de l'Arctique sont fragmentaires, les études de terrain étant souvent de courte durée et ne portant que sur un paramètre précis d'étude. En revanche, les gens qui habitent de manière permanente dans le Nord développent au cours du temps un corpus de connaissances plus complet sur la faune comme les habitats ou les modes et rythmes de déplacement des espèces. Une deuxième raison pour laquelle l'intégration du SET permettrait une meilleure gestion des ressources est l'efficacité partielle du système de gestion d'État/scientifique. Le succès mitigé de cette forme de gestion ne peut être attribué à un échec de la théorie

ou de la méthode scientifique, mais plutôt à des problèmes économiques et/ou d'administration politique (Freeman, 1985 : 265). Il en est ainsi parce que, souvent, le système d'État entre en conflit avec un système d'autogestion déjà en place et pratiqué par les usagers locaux. Feit (1988) décrit l'autogestion comme étant :

the direct exercise of effective managerial and regulatory practices with respect to wildlife and land. The legitimacy and authority for such practices are determined at the local level by reference to community-based systems of knowledge, values and practice (p.74).

Le système de gestion autochtone consiste donc en un ensemble de règles non écrites ou de normes sociales qui gouvernent la chasse, la pêche et le piégeage. Ces règles ont été transmises oralement de génération en génération. Le système d'État, pour sa part, est une gestion découlant d'une autorité législative d'un pays. Cette forme de gestion est dirigée par un groupe hautement professionnalisé d'administrateurs et de scientifiques qui privilégient les intérêts nationaux ou provinciaux/territoriaux au détriment des intérêts locaux. Par cet intérêt, l'importance est davantage portée vers les ressources non fauniques comme la forêt et le minerai (Feit, 1988 : 75). Ce système se traduit alors en partie par un fonctionnement basé sur diverses formalités (permis, contraventions, rapports) qui sont peu pratiques dans les communautés puisque les chasseurs ne sont pas toujours familiers avec la langue des documents. De plus, c'est un système qui se concentre sur des limites (quotas) personnelles au lieu de considérer les besoins de la communauté et qui se base sur des restrictions saisonnières qui ne sont pas toujours compatibles avec leur schème de subsistance (Osherenko, 1988 : 7). Cette divergence dans les intérêts et dans la manière de gérer les ressources engendre ainsi des conflits qui se font ressentir davantage au niveau local. Osherenko (1988 : 7) note des cas où la population de certaines espèces migratoires a décliné, faute d'une mise en place d'un système de gestion efficace basé sur les deux formes d'organisation. Enfin, plusieurs auteurs (Berkes, 1977; Scott, 1986; Feit, 1988) ont su démontrer que les autochtones pratiquent une forme de gestion et de conservation des ressources, pouvant ainsi amener une contribution à la gestion d'État. Les études avec les Cris de Waswanipi dans le Nord québécois ont permis à Feit (1988 : 81), par exemple, de conclure que la stabilité relative des

populations d'originaux et de castors sur une période de dix à quinze ans résulte d'une gestion et conservation efficaces qui se concentrent sur une rotation d'utilisation des territoires de chasse.

La cogestion devient ainsi une solution envisageable afin de concilier les deux systèmes de gestion dans le but de régir et conserver efficacement les ressources. La cogestion consiste en un :

ensemble des dispositions institutionnelles en vertu desquelles les gouvernements et les entités autochtones (et parfois également d'autres parties) concluent des ententes formelles précisant leurs droits, obligations et pouvoirs respectifs en matière de gestion et de répartition des ressources dans une zone particulière des terres ou des eaux de la Couronne (CRPA⁵ 2, 1996 : 748).

Un système de cogestion est parfois mis en place en vertu d'une entente sur des revendications territoriales. La Convention de la Baie James et du Nord Québécois (CBJNQ)⁶ et la Convention du Nord-Est québécois (CNEQ) en sont des exemples. Un des éléments de ces conventions énonce la création d'un comité de coordination, composé de représentants des gouvernements (fédéral et provincial) et des trois groupes autochtones, chargé d'étudier, d'administrer et de réglementer l'exploitation de la faune (chasse, pêche et piégeage). Il existe toutefois des régimes de cogestion qui ne sont pas nécessairement établis selon une entente territoriale, comme celle concernant les caribous de Beverly et de Qamanirjuaq dans l'ouest du Canada qui est la première cogestion instaurée en Amérique du Nord. En 1982, une entente a été conclue entre cinq agences gouvernementales et les communautés inuit, dene, métis et cris du Manitoba, Saskatchewan et des Territoires du Nord-Ouest. Un comité, composé de neuf membres autochtones et cinq représentants gouvernementaux, a ainsi été créé. Le *Beverly and Qamanirjuaq Caribou Management Board* (BQCMB) est chargé d'émettre des recommandations sur la gestion des troupeaux de caribous qui sillonnent le territoire en question ainsi que de faire un suivi de leur habitat. En

⁵ Commission Royale sur les Peuples Autochtones.

⁶ En 1975, ont signé la CBJNQ le gouvernement du Québec, la Société d'énergie de la Baie James, la Société de développement de la Baie James, la Commission hydro-électrique du Québec (Hydro-Québec), le Grand Conseil des Cris du Québec, l'Association des Inuit du Nord québécois et le gouvernement du Canada. En 1978, les Naskapis suivent l'exemple et signent la CNEQ qui modifiait la CBJNQ.

dépit de son statut consultatif, le rôle du comité s'est avéré positif car jusqu'à présent, les gouvernements ont suivi les recommandations émises par le comité en ce qui concerne la gestion faunique mais non en ce qui touche la protection des habitats (Osherenko, 1988 : 17).

Malgré une représentation des autochtones au siège de ces comités, il demeure qu'une réelle application de l'intégration du SET au côté des données scientifiques s'avère complexe et soulève maintes questions. Une des difficultés d'intégration serait la conciliation entre deux visions pour comprendre le monde qui sont totalement différentes. Par exemple, les scientifiques seraient plus réticents à considérer des données liées au spirituel et, de leur côté, les autochtones trouveraient difficiles de décrire leurs observations et idées à quelqu'un qui ne serait pas familier avec leurs systèmes de pensée (Johnson, 1992 : 13-14). D'après Nadasdy (1999), la difficulté d'intégration sous-tend une relation de pouvoir. L'intégration, qui consiste à récolter et insérer les connaissances écologiques traditionnelles dans le savoir scientifique, aurait pour effet de rendre le savoir autochtone *compartmentalized* et *distilled*. D'une part, les informations recueillies sont insérées dans une banque de données dont les catégories ne correspondent pas aux réalités autochtones et, d'autre part, les scientifiques ne sont intéressés qu'à certaines informations (par exemple, ils rejettent toute information qui ne peut être quantifiée). Cette « décontextualisation » peut entraîner une représentation biaisée et une mauvaise utilisation du savoir (Stevenson, 1996 : 289; Nadasdy, 1999 : 9). Derrière ce discours encourageant l'intégration des savoirs, se cache une relation de domination entre la science et le savoir autochtone. Les croyances, valeurs et expériences des autochtones ne sont prises en compte que selon les critères de validité de la science (Nadasdy, 1999 : 15).

La dernière application du SET citée par Kuhn et Duerden (1996) a trait aux revendications territoriales où « Indigenous geographies are used as a basis for land selection and for developing systematic approaches to the maintenance of native control of the land » (p.77-78). Les premières études du savoir autochtone, comme celle de Freeman (1976) chez les Inuits, portaient sur leur occupation et leur utilisation du territoire. À l'aide des données archéologiques, des documents

ethnologiques et des témoignages récents, ces études ont permis d'établir une continuité d'occupation permettant la revendication de territoires bien précis. Cette démonstration servirait de preuve afin de répondre à l'un des cinq critères validant le droit à une revendication territoriale globale⁷ :

Il doit avoir occupé de façon continue le territoire sur lequel il prétend avoir des droits ancestraux depuis des temps immémoriaux. On doit établir que l'occupation et l'utilisation traditionnelle de ce territoire constituaient un fait accompli au moment de l'établissement de la souveraineté des Européens (Dupuis, 1991 : 87).

Bien que la collecte et l'intégration du savoir autochtone visent essentiellement le développement durable, il reste que toute sa conceptualisation s'est développée au sein d'un contexte à saveur hautement politisée. C'est donc avec les revendications pour les droits et l'auto-gouvernance des Premières Nations que le concept du savoir autochtone s'articule. Maureen Reed (1990 : 2) indique que c'est par l'entremise des évaluations d'impacts environnementaux que le savoir autochtone devient une forme d'expression de leurs droits. L'auteure (*ibid.* : 5) explique ce lien par les deux principales raisons pour lesquelles les autochtones interviennent dans ces évaluations :

- l'assise territoriale conserve un sens social et culturel que comprennent mal les protagonistes de l'exploitation des ressources. Les autochtones du Nord canadien ont subi le coût social de cette exploitation parce qu'ils étaient localement proches des ressources non renouvelables
- les revendications vont plus loin que les réclamations d'une population locale, désireuse de jouer son rôle en vertu des principes de la démocratie active. L'intervention autochtone dans l'évaluation des impacts environnementaux s'intègre dans un mouvement plus vaste qui réclame ce droit parce qu'il est lié à la propriété des terres.

⁷ Il existe deux types de revendications territoriales : la revendication territoriale globale concerne les parties du Canada où les droits des Amérindiens n'ont pas été éteints par des traités ou des lois; la revendication territoriale particulière concerne le non-respect des traités ou la mauvaise administration des fonds des Indiens ou des terres de réserve (Dupuis, 1991 : 81-82).

C'est pourquoi le savoir autochtone revêt un caractère politique. Les nombreuses recherches qui démontrent le potentiel du SET⁸ permettent de légitimer la contribution de ces savoirs au sein des évaluations d'impacts qui s'intègrent, comme le démontre Reed, dans les revendications territoriales.

Au-delà des données empiriques sur l'environnement, le savoir autochtone représente un corpus de connaissances généré par les nombreuses années d'expériences et d'observations du milieu, ainsi que par le savoir transmis oralement par les générations antérieures. Ce savoir est intégré dans un système cosmologique ou spirituel dans lequel l'humain n'est pas une entité extérieure à son milieu. Le savoir autochtone est désormais intégré à divers projets de gestion et de conservation des ressources, notamment sous la forme d'une cogestion.

L'intégration des connaissances que détiennent les autochtones ne se restreint pourtant pas qu'aux projets de développement, elle peut s'étendre également à l'étude du passé. L'histoire du territoire, qu'il soit québécois ou canadien, inclut une histoire autochtone. Même avec l'arrivée des Européens, l'histoire de ces derniers est inextricablement liée à celle des populations déjà en place. Tenter de comprendre l'occupation humaine d'il y a 300 ans ou 1000 ans implique d'une certaine manière les autochtones d'aujourd'hui car elle concerne leurs ancêtres. En revendiquant des droits territoriaux ancestraux, les Premières Nations revendiquent par le fait même un passé. Ce passé, archéologues et historiens tant allochtones qu'autochtones le documentent et l'écrivent. Dans un tel contexte, les communautés autochtones cherchent à s'impliquer de plus en plus sur tout ce qui concerne leur histoire et leur patrimoine. L'archéologie, tout comme la biologie ou l'écologie, implique de plus en plus désormais les autochtones dans leur recherche.

⁸ Kuhn et Duerden (1996 : 79), dans leur revue littéraire portant sur le SET au Canada, ont souligné qu'environ la moitié des travaux consultés se concentre sur le potentiel du SET, sous-tendant une perception du SET comme une forme valide et légitime du savoir. Pour ne nommer que quelques-uns de ces travaux : Gunn *et al.*, 1988 ; Nakashima, 1990 ; Johnson, 1992 ; Berkes, 1993 ; Usher, 2000 ; Roué et Nakashima, 2002.

1.1.2. Le savoir autochtone en archéologie

L'intégration du savoir autochtone au sein des études scientifiques touchant principalement les études environnementales et fauniques suscite donc bien des enjeux. Le savoir autochtone ne se limite d'ailleurs pas qu'à des connaissances portant sur l'environnement, mais également sur leur passé. C'est ce même passé que les archéologues cherchent à documenter et à comprendre. Les chercheurs se retrouvent donc, face au savoir autochtone, dans l'obligation de se questionner sur plusieurs aspects que ces connaissances peuvent impliquer. En quoi ces savoirs sont pertinents pour la discipline? Comment intégrer ces savoirs? Telles sont des questions d'ordre pratique et méthodologique. Toujours est-il que réfléchir sur la place du savoir autochtone en archéologie amène également ses pratiquants à, entre autres, repenser leur rôle face aux communautés autochtones, à réviser les méthodes de travail antérieures de la discipline et à accepter une vision autre du passé. Le savoir autochtone en archéologie soulève donc des débats qui lui sont propres.

En archéologie, la notion même de « savoir autochtone » n'est pas courante. Pourtant, depuis les années 1930, les archéologues font appel à ce savoir. Ce dernier se trouve simplement sous d'autres appellations comme ethnohistoire, savoir local, tradition orale, histoire orale et récemment, savoir traditionnel (Greer, 1997 : 148). L'intérêt que portaient les archéologues à ce savoir n'était toutefois pas intégré systématiquement à la recherche. Ce n'est que dans la foulée des revendications autochtones durant le dernier quart du vingtième siècle que le savoir autochtone fut réellement mis à contribution (*ibid.*). En 1969, Vine Deloria Jr., un historien sioux, a publié un livre intitulé *Custer Died for Your Sins : an Indian Manifesto*, dans lequel il porte une virulente critique sur l'attitude des anthropologues envers les Amérindiens. Une des critiques à l'égard des archéologues fut l'exclusion des groupes autochtones dans le processus de recherche portant sur leurs ancêtres. Une remise en question de l'attitude face aux nations autochtones s'est donc opérée au sein de la discipline et l'on assista à un changement dans la relation qu'entretiennent les archéologues et les communautés autochtones. Dans un premier temps, il sera brièvement décrit comment cette relation, ponctuée de conflits ou de coopérations, résulte d'une

histoire coloniale régie par une relation de pouvoir. Il sera ensuite constaté que cette dissension est également issue d'une divergence de conception. Malgré ces visions distinctes, plusieurs archéologues se positionnent et demandent à ce qu'il y ait une collaboration entre les deux parties.

Historique d'une relation

La littérature portant sur la relation entre les archéologues et les communautés autochtones est très riche aux États-Unis et devient de plus en plus importante au Canada. L'adoption en 1990 de la *Native American Graves Protection and Repatriation Act* (NAGPRA) aux États-Unis a été un des phénomènes catalyseurs. Cette législation mandate les agences fédérales américaines pour qu'elles consultent et négocient avec les communautés autochtones lors d'un projet archéologique ou lors d'une découverte fortuite de sépultures et/ou d'artéfacts autochtones sur les terres fédérales. Un tel encadrement légal n'existe pas au Canada. Cependant, l'Association canadienne d'archéologie détient depuis 1997 un énoncé de principes touchant les autochtones. Cet énoncé se propose de guider les membres de l'Association dans leurs rapports avec les autochtones. Tant la législation mise en place aux États-Unis que l'énoncé de principes émis par l'Association canadienne d'archéologie résulte d'un historique de relation où a été mis en évidence des différentes perspectives qui ont suscité alors de nombreux débats et discussions.

L'histoire de la discipline a favorisé chez l'archéologue un sentiment de responsabilité morale et éthique face aux biens archéologiques (Ferris, 2003 : 156). En effet, puisqu'aux États-Unis et au Canada ils sont sous le contrôle et au service de l'État, les archéologues ont le mandat de gérer tout ce qui touche l'archéologie. Depuis l'émergence d'une communauté professionnelle vers la fin du dix-neuvième siècle au Canada, l'archéologie a cherché à protéger les artéfacts contre les pilliers. Vers les années 1970-1980, une législation provinciale émergea dans le but de réguler la profession et de délivrer les permis. C'est ainsi que certains archéologues se voient comme des responsables des vestiges du passé (*ibid.*).

La manière dont ont été menées les recherches archéologiques a aussi laissé des souvenirs qui façonnent encore en partie la relation entre les archéologues et les autochtones⁹. D'une part, les archéologues n'établissaient pas de dialogue avec les communautés autochtones concernées et d'autre part, les interprétations archéologiques étaient étroitement liées à la conception que les chercheurs occidentaux avaient sur les autochtones. Tout au long du dix-huitième siècle, les théories environmentalistes étaient privilégiées afin d'expliquer la diversité humaine. L'état « primitif » des autochtones et leur incapacité à se développer étaient reliés à l'environnement du Nouveau Monde (Bieder, 1996 : 166). Le discours prit cependant une nouvelle tournure vers les années 1820 où la biologie remplaça l'environnement comme causalité de la variabilité humaine et de l'incapacité des autochtones à se développer. Suite à la Guerre civile américaine (1861-1865), plusieurs ossements humains amérindiens ont alors été déterrés pour des fins de recherches (Zimmerman, 1997 : 95). Ce sont ces mêmes ossements qui se sont par la suite retrouvés dans les institutions muséales ou académiques. Ce sont aussi ces restes qui font l'objet de demandes de rapatriement. Aux États-Unis, une des clauses de la NAGPRA requiert le rapatriement pour toute sépulture et artéfacts associés découverts en territoire fédéral à la communauté qui en réclame l'affiliation culturelle. Du côté canadien, il semble que jusqu'à présent la médiation fut le moyen favorisé face aux demandes de rapatriement, à défaut de l'existence d'un encadrement légal (Ferris, 2003 : 163).

Deux visions distinctes

Les discussions concernant la relation entre les archéologues et les autochtones s'articulent principalement autour de la recherche, du rapatriement et de la propriété des sépultures et objets sacrés ainsi qu'à l'intégration du savoir autochtone au savoir scientifique. Ces sujets qui font souvent l'objet de controverses sous-tendent des questions d'ordre moral et éthique, comme celle cherchant à savoir qui possède l'autorité en matière du passé.

⁹ Pour un historique détaillé, voir Trigger (1989).

Les archéologues sont conscients que leur façon d’appréhender le monde diffère de celle des autochtones. Cette discordance dans la conception est surtout mise en évidence lorsqu’il est question des sépultures. En effet, « the idea of communal ancestral relations being expressed by the Indians is foreign to the American public » (McGuire, 1989 : 181). Ainsi, du point de vue des Occidentaux, les restes humains doivent reposer en paix par respect envers les membres directs de la famille. La fouille archéologique d’une sépulture datant de plus de 1000 ans ne contrarie donc pas l’archéologue alors qu’elle le pourrait pour les autochtones en général. Mihesuah (1996 : 232), historienne choctaw, spécifie toutefois que même si les croyances varient d’une communauté à l’autre, il demeure que le fait de déterrer les sépultures reste dérangeant et troublant. Dumont Jr. (2003 : 119), un sociologue de la communauté Klamath (État de l’Oregon, aux États-Unis), ajoute pour sa part qu’une sépulture, qu’elle soit très ancienne ou non, demeurera toujours une sépulture. L’ancienneté d’une sépulture ne justifie donc pas une recherche scientifique. Selon l’auteur, la discordance dans les façons de concevoir remonte au siècle des Lumières, lorsque la science s’est séparée de la religion et du sacré (*ibid.* : 121). Cette période de l’histoire a ainsi contribué à la transformation de la conception du corps. Bieder (1996), en s’appuyant sur l’historienne Dorinda Outram, stipule que ce sont les intellectuels français qui ont, au dix-huitième siècle, amené une nouvelle représentation du corps. En effet, dépersonnalisé et désacralisé, le corps est devenu une « banque de données », une entité d’observation plutôt qu’un support « matériel » d’une âme. L’humain « spirituel » est devenu l’humain « calculable » qui, selon Foucault, a rendu possible la naissance d’une science de l’humain (Bieder, 1996 : 166). Si la conception autochtone ne séparerait pas le réel du surnaturel et que le temps ne serait pas linéaire, on peut comprendre « how and why ancestor spirits and other beings and powers are part of the contemporary landscape » (Nicholas et Andrews, 1997b : 5). Les restes humains qui sont sous terre le sont parce que ça fait partie de l’ordre naturel des choses. Or, une fouille archéologique signifierait une interruption de ce processus (*ibid.*).

Toutefois, pour l’archéologue et le bio-anthropologue, les restes humains représentent une riche source de données. Laudau et Steele (1996) exposent, dans leur article, les

raisons en faveur des analyses ostéologiques des sépultures. Les recherches permettent de documenter et de comprendre les activités quotidiennes et la santé des anciennes populations, de corroborer des événements historiques mentionnés dans les études ethnographiques, de comprendre le peuplement de l'Amérique ainsi que l'évolution et l'adaptation humaines. De l'avis des auteurs, leurs croyances et points de vue sont tout aussi valables que ceux des autochtones. Turner II (1986), bio-anthropologue, croit pour sa part qu'aucun groupe culturel, biologique ou religieux ne possède un droit moral et légal sur les ossements humains car ces derniers sont tous membres d'une seule et unique espèce. Pourtant, du point de vue des Amérindiens,

the issue often is phrased as a human-rights concern-these are ancestors and must be treated according to modern Native American wishes-human remains cannot be treated as property. Even if the remains belong to an extinct culture, the dead never gave permission to be studied and would prefer to be cared for by contemporary Native Americans who are at least their spiritual relatives (Goldstein et Kintigh, 1990: 586).

L'archéologue Meighan, pour sa part, allègue que les politiques de la NAGPRA entraînent une perte d'information pour les archéologues (1984; 1992; 1994). Il précise toutefois que son désaccord ne s'applique pas lorsqu'une parenté de la sépulture a été établie mais vise plutôt les communautés qui réclament des collections datant, par exemple, de 5000 ans en alléguant une affiliation culturelle. Le chercheur ajoute que nombre de fouilles archéologiques se déroulent sur des territoires où les populations autochtones ont disparu. Par disparition, il entend que « there is no tribal community, no one speaks the native language, and the native beliefs and behavior survive only as fragmentary remnants » (1984 : 214). Cette façon de concevoir l'identité est très biologique et s'insère dans le cadre législatif que tant les États-Unis et le Canada ont mis en place pour définir l'identité autochtone¹⁰. Dans son article

¹⁰ La Loi sur les Indiens au Canada et la *Federal Indian legislation* aux États-Unis. Au Canada, la Loi sur les Indiens, mise en place en 1876, accordait le statut d'Indien à toute personne « sauvage pur sang » réputée appartenir à une tribu particulière, de même que son conjoint et ses descendants (Dupuis, 1991 : 43). Il est à ajouter que toute femme indienne qui épousait un non-Indien perdait son statut, que toute femme non indienne qui épousait un Indien obtenait le statut et que toute femme indienne dont leur mari indien s'émancipait (s'affranchir de son statut d'Indien) perdait également son statut. En 1985, la loi C-31 a permis aux femmes, ainsi qu'à leurs enfants, qui avaient perdu leur statut de le regagner.

Gender, Race, and the Regulation of Native Identity in Canada and the United States : An Overview, Bonita Lawrence (2003): explique que

Bodies of law defining and controlling Indianness have for years distorted and disrupted older Indigenous ways of identifying the self in relation not only to collective identity but also to the land [...] For Native people, individual identity is always being negotiated *in relation* to collective identity, and *in the face* of an external, colonizing society (p.4).

Dans le cadre de la NAGPRA, par exemple, les preuves requises pour établir une affiliation culturelle ne relèvent pas que de la biologie. En effet, outre les liens de parenté (biologiques ou non) et les traditions orales, les preuves peuvent également être de nature géographique, archéologique, anthropologique, linguistique, folklorique ou historique¹¹.

Enfin, on ne saurait réduire la discussion sur les sépultures en une division où se positionnent d'un côté les autochtones et de l'autre les archéologues. D'une part, les archéologues ne s'opposent pas tous au rapatriement et à la réinhumation des restes humains et d'autre part, il y a des autochtones qui consentent à la recherche, mais en autant qu'ils puissent s'y impliquer. Dongoske (1996) relate un exemple de la sorte chez la communauté hopi, située dans le nord-est de l'Arizona aux États-Unis. Depuis l'adoption de la NAGPRA, la communauté a entamé une consultation avec les scientifiques afin d'être bien informée des techniques de recherches disponibles avant de prendre toute décision concernant l'étude de leurs ancêtres. L'intérêt que porte la communauté hopi à ses ancêtres l'a incité à accepter les analyses ostéologiques non destructrices ainsi que l'étude des artefacts. En 1993, dans le cadre d'un projet de réenterrement de restes humains, les Hopis ont fait la demande qu'une collecte de données soit effectuée selon les méthodes scientifiques. Une des conséquences de l'implication des Hopis fut une récolte de données au-delà de ce qui était prévu. Ce qu'on peut retenir de cet exemple est que, malgré l'existence d'un encadrement légal comme la NAGPRA, ce dernier n'empêche pas la recherche scientifique, mais restreint la façon dont s'obtiennent les ossements humains (Hibbert, 1998 : 455). Rien

¹¹ http://www.nps.gov/nagpra/TRAINING/Cultural_Affiliation.pdf, site consulté le 15 mars 2010.

n'empêche le développement d'un partenariat entre les archéologues et les autochtones afin d'obtenir l'assentiment de ces derniers pour des recherches sur les restes humains.

La façon de comprendre le passé diverge aussi selon les archéologues ou selon les autochtones. L'archéologie tente d'y parvenir par l'entremise des vestiges enfouis dans le sol, alors que les autochtones connaissent le passé par la tradition orale (Zimmerman, 1989 : 214). Cette dernière n'est toutefois plus le seul moyen car de nouveaux modes d'apprentissage, comme l'école, se mettent en place. Il demeure que les données archéologiques représentent les restes matériels du passé, alors que la tradition orale reflète la façon dont une culture se définit à travers le passé et comment ce dernier est lié au monde dans sa forme actuelle (Anyon *et al.*, 1997 : 80). La tradition orale sert à transmettre des savoirs et des valeurs, ce qui la rend indissociable des besoins du présent. Comme le rappelle l'archéologue McGuire (1992), même si l'archéologie est une sous-discipline de l'anthropologie, elle est souvent reléguée à l'étude de la culture matérielle et en oublie ainsi les gens, le vivant et le présent (Nicholas et Andrews, 1997b : 11). Ces différences de perception ne doivent cependant pas poser une barrière et les archéologues, autochtones ou non, sont unanimes : une collaboration et un dialogue sont nécessaires entre les détenteurs des deux savoirs (McGuire, 1997; Nicholas et Andrews, 1997a; Swidler *et al.*, 1997; Echo-Hawk, 2000). Ces deux formes de savoirs représentent deux façons superposées de connaître le passé. L'histoire étudiée par les archéologues est la même que celle incorporée dans les traditions orales des groupes autochtones (Anyon *et al.* 1997 : 78), mais encore faut-il savoir si notre conception de l'histoire rejoint celle des autochtones. Les traditions orales contiennent des informations sur le passé qui sont préservées et transmises d'une génération à l'autre. Maintes fois, le savoir autochtone a fourni des indices sur les schèmes d'établissement, les dynamiques de population, l'utilisation du territoire et l'identification des sites archéologiques (Greer, 1997; Armitage et Ashini, 1998). Ces mêmes informations peuvent être disponibles pour un passé plus rapproché. Les activités qui se sont déroulées vers le début ou le milieu du vingtième siècle s'inscrivent encore dans la mémoire des aînés. C'est un savoir qui est alors acquis par le fait d'avoir été présent, par l'expérience. Les connaissances des

autochtones peuvent ainsi contribuer à la compréhension du contexte d'un site archéologique, identifier des sites inter-reliés tout en orientant de nouvelles pistes de recherche (Denton, 1997 : 120). En effet, trop souvent en archéologie les théories portant sur la relation des groupes de populations à leur territoire ont tendance à s'orienter vers la compréhension de l'utilisation des différents types de technologies de subsistance et d'utilisation des ressources, au détriment de la spiritualité par exemple (Lawson, 1997 : 40). Il semblerait, par contre, que les archéologues considèrent les traditions orales comme une pauvre source de preuves lorsqu'elles ne peuvent être corroborées (Echo-Hawk, 2000). Certes, les informations que les scientifiques recherchent ne sont pas formulées de manière explicite dans les traditions orales. Cruikshank (1984) explique que les traditions des Athapaskans du Yukon « are often recounted in the form of a story : each culture has its own particular literary style which may cause difficulties to a scientist trying to interpret narrative. Subjects may be treated by allusion and symbolism » (p.6).

Éthique, devoir et responsabilité

La collaboration est aussi indispensable d'un autre côté car elle répond à un devoir éthique et social de la part des archéologues, étant donné que leurs études touchent directement les populations autochtones (Anyon *et al.*, 1997; McGuire, 1997; Echo-Hawk, 2000). En effet, l'archéologie ne fait pas qu'étudier le passé par l'entremise des objets, elle s'inscrit autant dans le présent que dans le futur. Autrement dit, elle doit participer, avec les nations autochtones, à la préservation de leurs cultures, à la revitalisation de leurs savoirs traditionnels et à la gestion de leur patrimoine culturel (Hood et Baikie, 1998; Atalay, 2006b). De l'avis de Sonya Atalay (2006a : 270), archéologue choctaw, l'archéologie a participé au processus de colonisation et les conflits résultant de cet héritage colonial subsistent encore aujourd'hui. Restes matériels à l'appui, l'archéologie coloniale avait servi à appuyer la thèse de la primitivité des populations autochtones en démontrant, d'une part, leur caractère statique aux temps préhistoriques et, d'autre part, leur incapacité à se développer par elles-mêmes avant l'arrivée des Européens (Trigger, 1984 : 363). Comme toute

discipline, l'archéologie a été influencée par le contexte social et politique de son temps.

Dans ce contexte, ce sont les voix des Premières Nations qui voulaient se faire entendre sur les études concernant leurs ancêtres. L'archéologie doit ainsi amorcer un processus de décolonisation pour faire ce que certains appellent dans la littérature anglo-saxonne de *l'Indigenous archaeology*. Selon Sonya Atalay (2006b : 292), l'archéologie dite autochtone doit s'engager à faire des recherches qui sont bénéfiques aux Premières Nations. Si, comme il a été vu, beaucoup d'archéologues sont en accord pour un changement dans les relations, il est difficile de situer leur opinion face à cette archéologie autochtone. Certes, il ne faut pas croire que ce « type » d'archéologie soit vu d'un bon œil de tous puisque une des critiques soulevée à Atalay est qu'il sert à répondre à des projets nationalistes. Face à cette critique, l'auteure réplique « that a desire among Indigenous archaeologists to study the "self" is not part of a state-sponsored nationalism but rather part of a larger decolonizing project to develop counter-discourse » (p.294). Les premiers signes de changement sont d'ailleurs en cours. Parmi ces nouveaux développements, Atalay (2006b : 289) mentionne (en ce qui concerne les États-Unis) le travail auprès des autochtones dans le but de développer la législation concernant le rapatriement et le réenterrement des artefacts et des sépultures, la mise en place des moyens afin d'augmenter le nombre d'archéologues autochtones, le développement de la collaboration entre archéologues, communautés et autres groupes d'intérêt, le développement de la promotion d'un code d'éthique et l'augmentation de la recherche sur la propriété intellectuelle et culturelle. En Australie, la collaboration est plus poussée puisque les Aborigènes ont un contrôle substantiel sur les recherches se déroulant sur leur territoire (Smith et Jackson, 2006 : 339). De plus, leur permission est requise soit pour des projets de recherche universitaire, soit pour l'obtention de permis de fouilles, soit pour la recherche sur certaines collections muséales. Plus près de nous, l'Institut culturel Avataq, qui promeut la culture inuit, a créé un département d'archéologie en 1985. Ce département a comme mandat de desservir la communauté inuit sur la question du patrimoine archéologique dont les principaux objectifs sont les suivants (AAQ, 1993 : 27) :

- Assurer la protection et la gestion des ressources archéologiques du Nunavik
- Promouvoir la formation d'archéologues et de techniciens archéologues inuits, par le biais de la pratique de terrain et de la formation en laboratoire aussi, en encourageant les jeunes à poursuivre les formations académiques
- Sensibiliser les collectivités inuit à l'importance de préserver les ressources archéologiques
- Promouvoir la participation active et directe des collectivités aux projets archéologiques
- Assurer aux collectivités l'accès à l'information archéologique à des fins culturelles ou éducatives ou autres.

Le rôle que joue le département de cet institut s'avère être unique en son genre ici au Québec. L'organisme Archéo-08¹² possède aussi des objectifs semblables. La particularité de ce dernier organisme est sa présence locale qui permet de garder un lien continu avec les communautés.

La situation québécoise

Au Québec, les contacts entre les archéologues et les communautés autochtones se sont surtout développés lors des aménagements hydroélectriques de la Baie James. Les premiers travaux archéologiques débutèrent en 1972, mais ce n'est qu'en 1974 que les Cris ont participé à la recherche. Leur participation en tant qu'informateurs a sensibilisé les archéologues à l'importance des connaissances que les Cris détiennent sur leur territoire (Laliberté, 1976 : 27). Durant les années 1980, on assista à la naissance de plusieurs institutions culturelles dans les communautés et aux premières diffusions de l'archéologie par les professionnels auprès des autochtones (Inksetter, 2000 : 98). Il s'ensuit que les communautés s'intéressent de plus en plus à l'archéologie et manifestèrent vers le début des années 1990 une volonté de se prononcer sur leur propre histoire (*ibid.*). En 2000, une table ronde portant sur les

¹² Organisme créé en 1985 en Abitibi-Témiscamingue qui promeut la recherche archéologique de cette région.

rappports entre archéologues et communautés autochtones eut lieu à l'Université de Montréal. Le compte-rendu publié par Inksetter (2000) fournit les grandes lignes : même si la relation est généralement positive, elle souffre encore de quelques lacunes. La plus importante serait une mauvaise compréhension mutuelle entre les archéologues et les autochtones. D'une part, les archéologues ont du mal à expliquer la nature de leur travail et à comprendre les relations que les autochtones entretiennent avec la terre. D'autre part, les autochtones n'ont pas besoin de l'archéologie parce qu'ils ont leur propre conception du passé. Quelques pistes de solutions ont été proposées par les participants : l'archéologue Jean-Yves Pinal s'interroge sur la possibilité de créer une institution culturelle qui chapeauterait les archéologues et les communautés autochtones ; Paul Quitish, Atikamekw, croit qu'un partenariat pourrait prendre forme entre les Atikamekw et une corporation archéologique. Bref, une association à long terme est souhaitable entre les archéologues et les communautés autochtones. Cette association pourrait être facilitée par le rattachement d'un archéologue à une nation ou à une fédération de communautés comme c'est le cas de David Denton, archéologue formé académiquement et œuvrant pour la Cree Regional Authority¹³.

1.1.3. Politisation de l'archéologie et des rapports entre archéologues et autochtones

Les raisons pour lesquelles tant de valeur est accordée aujourd'hui à l'étude du passé sont variables. L'archéologie, telle que pratiquée à travers le monde et à travers le temps, démontre qu'elle peut afficher des couleurs à caractère colonial, comme il a été vu précédemment, nationaliste et/ou impérialiste (Trigger, 1984 : 368). Cette science du passé, qui peut parfois paraître « neutre », l'est de moins en moins lorsque ses interprétations sont délibérément ou inconsciemment distordues ou biaisées dans le but d'appuyer une cause idéologique ou politique (Trigger, 1997 : ix). En Amérique du Nord, ce n'est qu'au cours des dernières décennies que les rapports entre les archéologues et les autochtones se sont politisés. Même si, par exemple, la question de réenterrement et de rapatriement des sépultures est intimement liée avec

¹³ Institution administrative du gouvernement cri qui « assume diverses responsabilités à l'égard de la protection de l'environnement, du régime de protection de la chasse, de pêche et du trappage (chapitre 22), du développement économique et communautaire, du Bureau de l'indemnité cri et d'autres questions que lui confie le Conseil d'administration » (<http://www.gcc.ca/francais/arc/arcav.htm>).

la perception du monde des autochtones, elle est aussi fortement liée à une prise en charge sociale et politique (Nicholas et Andrews, 1997b : 8).

La perception de l'archéologie est variée au sein des communautés autochtones. D'une part, la résistance et la méfiance que rencontrent les anthropologues et les archéologues face aux nations autochtones sont en partie reliées à la volonté de ces dernières de gérer leurs propres affaires (Trigger, 1997), tandis que d'autres trouvent cette science futile car elles connaissent déjà leur histoire. Toutefois, cette opinion diffère au sein et à travers les communautés autochtones. Des autochtones se rendent aussi compte que l'archéologie peut leur être utile car elle enregistre parfois les pratiques culturelles traditionnelles ainsi que les traditions orales avant qu'elles ne soient oubliées (Trigger, 1997 : viii). En effet, conjointement aux travaux archéologiques, des entrevues avec des informateurs autochtones peuvent être menées. Bien que ces entrevues aient généralement un caractère archéologique, c'est-à-dire que les questions concernent surtout l'utilisation du territoire, il arrive que les informateurs autochtones répondent aux questions sous forme de récit ou en intégrant des histoires orales.

Toutefois, au-delà de ces raisons « culturelles », l'archéologie représente aussi un instrument politique. L'archéologie, pour bien des nations autochtones, permettrait de démontrer une ancienneté d'occupation du territoire. Or, il y a lieu de soulever la question sur le lien entre les données archéologiques et l'ethnicité. Jusqu'à quel point les données archéologiques peuvent-elles refléter l'ethnicité? Ce qu'on désigne comme une « culture » archéologique ne se superpose pas nécessairement à une culture « émique ». Une « culture archéologique » correspond à un ensemble de traits matériels qui est partagé. Les frontières identitaires sont extrêmement difficiles à tracer en archéologie car il faut se rappeler que non seulement elle travaille juste avec la culture matérielle, mais qu'en outre ce n'est qu'une partie de celle-ci qui lui est accessible. Par ailleurs, ces artefacts reflèteraient peut-être davantage « des phénomènes historiques marquant des réseaux multiethniques que des identités propres à des unités sociales participant à de tels réseaux » (Clermont, 1999 : 72). Comment, par exemple, peut-on démontrer une affiliation culturelle d'un groupe à

une culture archéologique de 3000 ans? Dans une conception occidentale du passé, l'un doit se poser certaines questions quant aux limites permettant d'identifier ce qui pourrait ou ne pourrait pas être affilié à un groupe bien précis ou, encore, se demander qui peut tracer ces limites.

Dans le même ordre d'idée, les études archéologiques qui remettent en question l'hypothèse selon laquelle les Premières Nations sont les premiers occupants de l'Amérique se heurtent à une résistance autochtone. Le cas de l'Homme de Kennewick illustre parfaitement ce contexte¹⁴. En 1996, dans l'État de Washington aux États-Unis, un individu daté de 9000 ans a été découvert. Cet individu a suscité un intérêt bien particulier chez les scientifiques puisqu'il présentait des traits caucasoïdes. De plus, une pointe de projectile de type Cascade, une forme courante il y a 7000 ans, était logée dans son bassin. Cinq groupes autochtones ont alors revendiqué l'individu comme étant l'un des leurs afin de procéder à une réinhumation. Des scientifiques se sont cependant opposés et la cause a été portée devant les tribunaux. Finalement, la cour a tranché en faveur des scientifiques sur la base que les preuves d'affiliation culturelle ne sont pas encore établies. Cette remise en question d'une théorie si fondamentale dans la conception actuelle du peuplement du continent américain par des groupes de chasseurs aux traits mongoloïdes et considérés comme les ancêtres des groupes amérindiens actuels pourrait mener à une perte de reconnaissance des droits acquis au cours des dernières décennies. Si, d'une part, l'archéologie peut permettre de déterminer l'ancienneté d'occupation, elle peut, d'autre part, la contester. L'archéologie, comme nombre de disciplines scientifiques, n'est pas une science exacte et, dans le contexte des revendications autochtones, elle présente pour ces dernières une arme à double tranchant. Jusqu'où ces implications sociales et politiques qui découlent des recherches archéologiques affecteront-elles ces dernières?

Trigger (1997 : viii) souligne que, dans une lutte pour une réappropriation de leur héritage culturel, le grand public et les politiciens appuieront la cause autochtone, car leur léguer le pouvoir dans le domaine culturel serait moins coûteux et dangereux que

¹⁴ <http://www.nps.gov/archeology/kennewick/>, site consulté le 25 mars 2008.

leur conférer le pouvoir dans les sphères politique et économique. L'archéologie est donc insérée dans un réseau de relations de pouvoir. Plumet (1999) mentionne d'ailleurs deux risques de manipulation pour tout archéologue œuvrant dans un tel contexte que sont « celui des autochtones par les pouvoirs politiques et celui de l'archéologie par les autochtones » (p.117).

Il y a aussi lieu de considérer les implications d'une archéologie dite autochtone. Pour Atalay (2006a : 273), ce n'est pas juste de la recherche faite sur, par et pour les autochtones, mais elle doit de plus être un signe de changement. Si la recherche archéologique ne souhaite pas porter le sceau colonialiste, elle doit jouer un rôle social et conséquemment politique. Or, la neutralité peut-elle être possible et peut-elle permettre la poursuite des recherches en milieu autochtone? Il n'y a pas si longtemps, les archéologues ont travaillé sur les vestiges sans se préoccuper des communautés autochtones. Est-ce de la neutralité, de l'indifférence ou tout simplement une insensibilité à cette époque? Il faut bien sûr situer la question dans son temps. Il importe de reconnaître les injustices passées et présentes concernant les relations entre les non-autochtones et les autochtones ainsi que la situation sociale de ces derniers. Si l'archéologue peut participer à préserver et à mettre en valeur les cultures autochtones, ce n'est plus juste pour répondre à un devoir, c'est tout simplement une question d'éthique. Voilà seulement que dans un contexte contemporain, la culture et la politique sont étroitement liées. Peut-on jouer un rôle social sans se mettre les pieds dans les rouages politiques? L'archéologue peut-il décliner cette voie et être en mesure de poursuivre ses recherches? Pour justifier des droits autochtones, l'archéologie dite autochtone est-elle plus légitime que n'importe quelle autre archéologie à but nationaliste? L'archéologue engagé politiquement serait-il capable d'interpréter ses données de manière rigoureuse et le plus objectivement possible? Enfin, il peut arriver que :

l'argent reçu des gouvernements, en échange de l'extinction d'une partie de leurs droits territoriaux, permet à certains groupes paléoaméricains d'engager un archéologue, Blanc il va sans dire pour l'instant, chargé de défendre leurs intérêts archéologiques et de les former à la discipline. De tels postes peuvent facilement devenir des chasses gardées, à l'abri de toute compétition scientifique, pour

l'archéologue qui sait habilement renchérir sur les revendications paléoaméricaines (Plumet, 1986 : 28).

Enfin, il convient de souligner un dernier point qui touche davantage la méthodologie, mais qui illustre également la délicatesse de la relation. Il a été mentionné précédemment que la tradition orale offre bien du potentiel dans la recherche archéologique. Que faire cependant lorsque les données archéologiques contredisent la tradition orale? Plumet (1999) résume bien cette difficulté dans un contexte où le dialogue qui vient d'être amorcé reste fragile :

deux écueils guettent l'archéologue : ne pas tenir compte ou sous-estimer l'intérêt de la tradition orale comme ce fut souvent le cas, ou à l'inverse, accepter des compromis méthodologiques, surtout dans l'interprétation, sous couvert du respect de ces traditions ou pour rester politiquement correct (p.118).

Cependant, entre ces deux écueils, maints exemples ont démontré comment la tradition orale pouvait être bénéfique aux études archéologiques. L'important, sans doute, c'est que l'archéologue prenne aussi conscience des limites des traditions orales car « the only morally defensible option is for archaeologists to report the truth as determined to be the best of their ability » (Von Gernet, 1994 : 14). Enfin, il s'agit surtout de rester franc et de transmettre honnêtement les découvertes et résultats de recherche aux communautés concernées (Trigger, 1997 : x).

Il est donc indéniable que l'intégration du savoir autochtone dans la recherche archéologique s'insère dans un cadre plus large qu'est celui de la place que veulent occuper les autochtones dans la société d'aujourd'hui. En se questionnant sur l'intégration du savoir autochtone au sein d'une recherche scientifique, divers aspects qui vont bien au-delà des questions pratiques comme la faisabilité et la méthodologie ont alors été soulevés. Histoire coloniale, injustices passées, revendications, pouvoir et culture font partie de cet éventail de sujets que le savoir autochtone peut évoquer. Bien que ces thèmes soient insérés dans un cadre social et politique particulier, il demeure que ces enjeux reflètent avant tout deux groupes culturels avec des visions du monde différentes. Il y a tout lieu alors de s'interroger sur la dynamique engendrée

par la rencontre de ces deux formes de savoirs. Dans le cadre de cette recherche, ce sont les savoirs des archéologues et des Atikamekw qui s'entrecroisent.

1.2. HYPOTHÈSE ET PLAN D'ARGUMENTATION

Le savoir autochtone, lorsqu'il est abordé dans la littérature, est constamment confronté au savoir scientifique. Les deux systèmes de savoir sont présentés la plupart du temps comme étant très dichotomiques. L'attention est parfois si portée sur la différence que l'impression qu'on en retire est celle de deux façons profondément divergentes de percevoir le monde. De plus, ces deux visions s'insèrent dans une relation de pouvoir où la question politique est omniprésente. Bien que nous ne nions pas les divergences de visions et croyons que les discussions qui en découlent sont nécessaires, il y a lieu d'approcher le sujet sous un autre jour. En effet, il a été vu que des efforts s'accomplissent sur le terrain afin d'aboutir à une véritable collaboration et c'est dans cette ligne de pensée que cette recherche se veut orientée. La différence est bien présente, mais la rencontre entre deux perceptions distinctes n'entraîne pas nécessairement un conflit où s'entremêle la politique. Au contraire, nous croyons que les savoirs se complètent sur divers aspects. Alors que la littérature laisse entendre que la collaboration est toujours et avant tout bénéfique pour la communauté scientifique, il sera également vu que la complémentarité des savoirs est autant bénéfique pour les chercheurs que pour les autochtones.

Le terrain de fouilles archéologiques auquel j'ai participé avec des Atikamekw devient alors un lieu privilégié pour l'observation d'une rencontre entre d'une part, les archéologues, tenants de la discipline scientifique, et d'autre part, les Amérindiens, détenteurs d'un savoir culturel. Cette rencontre sera documentée à travers le processus de la transmission des savoirs entre les archéologues et les Atikamekw. Il convient alors dans un premier temps de distinguer les savoirs des Atikamekw des archéologues pour ensuite observer la façon dont les Atikamekw et les archéologues perçoivent le savoir de l'autre. Il sera ensuite vu comment le dialogue entre les deux groupes s'effectue. Ce dialogue, qui dans la littérature est si important à entamer afin de bâtir une relation constructive et enrichissante pour tous, sera abordé en cernant les modalités de transmissions des savoirs. Il est à mentionner

que le processus de la transmission des connaissances est très peu discuté au sein de la littérature portant sur l'intégration du savoir autochtone dans la recherche. Pourtant, il sera constaté que ce ne sont pas seulement les savoirs en soi qui se complètent, mais les modes de diffusion des connaissances également. Enfin, dans un contexte où les communautés autochtones désirent de plus en plus participer à tout ce qui concerne leur héritage culturel, la pratique archéologique ne se limiterait plus à la recherche, mais se doterait également d'une mission sociale. Il sera ainsi vu que les savoirs peuvent se servir mutuellement pour une mise en valeur du patrimoine culturel autochtone.

Somme toute, au-delà de la différence culturelle qui sépare les savoirs scientifique et autochtone, ceux-ci se complètent et s'adaptent. Force est de constater également qu'en ne misant que sur la différence, les passerelles qui peuvent relier les deux formes de savoir risquent de tomber dans l'oubli. Tant le savoir autochtone que le savoir scientifique ne demeurent statiques dans le temps. Ce sont certes deux visions distinctes, mais elles évoluent constamment et finissent par se rejoindre.

1.3. MÉTHODOLOGIE

Le terrain de recherche s'est déroulé du 9 juin au 10 août 2007 sur un chantier de fouilles archéologiques situé en Haute-Mauricie. Ces fouilles, qui débutèrent en juin 2005 et s'étalèrent sur trois étés, s'inséraient dans le cadre d'un projet d'aménagement hydroélectrique à la Chute-Allard et aux Rapides-des-Cœurs. La durée du terrain dépendait de l'entente entre la firme archéologique Archéotec inc. et Hydro-Québec. Cette firme a donc obtenu le mandat d'effectuer des fouilles archéologiques sur les portions de territoire qui allaient être inondées. La responsabilité de recruter les archéologues revint donc à la discrétion du président de la firme. En ce qui concerne les Atikamekw, Archéotec inc. a procédé à leur recrutement avec l'aide du Conseil de bande de Wemotaci.

Le nombre des participants à la recherche s'élevait à 20. Nous résidions tous sur un campement localisé en forêt, en bordure de la rivière Saint-Maurice et à proximité des sites archéologiques. Génératrice, propane, système de pompe à eau et anti-

moustiques ont assuré notre survie durant ces quelques semaines. Nous étions logés dans des tentes de type « prospecteur », chaque tente accueillant de deux à quatre individus.



Photo 1. Campement des archéologues et des Atikamekw. Camp Rhéaume, 2005.

Parmi les participants, neuf étaient des Atikamekw provenant de la communauté de Wemotaci. Six de ceux-ci ont travaillé sur la fouille archéologique, tous des hommes âgés entre 35 et 67 ans. Les deux plus âgés (65 et 67 ans) étaient aussi les seuls détenant une expérience archéologique s'étendant au-delà de trois ans. Deux femmes atikamekw s'occupaient de la cuisine et un Atikamekw veillait à la logistique du campement. Ce dernier s'assurait de la disponibilité en tout temps de l'eau potable (il fallait filtrer l'eau de la rivière) ainsi que du bois de chauffage. Du côté des archéologues, âgés dans la vingtaine ou dans la trentaine, tous, hormis trois personnes, avaient une formation en anthropologie avec une spécialisation en archéologie. Pour certains, les Atikamekw furent les premiers autochtones avec qui ils ont travaillé. Ceux ayant plus d'expérience ont côtoyé également des Cris et des Innus. Malgré un petit roulement du personnel, la plupart des archéologues présents sur le terrain en 2007 en étaient à leur troisième année au Saint-Maurice.

Le groupe était divisé en deux équipes égales de travail. Une équipe s'occupait de la fouille d'un grand site, celui du ClFi-010¹⁵, situé à proximité du campement, alors que l'équipe « itinérante », dont je faisais partie, s'occupait des sites de plus petite superficie sur le long des rives de la rivière Saint-Maurice. Nous travaillions du lundi au samedi, dix heures par jour. Le dimanche était une journée de repos pour tous. Promenade, baignade, pêche et lecture sont quelques-unes des activités qui nous occupaient. Par ailleurs, contrairement aux deux années précédentes, un chemin forestier se rendait à l'arrière du campement, ce qui a permis à certains Atikamekw de faire une brève visite à Wemotaci lors des journées de congé ou de recevoir leur famille au campement.

Tout en étant une technicienne de fouille¹⁶, j'ai pu, durant les heures de travail, observer la dynamique entre les archéologues et les Amérindiens. Comme il y avait deux équipes, j'ai travaillé sur le ClFi-10 pendant une semaine et demie afin de mener mes observations. Par ailleurs, étant donné que les archéologues et les Atikamekw cohabitaient dans le même campement, il m'a été permis d'étudier la relation dans un contexte après-fouilles comme lors des soupers, des soirées autour d'un feu et lors des journées de congé. J'ai aussi effectué des entrevues semi-dirigées sur le terrain durant les soirs de semaine et les journées de congé. Pour deux archéologues, les entrevues ont été menées après le terrain. Neuf de ces entretiens ont été enregistrés sur cassette audio. Afin d'assurer la confidentialité des informateurs, un pseudonyme a été appliqué à chacun d'entre eux.

Les recherches archéologiques, dans le cadre des aménagements hydroélectriques, ont pour but de documenter l'occupation humaine tant ancienne que récente sur les territoires qui seront éventuellement affectés par ces infrastructures. L'histoire de la région haute-mauricienne, c'est aussi l'histoire des Atikamekw. Ceux qui forment actuellement la génération des aînés ont vécu de façon semi-nomade, ce qui leur

¹⁵ Les sites archéologiques au Canada sont désignés selon le code Borden. Ce système de classification se base sur leur position géographique, soit leur latitude et leur longitude. Les lettres représentent des intervalles de degrés en latitude et de longitude qui, placés sous forme de tableau, produisent des quadrilatères. Le chiffre correspond au numéro d'entrée du site. Par exemple, ClFi-010 indique qu'à l'intérieur du quadrilatère ClFi, c'est le dixième site codifié.

¹⁶ Nomination employée dans la pratique archéologique au Québec pour désigner tout archéologue ne détenant techniquement aucune charge de responsabilité.

confère un bagage de connaissances important sur le territoire et, bien entendu, différent de celui des archéologues. L'histoire, elle aussi, doit être vue et abordée différemment. Afin de mieux saisir cette différence, le chapitre qui suit sera consacré à un survol de l'histoire de la région à l'étude telle qu'on la connaît jusqu'à présent.



Photo 2. Équipe 2007. Camp Rhéaume, 2007.

CHAPITRE 2. LES ATIKAMEKW : UNE HISTOIRE ET UN SAVOIR

L'histoire des Atikamekw est intimement liée à leur territoire. Celui-ci est marqué par d'innombrables lieux qui ont été nommés, narrés et transmis de génération en génération. Derrière les toponymes, se trouvent des histoires, des savoirs, des repères de mémoire qui laissent entrevoir le type de relation que les usagers entretenaient et percevaient leur territoire (Bousquet, 2005 : 65). La toponymie atikamekw est en effet caractérisée par l'importance accordée à nommer les cours d'eau et par la domination de la flore et de la faune comme élément primordial dans la façon de désigner les lieux (Michaud, 1987 : 77). Les lieux sont nommés aussi selon :

[...] la position (en fonction d'un autre lieu connu); la qualité (beau, clair); l'environnement (point géodésique, endroit isolé); un hommage à un Ancien; une activité (chasse, pêche, cueillette de fruits); la religion ou la mythologie (la tente tremblante, les objets sacrés, le démon ou le mauvais esprit); les objets de la culture matérielle (cueillette, canot) [...] (Michaud, 1987 : 77).

Cette manière de désigner les endroits démontre « l'importance accordée par les Atikamekws à leur environnement, leur sens développée de l'observation et leur écoute de la nature » (Michaud, 1987 : 77). Les toponymes reflètent également leur histoire et celle de leurs ancêtres et sert à renouveler leur mémoire culturelle ainsi que les expériences individuelles (Poirier, 2001 : 108). Le territoire n'est donc pas seulement un pourvoyeur en ressources pour survivre, il est aussi l'histoire d'un peuple.

Pour les archéologues, l'histoire passée se trouve plutôt « sous » le territoire. Les fouilles archéologiques qui se sont déroulées sur le long des rives de la rivière Saint-Maurice, principal cours d'eau de la région haute-mauricienne, a révélé de nombreuses occupations témoignant des activités qui se sont échelonnées sur au moins 3000 ans. L'utilisation de l'espace a laissé des objets et structures qui, avec le temps, se sont ensevelis sous le sol. Afin de mieux comprendre la base des discussions des participants où deux savoirs distincts étaient mis en présence, il convient dans un premier temps de situer les vestiges archéologiques mis au jour durant le terrain. Pour ce faire, l'histoire de la région sera présentée brièvement. Suite

à ce survol temporel, puisqu'il est question du savoir atikamekw, un accent sera mis sur la dynamique de leur savoir selon quelques repères historiques que nous jugeons importants. Ce petit chapitre sera utile pour comprendre le type de savoir que les archéologues ont eu à rencontrer.

2.1. LA HAUTE-MAURICIE DEPUIS LA PRÉHISTOIRE

2.1.1. *La préhistoire ou l'histoire avant la rencontre des Européens*

La nation atikamekw occupe actuellement la région administrative de la Mauricie. Cette dernière s'insère dans le paysage du subarctique québécois et le territoire auquel elle se réfère correspond à l'étendue du bassin hydrographique de la rivière Saint-Maurice, situé en amont de la ville de La Tuque. Recouverte des glaces de l'inlandsis laurentien lors de la dernière glaciation il y a 25 000 ans, le couvert végétal s'est peu à peu installé, suivant le rythme du retrait glaciaire. La toundra qui s'est installée vers 9500 ans AA (avant aujourd'hui) aurait peut-être reçu de façon sporadique ses premiers visiteurs du genre humain sur son territoire, attirés par le caribou (Richard, 1985). Il y a 8000 ans, la forêt de type coniférienne prit la relève, supportant une faune particulière et assez riche pour attirer certains petits groupes de chasseurs nomades. Ce n'est que vers 6000 ans AA que le paysage de la Haute-Mauricie acquiert les caractéristiques d'une forêt boréale comme on la lui reconnaît aujourd'hui, accueillant ainsi une faune plus nombreuse et diversifiée (*ibid.*). Le réchauffement climatique de la région entraînant cette transformation du paysage a probablement incité les populations nomades à fréquenter plus souvent la région.

Jusqu'à ce jour, les témoins archéologiques datent les plus anciennes occupations du territoire à l'Archaique récent, c'est-à-dire vers 4000 ans avant aujourd'hui¹⁷. Des foyers datés au carbone 14 et des pointes de projectiles typiques de cette période sont les rares traces qu'ont laissées ces groupes. La période culturelle archéologique qui

¹⁷ La préhistoire du Nord-Est américain est divisée en trois périodes. Chaque période correspond à un ensemble de traits particuliers qui consistent en la variabilité de la technologie lithique, des schèmes d'établissement, de la disposition des morts, de la présence ou non de la poterie, des modes de subsistance et de la mobilité. Le découpage temporel varie selon les régions. Gélinas (2004 : 25) propose un cadre chronologique et culturel de la Mauricie comme suit : le Paléoindien de 10 000 à 6000 ans avant J.-C. ; l'Archaique de 8000 à 1000 ans avant J.-C. ; le Sylvicole de 1000 ans avant J.-C. à 1000 ans de notre ère.

suit se nomme le Sylvicole. Ce concept fait référence à une période où de grands changements s'effectuent, dont l'adoption de la poterie et l'importation de nouveaux matériaux lithiques, de techniques de taille, de modèles d'outils, etc. (Clermont, 1995 : 72). L'occupation du territoire par des groupes nomades s'est poursuivie sans trop de changements majeurs jusqu'à l'arrivée de l'influence eurocanadienne. Indubitablement, la présence des objets de facture occidentale révèle le contact des groupes autochtones avec les Européens.

La localisation ainsi que la richesse des affluents du bassin hydrographique de la Haute-Mauricie font de la région un lieu de rencontres privilégié entre les différents groupes qui parcouraient le territoire. En effet, la rivière Saint-Maurice permet un accès direct aux régions avoisinantes comme la Jamésie, la Sagamie, l'Abitibi, l'Outaouais et la vallée du Saint-Laurent. Au travers de la poterie, des outils lithiques et de la matière première de ces derniers, il est possible d'émettre des hypothèses sur la mobilité des groupes ou sur la nature des relations d'échanges qu'ils entretenaient. Ainsi, des matières premières lithiques provenant du Labrador, du lac Mistassini, du lac Saint-Jean, des Basses-terres de la Baie d'Hudson et des régions au sud-ouest ont été découvertes dans la région. Les multiples provenances peuvent autant refléter la circulation de la matière, des objets, des personnes, des idées et des connaissances. Il est ainsi envisageable que les relations avec les régions voisines attestées à la période du contact se soient déjà mises en place bien avant.

Durant toute la période préhistorique, le territoire où baigne le bassin hydrographique de la rivière Saint-Maurice était exploité par des groupes nomades, vivant de la chasse et de la pêche. D'un point de vue archéologique, il est difficile de précisément reconstruire la structure sociale à partir de la culture matérielle. Il est par contre envisageable que la structure sociale ait présenté des similarités avec les groupes nomades de la forêt boréale du dix-neuvième siècle documentés par les recherches (Leacock, 1981; Morantz, 1983). Le climat boréal restreint les ressources et oblige un équilibre entre les usagers et les ressources, ce qui ne permet pas durant l'hiver des unités sociales populeuses. Afin de tirer profit au maximum des ressources de cette saison hivernale, des groupes de chasse autonomes, composés de quelques familles,

étaient alors constitués pour une durée d'environ dix mois par année (Gélinas, 2000a : 30). Chacune de ces unités sociales se partageait un territoire pré-établi où étaient dispersées les ressources. L'été venu, les groupes se réunissaient en un lieu donné, moment privilégié pour renouer avec ses pairs et créer de nouvelles alliances. Si ce mode de vie semble puiser à une origine très ancienne, il serait faux de croire à un statisme culturel (*ibid.*). En effet, au sein d'un contact continu entre des groupes de populations, se côtoient innovations et influences, témoins même d'un dynamisme culturel. Ce contact entre populations allait prendre une nouvelle tournure lorsqu'un nouvel acteur est entré en scène, les Européens.

2.1.2. Du Contact à aujourd'hui, une colonisation progressive du territoire haut-mauricien

En 1634, fut établi le poste de traite à Trois-Rivières. Ce n'est que 17 ans plus tard, soit en 1651, qu'a eu lieu la première incursion d'un étranger, le père Jacques Buteux, dans le territoire haut-mauricien, occupé par les Atikamekw. Il se rendit à trois assemblées, dont une avait déjà en sa possession des objets de facture eurocanadienne comme des armes à feu, de la poudre et du plomb (Tessier, 1934: 22). L'année suivante, le père Buteux effectua une deuxième expédition dans laquelle il trouva la mort aux mains des Iroquois. Sa mort reflète bien la réalité de l'époque où les raids iroquois étaient de plus en plus nombreux. La crainte d'attaques limita les déplacements tant du côté des autochtones que des missionnaires. Le décès du père Buteux laissa un vide dans les archives concernant cette période puisque les occupants de la Haute-Mauricie ne sont que rarement mentionnés dans les écrits historiques¹⁸. Ce qu'on peut affirmer, c'est que le commerce se poursuivait par quelques coureurs des bois qui remontaient la rivière Saint-Maurice à la rencontre de

¹⁸ Il semble que la dernière mention écrite des Atikamekw remonte en 1671. Quarante ans plus tard, les écrits se réfèrent aux autochtones de la Haute-Mauricie sous l'appellation « Têtes-de-Boule ». Les raisons expliquant ce changement d'ethnonyme vers la fin du dix-septième siècle pour désigner les occupants de la Haute-Mauricie fait l'objet d'un débat entre anthropologues et historiens. Deux principales hypothèses sont émises afin d'expliquer ce changement. La première suppose une évolution terminologique alors que la seconde stipule que « Têtes-de-Boule » et Atikamekw se réfèrent à deux groupes distincts où, suite aux raids iroquois et des maladies européennes, les « Têtes-de-Boules » auraient remplacé les Atikamekw. Ce débat remet donc en question l'identité des Atikamekw contemporains et revêt ainsi un caractère social et politique puisque si la deuxième hypothèse est retenue, la base sur laquelle reposent les revendications territoriales se trouve fortement affaiblie. Pour plus de détails sur ce débat, voir Gélinas (1998b) et Dawson (2003).

groupes amérindiens, mais ils ont laissé peu de traces de nature ethnohistorique (Gélinas, 2000b : 23). Durant le dernier quart du dix-huitième siècle, quelques postes de traite indépendants se sont implantés rapidement, suivis par la North West Company (1770-1780).

La colonisation de la Haute-Mauricie connut une intensification vers la fin du dix-neuvième siècle. La région vit une arrivée massive d'Eurocanadiens, prêts à exploiter les ressources. L'industrie forestière amorça son exploitation durant les années 1820, mais ce n'est que vers le milieu de ce siècle qu'elle prit vraiment son envol. C'est ainsi que le Saint-Maurice a vu naître sur son cours de nombreux chantiers où abondaient des milliers de bûcherons et draveurs. L'augmentation de l'industrialisation de la région exigeait de plus en plus d'énergie. Barrages et réservoirs furent ainsi créés sur de nombreux emplacements de la rivière Saint-Maurice ainsi que sur plusieurs de ses affluents. Le plus important barrage fut celui de La Loutre (1917) qui créa le réservoir Gouin. Le potentiel hydroélectrique de la région continue par ailleurs à être exploité aujourd'hui. La construction du chemin de fer Transcontinental, qui prit fin en 1910, permit alors un accès direct au territoire de la Haute-Mauricie, ce qui accéléra par le fait même le processus de colonisation. Cette nouvelle voie avait comme but l'accessibilité aux régions reculées comme la Haute-Mauricie et l'Abitibi et à leurs ressources. Le territoire mauricien à la fin du dix-neuvième et au début du vingtième siècle était ainsi ponctué d'allées et venues d'arpenteurs, d'ouvriers, d'exploitants forestiers et hydrographiques. S'ajoutèrent aussi à ces travailleurs les chasseurs et pêcheurs de clubs sportifs.

La plupart de ces activités et occupations, qu'elles datent de 3000 ans ou de 100 ans, ont inévitablement laissé derrière elles des empreintes. Parmi les témoins remontant à la préhistoire mis au jour durant l'été 2007, les archéologues et les Atikamekw trouvaient le plus souvent des débris, des éclats et des outils en pierre. Lorsque les anciens occupants ont fait un feu, soit pour se réchauffer, soit pour préparer la nourriture ou tout simplement pour éloigner les moustiques, le sol fouillé recelait des indices retraçant cette activité passée. La disposition de pierres altérées par la chaleur constitue un exemple du type d'observation faite par l'archéologue pour identifier

une structure utilisée comme foyer, ou encore l'observation de l'altération des composants ferreux contenus dans le sol qui, par un feu intense, prennent une couleur plus rougeâtre. Occasionnellement, ces foyers recelaient des restes culinaires sous forme d'os blanchis. Aux côtés de ces vestiges, s'associe parfois du matériel de la période historique. Si cette cohabitation sur un même site peut signifier une multiple occupation de l'espace, elle peut aussi indiquer la contemporanéité de l'utilisation du matériel lithique et du matériel de facture européenne par un même groupe (Denton, 1994). Les témoins historiques mis au jour par les interventions archéologiques sont nombreux et divers. Pour n'en mentionner que quelques-uns, notons les pierres à fusil, les clous, de la vitre, des bouteilles de médicament, des bouteilles de gin, des pièces d'artilleries, des perles, des pièces de monnaies, des semelles, des os, etc. Des campements pour les travailleurs forestiers ont aussi été découverts ainsi que d'anciens sentiers de portage utilisés dès la préhistoire et réaménagés beaucoup plus tard pour l'exploitation forestière.

L'intervention archéologique de 2007 en région haute-mauricienne n'en était pas à sa première année. Entre 1949 et 1953, Valerie Burger (1953) avait procédé à une collecte d'artéfacts autour des lacs Kempt et Manawan. René Ribes et Alexis Klimov (1974) ont effectué une reconnaissance archéologique dans la région du lac Nemiskachi alors que Clermont, en 1974, a réalisé quelques sondages sur le site de l'ancien village de Weymontachie¹⁹. Enfin, depuis le début des années 1990, Hydro-Québec a envisagé plusieurs projets d'aménagements hydro-électriques sur la rivière Saint-Maurice. Conformément à la *Loi sur la qualité de l'environnement*²⁰, la société d'État s'est adressé aux archéologues afin d'évaluer le potentiel archéologique sur les territoires touchés par les projets. Ce fut à ce moment que les archéologues ont fait appel à des Atikamekw qui ont agi à titre d'informateurs. Comprendre l'utilisation du territoire, tel était l'objectif de cette collaboration. Le savoir que possèdent les

¹⁹ L'ancien village de Weymontachie est situé non loin de l'emplacement actuel de la communauté Wemotaci. N'étant plus habitable, un nouveau site fut établi en 1971. Au long de ce mémoire, nous nous référerons à l'ancien Weymontachie sous cette orthographe alors que lorsqu'il sera question de la communauté actuelle, nous utiliserons la toponymie officielle qu'est « Wemotaci ».

²⁰ Cette loi provinciale prévoit que les sites archéologiques et historiques et les biens culturels soient considérés en tant que paramètres d'analyse d'une étude d'impact sur l'environnement.

Atikamekw sur leur territoire est un savoir qui s'est construit au fil de leurs propres expériences et ceux de leurs prédécesseurs. Les renseignements que l'archéologie recherche, c'est-à-dire ceux concernant l'utilisation du territoire, sont en partie intimement liés à leur mode de vie. En effet, c'est à travers le semi-nomadisme que les Atikamekw connaissent leur milieu et environnement dans le présent et dans le passé. Or, au-delà des informations de nature empirique, l'espace que le semi-nomade parcourt est empreint de souvenirs, d'expériences, d'anecdotes. Ces lieux sont nommés et sont porteurs de sens pour ses occupants. Par l'entremise de l'oralité, ce savoir est transmis au fil des générations où chacune d'elle le réinterprète et y incorpore une nouveauté au gré de ses propres apprentissages. Le savoir se renouvelle donc constamment et puise sa dynamisation non seulement au sein de la société en elle-même, mais aussi à travers les contacts humains et environnementaux.

2.2. LE SAVOIR DES ATIKAMEKW, UN SAVOIR EN CONSTANTE REDÉFINITION

L'environnement des Atikamekw a connu divers bouleversements au cours de ces dernières décennies. Il sera ici vu comment leur savoir ainsi que sa transmission ont pu être affectés, à divers degrés, avec l'arrivée des Européens, l'intensification de la colonisation, l'intégration au marché du travail et l'éducation au pensionnat. Puisque cette recherche impliquait des Atikamekw de Wemotaci, une attention particulière est portée à cette communauté.

2.2.1. *Dans le temps du semi-nomadisme*

Au moment du Contact, les occupants de la Haute-Mauricie menaient une vie semi-nomade. Le climat subarctique dans lequel ils vivaient impliquait un cycle annuel de déplacements régi par différents facteurs comme le climat et la disponibilité des ressources. Vivant de la chasse, de la pêche et de la cueillette, leur milieu fournissait non seulement les ressources nécessaires à leur alimentation, mais aussi à leur culture matérielle. Le corpus de leurs connaissances était lié à l'environnement dans lequel ils vivaient.

L'arrivée des Européens est venue modifier la dynamique des populations déjà en place. Une relation de commerce s'est établie entre les nouveaux arrivants et les

occupants hauts-mauriciens. En effet, dès l'ouverture du poste de Trois-Rivières, on compta des Atikamekw parmi les clients. En échange de la fourrure, les Atikamekw recevaient par exemple des produits culinaires (thé, mélasse, farine, marmite, poêle à frire, etc.), des produits de chasse (poudre à fusil, pierre à fusil, etc.) ainsi que des vêtements (pantalon, manteau, chemise, etc.) (Clermont, 1977 : 54). Si la traite des fourrures apporta de nouveaux éléments au niveau de la culture matérielle, leur mode de vie n'en fut pas vraiment affecté. Il ne l'a pas plus été lors de l'établissement d'un poste de traite ni lors de la reprise des missions de façon régulière durant les années 1830 à Weymontachie, bien que les missions aient pu introduire chez les Atikamekw une nouvelle façon de concevoir la vie. Le changement réside plutôt dans la tenue d'un rassemblement estival sur la terrasse de Weymontachie, ce qui n'exclut pas le déroulement d'un tel événement auparavant à un endroit différent²¹. Ainsi, chaque été, cette terrasse devenait l'hôte des retrouvailles de familles. Le missionnaire profita ainsi de cette occasion afin de procéder aux baptêmes, mariages, derniers sacrements, etc. En 1846, une chapelle fut construite et Weymontachie devenait le principal site de mission vers 1850. Cependant, lorsque l'automne s'annonçait, les familles retournaient sur leur territoire de chasse respectif. De nouveaux objets et croyances se sont ainsi intégrés dans le quotidien et l'univers des Atikamekw sans pour autant modifier leur mode de vie.

Lorsque la colonisation de la Haute-Mauricie battait son plein vers la fin du dix-neuvième siècle, les Atikamekw ont vu leur territoire rétrécir au profit des Eurocanadiens. L'exploitation forestière, hydrographique et faunique perturbait grandement leur territoire et ses ressources, nuisant ainsi à la pratique de leurs activités traditionnelles comme la chasse, la pêche et le piégeage. Face à une diminution importante de leurs ressources fauniques et halieutiques, les Atikamekw ont fait la demande auprès du gouvernement fédéral pour l'obtention d'une réserve qui leur garantirait un territoire afin de poursuivre leurs activités. Cependant, aux yeux du gouvernement fédéral et des missionnaires, les réserves possédaient une

²¹ Lors de l'incursion du père Buteux en 1651 chez les Atikamekw, il nota trois lieux de rassemblements. Les fouilles archéologiques à Weymontachie ont pour l'instant révélé des vestiges ne remontant pas au-delà de 1775-1780 (Clermont, 1977 : 25).

autre vocation, celle de l'assimilation et de la sédentarisation. Restreindre les déplacements et les confiner dans un espace donné ne pouvaient que faciliter la réussite d'un tel projet. La création des réserves, comme l'expose Gélinas (2002), s'est donc fondée sur ce malentendu. L'implantation des réserves de Weymontachie (1895), de Coucoucache²² (1895) et de Manawan (1905)²³ n'ont donc pas répondu aux attentes des Atikamekw car, d'une part, les territoires de chasse et de pêche ne répondaient en rien à leurs besoins et d'autre part, à tout moment, le gouvernement pouvait exploiter des portions de la réserve sans leur accord. Il a semblé, cependant, que l'établissement des réserves à ce moment n'a pas entraîné les Atikamekw à se sédentariser (Gélinas, 1998a : 549). Weymontachie n'était encore qu'un lieu de haltes au début du vingtième siècle même s'ils avaient commencé, vers 1865-1870, à y construire des petites maisons de bois (Clermont, 1977 : 105). En 1925, l'école d'été fut introduite à Weymontachie sous l'initiative du Père Guinard qui a recruté deux institutrices (*ibid.* : 110). Désormais, entre juin et septembre, les jeunes atikamekw apprenaient à lire et à écrire la langue de Molière. Bien que les enfants dussent maintenant apprendre le français durant l'été, il n'en demeurait pas moins que la transmission des connaissances de la forêt s'accomplissait durant les huit autres mois.

2.2.2. *Le début d'un bouleversement de la transmission des savoirs*

Vers les années 1940, il devenait de plus en plus difficile pour les Atikamekw de subvenir à leurs besoins uniquement au moyen de la chasse et de la pêche car les ressources déclinaient. Ainsi, nombreux étaient les Atikamekw qui firent leur entrée sur le marché du travail vers cette époque. Bûcherons, guides, draveurs, constructeurs, faisaient partie de l'éventail des emplois occupés. Les moments consacrés au travail salarié signifiaient alors des moments en moins sur les territoires de chasse. Toutefois, le milieu de travail des Atikamekw ne leur était pas étranger, étant situé dans la forêt et parfois même sur leur territoire de chasse. Ainsi, comme le note Labrecque (1984b) :

²² Coucoucache a été inondé dans sa totalité suite à la mise en eau du Réservoir Blanc.

²³ Une dernière réserve, celle d'Opitciwan, a été mise en place en 1950.

Plusieurs familles se concentrent d'ailleurs à proximité d'un chantier et le tissu social demeure encore très serré. Les grands-parents, surtout les grands-mères, accompagnent les enfants et posent des collets autour du campement. Les filles observent leur mère et s'imprègnent de leur futur rôle. Malgré le travail salarié, et bien que moins intensément à cause des ressources appauvries, les hommes se livrent encore à leurs activités coutumières : la chasse et le piégeage [...] Bref, la transmission des connaissances ancestrales continue de s'effectuer tant bien que mal (p.82-83).

Étant donné que la vie en forêt sur les territoires familiaux constituait des moments privilégiés de la transmission des savoirs, celle-ci a été affectée par l'entrée des Atikamekw sur le marché du travail.

C'est avec l'implantation des pensionnats vers le milieu du vingtième siècle que la transmission des savoirs fut profondément affectée. Si durant tout le dix-neuvième siècle des pensionnats accueillait des jeunes autochtones partout à travers le Canada, ce n'est que vers la fin des années 1940 que son établissement au Québec commença. Les écoles d'été furent donc abolies et, à partir du milieu des années 1950, les jeunes devaient fréquenter pour une période de dix mois les pensionnats. Selon le recensement effectué par le Conseil de la Nation Atikamekw, ce furent 119 jeunes atikamekw d'Opitciwan (1955), 212 de Weymontachie (1955) et 125 de Manawan (1960) qui ont fréquenté ces établissements gérés par les ecclésiastiques à Saint-Marc-de-Figuery (non loin d'Amos) et à Mashteuiatsh (Conseil de la Nation Atikamekw Inc., 2001 : 17). La transmission des savoirs entre les générations était alors interrompue durant dix mois. Au lieu d'acquérir les connaissances qui lui permettraient de vivre en forêt, le pensionnaire atikamekw apprenait plutôt comment devenir un citoyen canadien. Des valeurs, une langue, bref une culture n'a pas pu être proprement transmise. Ohmagari et Berkes (1997 : 212) soulignaient à propos des Cris que, puisque les connaissances de la forêt s'acquièrent dans la forêt elle-même, les jeunes perdaient ainsi les occasions d'observer, de pratiquer et d'apprendre les savoirs. Les auteurs ajoutent que ce n'est pas seulement un savoir-faire qui se perd, mais aussi des valeurs comme le partage, l'autonomie, la patience et la diligence, « as those values were often acquired through bush life which provided the essential self-disciplining educational environment » (Preston, 1975). Les pensionnaires se

retrouvaient donc avec des savoirs, pratiques et valeurs différents de ceux de la génération précédente. Les pensionnats ont créé une rupture intergénérationnelle où « les jeunes ont du mal à parler leur langue, ils n'ont pas acquis les savoir-faire ancestraux et, en plus, ils ont honte de leurs parents et perdu leur fierté en eux-mêmes » (Labrecque, 1984b : 83). Toutefois, le transfert des territoires familiaux²⁴ a été accompli et nombreux sont des Atikamekw issus des pensionnats qui parlent leur langue et qui vont encore en forêt pour chasser et piéger. De plus, des témoignages d'anciens pensionnaires (Lavoie, 1999 : 87; Bousquet, 2006 : 10) soulignent que l'éducation qui leur a été donnée leur permettent aujourd'hui de se défendre et de faire valoir leurs droits contre les injustices passées et présentes. Une fermeture définitive de ces institutions s'est amorcée dans les années 1970.

La diminution des ressources naturelles, l'intégration sur le marché du travail, la création des réserves et l'éducation « prolongée » constituent des facteurs ayant amené à une sédentarisation des Atikamekw de Wemotaci. La transmission du savoir et le savoir en lui-même se trouve au cœur du changement car la forêt ne constitue plus le paysage quotidien. Marie-Pierre Bousquet écrivait à propos des Algonquins qu'à partir de la génération des pensionnats, ils devaient redéfinir leur relation face aux traditions ainsi que se redéfinir eux-mêmes (2006 : 14). Cette redéfinition pourrait être extrapolable aux Atikamekw. Sylvie Poirier, qui œuvre de son côté avec les Atikamekw, explique comment la représentation du territoire par les Atikamekw est en constante évolution (2001). En effet, le rapport avec le territoire ancestral revêt un caractère dynamique et persistant. Il est dynamique par son évolution dans un contexte contemporain et il est persistant par la réinterprétation de leur relation au territoire. Elle note, par exemple, la difficulté de traduire le concept de « nation » dans leur langue vernaculaire dans le contexte des revendications territoriales. Selon Poirier, cette ambiguïté démontre un désir de la communauté atikamekw de désigner cette réalité d'identification collective selon leurs propres termes. Autrement dit, ce

²⁴ Le territoire occupé par les Atikamekw est subdivisé en territoires familiaux selon des repères géographiques comme une rivière ou un lac. Chaque membre des communautés est rattaché à l'un de ces lots de territoire où le responsable est habituellement l'aîné des garçons. Mathieu, collègue de travail atikamekw, m'a expliqué que la division des territoires familiaux se faisait à partir de la rivière Saint-Maurice, aussi désignée par les Atikamekw sous le toponyme *Atikamekw Sipi*, *sipi* signifiant « rivière ».

désir reflète la persistance d'une représentation collective construite selon l'affiliation familiale à un territoire et non selon une entité politique. Ce serait au sein de la relation entre un mode d'identité moderne et non moderne que résident la dynamique, l'authenticité et la résistance de la culture atikamekw.

Il y a donc au moins 3000 ans d'histoire enfouie sous terre. L'épisode contemporain a non seulement laissé des vestiges, mais il est de plus inscrit dans la mémoire des aînés. Leur vécu durant une partie de leur jeunesse dans la forêt et leur mode de vie semi-nomade semblable à celui de leurs ancêtres leur a conféré un bagage de connaissances culturelles qui leur sont propres. À la recherche d'informations qui puissent lui permettre de reconstruire le passé, l'archéologue travaillant avec les Atikamekw découvre en ces derniers un répertoire de connaissances bien différent du sien, c'est-à-dire d'un diplômé provenant de la ville. La rencontre de ces deux corpus de connaissances sera ainsi au cœur des discussions du prochain chapitre.

CHAPITRE 3. LES SAVOIRS À LA CROISÉE DES CHEMINS

Le mode de vie des Atikamekw leur a conféré un corpus de connaissances distinct de celui des archéologues. Ces savoirs sont ancrés dans un cadre où les concepts de l'histoire, du passé et du temps diffèrent de celui des allochtones. La divergence tant sur le type de connaissances que sur ces notions ne font pourtant pas obstacle dans une reconnaissance mutuelle des savoirs. Cette reconnaissance possède toutefois des limites tant pour les archéologues que pour les Atikamekw. Le chapitre qui suit a ainsi pour but de démontrer une complémentarité dans les deux formes de savoir.

3.1. UNE REPRÉSENTATION CONTRASTÉE DU PASSÉ

Bien que toute collectivité ou individu conçoive un passé, la manière de l'aborder, de le structurer, de le relater ou de le conceptualiser n'est pas toujours du même ordre. Les recherches de Frédéric Laugrand (2002) chez les Inuits démontrent cette vision contrastée de l'histoire en comparaison avec celle des Occidentaux. En effet, l'histoire vue par ces derniers est régie par un temps objectif et séquentiel. Les aînés inuits, de leur côté, privilégient le temps des émotions et de la remémoration. Par ailleurs, la tradition occidentale tend à chercher la véracité des faits dans le but de mieux documenter les événements. Elle réécrit constamment l'histoire à la lumière des nouvelles données pour se conformer à ce qu'elle croit être le plus conforme à la réalité. Chez les Inuits, l'autorité de l'aîné devient la véracité d'une déclaration et celle-ci est acceptée comme telle par celui qui la reçoit. Objectivité, chronologie et généralisation sont ainsi des notions qui leur sont étrangères.

La représentation du passé a également suscité un intérêt pour l'anthropologue Sylvie Vincent. Ses études chez les Innus (1991, 2002) lui ont permis de constater que le temps et l'histoire de leurs récits sont fluides et analogiques, contrairement à l'histoire occidentale qui recherche davantage la précision. Tout comme chez les Inuits, la chronologie ne semble pas avoir d'importance pour les Innus. Bien que ceux-ci sachent que « certains récits relatent des événements antérieurs à d'autres, [...] il ne paraît pas essentiel ni productif, pour eux, de les classer en fonction de l'ancienneté de ces événements » (2002 : 102). Par ailleurs, la rupture entre le passé et le présent dans le discours innu n'est pas de nature événementielle mais plutôt

culturelle. Le découpage historique serait organisé selon le degré d'autonomie culturelle et politique des Montagnais face à la présence occidentale. Le passé et le présent sont ainsi reflétés par l'opposition entre les *Tshiashinnuat* (anciens Montagnais) et les *Innuat* (Montagnais). Ces concepts sont cependant très relatifs. D'une part, la notion d'autonomie n'est pas définie de la même manière entre les conteurs que Vincent a rencontrés en 1970 et ceux interviewés dans les années 1990. D'autre part, la distinction entre les *Tshiashinnuat* et les *Innuat* est constamment renouvelée : les *Innuat* savent qu'ils seront les futurs *Tshiashinnuat*. Le discours sur le passé n'a donc rien de statique.

La recherche archéologique s'insère dans la tradition occidentale de concevoir l'histoire comme une série d'événements linéaires où la récolte d'informations est constante afin de construire l'histoire la plus véridique possible. Chez les Cris (Morantz, 2002), les Inuits (Laugrand, 2002), les Innus (Vincent, 1991) et les Athapaskans du Yukon (Cruikshank, 1990), le discours sur le passé est intimement lié aux besoins du présent, car « quoi de plus étranger pour un aîné qu'une accumulation de faits à retenir les uns après les autres sans juger au préalable de leur adéquation ou non avec le contexte? » (Laugrand, 2002 : 108). C'est ainsi que les histoires sont constamment réinterprétées, changées et oubliées si elles ne servent plus les besoins de la société (Tonkin, 1992 : 11). Le passé revêt alors un caractère dynamique, où il est constamment réinterprété afin de réfléchir sur le présent.

Mémoire atikamekw et recherche archéologique se sont ainsi croisées. En explorant comment les Atikamekw et les archéologues ont perçu le savoir de l'autre, il sera vu comment la distinction des corpus des connaissances ainsi qu'une vision contrastée de l'histoire ne sont pas nécessairement conflictuelles.

3.2. LA PERCEPTION DU SAVOIR DE L'AUTRE

3.2.1. *Les Atikamekw et les connaissances du territoire*

Il y a plusieurs relais en haut de Vandry. C'est un ancien campement. C'est vieux ça, avec le chemin pour les chevaux. Ici il y a un bourrelet

puis une fosse, ils ont rembourré pour pas avoir frette²⁵. Ça a 100 ans certain (Simon, Atikamekw).

Simon a 65 ans. C'est un vétéran de l'archéologie de la communauté de Wemotaci puisqu'il a travaillé dans le domaine durant plusieurs étés depuis 1992. Dès l'âge de 15 ans, il a occupé divers emplois. Draveur, bûcheron, guide, Simon a exercé des métiers qui se situaient sur le territoire même des Atikamekw. Ainsi, non seulement il connaît par cœur son propre territoire familial²⁶, mais ses emplois lui ont permis d'acquérir d'autres expériences et connaissances. C'est d'ailleurs au travers de ces métiers qu'il a pu si bien connaître la rivière Saint-Maurice. Sur le site CIFI-012, il est parti à rire car il avait déjà travaillé dans le coin lorsqu'il avait 15 ans :

On travaillait avec des vieux qui nous disaient qu'ici il y avait des Indiens. Ils nous racontaient ça pour pas qu'on oublie. Moi je me disais pourquoi ils me disent ça ? [...] puis là 50 ans après je me retrouve ici (Simon, Atikamekw).

Le travail salarié ne l'a toutefois pas empêché de poursuivre ses activités traditionnelles sur son territoire. Même lorsque les premières maisons ont été construites à Weymontachie, sa famille et lui séjournaient régulièrement dans le bois. Aujourd'hui, ses sorties dans le bois sont écourtées, la force de l'âge prenant le dessus. Simon connaît ainsi mieux que quiconque le territoire sur lequel nous travaillions.

Les indications que Simon fournit deviennent ainsi des sources directes d'informations. Ces dernières sont en quelque sorte irréfutables puisque le témoin était présent sur les lieux. Même à défaut d'avoir été présent sur l'emplacement exact du site qui est à l'étude, la similitude entre les différents camps de bûcherons ou de draveurs lui permet de transmettre des renseignements sur différents aspects de ces activités. Ce sont ainsi des tranches d'histoires d'un passé rapproché, que les livres n'ont parfois pas archivées, qui permettront à l'archéologue de rapiécer les morceaux.

²⁵ Le sol a été creusé afin d'aménager un bourrelet de terre autour de la structure d'habitation dans le but de l'isoler contre le froid.

²⁶ Ses connaissances territoriales s'étendent au-delà de son territoire familial. Il allait souvent chasser sur d'autres territoires sur invitation.



Photo 3. Un archéologue et un Atikamekw discutant de l'emplacement d'un site. Camp Rhéaume, 2007.

Les archéologues participant au terrain sont conscients de ce que les Amérindiens peuvent apporter à l'archéologie. Le savoir autochtone, aux yeux des archéologues, se résume principalement aux connaissances liées à la forêt. C'est cependant aussi leurs histoires et traditions, ainsi que leur vécu. Il faut aussi reconnaître que, pour les Atikamekw ayant vécu le semi-nomadisme, leurs connaissances sur le territoire est immense. La mémoire des aînés peut s'étendre sur des centaines de kilomètres où chaque lieu est empreint de souvenirs. Ceux-ci sont parfois gravés dans la mémoire sous un toponyme. En effet, ces noms de lieux font référence « aux légendes, aux croyances religieuses, aux éléments terrestres, aquatiques, fauniques, à des faits historiques ou anecdotiques » (Michaud, 1987 : 4).

En considérant que le mode de vie que les aînés ont connu est sensiblement le même que celui des anciens occupants, il est possible de transposer certains comportements du présent au passé. Par exemple, l'expérience des aînés peut fournir des indications sur les schèmes d'établissement des prédécesseurs. Lorsqu'on se retrouvait sur un nouveau site archéologique à fouiller, l'archéologue Olivier demandait souvent aux aînés la raison d'être de ce site, c'est-à-dire la raison de l'établissement à cet endroit

précis. Les critères de localisation d'un site ont en effet de bonnes chances d'être similaires à ceux des anciens occupants :

si on va planter une tente, on plante une tente, on va pas aller se mettre dans le fond du bois si on a besoin d'eau. [...] On se mettra pas les pieds dans l'eau, on va se mettre un p'tit peu plus haut [...] Pas de vent, [...] les mouches ont toujours existé elles existeront toujours [...] les Jésuites ils en parlent c'est vraiment des situations infernales alors les Amérindiens aussi vivaient cette situation là et c'est pas pour rien qu'ils se sont mis dans certains endroits (Julien, archéologue).

Il ne faut toutefois pas insinuer ici un statisme culturel. Tout en ciblant certaines variables, il faut garder en tête que l'utilisation contemporaine du territoire diffère de celle de la période préhistorique sur plusieurs aspects. L'état actuel des connaissances permet de dire qu'avec l'arrivée des Européens, l'occupation du territoire par les Amérindiens s'est modifiée parce qu'ils ont d'une part participé à la traite des fourrures et, d'autre part, parce qu'ils ont intégré de nouveaux éléments dans la culture matérielle de leur quotidien. Ainsi, un intérêt accentué pour le piégeage des animaux à fourrure a pu modifier le choix d'emplacements des campements et même possiblement le type de structures d'habitation elles-mêmes. L'introduction des armes à feu ainsi que les pièges en métal ont également transformé leur façon d'exploiter les ressources. Aujourd'hui, les nouvelles routes d'accès et les nouveaux moyens de transport comme les motoneiges et les moteurs hors-bords ont pour leur part transformé les modes de déplacement. L'archéologue doit par conséquent tenir compte de ces divers éléments avant de tirer toute conclusion.

Cette façon de procéder par analogie constitue d'ailleurs une approche en archéologie désignée sous le terme « ethnoarchéologie ». La recherche ethnoarchéologique repose sur l'étude des cultures présentes selon une perspective archéologique (Kramer, 1979 : 1). Elle consiste, d'un point de vue général, à établir des relations entre les comportements socioculturels et la culture matérielle afin de formuler des hypothèses qui pourraient par la suite améliorer ou faciliter les interprétations des vestiges archéologiques (*ibid.*). Le recours aux informateurs atikamekw pourrait être considéré comme une certaine étude ethnoarchéologique car il fait appel aux données ethnographiques afin de comprendre les vestiges archéologiques. Ces informateurs

ont aidé les archéologues durant les premières années d'intervention à comprendre l'utilisation de la rivière Saint-Maurice et les sites récents, en plus de fournir des informations sur des activités qui se sont déroulées à certains endroits (Daniel Chevrier, comm. personnelle, Montréal, mai 2008). Afin de réaliser une étude proprement ethnoarchéologique, il faudrait utiliser les données recueillies pour inférer certains comportements (comme les modes de subsistance, la mobilité, etc.) à partir du matériel archéologique, puis émettre des hypothèses qui permettront de mieux comprendre les sites préhistoriques.

Il faudrait ici préciser que l'archéologie s'intéresse tant au passé lointain qu'au passé récent. Outre les données précises concernant les sites archéologiques, des informations sur la façon d'occuper l'espace fournissent également une aide aux archéologues. Pour en revenir aux schèmes d'établissement par exemple, Simon (Atikamekw) racontait qu'il se souvenait d'avoir demandé un jour à son grand-père pourquoi ils ne retournaient pas au même campement que celui de l'hiver précédent. Son aïeul lui avait alors expliqué que chaque année, il fallait changer d'emplacement afin de laisser abonder le gibier. La taille des familles qui occupaient le campement déterminait de plus la fréquence d'alternance. Cet exemple reflète donc la façon dont les gens occupaient le territoire, ce qui permet à l'archéologue de mieux concevoir la disposition des sites archéologiques contemporains dans un espace donné. Documenter l'occupation humaine d'une région implique autant celle d'il y a 1000 ans que celle d'il y a 50 ans. Ainsi, ces informations qui offrent au chercheur une occasion de mieux comprendre l'occupation humaine contemporaine lui permet de mieux saisir la continuité et les changements.

Enfin, l'expérience des Atikamekw n'est pas la seule forme de connaissances à laquelle les archéologues portent un intérêt. Les connaissances qui leur ont été transmises oralement suscitent une attention par les informations qui peuvent y être décelées :

Si admettons ils racontent des histoires de leurs grands-parents au sujet des matières, où ils allaient en chercher [...]. j'ai entendu ça la semaine passée que ils allaient chercher un truc qui ressemble vraiment à du quartzite de Mistassini sur la Côte Nord [...]. Mais ça on la connaît pas

cette carrière là. Ça devient intéressant pour les archéologues parce que c'est à mi chemin, ils pourraient aussi bien aller à Mistassini que aller à Tadoussac (Valérie, archéologue).

Les histoires orales transmises de génération en génération chez les Atikamekw recèlent donc des nouvelles pistes de recherche qui valent la peine d'être explorées par les archéologues. Hormis cette évocation mentionnée par Valérie, nous n'avons pas pu témoigner d'une autre tradition orale lors de notre terrain, ni lors de nos deux années précédentes, qui aurait pu laisser entrevoir des indices à « caractère » archéologique. Les traditions orales sont néanmoins bien présentes dans la mémoire des aînés et, dans une moindre mesure, celle des générations subséquentes.

3.2.2. *L'archéologue, le « spécialiste »*

J'ai besoin d'un expert à la matière (Mathieu, Atikamekw).

Je vais le montrer à l'expert Thomas, il va me le dire tout de suite [ce que c'est] (Simon, Atikamekw).

Les Atikamekw savent que la profession nécessite une formation et des diplômes et que les fouilles nécessitent un permis. Ils reconnaissent aussi que les archéologues détiennent des connaissances qu'ils n'ont pas, comme tout ce qui concerne la pierre taillée. Ils connaissaient aussi la spécialisation des personnes et dirigeaient donc leurs questions vers ces personnes respectives. Ils se plaisaient bien d'ailleurs à nous appeler les « spécialistes ».

L'arrivée sur un nouveau site nécessite un travail de préparation comme le débroussaillage et la mise en place d'un quadrillage. Nous ignorons s'ils savaient tous en quoi le quadrillage était si nécessaire, mais ils attendaient patiemment pour le prochain carré de fouille et ce, en nous regardant tenter de faire des carrés exactement un mètre par un mètre. Ce qui les intéressait le plus, pour la plupart, c'était de trouver des artefacts et le reste, les archéologues s'en occupaient. Il ne s'agit pas d'insinuer ici qu'ils négligeaient le reste. Au contraire, ils nous aidaient du mieux qu'ils pouvaient même si le type de travail les intéressait moins. Il y avait donc, selon nous, une relation de confiance qui s'était bâtie. Devant les artefacts par contre, de

multiples questions étaient posées aux archéologues, démontrant ainsi un intérêt d'aller puiser des connaissances qu'ils n'ont pas.

3.3. DES CONNAISSANCES CIRCONSCRITES

3.3.1. *Une limite pour le savoir autochtone ?*

Malgré la reconnaissance de l'apport des Amérindiens pour l'archéologie, le savoir autochtone considéré comme pertinent par les archéologues est limité dans le temps. En effet, les connaissances transmises contribueraient à la compréhension des sites archéologiques qui ne dateraient que d'une période très récente, soit durant le vingtième siècle. Au-delà, elles deviennent une source d'information qu'il faut corroborer avec les données archéologiques.

Eux, par leur [...] présence, peuvent nous donner des renseignements et de un pour le dernier siècle admettons et peut-être aussi la moitié du dix-neuvième mais après ça, ça commence à être beaucoup et la tradition orale se perd évidemment. C'est comme le téléphone arabe, c'est déformation sur déformation sur déformation, donc faut prendre la part des choses. C'est comme les relations des Jésuites, c'est pas tout vrai donc [...] il faut avoir beaucoup de beaucoup d'opinions divergentes sur la question pour être capable de se faire un tout et une idée (Julien, archéologue).

Les archéologues privilégient ainsi le savoir acquis par les autochtones au cours de leur vie. L'expérience personnelle vient légitimer en quelque sorte leur savoir. Cette tendance ne dévie pas de celle notée dans la littérature. L'historien Echo-Hawk, de la nation Pawnee²⁷, avait noté que les archéologues considèrent les traditions orales comme une pauvre source de preuves lorsqu'elles ne peuvent être corroborées (2000). L'interprétation des sites au-delà du vingtième siècle par les Amérindiens est alors « scrutée » par les archéologues. À cause du fait que l'informateur lui-même n'était pas présent sur les lieux lors de l'occupation, ses dires deviennent des éléments à considérer et non plus une certitude. Cette certitude, les archéologues sont bien conscients que l'archéologie ne peut non plus la garantir. Ils veulent toutefois recueillir le maximum d'informations possible pour l'interprétation.

²⁷ Les Pawnee résident sur le territoire des États-Unis, dans les états du Nebraska et du Kansas.

Le recours à la tradition orale par les chercheurs en archéologie est motivé par diverses raisons dont la recherche d'informations qui pourraient leur être utile. Bien que la volonté d'intégrer à la recherche le savoir autochtone ainsi que ses détenteurs soient des raisons bien fondées, il faut cependant garder à l'esprit que la tradition orale chez les sociétés autochtones ne cherche pas nécessairement à conserver des faits historiques ou des événements. Dans cette perspective, la question que pose Sylvie Vincent (1982) revêt toute son importance : « Mais est-ce bien la façon la plus intéressante d'interroger la tradition orale? » (p.17). Nombreux sont les chercheurs qui soulignent le lien entre la tradition orale et le présent (Cruikshank, 1998; Darnell, 1999; Laugrand, 2002; Vincent, 2002). En effet, c'est l'interprétation de la tradition orale dans le présent qui lui confère toute son importance et non juste l'histoire en soi. Pour Julie Cruikshank (1998), la tradition orale doit davantage être considérée comme une activité sociale. La signification d'une histoire dépend du contexte dans laquelle elle est racontée car les traditions orales servent à communiquer certains aspects de la culture, à transmettre des savoirs et des valeurs. Donc, les récits oraux « tirent leur pertinence non pas tant des informations factuelles qu'ils transmettent que des modèles ou des situations types qu'ils proposent (en ce qui concerne l'identité, par exemple, les rapports au territoire, les règles de l'organisation sociale) » (Vincent, 2002 : 102). Il convient alors de se demander si la tradition orale ne pourrait pas ici compenser l'aspect humain de l'archéologie car, rappelons-le, celle-ci est souvent reléguée à l'étude de la culture matérielle. À ce propos, David Denton expliquait que :

If there is to be anything really interesting coming out of the meeting of archaeology and native traditions, and the dialogue developing between those two, it will be reshaping of the way archaeologists perceive the past and an understanding of native cultural context and perceptions of the environment, not to mention direct historical knowledge (AAQ, 1993: 44).

Malgré une représentation contrastée du passé entre les archéologues et les autochtones, chacune d'elle ne devient pas nécessairement exclusive l'une à l'autre car elle peut répondre à différents aspects de la recherche.

Nous avons rarement été témoins d'un désaccord qui ait pu avoir lieu. Les seules fois où nous avons pu noter une certaine réticence des archéologues face à une information des Amérindiens fut ce qui concernait les tentes de sudation. D'une manière très générale, lorsqu'une structure de pierres est trouvée, il y a une bonne probabilité que celle-ci consiste en un ancien foyer. Un foyer est aussi habituellement associé à des artefacts et écofacts. Il arrive parfois qu'aucun de ces vestiges artefactuels ou fauniques ne soit présents. C'est en ces moments que nous avons quelquefois entendu des Atikamekw proposer l'hypothèse des tentes de sudation. Pour Raphaël, archéologue, c'est effectivement une structure qui peut leur rappeler une tente de sudation, mais il y a selon lui d'autres éléments à considérer. Ce léger désaccord, ou devrait-on plutôt dire ces deux interprétations différentes, n'engendre tout de même pas un conflit. Est-ce parce qu'ils reconnaissent l'expertise des archéologues ou est-ce parce qu'ils savent que ce n'est pas eux qui prennent les décisions? Une fois les rapports archéologiques produits, une copie est envoyée à la communauté. Jusqu'à ce jour, si les rapports ont été lus, leur contenu n'a généré aucun conflit.

3.3.2. La question intergénérationnelle

Avant une sédentarisation définitive, les Atikamekw occupaient le territoire en suivant un calendrier saisonnier. Par conséquent, l'intérêt des archéologues à l'égard des Amérindiens est davantage porté vers les aînés puisqu'ils ont eux-mêmes vécu ce mode de vie dans leurs premières tranches de vie. L'archéologue Norman Clermont voyait d'ailleurs en cette génération d'aînés comme la dernière des « authentiques ». Il avait souligné que les connaissances traditionnelles et le patrimoine culturel se perdaient à chaque génération (Clermont, 1977). À première vue, cette prise de position semble induire aux Atikamekw une fatalité qui ignore qu'un dynamisme s'opère au sein des communautés dans le but de préserver leur culture. Lavoie (1999) écrivait à propos du savoir atikamekw que « parallèlement au déclin de surface d'un savoir culturel, on assiste à une reconstruction du savoir et à une transformation intergénérationnelle de la relation au territoire » (p.30). Ainsi, si la relation des générations antérieures avec leur territoire est liée au nomadisme, celle des

générations présentes s'insère plutôt dans une perspective de gestion, de protection et de développement des ressources (Poirier, 2001; Bousquet, 2005). Dès lors, si nous faisons face à un savoir et une relation au territoire qui se transforment, peut-être est-il vrai qu'en ce qui concerne l'archéologie, les connaissances du territoire que l'archéologue recherche se perdent.

Cette attention portée aux aînés est-elle donc absente envers les nouvelles générations? Les jeunes amérindiens qui sont nés et élevés dans les communautés et qui n'ont ainsi jamais vécu de manière semi-nomade sont-ils « porteurs » d'un savoir autochtone qui est intimement lié à la vie en forêt? On comptait parmi les participants atikamekw certains ayant vécu à court ou moyen terme dans les pensionnats. Les individus de cette génération sont ainsi les premiers à ne pas avoir vécu comme leurs ancêtres. La parole leur est donc donnée dans la partie qui suit.

Nouvelle génération, nouveau savoir

On est des Indiens modernes (Mathieu, Atikamekw).

Mathieu est dans la fin de sa quarantaine. Il a fait partie de ces jeunes qui ont fréquenté le pensionnat. Même s'il y en avait un à La Tuque, les jeunes atikamekw devaient fréquenter celui de Saint-Marc-de-Figuery, situé un peu au sud de la ville d'Amos, en Abitibi. Il a par la suite débuté son secondaire à Shawinigan. Malgré la séparation avec sa communauté et sa famille durant la longue période scolaire, Mathieu parle toujours la langue atikamekw. Sa jeunesse, il ne l'a pas passée dans le bois. Pourtant, il parle aisément des castors ou des poissons qu'il a attrapés. Il a en effet appris à piéger lorsqu'il a abandonné le secondaire. Aujourd'hui, il s'organise encore des séjours sur son territoire familial afin de pêcher et piéger. « Il connaît bien ça tout ce qui est culture », me confie René (Atikamekw), et ce fut toujours avec plaisir que je l'écoutais parler du cycle annuel des activités atikamekw, de la politique, de sa famille, des autres familles, de ses métiers et du territoire atikamekw. Malgré son éducation à l'extérieur de la communauté, ses connaissances sur le territoire sont peut-être moindres que celles des aînés, mais certainement bien acquises. C'est d'ailleurs avec Mathieu qu'en 2006, l'archéologue Raphaël a amplement discuté de la façon dont Mathieu percevait le site sur lequel ils fouillaient.

Le recueil des connaissances que possèdent les aînés a donc été en partie transmis à la génération suivante, mais il se transforme. Les Atikamekw sont d'ailleurs bien conscients de la coupure établie par les pensionnats entre les générations et de l'impact qu'elle a eu sur leur savoir. Mathieu et René me disaient toujours que pour les questions concernant le territoire, il fallait aller voir Simon et Ben, car eux ont passé leur enfance dans le bois.

Cette différence intergénérationnelle du savoir, les archéologues en sont aussi conscients. Par conséquent, les questions que les archéologues peuvent avoir sont dirigées vers les personnes qui connaissent la forêt, c'est-à-dire les aînés. Est-ce que le manque de connaissances liées à la forêt les rendrait « moins utiles » en archéologie? Force est de constater que les archéologues ne peuvent documenter l'utilisation du territoire avec des personnes qui ne l'ont pas parcouru. Toutefois, au-delà des données empiriques recherchées, il demeure que même avec l'œil averti d'un archéologue, il y a toujours des détails en forêt qui lui échappent. Les archéologues reconnaissent que le fait que les Atikamekw, qu'ils soient des aînés ou des jeunes, fréquentent régulièrement la forêt leur procure une perception différente du citadin : « nous on n'aura jamais la notion d'utilisation du territoire. Nous on n'a jamais vécu dans le bois, c'est sûr qu'il nous manque quelque chose » (Raphaël, archéologue). Des manifestations anthropiques comme des anciens sentiers de portage et de motoneige ou même les traces d'animaux que l'archéologue ne détecte pas au premier coup d'œil ou qui ne comprend pas sa raison d'être en constituent des exemples. Maintes fois, les archéologues ont rapporté que travailler avec les Atikamekw leur permettait d'avoir une conception différente des choses. C'est donc en partie au travers de ces détails qui échappent aux archéologues que le savoir autochtone lié à son environnement prend tout son sens.

D'un autre côté, l'archéologue est aussi et avant tout un anthropologue, si l'on considère les sous-disciplines de l'anthropologie en Amérique du Nord. L'archéologue qui travaille sur la préhistoire du Québec aux côtés des autochtones doit-il restreindre son devoir de chercheur à ce qui lui serait « utile » pour comprendre le passé? L'anthropologue ne doit-il pas aussi connaître les gens du

présent, ces gens mêmes dont il étudie les ancêtres? En suivant cette perspective, le fait de travailler avec d'autres que des aînés ne peut que compléter le rôle de l'anthropologue-archéologue. En effet, il a été remarqué que les plus jeunes Atikamekw (les non-aînés) étaient plus volubiles sur tout ce qui concerne la « culture » atikamekw. La culture atikamekw devenait une entité dont on pouvait discuter et partager. Sylvie Poirier (2001 : 101) note à ce propos que les diverses institutions politiques et culturelles qui ont vu le jour durant les années 1970 ont permis aux Atikamekw de pouvoir s'affirmer en tant qu'entité sociale, culturelle, historique et politique. Dans le même ordre d'idées, en s'appuyant sur des travaux démontrant un lien entre la scolarisation et un niveau de connaissances politique élevé (Tennant, 1990) ainsi qu'entre la fréquentation des pensionnats et un nombre élevé de « leaders » politiques (Miller, 1996), Marie-Pierre Bousquet (2006) démontre comment la culture s'est transformée en un outil politique chez la génération algonquine des pensionnats. Elle note que « every declaration is coloured by references to the Algonquin "culture" that must be protected and transmitted to future generations » (p.13). Ainsi, l'archéologue était mis en contact avec une réalité contemporaine et un savoir qui était peut-être moins pragmatique au niveau de la recherche archéologique mais qui complétait son rôle d'anthropologue. L'archéologue contemporain se trouve présentement en plein cœur du changement où il a accès d'une part au savoir des aînés et, d'autre part, au savoir de l'« Indien moderne », comme le dirait Mathieu.

La relation entre les archéologues et les Atikamekw est-elle appelée à changer avec les nouvelles générations? Un archéologue a fait la remarque que les plus vieux sont généralement les plus intéressés, ce qui semble être confirmé selon nos propres expériences²⁸. Se peut-il que les neuf mois vécus dans le bois plutôt qu'à l'école ait quelque chose à voir avec cette tendance? Comme le note l'archéologue Olivier :

²⁸ Cette remarque concerne toutes les communautés autochtones confondues avec qui nous avons eu la chance de travailler. Il faut cependant nuancer l'intérêt des Amérindiens. L'offre d'emploi en archéologie a été ouverte pour tous les Atikamekw de Wemotaci. Ceux qui étaient intéressés ont donné leur nom et un processus de sélection a eu lieu tout d'abord par le responsable atikamekw, puis par la firme archéologique. Il en va de toute autre manière si nous prenons par exemple les Cris. Ces derniers sont plutôt engagés à cause de leur appartenance au territoire familial sur lequel nous travaillons. Ceci

Nous travaillons dans un milieu où ils ont eux-mêmes travaillé. L'intérêt qu'ils portent envers l'archéologie touche une corde sensible, cela leur rappelle des souvenirs, des histoires qu'ils ont entendu, pour eux c'est leur histoire qu'ils voient au-travers des découvertes que nous faisons.

L'archéologue a maintenant à travailler avec diverses générations qui possèdent des savoirs différents. Chaque génération peut voir et interpréter l'archéologie à sa façon et c'est à l'archéologue-anthropologue d'en documenter le changement et de s'adapter.

3.4. LA COMPLÉMENTARITÉ DES SAVOIRS

3.4.1. Au-delà des données empiriques, une représentation du quotidien

Malgré toutes les connaissances qu'un archéologue peut détenir, sa construction du quotidien des sociétés anciennes à partir des données empiriques ne sera toujours qu'une supposition. Ces données avec lesquelles les archéologues jonglent afin d'en tirer une interprétation présentent parfois un écart avec la réalité. Je ne peux m'empêcher d'illustrer ce propos par l'exemple qui suit. En été 2008, j'ai participé à des fouilles archéologiques à la Baie-James dans le cadre des aménagements hydroélectriques de la dérivation de la rivière Rupert. Sur un des sites sur lequel nous travaillions se trouvait une ancienne structure de bois de forme rectangulaire. L'hypothèse de départ des archéologues de cette structure était une ancienne cache pour entreposer de la nourriture. Une des jeunes cries avec qui nous travaillions (nous étions situés sur le territoire de sa famille) s'est informée auprès de son oncle à propos de ce vestige. Il s'est avéré que c'est le père de notre collègue de travail qui avait bâti cette structure pour loger un lièvre qui s'est blessé dans un collet posé par le père de celui-ci. Il y a donc toujours ces exceptions à la règle qui nous rappellent d'une part la variabilité et diversité du comportement humain et, d'autre part, que tout savoir ne se trouve pas nécessairement dans des livres mais dans le vécu. Comme l'exprime bien Julien (archéologue), « le savoir autochtone, c'est tout ce qu'un Blanc

dit, l'intérêt de l'archéologie chez les Amérindiens en général doit être sensiblement le même que chez l'ensemble des Québécois.

ne sait pas quand il arrive sur le terrain. C'est tout ce qu'on lui a jamais appris [...] c'est presque tout ce qu'il y a pas dans les livres ».

C'est ainsi qu'avec ce vécu des Atikamekw, les objets qui étaient trouvés prenaient vie. Bien entendu, les souvenirs relatés concernaient seulement les objets qu'ils ont vus et connus, donc pour une période de temps circonscrite. Frédéric Laugrand (2002) écrivait au sujet de la remémoration des aînés inuit :

Un nom, un objet, une photographie, une odeur, un son, constituent de puissants supports pour la mémoire et permettent à une personne de revivre un événement du passé (p.107).

Simon avait souvent une histoire à nous raconter lorsqu'on trouvait un objet historique. Par exemple, le produit médicamenteux se trouvant dans les bouteilles *painkiller* avait, semble-t-il un goût très mauvais. C'était par contre très efficace, deux à trois gouttes suffisaient. Il y avait même des gens qui le faisaient bouillir pour se soûler. Cet exemple démontre comment leurs souvenirs permettent de donner une vie à la culture matérielle et d'en avoir une perception autre que celle de nature purement empirique. Le domaine des émotions et des souvenirs vient donc ici compléter l'empirisme et le pragmatisme.

La remémoration à partir d'un objet peut aussi se faire pour un artéfact qu'ils n'ont pas personnellement connus. Si les Atikamekw, ainsi que les autres communautés autochtones, ont délaissé l'utilisation de la pierre, il demeure que le travail pour lequel il fallait avoir recours à des outils lithiques est encore pratiqué pour certaines tâches, comme le grattage des peaux : « Il y a beaucoup de gestes qui se répètent, c'est juste les outils qu'on prend pour le faire qui ont un peu changé » (Julien, archéologue). Les formes d'outils peuvent ainsi leur rappeler quelque chose de familier que leur grand-mère utilisait par exemple. Ainsi, la trouvaille d'un os long d'un probable orignal rappelait à Ben que sa grand-mère avait ça « pour gratter les restants de viande ». Leur interprétation des objets selon leurs expériences et leurs souvenirs peut apporter une vision de l'objet à laquelle l'archéologue n'a pas pensé ou tout simplement parce qu'il n'a jamais eu à effectuer les tâches que requiert la vie en forêt.

Trop souvent relégué à l'étude unique de la culture matérielle, l'archéologue a la chance dans ces circonstances de compléter ses connaissances avec celles qu'ont les Atikamekw. Encore une fois, cette autre vision des choses mentionnée par les archéologues valent autant pour la culture matérielle que pour leur savoir environnemental, quoique les deux aspects soient interreliés. Toutes les histoires qui se cachent derrière l'artéfact ouvrent la voie à l'archéologue pour rendre un quotidien aux cultures archéologiques qu'il étudie.

3.4.2. L'apport des archéologues

La littérature qui aborde le sujet insiste majoritairement sur la contribution des Amérindiens pour la recherche archéologique. On parle aussi, quoique timidement et ce pour bien des raisons²⁹, de l'apport que peuvent amener les archéologues aux Amérindiens. L'intérêt que les Atikamekw portent à l'archéologie démontre qu'elle représente bien plus qu'un simple travail rémunéré : c'est un travail qui pique une curiosité et qui permet d'apprendre.

L'acquisition des savoirs archéologiques chez les Atikamekw étaient parfois très techniques, comme Mathieu qui se demandait comment on arrivait à faire une pointe de flèche. Charles, Atikamekw de 35 ans, me racontait que lorsqu'il fouille, plusieurs questions lui trottaient dans la tête : comment ses ancêtres se déplaçaient, quel était leur mode de vie, faisaient-ils des cérémonies et des danses, parlaient-ils la même langue, etc. Ainsi, au-delà de gratter et de tamiser, bref du travail physique en soi, leur intérêt les amenait à se questionner et à poser des questions pour enrichir leur savoir.

Outre les connaissances de nature plus technique, il est à se demander jusqu'à quel point les archéologues peuvent influencer la façon dont les Atikamekw conçoivent leur histoire. Notre terrain n'a pas pu récolter des données pouvant nous éclairer sur

²⁹ Il a été vu dans le chapitre 1 comment le début de la pratique archéologique n'a pas tenu compte des communautés autochtones. Toute la littérature qui fait appel à une collaboration entre les deux parties démontre d'une part une conscientisation des archéologues et une réelle volonté de changer le courant des événements et, d'autre part, une façon de rendre justice aux torts du passé. Dans ce contexte, démontrer comment la science ne peut être que bénéfique peut sembler un peu condescendant et « politiquement incorrect ».

la façon dont les Atikamekw perçoivent le passé. Aucune recherche, à notre connaissance, n'a non plus été menée à ce sujet chez les Atikamekw. Néanmoins, Laugrand (2002) soulignait, à propos de la perspective du passé, que les aînés inuit privilégient une mémoire fragmentée, autobiographique et relationnelle fondée sur l'oralité. Le matériel ici n'a que très peu de place. La perspective des aînés atikamekw semble rejoindre celle des Inuits. L'archéologie, ici pour les aînés, semble être profitable pour confirmer que « les Indiens étaient ici », comme me l'a dit Simon (Atikamekw). Elle l'est aussi cependant pour permettre une transmission de la culture, un point que nous aborderons au chapitre 5. Somme toute, sans pour autant transformer la relation, la perception ou leur sentiment rattaché à leur passé, il est possible de croire que l'archéologie peut apporter une autre façon de comprendre le passé :

oui il y a un intérêt par rapport à ça [l'archéologie] mais l'intérêt de eux passerait peut-être pas par gratter la truelle, voir les objets, c'est peut-être pas ça leur façon de comprendre leur passé [...] donc ce qu'on peut apporter, je pense que c'est cette vision là autre qui est différente, je pense, de la leur (Raphaël, archéologue).

En ce qui a trait aux plus jeunes générations, la scolarisation, l'adoption de l'écriture et les nouvelles formes de diffusion du savoir au travers d'innombrables médias ont certainement transformé leur rapport avec le passé. Ces générations sont-elles plus à l'aise avec la façon dont l'archéologie procède ? Peut-être que oui et si tel était le cas, rien ne leur empêche de conjuguer deux perspectives du passé, comme le démontre une conversation que Thomas a tenu avec un des Atikamekw, Charles :

J'en discutais avec un Amérindien puis c'est un gars qui était très intéressé, il pose beaucoup de questions [...] puis on est venu à discuter de comment les premiers groupes préhistoriques étaient arrivés en Amérique du Nord puis on est arrivé un peu sur la discussion qu'on pouvait faire une affiliation presque, pas directe directe mais quand même une affiliation entre lui puis les premiers arrivants puis quand j'avais mentionné que les premiers arrivants originaient d'Asie ou de Sibérie j'ai eu une réaction assez vive qui avait mis fin à la discussion puis il nous avait dit « t'es-tu en train de me dire que j'suis un Chinois? ». Puis j'avais trouvé ça drôle parce que c'était assez vif puis il y a eu un froid qui a fallu qu'on s'explique moi puis lui par après pour mettre ça au clair. [...] en y réfléchissant

justement pendant ce moment cette fois-là j'ai compris que ça contrevenait un peu à leur mythe de création ou d'origine. Pourtant c'est un gars qui semblait très ouvert à l'archéologie aux méthodes scientifiques puis tout ça. [...] il y a quand même une limite, de toute façon c'est la même chose il y a certains Blancs qui sont très croyants.

Cet exemple illustre la conjugaison chez les Atikamekw entre l'archéologie et leur propre vision du passé. Même si les interprétations archéologiques sont en contradiction avec leurs représentations du passé, ils demeurent curieux et ouverts face à l'archéologie.

3.5. CONCLUSION

Le savoir autochtone et le savoir scientifique seraient irréconciliables, dit-on ? Ce chapitre a démontré que les archéologues reconnaissent un savoir distinct aux Atikamekw. L'archéologue pose toutefois une limite à cette reconnaissance car il privilégie l'expérience directe. Le savoir des aînés est ainsi favorisé dû au mode de vie semi-nomade qu'ils ont jadis connu puisque cela correspond davantage aux intérêts particuliers de l'archéologue. Une nouvelle relation entre les archéologues et les Amérindiens s'amorce donc avec les nouvelles générations. Par ailleurs, la reconnaissance du savoir n'est pas unidirectionnelle. En effet, les Atikamekw ont une certaine considération pour l'expertise de l'archéologue sur plusieurs de ses aspects techniques. La question demeure ouverte quant à la connaissance de l'impact que l'archéologie peut avoir sur la conception du passé des Amérindiens et ce, dans une perspective intergénérationnelle.

Il est indéniable que les savoirs s'enrichissent l'un au contact de l'autre. Cette réciprocité reflète en quelque sorte une complémentarité des différences. Bien entendu, cette étude archéologique se déroule dans un contexte bien défini, c'est-à-dire une firme archéologique de Montréal qui produit une étude pour la société d'État Hydro-Québec. Il peut être vu dans ce contexte un rapport de force différentiel, où l'interprétation de l'histoire est avant tout destinée à Hydro-Québec. Nous ne croyons pas pour autant que la recherche en soit biaisée. Qui plus est, les Atikamekw avec qui nous avons travaillé reconnaissent l'expertise des archéologues. Il y a aussi lieu de se questionner sur la position que prennent les dirigeants politiques face à l'archéologie

dans un contexte où les Atikamekw ont créé diverses institutions dans le but de se réappropriier leur histoire et d'affirmer leur identité (Poirier, 2001 : 114). Les relations seront-elles aussi harmonieuses advenant une appropriation de l'archéologie par les Amérindiens ? Il y a tout lieu de croire que dans le but d'atténuer tout conflit, la relation doit être solidement bâtie. C'est ainsi qu'au-delà de la complémentarité des savoirs, il demeure qu'une rencontre entre les Atikamekw et les archéologues doit être avant tout une rencontre culturelle.

CHAPITRE 4. L'ÉCHANGE DES SAVOIRS

Le chapitre précédent a cherché à démontrer que les savoirs entre les archéologues et les Atikamekw sont à la fois distincts et complémentaires. Hormis le corpus du savoir lui-même, il est admis que la manière de transmettre diffère également entre les Occidentaux et les Amérindiens. L'opposition entre l'oralité et l'écriture reflète cette divergence. Alors que l'oralité fait appel aux souvenirs du narrateur, l'écriture archive les histoires et les connaissances. Les savoirs transmis oralement invitent le narrateur à se remémorer des histoires, de ses expériences, tandis que l'écriture assure une certaine pérennité des connaissances. Il ne faut cependant pas présumer que l'écriture et l'oralité sont radicalement opposées. La société atikamekw, par exemple, se transforme et l'écriture, pratique considérée comme occidentale, prend de plus en plus de place dans leur existence. En effet, bien que des connaissances soient transmises oralement dans le quotidien des Atikamekw, les savoirs transmis à l'école par le biais des manuels scolaires illustrent cette cohabitation entre les modes de transmission (Lavoie, 1999).

Ce présent chapitre s'intéressera donc au processus de la transmission des connaissances. En cernant les modalités de diffusion, il sera vu que cette dichotomie que présentent l'écriture et l'oralité s'en trouve amenuisée. Cette atténuation s'explique par le bénéfice que ces procédés de transmission peuvent s'offrir mutuellement. En effet, tant les archéologues et les Atikamekw trouvent un intérêt dans chacun de ces modes. Enfin, bien que la participation des Atikamekw aux interventions archéologiques s'insérât dans un cadre précis, c'est-à-dire au sein d'une entente entre la communauté et Hydro-Québec et comme informateurs pour la recherche, il n'en demeure pas moins que la relation entre les archéologues et les Atikamekw peut s'étendre au-delà de ces formalités. Les connaissances transmises démontrent qu'il ne s'agissait pas seulement des savoirs d'ordre « scientifique » mais également culturels. Ces savoirs culturels semblent même être plus importants car une fois ceux-ci transmis, la barrière culturelle qui peut séparer les deux groupes s'atténue. Dans un tel contexte, l'échange des savoirs qui concernent davantage la recherche s'en trouve facilité et les conflits qui puissent survenir sont peut-être

davantage franchissables. L'intégration du savoir autochtone dans la recherche doit donc passer par l'intégration de l'autochtone lui-même. Autrement dit, il faudrait peut-être considérer les savoirs culturels avant les savoirs visant la recherche. La revue de littérature du chapitre 1 semble indiquer que les scientifiques ne cherchent que les faits et ne prennent pas le temps de contextualiser ces connaissances. Il s'agit donc de repenser à la collaboration qui, si elle suit comme seule ligne directrice la récolte des savoirs, ne pourrait être pleinement développée.

4.1. ÉCRITURE, ORALITÉ, MÉMOIRE SOCIALE ET CULTURE

La continuité et la transformation constituent les éléments de perpétuation et de dynamisme d'une collectivité. En définissant le terme « transmission », Lenclud (1991 : 712) relève son aspect spécifique : chaque société conçoit et organise elle-même son processus. Le fondement de la continuité sociale reposant sur la transmission, on transmet « ce qu'il convient de savoir et de faire au sein d'un groupe qui ainsi se reconnaît ou s'imagine une identité collective durable » (Pouillon, 1991 : 710). Cette continuité sociale n'institue pas par contre une immuabilité sociale, le processus étant continuellement dynamique. Feit (1994) démontre bien cette relation entre la continuité et la transformation. Ses observations chez les Cris se sont portées sur les différences de perception, selon les générations de la pratique de la tente tremblante. L'auteur conclut que les croyances et pratiques religieuses se sont constamment modifiées selon les changements survenus dans l'environnement, dans les technologies et dans les relations sociales. Les transformations au sein de la spiritualité cric sont cependant restées fidèles aux principes qui ont toujours régi leur sphère de croyance comme celui de la réciprocité. Par ailleurs, la transmission des savoirs ne peut être représentée comme un processus uniforme. Toutes les sociétés sont confrontées à des ruptures ou à des mutations brutales où les individus sont sujets à la dispersion, à la division et au métissage (Choron-Baix, 2000).

Chez les Occidentaux, l'écriture constitue l'instrument privilégié dans la transmission des connaissances. Elle a permis à l'Occident d'archiver son histoire. L'écriture est porteuse d'un savoir qui a une capacité de transcender le temps et l'espace. Autrement dit, le savoir ne meurt pas avec le détenteur : ses écrits sont encore à la

disposition de tous et sont « mobiles » partout dans le monde. Les populations autochtones, elles, privilégient l'oralité comme mode de transmission des savoirs. L'agent d'enregistrement est ici la mémoire. Lorsque celui-ci devient la source des savoirs transmis et que la parole devient le vecteur, la créativité, la personnalité, les souvenirs et les expériences du transmetteur prennent place aux côtés des savoirs anciens.

Contes, légendes et récits sont quelques-unes des formes narratives employées au sein des sociétés à tradition orale. Laugrand (2002) avait relevé une prédilection pour le récit de vie et le genre autobiographique chez les aînés inuit :

Une telle perspective contraste avec les histoires que privilégient nos sociétés, qu'il s'agisse de l'antique histoire des grands hommes, de l'histoire-problèmes ou même de l'histoire biographique soucieuse de retrouver quelque part un système normatif (p.105).

Les aînés atikamekw avec qui nous avons œuvré attestent cette préférence. Nous pouvons dès lors nous demander si le récit autobiographique qui relate avant tout la vie d'une personne peut servir de support pour l'étude de l'histoire. Une brève revue littéraire sur le sujet a permis à l'anthropologue François Trudel (1999) de conclure que les autobiographies sont « des sources riches et potentiellement importantes de connaissances sur plusieurs aspects de la mémoire et de la culture inuit, tout comme son histoire » (p.167).

Le récit de vie autochtone n'emploie cependant pas les mêmes conventions narratives que l'autobiographie occidentale³⁰. Cette dernière s'insère dans un cadre bien défini, c'est-à-dire qu'elle est structurée selon une séquence chronologique. Le développement du genre autobiographique va de pair avec l'histoire de la montée de l'individualisme en Occident (Twomey, 2007). C'est ainsi que l'autobiographie

³⁰ Un certain débat terminologique entoure le concept d'« autobiographie » (voir Brumble III (1988) et Krupat (1994)). Comme le souligne Trudel (1999 : 165), une série de différents genres narratifs et de types de production s'inscrit dans ce concept. Diverses questions sont alors soulevées : Qu'est-ce au fond qu'une autobiographie? Est-ce un simple « récit »? Est-ce une collection de récits juxtaposés dans un ordre plus ou moins logique les uns aux autres? Est-ce un « récit de vie »? Est-ce une « histoire de vie »? (*ibid.*). Pour notre part, nous partageons l'avis de Cruikshank (1990) qui considère que « autobiography is a culturally specific narrative genre rather than a universal form for explaining experience » (p.x). Ce terme sera donc employé uniquement pour faire référence aux autobiographies occidentales.

occidentale débute généralement avec l'enfance (puisque c'est à ce moment que la personne développe son individualité) pour ensuite, toujours dans une continuité temporelle, révéler les accomplissements et les événements marquants ayant contribué au développement de l'individu (*ibid.*). Les récits de vie autochtones, transmis oralement, relatent pour leur part des épisodes de vie plutôt que l'histoire d'une vie (Brumble III, 1988 : 85). Lorsque ces écrits font l'objet d'une transcription, l'organisation du récit de vie est plutôt thématique que chronologique³¹ (Darnell, 1999 : 61). Œuvrant surtout auprès des femmes athapaskanés du Yukon, l'anthropologue Julie Cruikshank (1998 : xii-xiii) témoigne que leurs récits sont bien plus qu'un divertissement, ils constituent un système de savoirs. L'expérience acquise au fil du temps sur le terrain a permis à Cruikshank (1990) de comprendre que lorsque les femmes lui racontaient des récits, c'était « to explain something else » (p.16). À ses débuts, la chercheuse leur posait des questions pour le moins précises et à chaque fois, elle n'obtenait que des réponses très vagues. Ces femmes préféraient lui raconter une histoire qui, lorsque l'oreille devient familière à ces conventions, révélèrent des informations sur certains aspects de la vie des narratrices (*ibid.* : 15). Les traditions autochtones et occidentales divergent ainsi dans les moyens de transmettre ses connaissances. Le contexte d'énonciation se distingue puisque d'une part les sociétés autochtones privilégient l'oralité, alors que les sociétés occidentales préfèrent l'écriture. De plus, d'après Cruikshank, des savoirs s'insèrent dans les récits de vie des autochtones. La narration de ceux-ci se distingue également dans la structure. En effet, l'importance ne se situe pas dans une séquence temporelle continue ni sur l'individu, mais sur les connaissances que l'auditoire peut en tirer soit sur les aspects de vie de la personne, soit sur la communauté dont elle fait partie.

Enfin, les récits de vie autochtones

tell us as much about the present as about the past, as much about ideas
of community as about individual experience; they call our attention to

³¹ Tout dépend des auteurs et/ou éditeurs. Ceux-ci ont parfois tendance à structurer les récits autochtones dans une séquence chronologique car telle en est la convention. Les récits peuvent également être retravaillés. Par exemple, il arrive fréquemment que les répétitions du narrateur soient supprimées car elles peuvent irriter le lectorat. Or, comme Brumble III (1988 : 11) le signale, pour plusieurs groupes autochtones, la répétition constitue un aspect rhétorique de la narration orale.

the diverse ways humans formulate such linkages (Cruikshank, 1990 : ix).

Leurs récits sont imprégnés de traditions et de symboles forgeant leur identité culturelle (Cruikshank, 1990 : x). Dans cette perspective, « the self is contextualized through kinship and community » (Darnell, 1999 : 51). C'est ainsi que la mémoire individuelle chevauche la mémoire sociale.

Frédéric Laugrand (2002) a entrepris de retracer l'émergence d'une conscience historique collective chez les Inuit. Le même travail s'avérerait également fort intéressant pour la nation atikamekw. La reconnaissance d'une entité qu'est la nation atikamekw implique un passé collectif, un présent et une aspiration pour le futur. Un passé lié à une vie semi-nomade et un futur qui aspire à une plus grande autonomie. Comme il est écrit, « l'identité Atikamekw est issue de son territoire »³². Dans cette perspective, derrière toute histoire d'un aîné atikamekw, se révèle une mémoire sociale et collective car la vie en forêt a imprégné leur existence.

Provenant de deux sociétés à traditions distinctes, les archéologues et les Atikamekw privilégient donc différentes méthodes pour diffuser les savoirs. Le terrain réunissant ces deux groupes nous permet à présent de cerner les modalités d'une transmission des connaissances d'ordre interculturel.

4.2. LE PROCESSUS DE LA TRANSMISSION DES SAVOIRS

4.2.1. *Les moments et les lieux de la transmission*

Il n'existe pas nécessairement de moment « type » de la transmission des savoirs, mais il va sans dire que certains moments sont davantage propices que d'autres. La spontanéité constitue un élément rendant la transmission possible à tout moment. Cette spontanéité puise sa source dans un contexte ou un lieu particulier puisque, comme il a été mentionné, la moindre expérience sensorielle provoquée par un objet, une odeur ou son, avait la force d'éveiller la mémoire.

³² <http://www.atikamekwsipi.com/identite>, site consulté le 7 avril 2009.

La diffusion des connaissances, surtout de la part des Atikamekw vers les archéologues, fut d'ailleurs facilitée par le fait de travailler en forêt. Il ne s'agissait pas non plus de n'importe quelle forêt, c'était celle située en plein cœur de leur territoire. Le territoire faisant partie intégrante de leur histoire, il constitue un support par excellence dans la commémoration et dans la transmission. Pour un aîné qui a passé une bonne part de sa vie dans la forêt, il suffisait que quelque chose leur en rappelle une autre vécue au cours de leur existence et il nous la partageait. Le fait d'avoir cohabité avec les Atikamekw dans le bois a permis aux archéologues de pénétrer dans leur univers. À peu de choses près, il nous a permis d'entrevoir un quotidien qui nous était pour la plupart inconnu. Nous précisons « à peu de choses près » car le contexte dans lequel étaient plongés les archéologues ne représente pas tout à fait un campement atikamekw habituel. Autrement dit, le campement dans lequel se trouvaient les Atikamekw était lié avec le travail archéologique et non comme lorsqu'ils séjournent en forêt avec leurs proches.

Les savoirs qui ont été transmis de part et d'autre furent nombreux. Il ne s'agit pas ici d'en faire une liste exhaustive, mais de cerner la mobilisation de certaines connaissances selon les contextes et les acteurs/participants. Tout d'abord, la vie dans le bois a mis en évidence les différents types de savoirs que chacun détenait. Les techniques et pratiques liées à la vie en forêt requéraient le savoir-faire des Atikamekw. Par exemple, les conseils de ces derniers pour ériger des planchers d'habitation ont été précieux. Les archéologues ont même été heureux d'apprendre quelle essence d'arbre choisir (les épinettes), les dimensions requises et, surtout, comment enlever l'écorce sans grand effort. Ce fut aussi grâce à eux que nous avons pu conserver davantage de nourriture au frais par le creusement de caches souterraines. Installer les électroménagers au propane ou le système de pompe à eau était par contre un domaine relégué aux autochtones. Enfin, les archéologues reconnaissaient les savoirs des Atikamekw dans d'autres domaines comme la pêche et le maniement de la hache dans la coupe du bois et ils n'hésitaient pas à leur poser des questions lorsqu'ils s'adonnaient à ces activités.



Photo 4. Construction d'un plancher d'habitation. Camp Rhéaume, 2007.

Le terrain de fouilles sur lequel on travaillait nous plongeait au cœur même de l'occupation ancienne du territoire. Il est donc sans contredit un lieu par excellence dans la transmission des savoirs et ce, tant du côté des archéologues que celui des Atikamekw. Pour les archéologues, rien de mieux que le terrain pour diffuser des connaissances qui pourraient sembler bien abstraites juste en théorie. Bien que les techniques de fouille tiennent davantage à l'aspect méthodique du travail, il reste que la découverte des artefacts permet aux archéologues de transmettre leur interprétation. Quant aux Atikamekw, il a été vu au chapitre précédent que des informations sur les artefacts de la période récente peuvent en être tirées. Ces informations à caractère plus pratique comme le type et la fonction de l'objet sont complétées par des informations de nature plus personnelle selon les souvenirs des individus. Parfois, les Atikamekw se mettaient à raconter des histoires auxquelles on ne s'attendait pas. Simon (Atikamekw, 65 ans), avec un air assombri, nous relatait les histoires du temps des Iroquois³³ pour ensuite nous indiquer des sites où était marqué le passage de

³³ Les Iroquois ont mené plusieurs raids en territoire haut-mauricien vers le milieu du dix-septième siècle.

ceux-ci³⁴. Le fait que nous étions un petit groupe facilitait le rapprochement durant les pauses et les dîners. Ce rapprochement fut d'autant plus stimulé par la proximité physique au travail.



Photo 5. Archéologues et Atikamekw à l'œuvre. Site CkFi-007, 2006.

La transmission des connaissances sur le terrain a par ailleurs mis en valeur l'aspect intergénérationnel. Les questions que se posaient les aînés étaient la plupart du temps associées aux artefacts qui étaient trouvés. Bien que tout le monde fût intéressé aux objets, l'intérêt des aînés semblait s'arrêter là. La génération subséquente, par contre, démontrait de l'intérêt pour d'autres aspects de l'archéologie. Cette curiosité portait sur des sujets que l'on pourrait qualifier de plus « formels » ou « académiques ». En effet, elle s'intéressait par exemple à la provenance de la matière lithique, au fonctionnement du théodolite, à la datation des foyers, à la méthode d'un quadrillage de site ainsi qu'à la consultation des rapports archéologiques publiés durant les années antérieures.

³⁴ Il y aurait vers le lac Châteaouvert une roche à l'image d'une tête d'Atikamekw et d'Iroquois. Une guerre aurait eu lieu à cet emplacement. Jadis, un mousquet y était planté à côté dans l'eau pour signifier l'arrêt de cette guerre.

Une différence dans l'intérêt intergénérationnel se dessine ainsi et par conséquent, le type de savoir que les archéologues transmettent. Cet intérêt différentiel peut s'expliquer par le contexte socioculturel dans lequel chacune des générations atikamekw a grandi. Par exemple, la coupure intergénérationnelle issue des pensionnats des années 1950 à 1970 a certes affecté la transmission des traditions orales. Or, celles-ci constituent une des sources de connaissances de leur histoire. Par ailleurs, la génération éduquée a été en contact avec une autre forme de savoir, celle des Occidentaux. Elle est donc plus familière avec cette approche, d'où peut-être l'intérêt porté envers les dimensions plus « théoriques » ou « formelles » de l'archéologie. Cette familiarité avec le système de savoir occidental leur permet d'ailleurs d'aller chercher d'autres interprétations de leur histoire pour, qui sait, apporter un complément à leur vision du passé.

À quelques moments, une séparation culturelle du groupe induisait une pause dans la transmission des savoirs. Les soirs de semaine incluant les repas, suite à une bonne journée de travail, se réunissaient d'une part entre eux les Atikamekw et d'autre part les archéologues. Des échanges avaient lieu, mais ils étaient davantage de nature conviviale. Travaillant du lundi au samedi inclusivement, le samedi soir venu, lorsque l'eau était assez basse pour laisser un accès à la plage et si la météo le permettait, un feu sur la grève rassemblait tout le monde du campement. Une soirée aux allures parfois de fête devenait un moment propice pour des histoires et anecdotes. Le lendemain, journée de congé, on se reposait ou l'on vaquait à certaines activités comme la pêche, la lecture, des parties de bridge, etc. C'est en cette journée de congé que des connaissances qui ne pouvaient être transmises durant la semaine, faute de temps, étaient fournies. Des savoirs techniques comme la préparation des poissons, la fabrication de capteurs de rêve et de la bannique étaient alors transmis. Le savoir culinaire constituait d'ailleurs un des points importants dans la transmission de la culture. En plus des histoires de chasse et de pêche qui nous étaient contées, les Atikamekw aimaient bien nous faire goûter à différents plats lorsque c'était possible. Nadasdy (2003) soutient d'ailleurs que « wild meat is in itself a fundamental part of Kluane people's conception of themselves as Indian people » (p.75). Dans cet ordre d'idée, en partageant leurs mets, les Atikamekw transmettaient également une part de

leur culture. Somme toute, durant les fins de semaine, la diffusion des connaissances portait sur d'autres aspects de la culture atikamekw que celui de leur histoire et de leur passé.



Photo 6. Préparation du souper lors d'un dimanche après-midi. Camp Rhéaume, 2006.

Durant l'été 2007, le campement dans lequel on résidait était accessible par un chemin de terre. Les Atikamekw sur le camp recevaient ainsi parfois des membres de leurs familles. Il est même arrivé qu'ils viennent partager le souper et passer du temps autour du feu. Les enfants de ceux avec qui on travaillait faisaient partie des visiteurs et un contact se créait ainsi entre les archéologues et une autre génération d'Atikamekw. Ces visites avaient souvent lieu le dimanche. On se retrouvait parfois sur le campement avec cinq générations d'Atikamekw et le camp prenait des allures de lieu de rassemblement familial. Des échanges avaient alors lieu entre des Atikamekw visiteurs et des archéologues. Les Atikamekw en visite apportaient souvent de la nourriture pour ceux qui travaillaient avec nous et par le fait même, nous invitaient à goûter. Les jeunes étaient souvent intéressés de voir ce que les membres de leur famille faisaient, c'est-à-dire ce qu'est l'archéologie. C'étaient alors de bonnes occasions pour l'archéologue d'expliquer la nature de leur travail. Le site

localisé tout près du campement ainsi que les artefacts mis au jour permettaient de démontrer de façon concrète les travaux en cours. Ces visites permettaient ainsi aux archéologues d'entrer en contact avec la génération des jeunes, génération absente au sein de l'équipe atikamekw participante aux interventions archéologiques.

4.2.2. Les moyens de transmettre

Les divers savoirs partagés ont été transmis par divers moyens comme l'écriture et l'oralité. Cette dernière peut cependant être véhiculée sous diverses formes de narration. Poète, romancier, conteur et figure marquante dans la littérature amérindienne, Navarre Scott Momaday fait valoir que la mémoire se rattache à trois niveaux identitaires : le mythe, la tribu et l'histoire personnelle (Brumble III, 1988). Les récits qui en découlent s'émancipent sous diverses formes : récit historique, conte, légende, histoire de chasse, etc. Ces différentes formes narratives sont parfois racontées sous un brin d'humour ou de faire-peur. Tout récit n'insinue pas nécessairement une diffusion de connaissances ou de valeurs, l'aspect anecdotique de l'histoire pouvant suffire amplement.

Les récits transmis oralement ont bercé les nuits d'enfance des aînés et parfois celles des Atikamekw issus de la génération des pensionnats. Tous se souviennent de ces moments, mais la force du temps occasionne parfois l'oubli de certaines histoires. Les récits sont empreints de la proximité de l'homme et de son territoire où anciennement l'on vivait de la chasse, de la pêche et du piégeage. C'est ainsi que les animaux tiennent une place prépondérante au sein des histoires. Lavoie (1999 : 52-54) avait rapporté des Atikamekw de Wemotaci des récits mythiques dans lesquels la division telle qu'on la connaît aujourd'hui entre les animaux et les humains n'était pas aussi bien établie. Elle a également écouté des histoires de transformation où les humains et les animaux se métamorphosaient en l'un et l'autre. Il convient de mentionner que cette absence de barrière entre les espèces d'antan semble être une notion virtuellement universelle dans la pensée amérindienne (Viveiros de Castro, 1996: 434). Enfin, aujourd'hui encore, les animaux sont parfois perçus comme des messagers. Un jour, alors que l'on travaillait non loin de la rive, un huard poussa un cri puissant. Ben (Atikamekw, 62 ans) et Charles (Atikamekw, 35 ans) se sont tout de

suite regardés pour ensuite nous expliquer que le cri du huard annonçait une mort. Il ne s'agit pas ici de juger la véracité de cette énonciation, mais d'y entrevoir le type de relation que les Atikamekw entretiennent avec les animaux. Chez les Algonquins,

Les animaux participent, en tant qu'êtres dont on peut apprendre des savoirs, à l'organisation d'une éthique de conduite pour préserver un équilibre entre la prédation et le renouvellement des espèces, entre le tangible et l'incompréhensible, entre le discernement et l'infraction (Bousquet, 2002 : 86).

Les animaux occupent ainsi une part importante dans l'univers symbolique non seulement des Algonquins mais également des Atikamekw.

Ce lien est également mis en évidence lorsque les Atikamekw ont recours à leur humour au sujet des animaux. Durant les trois années de fouilles auprès d'eux, nous avons découvert dans les forêts hautes-mauriciennes toute une faune hétéroclite : on nous disait que les castors étaient de couleur rose, que les écureuils avaient un panache, qu'il y avait des hippopotames dans la rivière (en se référant aux têtes de rochers qui sortaient de l'eau), que les traces d'ours étaient en réalité des gorilles à quatre pattes, etc. Les aînés se délectaient de ce genre de blagues. Bref, pour des citadins qui ne connaissaient rien à la forêt, nous avons fini par reconnaître les diverses traces d'animaux et à différencier les divers cris. Regna Darnell (1999 : 60) notait au sujet des Cris des Plaines que l'humour fait partie de l'enseignement. En effet, rien n'a été plus facile que de retenir le mot « huard » en atikamekw lorsqu'on te réfère à cette blague qui suit : « quand il bat ses ailes, c'est parce qu'il se *mwakw* [prononciation : moque] de toi », où « *mwakw* » en atikamekw signifie huard.

À propos de l'humour, Rémi Savard (1977) écrivait que « les Indiens ont toujours combattu par le ridicule ce qui leur paraissait menacer le plus leur existence » (p.11). Lavoie (1999 : 82) ajoute que « l'humour devient solution et on cite et répète les moments où les individus ont démontré par leur humour leur discernement ». Elle rapporte d'ailleurs une histoire qui lui a été racontée plus d'une fois :

un homme atikamekw se rend dans un restaurant de Québec et se fait dire par le serveur : « on ne sert pas de Sauvages ici. ». Ce même

Atikamekw de répondre : « Tant mieux parce que je n'en mange pas. »
(Lavoie, 1999 : 82-83).

L'humour sert à transmettre ainsi des valeurs comme le contrôle de soi, la ténacité, le partage et la tolérance (Lavoie, 1999 : 83) mais il constitue également un moyen de transmettre des connaissances comme la survie en forêt. Maintes fois des récits abracadabrants mettant en scène un des participants atikamekw nous étaient racontés. Derrière ces histoires anecdotiques qui portent souvent sur les animaux, mais aussi sur la vie dans les communautés, on apprend la débrouillardise, les choses à faire ou à ne pas faire en forêt, bref la vie dans le bois.

Maintes connaissances comme certains savoir-faire, entre autres, ont été acquises par les archéologues par l'écoute et l'observation, les mêmes moyens de transmission des savoirs privilégiés chez les Atikamekw (Lavoie, 1999 : 83). Certains savoirs sont parfois transmis, mais le récepteur n'y trouvera son sens que plus tard. Ces paroles de Ben (Atikamekw, 62 ans) illustrent le propos :

Mon père m'a dit : « Assis toi là et regarde bien ça ». Il m'a souvent dit ça mais il m'a jamais dit que c'est ça que tu vas faire plus tard. Au début je savais pas qu'il voulait me montrer ça. À 15-16 ans je suis parti tout seul et c'est là que j'ai compris que mon père, c'est ça qu'il voulait me montrer.

Les Atikamekw favorisent les mêmes moyens de transmission du savoir envers les archéologues que ceux par lesquels ils ont acquis leur savoir.

Entre l'oralité et l'écriture

La dichotomie que présentent l'oralité et l'écriture mentionnée en début de chapitre doit également être nuancée. Bien que les Atikamekw privilégient l'oralité dans leur transmission des savoirs, l'écriture détient aussi sa place. En effet, l'institution qu'est l'école est indubitablement liée à l'écriture (Goody, 1977 :42). Aujourd'hui à Wemotaci, l'école primaire offre des cours de langue atikamekw orale et écrite. En réalité, tous les cours se donnent en atikamekw et le français constitue la langue

seconde³⁵. Les manuels scolaires offerts aux étudiants permettent la transmission de la culture atikamekw car assurer « l'accessibilité à la mémoire du peuple atikamekw en matière d'éducation » fait partie des objectifs des services éducatifs de la communauté de Wemotaci³⁶. Les jeunes issus de cette éducation ont été mis en contact avec d'autres modalités de transmission qui ne relèvent plus seulement de la sphère familiale, mais aussi du domaine qu'on peut qualifier de « public ». La transmission à ce niveau réfère à « toute transmission qui se fait entre des individus qui ne sont pas liés par des liens de parenté » (Boucher, 2005 : 109).

L'écriture fait donc maintenant partie des modalités de diffusion des connaissances chez les Atikamekw et ce, depuis les membres de la génération des pensionnats. Ceux-ci étaient d'ailleurs très à l'aise avec ce type de transmission sur le terrain, alors que les aînés l'étaient moins. Ils étaient à l'aise dans le sens où ils s'intéressaient aux connaissances transmises par l'écriture. Charles, Atikamekw de 35 ans, avait lu le rapport de fouilles de l'année 2006 et ce qu'il avait particulièrement aimé était les citations de Champlain qui concernaient les Atikamekw. Citons également comme exemple celui d'un jeune innu qui lit souvent un seul livre, celui de Michel Grégoire, *Le langage de la chasse*, car « Ça m'aide beaucoup. [...] il y a beaucoup de récits sur la tradition innue » (Gentelet *et al.*, 2007 : 24). Les aînés, eux, préféraient les livres comportant beaucoup de photos. Simon (Atikamekw, 65 ans) avait d'ailleurs ramené de ses vacances de Wemotaci un livre qu'un archéologue des années 1980 lui avait offert. Ce bouquin, intitulé *Eci mikoian* (« Je me souviens »), prend l'allure d'un album de photos dans lequel ces dernières ont été prises par une infirmière ayant œuvré avec les autochtones entre les années 1950 et 1954 (Tardif, 1991). Non seulement les Atikamekw nous montraient les gens qu'ils connaissaient figurant dans le bouquin, mais ils nous montraient également les liens qu'ils faisaient entre ce que nous trouvons sur le terrain et les images de la culture matérielle présentes dans le livre. D'autres ouvrages que les archéologues ont apportés ont ainsi circulé. La diffusion du savoir archéologique fut donc possible par l'entremise de l'écriture,

³⁵ Ce programme d'enseignement fut possible grâce au projet d'enseignement bilingue instauré dans les écoles fédérales situées dans les communautés autochtones durant les années 1990. (<http://www.atikamekwsipi.com/education>, site consulté le 7 avril 2009).

³⁶ http://www.atikamekwsipi.com/materiel_pedagogique, site consulté le 7 avril 2009.

surtout à partir de la génération ayant reçu une éducation prolongée. Même si les aînés sont moins à l'aise avec l'écrit, ils apprécient le support visuel que certains livres offrent. L'opposition entre l'oralité et l'écriture s'en trouve ainsi amenuisée. L'écriture se joint à l'oralité dans la transmission des connaissances pour les Atikamekw et vice versa.

Livres et photos sont des supports matériels facilitant la transmission des savoirs qui nous amènent à inclure la culture matérielle comme vecteur des connaissances. Les objets constituent des supports de commémoration chez les Atikamekw et les archéologues, par l'entremise des artefacts récoltés sur le terrain, transmettent également leurs savoirs, surtout en ce qui concerne les vestiges de la pierre taillée. De plus, c'est par le biais de la culture matérielle que la fierté d'être Atikamekw est véhiculée. Mocassins, canot d'écorce, couteau croche, capteurs de rêve sont des objets qui rappellent la culture atikamekw ainsi que les cultures amérindiennes en général. Une cuisinière nous avait d'ailleurs montré avec beaucoup d'enthousiasme les objets que sa fille avait confectionnés à l'école où des cours d'artisanat sont donnés. Durant les trois années, à chaque fin de contrat, des petits objets artisanaux rappelant les Atikamekw étaient offerts aux archéologues: petits mocassins, porte-clés, boucles d'oreilles en forme ou avec des plumes et colliers en perles. Ruth B. Phillips (1998), dans son ouvrage *Trading Identities. The Souvenir in Native North American Art from the Northeast, 1700-1900*, classe les souvenirs fabriqués par les Amérindiens en deux catégories : les objets utilitaires comme des canots, des paniers, des mocassins ; et les objets d'art, définis comme des « items whose iconographic features and elaboration and refinement of form elicit the visual, tactile and intellectual pleasure that we call aesthetic » (p.4). Ces catégories d'objets peuvent également être reproduits sous forme d'objets miniatures. L'auteure propose que la fabrication des objets souvenirs, dans le contexte de la colonisation, soit vue comme une stratégie non seulement économique, mais également de survie culturelle :

These activities are a means of affirming distinct cultural identities directly threatened with extinction by the newly formalized assimilationist policies of the Canadian and American governments. [...] The various forms of production for the tourist market, and

especially the production and exchange of souvenir objects, were important means by which Aboriginal people engaged in a continuing negotiation of the texts of Indianness current in Euro-North American society. The most eloquent support for this argument is offered by the pride with which histories of touristic production are regarded within contemporary Native communities (Phillips, 1998: 14).

Le propos n'est pas ici de réduire la culture atikamekw à une simple paire de mocassins mais de démontrer que les cadeaux offerts par les Atikamekw aux archéologues traduisent justement cette fierté culturelle évoquée par Phillips. Ce n'était donc pas seulement des connaissances liées à l'occupation du territoire qui cherchaient à être transmises par les Atikamekw, c'était également toute une culture.

4.2.3 L'orientation des échanges

Jusqu'à présent, il a été mis en évidence que la transmission des savoirs s'effectue de manière bilatérale. Tant les Atikamekw que les archéologues profitent de cette rencontre de nature archéologique et culturelle. Pourtant, la direction des échanges ne se situe pas juste au niveau interculturel, mais aussi au niveau intraculturel. Autrement dit, la diffusion des savoirs n'avait pas lieu qu'entre les archéologues et les Atikamekw, mais également entre les Atikamekw eux-mêmes.

Lavoie (1999 : 73-78) avait écrit que les moments en forêt constituaient les occasions les plus favorables à la transmission des savoirs chez les Atikamekw. Ce séjour dans le bois qu'a offert l'archéologie fut une occasion propice pour cette transmission puisque les aînés, présents au nombre de trois, sont des références non seulement pour les savoir-faire et les savoirs liés à la vie en forêt, mais aussi des valeurs et des expériences où ils ont su conjuguer le passage d'une vie semi-nomade à sédentaire. Avec une rupture au niveau de la transmission des connaissances à l'époque des pensionnats, la génération issue de ces derniers « se tourne vers les grands-parents pour l'éducation de ses enfants, elle souhaite entendre leurs paroles, leurs récits et observer leurs gestes » (*ibid.* : 88). Tous les participants atikamekw ont fait part à un moment donné d'une parole ou d'un enseignement dont un(e) aîné(e) leur a fait part et qu'ils ont retenu. C'est ainsi que nous avons été témoins d'un transfert des savoirs des Atikamekw plus âgés vers les plus jeunes. Ces derniers nous l'ont confié, la

plupart d'entre eux ne vont pas souvent en forêt. Ce milieu qui offre toutes les opportunités d'apprendre ne leur est donc pas toujours accessible. Ceci ne veut pas dire que la transmission à l'intérieur des communautés est inexistante. Bien au contraire, mais il y a certaines pratiques et savoirs qui ne peuvent être transmises qu'en forêt. Je me souviens encore qu'un de mes entretiens avec Mathieu fut retardé car il regardait Louis (Atikamekw, 63 ans) fabriquer une manche de hache. La technique de fabrication en soi n'est pas la seule forme d'apprentissage requise, il faut également faire appel à des connaissances afin de choisir la bonne essence et le bon arbre. Ben (Atikamekw, 62 ans), de son côté, s'amusait à dire qu'il était le meilleur pour vider les poissons car il ne laisse aucune arête. Après avoir pêché quelques dorés, Charles (Atikamekw, 35 ans) demanda alors à Ben de lui montrer. Suite à sa démonstration, Ben est parti laissant Charles à lui-même. Stéphanie (archéologue) était surprise que Ben l'aie laissé à lui-même, illustrant par le fait même la différence dans les moyens déployés pour transmettre les savoirs parmi lesquels les Atikamekw privilégient l'observation, l'écoute et l'essai et erreur.

Les acteurs de la transmission des savoirs atikamekw ne constituent jusqu'à présent que des hommes. Or, on comptait sur le campement deux femmes atikamekw qui s'occupaient de la cuisine. Leur non-participation aux travaux archéologiques n'empêche toutefois pas qu'on se questionne sur leur rôle dans la diffusion des connaissances. Labrecque (1984b) avait écrit que c'est à partir de l'insertion des Atikamekw au travail salarié que l'apport des deux sexes dans la transmission commence à se différencier : « Les femmes attikamèques deviennent ni plus ni moins « les gardiennes de la culture » alors que les hommes se tournent vers l'extérieur » (p.83). De plus, la place qu'occupent aujourd'hui les *kokom*³⁷ (une grand-mère ou une aînée) dans la société atikamekw n'est pas sans importance. La *kokom*, faisant partie de la génération des aîeuls, est par le fait même une gardienne de la tradition (*ibid.*). D'innombrables savoirs acquis et histoires retenues de Ben et Simon proviennent de leur *kokom*. Pour illustrer l'importance de la place qu'elle occupe, Mathieu me disait

³⁷ Du point de vue linguistique, *kokom* signifie « ta grand-mère » et *noko* veut dire « ma grand-mère ». Les enfants de Wemotaci ont cependant généralisé le terme *kokom* pour désigner une grand-mère, leur grand-mère ou la grand-mère de quelqu'un d'autre. Cette généralisation a entraîné l'usage de ce terme dans le quotidien des Atikamekw de Wemotaci (Lavoie, 1999 : 111).

que lors des séjours dans le bois, du campement principal rayonnait l'autorité de la *kokom* car c'était elle qui décidait de tout ce qui se passait. Par ailleurs, non loin chez les communautés innues, les femmes sont maîtresses du domaine privé, c'est-à-dire que les domaines concernant la famille, la santé et l'entretien domestique relèvent spécifiquement de la sphère féminine (Boucher, 2005 : 74). C'est donc pour cette raison que les femmes présentes sur le terrain ont contribué à l'élargissement des connaissances des archéologues, mais à un autre niveau que celui des hommes atikamekw. Bien que des récits de chasse et de pêche concernant les hommes de leur vie nous fussent également contés de leur part, il demeure qu'elles préféreraient nous parler de la culture atikamekw en relatant la vie communautaire, l'école et leurs enfants. Ce sont avec elles que nous avons appris à faire de la bannique et elles ont même donné quelques séances aux archéologues intéressés à fabriquer des capteurs de rêve. Carole (Atikamekw, 32 ans) était particulièrement douée dans ce domaine et elle traînait avec elle son petit ensemble d'artisanat, ainsi que quelques-unes de ses œuvres. Les femmes sont détentrices d'une partie du savoir-faire artisanal, mais ce ne sont pas toutes les femmes qui détiennent ces savoirs (la fabrication de couteau croche et certaines étapes pour les raquettes sont reléguées aux hommes ; même s'il y a des savoir-faire qui sont surtout maîtrisés par les hommes, ils sont également connus des femmes. Cf. Boucher, 2005 : 104).

Durant les trois années d'interventions archéologiques sur la rivière Saint-Maurice, aucune femme n'a participé aux travaux archéologiques en soi. Les raisons de cette absence des femmes sur le terrain sont méconnues, mais leur intérêt est bien présent puisqu'elles se plaisaient à trouver des éclats de taille devant la cuisine. Leur participation sur le terrain de fouilles pourrait d'ailleurs permettre une transmission des connaissances à un autre niveau. Par exemple, les artefacts trouvés pourraient très bien leur évoquer des souvenirs associés à des savoirs davantage liés à la sphère féminine. Les questions qu'elles se poseraient pourraient-elles dénoter une différence avec celles des hommes? La participation des femmes de la génération de Simon et Ben aurait été pour le moins intéressante. Cruikshank (1990) rapporte d'ailleurs que les conventions narratives employées dans les autobiographies diffèrent selon le

genre où les notions d'individualité, de culture et de genre sont approchées différemment :

Usually they [Native man] focus on historical events and on particular crises, in either the life of the man or the life of the tribe. Native women's stories differ both from Native men's accounts and from those of non-Native women. The recurring theme is one of connection – to other people and to nature. Connections with people are explored through ties of kinship; connections with land emphasize sense of place. But kinship and landscape provide more than just a setting of an account, for they actually frame and shape the story (p.3).

La différence des genres dans les manières de relater les histoires ne peut que se compléter l'une et l'autre, permettant de mieux comprendre une culture sous différents angles.

4.3. LES RETOMBÉES

La pratique archéologique se fait de plus en plus connaître au sein des communautés autochtones. Hormis l'enrichissement des savoirs que l'on tente de démontrer tout au long de ce mémoire, il est à se demander si des retombées autres que de cette nature existent. Denton écrivait que les effets à long terme pour les communautés crie sont modestes : l'archéologie telle qu'elle se pratique actuellement ne fournit que des emplois saisonniers et sa pratique aurait très peu à avoir avec leur histoire (AAQ, 1993 : 42). Qu'en est-il pour les Atikamekw de Wemotaci? Sans pour autant nier que l'archéologie peut se pratiquer d'une façon qui a très peu à voir avec leur conception du passé, il n'empêche que dans ce cas-ci, l'intérêt démontré par le biais, par exemple, des questions posées souligne que cette façon de procéder n'est pas non plus une voie à bannir complètement. Bien entendu, à court terme la question rémunératrice est présente. Nous ne cachons pas le fait qu'il y avait des participants dont l'intérêt résidait en premier lieu dans la rémunération. Bien que l'intérêt que porte un Atikamekw à la pratique archéologique ne semble pas avoir un effet concret à long terme, Thomas, archéologue, fait part du fait qu'il est possible que le contraire survienne :

ils [les jeunes] sont un peu dans la force de l'âge puis ils ont aussi un avenir devant eux. Quand on réussit à en accrocher certains intéressés

ils peuvent devenir un peu [...] le germe du développement de l'archéologie dans leur communauté [...] souvent c'est de projets qui partent d'intentions personnelles ou d'une communauté pour documenter son passé mais ça prend quelqu'un à la base du projet pour porter ça [...]. Si on réussit à les intéresser peut-être que ça peut donner des beaux projets dans le futur.

Par ailleurs, deux fouilleurs atikamekw se sont retrouvés à travailler sur un chantier archéologique durant l'été 2008 sur le territoire de la Baie James pour la même firme archéologique (rappelons-nous que ce terrain de recherche s'est déroulé durant l'été 2007, dernière année d'interventions archéologiques dans le cadre des aménagements hydroélectriques des Rapides-des-Cœurs et de la Chute-Allard). Un de ces deux travailleurs ne voulait pas qu'on le considère comme un Amérindien, mais comme un technicien de fouilles³⁸. Autrement dit, il voulait que son intégration à l'équipe de travail relève de ses compétences acquises et non de son statut en tant qu'Amérindien. Les deux Atikamekw ont donc été engagés non pas pour remplir la proportion autochtone requise dans les équipes de travail, mais bien comme techniciens de fouilles. L'expérience qu'ils ont accumulée au cours de ces trois années leur a permis d'acquérir une compétence leur octroyant une opportunité de travailler sur d'autres projets. Enfin, nous ne pouvons nier la contribution d'une satisfaction au niveau personnel que ces années de fouilles ont pu procurer aux Atikamekw. Cette satisfaction peut se traduire entre autres par la diffusion de ce qu'est l'archéologie dans la communauté de Wemotaci. D'ailleurs, lorsqu'on demanda à la petite-fille d'un des participants de dessiner sa famille et de dire ce qu'ils font dans la vie : « c'est mon grand-père Simon puis il est archéologue puis mon grand oncle Ben puis y'est archéologue aussi » (citation rapportée par Marco, archéologue).

On pourrait d'ailleurs se demander s'il y a un bénéfice différentiel dans cet échange des savoirs. Autrement dit, qui profite le plus de cette transmission des connaissances? Est-ce que l'on peut parler d'une transmission inégale puisque, au sens pratique, il semble que ce soit les archéologues qui en bénéficient le plus? L'archéologue Julien semble pencher vers cet état de fait : « [...] mais on a plus

³⁸ Le terme a été défini dans le chapitre 1, section 1.3.

avantage à communiquer avec eux pour leur savoir que eux ont à communiquer avec nous pour notre savoir ». Les archéologues bénéficieraient donc davantage car ils ont tout à gagner à prendre connaissance des savoirs autochtones puisqu'ils amélioreraient leurs interprétations. Par contre, il y a lieu de se questionner sur la valeur conférée aux savoirs acquis, car elle peut être attribuée différemment selon les groupes culturels. En effet, le détenteur des savoirs au sein de la société occidentale est celui qui possède des diplômes, qui diffuse les connaissances par l'entremise des articles et des conférences, etc. Les détenteurs du savoir autochtone, eux, l'acquièrent non seulement par la tradition orale, mais d'une grande part par l'expérience. Il devient alors difficile d'évaluer le bénéfice différentiel dans l'acquisition des connaissances de l'un et l'autre lorsque les valeurs associées sont différentes. À titre d'exemple, pour l'Atikamekw Ben, lorsque quelqu'un est pauvre, ce n'est pas parce qu'il n'a pas d'argent, c'est parce qu'« ils [des Atikamekw] ne connaissent rien » à propos de la vie en forêt. Bref, la question n'est pas de savoir qui bénéficie le plus de cette transmission des connaissances, mais si les archéologues et les Atikamekw sont satisfaits de cet échange.

4.4. CONCLUSION

Le contexte dans lequel s'est déroulé ce terrain de fouilles archéologiques rassemblait les éléments favorables à une diffusion des savoirs entre les archéologues et les Atikamekw. La collaboration entre les deux groupes s'est trouvée nettement enrichie par la cohabitation sur le territoire atikamekw, en milieu boisé. Ainsi, au-delà des échanges de connaissances entre les archéologues et les Atikamekw, nous avons assisté à une transmission intergénérationnelle parmi les participants atikamekw. L'archéologie se déroule dans le bois, paysage dans lequel la transmission est aisée puisqu'il est le support de la mémoire collective et individuelle des Atikamekw.

Chacun des groupes a déployé ses propres moyens pour transmettre ses connaissances. Dans le contexte d'aujourd'hui, la dichotomie que peut présenter l'écriture et l'oralité se trouve nettement atténuée. À partir de la génération des pensionnats, l'écriture côtoie l'oralité. Elle s'y taille une place sans pour autant remplacer la tradition orale. La différence intergénérationnelle est de plus apparente

au niveau du contenu des savoirs transmis. Cette constatation pourrait d'ailleurs être perceptible au niveau du genre.

Au-delà de la préoccupation scientifique qu'on pourrait rechercher à travers, par exemple, des récits, l'archéologue doit aussi comprendre la place que ces récits occupent au sein de la société atikamekw. En saisissant la portée que ceux-ci peuvent avoir, en considérant tous les savoir-faire qui ont été transmis ainsi que toutes les connaissances liées de près ou de loin à la culture atikamekw (comme au niveau culinaire, linguistique, artisanal, etc.), on se rend compte que les savoirs culturels transmis sont peut-être plus importants que l'échange scientifique en lui-même. Rappelons-le, le savoir est perçu, valorisé et acquis différemment selon les cultures. On se rend toutefois aussi compte que, durant cette collaboration entre archéologues et Atikamekw, cette diversité culturelle rencontre aussi l'unicité de l'humain, surtout avec les plus jeunes générations, car nous sommes liés à des choses communes de la vie quotidienne comme le premier amour, le premier « slow », les films, bref, à certaines réalités où la différence entre autochtone et allochtone se trouve diluée. Une telle familiarité favorise un rapprochement entre les partis où des débats d'idées pourraient avoir lieu mais dans un environnement peut-être plus sain, si l'on peut dire ainsi, car l'ignorance de l'autre ne devient pas un facteur de dissidence. Idéalement, le développement des relations à long terme devrait ainsi être favorisé, mais le contexte des travaux ne le permettent pas toujours.

Enfin, les connaissances archéologiques que les Atikamekw ont accumulées durant les trois dernières années ne leur ont peut-être pas apporté un revenu stable et annuel, mais elles ont peut-être contribué à apporter une autre manière de concevoir le passé et peut-être même le futur, puisqu'il sera vu dans le prochain chapitre comment l'archéologie peut devenir un moyen dans la mise en valeur du patrimoine culturel autochtone.

CHAPITRE 5. LÀ OÙ SE RÉUNISSENT LES SAVOIRS : LA PARTICIPATION DE L'ARCHÉOLOGIE DANS LA MISE EN VALEUR DU PATRIMOINE CULTUREL AUTOCHTONE

Loin de satisfaire uniquement la recherche archéologique, la transmission des savoirs s'est avérée être un processus d'échange culturel également. À travers cette transmission, l'aspect intergénérationnel a été souligné car, hormis la rencontre entre les deux groupes culturels différents, il constitue un élément important dans la dynamique de la transmission. Donc, suite à une reconnaissance mutuelle des savoirs, de la mise en commun des connaissances pour un partage scientifique et culturel, vient maintenant la « réunion » de tous ces savoirs pour un projet plus vaste qu'est la mise en valeur du patrimoine culturel autochtone. Le patrimoine ne réfère pas ici uniquement à la culture matérielle, mais également à tous les savoirs et savoir-faire et ce, tant dans le passé que dans le présent. À cet égard, l'archéologie, discipline occidentale participant dans la construction du patrimoine culturel, peut devenir un outil de la transmission des savoirs autochtones ainsi que de réappropriation pour les autochtones de leur héritage culturel.

La pratique archéologique ne se limiterait plus à comprendre le passé : mais elle a la possibilité de participer à la mise en valeur des cultures autochtones. L'archéologue vient ainsi à jouer un rôle social dans le présent avec les communautés locales chez qui se déroulent les recherches. Le patrimoine culturel est toutefois un concept où convergent différentes perceptions, que l'on soit autochtone ou allochtone. Les enjeux qui découlent de ces visions distinctes revêtent parfois un caractère politique, car ils sous-tendent toutes les questions entourant par exemple la gestion et l'appartenance du patrimoine.

Il convient, dans un premier temps, de définir ce qu'est le patrimoine culturel. Celui-ci étant étroitement lié à la culture matérielle, une attention particulière sera apportée à cette dernière. C'est d'ailleurs par l'entremise de l'objet que deviennent apparentes certaines divergences de conceptions que les autochtones et les allochtones détiennent face au patrimoine. Cette différence n'empêchera toutefois pas une collaboration apte à répondre aux intérêts de chacun dans la mise en valeur du patrimoine culturel. Bien que cette mise en valeur soit principalement réalisable par le biais des institutions

muséales, il sera vu que l'archéologie est également en mesure d'y contribuer, en étant un instrument de diffusion des savoirs et de réappropriation du patrimoine culturel. En effet, non seulement la pratique archéologique offre un lieu de rencontre intergénérationnel et interculturel, mais elle permet, lorsque possible, aux communautés autochtones de diriger la recherche selon leurs intérêts.

5.1. LE PATRIMOINE CULTUREL

5.1.1. Une définition

Le patrimoine est un concept qui a pris naissance en Occident entre les seizième et dix-huitième siècles et qui a évolué au fur et à mesure que se sont transformées les conceptions de l'histoire nationale (Claval, 2003 : 45, 49) et de la culture. Le fait patrimonial, défini largement, concerne :

la destinée générale des œuvres et des objets matériels, à la représentation culturelle d'une collectivité, à l'interprétation du passé. Ainsi son histoire participe-t-elle de l'histoire matérielle des objets, de celle des symboles identitaires, des réflexions sur l'authenticité (Poulot, 2003 : 29).

Le patrimoine culturel représente ainsi toute une collectivité par laquelle les vestiges matériels concrétisent la notion d'identité et de sentiment d'appartenance au sein d'un groupe. L'importance accordée non seulement aux biens matériels mais aussi aux lieux physiques et à la nature elle-même pourrait être expliquée par la préoccupation envers une immuabilité de la nation car « le patrimoine a été mis au service de l'État qui l'a confondu avec les "biens de la nation" pour asseoir la continuité et la stabilité de la communauté nationale » (Turgeon, 2003 : 18). Le palpable et le concret (par le matériel et le physique) intrinsèques au patrimoine revêtent donc un caractère temporel en insistant sur le passé qui est le support du présent d'une collectivité.

Depuis 1982, l'UNESCO a créé une nouvelle section du patrimoine dédié au patrimoine immatériel. Le matériel et le passé ne sont plus les seuls aspects du patrimoine mis en valeur, le vivant et le présent le sont également désormais. En 2003, la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel est adoptée. Selon cette convention de l'UNESCO, le patrimoine culturel immatériel se

manifeste, entre autres, dans les domaines suivants : les traditions et expressions orales, les arts du spectacle, les pratiques sociales, rituels et événements festifs, les connaissances et pratiques concernant la nature et l'univers et les savoir-faire liés à l'artisanat traditionnel³⁹. L'UNESCO cherche ainsi

to sustain a living, if endangered, tradition by supporting the conditions necessary for cultural reproduction. This means according value to the 'carriers' and 'transmitters' of traditions, as well as to their habitus and habitat [...] The task, then, is to sustain the whole system as a living entity and not just to collect 'intangible artefacts' (Kirshenblatt-Gimblett, 2004 : 53).

Le concept du patrimoine immatériel de l'UNESCO a par contre fait l'objet de nombreuses critiques⁴⁰. Parmi celles-ci, une concerne la division même entre le patrimoine dit matériel et immatériel :

As for intangible heritage, it is not only embodied, but also inseparable from the material and social worlds of persons [...] In contrast with the tangible heritage protected in the museum, intangible heritage consists of cultural manifestations (knowledge, skills, performance) that are inextricably linked to persons. It is not possible – or it is not as easy – to treat such manifestations as proxies for persons, even with recording technologies that can separate performances from performers and consign the repertoire to the archive (Kirshenblatt-Gimblett, 2004: 60).

Nous abondons dans ce sens et la raison pour laquelle le patrimoine immatériel a été ici évoqué tient du fait que nous voulions ajouter que derrière l'objet, se trouvent également tous les savoirs et savoir-faire. Le patrimoine culturel, bien qu'il soit étroitement associé à la culture matérielle, fait donc également référence aux gens et à leurs savoirs.

5.1.2. *L'encadrement légal*

Au Québec, le patrimoine est encadré légalement par la *Loi sur les biens culturels*. Cette législation vise :

³⁹ http://portal.unesco.org/culture/fr/ev.php-URL_ID=34325&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html, site consulté le 7 juin 2009.

⁴⁰ Pour plus de détail, voir Kirshenblatt-Gimblett (2004) et Morisset et Nopen (2005).

La sauvegarde et la mise en valeur des éléments les plus représentatifs et les mieux conservés de notre patrimoine, qu'il s'agisse de lieux, de bâtiments, d'objets d'art ou d'ethnologie, de sites ou de collections archéologiques, d'archives ou de documents imprimés⁴¹.

C'est donc dire que, par la législation, se définit le patrimoine. L'État est ainsi la première instance responsable de la gestion du patrimoine. Il lui en revient le rôle de décider les éléments les plus représentatifs du patrimoine tout en demeurant conscient que « la notion de valeur ou d'intérêt patrimonial évolue constamment, compte tenu de son caractère subjectif et de l'influence exercée dans ce domaine par les grands courants d'idées internationaux » (Direction du patrimoine, 2005 : 22). Enfin, l'application de la législation est léguée au ministre de la Culture et des Communications et de la Condition féminine (MCCCF). Celle-ci a d'ailleurs mis en place des dispositions permettant au gouvernement du Québec, au MCCCF et aux autorités locales d'identifier et de protéger le patrimoine québécois et ce, tout en respectant les droits de ceux qui en ont la propriété, la garde ou l'usage (*ibid.* : 3).

5.1.3. *Le patrimoine autochtone*

La participation des Premières Nations dans la gestion de leur patrimoine fut possible par les moyens de pression que celles-ci ont exercés. En effet, c'est suite au boycottage de la Première Nation du Lac Lubicon contre l'exposition intitulée « The Spirit Sings » du Musée Glenbow lors des Jeux Olympiques de Calgary en 1988⁴² qu'une série de rencontres nationales entre les peuples autochtones et les musées ont eu lieu. Durant les années qui suivirent, diverses consultations, discussions et groupes de travail ont été organisés dans le but de développer un véritable partenariat entre les communautés autochtones et les musées (Groupe de travail sur les musées et les Premières Nations, 1994 : 1).

⁴¹ <http://www.mcccf.gouv.qc.ca/index.php?id=2158>, site consulté le 8 juin 2009.

⁴² L'exposition faisait l'objet de deux critiques principales. Tout d'abord, l'exposition se serait concentrée sur la période de contact, demeurant ainsi silencieuse sur la présence contemporaine des autochtones. La Première Nation Lubicon reprochait au musée Glenbow de nier au lieu de promouvoir la relation entre les objets exposés et la réalité contemporaine des autochtones. La deuxième critique visait le fait que l'exposition était commanditée par la compagnie pétrolière Shell Canada. Or, celle-ci exploite cette ressource depuis les années 1950 sur le territoire revendiqué par la Première Nation (<http://www.cjc-online.ca/index.php/journal/article/view/761/667>, site consulté le 12 juillet 2009).

Cette situation n'est pas unique au Canada, puisque plusieurs populations autochtones à travers le monde, comme aux États-Unis et en Australie (Smith, 2004), ont manifesté leur désir de s'impliquer dans tout ce qui concerne leur héritage culturel. Celui-ci est véhiculé principalement par la culture matérielle entreposée dans des institutions comme les musées. Il faut préciser que la volonté des groupes autochtones de participer à ce qui touche leur patrimoine culturel découle de plusieurs insatisfactions de la part des autochtones à l'égard des musées. Marie-Pierre Bousquet (1996) résume ces divers thèmes de protestation :

le pillage matériel exercé sur les Premières Nations (nombre d'artéfacts auraient été acquis illégalement avant d'être transférés dans des musées); l'exposition de restes humains à des fins d'études, ce qui relèverait de la profanation pure et simple; le manque d'attention et de traitement approprié pour certains objets, comme ceux ayant une valeur sacrée; l'appropriation du savoir portant sur les Amérindiens (le pillage du patrimoine oral) et la soi-disant appropriation de la vérité sur l'indianité (le musée ne présenterait que le point de vue des allochtones) » (p.523).

Le patrimoine culturel dans lequel les autochtones font figure d'acteurs ne se limite pourtant pas qu'aux institutions muséales. En effet, les sites archéologiques constituent également un outil de mise en valeur.

5.1.4. Le patrimoine archéologique

Tout témoin archéologique, qu'il soit un site, un vestige ou un artéfact, fait partie du patrimoine archéologique. Certains artéfacts feront même l'objet d'une intervention en laboratoire afin d'assurer sa conservation à long terme. D'innombrables recherches découlent des découvertes et un des moyens de diffusion du savoir généré est par la mise en valeur d'un site archéologique.

Le choix de la mise en valeur des sites archéologiques repose sur cinq éléments qui doivent accompagner tout projet de ce genre. Ces éléments sont présentés dans le tableau 1.

Tableau 1. Éléments-clé pour une mise en valeur des sites archéologiques.

Élément-clé	Bases
Importance du site	<ul style="list-style-type: none"> - Résultats de données de recherche : fouilles, analyses, synthèses en archéologie et disciplines connexes. - Identification du cadre culturel et temporel du site. - Classement ou reconnaissance sous la Loi sur les biens culturels. - Objet d'un énoncé d'importance.
Cadre géographique et culturel associé au site	<ul style="list-style-type: none"> - Prise en compte du paysage, de l'environnement immédiat, du cadre naturel, géographique, historique et culturel du lieu.
Sélection et conservation de vestiges in situ	<ul style="list-style-type: none"> - Structures conservées pour fins de présentation <i>in situ</i> ou enfouies (consolidées, restaurées, reconstituées, etc.). - Structures témoins d'occupations et de comportements humains jugés significatifs. - Artéfacts ou écofacts documentés et conservés (restaurés ou reproduits) et jugés significatifs.
Accès public in situ	<ul style="list-style-type: none"> - Degré d'accès public (universel, limité ou interdit). - En fonction de la clientèle visée. - Choix guidé par des Chartes, Conventions et Déclarations entérinées à une échelle nationale et internationale. - Sert des objectifs éducatifs et culturels. - Optique de développement durable privilégié.
Structure de planification et de concertation	<ul style="list-style-type: none"> - Implique des intervenants à diverses phases de développement du projet : décideurs, chercheurs, membres et représentants des communautés autochtones de proximité, spécialistes en mise en valeur, ressources locales et régionales. - Prise en compte des enjeux socio-économiques, touristiques et politiques. - Prévision des retombées pour la population locale et régionale. - Choix guidé par des Chartes, Conventions et Déclarations entérinées à une échelle nationale et internationale.

Tiré de Bournival, 2008 : 7, tableau 1.

La mise en valeur des sites archéologiques permet ainsi une diffusion à toute une population d'une page de son histoire. Qu'en est-il du patrimoine archéologique autochtone? Est-ce que ce type de patrimoine permet une telle diffusion du savoir au sein des communautés autochtones? Il faut ici se rappeler que le fait patrimonial est un concept qui s'ancre dans la perspective occidentale. Il sera vu dans la deuxième section de ce chapitre (5.2) comment la façon d'appréhender son héritage culturel peut être différente à bien des égards selon qu'on est autochtone ou allochtone.

Néanmoins, la question du patrimoine archéologique autochtone se pose tout de même car, d'une part, il y a une volonté de leur mise en valeur et d'autre part, il y a des communautés autochtones qui s'intéressent à cette façon de transmettre.

Le patrimoine archéologique autochtone

Sur les quelques 8800 sites archéologiques connus, seulement douze sites autochtones (sites amérindiens et inuits) sont classés sous la *Loi sur les biens culturels* et une soixantaine d'autres identifiés sont considérés comme potentiels (Bournival, 2008 : 26). L'archéologue joue un rôle prépondérant puisque « tous les projets de mise en valeur archéologique sont le résultat de recherches conduites par les archéologues » (*ibid.* : 25). Le patrimoine archéologique autochtone est donc ici intimement lié avec l'archéologue puisqu'on a recours à son expertise afin d'évaluer la valeur patrimoniale des sites archéologiques autochtones.

L'archéologue Michel Plourde (2006) écrivait que le principe fondamental sur lequel doit reposer la sélection d'un site archéologique dans le but de lui assurer une protection, un classement ou une reconnaissance est qu'il :

doit apporter une contribution significative et inédite sur une des nombreuses facettes de l'occupation millénaire des Amérindiens sur le territoire du Québec. La valeur patrimoniale d'un site peut reposer entre autres sur des aspects anthropologique, scientifique, didactique, technologique, symbolique ou identitaire » (p.25).

Parallèlement, on note la volonté d'inclure la vision autochtone du lieu puisque les sites « faisant l'objet d'une mise en valeur incluent la participation de représentants et de membres des communautés autochtones concernées et à proximité » (Bournival, 2008 : 29). Pour citer un exemple illustrant une telle collaboration, mentionnons celui du projet Abitibiwinni. Les recherches menées par la Corporation Archéo-08 dans la région de l'Abitibi Témiscamingue ont fait l'objet d'une exposition itinérante. Coproduite par trois organismes (la Corporation Archéo-08, le Centre d'exposition d'Amos et la Société Matcité8iea), l'exposition qui relate 6000 ans du développement culturel des Abitibiwinnik a été présentée dans des musées du Québec et de Belgique (*ibid.* : 12). En plus de souligner une collaboration étroite entre les archéologues et les

Amérindiens, cet exemple démontre également la possibilité et l'originalité de la diffusion des savoirs liés aux sites archéologiques qui ne se prêtent pas aux mises en valeur *in situ*⁴³ mais qui sont classés en vertu de la *Loi sur les biens culturels*. Par ailleurs, cette exposition n'est pas dénouée de tout caractère politique car, comme le souligne Bousquet (2001), « elle affirmait publiquement, preuves à l'appui, que les Abitibi8innik occupaient le territoire de l'Abitibi-Témiscamingue depuis une période préhistorique (ou du moins leurs ancêtres) » (p.509). Rappelons-nous qu'un des cinq critères validant le droit à une revendication territoriale consiste à démontrer qu'un groupe « doit avoir occupé de façon continue le territoire sur lequel il prétend avoir des droits ancestraux depuis des temps immémoriaux » (Dupuis, 1991 : 87). Cette exposition a ainsi non seulement permis la transmission des savoirs, mais la bande (de Pikogan) a pu également reprendre « symboliquement possession de son espace » (Bousquet, 2001 : 509).

Les sites archéologiques deviennent ici un outil de la mise en valeur du patrimoine autochtone. Cette mise en valeur, telle qu'encadrée par l'État, doit répondre à divers critères. Les lieux et les artefacts constituent ainsi des éléments qui rendent tangibles le fait patrimonial. Les objets occupent cependant un rôle prépondérant dans la représentation de la culture. La partie qui suit discutera ainsi d'une part de la façon dont l'objet est perçu par les autochtones et les allochtones et d'autre part, de sa mise en valeur possible selon les intérêts de chacun de ces groupes.

5.2. LA CULTURE MATÉRIELLE : POUR UNE PRÉSERVATION DU SAVOIR AUTOCHTONE ET SCIENTIFIQUE

L'objet, représentation tangible et saisissable d'un patrimoine, soulève ici maintes questions quant à son rôle, à sa propriété et à sa conservation et ce, de perspectives différentes selon les groupes concernés. Tous ces aspects peuvent être abordés dans le cadre des institutions muséales puisqu'elles sont le refuge principal de la présentation du patrimoine matériel.

⁴³ Pour diverses raisons, comme le peu de traces visibles ou compréhensibles ou qui sont difficilement accessibles au public.

5.2.1. *L'institution muséale*

Tout comme l'écriture, l'objet permet la préservation des savoirs ainsi que sa transmission dans les sociétés occidentales, car il est un support mnémorique par excellence. C'est par l'entremise de celui-là même que s'organisent l'espace, le temps et les thématiques d'une exposition muséale. Selon le Conseil international des musées, un musée est :

Une institution permanente, sans but lucratif, au service de la société et de son développement, ouverte au public et qui fait des recherches concernant les témoins matériels de l'homme et de son environnement, acquiert ceux-là, les conserve, les communique et notamment les expose à des fins d'études, d'éducation et de délectation⁴⁴.

Patrimoine et musée étant intimement liés, l'institution muséale est également une institution conçue par les Occidentaux. Préserver et transmettre le patrimoine matériel, tels sont les objectifs du musée. Or, ce patrimoine dévoilé au public est bien souvent plus qu'une simple exposition d'objets car il représente l'histoire ou une tranche de celle-ci de toute une collectivité. Ainsi, on se trouve devant :

une série de problèmes liés à la classification du matériel et aux choix des objets [...] qui le forcent à affronter des notions problématiques comme celles d'« authenticité culturelle », de « pureté » ou d'« acculturation » qui accompagnent la conception usuelle de la « culture » [...] du fait que l'idée de conservation, de sauvegarde ou de préservation d'un patrimoine suggère l'idée de culture comme entité stable mais menacée par les effets destructeurs de l'histoire et du temps (Peressini, 1999 : 6).

Sans oublier les critiques évoquées précédemment par les autochtones vis-à-vis des musées, ces dernières font participer de plus en plus les autochtones dans les projets qui les concernent, entraînant une transformation dans les modes de représentation. Par exemple, on intègre dans les musées des aspects de la vie contemporaine ou des œuvres d'artistes d'aujourd'hui. Élisabeth Kaine (2004), professeure de design, métisse de père irlandais et de mère wendate, voit la mission du musée bien plus qu'une simple conservation, mais comme une véritable transmission vivante (p.143). Pour Michael Ames (1992), précurseur dans la réforme de l'institution muséale au

⁴⁴ http://icom.museum/statutes_fr.html#2, site consulté le 8 juin 2009.

Canada et personne influente dans l'amélioration des relations avec les communautés autochtones⁴⁵, le musée se devait d'être plus impliqué socialement. Le modèle muséal qu'il a proposé promouvait une démocratisation de l'institution en favorisant un plus grand accès à la population. Il a donc privilégié

le dialogue entre les cultures et le décloisonnement des barrières académiques et institutionnelles, [et] il a favorisé une participation active de membres des communautés autochtones, d'artistes, sculpteurs, danseurs, clowns, historiens de l'art, spécialistes des traditions orales (Dubuc, 2004 : 168).

La participation des autochtones dans les procédures de représentation muséale constitue donc une étape dans la réappropriation de leur héritage culturel.

5.2.2. *Un musée pour les Atikamekw?*

Il existe au Québec des musées amérindiens, c'est-à-dire des musées administrés par des autochtones. Il y a le Musée amérindien de Mashteuiatsh (Lac-Saint-Jean), le Musée des Abénakis à Odanak (entre Sorel et Nicolet), le Musée huron-wendat à Wendake (près de Québec), des Mohawks de Kahnawake (près de Montréal) et enfin le Musée Shaputuan des Innus à Sept-Îles. Il n'y a donc pas de musée atikamekw⁴⁶. Lorsque nous leur demandions ce qu'ils pensaient d'un éventuel établissement d'un musée, ils étaient assez unanimes : ce serait très bien pour transmettre les savoirs tant pour les aînés que pour les jeunes. Ainsi, pour Charles (Atikamekw), un musée permettrait de montrer comment leurs ancêtres vivaient. Il pourrait également :

transmettre les connaissances aux générations futures, d'encourager à ne pas perdre le lien avec sa culture de ne pas perdre les moyens de transmission. J'avais aucune idée de ce qu'était il y a trois ans le taillage de pierre, ça a été perdu à quelque part (Charles, Atikamekw).

René, Atikamekw, ajoute pour sa part qu'un musée serait bien « pour que les aînés voient ça au moins une fois dans leur vie ». La transmission des savoirs et de la culture devient ici la principale raison d'être d'une telle institution.

⁴⁵ Voir Dubuc (2004) pour un survol de l'œuvre de Michael Ames.

⁴⁶ Il existe toutefois au bureau du Conseil de la Nation atikamekw à La Tuque un espace réservé à l'exposition de quelques objets de leur culture matérielle et de plusieurs vieilles photos.

En même temps que les Atikamekw partagent le besoin de transmettre les savoirs et de préserver la culture, d'autres préoccupations sont également évoquées. Les propos de Charles (Atikamekw) illustrent d'ailleurs très bien ces inquiétudes. Comme rapporté ci-haut, pour lui, un musée serait profitable pour la transmission des connaissances, mais au cours d'une autre conversation, il allègue qu'un musée « serait une perte de temps parce que ça ne créerait pas beaucoup d'emplois. Ce qu'il faudrait peut-être ce serait une usine ». Il ajoute qu'au sein de la communauté, « on manque tellement de plein d'affaires, il commence à avoir des infirmières, il n'y a pas de médecin ». Certains besoins sont donc considérés comme plus urgents. Non que la transmission de la culture ne le soit pas, au contraire, il y a en place divers moyens qui permettent et encouragent justement cette transmission. Il n'y a qu'à penser entre autres aux semaines culturelles. En effet, chaque année, à l'automne et au printemps, les gens quittent la communauté de Wemotaci en direction de la forêt dans le cadre des semaines culturelles. À ces occasions, les jeunes, accompagnés des adultes, s'en vont vivre dans le bois où ils apprennent comment faire des petits canots, des raquettes, piéger et le soir venu, on leur raconte des histoires. Les jeunes ne sont pas d'ailleurs les seuls à profiter de ces semaines culturelles, « même pour certains adultes, cette initiative a constitué l'occasion de renouer avec la nature » (Labrecque, 1984a : 15). De même, chaque année, il y a des rassemblements d'aînés qui ont lieu où ceux-ci « racontent les histoires aux plus jeunes pour ne pas que ça s'oublie » (Simon, Atikamekw). Des événements sont donc organisés dans le but de transmettre la culture et l'absence d'un musée semble indiquer que la diffusion des savoirs atikamekw par les voies muséales ne constitue pas pour l'instant une priorité. Comme le mentionne Simon (Atikamekw), c'est aussi une question d'argent. Dubuc (2006) écrivait d'ailleurs que « très peu de moyens sont mis à la disposition des institutions culturelles autochtones » (p.32). Devant cet état de fait, les communautés doivent choisir les projets qui sont à leurs yeux plus importants. Il y a quelques années, Mathieu avait comme projet de créer une maison de la transmission de la culture⁴⁷.

⁴⁷ Autre appellation pour désigner un musée. Dans le cadre des négociations entre les communautés, les gouvernements et Hydro-Québec pour un barrage sur la rivière Sainte-Marguerite, les promoteurs ont inclus dans l'entente la construction d'une « maison de la culture » afin de rallier le plus de gens

Son projet n'a cependant pas vu le jour car la communauté a préféré investir l'argent dans l'érection de l'aréna. L'équipe de hockey de Wemotaci est d'ailleurs très réputée, puisque des éloges ont été entendues jusqu'à la Baie James (par les Cris avec qui nous avons travaillé durant l'été 2008).

Il faut mentionner que le musée, institution issue de la société occidentale, ne rejoint peut-être pas tous les Atikamekw de la communauté comme ce fut le cas pour le musée Shaputuan situé dans la communauté innue de Uashat mak Mani utenam, à l'entrée de la ville de Sept-Îles (Vollant et Dubuc, 2004). Ce projet avait pris naissance dans un contexte de négociations de la communauté avec les gouvernements et Hydro-Québec. La création du musée s'est trouvée entre les mains d'un muséologue non autochtone et d'un spécialiste de la culture. Ils ont ainsi décidé du lieu d'implantation, de l'architecte, du type de bâtiment ainsi que de l'exposition permanente. La gestion fut par la suite léguée à Réginald Vollant, Innu de la communauté Uashat mak Mani utenam. Dès son arrivée, celui-ci a jugé nécessaire de repenser la conception du musée, surtout celle de l'exposition permanente qui ne « correspond en rien à la façon de voir des Innus » (p.157). D'où la réticence des gens de la communauté face à ce musée. Vollant a ainsi voulu aller au-delà de ce qui définit un musée, c'est-à-dire un lieu de préservation et de diffusion de la culture en privilégiant l'exposition. L'objet est maintenant bien plus qu'une entité physique n'ayant qu'une valeur esthétique ou fonctionnelle. Il représente dorénavant tout un ensemble de gestes et d'actions, rendant pour ainsi dire son intégration à la culture bien plus réelle. Aux côtés de ces objets qui lient le passé et le présent des Innus, des œuvres d'artistes contemporains de la communauté sont également exposés. Enfin, le Musée Shaputuan est maintenant devenu un lieu de rencontre intergénérationnel et interculturel. Toute cette reconfiguration du musée traditionnel rejoint davantage aujourd'hui les gens de la communauté.

Il est vrai que, lorsqu'on fait allusion à un musée, on a tendance à ne penser qu'au passé préservé. Or, l'importance du présent est, comme on l'a vu, sans cesse évoqué.

que possible (Vollant et Dubuc, 2004 : 156). Il est probable que l'origine de la terminologie « maison de la transmission de la culture » provienne d'un tel contexte.

Mathieu aimerait autant montrer aux jeunes les vieux outils utilisés par les ancêtres pour le travail des peaux, par exemple, que reconstituer tout l'arbre généalogique de Wemotaci où tout le monde serait présent, même des personnes venant d'ailleurs mais qui sont établies dans la communauté depuis longtemps. L'artéfact tient donc une place dans la diffusion des savoirs culturels, mais il n'est pas le seul objet de médiation.

Pour terminer sur la question muséale, Marie-Pierre Bousquet (1996 : 532) soulève un enjeu dans l'appropriation du concept muséal des Amérindiens, celui de la réappropriation de la mémoire collective pour la transmettre à soi-même. Puisque le patrimoine matériel tient la place prépondérante dans le musée, celui-ci, que ce soit un musée autochtone ou non, fait souvent appel aux artisans pour reproduire des objets anciennement connus. Ces objets gagnent donc « un nouveau statut, celui d'objets emblématiques de cultures toujours vivantes » (p.533). Mais la reproduction d'objets ne constitue pas le seul mandat pour ces artisans. Ces derniers ont parfois à créer de nouvelles œuvres, « ce qui a pour effet de revivifier des pratiques locales menacées de disparaître avec l'arrivée des produits manufacturés et l'abandon du costume ethnique » (*ibid.*). Ainsi, le musée prend place aux côtés des canaux de transmission de la culture déjà existants. Le musée est l'exemple d'une appropriation d'un concept occidental chez les Amérindiens afin de l'adapter selon ses besoins et ses réalités. Il y a tout lieu de croire que l'archéologie puisse également devenir un nouvel vecteur de transmission de la culture. Avant d'aborder le sujet, il convient de discuter la façon dont les autochtones et les allochtones perçoivent l'objet, celui-ci étant le support d'étude premier des archéologues.

5.2.3. *Là où les visions divergent : le rapport aux vestiges*

Le sujet d'étude des archéologues repose essentiellement sur l'objet. Il a été vu dans le troisième chapitre que, selon qu'on soit Atikamekw ou archéologue, différents savoirs face à ces artéfacts étaient révélés. L'objet, vu par l'archéologue, est dépourvu de charge affective et son savoir qui lui est associé est de nature empirique. Pour les Atikamekw, au contraire, les artéfacts pouvaient être porteurs d'une histoire, d'un vécu ou d'une expérience personnelle. Or, les connaissances liées à l'objet ne

constituent pas le seul aspect par lequel les Atikamekw se distinguent des archéologues : leur perception face à l'artéfact l'est également. Cette divergence d'appréhension est apparente lorsque la question de la propriété de l'artéfact est soulevée.

Propriété de l'artéfact

La raison pour laquelle le rapport à l'objet est mis en évidence par l'entremise de la propriété de l'artéfact vient probablement du fait qu'il soit associé à divers sujets de protestation. En effet, la pratique archéologique, longtemps dominée par une attitude colonialiste, s'est appropriée et s'est déclarée gardienne des artéfacts et même des restes humains. Bon nombre de ces vestiges se sont par la suite retrouvés dans des institutions comme les universités ou les musées qui les interprétaient, les disposaient et les exposaient à leur guise. Ces artéfacts et restes humains font aujourd'hui partie des préoccupations dans le cadre de la réappropriation du patrimoine culturel autochtone. C'est donc dans ce contexte que s'insère la pertinence de la propriété de l'objet.

En discutant de la question de la propriété de l'artéfact, certains archéologues ont soulevé la notion d'appartenance du patrimoine : « Le problème c'est [que] le patrimoine culturel ça appartient à personne mais en même temps ça appartient à tout le monde » (Marco, archéologue). Stéphanie, archéologue, ajoute pour sa part que les artéfacts, étant des savoirs et des connaissances, devraient être à la propriété de tous. Cette prise de position se comprend dans la mesure où le principal objet d'étude de l'archéologue demeure l'objet. Un lien scientifique et professionnel rattache les archéologues à l'objet tandis que pour les autochtones, il constitue davantage un lien culturel. En effet, ce rapport à l'objet a pu être mis en évidence lorsqu'avait été abordée la question muséale avec les Atikamekw. L'artéfact qui se retrouverait dans le musée revêt une importance car il permettrait de faire le lien entre le passé et le présent. Autrement dit, l'objet devient une façon concrète d'établir une continuité culturelle.

Il demeure que les archéologues participant à cette recherche partagent le même point de vue à l'égard de la propriété des objets : ils ne sont pas vraiment contre le fait que la propriété des artefacts soit aux mains des autochtones, mais certaines conditions doivent s'appliquer. Tout d'abord, il faut que ces artefacts soient mis en valeur ou servent à un but éducatif. Ces propos sont quand même nuancés parce que les archéologues sont tout à fait conscients que bon nombre de ces artefacts sont bien souvent entreposés. Ainsi, que les témoins archéologiques reposent dans des boîtes dans les locaux du ministère⁴⁸ ou dans une communauté autochtone, il n'y a pas grande différence. L'important, c'est que, d'une part, ils soient bien conservés et d'autre part, qu'ils soient accessibles. L'accessibilité des artefacts pour la recherche semble d'ailleurs être très importante pour les archéologues. Thomas (archéologue) résume bien la pensée de tous ses collègues présents :

Par contre faut qu'il y ait des critères précis de conservation, s'assurer que les collections ne disparaîtront pas, ne deviendront pas partiellement manquantes. Il y a quand même une grosse gestion qu'il faut qui se fasse pour tout ça : où se trouve le matériel puis qu'il soit aussi disponible pour les analyses futures. Parfois il y a des sites qui sont fouillés qui sont réexpertisés des dizaines d'années plus tard la collection existe plus ou est plus disponible, ça peut limiter le développement des connaissances pour le milieu professionnel. [...] qu'on sait ils sont où puis on sait qu'ils sont disponibles, ce serait un peu le plus gros critère là sinon que la collection soit entreposée à Québec ou à Wemotaci, moi personnellement ça me cause pas trop de problème.

Avec comme critère l'accessibilité des artefacts pour la recherche, on peut alors comprendre pourquoi les archéologues participants sont unanimement contre le réenterrement des artefacts. Pour les nations autochtones, certains objets sont destinés à être détériorés et à compléter leur cycle naturel (Clavir, 2002 : 78). À titre d'exemple, en 2003, la communauté algonquine Kitigan Zibi, avec l'appui du Conseil Tribal de la Nation Algonquine Anishinabeg, avait tenu une conférence de presse lors de laquelle elle demanda officiellement que l'ensemble des restes humains et des objets funéraires, entreposés au Musée canadien des civilisations (MCC) soient

⁴⁸ Toutes les collections archéologiques sont entreposées au Laboratoire et Réserve d'archéologie du Québec, à Québec.

retournés⁴⁹. En effet, après avoir pris connaissance du fait que des restes humains ancestraux d'Algonquins et des objets funéraires étaient entreposés au MCC, un groupe d'aînés et des membres de la communauté sont allés voir les restes humains et ont convenu que ceux-ci et les objets funéraires devaient être retournés à la Terre Mère⁵⁰. Les aînés de Wemotaci avaient d'ailleurs rapporté à Mathieu que « si ça été enterré, ça doit rester dans terre ». Mathieu m'a également expliqué que lorsque les aînés trouvent des artefacts (par exemple lors d'un nivellement de terrain lorsqu'ils installent un campement), ils font juste les réenterrer autour du campement ou en-dessous d'un arbre. La question devient ainsi extrêmement délicate, surtout en ce qui concerne le réenterrement des artefacts funéraires. En effet, même si toutes les informations ont été prélevées, il y a toujours lieu d'améliorer les connaissances dans le futur. Les savoirs et les techniques étant en constante évolution, les archéologues jugent l'accessibilité à l'objet nécessaire si un jour une réanalyse des artefacts est requise.

La conservation de l'objet : entre préserver la culture et l'objet en soi

Si la préservation d'objets anciens fait depuis longtemps partie de la tradition occidentale et orientale, les communautés autochtones manifestent aujourd'hui un désir d'y participer pour tout ce qui concerne leur héritage culturel. Or, même à l'égard de la préservation de l'objet, s'entrecroisent deux représentations différentes. La divergence de perception à l'égard du patrimoine matériel entre, d'une part, les conservateurs de musée et les nations autochtones a été documentée dans l'ouvrage *Preserving what is valued* de Miriam Clavir (2002). Bien que les deux partis s'entendent sur le fait que le patrimoine matériel se doit d'être préservé, pour les conservateurs du domaine muséologique, conserver la signification culturelle d'un objet équivaut à préserver son intégrité physique, esthétique, historique et conceptuelle. Cependant, pour plusieurs Premières Nations, conserver veut dire

⁴⁹ http://www.anishinabestation.ca/fr/Bulletin/bulletin1_fr.htm#2, site consulté le 22 juin 2009.

⁵⁰ Bousquet (2002) résume ici le concept : « Le concept de Terre-Mère [...] se traduit par l'idée que tous les êtres vivants viennent de la terre, qui prend soin d'eux et les nourrit [...] Les Amérindiens auraient une relation privilégiée avec elle car, contrairement à ceux qui sont venus les coloniser, ils ne l'auraient pas détruite. [...] La nature serait une immense source d'énergie avec laquelle les humains doivent retrouver une harmonie, perdue avec la "civilisation technologique" » (p.81).

préserver la signification culturelle d'un objet. Or, maintenir la signification culturelle d'un objet est indissociable de la préservation des traditions, des histoires orales, des communautés et des identités des Premières Nations. Pour celles-ci, la préservation touche tout d'abord les gens et ensuite viennent les objets qui tiennent un rôle dans la protection de la culture (Clavir, 2002 : xvii). Les raisons justifiant la conservation de l'objet sont donc différentes selon qu'on soit autochtone ou allochtone. Pour les scientifiques du milieu muséal, l'objet est préservé pour son intégrité physique tandis que pour les autochtones, l'objet est préservé pour perpétuer la culture.

Il convient d'ajouter qu'une vision diverge au sein même de la communauté scientifique, soit entre les muséologues/conservateurs et les archéologues. En examinant le cas des revendications italiennes pour le rapatriement d'une phiale⁵¹ en or importée illégalement aux États-Unis, Claire Lyons (2002) relève les différences de perceptions entre ces deux groupes. Elle note que même si ces deux groupes reconnaissent que l'objet est un élément clé à la compréhension de l'histoire humaine et qu'il se doit d'être préservé, leurs façons de concevoir l'objet se distinguent dans trois champs conceptuels : « authenticity (the connection of past to present), authority (who controls the past), and art and artifacts (how ancient objects are valued) » (p.123). D'un côté, la communauté muséale tend à percevoir les œuvres matérielles comme une expression unique des personnes, de l'autre les archéologues voient l'artéfact comme une donnée permettant de reconstruire la vie dans le passé (p.132). Ces derniers mettent ainsi l'emphase sur le savoir scientifique que recèle l'objet plutôt que sur ses valeurs esthétiques.

En discutant ci-haut de la perspective d'un musée chez les Atikamekw ainsi que de la propriété des artéfacts avec les archéologues, il est à constater que cette même différence d'appréhension face à la préservation de l'objet telle que notée par Clavir est ici présente. Pour les Atikamekw, le musée servirait principalement à préserver le savoir ainsi qu'à le transmettre alors que pour les archéologues, l'important dans l'établissement d'un musée atikamekw est que les artéfacts soient toujours

⁵¹ Coupe sans anse ni pied, munie en son centre d'une saillie centrale arrondie.

disponibles afin de faire avancer les savoirs. L'objet est détenteur du savoir scientifique d'une part et d'autre part, du savoir autochtone et de la culture.

Le rapport aux sépultures

L'opinion des archéologues participant à ce terrain vis-à-vis des restes humains est toutefois différente de celle détenue face à l'objet. En effet, même s'ils sont tous conscients que la réinhumation des sépultures engendre pour la discipline des pertes d'informations, c'est souvent avec un pincement au cœur que tous respectent cette volonté. Plusieurs des archéologues se sont mis à la place des autochtones sur cette question pour expliquer leur appui. Ils s'imaginaient souvent quelle serait leur réaction, par exemple, si c'était leurs grands-parents qui faisaient l'objet d'une fouille archéologique. Toutefois, le sujet est parfois ouvert à la discussion car :

Il y a des cas qui sont notoires, l'homme de Kennewick [...] ça date de 10 000 ans puis à ce niveau là l'affiliation est facilement questionnable, il y a de forte chance qu'il y ait aucune relation à part très distante entre les groupes actuels puis la sépulture [...]. Les sépultures c'est des types de site qui peuvent [...] receler beaucoup d'informations pour les archéologues. [...] Je trouve que c'est un peu triste quand on n'a même pas le temps de faire le travail de base puis les sépultures sont remises aux groupes. Ça me dérange pas, j'exigerai pas que les sépultures se retrouvent dans des musées, par contre je pense que c'est important qu'il y ait au moins un travail minimum qui sert les archéologues professionnels puis les historiens [...] mais aussi pour qui peut servir aux communautés [...] Je pense qu'on pourrait peut-être arriver à les convaincre ou leur faire comprendre les informations que ces types de sépulture peut contenir [...] ça peut paraître drôle de parler d'éducation mais je pense qu'il y a quand même un rôle (Thomas, archéologue).

De cette citation, deux éléments se dégagent. Il s'agit de l'éducation et de l'affiliation culturelle. Bien souvent, les archéologues ont mentionné qu'en discutant et en expliquant la raison d'être des études archéologiques, peut-être que les individus changeraient d'opinion :

je pense qu'il y a beaucoup d'éducation mais c'est vrai pour les autochtones mais c'est vrai pour les Blancs aussi, il y a eu des cas, des cas à Terrebonne aussi ça a fait, ça choquait un peu, c'est comme ça les sépultures, [...] je pense qu'il y a beaucoup d'éducation qui devrait

être [...] parce qu'il y a beaucoup de renseignements à acquérir de ça (Raphaël, archéologue).

Goldstein et Kintigh (1990 : 588) rapportent d'ailleurs que cette opinion est largement partagée par les membres de la communauté scientifique. Ils ajoutent que même si, effectivement, la discipline a échoué dans la diffusion publique des savoirs, il demeure qu'un changement à ce niveau ne peut être la solution à toute dissension (*ibid.*). Il se peut, certes, à quelques occasions, que des autochtones opposés à la recherche sur les sépultures puissent changer d'avis s'ils pouvaient avoir leur mot à dire et que les chercheurs les impliquent au sein du processus (Dongoske, 1996; Zimmerman, 1997 : 93). Néanmoins, pour d'autres autochtones, il est davantage question de valeurs et de perception et le fait d'être éduqué ou non ne change rien. Ce dont il faut rendre compte ici, c'est qu'il y a une prise de conscience d'un possible manque dans la diffusion du savoir scientifique. Remédier à cette situation voudrait également dire ouvrir un dialogue. Ainsi, si dans certains cas la diffusion archéologique peut changer l'opinion de certaines personnes réticentes à la recherche sur les sépultures, peut-être que la diffusion des valeurs des opposants pourrait sensibiliser des archéologues.

La notion d'affiliation culturelle constitue le deuxième point qui ressort de la citation de Thomas. Il ne s'agit pas ici de discuter de ce concept en ce qui a trait aux sépultures puisqu'il en avait été question dans le chapitre 1 (section 1.1.2). Il importe plutôt de transposer cette notion d'affiliation culturelle en ce qui concerne les artefacts. Il s'agit aussi de la portée politique que peut avoir ce concept afin de voir comment les archéologues se positionnent sur ce sujet. En effet, la question politique est non négligeable dans la pratique archéologique et les conséquences qu'elle peut entraîner concernent les gens dans le présent immédiat. Or, il convient de mentionner que les impacts de la recherche archéologique dans le présent ne se restreignent pas au niveau politique mais s'étendent également sur le plan social et culturel.

5.3. RECHERCHER LE PASSÉ, RESPONSABILITÉ DANS LE PRÉSENT

La pratique archéologique a changé à maints égards depuis quelques décennies. L'implication des communautés autochtones dans la recherche en est un exemple. Un

des objectifs formulés par l'Association canadienne d'archéologie (ACA) est celui de « stimuler les efforts de coopération avec les groupes autochtones et les organismes concernés par le patrimoine canadien des Premières Nations ». Au Québec, l'Association des archéologues du Québec (AAQ) détient un code d'éthique dont un des principes relate « Les responsabilités de l'archéologue envers la communauté à laquelle il appartient et les communautés sur le territoire desquelles il travaille ». Il est donc du devoir de l'archéologue de travailler conjointement avec les communautés sur le territoire desquelles il travaille, qu'elles soient autochtones ou non, et de se rendre compte des retombées que sa recherche pourrait avoir pour celles-ci.

Si nous revenons à la différence de perception entre la communauté muséale et les autochtones, Swentzell (1991) avait noté que la première a comme vision de regarder le passé alors que les seconds intègrent le passé, le présent et le futur (Clavir, 2002 : 77). L'archéologie pourrait participer à cette deuxième vision des choses en intégrant à la recherche le présent et les gens à côté du passé par l'objet. Puisque les études archéologiques touchent en grande partie les populations autochtones, non seulement il est d'un devoir éthique et social d'avoir une collaboration entre les archéologues et les communautés autochtones (Anyon *et al.*, 1997; McGuire, 1997; Echo-Hawk, 2000), mais dans l'esprit de bien des chercheurs, la discipline doit également participer, avec les nations autochtones, à la préservation de leurs cultures, à la revitalisation de leurs savoirs traditionnels et à la gestion de leur patrimoine culturel (Hood et Baikie, 1998; Atalay, 2006b).

5.3.1. La portée politique

La question politique touche plusieurs aspects de la pratique archéologique. L'histoire de la discipline démontre que celle-ci a déjà servi à appuyer une cause idéologique ou politique. Elle fut d'ailleurs, rappelons-le, mise à profit ici en Amérique du Nord pour légitimer l'attitude colonialiste. De l'avis de Layton, bien que l'archéologie soit une discipline scientifique, sa méthode n'est pas infaillible à la subjectivité lorsque vient le temps d'interpréter le passé. Les orientations politiques peuvent parfois justifier le choix d'un certain cadre théorique :

Although strict empiricism, that is, observation of data without the guidance of a theory is impossible (Binford 1987, p.394), nonetheless we cannot adhere to a theory merely because it seems politically expedient or morally right (Binford 1987, pp.401-402). We must test our theories against observation (Layton, 1989 : 4).

Dans le contexte actuel, les communautés autochtones qui prennent part aux recherches archéologiques sont motivées par diverses raisons culturelles et sociales (mieux comprendre leur histoire, prendre en charge leur héritage culturel) mais aussi politiques. En effet, l'archéologie peut devenir un outil pour affirmer sa souveraineté et pour appuyer des revendications territoriales. Elle permet, par exemple, d'attester une ancienneté d'occupation du territoire d'un groupe ou d'une communauté autochtone. Cette démonstration passerait inévitablement par l'objet et par son affiliation au groupe qui revendique. Réclamer une affiliation culturelle devient ainsi un moyen de renforcer les droits de souveraineté tant sur les biens culturels que sur les sépultures (Echo-Hawk, 2000). Or, pour les archéologues participant à cette recherche, ce lien est délicat à établir, ce qui explique leur réticence envers l'utilisation des données archéologiques dans le cadre des revendications territoriales des groupes autochtones :

l'archéologie déjà se base sur des regroupements, sur des sériations, sur des objets typiques et on peut juste en fait se baser sur ces objets-là pour créer des groupes, pour créer des aires de distribution, pour créer ces utilisations de la matière première, [...] c'est compliqué l'utilisation de la matière première, les aires de distribution et tout, pour essayer de relier ça à des groupes autochtones en particulier, nous on perd nos p'tits là-dedans donc ce serait vraiment de se donner un trop grand pouvoir décisionnel à nous que de décider quel territoire ou quel surplus de territoire pourrait être donné à certaines populations parce que nous dans nos interventions on a trouvé que il y avait une ressemblance entre tel tel tel groupe et que probablement que ce sont des ancêtres de ces communautés là (Julien, archéologue).

Par ailleurs, le rapport au territoire peut différer selon le groupe culturel. Avant que les groupes autochtones se soient sédentarisés, le territoire qui était occupé n'était figé ni temporellement ni spatialement, car les frontières étaient flexibles. Il arrivait donc que plus d'un groupe exploite une même portion de territoire. Sylvie Poirier (2001) discute d'ailleurs des deux modes de représentation du territoire auxquels les

Atikamekw d'aujourd'hui ont à faire face : le leur et celui des Occidentaux. Le premier mode de représentation repose sur la coutume atikamekw de diviser, partager et transférer les territoires selon liens familiaux. Le second, celui des Occidentaux, est plutôt fondé sur la propriété ainsi que sur une certaine « obsession with administrative delimitations » (p.99). Ainsi, « An Atikamekw elder will never indicate the perimeter of his/her territory on a map but will, instead, point out the sites and itineraries making up this territory and his/her experiences of it » (p.107). Ce n'est donc pas seulement le rapport au passé ou aux objets qui diffèrent entre les autochtones et les allochtones, mais également celui à l'espace. Les bases sur lesquelles s'appuient l'affiliation culturelle d'un objet dans un espace deviennent alors difficiles à établir lorsque le mode de représentation du territoire pour chacun de ces groupes est différent.

L'archéologie se retrouve donc parfois à un carrefour où se croisent les intérêts des communautés autochtones, des scientifiques, des entreprises et de l'État (Hood et Baikie, 1998 : 8). De l'avis des archéologues Hood et Baikie (1998), la discipline doit alors agir en tant que :

passive or active servant of dominant social groups or as a component in the resistance strategies of aboriginal societies. Archaeologists must make ethical and political decisions as to how they will align themselves with respect to these conflicting interests. Whether they like it or not, archaeologists are agents suspended in a network of power relations and their agency has consequences for the reproduction or disruption of these relations (p.8).

Il convient toutefois de remarquer que le domaine politique s'enchevêtre parfois avec celui du social et culturel. Car considérer les demandes des groupes amérindiens concernant les vestiges archéologiques leur étant affiliés constitue une réappropriation non seulement au niveau matériel, mais aussi identitaire :

Its findings thus became a part of struggles for national self-determination, the assertion and defence of national identity, and promoting national unity in opposition to class conflict. [...] Ethnic and national groups continue to desire to learn more about their prehistory and such knowledge can play a significant role in the

development of group pride and solidarity and help to promote economic and social development (Trigger, 1989 : 205).

L'archéologie peut donc avoir une vocation qui relève davantage du social et du culturel que du politique. À cet égard, les archéologues sont bien plus ouverts à ce que la discipline puisse promouvoir les intérêts et cultures des autochtones.

5.3.2. L'archéologie, complice de la dynamique sociale et culturelle autochtone

Comme il a été vu en ce début de chapitre, une transformation interne s'opère dans le domaine de la muséologie. Celui-ci travaille désormais étroitement avec les communautés autochtones afin qu'elles puissent participer à la gestion de leur patrimoine culturel. Cette collaboration permet d'autant plus de concilier les différentes conceptions qu'ont, d'une part, les conservateurs de musée et, d'autre part, les autochtones face à la préservation. Cette transformation s'insère dans un contexte social et politique plus large⁵² dans lequel la participation des Premières Nations est de plus en plus importante dans divers domaines qui étaient jusqu'ici réservés aux allochtones. L'archéologie n'échappe donc pas à ce contexte qui se met graduellement en place. La participation des Amérindiens durant les travaux archéologiques constitue une étape dans cette nouvelle relation entre les deux parties. Le terrain de fouilles durant l'été 2007 en Haute-Mauricie a démontré jusqu'à présent comment tant les Atikamekw que les archéologues profitaient de cette collaboration mutuelle. Comme toute science qui évolue, l'archéologie pourrait dorénavant se doter d'un caractère plus social.

L'archéologie comme moyen de transmission du savoir autochtone

L'implication sociale de l'archéologie ne constitue pas une nouveauté. Au Québec, outre l'institut culturel Avataq et Archéo-08⁵³, il vaudrait la peine de citer ici l'exemple du Cree Regional Authority (CRA). Notons que nous avons été témoin de quelques-unes de ses activités durant un terrain archéologique pendant l'été 2008, à la Baie James. Cette institution administrative entièrement gérée par des Cris inclut un

⁵² Ce contexte fut au cœur même des discussions du chapitre 1.

⁵³ Voir chapitre 1, section 1.1.2.

volet archéologique. Leurs objectifs ont sensiblement la même ligne directrice que ceux de l'institut culturel Avataq⁵⁴ :

- to promote and provide support for community archaeology projects
- to promote Cree protection and management of archaeological resources in their own territories at both the local and regional levels
- to diffuse information relating to archaeology at the local and regional levels
- to carry out the archaeology program to the fullest respect of Cree oral traditions and knowledge of the territory
- to seek and assist the communities in seeking available outside funding in carrying out the objectives of the program (AAQ, 1993: 43).

Ainsi, durant l'été 2008 à la Baie James, des aînés cris sont venus sur le terrain afin de livrer leurs savoirs aux membres de la CRA. De jeunes enfants étaient également présents afin de voir ce que les archéologues faisaient. Le terrain est alors devenu un lieu de rassemblement de jeunes et d'aînés. Bien qu'il n'ait pas eu un transfert de savoirs à ce moment, tous les éléments étaient en place pour favoriser une telle transmission.

Reginald Vollant (2004) avait d'ailleurs souligné l'importance de l'espace dans le processus de la transmission des savoirs que les musées ne pouvaient offrir :

Ça prend un lac, ça prend des rivières, ça prend une montagne, ça prend des arbres alentour pour respirer les odeurs de sapinage [...] Les outils que les aînés avaient pour nous apprendre la culture traditionnelle, c'est un canot, une paire de raquettes, une tente, un poisson, un caribou. Ce sont des outils qui permettent aux gens de préserver et de continuer à poser des gestes traditionnels (p.161).

Le terrain archéologique peut justement offrir cet environnement qui sert de support à la mémoire individuelle et collective. Si en plus l'expérience inclut un séjour dans la forêt (et non juste un aller-retour quotidien entre le terrain et la communauté), non

⁵⁴ Énumérés au chapitre 1, section 1.1.2.

seulement des savoirs sur le passé sont transmis, mais également des savoirs du temps présent, c'est-à-dire des connaissances du quotidien liées à la vie en forêt. Le terrain archéologique offre donc un contexte de transmission des savoirs en plus de ceux déjà existants. Bien que peu de jeunes⁵⁵ aient participé aux interventions archéologiques, des archéologues croient que leur participation devrait être davantage sollicitée :

il devrait évidemment avoir plus de jeunes pour qu'il y ait un transfert de savoir si jamais celui-là n'est pas effectué dans la communauté. Au moins et si ces derniers les jeunes ne viennent pas souvent dans le bois, au moins là ils auraient une occasion indirecte au moins mais de parler aux aînés [...] il y a beaucoup de savoir autochtone qui [...] est seulement dans la mémoire des gens et c'est pour ça que le fait d'amener les aînés sur le chantier comme ça, ça aide certaines personnes à en parler puisque peut-être que s'ils n'ont pas la chance d'être mis en contact avec des jeunes dans leur environnement de tous les jours alors ils n'ont peut-être pas la chance de leur transmettre le savoir alors si sur un terrain on est à même de rencontrer des aînés et des plus jeunes, alors on peut avoir une porte ouverte pour leur faire partager et un et l'autre, nous on apprend tout le temps (Julien, archéologue).

L'archéologie peut donc devenir un outil de la transmission des connaissances autochtones, mais également une façon d'amenuiser le fossé intergénérationnel. En effet, selon l'archéologue Olivier, si un jeune devenait intéressé, il pourrait par la suite aller poser des questions auprès des aînés. Même si chaque Atikamekw peut percevoir l'archéologie à sa façon, celle-ci permet de mobiliser plusieurs générations. L'archéologie, en encourageant la participation sur le terrain de ces diverses générations, peut donc contribuer à la préservation des savoirs autochtones par son lieu de travail qui favorise la transmission intergénérationnelle.

Il est entendu que la diffusion des résultats de la recherche archéologique constitue une façon de transmettre le savoir scientifique, mais elle peut également contribuer à transmettre le savoir autochtone :

⁵⁵ Le plus jeune participant avait 35 ans. En 2005, trois jeunes n'ayant pas encore la vingtaine avaient participé. En 2006, deux de ces trois jeunes ont participé, mais ils faisaient partie d'une équipe qui travaillait à proximité de la communauté de Wemotaci. Cette équipe ne résidait donc pas dans le bois mais bien à Wemotaci, effectuant ainsi des allers et retours entre le terrain et la communauté.

Nous leur disons que ces fouilles sont effectuées dans le but de mieux comprendre leur passé. Pourtant, nous nous contentons seulement de leur remettre une copie du rapport. Parfois, une conférence est organisée pour leur montrer des objets intéressants et leur présenter les résultats de nos recherches. Je suis un peu déçu de tout cela. Pourquoi ne pas organiser des rencontres avec certains enseignants de l'école de la communauté et de leur expliquer exactement ce que nous avons découvert et ce que cela représente. Ils pourraient par la suite le présenter à leurs élèves. Nous pourrions même aller le présenter à ces élèves avec nos travailleurs amérindiens. Je pense à Simon qui pourrait très bien parler de son expérience en archéologie et ainsi créer un lien avec les jeunes. La diffusion est très pâle (Olivier, archéologue).

Bien qu'il faille que ce soit les communautés qui en démontrent un intérêt, rien n'empêche l'archéologue d'être un acteur social. Celui-ci peut entreprendre des projets dans le but de diffuser les savoirs tant archéologiques qu'autochtones. Il peut d'ailleurs émettre de nouvelles idées dans les moyens de diffusion allant au-delà de la conférence et de l'exposition, qui constituent en soi une façon très occidentale de transmettre des savoirs.

L'archéologie comme moyen de réappropriation du patrimoine culturel

L'archéologie faisant partie du patrimoine culturel, les communautés autochtones dotées d'une organisation qui prend en charge l'archéologie (comme Avataq chez les Inuits et la CRA chez les Cris) se voient ainsi en processus de réappropriation de leur héritage culturel. En travaillant conjointement avec des archéologues professionnels formés académiquement, ces communautés ont l'opportunité d'instaurer un programme archéologique davantage orienté selon leurs besoins. Par exemple, celui-ci peut viser une participation essentiellement autochtone dans la recherche, miser sur la sensibilisation et la diffusion de l'archéologie au sein des communautés, orienter la recherche selon les intérêts des communautés, mettre davantage en valeur les savoirs autochtones, etc.

De cette collaboration, des résultats fort intéressants se dégagent puisque l'intérêt des communautés apporte de nouvelles perspectives à la recherche. À titre d'exemple, on peut lire dans le rapport *Cree Ethnoarchaeology and Historical Land Use Project. EM-1A-Rupert Diversion 2006* (Guindon et al., 2007) que la Société d'Énergie de la

Baie James a confié à la CRA le mandat de mener une étude ethnoarchéologique⁵⁶ et historique du territoire qui allait être éventuellement affecté par le projet de la dérivation Rupert de la centrale Eastmain. La CRA a alors décidé que la recherche ne pouvait se faire sans la participation active des aînés et des utilisateurs du territoire concernés. Le rapport de recherche issu de cette étude a donc su combiner les savoirs scientifiques et les savoirs autochtones. Tradition orale et souvenirs des lieux étaient cités conjointement avec les données archéologiques, ce qui sort du cadre habituel de la présentation des rapports archéologiques⁵⁷.

Hormis les interventions archéologiques qui se déroulent dans un cadre académique, nombreux sont les projets qui sont associés à des travaux hydroélectriques, miniers ou forestiers. Ces travaux détruisent une partie du territoire et par le fait même les témoins possibles d'une ancienne occupation humaine. Des travaux archéologiques sont alors menés sur les zones qui seront affectées par les projets d'infrastructure. Lorsque les communautés autochtones s'impliquent dans la gestion du patrimoine archéologique, elles peuvent, selon leur désir, sortir de ce cadre géographique, c'est-à-dire qu'elles peuvent demander à ce que des travaux archéologiques s'effectuent en-dehors du territoire affecté. Ce fut d'ailleurs le cas pour les Innus et les Inuits du Labrador dans le cadre du projet minier Voisey Bay au Labrador (Hood et Baikie, 1998). En effet, les interventions archéologiques menées pour ce projet minier ont pris la forme d'une cogestion puisque tant les autochtones que la compagnie minière ont participé aux études archéologiques. Trois archéologues professionnels ont été engagés dans le projet : deux étaient au service du Labrador Inuit Association (LIA) et la nation innue, tandis que le troisième travaillait pour Jacques Whitford Environment⁵⁸. C'est ainsi qu'un des archéologues du LIA et de la nation innue avait

⁵⁶ Bien que le titre indique la nature ethnoarchéologique du rapport, les auteurs précisent que l'étude est légèrement différente d'une étude ethnoarchéologique dans le sens propre du terme « in the sense that ethnography and archaeology are brought together in a common strategy reflecting a broad historical and cultural perspective on human occupation in the area of the Rupert River Diversion » (Guindon *et al.*, 2007 : 88). Se référer au chapitre 3, section 3.2.1 pour une explication plus détaillée de ce qu'est une étude ethnoarchéologique.

⁵⁷ Les informations que les autochtones fournissent sont présentées davantage de manière factuelle que sous la forme d'une histoire.

⁵⁸ Firme privée engagée par la Voisey Bay Nickel Company pour mener les études d'impact environnemental.

pour mandat de mener des interventions archéologiques en-dehors du territoire touché par les futurs projets de développement. Ces travaux avaient pour but de dresser un portrait archéologique au niveau régional. L'implication des deux communautés autochtones a donc permis à celles-ci d'orienter les recherches vers des emplacements qui les intéressaient. De plus, non seulement les autochtones ont bénéficié de cette cogestion, mais les archéologues également. La non-implication des Inuits et des Innus dans le projet aurait limité la recherche archéologique aux régions seulement affectées par les travaux miniers.

Le patrimoine archéologique n'est plus désormais un terrain seulement gardé par des allochtones. L'intégration de l'archéologie dans des instances culturelles au sein des communautés autochtones représente une appropriation par celles-ci d'une méthode et conception occidentale de concevoir le passé. Par l'archéologie, le matériel vient concrétiser un passé et affirmer une continuation culturelle. Cette appropriation peut représenter à la fois un intérêt à appréhender son passé autrement, mais aussi une façon de légitimer leurs revendications territoriales dans une société où la « preuve » passe beaucoup par le concret. À cet égard, il est à mentionner qu'en 1997, la Cour Suprême du Canada, dans l'affaire *Delgamuukw*, a décidé que la preuve orale serait dorénavant admissible au même titre que les données historiques⁵⁹. L'archéologie et la tradition orale se côtoient dorénavant mutuellement pour connaître son passé mais aussi pour affirmer son identité dans le présent et par conséquent, pour se préserver en tant que collectivité dans le futur. Chez les Inuits, les aînés, porteurs du passé par la tradition orale,

ont reconnu depuis longtemps l'importance de l'archéologie pour préserver les pratiques et les valeurs traditionnelles du peuple inuit. Les sites archéologiques sont considérés comme des manifestations physiques des sociétés ancestrales de la région, nécessitant donc une

⁵⁹ La preuve orale est cependant sujet à un test d'intégrité culturelle. La Cour Suprême a en effet établi que 1- « to be an aboriginal right an activity must be an element of a practice, custom or tradition integral to the distinctive culture of the aboriginal group claiming the right » 2- « to be integral, a practice, custom or tradition must be of central significance to the aboriginal society in question – one of the things which made the culture of the society distinctive » 3- « the practices, customs and traditions which constitute aboriginal rights are those which have continuity with the practices, customs and traditions that existed prior to contact with European society » (R. v. Van der Peet, 1996: 178 cité dans Lovisek, 2002: 254-255).

gestion appropriée qui assurera la reconnaissance de ce patrimoine, tant par la population locale que par les intervenants de l'extérieur (AAQ, 1993 : 26-27).

Dans un contexte actuel où le fossé intergénérationnel est bien présent, tout moyen devient important pour la sauvegarde de la culture.

5.4. CONCLUSION

La vocation de l'archéologie est aujourd'hui susceptible de s'étendre bien au-delà que la simple recherche. En travaillant sur les territoires revendiqués des communautés autochtones, la dimension sociale dans le temps présent ne peut plus être ignorée par les archéologues. Pour bien des chercheurs, il est même de leur devoir de s'impliquer politiquement et/ou socialement avec les autochtones. La volonté des Premières Nations de participer à tout ce qui concerne leur patrimoine culturel est grandissante. Ce patrimoine inclut le volet archéologique où son objet d'étude repose essentiellement sur l'artéfact. Or, l'objet peut être perçu de différentes manières, reflétant les préoccupations propres à chaque groupe. Pour les autochtones, il s'agit d'un savoir culturel et pour les archéologues, il s'agit d'un savoir scientifique. Ces deux points de vue distincts ne sont pas pour autant conflictuels entre eux. En réalité, les intérêts de chacun peuvent être réunis sous un projet commun qu'est la mise en valeur du patrimoine. Par exemple, de plus en plus de musées travaillent en étroite collaboration avec les communautés autochtones afin de compléter les deux façons de concevoir le patrimoine. L'ouvrage de Miriam Clavir (2002) démontre que, malgré les succès qui sont issus de ce travail conjoint, bien des défis doivent toujours être relevés. Des désaccords font encore partie du travail, mais il demeure que les autochtones apprécient tout de même la conservation des objets qui reflètent les savoirs et connaissances de leurs ancêtres (Clavir, 2002 : 246).

Laurajane Smith (2004 : 138) soulève toutefois que cette discussion représente bien plus qu'un débat entre deux perspectives : selon elle, il y a toute la question du contrôle sur les droits de définir son identité culturelle ainsi que sa souveraineté. À cet égard, les archéologues participant à cette recherche sont bel et bien réticents à s'impliquer au niveau politique. Cette réserve ne les empêche pourtant pas de

concevoir l'archéologie comme étant un instrument dans la mise en valeur du patrimoine culturel autochtone. L'importance du lieu, qui a été tant soulignée car il constitue un puissant outil de réactualisation de la mémoire, prend tout son sens sur un site archéologique. Si le territoire constitue l'assise de la mémoire sociale et individuelle, le site archéologique localisé sur ce lieu même peut devenir un nouveau lieu de préservation des cultures autochtones. Il a le potentiel d'être un lieu propice de rencontre entre les différentes générations, permettant ainsi une transmission des savoirs. L'archéologie se joint donc à la façon traditionnelle de comprendre le passé et ne la remplace pas.

L'archéologie est à même d'être également un outil pour les autochtones dans la réappropriation de leur patrimoine culturel. Cette réappropriation est surtout possible lorsque les communautés détiennent une instance culturelle qui s'occupe de l'archéologie. Elles travaillent alors conjointement avec des archéologues professionnels afin que l'archéologie qui s'y pratique puisse refléter leurs intérêts et leurs besoins. La pratique archéologique, discipline issue de l'Occident, est donc ici reprise par les autochtones afin qu'elle devienne bénéfique pour eux. Or, leur implication dans la gestion archéologique est autant profitable pour les communautés autochtones que pour les archéologues. Bien que des désaccords puissent survenir, les chercheurs qui ont été impliqués dans ce type de collaboration de recherche s'entendent pour dire qu'en bout de ligne, il y a plus d'éléments positifs que négatifs (Hood et Baikie, 1998; Budhwa, 2005). L'archéologue Budhwa (2005 : 38) écrivait à ce propos que les différences d'interprétations ne doivent pas être vues comme problématiques, mais plutôt comme enrichissantes. Il raconte ainsi, au sujet d'une collaboration entre des archéologues et des membres de la Première Nation Wet'suwet' en Colombie-Britannique, que les recommandations concernant la gestion de l'héritage culturel et archéologiques des uns et des autres divergeaient. Afin de respecter chacun des partis, les deux points de vue sont alors exposés dans le rapport. Les préoccupations autochtones ne sont alors pas ignorées et la recherche scientifique ne devient pas biaisée dans le but de satisfaire un parti.

CONCLUSION

La voix des communautés autochtones qui se fait grandissante au sein de la société force celle-ci à réfléchir sur ses relations avec les Premières Nations. Cette réflexion collective s'étend à divers domaines, qu'ils soient politique, social ou culturel, mais elle concerne également le milieu de la recherche scientifique et des institutions académiques.

La recherche archéologique en territoire autochtone doit donc s'adapter à ce nouveau contexte. Responsabilité, devoir et enrichissement des savoirs constituent quelques-unes des raisons faisant appel à l'intégration des autochtones au sein de la recherche archéologique. Se rencontrent alors deux cultures, deux réalités et deux systèmes de savoirs distincts. En s'appuyant sur des observations menées lors d'une intervention archéologique où autochtones et archéologues allochtones ont collaboré, il a été démontré tout au long de ce mémoire que cette dualité des connaissances ne rime pas forcément avec affrontement, dissension et conflit. Bien au contraire, les connaissances scientifiques et autochtones se sont plutôt enrichies l'une l'autre.

Le mode de vie semi-nomade que les Atikamekw ont mené avant la sédentarisation leur a conféré un système de connaissances distinct de l'archéologue. Ce ne sont pas seulement les connaissances empiriques sur l'environnement qui marquent la distinction du savoir atikamekw, mais leur rapport au territoire également. En effet, les lieux sont empreints de vécu, de souvenirs, d'expériences et d'anecdotes tant sur le plan individuel que collectif. Le terrain de recherche a ainsi mis en évidence ces différents aspects qui distinguent les deux systèmes de savoir. Face à un savoir différent, les archéologues et les Atikamekw ont, d'une part, reconnu cette différence et ont, d'autre part, reconnu la pertinence de ces connaissances pour eux-mêmes. Pour les archéologues, ce sont diverses informations sur l'occupation du territoire et parfois même sur des objets. Pour les Atikamekw, un grand intérêt était porté sur la taille de la pierre mais également sur cette nouvelle méthode pour comprendre le passé. Cette reconnaissance mutuelle des savoirs n'a toutefois pas empêché les archéologues et les Atikamekw de poser des limites. D'un côté, les archéologues privilégient l'expérience directe des Atikamekw. Leur considération face au savoir

autochtone ne se fait pas aveuglément : leur rigueur en tant que chercheur est tout le temps de mise. Les Atikamekw, pour leur part, sont ouverts aux interprétations archéologiques mais pas n'importe lesquelles (par exemple au sujet du peuplement du continent nord-américain) et celles-ci se joignent à une perception du passé qui leur était déjà propre. Ainsi, malgré une divergence dans les formes de savoir et dans la perception face à l'histoire, archéologues et Atikamekw ont su tirer des bénéfices.

La littérature abordant l'intégration du savoir autochtone dans la recherche scientifique fait peu état du processus de transmission en lui-même. Or, il convient de souligner que la manière de transmettre constitue également un aspect divergent entre les allochtones et les autochtones. Bien que l'opposition entre l'oralité et l'écriture vienne d'abord à l'esprit, il faut souligner que cette dualité tend à s'atténuer car les communautés autochtones ont maintenant recours à de nouveaux moyens pour la transmission de leur culture et de leur savoir. L'oralité tient toutefois encore une place et en s'attardant sur la place que tiennent les traditions orales au sein des communautés autochtones, force est de constater que sa pertinence ne tient pas aux événements et faits historiques qu'elles peuvent possiblement contenir, mais plutôt aux aspects concernant, par exemple, le rapport au territoire, la perception de l'environnement ou l'identité. De plus, en analysant le type de connaissances qui étaient transmises, on se rend compte qu'elles vont au-delà des préoccupations archéologiques. En effet, la rencontre entre les archéologues et les Atikamekw était avant tout un échange culturel. Durant tout le terrain de recherche, les Atikamekw ont transmis des connaissances pour mieux faire connaître leur culture. Un tel échange permet un épanouissement de la relation entre les chercheurs et les autochtones. La collaboration ne peut donc qu'être améliorée et les risques de conflit atténués. Les débats qui peuvent alors s'ensuivre lorsqu'il y a divergence d'opinions prendront davantage l'aspect d'une discussion basée sur un respect mutuel. Il ne s'agit alors pas seulement de considérer le savoir autochtone, mais le détenteur en premier lieu. Les relations à long terme sont donc à privilégier. Bien que les contextes de recherche ne permettent pas toujours l'établissement d'une telle relation, il demeure que des efforts en ce sens sont fortement souhaitables.

Les systèmes de savoirs, qu'ils soient autochtones ou scientifiques, revêtent un caractère dynamique et sont ainsi en constante redéfinition. Cette particularité leur confère donc la capacité de s'adapter l'un avec l'autre. Bien que l'on oppose le savoir autochtone au savoir scientifique, les connaissances autochtones se transforment également. En effet, en confrontant les savoirs, il ne faut pas oublier le caractère diachronique de ceux-ci. Les connaissances autochtones qu'il est question d'intégrer dans la recherche archéologique concernent celles liées à l'occupation du territoire. Ce type de savoir est intimement lié aux aînés, dernière génération à avoir vécu de façon semi-nomade. Or, ces connaissances se perdent graduellement depuis la sédentarisation et l'avènement des pensionnats. La transmission des savoirs autochtones se trouve au cœur même du changement. Les archéologues font non seulement face à un savoir distinct, mais également à un savoir en pleine redéfinition. Devant cet état de fait, la relation entre les deux groupes est appelée à changer en considérant que les connaissances sur le territoire se perdent peu à peu. Les Atikamekw sont conscients de cette transformation intergénérationnelle de leur savoir. La plus jeune génération présente durant cette recherche le mentionnait et cherchait même à renouer avec les savoirs des aînés. Le terrain archéologique ne constituait donc pas seulement un lieu de transmission des connaissances entre les archéologues et les Atikamekw, mais également entre les générations amérindiennes.

Enfin, le changement se fait aussi sentir à un autre niveau, celui du rôle de l'archéologie dans le domaine social et culturel. En effet, la discipline archéologique est à même de devenir un outil de valorisation du patrimoine culturel autochtone et ce, de deux manières. Tout d'abord, elle procure un lieu favorable à la transmission du savoir autochtone. La forêt a maintes fois été soulignée comme espace important de la diffusion car elle constitue le support d'une mémoire collective et individuelle. La recherche archéologique peut donc réunir dans un tel environnement plusieurs générations, favorisant ainsi la transmission des connaissances. Il convient cependant d'ajouter que le simple terrain archéologique ne suffit peut-être pas à lui seul à créer des liens de transmission aussi importants que s'il y a cohabitation à court ou long terme sur un même campement. Le fait que les archéologues et les Atikamekw aient vécu ensemble dans le bois pendant et après le travail a permis de créer un contact

interculturel qui favorise justement la transmission. La relation devient d'un tout autre ordre lorsqu'une séparation a lieu à la fin d'une journée de travail. Bon nombre d'interventions archéologiques dans le cadre des aménagements hydroélectriques font face à cette réalité. Archéologues et autochtones se retrouvent dans de vastes camps de travailleurs, diminuant ainsi le contact entre les deux groupes.

D'autre part, l'archéologie peut également faire l'objet d'une réappropriation de la part des communautés autochtones afin que celles-ci puissent participer à la gestion de leur propre héritage culturel. Même à l'égard du patrimoine culturel, ce sont deux visions qui s'entrecroisent. Cependant, encore une fois, la collaboration est de mise et les résultats qui en découlent dépassent parfois les attentes. Car il convient de mentionner que même si les communautés autochtones possèdent des instances culturelles comportant un volet archéologique, celles-ci font appel aux archéologues formés académiquement. Bien que ces derniers doivent orienter les recherches selon les préoccupations autochtones et ce, dans un contexte où les rapports entre archéologues et les autochtones se sont politisés au cours des dernières décennies, il a été vu que les archéologues n'ont pas à mettre de côté leur rigueur scientifique pour autant.

Les savoirs des archéologues et des autochtones se distinguent donc sur le type de connaissances, sur la manière de les transmettre, sur la vision et le rapport au passé, au territoire et à l'objet. Mais ces mêmes aspects qui différencient ces deux systèmes de savoirs se transforment également chez les nouvelles générations autochtones. La question intergénérationnelle, bien qu'elle ait été effleurée durant cette recherche, mérite donc d'être approfondie. La première année de fouilles comptait parmi les participants des jeunes n'ayant même pas encore la vingtaine. Le fossé intergénérationnel était bel et bien présent et la transmission, à nos souvenirs, était plus ou moins au rendez-vous. Peut-être que s'ils étaient liés par des liens familiaux, il en aurait été autrement. Bref, dans un contexte où l'archéologie devient un outil de transmission des savoirs et de réappropriation culturelle, comment ces nouvelles générations perçoivent-elles cette discipline? La représentation du passé par les aînés a été un peu documentée, qu'en est-il des jeunes? La relation qu'entretiennent les

archéologues avec les jeunes et les aînés ne peut être la même car les savoirs que chaque génération détient sont différents. Les connaissances des aînés sont plus pertinentes aux yeux de l'archéologue. Sur quelle base se tiendra alors la relation entre les chercheurs et les jeunes autochtones? L'archéologue doit dorénavant s'arranger avec des savoirs autochtones multigénérationnels, ce qui n'est pas dépourvu de défis.

BIBLIOGRAPHIE

AAQ

1993 *Atelier : L'archéologie et les Premières Nations*. Québec : Association des archéologues du Québec.

Agrawal, Arun

1995 « Dismantling the Divide Between Indigenous and Scientific Knowledge », *Development and Change*, 26 : 413-439.

Ames, Michael

1992 *Cannibal tours and glass boxes : the anthropology of museums*. Vancouver, BC : UBC Press.

Anyon, Roger; Ferguson, Thomas J.; Jackson, Loretta; Lane, Lillie et Philip Vicenti

1997 « Native American Oral Tradition and Archaeology : Issues of Structure, Relevance, and Respect ». Dans *Native Americans and Archaeologists. Stepping Stones to Common Ground*, éd. par Nina Swidler, Kurt E. Dongoske, Roger Anyon et Alan S. Downer, pp. 77-87. Walnut Creek: AltaMira Press.

Armitage, Peter et Daniel Ashini

1998 « Partners in the Present to Safeguard the Past : Building Cooperative Relations Between the Innu and Archaeologists Regarding Archaeological Research in Innu Territory », *Études/Inuit/Studies*, 22 (2): 31-40.

Atalay, Sonia

2006a « Guest Editor's Remarks: Decolonizing Archaeology », *American Indian Quarterly*, 30 (3-4): 269-279.

2006b « Indigenous Archaeology as Decolonizing Practice », *American Indian Quarterly*, 30 (3-4): 280-310.

Berkes, Fikret

1977 « Fishery resource use in a subarctic Indian community », *Human Ecology*, 5 : 289-307.

1993 « Traditional Ecological Knowledge in Perspective ». Dans *Traditional Ecological Knowledge: Concepts and Cases*, éd. par Julian T. Inglis, pp. 1-10. Ottawa: International Program on Traditional Ecological Knowledge, Canadian Museum of Nature and International Development Research Centre.

Bieder, Robert E.

1996 « The representations of Indian bodies in nineteenth-century American anthropology », *American Indian Quarterly*, 20 (2): 165-179.

Bouchard, Serge et José Mailhot

- 1973 « Structure du lexique : les animaux indiens », *Recherches amérindiennes au Québec*, III (1-2) : 39-67.

Boucher, Nathalie

- 2005 *La Transmission Intergénérationnelle des Savoirs dans la Communauté Innue de Mashteuiatsh. Les savoir-faire et les savoir-être au cœur des relations entre les Pekuakamiulnuatsh*. Mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie. Québec : Université Laval.

Bournival, Marie-Thérèse

- 2008 *La mise en valeur des sites archéologiques autochtones du Québec*. Québec : Ministère de la Culture, des Communications et de la Condition féminine.

Bousquet, Marie-Pierre

- 1996 « Visions croisées : Les Amérindiens du Québec entre le Musée de la Civilisation et les musées autochtones », *Ethnologie française*, XXVI (3) : 520-539.

- 2001 « *Quand nous vivions dans le bois* », le changement spatial et sa dimension générationnelle : l'exemple des Algonquins du Canada. Thèse de doctorat, Département d'ethnologie et d'anthropologie. Paris : Université de Paris X-Nanterre; Québec : Université Laval.

- 2002 « Les Algonquins ont-ils toujours besoin des animaux indiens? Réflexions sur le bestiaire contemporain », *Théologiques*, 10 (1) : 63-87.

- 2005 « Des lois, des cartes et des valeurs sociales : les débats générationnels dans une communauté algonquine du Québec ». Dans *Papers of the Thirty-Sixth Algonquian Conference*, éd. par H. Christoph Wolfart, pp. 53-74. Winnipeg: University of Manitoba.

- 2006 « A Generation in Politics : The Alumni of the Saint-Marc-de-Figuery Residential School ». Dans *Papers of the Thirthy-Seventh Algonquian Conference*, éd. par H. Christoph Wolfart, pp. 1-17. Winnipeg: University of Manitoba.

Brumble III, H. David

- 1988 *American Indian autobiography*. Berkeley : University of California Press.

Budhwa, Rick

- 2005 « An Alternate Model for First Nations Involvement in Resource Management Archaeology », *Canadian journal of archaeology/Journal canadien d'archéologie*, 29: 20-45.

- Burger, Valerie
1953 « Indian Camp Sites on Kempt and Manowan Lakes in the Province of Quebec », *Pennsylvania Archaeologist*, 23 (1): 32-45.
- Burgess, Philip
1999 *Traditional Knowledge. A report prepared for the Arctic council Indigenous Peoples' Secretariat*. Copenhagen.
- Choron-Baix, Catherine
2000 « Transmettre et perpétuer aujourd'hui », *Ethnologie française*, 3 : 357-360.
- Claval, Paul
2003 « Sens patrimoniaux dans le monde ». Dans *Regards croisés sur le patrimoine dans le monde à l'aube du XXI^e siècle*, sous la dir. de Maria Gravari-Barbas et Sylvie Guichard-Anguis, pp. 45-58. Paris : Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.
- Clavir, Miriam
2002 *Preserving what is valued : museums, conservation, and First Nations*. Vancouver; Toronto : UBC Press.
- Clément, Daniel
1995 *La zoologie des Montagnais*. Paris : Peeters.
- Clermont, Norman
1977 *Ma femme, ma hache et mon couteau croche : deux siècles d'histoire à Weymontachie*. Québec : Ministère des affaires culturelles.
- 1995 « Le Sylvicole du Québec méridional », *Revista de Arqueologia Americana*, 9 : 67-81.
- 1999 « L'archéologue, la culture matérielle et les problèmes de l'ethnicité », *Recherches amérindiennes au Québec*, XXIX (1) : 71-73.
- Commission royale sur les peuples autochtones
1996 *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*. 5 volumes. Ottawa : La Commission.
- Conseil de la Nation Atikamekw Inc.
2001 « L'avènement des Pensionnats et Résidences Indiennes », *Le Premier Pas*, 2 (3) : 17.
- Cruikshank, Julie
1984 « Oral Tradition and Scientific Research : Approaches to Knowledge in the North ». Dans *Social science in the North: communicating northern values*, éd. par l'Association of Canadian Universities for

Northern studies, pp. 3-23. Ottawa: Association of Canadian Universities for Northern studies.

1990 *Life Lived Like a Story. Life Stories of Three Yukon Native Elders.* Vancouver : University of British Columbia.

1998 *The Social Life of Stories : Narrative and Knowledge in the Yukon Territory.* Lincoln : University of Nebraska Press.

Darnell, Regna

1999 « Narrative Authority in the Storytelling of Native American Grandmothers ». Dans *Papers of the Thirtieth Algonquian Conference*, éd. par David H. Pentland, pp. 47-62. Winnipeg: University of Manitoba.

Dawson, Nelson-Martin

2003 *Des Attikamègues aux Têtes-de-Boule : mutation ethnique dans les Hauts Mauriciens sous le Régime français.* Sillery, Québec : Septentrion.

Deloria Jr., Vine

1969 *Custer died for your sins : an Indian manifesto.* New York : Macmillan.

Dene Cultural Institute

1993 *Traditional Dene Environmental Knowledge. A Pilot Project Conducted in Ft. Good Hope and Colville Lake, NWT, 1989-1993.* Northwest Territories : Dene Cultural Institute.

Denton, David

1994 « Des pointes de projectile aux pierres à briquet. Évolution d'une tradition technologique du Québec subarctique », *Recherches amérindiennes au Québec*, XXIV (1-2) : 73-86.

1997 « Frenchman's Island and the Nataawaau Bones : Archaeology and Cree Tales of Culture Contact ». Dans *At a Crossroads : Archaeology and First Peoples in Canada*, éd. par George P. Nicholas et Thomas D. Andrews, pp. 105-124. Burnaby, B. C. : Archaeology Press.

Direction du patrimoine

2005 *À propos de la Loi sur les biens culturels. La protection du patrimoine au Québec.* Québec : Ministère de la culture et des communications.

Dongoske, Kurt E.

1996 « The Native American Graves Protection and Repatriation Act : A new beginning, not the end, for osteological analysis – A Hopi Perspective », *American Indian Quarterly*, 20 (2): 287-296.

- Dubuc, Élise
 2004 « La muséologie coopérative : Michael Ames et le UBC Museum of Anthropology », *Anthropologie et Sociétés*, 28 (2) : 167-171.
- 2006 « La nouvelle muséologie autochtone », *Muse*, XXIV (6) : 28-33.
- Dumont Jr., Clayton W.
 2003 « The Politics of Scientific Objections to Repatriation », *Wicazo Sa Review*, 18 (1) : 109-128.
- Dupuis, Renée
 1991 *La question indienne au Canada*. Montréal : Boréal.
- Echo-Hawk, Roger C.
 2000 « Ancient History in the New World : Integrating Oral Traditions and the Archaeological Record in Deep Time », *American Antiquity*, 65 (2): 267-290.
- Feit, Harvey A.
 1987 « Waswanipi Cree management of land and wildlife : Cree cultural ecology revisited ». Dans *Native People, Native Lands : Canadian Indians, Inuit and Metis*, éd. par Bruce A. Cox, pp. 75-91. Ottawa : Carleton University Press.
- 1988 « Self-management and State-management: Forms of Knowing and Managing Northern Wildlife ». Dans *Traditional Knowledge and Renewable Resource Management in Northern Regions*, éd. par Milton M. R. Freeman et Ludwig N. Carbyn, pp. 72-91. Edmonton: Boreal Institute for Northern Studies, University of Alberta.
- 1994 « The Enduring Pursuit : Land, Time, and Social Relationships in Anthropological Models of Hunters-Gatherers and in Subarctic Hunters' Images ». Dans *Key Issues in Hunter-Gatherer Research*, éd. par Ernest S. Burch Jr. et Linda J. Ellanna, pp. 421-439. Oxford: Berg.
- Ferris, Neal
 2003 « Between Colonial and Indigenous Archaeologies : Legal and Extra-legal Ownership of the Archaeological Past in North America », *Canadian journal of archaeology/Journal canadien d'archéologie*, 27: 154-190.
- Freeman, Milton M. R.
 1976 *Inuit land use and occupancy project : a report*. 3 volumes. Ottawa : Indian and Northern Affairs.
- 1985 « Appeal to Tradition : Different Perspective on Arctic Wildlife Management ». Dans *Native Power: the Quest for Autonomy and*

Nationhood of Indigenous People, éd. par Jens Brosted et Helge Kleivan, pp. 265-281. Oslo: Universitetsforlaget.

Freeman, Milton M. R. et Ludwig N. Carbyn (éds.)

1988 *Traditional Knowledge and Renewable Resource Management in Northern Regions*. Edmonton: Boreal Institute for Northern Studies, University of Alberta.

Friedman, Jonathan

1992 « The Past in the Future : History and the Politics of Identity », *American Anthropologist*, 94 (4): 837-859.

Gélinas, Claude

1998a *Les autochtones et la présence occidentale en Haute-Mauricie (Québec), 1760-1910*. Thèse de doctorat, Département d'anthropologie. Montréal : Université de Montréal.

1998b « Identité et histoire des autochtones de la Haute-Mauricie aux XVII^e et XVIII^e siècles: Un regard sur le débat Attikamègues - Têtes de Boule ». Dans *L'éveilleur et l'ambassadeur. Essais archéologiques et ethnohistoriques en hommage à Charles A. Martijn*, éd. par Roland Tremblay, pp. 199-212. Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, Collection Paléo-Québec, no. 27.

2000a *La gestion de l'étranger. Les Atikamekw et la présence eurocanadienne en Haute-Mauricie. 1760-1780*.

2000b « Commerce des fourrures et société autochtone en Haute-Mauricie à la fin du XVIII^e siècle », *Recherches amérindiennes au Québec*, XXX (2) : 23-32.

2002 « La création des réserves attikamekw (189-1950) ou quand l'Indien était vraiment un Indien », *Recherches amérindiennes au Québec*, XXXII (2) : 35-48.

2004 « Le monde amérindien : la préhistoire mauricienne ». Dans *Histoire de la Mauricie*, éd. Par René Hardy, Normand Séguin et Claude Bellavance, pp. 17-38. Sainte-Foy, Québec : Institut québécois de recherche sur la culture, Collection Les régions du Québec, no 17.

Gentelet, Karine; Bissonnette, Alain et Guy Rocher

2007 *La sédentarisation : effets et suites chez des Innus et des Atikamekw*. Montréal : Éditions Thémis.

Goldstein, Lynne et Keith Kintigh

1990 « Ethics and the Reburial Controversy », *American Antiquity*, 55 (3): 585-591.

- Goody, Jack
1977 « Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture : la transmission du Bagre », *L'Homme*, XVII (1) : 29-52.
- Greer, Sheila C.
1997 « Traditional Knowledge in Site Recognition and Definition ». Dans *At a Crossroads : Archaeology and First Peoples in Canada*, éd. par George P. Nicholas et Thomas D. Andrews, pp. 145-159. Burnaby, B. C. : Archaeology Press.
- Groupe de travail sur les musées et les Premières Nations
1994 Turning the page: forging new partnerships between museums and First Peoples/Tourner la page: forger de nouveaux partenariats entre les musées et les Premières Nations. Ottawa : Task Force on Museums and First Peoples/Groupe de Travail sur les musées et les Premières Nations.
- Guindon, François; Bosum, John P. et Susan Marshall
2007 *Cree ethnoarchaeology and historical land-use project. EM-1A – Rupert Diversion – 2006*. Mistissini: Administration régionale crie.
- Gunn, Anne; Arlooktoo, Goo et David Kaomayok
1988 « The Contribution of the Ecological Knowledge of Inuit to Wildlife Management in the Northwest Territories ». Dans *Traditional Knowledge and Renewable Resource Management in Northern Regions*, éd. par Milton M. R. Freeman et Ludwig N. Carbyn, pp. 22-30. Edmonton: Boreal Institute for Northern Studies, University of Alberta.
- Hibbert, Michelle
1998 « Galileos or Grave Robbers? Science, the Native American Graves Protection and Repatriation Act, and the First Amendment », *American Indian Law Review*, 23 (2): 425-459.
- Hood, Bryan C. et Gary Baikie
1998 « Mineral Resource Development, Archaeology and Aboriginal Rights in Northern Labrador », *Études/Inuit/Studies*, 22 (2): 7-29.
- Inksetter, Leila
2000 « Les rapports entre archéologues et communautés autochtones au Québec. Compte rendu de la table ronde organisée par l'ARCRA, Université de Montréal, le 31 mars 2000 », *Recherches amérindiennes au Québec*, XXX (3) : 97-99.

- Johnson, Martha
 1992 « Introduction ». Dans *Lore : capturing traditional environmental knowledge*, éd. par Martha Johnson, pp. 1-22. Yellowknife ; Ottawa : Dene Cultural Institute ; International Development Research Centre.
- Kaine, Élisabeth
 2004 « Des expériences communautaires de mises en exposition en territoire inuit », *Anthropologie et Sociétés*, 28 (2) : 141-154.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara
 2004 « Intangible Heritage as Metacultural Production », *Museum international*, 56 (1-2) : 52-65.
- Kramer, Carol
 1979 « Introduction ». Dans *Ethnoarchaeology : implications of ethnography for archaeology*, éd. par Carol Kramer, pp. 1-20. New York : Columbia University Press.
- Krech III, Shepard
 1999 *The ecological Indian: myth and history*. New York: W. W. Norton & Company.
- Krupat, Arnold
 1994 *Native American autobiography : An anthology*. Madison : University of Wisconsin Press.
- Kuhn, Richard G. et Frank Duerden
 1996 « A Review of Traditional Environmental Knowledge : An Interdisciplinary Canadian Perspective », *Culture*, XVI (1): 71-84.
- Labrecque, Marie-France
 1984a « Des femmes de Weymontachie », *Recherches amérindiennes au Québec*, XIV (3) : 3-16.
- 1984b « Développement du capitalisme dans la région de Weymontachie (Haute-Mauricie) : incidences sur la condition des femmes attikamèques », *Recherches amérindiennes au Québec*, XIV (3) : 75-87.
- Laliberté, Marcel
 1976 *Bilan du programme de recherche archéologique à la Baie James, 1972-1976*. Québec : Centre de documentation, Service de l'inventaire des biens culturels.
- Landau, Patricia et D. Gentry Steele
 1996 « Why anthropologists study human remains », *American Indian Quarterly*, 20 (2): 209-228.

Laugrand, Frédéric

- 2002 « Écrire pour prendre la parole. Conscience historique, mémoires d'aînés et régime d'historicité au Nunavut », *Anthropologie et Sociétés*, 26 (2-3) : 91-116.

Lavoie, Kathia

- 1999 *Savoir raconter ou l'art de transmettre. Territoire, transmission dynamique et relations intergénérationnelles chez les Wemotaci Iriniwok (Haute-Mauricie)*. Mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie. Québec : Université Laval.

Lawrence, Bonita

- 2004 « Gender, Race, and the Regulation of Native Identity in Canada and the United States : An Overview », *Hypatia*, 18 (2): 3-31.

Lawson, Kimberley L.

- 1997 « Cultural Interpretation in Times of Change ». Dans *At a Crossroads : Archaeology and First Peoples in Canada*, éd. par George P. Nicholas et Thomas D. Andrews, pp. 33-52. Burnaby, B. C. : Archaeology Press.

Layton, Robert

- 1989 « Introduction : conflict in the archaeology of living traditions ». Dans *Conflict in the Archaeology of Living Traditions*, éd. par Robert Layton, pp. 1-21. London : Unwin Hyman.

Leacock, Eleonor B.

- 1981 *Myths of Male Dominance, Collected Articles on Women Cross-Culturally*. New York : Monthly Review.

Lenclud, Gérard

- 1991 « Transmission ». Dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, sous la dir. de Pierre Bonte et Michel Izard, pp. 712-717. Paris : Presses universitaires de France.

Lovisek, Joan

- 2002 « Transmission difficulties : The use and abuse of oral history in Aboriginal claims ». Dans *Papers of the Thirty-Third Algonquian Conference*, éd. par H. Christoph Wolfart, pp. 251-270. Winnipeg: University of Manitoba.

Lyons, Claire

- 2002 « Objects and Identities : Claiming and Reclaiming the past ». Dans *Claiming the Stones/Naming the Bones : Cultural Property and the Negotiation of National and Ethnic Identity*, éd. par Elazar Barkan et Ronald Bush, pp. 116-137. Los Angeles : Getty Research Institute.

Mailhot, José

- 1993 *Le savoir écologique traditionnel: la variabilité des systèmes de connaissance et leur étude*. Montréal : Bureau de soutien de l'examen public du Projet Grande Baleine.

McGuire, Randall H.

- 1989 « The sanctity of the grave : White concepts and American Indian burials ». Dans *Conflict in the Archaeology of Living Traditions*, éd. par Robert Layton, pp. 167-184. London : Unwin Hyman.
- 1992 *A Marxist Archaeology*. San Diego : Academic Press.
- 1997 « Why Have Archaeologists Thought the Real Indians Were Dead and What Can We Do about It? ». Dans *Indians & Anthropologists. Vine Deloria, Jr. and the Critique of Anthropology*, éd. par Thomas Biolsi et Larry J. Zimmerman, pp. 63-91. Tucson : The University of Arizona Press.

Meighan, Clement W.

- 1984 « Archaeology : Science or Sacrilege? ». Dans *Ethics and Values in Archaeology*, éd. par Ernestene L. Green, pp. 208-223. New York: The Free Press.
- 1992 « Some Scholars' Views on Reburial », *American Antiquity*, 57 (4): 704-710.
- 1994 « Burying American Archaeology », *Archaeology* 45 (6): 64-68.

Michaud, Martyne

- 1987 *La toponymie des Attikamekws: wetciparik e aicinikatek e aitaskamitak atikamekw askik*. Québec: Commission de toponymie.

Mihesuah, Devon A.

- 1996 « American Indians, anthropologists, pothunters, and repatriation : Ethical, religious and political differences », *American Indian Quarterly*, 20 (2): 229-237.

Miller, James R.

- 1996 *Shingwauk's vision : a history of native residential schools*. Toronto : University of Toronto Press.

Morantz, Toby

- 1983 *An Ethnohistoric Study of Eastern James Bay Cree Social Organization, 1700-1850*. Ottawa : Musées nationaux du Canada, Musée national de l'Homme, Service canadien d'ethnologie, dossier no 88.

- 2002 « Lire la tradition orale, écrire l'histoire crie », *Anthropologie et Sociétés*, 26 (2-3) : 23-43.
- Morisset, Lucie K. et Luc Noppen
2005 « Le patrimoine immatériel : une arme à tranchants multiples », *Téoros*, 24 (1) : 75-76.
- Nadasdy, Paul
1999 « The Politics of TEK : Power and the "Integration" of Knowledge », *Arctic Anthropology*, 34 (1-2): 1-18.
- Nakashima, Douglas J.
1990 *Les connaissances des autochtones appliquées aux études d'impact environnemental: les Inuit, les eiders et le pétrole de la baie d'Hudson*. Hull : Conseil canadien de la recherche sur l'évaluation environnementale.
- 1993 « Astute Observers on the Sea Ice Edge : Inuit Knowledge as a Basis for Arctic Co-management ». Dans *Traditional Ecological Knowledge: Concepts and Cases*, éd. par Julian T. Inglis, pp. 99-110. Ottawa: International Program on Traditional Ecological Knowledge, Canadian Museum of Nature and International Development Research Centre.
- Neis, Barbara; Felt, Lawrence F.; Haedrich, Richard L. et David C. Schneider
1999 « An interdisciplinary method for collecting and integrating fishers' ecological knowledge into resource management ». Dans *Fishing Places, Fishing People. Traditions and Issues in Canadian Small-Scale Fisheries*, éd. par Dianne Newell et Rosemary E. Ommer, pp. 217-238. Toronto : University of Toronto Press.
- Nicholas, George P. et Thomas D. Andrews (éds.)
1997a *At a Crossroads : Archaeology and First Peoples in Canada*. Burnaby, B. C. : Archaeology Press.
- Nicholas, George P. et Thomas D. Andrews
1997b « Indigenous Archaeology in the Post-Modern World ». Dans *At a Crossroads : Archaeology and First Peoples in Canada*, éd. par George P. Nicholas et Thomas D. Andrews, pp. 1-18. Burnaby, B. C. : Archaeology Press.
- Ohmagari, Kayo et Fikret Berkes
1997 « Transmission of Indigenous Knowledge and Bush Skills Among the Western James Bay Cree Women of Subarctic Canada », *Human Ecology*, 25 (2): 197-222.

- Osherenko, Gail
 1988 *Sharing Power With Native Users : Co-management Regimes for Native Wildlife*. Ottawa : Canadian Arctic Resources Committee.
- Peressini, Mauro
 1999 « Anthropologie et musées. Introduction », *Anthropologica*, XLI : 3-12.
- Phillips, Ruth B.
 1998 *Trading identities : the souvenir in Native North American art from the Northeast, 1700-1900*. Seattle : University of Washington Press; Montreal : McGill-Queen's University Press.
- Plourde, Michel
 2006 *Étude sur les sites archéologiques caractéristiques de l'occupation amérindienne du territoire*. Québec : Ministère de la Culture et des Communication du Québec.
- Plumet, Patrick
 1986 « L'archéologie et les minorités ethno-culturelles au Canada », *Études canadiennes/Canadian Studies*, 21 (2) : 23-30.
- 1999 « Compte rendu de : "At a Crossroads. Archaeology and the First People in Canada". George P. Nicholas et Thomas D. Andrews, éd. », *Recherches amérindiennes au Québec*, XX (1) : 116-118.
- Poirier, Sylvie
 2001 « Territories, Identity, and Modernity among the Atikamekw (Haut St-Maurice, Quebec) ». Dans *Aboriginal autonomy and development in Northern Quebec and Labrador*, éd. par Colin H. Scott, pp. 98-116. Vancouver: UBC Press.
- Pouillon, Jean
 1991 « Tradition ». Dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, sous la dir. de Pierre Bonte et Michel Izard, pp. 710-712. Paris : Presses universitaires de France
- Poulot, Dominique
 2003 « La naissance d'une tradition européenne du patrimoine ». Dans *Regards croisés sur le patrimoine dans le monde à l'aube du XXI^e siècle*, sous la dir. de Maria Gravari-Barbas et Sylvie Guichard-Anguis, pp. 29-43. Paris : Presses de l'Université de Paris-Sorbonne. 2003.

Preston, Richard

- 1975 *Cree Narrative: Expressing the Personal Meanings of Events*. Ottawa: National Museum of Man Mercury Series, Canadian Ethnology Service Paper No. 30, National Museum of Canada.

Reed, Maureen G.

- 1990 *L'évaluation environnementale et les revendications des peuples autochtones: mise en œuvre de la convention définitive des Inuvialuit*. Hull: Conseil canadien de la recherche sur l'évaluation environnementale.

Ribes, René et Alexis Klimov

- 1974 *Archéologie de la Mauricie: reconnaissance archéologique dans la région du lac Nemiskachi*. Trois-Rivières, Québec: Musée d'archéologie préhistorique de Trois-Rivières, Paléo-Québec no 5.

Richard, Pierre J. H.

- 1985 « Couvert végétal et paléoenvironnements du Québec entre 12 000 et 8 000 ans BP », *Recherches amérindiennes au Québec*, XV (1-2): 39-56.

Roué, Marie et Douglas J. Nakashima

- 2002 « "Les savoirs traditionnels" pour évaluer les impacts environnementaux du développement moderne et occidental », *Revue internationale des sciences sociales*, 173 (septembre): 378-388.

Savard, Rémi

- 1977 *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*. Montréal: L'Hexagone/Parti Pris.

Scott, Colin

- 1986 « Hunting territories, hunting bosses and communal production among coastal James Bay Cree », *Anthropologica*, XXVIII (1-2): 163-173.

Smith, Claire et Gary Jackson

- 2006 « Decolonizing Indigenous Archaeology: Developments From Down Under », *American Indian Quarterly*, 30 (3-4): 311-349.

Smith, Laurajane

- 2004 *Archaeological theory and the politics of cultural heritage*. London; New York: Routledge.

Stevenson, Marc G.

- 1996 « Indigenous Knowledge in Environmental Assessment », *Arctic*, 49 (3): 278-291.

- Steward, Julian H.
 1955 *Theory of culture change : the methodology of multilinear evolution.*
 Urbana : University of Illinois Press.
- Swentzell, R
 1991 « Native American vs. Western European Philosophy and Museum Assumptions ». Unpublished planning document for *The Way of the People, Phase I*, Washington, DC : National Museum of the American Indian.
- Swidler, Nina; Dongoske, Kurt E.; Anyon, Roger et Alan S. Downer (éds.)
 1997 *Native Americans and Archaeologists. Stepping Stones to Common Ground.* Walnut Creek: AltaMira Press.
- Tanner, Adrian
 1979 *Bringing home animals : religious ideology and mode of production of the Mistassini Cree hunters.* London : C. Hurst.
- Tardif, Laurette
 1991 *Eci mikoian.* Sillery, Québec : Septentrion.
- Tennant, Paul
 1990 *Aboriginal peoples and politics : The Indian land question in British Columbia, 1849-1989.* Vancouver : University of British Columbia Press.
- Tessier, Albert (éd.)
 1934 *Jacques Buteux, le premier évangelisateur de la région du St-Maurice (1634-1652).* Trois-Rivières : Éditions du Bien public.
- Tonkin, Elizabeth
 1992 *Narrating Our Pasts. The Social Construction of Oral History.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Trigger, Bruce G.
 1984 « Alternative Archaeologies : Nationalist, Colonialist, Imperialist », *Man* (New Series), 19 (3): 355-370.
 1989 *A history of archaeological thought.* New York: Cambridge University.
 1997 « Foreword ». Dans *At a Crossroads : Archaeology and First Peoples in Canada*, éd. par George P. Nicholas et Thomas D. Andrews, pp. vii-xvi. Burnaby, B. C. : Archaeology Press.

- Trudel, François
 1999 « Autobiographies, mémoire et histoire : Jalons de recherche chez les Inuit », *Études/Inuit/Studies*, 23 (1-2) : 145-172.
- Turgeon, Laurier
 2003 *Patrimoines métissés : Contextes coloniaux et postcoloniaux*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme; Québec : Presses de l'Université Laval.
- Turner II, Christy G.
 1986 « What Is Lost With Skeletal Reburial? I. Adaptation », *Quarterly Review of Archaeology*, 7 (1): 1-3.
- Twomey, Tyra
 2007 « More Than One Way to Tell a Story », *Studies in American Indian Literatures*, 19 (2): 22-51.
- Tyler, Stephen A.
 1969 *Cognitive anthropology*. Montréal : N.Y., Holt, Rinehart and Winston.
- Usher, Peter J.
 2000 « Traditional Ecological Knowledge in Environmental Assessment and Management », *Arctic*, 53 (2): 183-193.
- Vincent, Sylvie
 1982 « La tradition orale : comment l'interroger? », *Cahiers de Clio*, 70 : 5-26.
 1991 « La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire », *Anthropologie et Sociétés*, 15 (1) : 125-143.
 2002 « Compatibilité apparente, incompatibilité réelle des versions autochtones et occidentales de l'histoire. L'exemple innu », *Recherches amérindiennes au Québec*, XXXII (2) : 99-106.
- Viveiros de Castro, Eduardo
 1996 « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien ». Dans *Gilles Deleuze : une vie philosophique : rencontres internationales Rio de Janeiro-São Paulo, 10-14 juin 1996*, sous la dir. d'Eric Alliez, pp. 429-462. Le Plessis-Robinson : Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance.
- Vollant, Réginald et Élise Dubuc
 2004 « L'implantation d'un musée dans une communauté autochtone : Les cinq premières années du musée Shaputuan à Uashat mak Mani Utenam », *Anthropologie et Sociétés*, 28 (2) : 155-166.

Von Gernet, Alexander D.

- 1994 « Archaeology as Discourse : An Editorial Essay », *Ontario Archaeology*, 57 : 3-22.

Wenzel, George W.

- 1999 « Traditional Ecological Knowledge and Inuit : Reflections on TEK Research and Ethics », *Arctic*, 52 (2): 113-124.

Zimmerman, Larry J.

- 1989 « Human bones as symbols of power : aboriginal American belief systems toward bones and 'grave-robbing' archaeologists ». Dans *Conflict in the Archaeology of Living Traditions*, éd. par Robert Layton, pp. 211-216. London: Unwin Hyman.
- 1997 « Anthropology and Responses to the Reburial Issue ». Dans *Indians and anthropologists: Vine Deloria, Jr., and the critique of anthropology*, éd. par Thomas Biolsi et Larry J. Zimmerman, pp. 93-112. Tucson: The University of Arizona Press.

CYBER BIBLIOGRAPHIE

Conseil de la Nation Atikamekw. « Identité ». *Site du Conseil de la Nation Atikamekw*, [En ligne]. <http://www.atikamekwsipi.com/identite> (Page consultée le 7 avril 2009).

Conseil de la Nation Atikamekw. « Éducation ». *Site du Conseil de la Nation Atikamekw*, [En ligne]. <http://www.atikamekwsipi.com/education> (Page consultée le 7 avril 2009).

Conseil de la Nation Atikamekw. « Matériel pédagogique ». *Site du Conseil de la Nation Atikamekw*, [En ligne]. http://www.atikamekwsipi.com/materiel_pedagogique (Page consultée le 7 avril 2009).

Conseil international des musées. « Les Statuts de l'ICOM ». *Site du Conseil international des musées*, [En ligne]. http://icom.museum/statutes_fr.html#2 (Page consultée le 8 juin 2009).

Conseil Tribal de la Nation Algonquine Anishinabeg. « Enakamigag Anishnabewakin ». *Site du Conseil Tribal de la Nation Algonquine Anishinabeg*, [En ligne]. http://www.anishinabestation.ca/fr/Bulletin/bulletin1_fr.htm#2 (Page consultée le 22 juin 2009).

Grand Conseil des Cris (Le). « Administration Régionale Crie ». *Site du Grand Conseil des Cris*, [En ligne]. <http://www.gcc.ca/francais/arc/arcav.htm> (Page consultée le 24 mars 2010).

McLoughlin, Moira. « Of Boundaries and Borders : First Nations' History in Museums ». *Site du Canadian Journal of Communication*, [En ligne]. <http://www.cjc-online.ca/index.php/journal/article/view/761/667> (Page consultée le 12 juillet 2009).

McManamon, F. P. « Kennewick Man », *Site du National Park Service*, [En ligne]. <http://www.nps.gov/archeology/kennewick/> (Page consultée le 25 mars 2008).

Ministère de la Culture, des Communications et de la Condition féminine. « Loi sur les biens culturels ». *Site du Ministère de la Culture, des Communications et de la Condition féminine*, [En ligne]. <http://www.mcccf.gouv.qc.ca/index.php?id=2158> (Page consultée le 8 juin 2009).

National NAGPRA. « Determining Cultural Affiliation Within NAGPRA ». *Site du National Park Service*, [En ligne]. http://www.nps.gov/nagpra/TRAINING/Cultural_Affiliation.pdf (Page consultée le 15 mars 2010).

Organisation des Nations Unies. « Déclaration de Rio sur l'environnement et le développement. Principes de gestion des forêts ». *Site de l'Organisation des Nations Unies*, [En ligne]. <http://www.un.org/french/events/rio92/rio-fp.htm> (Page consultée le 18 mars 2008).

UNESCO. « Patrimoine immatériel ». *Site de l'UNESCO*, [En ligne]. http://portal.unesco.org/culture/fr/ev.php-URL_ID=34325&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (Page consultée le 7 juin 2009).

ANNEXE 1. GUIDE D'ENTREVUE

Tous les participants non atikamekw ont pris part à des entrevues semi-dirigées. En ce qui concerne les Atikamekw, un entretien a eu lieu avec trois participants de manière simultanée alors que trois autres ont participé à des entrevues semi-dirigées de façon individuelle. Les questions ont été groupées par thèmes.

INFORMATION SUR LE PARTICIPANT

Pour les archéologues :

- Quelle est ta formation académique?
- Est-ce que c'est la première fois que tu travailles avec des Amérindiens?
- Si non, avec quels groupes as-tu déjà travaillé?
- Comment trouves-tu la dynamique et les interactions sur le terrain?
- (Si l'archéologue a déjà travaillé avec plus d'un groupe autochtone) : Notes-tu une différence sur la dynamique sur le terrain selon le groupe avec qui tu travailles?

Pour les Atikamekw :

- Vous participez aux fouilles archéologiques depuis combien d'années?

LA PERCEPTION DE L'AUTRE

Pour les archéologues :

- Savez-vous pourquoi on travaille avec des Amérindiens?
- Quelle est votre définition du savoir autochtone?
- Pensez-vous que les nouvelles générations, c'est-à-dire celles nées et élevées dans les communautés, détiennent un savoir autochtone?
- Les archéologues retirent beaucoup du savoir autochtone, est-ce que tu crois que les archéologues peuvent apporter de quoi aux Amérindiens?

Advenant que les archéologues considèrent qu'il existe un savoir autochtone :

- Quelles informations cherchez-vous principalement?
- Comment sélectionnez-vous les informations?
- Comment intégrez-vous ces connaissances dans votre recherche?
- Y-a-t-il des individus auxquels vous portez plus attention?
- Si les données contredisent le témoignage des Amérindiens, qu'est-ce que tu fais?

Pour les Atikamekw :

- Est-ce que vous saviez ce qu'était l'archéologie avant de travailler ici?
- Pourquoi participez-vous aux fouilles archéologiques? Qu'est-ce qui vous intéresse dans l'archéologie?

LA CULTURE ATIKAMEKW

Pour les archéologues :

- Tu connais Norman Clermont? Il a écrit sur les Atikamekw et dans un de ses livres, celui de *Ma femme, ma hache et mon couteau croche*, il dit qu'à chaque génération, se perdent des connaissances traditionnelles qui constituent le patrimoine culturel. Es-tu d'accord avec lui?
- Trouves-tu dommage le fait qu'il n'y ait pas beaucoup de jeunes qui participent au projet?
- Penses-tu que les nouvelles générations, celles qui sont nées et élevées dans les communautés sont moins « indiens » parce qu'ils ne vivent pas comme leurs ancêtres?
- Comment vois-tu l'avenir des cultures autochtones en général?

Pour les Atikamekw :

- Alliez-vous chasser? Avec qui? Quand? Où? À quelle fréquence (par semaine, mois, saison, année)?
- Est-ce que le territoire où que vous alliez chasser existe encore?
- Est-ce que vos enfants vont en forêt?
- Est-ce que vous croyez que vos petits-enfants iront en forêt?
- Qu'est-ce que vous voulez le plus transmettre à vos enfants et petits-enfants?
- Est-ce qu'il y a une culture, une identité atikamekw?
- Est-ce qu'il y a des moyens mis en place pour valoriser et préserver la culture atikamekw?
- J'ai entendu parler des semaines culturelles, pouvez-vous m'en parler un peu?
- Est-ce que les jeunes devraient plus participer aux fouilles archéologiques? Pourquoi?
- Est-ce que tes enfants te posent des questions sur ce que tu fais?

COGESTION DU PATRIMOINE CULTUREL

Pour les archéologues :

- Pensez-vous qu'on devrait intégrer les Amérindiens dans les processus d'avant et d'après fouilles? Par exemple, ils pourraient participer à l'élaboration des rapports et à l'analyse et interprétation des résultats.
- Pensez-vous que leur participation en tant que travailleur et informateur suffit à cette collaboration entre archéologues et Amérindiens?

- Advenant que l'on trouve des sépultures et que les Atikamekw ne veulent pas qu'elles fassent l'objet de fouilles archéologiques, qu'est-ce que vous pensez que les archéologues devraient faire?
- Est-ce que les objets archéologiques devraient être à la propriété des Amérindiens? Devrait-on rapatrier les artefacts des musées vers les communautés?
- Les Services Forestiers Atikamekw Aski (SFAA), l'Association Mamo Atoskewin (AMAA), la Scierie Tackipotcikan et la Projet d'harmonisation (PdH) sont des organisations qui tentent d'assurer aux Atikamekw un rôle dans la gestion du territoire. Que pensez-vous de léguer aux Atikamekw le pouvoir de décision en ce qui concerne l'archéologie? Par exemple, ce serait les groupes autochtones qui auraient le contrôle sur l'émission des permis de recherches archéologiques, sur la propriété des artefacts, sur ce qui est lié à la formation, etc.
- Penses-tu que l'utilisation des données archéologiques dans le cadre des revendications territoriales des groupes autochtones est « correcte »? N'y a-t-il pas un danger de politiser l'archéologie?
- Que penses-tu du réenterrement des artefacts?

Pour les Atikamekw :

- Est-ce que vous ressentez le besoin de préserver des sites et objets de vos ancêtres?
- Est-ce que les objets archéologiques devraient être à la propriété des Amérindiens?
- Devrait-on rapatrier les artefacts des musées vers les communautés?
- Est-ce que l'archéologie vous est utile?
- Est-ce qu'il devrait avoir un musée pour les Atikamekw? Pourquoi?

- Est-ce qu'il y a un désir dans la communauté de mettre en valeur le patrimoine archéologique?

