

Rémi SAVARD

Anthropologue, professeur retraité de l'enseignement, Université de Montréal

(1979)

DESTINS D'AMÉRIQUE.  
Les autochtones et nous.

Un document produit en version numérique par Gemma Paquet, bénévole,  
Professeure retraitée du Cégep de Chicoutimi  
Courriel: [mgsaquet@videotron.ca](mailto:mgsaquet@videotron.ca)

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une bibliothèque fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay, sociologue

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque  
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

## Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue  
Fondateur et Président-directeur général,  
**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.**

Cette édition électronique a été réalisée par Gemma Paquet, bénévole, professeure à la retraite du Cégep de Chicoutimi à partir de :

Rémi Savard

## DESTINS D'AMÉRIQUE. Les autochtones et nous.

Montréal : Les Éditions de L'Hexagone, 1979, 186 pp.

M Rémi Savard, anthropologue, retraité de l'enseignement de l'Université de Montréal, nous a accordé le 15 novembre 2005 son autorisation de diffuser électroniquement toutes ses publications dans Les Classiques des sciences sociales.



Courriel : [legersavard@sympatico.ca](mailto:legersavard@sympatico.ca)

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 12 points.

Pour les citations : Times New Roman 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

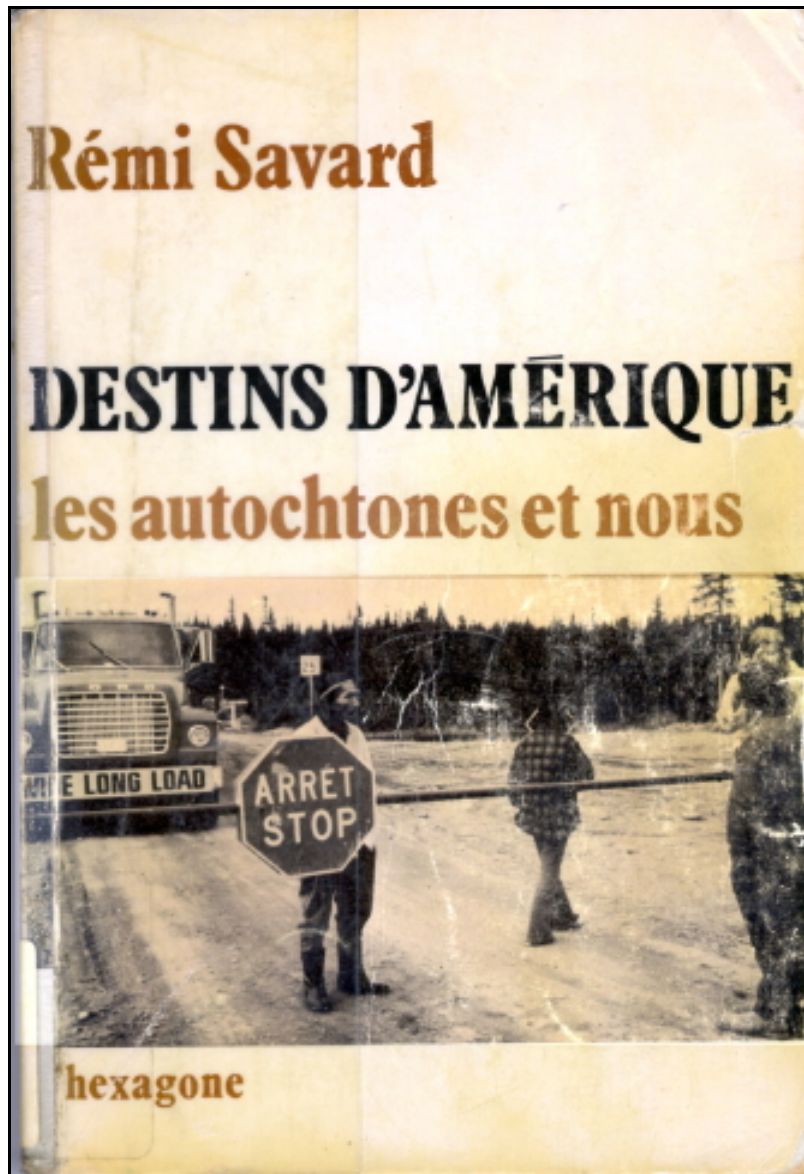
Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 30 juillet 2009 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec.



Rémi Savard

DESTINS D'AMÉRIQUE. Les autochtones et nous.



Montréal : Les Éditions de L'Hexagone, 1979, 186 pp.

## Table des matières

### Préface

### TABLE DES CARTES

1. “[La voix des tribunaux.](#)” Publié dans le quotidien *Le Devoir*, le mercredi 28 novembre 1973, sous le titre « Baie James: quand une minorité devient quantité négligeable. »
2. “[Un art tri-dimensionnel.](#)” Commentaire à propos de la communication de François-Marc Gagnon, au Congrès de l'Institut d'Histoire de l'Amérique Française, tenu à l'Université de Sherbrooke, les 8 et 9 octobre 1976.
3. “[Dialogue entre colonisés.](#)” Publié dans la revue *Possibles*, vol. 1, nos 3 et 4, 1977, pp. 1 à 11, sous le titre « Pour un dialogue possible avec l'autochtone québécois. »
4. “[La faim et la mort.](#)” Publié dans la revue *Anthropologica*, N.S., Vol. XIX, no 1, pp. 15 à 26, sous le titre « La faim et la mort dans la littérature orale montagnaise. »
5. “[La bataille du saumon.](#)” De larges extraits de ce texte furent publiés dans le quotidien *La Presse* du 25 août 1977, sous le titre « Au sujet des Indiens de La Romaine. »
6. “[Les Inuit et la loi 101.](#)” Publié sous ce titre dans le quotidien *Le Devoir* du 6 septembre 1977.
7. “[L'Amérique d'avant nous.](#)” Préparé pour le service international de la Société Radio-Canada, et diffusé à la chaîne FM le 23 octobre 1978.
8. “[Humanisme amérindien.](#)” Préparé pour le service international de la Société Radio-Canada, et diffusé à la chaîne FM le 24 octobre 1978.
9. “[Contrôler les cycles.](#)” Préparé pour le service international de la Société Radio-Canada, et diffusé à la chaîne FM le 25 octobre 1978.
10. “[Renaissance amérindienne ?.](#)” Préparé pour le service international de la Société Radio-Canada, et diffusé à la chaîne FM le 26 octobre 1978.

11. “[Débarquer en Amérique.](#)” Présenté au colloque annuel de l'Association Canadienne des Sociologues et Anthropologues de Langue Française (AC-SALF), dans le cadre de l'atelier *Souveraineté et Culture amérindienne et esquimaude*, le vendredi, 12 mai 1978, à l'Université d'Ottawa.
12. “[Plates-formes politiques actuelles.](#)” Présenté au Centre interculturel Monchanin de Montréal le 15 septembre 1978. Le quotidien *Le Devoir* publiait le texte le 25 septembre 1978.
13. “[Chasseurs-philosophes.](#)” Présenté au séminaire du professeur Paul Zumthor, au département de Littérature comparée de l'Université de Montréal, le 28 novembre 1978.
14. “[Deux sociologies.](#)” Présenté au colloque sur *La fonction révélatrice du marginal*, tenu à l'Université de Montréal le 28 novembre 1978, à l'occasion du 10<sup>ième</sup> anniversaire des facultés de Droit et de Théologie de cette université.
15. “[Du croque-mitaine au fossile.](#)” Préface pour l'ouvrage de Donald B. Smith (*Le Sauvage*) actuellement sous presse aux Éditions Hurtubise HMH.
16. “[Gouvernement québécois et nations indiennes.](#)” Texte publié dans le quotidien *Le Devoir*, le mercredi 20 décembre 1978, sous le titre « C'est presque une autre humiliation... ».
17. “[Des images floues.](#)” Texte publié dans *La Revue du Cinéma image et son*, no 336, février 1979, pp. 114-116.

[APPENDICE 1](#): Petite histoire d'un Livre blanc

[APPENDICE 2](#): Associés ou ennemis ? Interview-reportage de Jean Blouin dans le magazine *Perspectives*, 14 avril 1979, vol. 21, no 15. Nous remercions M. Blouin et *Perspectives* d'en avoir autorisé la reproduction.

## [OUVRAGES CITÉS](#)

## Table des cartes

- Carte 1. [Canada.](#)
- Carte 2. [Province de Québec et Labrador terreneuvien.](#)

*À la mémoire de Moise Régis et  
Achille Vollant, morts sur la rivière  
Moisie en juin 1977.*



« ... il faut beaucoup d'égocentrisme et de naïveté pour croire que l'homme est tout entier réfugié dans un seul des modes historiques ou géographiques de son être, alors que la vérité de l'homme réside dans le système de leurs différences et de leurs communes propriétés. Qui commence par s'installer dans les prétendues évidences du moi n'en sort plus ».

LÉVI-STRAUSS, C., 1962 : 329.

« Le problème immédiat n'est pas l'arrogance du savoir occidental ou son impérialisme, c'est son insuffisance ».

GIRARD, R., 1972 : 57.

Destins d'Amérique.  
Les autochtones et nous. (1979)

## PRÉFACE

[Retour à la table des matières](#)

Mes plus anciens souvenirs remontent aux absences fréquentes et prolongées d'un père *parti chez les sauvages*, nous disait-on alors comme on l'avait sans doute appris. Il était parfois question d'eux dans les toutes premières lettres qu'il m'ait été donné de recevoir, que je devais me faire lire, mais dont je revois encore et le petit format et la calligraphie arrondie. C'était avant le dernier conflit mondial. Ma mère nous amenait parfois le reconduire à la gare du Palais (Québec), certains automnes sombres, ou encore l'y accueillir dans la lumière d'une éblouissante fin d'hiver. C'est d'abord là que j'aperçus ses compagnons indiens. À ses retours, je me souviens qu'il cherchait durant quelques jours à nous en parler. Puis, comme si l'entreprise avait été vaine ou impossible à soutenir, le sujet s'estompait avec l'odeur des mocassins fumés ayant alors envahi notre demeure.

De 14 à 19 ans, durant les mois d'été, je me retrouvai ainsi avec des Montagnais de Pointe-Bleue et de Betsiamites : François Germain, Georges Bégin, William Germain, Antonio Siméon, Joseph Gill, Vincent Hervieux, Eugène Picard, etc. Avec patience et bonne humeur, ils s'efforcèrent de m'enseigner à pagayer prudemment, à porter le canot d'un lac à l'autre, à naviguer dans les rapides, à bien équilibrer la charge, à découvrir le castor et le vison, et, surtout, à ne jamais hiérarchiser les diverses formes prises par la vie. À travers ces maîtres sans prétention et sans diplôme, je commençai à soupçonner que le Québec réel différerait de celui dont il était question quand, l'automne venu, je regagnais le collège, l'église,

la ville ; je garde un souvenir pénible du désarroi qui m'envahit, le jour où un de mes professeurs d'alors me reprocha publiquement de m'attarder à un monde irréel. Ainsi n'y avait-il aucune commune mesure entre mes maîtres d'été et ceux d'hiver, surtout quand ces derniers nous racontaient avec force détails le martyre subi, au XVII<sup>ème</sup> siècle, par quelques-uns de leurs illustres prédécesseurs.

Un autre travail d'été me permit de séjourner à Fort Chimo durant trois mois. C'était en 1958. Une de mes tâches consistait à porter, une fois la semaine, à ce qui tenait lieu de dépotoir, les vidanges laissées par les Blancs de passage : des millionnaires évidemment américains, des ingénieurs canadiens, des travailleurs le plus souvent québécois. Je devais y déverser ces ordures, contenues dans la boîte d'un vieux camion ; des femmes inuit surveillaient alors ce que ma pelle laissait tomber à leurs pieds, afin de récupérer ce qui pouvait encore être mangé. Depuis lors, l'expression *stratification sociale* évoque d'abord pour moi cette image inconfortable.

De ces diverses expériences, je garde le souvenir d'hommes et de femmes dont la dignité n'avait d'égale que le mépris avec lequel, généralement, ceux et celles des autres ethnies, y compris la mienne, les ignoraient, les abordaient ou encore en parlaient.

À l'Université Laval, où je m'inscrivis en Sciences sociales, certaines lectures et quelques cours m'apprirent et le nom et l'existence de l'anthropologie. Mais la *chose* ne s'enseignait pas alors, comme telle, dans les milieux universitaires francophones d'ici. Durant ces quatre années d'études, au cours desquelles je pris part à toutes les petites subversions québécoises de l'époque, dont cette faculté était alors une sorte de quartier général, je me fis peu à peu à l'idée qu'on demeurerait bien en-deçà d'une véritable remise en question, tant et aussi longtemps qu'aucune place ne serait faite à la dimension américaine de ce qu'on appelait alors le *Québec contemporain*, dimension avec laquelle le hasard de circonstances familiales m'avait mis en contact. Il me parut que, pour accéder à une meilleure connaissance de ces peuples, les systèmes de pensée indiens et inuit ouvraient une voie royale. La conjoncture était favorable : Claude Lévi-Strauss était à jeter les bases d'une façon nouvelle de se mettre à l'écoute de ces philosophies. C'est aussi à Paris que je connus Jacques Rousseau, le botaniste-ethnologue du Labrador, dont j'eus maintes fois l'occasion depuis lors, et jusqu'à son décès en 1970, d'apprécier l'humilité scientifique et la magnifique indépendance d'esprit. Il aura représenté

pour moi, entre autres choses, la possibilité d'établir une continuité entre mon enfance et ma vie d'adulte, ou mieux, entre deux aspects du Québec encore trop souvent dissociés. Après trois années entièrement consacrées à l'étude de ce que notre tradition savante appelle les *mythologies américaines*, je commençai, en 1965, à visiter diverses communautés inuit et indiennes, au Canada et au Québec, où je vis des gens rire et pleurer, naître, manger, travailler et mourir, espérer, lutter aussi, parfois désespérer.

Le contenu du présent ouvrage s'explique, avant tout, par l'ensemble des circonstances ayant marqué l'origine de mes intérêts pour ces voisins. Il rend compte d'une démarche qui tente, sans toujours y parvenir, d'éviter le double écueil contre lequel se heurtent les propos habituellement tenus au sujet de ces peuples : soit valoriser leurs pratiques culturelles, au risque de les reléguer dans une sorte de limbes politiques, d'en deçà ou d'au-delà de l'histoire, soit accepter de les inclure dans nos trajectoires historiques, dans nos vécus politiques, au risque cette fois d'en arriver à nier la pertinence actuelle de ce qui leur est propre. Cet ensemble d'articles est d'abord destiné au public euro-qubécois, que l'insuffisance du discours politique maintient encore dans l'ignorance de certaines réalités. Il y est question de groupes contemporains devant lutter farouchement pour continuer à présider à leur destin et qui, malgré des obstacles en apparence insurmontables, y parviennent de plus en plus. Faut-il souligner, au risque de bouleverser un peu nos petits dogmes socio-politiques, que ceux qui inspirent aujourd'hui les organisations autochtones les plus rigoureuses, sont également ceux qu'on reconnaît dans ces quartiers comme les détenteurs d'une sagesse ancestrale, prenant la forme de ce que nous appelons mythes, rituels, incantations ? Le véritable défi, c'est de comprendre et d'admettre ce fait. La facilité, ce serait de persister à le réduire à des étiquettes : *culture vs politique*, ou encore *recherche fondamentale vs recherche appliquée*. Une réflexion est d'autant plus utile qu'elle est fondamentale, et d'autant plus fondamentale qu'elle remet en question des classifications devenues paresseuses.

Les textes qui suivent ne portent donc pas seulement sur l'action politique, sur la littérature orale ou sur diverses autres formes d'expression autochtones ; parfois chacun d'eux, mais surtout l'ensemble qu'ils forment, s'attachera aux interstices artificiellement maintenus par certains clercs, entre ces divers aspects d'une même réalité, dont la globalité risquerait de mettre leur quiétude en péril. Pour cette rai-

son, plutôt que de les regrouper par thèmes, il m'a semblé préférable de respecter la chronologie de leur parution. Certains de ces textes ont déjà été publiés dans des journaux ou des revues, d'autres furent communiqués oralement à des auditoires, soit directement, soit sur les ondes de la radio. L'objectif principal de la présente publication est de regrouper ces diverses interventions éparpillées ici et là, dans un effort pour attirer l'attention sur l'urgence de cesser de se poser une question plus que séculaire : que doit-on faire *des* autochtones ? Puisque une certaine conjoncture nous a tous rassemblés ici, et qu'il n'est désormais plus permis ni d'espérer, ni de déplorer leur éventuelle disparition, le temps ne serait-il pas venu de tenter d'imaginer ce qu'il serait possible de faire *en leur compagnie* ? En plus d'être cohérente et réaliste, une telle attitude constituerait la manière la plus irréfutable de commencer enfin à coller à cette dimension américaine, vers laquelle notre destin collectif nous a fait dériver, que nous aimons bien monter en épingle lorsque nous nous trouvons à Paris, mais qui nous agace toujours un peu quand on nous la sert ici, à *l'anglaise*, pour mettre en veilleuse nos projets collectifs. La véritable dimension américaine, à laquelle nous convient encore aujourd'hui les peuples issus de ce continent, n'est ni anglaise, ni française, ni indienne, ni inuit ; elle tient dans la notion autochtone de *Grand Cercle*, selon laquelle le respect obsessif de la spécificité de chaque chaînon devient la condition indispensable au maintien de l'ensemble. Nous n'avons plus le choix, c'est dans cette Amérique-là qu'il nous faut songer sérieusement à débarquer enfin ...

En guise de remerciement aux hommes et aux femmes de qui je tiens cette leçon, dont les ancêtres ouvrirent ce continent à l'occupation humaine il y a au moins 40 millénaires, je me permets humblement de dédier ce recueil de textes.

Carte n. 1  
**LE CANADA**

[Retour à la table des matières](#)



- |                               |                                 |
|-------------------------------|---------------------------------|
| 1 - Territoire du Yukon       | 6 - Province d'Ontario          |
| 2 - Territoires du Nord-Ouest | 7 - .. du Manitoba              |
| 3 - Province de Québec        | 8 - .. de Saskatchewan          |
| 4 - .. .. Terre-Neuve         | 9 - .. d'Alberta                |
| 5 - Provinces Maritimes       | 10 - .. de Colombie Britannique |

Carte no 2

**PROVINCE DE QUÉBEC  
ET LABRADOR TERRE-NEUVIEN**

[Retour à la table des matières](#)



Photo 1.

[Retour à la table des matières](#)

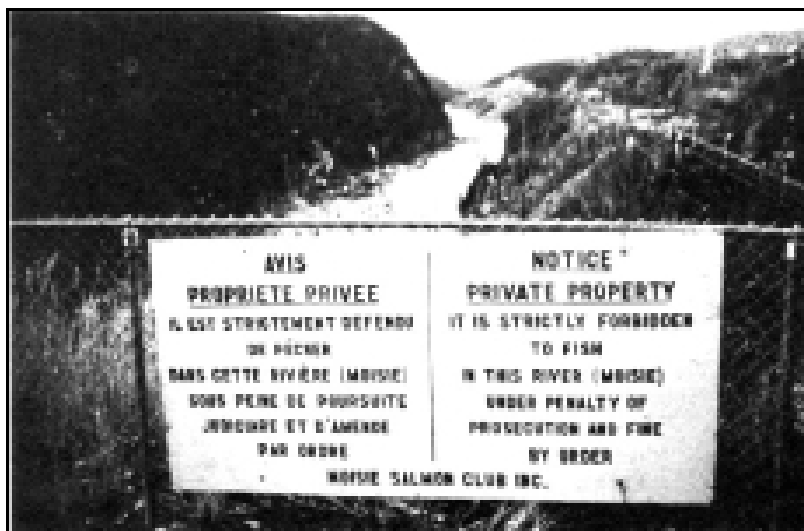


Photo 2.

[Retour à la table des matières](#)





Photo 3.

[Retour à la table des matières](#)



Destins d'Amérique.  
Les autochtones et nous. (1979)

# 1

---

## La voix des tribunaux

*Publié dans le quotidien **Le Devoir**, le mercredi 28 novembre 1973, sous le titre « Baie James : quand une minorité devient quantité négligeable. »*

[Retour à la table des matières](#)

Survenu après de longs mois de témoignages, d'argumentation et de réflexion, le magnifique jugement Malouf avait pris à peu près tout le monde par surprise. Un événement jusque-là impensable venait de se produire. Un peu à la façon, toute proportion gardée, de l'occupation militaire du Québec en octobre 1970, ce coup de tocsin a eu la sonorité d'une première. Car, sans avoir un seul instant douté du bien-fondé de leurs droits, les Indiens et les Inuit avaient quelques bonnes raisons de ne pas attendre autant d'équité de la part de la justice blanche.

Du côté des responsables gouvernementaux et des intérêts financiers impliqués dans le développement de la baie James, ce fut la panique ; tout en suivant d'un oeil distrait ce long et laborieux procès de première instance, ils n'avaient à aucun moment ralenti la marche de leurs travaux. Quant à la population dans son ensemble, elle ne s'était jamais arrêtée à penser que les Indiens et les Inuit pouvaient représenter une incidence aussi sérieuse dans le dossier politique québécois.

Ce n'est certes pas minimiser le jugement Malouf que de l'attribuer en partie à ce vide politique, dans lequel stagnait jusque-là le cas des Amérindiens ; il est en

effet permis de penser que les pressions politico-financières se sont manifestées de façon moins intense avant le jugement de première instance, qu'avant celui de la cour d'appel venu si hâtivement renverser le précédent. La réaction fut rapide ; on imagine aisément que durant l'intervalle de quelques jours à peine entre les deux jugements, le gouvernement et son entourage financier aient pu s'intéresser de façon plus active et plus assidue à la décision que devait rendre la cour d'appel du Québec. Si justice a pu être si bien rendue en première instance, serait-ce dû à une erreur, bien vite corrigée par la suite, d'un pouvoir n'ayant pas cru nécessaire de venir en enrayer alors le cours normal ? Quoi qu'il en soit, et en raison même de la nature du jugement de la cour d'appel, qui tend à dresser les Québécois contre les Indiens et les Inuit, il est plus que temps que nous commençons à tenir sérieusement compte de cette réalité amérindienne, jusque-là refoulée à la marge de nos réflexions politiques.

Le renversement du jugement Malouf, par la cour d'appel, se fonde sur l'argument que les intérêts de la majorité québécoise doivent prévaloir sur ceux de quelques milliers d'Indiens et d'Inuit, argument repris depuis par Jean Pellerin, éditorialiste à *La Presse*. On nous permettra d'abord d'enregistrer avec étonnement cet intérêt subit du gouvernement et de ses thuriféraires, tant pour la majorité québécoise que pour la classe des travailleurs. Nous avons jusque-là été habitués à plus de respect pour d'autres minorités ethniques ayant acquis, nous répète sans cesse ce gouvernement, certains *privilèges* (vg. la loi 63).

Or les groupes amérindiens, qui possèdent non pas des *privilèges*, mais des *droits* mis en lumière par le juge de première instance, auraient pu s'attendre à au moins autant de sollicitude que d'autres minorités de cette province réputée si tolérante. Par ailleurs, en d'autres temps, on nous avait habitués à moins de considération pour les travailleurs du Québec (vg. les lois 19, 25, 89, etc.) ; n'est-il pas instructif, dans ce contexte, de penser que les chefs des trois grandes centrales syndicales du Québec ont récemment purgé une sentence d'un an d'emprisonnement, après avoir été reconnus coupables de mépris de cours pour avoir, paraît-il, négligé de tenir compte d'une injonction ! Derrière cet intérêt subit pour la majorité et pour les travailleurs se cache un incroyable cynisme, tant à l'endroit des Indiens, des Inuit que des Québécois, et sur lequel nous reviendrons plus loin. Pour l'instant, nous traiterons de ce jugement de la cour d'appel comme s'il avait été naïf.

La mathématique qui le sous-tend est irrecevable, car il ne s'agit pas en l'occurrence d'une fraction de la population québécoise, mais de groupes ethniques, dont les *droits* sont menacés de façon irréversible par la poursuite des travaux. Le juge de première instance avait très bien compris que seule l'approche qualitative s'applique en ce domaine. Ne nous avait-on pas appris, sur les bancs de la petite école, à ne pas additionner des pommes avec des oranges ! Selon la cour d'appel, il faudrait admettre que l'Ontario s'empare un jour d'une partie du territoire québécois, sous le seul prétexte qu'il y va de l'intérêt même de la majorité ontarienne ! On se souviendra qu'un certain petit caporal avait, lui aussi, réussi à convaincre quelques hommes de loi qu'il convenait d'envahir les pays voisins, pour donner plus d'espace aux Allemands. Et si, un jour, l'intérêt de la majorité d'outre quarante-cinquième commandait que le Canada devienne en droit ce qu'il n'est pas très loin d'être en fait, un nouvel État américain... ? C'est tout simplement la loi, du plus fort, qui se profile derrière ce grossier calcul de nos juges de la cour d'appel. Or on ne nous fera jamais admettre que l'usage de la force brutale, même et surtout sous son travesti légaliste, puisse servir de quelque façon les intérêts du peuple québécois. C'est lui qui aura un jour à en payer le prix ; c'est donc à lui, maintenant, de s'introduire dans ce débat.

Derrière cette soudaine reconnaissance de la majorité québécoise se terre une logique implacable, qui n'hésite pas à briser les communautés humaines, quelles qu'elles soient, lorsque l'exige la croissance des capitaux. Le sort fait à la langue française au Québec, la blessure pratiquée au cœur des quartiers montréalais par l'autoroute est-ouest, les arbres centenaires tombés sous la hache municipale et les travaux à la Baie James relèvent du même mépris du monde ordinaire. Refuser de servir de *poudre à canon*, contre les Indiens et les Inuit, ne relève pas d'un quelconque paternalisme blanc à l'endroit de ces derniers ; c'est au contraire débusquer la bête *pouvoir* d'un endroit stratégique où elle s'apprête, encore une fois, à matraquer l'homme.

Les forces de gauche du Québec se doivent donc d'être aussi cohérentes que celles contre lesquelles elles se dressent à l'occasion. C'est ainsi que la politique de développement plus humain, qu'elles entendent opposer à celle du pouvoir, devra tenir compte aussi du respect intégral des droits et des aspirations des Indiens et des Inuit du Québec. Il serait déshonorant de les voir se laisser embriga-

der par la stratégie du pouvoir, visant à nier aux Indiens et aux Inuit les droits qu'ils défendent avec tant de dignité et de courage.

Le traitement que nous réserverons à nos frères amérindiens fera la preuve du bien-fondé ou du caractère suspect de nos propres projets collectifs. Certains indices laissent à penser que le *Parti Québécois* pourrait bientôt s'engager sur une voie intéressante en ce domaine. L'avenir immédiat le confirmera ou l'infirmera. Il lui faudra, lui aussi, faire la différence entre les privilèges acquis par les uns et les droits des autres ! Et dans son travail d'animation auprès de ses membres, ce parti devra faire une place d'honneur au respect des droits amérindiens. Ce que nous avons personnellement vu, dans certaines villes à la fois péquistes et voisines de réserves indiennes, nous porte à croire qu'il y a là une urgence.

Vous savez désormais très bien, frères indiens et inuit, que le premier ministre de cette province a effrontément menti à la majorité québécoise, lorsqu'il a déclaré sur les ondes de Radio-Canada, jeudi le 22 novembre, que son gouvernement avait toujours négocié de bonne foi avec nos représentants. Vous saurez alors quoi penser, lorsqu'on vous dira que les forces vives du Québec sont favorables à la négation de vos droits. Et, au cas où les négociateurs du gouvernement ne vous en auraient pas fait part, sachez que ces forces vives ne sont pas sur-représentées, c'est le moins qu'on puisse dire, à l'Assemblée Nationale.

Il vous intéressera aussi d'apprendre, frères, que cette majorité québécoise, dont vient de vous entretenir si aimablement la cour d'appel, se fait parfois servir l'argument de votre présence à ses côtés, pour refuser de prendre des mesures essentielles à sa survie comme peuple ! Voilà ! C'est ainsi que le pouvoir nous utilise les uns contre les autres, pour permettre aux puissances d'argent de tirer le meilleur de nos richesses naturelles. Ne vous étonnez donc pas de le voir, à l'occasion, remuer les braises du racisme pour parvenir à ses fins.

Vous avez reçu l'aide du fédéral pour défendre vos droits ; peu de Québécois vous le reprocheront, même si plusieurs soupçonneront, derrière l'empressement de votre tuteur, un certain désir de mettre en échec leur nationalisme. Et voilà qu'un certain sous-ministre, encore tout récemment dévoué à la défense de vos droits contre le pouvoir provincial, se retrouve aujourd'hui partie intégrante de ce même pouvoir, qui tente ignominieusement de dresser contre vous la majorité québécoise. Quand le pouvoir, sous sa forme fédérale ou provinciale, fait mine de

défendre les intérêts d'un groupe, il vaut mieux se méfier ; c'est souvent qu'il est en train de bafouer ceux d'un autre ! Vous êtes désormais bien placés pour le savoir, vous à qui on vient de lancer au visage l'argument cinglant des intérêts d'une majorité.

Quelle que soit l'issue de vos démarches judiciaires, dont vous n'êtes pas sans prévoir les embûches, il faudra un jour que des Indiens, des Inuit et des Québécois, conscients tout autant de leurs différences ethniques que de leur identité de position face à un ennemi commun, en arrivent à articuler leurs stratégies. Je sais, hélas, trop bien le sort quotidien qui est le vôtre, même en ces villes péquistes que j'évoquais précédemment, pour croire que la chose puisse se faire sans difficulté. Comment, me direz-vous, en arriver à considérer comme un allié naturel un peuple, dont certains éléments déchaînés viennent battre sous nos yeux et nos pères et nos mères ? Oui, je sais également que, encore en 1973, des enfants indiens sont torturés dans les cellules policières de municipalités à majorité péquiste. Si être péquiste ne signifie pas automatiquement être raciste (surtout envers les minorités anglaise et italienne...), cela ne l'interdit malheureusement pas encore (surtout envers les Indiens et les Inuit...).

Ce qu'il importe donc de commencer à nous dire les uns aux autres, par-dessus la tête des exploiters de tout acabit, c'est que le pouvoir lui-même a besoin, pour exercer son oeuvre démoniaque, que fleurisse un tel racisme. Le dernier jugement de la cour d'appel ne laisse aucun doute à ce sujet. Pour faire échec à cet ennemi commun, qui s'emploie ainsi à nous dresser les uns contre les autres, une seule voie demeure possible, quoique difficile : que tous ceux qui ont l'amour de leur peuple inscrit *entre la chair et l'os*, comme le chante Leclerc, se rejoignent dans une stratégie commune marquée au coin de la fraternité et de l'efficacité.

Destins d'Amérique.  
Les autochtones et nous. (1979)

## 2

---

### Un art tri-dimensionnel

*Commentaire à propos de la communication de François-Marc Gagnon, au Congrès de l'Institut d'Histoire de l'Amérique Française, tenu à l'Université de Sherbrooke, les 8 et 9 octobre 1976.*

[Retour à la table des matières](#)

Depuis quelques années, toute une pléiade de chercheurs, provenant de disciplines de plus en plus diverses, s'emploient à mieux connaître les populations nous ayant précédé dans ce coin d'Amérique. On aurait bien tort de considérer de telles recherches comme un luxe ; depuis que la dynamique socio-économique du colonisateur en est arrivé à supplanter celle des autochtones de ce pays, le dossier amérindien est devenu la *face cachée* de notre conscience collective. La réalité indienne se réduit encore, pour la Plupart d'entre nous, à quelques oripeaux dépoussiérés en hâte, lors des foires internationales, comme pour nous donner à bon compte une spécificité dont le caractère suspect n'échappe pas aux plus lucides. Lorsque ces mêmes populations nous interpellent sur des questions fondamentales, comme celle du droit de disposer d'elles-mêmes sur leurs terres, nous laissons nos magistrats leur répondre cavalièrement que les inconvénients, dus à la poursuite des travaux de construction de barrages, sont moindres pour elles que ne le serait, pour la majorité québécoise, l'arrêt même temporaire de ces travaux. La recherche sur les tatouages et les peintures corporelles, que vient de nous présen-

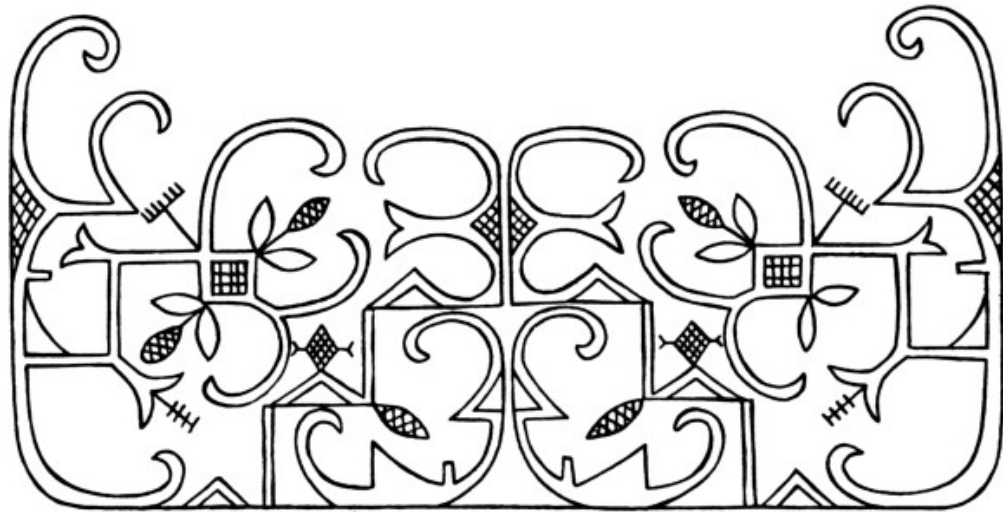
ter François-Marc Gagnon, relève de ce renouveau d'intérêt pour les peuples indiens. Plutôt que de situer mes commentaires sur le plan de l'histoire, ce que m'interdit mon incompetence en cette matière, j'ai pensé que le meilleur hommage à rendre à mon collègue serait de poursuivre, dans mon propre domaine, la réflexion qu'il a déjà si bien amorcée.

Le sujet sur lequel il vient d'attirer notre attention est un des plus difficiles à aborder, en raison de l'absence de documents précis susceptibles de nous révéler la nature exacte des motifs et des arrangements de couleurs propres à cette forme d'art ; à ma connaissance, en ce qui a trait aux Indiens du Québec, l'absence d'un tel corpus interdit encore toute analyse interne. Les voyageurs de jadis n'ont certes pas manqué de mentionner ces phénomènes, comme le démontre bien l'étude de François-Marc Gagnon ; mais leurs observations se réduisent, le plus souvent, à des allusions hâtives reliant tels coloris ou tels motifs à certaines activités, telles la guerre, le deuil, etc. Il n'y a rien là qui autorise l'espoir d'une mise à jour prochaine de la *grammaire* de ce que notre collègue décrit, fort justement d'ailleurs, comme un langage non verbal. La transformation du corps par le vêtement, la coiffure, la peinture, le tatouage, les scarifications de toutes sortes, sont parmi les caractéristiques les plus significatives de notre espèce ; on peut les résumer dans la très riche notion de *costume*. Or, on le sait de plus en plus, le costume relève du discours. En l'absence de données permettant de saisir directement ce que l'Indien disait, par ces peintures corporelles et ces tatouages, on en est réduit à explorer les liens entre ce type particulier de discours et des modes mieux connus d'expression artistique indienne.

Après avoir examiné plusieurs oeuvres d'art dit *décoratif*, provenant des tribus algonquiennes du Nord-Est, l'anthropologue américain Speck concluait que « ... l'élément essentiel consiste en deux lignes incurvées en opposition, avec des décorations plus ou moins élaborées modifiant l'espace inclus entre ces lignes, et avec des variations compatibles avec la forme et les proportions du dessin » (Speck, F.G., 1915 : 11). Nommé *double courbe* par Speck, ce motif se retrouve presque à l'état pur chez les groupes du Nord-Est du Labrador ; à mesure qu'on se déplace vers le sud et l'ouest, il s'enrichit de thèmes floraux et géométriques. La technique artisanale impliquée ici fut décrite par Jacques Rousseau, sur la base d'observations directes : « ... une mince pellicule de bouleau, pliée et mordue entre deux dents, déplacée de façon fantaisiste, donne une fois dépliée des motifs symétri-



ques » (Rousseau, J., 1956 : 219-220). Réduisant peut-être un peu trop rapidement l'explication à une sorte d'automatisme aveugle, déterminé par la technique de production elle-même, Rousseau proposait de substituer l'expression *motif à symétrie bilatérale* à celle de *motif de la double courbe* avancée antérieurement par Speck.



Motif provenant d'un berceau pénobscot.  
(Abénaki) (tiré de Speck, F. G., 1915, Fig. 3).

Mais qu'on les considère sous leurs formes simples ou complexes, à partir du produit fini ou de la technique artisanale, le caractère commun à toutes ces oeuvres pourrait se formuler ainsi : *une moitié du motif entretient avec l'autre une relation de type effet de miroir, de telle sorte qu'en les rabattant l'une contre l'autre, elles en arrivent à se confondre parfaitement.* Destiné d'abord à enrober un objet, le motif vise, semble-t-il, à représenter la vision globale qu'un spectateur en aurait, s'il se déplaçait autour de l'objet décoré, plutôt que celle toute partielle s'offrant à lui lorsqu'il l'observe sous un angle fixe. Lorsque les impératifs de la production en arrivent à mettre l'artisan en présence d'un substrat réduit à deux dimensions (peau, toile, papier, etc.), le modèle est forcément désarticulé de part et d'autre d'un ou plusieurs axes. Parce qu'il est d'abord *décoratif*, cet art peut se dispenser de confier à la *perspective* le soin de représenter de façon illusoire la troisième dimension.

Quittons temporairement cette région du Nord-Est, pour nous rendre d'abord à l'autre extrémité du Canada, chez les Indiens de la Côte nord-ouest, dont l'art est peut-être mieux connu du grand public. On y retrouve le même procédé de *dédoublement de l'image*, que l'anthropologue américain d'origine allemande, Franz Boas, décrivait ainsi : « L'animal est perçu comme s'il avait été coupé en deux de la tête à la queue... il y a entre les yeux une profonde dépression allant jusqu'au nez. Ceci indique bien que la tête elle-même n'a pas dû être considérée de face, mais sous la forme de deux profils reliés à la bouche et au nez, sans points de contact au niveau des yeux et du front » (Boas, F., 1927 : 223-224, notre traduction).

Une telle désarticulation fut parfois poussée jusqu'à inclure l'intérieur du corps de l'animal représenté. Les observateurs n'ont pu s'empêcher d'évoquer à ce sujet l'oeuvre d'un Picasso, avec cette différence, notait Claude Lévi-Strauss à propos des masques de ces gens de la Côte nord-ouest, « ... que ces exercices périlleux d'un homme seul, qui nous ont coupé le souffle pendant trente ans, une culture indigène toute entière les a pratiqués pendant cent cinquante ans et même davantage » (Lévi-Strauss, C., 1976 : 10).

Dans une étude portant sur le dédoublement de la représentation dans les arts anciens de l'Asie et de l'Amérique, le même auteur met ce procédé artistique en rapport, d'une part avec les motifs que les Guaicuru du Brésil se peignaient sur le corps, d'autre part avec ceux que les Maori de la Nouvelle-Zélande se fixaient définitivement sous la peau par la technique du tatouage (Lévi-Strauss, C., 1958 ; 269-294).

Si l'art décoratif du Nord-Est américain nous a conduit jusqu'au coeur du Brésil et de la Nouvelle-Zélande, via la côte 'nord-ouest de l'Amérique, dont les racines asiatiques semblent encore toutes fraîches, les peintures corporelles guaicuru et les tatouages maori nous ramènent aux habitants de la Terra Verde (Terre-Neuve) capturés par Corte Real au tout début du XVIème siècle.

Il se pourrait donc que le corps humain ait constitué le substrat privilégié d'un art appliqué également aux objets tri-dimensionnels produits par l'homme. Mais d'où vient à ce dernier un tel besoin de se costumer ? Dans le règne animal, l'homme se caractérise par le fait que la biologie, pour ainsi dire laissée à elle-même, s'avère incapable de produire des représentants typiques de cette espèce.

Comme tel, le programme génétique est silencieux sur des domaines pourtant essentiels au développement de la personnalité, voire même à la survie de l'individu. Pour échapper à la monstruosité, au sens strict de ce terme, l'homme doit pouvoir compter sur un milieu social, véritable matrice culturelle chargée de parachever la tâche de maturation laissée en plan par la biologie au moment de la naissance. L'apprentissage des langues maternelles ne se réduit pas à l'acquisition progressive de merveilleux outils de communication ; il assure à l'individu, et ce de façon variable d'une culture à l'autre, sa véritable venue au monde, c'est-à-dire la prise de conscience simultanée et de l'univers qui l'entoure, et de la position qu'il y occupe. Plus qu'une simple juxtaposition de motifs décoratifs sur le corps humain, la peinture corporelle et le tatouage relèvent d'un véritable processus de transformation, visant à faire accéder au statut d'être humain un individu encore inachevé. La nudité semble avoir toujours été perçue comme une subversion ; avant d'être un attentat à la pudeur, elle en est un à l'image que la société aime se faire d'elle-même.

*Menteo tekushini* (un étranger vient d'arriver), disent les Montagnais de la Basse Côte-Nord du Saint-Laurent pour annoncer la naissance d'un enfant. *Menteo*, c'est l'étranger. Le terme sert généralement à désigner celui qui n'est pas des nôtres, qui ignore tout de nos coutumes. Du point de vue du groupe, l'étranger adulte et le nouveau-né relèvent d'un autre monde. Ils ne cesseront d'être ainsi désignés que lorsque le groupe en aura pris possession, par l'attribution d'un nom ou encore d'un surnom. Le nom a toujours été perçu comme autre chose qu'une étiquette utile. L'art décoratif, surtout quand il prend l'homme pour substrat, ne doit pas être considéré comme une sorte d'enluminure plus ou moins superficielle. Il relève du grand art qui, avant d'être simple virtuosité, est toujours un acte créateur.

Destins d'Amérique.  
Les autochtones et nous. (1979)

## 3

---

# Dialogue entre colonisés

*Publié dans la revue **Possibles**, vol. 1, nos 3 et 4, 1977, pp. 1 à 11, sous le titre « Pour un dialogue possible avec l'autochtone québécois. »*

[Retour à la table des matières](#)

C'était peu après le 15 novembre 1976. Je rencontrais, ce jour-là, un ami indien depuis longtemps actif dans les divers mouvements de libération de son peuple. Ses yeux brillèrent, quand il *nous* félicita en me serrant la main ; sa joie serait sans réserve, ajoutait-il comme pour l'excuser de ne pas être aussi totale que la mienne, si son peuple pouvait entrevoir avec un espoir aussi immédiat la fin du cauchemar colonial. Depuis que nous nous connaissions et que nous travaillions ensemble, il avait toujours été question entre nous de leur liberté ; et voilà que c'était la nôtre qui, déjà, pointait à l'horizon telle un immense soleil levant...

### *Les mouvements politiques autochtones au Québec*

À l'exception de quelques tentatives encore assez mal connues <sup>1</sup>, l'histoire des mouvements politiques autochtones au Québec se situe presque entièrement à l'intérieur de la dernière décennie. Elle n'en est cependant pas moins tributaire, comme on peut facilement l'imaginer, du type de rapports indien-blanc instaurés

---

<sup>1</sup> Au cours des années 40, le Huron Jules Sioui et le chef algonquin Commanda, tous deux du Québec, déployèrent de grands efforts pour mettre en marche un mouvement autochtone panaméricain.

par le régime colonial français, et poursuivis jusqu'à nos jours par les administrations anglaise et canadienne.

Au début des *années 60*, le tuteur légal des autochtones du Canada (le gouvernement fédéral) entreprit ce qui se voulait une révision complète de ses rapports avec les populations indiennes et inuit. Il fallut attendre 1969 pour connaître le résultat de cette opération : un *livre blanc (!)* proposant que les autochtones, désormais considérés comme des citoyens canadiens à *part entière*, tombent sous la juridiction des divers gouvernements provinciaux et territoriaux du pays. L'application d'une telle politique devait entraîner, disait-on, la disparition du ministère des Affaires indiennes dans un délai de cinq ans. Personne ne fut dupe de la *rhétorique démocratique* de ce document ; les autochtones y virent une version canadienne de la loi américaine visant à l'élimination du statut d'Indien. Leur réaction fut rapide et efficace, comme nous aurons l'occasion de le souligner plus loin. Restons-en, pour l'instant, au début des années 60.

Pour apporter un semblant de caution morale à cette nouvelle politique, les fonctionnaires fédéraux mirent sur pied des comités consultatifs chargés, disait-on, d'éclairer le ministère dans le choix et l'application de ses politiques à l'endroit des autochtones. Au Québec, les membres de ce comité furent choisis, par le ministère, parmi les Indiens ayant déjà acquis une certaine notoriété dans le système des *conseils de bande*. Ces conseils existaient déjà depuis plusieurs années. Le gouvernement canadien avait considéré très tôt, comme formant une *bande*, l'ensemble des Indiens ayant pris l'habitude de venir plus ou moins régulièrement échanger quelques fourrures à tel ou tel comptoir de traite. Les membres de ces *bandes* furent encouragés à élire un chef et des conseillers, en nombre variant au prorata de la population des dites *bandes*. Dans certaines régions du Canada, les *bandes* furent jadis plus ou moins forcées de signer des traités par lesquels, en échange de vastes étendues de terre, elles obtenaient du gouvernement quelques acres (*réserves*), la vague promesse de certains services (santé, éducation, etc.) et ce que nous avons pris l'habitude de considérer comme des privilèges (vg. exemptions de taxe). Ces *conseils de bandes* furent créés par le gouvernement pour remplir la fonction d'intermédiaire entre lui et ses *pupilles*. Pour diverses raisons, *réserves* et *conseils de bande* apparurent au Québec sans que des traités n'aient été signés. On verra plus loin comment cette particularité deviendra déterminante dans la vie des mouvements politiques autochtones du Québec. C'est donc parmi

ces *chefs indiens*, dont on ne soulignera jamais assez le rôle de cheville ouvrière qu'on entendait leur faire jouer dans une politique *d'indirect rule*, que les fonctionnaires fédéraux choisirent eux-mêmes leurs interlocuteurs (comité consultatif).

Le résultat de toute cette opération mascarade, savoir le *Livre blanc* de 1969, nous permet d'imaginer l'esprit dans lequel a dû se dérouler ce simulacre de consultation. Il n'en demeure pas moins que les chefs indiens formulèrent les nombreux griefs de leurs populations (droits territoriaux, droits de pêche, de trappe, de chasse, etc), et firent connaître leur opposition aux nouvelles visées politiques du gouvernement fédéral ; leur approche était depuis longtemps radicalement opposée à ce qui donnera l'essentiel du *livre blanc*. Donc, et déjà avant la parution de ce dernier, le fossé commençait à se creuser entre Indiens et gouvernement fédéral. En 1965, le pseudo-comité consultatif se transforma en véritable organisme officiellement dévoué aux intérêts des autochtones. Le ministère lui-même semble avoir joué un rôle déterminant dans cette mutation, il assura au nouvel organisme son assistance technique, en libérant certains de ses fonctionnaires indiens pour qu'ils puissent y travailler, de même que son assistance financière, en assumant le coût d'opération de ce qui devait devenir *l'Association des Indiens du Québec* (AIQ). *L'indirect rule* a ses exigences ; sentant la situation se corser, le ministère a vraisemblablement cru sage de *lâcher du lest*, pour s'assurer finalement un meilleur contrôle de la situation.

Dès sa naissance, l'AIQ participa au vaste mouvement de protestation contre le *livre blanc*, organisé par les Indiens du Canada. Le gouvernement canadien fut forcé de faire marche arrière ; il mit temporairement en sourdine ses grands projets de révision du statut d'indien. À partir de son siège social, situé dans la *réserve* de Lorette, à proximité de la ville de Québec, FAIQ entreprit alors de formuler le contentieux territorial des Indiens du Québec (absence de traité). Les choses se précipitèrent au printemps 1971, lorsque le premier ministre québécois annonça la construction d'un vaste réseau de barrages, dans la région de la baie James, destiné à produire de l'énergie hydro-électrique. Les Indiens cris et leurs voisins inuit, supportés par l'ensemble des autochtones du Québec, chargèrent, FAIQ de rencontrer ce premier ministre. Il s'agissait de lui rappeler les points suivants : 1. il n'y avait jamais eu de traité pour cette région du Québec, 2. en 1912, lorsque le gouvernement fédéral céda cette portion de territoire au Québec, le protocole d'en-

tente entre les deux paliers de gouvernement prévoyait qu'aucun développement privé ou public n'aurait lieu dans ce territoire, sans qu'un traité ne soit signé avec les populations autochtones y résidant. Le premier ministre québécois ayant fait la sourde oreille aux émissaires autochtones, venus spécialement à Montréal pour le rencontrer, FAIQ fut aussitôt mandatée pour entreprendre des démarches judiciaires visant : 1. à faire d'abord cesser les travaux de construction de barrages déjà amorcés, 2. à faire reconnaître ensuite par les tribunaux les droits autochtones sur ces territoires. Le premier procès, visant à obtenir l'arrêt des travaux, dura sept mois. Le jugement ayant été favorable aux autochtones, le gouvernement se voyait forcé de suspendre ses opérations à la baie James, tant et aussi longtemps que la cour ne se serait pas prononcée sur le second point, savoir les droits autochtones sur le territoire en question. Le gouvernement s'empressa d'interjeter appel, étant donnés les intérêts économiques gigantesques impliqués dans ce projet hydro-électrique ; l'audition dura une journée et demie, au terme de laquelle cette cour de seconde instance annula l'injonction interlocutoire que venait d'accorder celle de première instance. Il était, paraît-il, dans l'intérêt général de la population québécoise que les compagnies multinationales poursuivent, avec l'aide du gouvernement québécois, et l'acceptation tacite du tuteur fédéral, leurs opérations à la Baie James !

Le premier jugement avait cependant constitué un sérieux avertissement pour les pouvoirs financiers. Leurs hommes de main politiques furent invités à y mettre les formes. Aussitôt s'amorcèrent des tractations visant à amener FAIQ à céder les droits autochtones à la Baie James, en échange de compensations financières apparemment généreuses. Encouragée par le premier jugement, FAIQ s'opposa farouchement à tout règlement négocié devant résulter en une telle extinction de droits implicitement reconnus par la cour de première instance. Il s'agissait plutôt pour elle d'établir ceux-ci, pour ensuite se retourner vers toutes les autres régions du Québec où elle prétendait que les autochtones avaient des droits analogues. La perspective de travail de FAIQ n'était pas de s'opposer nécessairement à tout projet de développement, mais de pouvoir discuter avec d'éventuels promoteurs privés ou publics, en termes de redevances fondées sur des droits qu'elle n'entendait sûrement plus éteindre. Il s'agissait d'un effort ultime en vue d'échapper à l'infamante et dégradante dépendance économique.

Une telle perspective de travail allait directement à l'encontre du rôle que les pouvoirs avaient imaginé pour le comité consultatif d'abord, pour l'AIQ ensuite. Connaissant mieux que quiconque les points faibles de cette dernière, les négociateurs gouvernementaux du Québec (dont le principal venait tout juste de quitter le poste de sous-ministre des Affaires indiennes à Ottawa) décidèrent alors de s'adresser directement aux organismes autochtones locaux de la Baie James : le *Conseil des chefs cris* et, pour les Inuit, une association récemment créée, la *Northern Quebec Inuit Association* (NQIA). Les Indiens du Nord avaient toujours, et souvent non sans raison, vu avec une certaine suspicion les tractations entre le gouvernement et leurs représentants provinciaux recrutés dans les *réserves* urbanisées du sud. Un sentiment analogue, et peut-être plus fort encore, s'était développé chez les Inuit. C'est ainsi que l'AIQ fut rapidement éjectée du dossier ; le gouvernement québécois en arriva à une entente avec ses nouveaux interlocuteurs, ravis de l'importance qu'on leur accordait soudainement. Au chapitre 2, qui traite des dispositions principales de cette entente, on peut lire ce qui suit :

En considération des droits et des avantages accordés aux présentes aux Cris de la Baie James et aux Inuit du Québec, les Cris de la Baie James et les Inuit du Québec cèdent, renoncent, abandonnent et transportent par les présentes tous leurs droits, revendications, titres et intérêts autochtones, quels qu'ils soient, aux terres et dans les terres du Territoire et du Québec, et le Québec et le Canada acceptent cette cession (Gouvernement du Québec, 1976 : 6).

On pourrait épiloguer longtemps pour savoir si les Cris et les Inuit ont ainsi obtenu des compensations équitables. On se rappellera cependant que les objectifs premiers étaient d'une toute autre nature ; ceux-ci ont dû être complètement abandonnés. L'AIQ ne s'en est pas remise. Pour la première fois peut-être, de sa brève existence, elle avait tenté de se dissocier explicitement de la farce de *l'indirect rule* ayant présidé à sa naissance et à plusieurs de ses comportements. Mais l'ambiguïté, dont elle avait eu tant de mal à se départir, l'avait rendue trop vulnérable pour résister à un tel choc. Les Cris ayant en quelque sorte donné le ton de la décentralisation, les Montagnais et les Attikamèques formèrent un organisme politique régional durant l'été 1976 (*Conseil Attikamek-Montagnais*). Les Algonquins, les Hurons, les Abénaquis, les Mowak et les Micmac cherchent présentement à mettre sur pied autant de conseils tribaux. L'AIQ n'existe plus depuis l'automne



1976 ; ses jours étaient comptés, dès qu'elle voulut déroger au rôle prévu pour elle par le colonial, qui l'avait mise sur pied quelque dix ans auparavant. Toutefois, un comité provisoire travaille présentement à mettre en place, dans des délais très courts, une confédération des tribus indiennes du Québec.

Cette récente redéfinition des structures politiques autochtones au Québec met en lumière un phénomène nouveau. Le pouvoir indien, jadis monopolisé par les petits groupes acculturés des *réserves* urbanisées du Sud, où le pouvoir colonial trouvait les interlocuteurs qu'il souhaitait, passe présentement entre les mains des groupes plus nombreux et moins acculturés de l'arrière-pays : Cris, Montagnais et Attikamek. Sans le vouloir, le gouvernement libéral du Québec aura ainsi accéléré le processus de prise de conscience du mouvement indien. Le nouveau pouvoir du Nord repose entre les mains de groupes plus nombreux, moins affectés par le mode de production capitaliste et mieux informés que jadis des véritables visées du pouvoir blanc. Mais ce dernier veille au grain ; plus souriant et courtois que jamais, il cherche à s'insinuer dans les nouvelles structures politiques autochtones.

### *La fin des tutelles ?*

Les gouvernements représentatifs des quelque 30,000 autochtones du Québec (Inuit et Indiens) n'étant donc pas reconnus comme tels, ces populations sont encore aujourd'hui régies par une tutelle spéciale du gouvernement fédéral du Canada. Les rapports qu'elles entretiennent avec ce tuteur sont marqués au coin de l'ambiguïté ; il s'en dégage sans cesse une odeur de *torchon brûlé* mais, comme il arrive toujours dans des situations de ce type, on y observe aussi une tendance à épouser les causes du tuteur lui-même. Ainsi est-il de notoriété publique qu'un certain sentiment anti-québécois se retrouve encore chez les populations autochtones du Québec. Un de leurs leaders ne soulevait-il pas, il y a quelques années, l'enthousiasme d'un auditoire de l'Ouest canadien, en déclarant que les autochtones de cette province s'empresseraient d'annuler les effets d'une éventuelle sécession du Québec, en réclamant aussitôt la majeure partie du territoire ? Quant à la population québécoise, qui n'est pas encore parvenue elle non plus à se donner un régime politique à son image, il lui est souvent arrivé d'appuyer l'action de ses gouvernants à l'encontre des intérêts des autochtones du Québec. L'opposition de

ceux-ci au projet hydro-électrique à la Baie James, entendait-on ici et là dans les salles de rédaction de nos journaux, n'est encore qu'un coup monté par le tuteur fédéral, pour mieux faire échec au développement du Québec ! Et nous poussâmes tous un unanime soupir de soulagement, en entendant les juges de la cour d'appel du Québec casser le jugement Malouf, sous prétexte que l'intérêt de la majorité que nous sommes devait prévaloir sur celui d'une poignée de chasseurs cris et inuit !

Le processus d'identification à l'agresseur joue dans les deux cas ; il permet aux puissances financières de souffler, au besoin, sur les braises toujours latentes du racisme, ce divertissement dont elles ont besoin pour s'employer en toute quiétude à retirer les marrons du feu. Comment se dégager d'un tel cercle infernal ? La question revêt une importance d'autant plus grande que la population québécoise pourrait être à la veille de quitter la tutelle fédérale, pour se donner un régime politique souverain. C'est dans une telle perspective qu'il devient urgent de commencer à explorer les bases nouvelles, sur lesquelles s'établiront nos rapports avec les autochtones de cet éventuel pays.

La question ne tient pas seulement à des préoccupations d'ordre éthique. Si les autochtones ne présentent aucun impact électoral, leur position de pupilles du gouvernement fédéral risque de devenir un élément important des discussions pré-référendaires. Et si l'accession du Québec à l'indépendance ne devait se traduire, pour eux, que par un changement de tutelle, quel intérêt auraient-ils à mettre de côté la méfiance séculaire inspirée par leur tuteur actuel à l'endroit des francophones ? Par contre, un minimum d'imagination suffirait pour qu'une telle méfiance cède la place à un dialogue possible. Si nos rapports n'ont pas toujours été ce qu'ils auraient dû être, j'ai suggéré plus haut que cela tenait en grande partie, de part et d'autre, à des réflexes de colonisés. Aussi, un Québec souverain ne parviendra à établir des rapports positifs avec les autochtones, que si de tels rapports se situent en dehors de toutes références coloniales, que s'il consent à leur reconnaître au départ, et de façon non équivoque, la possibilité de se dégager eux aussi de toutes espèces de tutelle afin de reprendre enfin, comme collectivité, la place qui leur revient parmi les nations. Ce préalable à toute discussion n'est rien de plus, mais rien de moins aussi, que la reconnaissance effective du droit de ces peuples à l'autodétermination, ce qui veut dire la reconnaissance officielle des mouvements qui les représentent à titre de gouvernements souverains. S'il est une

exigence minimum à laquelle un Québec souverain devrait se montrer sensible, c'est bien celle-là. Il serait quelque peu embarrassant pour lui de tiquer sur un tel préalable, sous prétexte qu'il pourrait nous causer des ennuis par la suite.

En plus de nous empêcher de sombrer dans l'incohérence politique, une telle approche du problème aurait l'avantage de désamorcer les stratégies de ceux qui s'appêtent, dans le cadre du plus odieux des chantages, à se servir des autochtones pour faire échec aux aspirations des Québécois, sans pour autant offrir à leurs otages le moindre espoir de se dégager un jour, comme collectivités, de la tutelle séculaire qui pèse sur eux. Qu'on me comprenne bien. Je ne plaide pas ici en faveur de tel ou tel type d'entente entre Québécois et autochtones ; la chose ne serait pas seulement prématurée, mais contradictoire, puisque je n'ai ni la compétence ni le droit de parler au nom de ces derniers. Je suggère simplement une ouverture d'esprit totale de notre part, pour que nous ne retombions pas, et comme à l'envers, dans l'absurdité politique ayant caractérisé nos rapports avec la majorité canadienne. Toute position se situant au départ en deçà de celle que je propose se ramènerait, il me semble, à une dispute odieuse entre le Canada et le Québec, en vue de déterminer lequel des deux pays continuerait à exercer la tutelle sur les autochtones, à moins que le nationalisme québécois n'entretienne, à l'endroit de ceux-ci, le même rêve inavoué d'assimilation que la majorité canadienne a longtemps fait et pour eux et pour nous.

Même si nos rapports avec les populations autochtones furent souvent difficiles, pour les raisons indiquées plus haut, nous avons cette chance politique extraordinaire de n'avoir jamais joué vis-à-vis elles le rôle non enviable de tuteur. À l'aube de notre véritable histoire politique, l'occasion nous est donc encore donnée d'arracher la racine de ce qui pourrait un jour devenir un dossier sombre du pays nommé Québec. Mais si ces préoccupations de cohérence et de stratégie politiques devraient suffire à écarter notre paranoïa d'antan, qui nous fit si souvent voir l'ennemi anglais derrière les Yeux bridés de nos compagnons de route autochtones, il en est une autre que l'ignorance *crasse* de plusieurs d'entre nous mettra peut-être encore au compte d'un quelconque *indianloverisme* : ces cultures autochtones, avec lesquelles nous sommes en contact depuis près de trois siècles, nous ont déjà apporté beaucoup plus qu'on le croit, et leur développement ultérieur risque de contribuer de façon déterminante à la qualité de la vie dans ce coin de terre que nous partageons. Il n'est Pas impossible que l'indéracinable attache-

ment dont elles ont toujours fait preuve à l'endroit de ce dernier, soit pour quelque chose dans la volonté québécoise de s'y identifier de façon rigoureuse. Membres de minorités ethniques si l'on veut parler chiffres, mais ni *immigrants* ni *immigrés* (il deviendrait d'ailleurs vite embarrassant de mobiliser ces termes pour traiter de nos rapports avec eux), ces gens ont, et ce depuis des millénaires, investi ici plus d'énergie que toute celle dont nous ne serons jamais capables de faire montre. Leur histoire d'amour avec ce pays fut toujours caractérisée par un respect infini et une connaissance remarquable de l'environnement, autant d'éléments qui, pour continuer à jouer un rôle de stimulants puissants, dans l'aventure d'ici, exigent les meilleurs conditions de développement de ces peuples, c'est-à-dire la souveraineté politique.

Ceux qui ont un sens aigu des phénomènes politiques savent que je plaide ici pour un certain réalisme qui, s'il veut éviter la bêtise des *manifestes fonctionnels*, se doit d'être à la fois imaginatif et franc. On aura aussi compris que je cherche désespérément à éviter d'avoir, lors de mes prochaines rencontres avec mon ami indien, à lui annoncer que ce que les miens ont trouvé de mieux à offrir aux siens, c'est un choix entre l'ancienne tutelle et la nouvelle ! Le climat politique général au Québec n'offre que très peu de signes encourageants en ce sens. Les Québécois accepteront-ils de voir se lever plus d'un soleil sur cette terre du Nord-Est américain... ?

Destins d'Amérique.  
Les autochtones et nous. (1979)

## 4

---

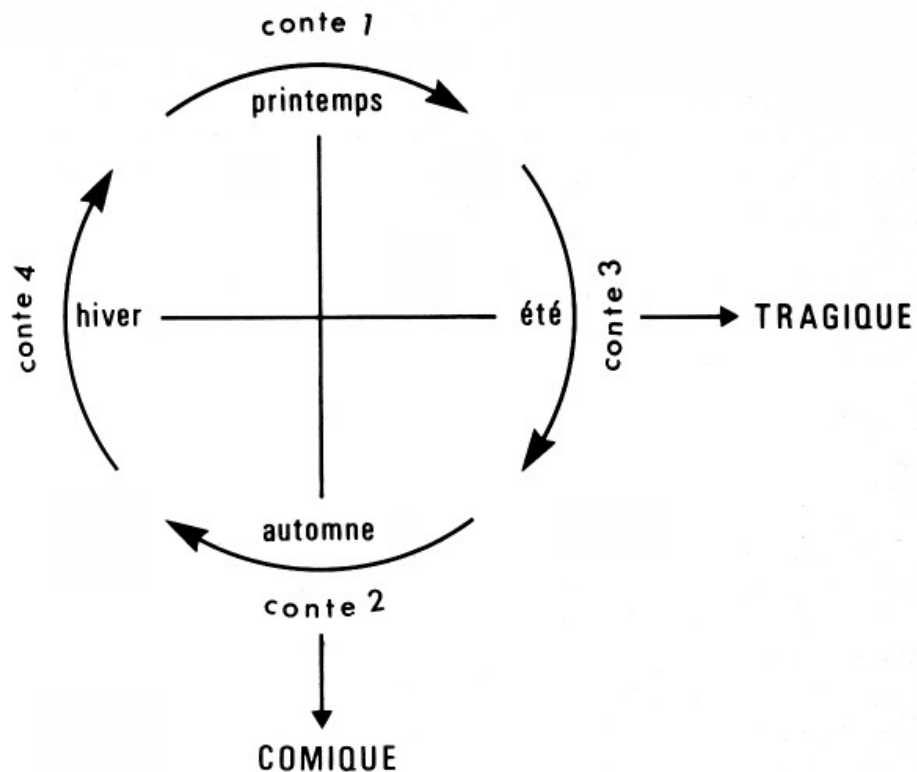
# La faim et la mort

*Publié dans la revue **Anthropologica**, N.S., Vol. XIX, N° 1, pp. 15 à 26, sous le titre « La faim et la mort dans la littérature orale montagnaise. »*

[Retour à la table des matières](#)

Les Amérindiens classifient généralement leurs oeuvres de tradition orale en deux genres. Chez ceux de langue algique du Québec septentrional (Cris, Attikamek, Algonquins, Montagnais), ces genres sont désignés par deux termes, dont les formes montagnaises sont *atenogen* et *tebadjimun*. Le premier renvoie à des récits d'aventures dont le conteur, aussi bien que chacun de ses auditeurs, aurait vraisemblablement pu être l'acteur. Le second s'applique à des récits d'événements survenus avant même que l'humanité existe sous sa forme actuelle. Il n'est cependant plus besoin d'insister sur le fait que, loin de viser à une quelconque reconstitution d'un si lointain passé, ces *atenogen* sont d'abord des outils symboliques grâce auxquels, sur un mode non discursif, on s'emploie désespérément à dénouer l'écheveau des contradictions définissant l'existence concrète des hommes, à résoudre des problèmes contemporains condamnés à demeurer insolubles, tant et aussi longtemps que la recherche de solutions ne déborde pas le strict plan du monde topique. La mort et la faim, dont il sera question dans la présente étude, ne sont pas les moins scandaleuses ni les moins permanentes de ces énigmes. Si les

hommes de partout et de toujours en ont parlé, ils l'ont fait à travers des systèmes symboliques parfois si éloignés du nôtre, que leurs messages en viennent à disparaître sous ce que nous percevons, au pire, comme un amas hétéroclite de signifiants opaques, au mieux, comme des historiettes relevant d'un genre mineur. C'est ainsi que, pour parvenir à entendre correctement la voix des philosophes d'un peuple pourtant si voisin, un déchiffrement laborieux et, par définition, artificiel devient inévitable.



Le genre *atenogen* comprend deux sous-types qui, à ma connaissance, n'ont pas été nommés par les usagers. Ainsi peut-on déceler un ensemble *d'atenogen*, dont le héros est ce personnage baptisé du nom de *Trickster* par les observateurs qui, s'ils n'ont pas tardé à en souligner l'importance pour la tradition orale amérindienne, n'ont jamais mis en relief, voire reconnu, la dimension humoristique fondamentale de ces récits. Il n'est cependant nullement paradoxal d'ajouter que, comme tout humour, celui-ci vise à exorciser des situations en elles-mêmes an-

xiogènes (Savard, R., 1977b). Outre ces *atenogen* comiques, on en trouve qui adoptent d'emblée un ton grave, sinon tragique.

Une collection de contes montagnais, recueillis depuis 1967, contient quatre *atenogen* (deux tragiques et deux comiques) qui, au niveau le plus obvie de l'histoire racontée, nous restituent un des cadres majeurs de la pensée et de l'existence de cette population de chasseurs nomades : le cycle saisonnier complet<sup>2</sup>. Les contes graves vont, l'un, du début à la fin de l'été, l'autre, du début à la fin de l'hiver. Quant aux contes humoristiques, ils se situent entre l'hiver et l'été dans un cas, entre l'été et l'hiver dans l'autre, tel qu'indiqué au graphique suivant.

En examinant tant soit peu la trame des événements racontés, on y découvre un chassé-croisé complexe d'images renvoyant l'un à l'autre, d'une part, les contes 1 et 2, d'autre part, les contes 3 et 4. Centrés sur Carcajou, cette version montagnaise du *Trickster* amérindien, les deux premiers nous le présentent, l'un en tant que chasseur de ces gros oiseaux aquatiques nommés gibiers d'eau, l'autre en tant que partie intégrante d'une volée de ces mêmes oiseaux attaquée cette fois par des chasseurs humains. Dans les deux autres contes, il est question d'un jeune garçon abandonné par ses parents et pris en charge par un esprit protecteur ; au terme du conte 4, le jeune héros se transforme en petit oiseau migrateur (pinson), tandis qu'il devient oiseau non-migrateur (espèce de falconidés) au terme du conte 3.

Il suffisait de moins pour que ces quatre contes à *oiseaux* suggèrent un ensemble cohérent, une *phrase complète*, dont les articulations internes ont commencé à faire l'objet d'un examen actuellement en cours. Dans le présent article, je me propose de poursuivre, au-delà d'un premier bilan présenté antérieurement (Savard, R., 1976), l'analyse du couple formé par les deux *atenogen* comiques de ce petit corpus : les contes 1 et 2.

Afin de faciliter la tâche du lecteur, convié ici à un exercice dont le caractère ardu a été annoncé plus haut, voici un résumé de chacun des deux contes à l'étude :

---

<sup>2</sup> Pour mesurer l'importance du cycle saisonnier dans l'activité conceptuelle des Montagnais, lire l'étude de Serge Bouchard et José Mailhot (1973 : 39-67).

### *Conte 1*

*Apercevant un jour un groupe d'oiseaux aquatiques posés sur un lac, Carcajou se mit en quête d'un moyen de se les attirer, afin de pouvoir manger. Ayant improvisé un petit contenant en mousse végétale<sup>3</sup>, il leur cria qu'il apportait le chant et la danse. Piqués par la curiosité, les oiseaux s'approchèrent de lui. Il les pressa d'ériger une tente assez grande pour abriter le cercle de danse, leur promit de se charger lui-même de la partie vocale de la fête, et leur recommanda de garder les yeux fermés quand ils danseraient. La fête était commencée depuis peu, que déjà Carcajou avait égorgé quelques oiseaux, prélevés à même le cercle des danseurs tournant à sa portée. Huart entrouvrit un oeil et découvrit le stratagème de Carcajou. Il cria aussitôt à ses amis de s'envoler, s'ils tenaient encore à la vie. Pendant que cuisaient les quelques oiseaux qu'il avait eu le temps de tuer, le héros se réfugia dans un arbre pour y dormir, non sans avoir chargé son propre anus de l'éveiller, si jamais des voleurs se risquaient à s'approcher un peu trop de son éventuel repas. Mais l'anus demeura silencieux quand des humains vinrent s'emparer des oiseaux. Carcajou s'éveilla et se mit en frais de manger. Comme il ne trouva que les os, il crut d'abord que la viande avait cuit trop longtemps et se trouvait au fond de la casserole. Quand il comprit qu'on l'avait volé, il en fit reproche à son anus. Pour tenter de sauver au moins la graisse liquide, il demanda à Rat Musqué d'emporter sa casserole dans l'eau afin de faire durcir cette graisse. Mais suite à un différend au sujet du degré de condensation de la graisse ainsi soumise au froid, Rat Musqué décida de la manger. Il renvoya ensuite à Carcajou sa casserole vide. Celui-ci en fut réduit à en lécher les parois. Il était encore affamé.*

---

<sup>3</sup> Il semble s'agir ici d'une forme réduite de ce qu'on trouve dans les variantes winnébago du Nebraska (C. G. Jung, C. Kérényi et P. Radin, 1958 : 28-29) et cris de l'Ouest canadien (A. M. Paget, 1909: 188-189), selon lesquelles le héros se recouvre maladroitement de feuillage ou de roseaux, évoquant ainsi la technique de chasse à l'affût pratiquée par les Amérindiens.



## *Conte 2*

*Apercevant plusieurs outardes près du rivage, Carcajou s'approcha d'elles et déclara qu'il avait quelque chose à leur demander. «Quoi donc?» - « Pourrais-je avoir vos plumes ? » Le chef des outardes ordonna à chacun des siens de lui en donner une. Carcajou s'en couvrit les bras pour se faire des ailes. Il alla même jusqu'à s'en enfoncer quelques-unes dans l'anus en guise de queue. Après quelques tours d'essai, il revint se poser près des outardes et leur fit part de sa satisfaction. Le chef des oiseaux annonça à Carcajou que le groupe s'apprêtait à entreprendre un long voyage, et il l'invita à les suivre. On devait survoler des régions habitées. Après qu'ils eurent pris leur vol, le chef de file fit les recommandations suivantes : « Si les gens nous voient, ils ne manqueront pas de nous appeler <sup>4</sup>. Sous peine de tomber, tu devras alors garder les yeux fermés. » Carcajou promit d'obéir. Plus tard, quand il comprit que la volée approchait de la région habitée, Carcajou en avertit les chasseurs en imitant le cri des outardes. Mais les gens ne furent pas dupes ; on convint de faire tomber Carcajou, quand la volée passerait au-dessus du campement. Les chasseurs appelèrent les oiseaux et ceux-ci volèrent en cercle au-dessus d'eux <sup>5</sup>. Désobéissant alors à la consigne, Carcajou ouvrit les yeux et commença sa chute. En tombant, il put voir quelques tentes. Les chasseurs comprirent que celui qui dégringolait ainsi n'était nul autre que Carcajou, et décidèrent de chercher l'endroit où il tomberait. On finit par le trouver étendu sur le sol, immobile mais vivant. On jugea que tout ce qu'il y avait à en faire, c'était d'excréter sur lui. Deux vieilles femmes ressentaient précisément un tel besoin. Lorsqu'elles furent à ses côtés, Carcajou leur demanda ce qu'elles avaient l'intention de faire. « Nous venons excréter sur l'excréteur », lui répondirent-elles. Feignant d'acquiescer, Carcajou demanda à chacune de lui apporter d'abord un bâton. « Tous ceux qui veulent excréter sur moi doivent s'en munir », leur dit-il. Elles revinrent avec les bâtons, que Carcajou leur demanda de planter de*

<sup>4</sup> Les chasseurs imitent le cri des outardes pour les faire descendre.

<sup>5</sup> Aux cris des chasseurs, les outardes commencent par voler en cercle.

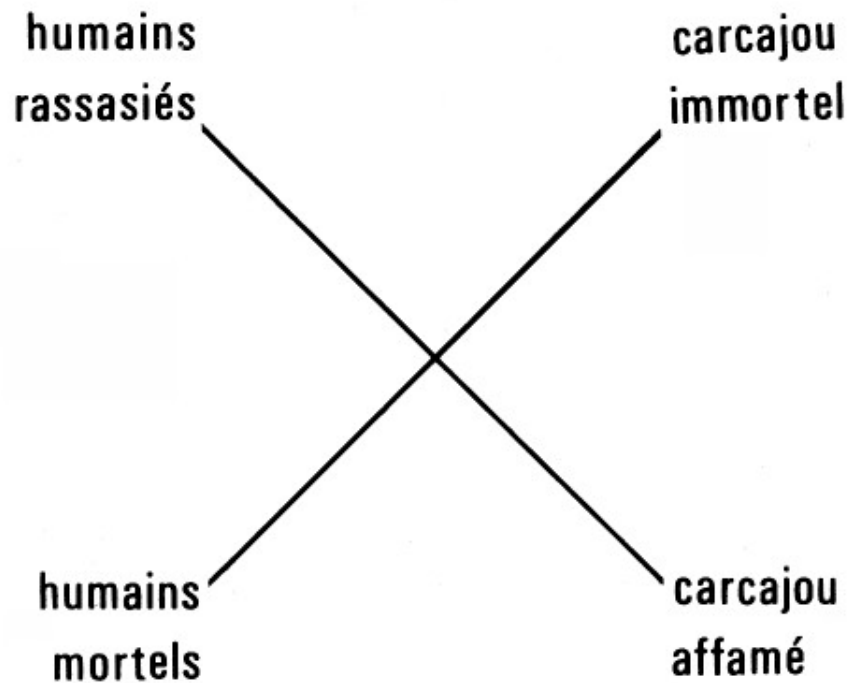
*chaque côté de lui. Il les invita ensuite à se retourner pour placer leur anus dans sa direction. C'est ainsi qu'il put enfoncer chacun des bâtons dans l'anus de celle qui le lui avait fourni. Jugeant que les vieilles mettaient bien du temps à excréter, les gens allèrent les trouver. Constatant qu'elles avaient été empalées, ils dirent : «Carcajou s'est moqué de nous ! »*

Avant d'être le personnage légendaire qu'on connaît, Carcajou nous est connu sous la forme d'un petit carnassier de la famille des mustélidés (glouton, wolverine, *gulo luscus*) avec lequel les Montagnais, à l'instar de nombreux autres groupes de chasseurs et de trappeurs, ont des rapports particulièrement difficiles. Il s'applique à visiter leurs pièges pour manger les prises, réussissant même à déclencher ceux dans lesquels il n'y a encore que les appâts. Les caches à provisions les mieux protégées ne lui résistent pas. Enfin, au besoin, *gulo luscus* n'hésitera pas à s'attaquer à la proie privilégiée des Montagnais, le caribou. D'autres espèces animales mettent aussi en échec, de cette façon, le mode de production alimentaire des Montagnais, mais *gulo luscus* demeure l'expert en ce domaine. Les chasseurs ont donc d'excellentes raisons de le percevoir comme un sérieux concurrent alimentaire. Poussée à l'extrême, une telle perception engendre deux énoncés mutuellement exclusifs :

- les chasseurs gagnent et *gulo luscus* meurt ;
- *gulo luscus* gagne et les chasseurs meurent.

On pourrait penser qu'un partage équitable, entre les chasseurs et ce rival, constituerait une solution satisfaisante, de sorte que ni les premiers ni le second ne mourraient. Mais une telle solution, pour élégante qu'elle soit, contredit une autre réalité à laquelle aucun homme n'échappe, savoir la mort. Or si, *au départ et de toute façon*, les humains sont perdants sur ce plan, ils se doivent de gagner sur l'autre volet de la question, savoir l'alimentation. Cet équilibre en forme de chiasme exige donc un *gulo luscus* à la fois affamé et immortel (ces deux traits définissent le *Trickster* amérindien) :

(ces deux traits définissent le *Trickster* amérindien):



C'est à travers ce procédé stylistique que le petit carnassier accède au statut de personnage légendaire. La position de nos deux contes, dans le corpus évoqué précédemment, suggère que le *Trickster*, ce point de convergence de tous les contraires, constitue le véritable opérateur du cycle saisonnier. Or ce dernier, en plus d'être un cadre majeur de la pensée montagnaise, représente une des dimensions fondamentales du mode de production de cette société de chasseurs. C'est à ce titre qu'il devient acceptable de concéder au héros la vie éternelle, puisque c'est précisément cette dernière qui garantira à la fois sa perte et notre victoire sur l'autre volet de la question : l'acquisition de nourriture. La mort des humains entraîne l'immortalité du *Trickster*, cette clef de voûte du cycle saisonnier générateur de gibier dont les humains profitent. La mort perd ainsi son contenu scandaleux quand, cessant d'être perçue comme le résultat de la famine, elle en devient en quelque sorte l'antidote. Le cycle *vie comblée - mort de vieillesse* devient ainsi une des facettes du grand cycle saisonnier. Ce raisonnement mythique en arrive donc à dissocier la famine et la mort, annulant ainsi le plus hideux des spectres auxquels l'humanité a eu et a encore à faire face. On conçoit que nos deux contes

traitent de façon distincte de la nourriture et de la mort, cette dernière devenant non plus un moindre mal, mais la garantie d'une bonne vie : le conte 1 se limite à la concurrence strictement alimentaire entre le héros et les chasseurs (qui mangera les oiseaux ?), alors que le conte 2 traite exclusivement de leur concurrence sur le plan de la vie (qui tuera l'autre ?).

Au conte 1, le héros se présente comme un chasseur désirant tuer les oiseaux pour les manger. Il met d'abord en oeuvre une stratégie *visuelle* (travesti en végétal). L'échec de cette tentative le conduit, dans un second temps, à adopter une stratégie *sonore* (chant). Ces deux registres sont ici présentés comme mutuellement exclusifs, puisque le passage au sonore s'accompagne d'une annulation du visuel (le gibier doit fermer les yeux). On notera qu'un tel passage prend la forme d'une pirouette sémantique, transformant le héros *de contenu dans le végétal en contenant d'un élément sonore*. Mais, dans un cas comme dans l'autre, le héros ne parvient pas à réaliser tout à fait son destin : les oiseaux le reconnaissent sous son travesti végétal, et il fait sortir le chant de l'intérieur de son corps.<sup>6</sup> Mauvais contenu d'abord, il se transforme par la suite en *mauvais contenant*. C'est vraisemblablement ce qui explique et l'échec de chacune de ces deux stratégies, et le fait qu'elles finissent par se retourner contre lui sous une forme négative et efficace : ses yeux se ferment pour dormir et son anus s'abstient de l'avertir de l'arrivée des voleurs. On notera aussi que cet effet de retour ramène le héros dans une position résumant les deux aspects de sa personnalité réversible : prisonnier de l'arbre, il est à la fois contenu dans le végétal et contenant de cette sonorité, sur laquelle il a vainement compté pour l'avertir de l'arrivée des humains. Si, au départ, il avait pu parvenir à être soit bon contenant, soit bon contenu, son repas aurait été assuré. La preuve *par l'absurde* en est administrée par la perte de ceux-là mêmes qu'il avait réussi à tuer, suite à l'étanchéité désormais parfaite des stratégies dont il devient la victime, après avoir souhaité en être le bénéficiaire. Puis ce système d'étaux se relâche : une fois libéré de son arbre, le héros cause avec son propre anus. Il finira par perdre jusqu'à la graisse laissée par les voleurs, dans une tenta-

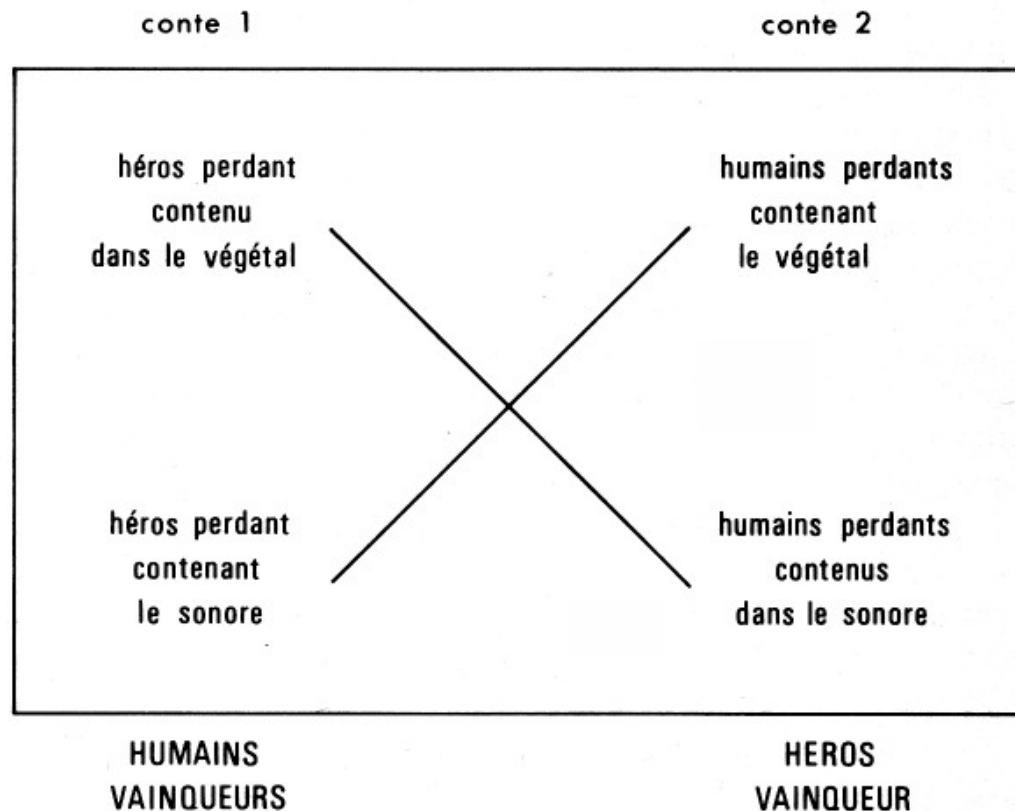
<sup>6</sup> La version winnégongo, citée précédemment, ne laisse aucun doute sur le caractère abortif des stratégies visuelle et sonore, de même que sur le rapport d'inversion qu'elles entretiennent l'une par rapport à l'autre. Quand les oiseaux lui demandent ce qu'il porte ainsi sur son dos (feuillage), il leur répond : « C'est le trop-plein de chants que mon ventre n'arrive plus à contenir » (C. G. Jung, C. Kérényi et P. Radin, 1958 : 28-29).

tive de traitement culinaire par le froid, tout comme il avait perdu leur chair suite à un traitement culinaire par le chaud. De quelque côté qu'il se retourne, Carcajou reste perdant. Le conte se termine sur l'image d'un héros aussi affamé qu'au départ. Les humains ont gagné.

Au conte 2, le héros ne s'en prend plus au gibier, mais directement aux chasseurs. Le problème de la nourriture étant désormais classé, il ne reste qu'à déterminer qui des deux adversaires tuera l'autre. On retrouve ici les stratégies adoptées par le héros au conte 1, pour annuler la distance le séparant alors de ses proies. Mais, au lieu d'être mises au point par le faux chasseur à l'endroit *des vrais oiseaux*, comme au conte 1, elles deviennent l'initiative du *faux gibier* et sont, cette fois, dirigées contre les *vrais chasseurs*. On notera également qu'elles se présentent désormais dans un ordre inversé : la *sonore* d'abord, la *visuelle* ensuite. D'abord, les chasseurs ne sont pas dupes de sa mauvaise imitation du cri des outardes ; ensuite, quand il tombe atteint d'une flèche, son mauvais travesti ne parvient pas plus à les tromper. Mais la fourberie du héros se fait subtile. N'étaient-ce pas des échecs du même type qui avaient finalement entraîné sa perte au conte 1 ? Pour l'instant, bien sûr, sa position n'a rien d'enviable : il gît sur le sol, immobile et apparemment inconscient. Les humains n'ont plus qu'à lui porter le coup de grâce. Mais ceux-ci sont désormais à sa portée, et il s'apprête à leur servir une médecine évoquant celle dont il avait été la victime au conte 1. Pour que les humains puissent manger, on se souvient qu'il avait fallu fermer et l'anus et les yeux du héros. Comme ce dernier se doit maintenant de survivre, les humains devront mourir sans voir et l'anus bouché. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que Carcajou demande aux deux vieilles de se retourner, les empêchant ainsi de voir qu'il s'apprête à refermer leur anus si bien disposé à *parler*. Au terme de ce conte 2, les humains concèdent la victoire à Carcajou. « Il nous a eus ! », constatent-ils.

Mais si, sur le plan du visuel et du sonore, la position des vieilles mourantes évoque terme à terme celle du héros jadis privé de nourriture, le jeu des catégories *contenant* et *contenu* produit, au conte 2, un renversement systématique de cette position de perdant. N'oublions pas, en effet, que, dans cette lutte pour la vie, au dire même des vieilles femmes, le perdant doit être recouvert par les excréments

de l'autre. « Nous allons excréter sur l'excréteur ! », déclarent-elles <sup>7</sup>. Or, comme ce sont elles qui perdent, elles se trouvent virtuellement en position de *contenu* des excréments du héros vainqueur et, comme le dit explicitement le conte 2, en position de *contenant* du végétal (les bâtons). Leur position se trouve alors à être exactement l'inverse de celle du héros perdant au conte 1 :



Cette distorsion, introduite dans le discours par les catégories *contenant* et *contenu*, vient préciser ce que représente d'avantageux l'équilibre en forme de chiasme évoqué, au début de cet article, à titre de solution au problème de départ (l'impossibilité de choisir entre deux énoncés contradictoires). En effet, c'est en

<sup>7</sup> D'après un conteur cri, de l'Ouest canadien, « ... le chef ordonna aux siens d'excréter sur lui. Une vieille femme s'avança. Quand elle eut terminé, (le héros) lui dit : 'Grand-mère, quand ils ont fini, ils ont l'habitude de me libérer une main pour que je les essuie'. Dès que la vieille lui eut détaché une main, il lui enfonça un bâton dans le corps et excréta sur elle ... » (Skinner, A., 1916 : 341-367).

inversant terme à terme ce qui fait perdre l'immortalité aux humains, qu'on obtient l'élimination de la famine. Et, comme pour souligner ce point majeur de l'argumentation, le conte 2 reprend de façon redondante l'inversion pourtant déjà établie par le passage du conte 1 au conte 2 : juste avant d'être inclus dans les vieilles, le végétal incluait le héros (les deux bâtons plantés de chaque côté de lui) et ce dernier contenait encore ce dont les femmes seront finalement recouvertes (ses excréments). Si donc, dans le cadre de la concurrence entre prédateurs humains et animaux, la mort risquait d'être causée par la famine, elle en est finalement arrivée à être définie comme le meilleur antidote. Prix de toute façon exigé, n'est-il pas avantageux de l'entrevoir comme celui qu'il convient de payer pour se débarrasser, aux dépens d'un personnage légendaire qu'il suffit d'inventer, de cet intolérable spectre de la faim ? C'est ainsi que *gulo luscus*, symbole par excellence de tous les prédateurs concurrents, accède pour son plus grand malheur au statut de personnage légendaire chargé d'assurer la perpétuation du cycle saisonnier, ce mécanisme sans lequel demeureraient effectivement inopérantes les techniques de production de cette société de chasseurs.

Héros des unités équinoxiales de notre corpus, siège de tous les contraires, symbole même de la réversibilité la plus inattendue, le, *Trickster* est le moteur même de l'alternance *hiver été*, dont les contes 3 et 4 exploreront de façon intensive chacun des volets. Nous ferons alors connaissance avec d'autres personnages du panthéon montagnais. Même si l'analyse des contes 3 et 4 n'est pas complétée, on peut s'attendre à ce que ces personnages soient, d'une part, de nature solsticiale et, d'autre part, définis en termes inversés selon qu'on les rencontrera dans l'un ou l'autre des deux contes. La présente étude aura aussi permis d'exposer le genre de lecture ardue que nous impose cette *tradition littéraire*, pourtant si près de nous par la géographie et par l'histoire. Ce serait toutefois sombrer dans une illusion navrante que de ramener la difficulté à un quelconque ésotérisme inhérent à ce type de littérature, alors qu'elle s'explique d'abord par un degré maximum d'écart entre deux aventures civilisationnelles : celle ayant produit les contes en question, et celle ayant forgé nos propres façons de percevoir et d'exprimer le monde. Tandis que la respectabilité des écritures s'étendait de la comptabilité et des registres de l'état civil aux oeuvres de l'esprit dans la seconde, la première continuait à confier aux techniques narratives, propres à une tradition orale vieille de plusieurs milliers d'années, le soin de formuler ses thèmes majeurs. Si notre travail est aussi

ardu, c'est donc qu'il vise à jeter un pont entre des univers aussi éloignés l'un de l'autre que le sont l'oralité et l'écriture. Car il s'agit bien d'un *pont*, et non d'une *échelle*, comme pourrait le suggérer une autre illusion aussi tenace que l'ésotérisme : le primitivisme. En persistant à parler sans nuance de sociétés *pré-machin ou sans-truc*, la science sociale continue à laisser croire que les autres traditions se ramènent toutes à autant d'essais avortés, pour réaliser la fine fleur civilisationnelle que représente en exclusivité, paraît-il, la nôtre.



Destins d'Amérique.  
Les autochtones et nous. (1979)

## 5

---

### La bataille du saumon

*De larges extraits de ce texte furent publiés dans le quotidien **La Presse** du 25 août 1977, sous le titre « Au sujet des Indiens de La Romaine. »*

[Retour à la table des matières](#)

Ayant été un témoin direct de la manifestation politique survenue à la rivière Olamen, les 27, 28 et 29 juillet 1977, je me dois de protester contre le reportage publié par Jean-Guy Duguay dans *La Presse* du 6 août. Il me paraît évident que les lecteurs ont alors reçu une information délibérément tronquée, sur un des dossiers importants de la politique québécoise. Quant à lui, le peuple de La Romaine a parlé franc et clair ; il fallait vraiment le faire exprès pour réduire une telle voix à l'échelle d'un murmure.

Les 28 et 29 juillet, c'est plus d'une centaine (et non une trentaine, comme le rapportait le même journaliste dans un article publié le samedi 30 juillet) d'Indiens et d'Indiennes de La Romaine qui remontèrent le cours de la rivière Olamen, jusqu'à l'intérieur des limites du club de la *Quebec North Shore*. Et Jean-Guy Duguay sait, pour les avoir vus, que plusieurs auraient voulu suivre le groupe, mais n'ont pu le faire faute d'embarcation et de gazoline ; il ne l'a pas écrit. Deux septuagénaires, François et Étienne Bellefleur, avaient donné le ton en quittant le village dès le 27 juillet ; ils étaient déjà accompagnés de huit jeunes hommes,

ainsi que du comité de chasseurs (Ambroise Lalo, Charles-API Bellefleur et Camille Mestenapeo) que cette communauté se donnait, vers la fin de l'hiver dernier, pour organiser la reconquête de ses droits. Je me dois d'attester que l'action entreprise à la fin de juillet reposait sur un consensus remarquable. Proposée par le jeune et dynamique chef de La Romaine, Jean-Baptiste Lalo, elle avait été longuement soupesée au cours de trois assemblées tenues au village les jours précédents. Je devais personnellement quitter La Romaine le 25 juillet ; mes réservations étaient déjà confirmées par *Les Ailes du Nord*. Je retardai ce départ à la demande expresse du chef local, de son Conseil de village et, par téléphone de Québec, du président du Conseil Attikamek-Montagnais (René Cimon). Ainsi ai-je pu assister à toutes ces réunions, préparatoires à l'action des 27, 28 et 29 juillet. C'est au cours de l'une d'elles que j'ai vu les gens voter, à l'unanimité, leur détermination solidaire à aller jusqu'à la prison pour assurer la reprise de leurs droits. Je dénie donc à quiconque la possibilité de mettre en doute le caractère hautement démocratique de cette opération politique. Les seuls éléments extérieurs ayant eu une influence dans ce processus furent : 1. l'individu qui, dans la soirée du 9 juillet, tira deux coups de carabine en direction d'un groupe de neuf Indiens de La Romaine aux abords de la résidence du club ; 2. un membre du personnel du même club qui menaça le chef Jean-Baptiste Lalo d'aller saisir les embarcations, les moteurs et les filets d'un groupe de quatorze Indiens ayant déjà commencé, les 23 et 24 juillet, à braver la loi protégeant ceux qui volèrent leur rivière il y a plus d'un siècle (deux ans auparavant, ce même personnage avait proféré des menaces de mort à l'endroit des Indiens dits braconniers) ; 3. trois gardes-pêche du gouvernement québécois arrivés subitement au village en hélicoptère, le 26 juillet, pistolets en bandoulière, dans le plus pur style G.I. américain. Ce sont ces faits, ajoutés à une multitude d'autres survenus les années précédentes, qui ont forgé la détermination des Indiens de La Romaine. Ces derniers, qui savent hors de tout doute qu'ils ont donné le meilleur d'eux-mêmes, lors de cette manifestation, étaient en droit de s'attendre que cet effort ne leur soit pas dénié au profit de quelques Blancs, cinéastes ou anthropologues. Et le peuple québécois avait le droit de connaître ces faits. Mais les uns et les autres ne s'étonneront pas outre mesure, que les thuriféraires de *l'establishment* leur aient fait le coup classique des agitateurs étrangers, comme c'est le cas chaque fois qu'un groupe quelconque (travailleurs, femmes, autochtones, Québécois, etc.) tente de se dresser contre le pouvoir qui l'opprime. Le reportage de Jean-Guy Duguay ne fait qu'ajouter à la liste des in-

fluences extérieures qui expliqueront les actions futures des Montagnais de la Côte-Nord.

Ce n'est pas d'hier que les peuples autochtones d'Amérique du Nord, pour ne point parler de leurs cousins du sud, ont commencé à mettre au point diverses stratégies visant la reconquête de leur dignité et de leurs droits. Dès l'instant où ils comprirent que les premiers visiteurs n'étaient que le fer de lance d'une armée d'envahisseurs, venus les déposséder de leurs terres et de leurs modes de vie, ces groupes humains ont fait montre d'astuce, d'énergie et souvent d'héroïsme : lutte armée, résistance passive, recours aux tribunaux, appels à l'opinion publique, etc. Les discours autochtones, rassemblés par T.C. McLuhan et publiés en 1974 chez Denoël, attestent de cette très ancienne prise de conscience d'un destin tragique, que nos manuels d'histoire ont toujours traité plus qu'à la légère (McLuhan, T.C., 1974). Ces peuples ont pu perdre quelques batailles, mais ce serait se leurrer lourdement de prendre pour acquis qu'ils ont abdiqué./Les citoyens québécois ont le droit de savoir que le plus dépolitisé des autochtones n'a jamais douté un seul instant que son peuple subissait une tutelle avilissante.

Pour rendre justice aux événements survenus sur la Côte-Nord, durant la dernière saison du saumon, il est impératif de les situer dans la perspective d'une telle lutte séculaire. Il y a plus d'un siècle que les gouvernements ont commencé à y céder, à des intérêts particuliers, divers droits de pêche commerciale ou sportive, au détriment des populations autochtones qui exploitaient ces cours d'eau depuis belle lurette. Les rapports du ministère fédéral des pêcheries font état, au XIXème siècle, d'une résistance montagnaise à la violence des officiers de ce ministère. Plus récemment, les Indiens de Sept-Îles donnèrent le ton de ce qui est en train de devenir le plus récent chapitre de la lutte autochtone au Québec : environ trois douzaines d'entre eux remontèrent la rivière Moisie, pour aller pêcher à l'intérieur des limites de *l'Adam Fishing Club*. Les seuls Blancs qui participèrent à cette action furent les quelques trois douzaines d'agents de la Sûreté du Québec dépêchés aussitôt sur les lieux ! Depuis maintenant trois ans, les Montagnais de Natashquan ont décidé d'investir toutes leurs énergies dans ce qu'il est désormais convenu d'appeler la *bataille du saumon* ; ils en avaient assez de subir les tracasseries et les assauts des gardes-pêche de tout acabit. Les seuls Blancs qui participèrent de façon significative à leur action furent ceux qui, aux commandes d'un puissant mo-

teur hors-bord, heurtèrent de plein front l'embarcation d'un Indien nommé Antoine Mallek (père d'une famille de douze enfants), un soir, sur la rivière Natashquan.

Durant la saison 1977, les Montagnais de La Romaine décidèrent d'emboîter le pas. Dans leurs sacs, outre leurs filets, ils montèrent un tambour à la quatrième chute de la rivière Olamen. Et, durant la courte nuit du 28 au 29 juillet, tandis que de nombreux filets traversaient la rivière en tous sens, la foule des manifestants s'est rassemblée sur une petite île de sable pour y entendre l'aïeul chanter, au rythme de son tambour, les pêches et les chasses des ancêtres, et ensuite pour y danser la reconquête de leur rivière au profit des générations futures. Les chefs de Natashquan et de Saint-Augustin étaient venus jusque-là, afin de témoigner de la solidarité de ces villages à la lutte de leurs frères de La Romaine. Le lecteur doit savoir, puisqu'on lui a laissé entendre le contraire, qu'il n'y avait alors là aucune équipe de tournage de film. Il fallait être béotien ou hostile pour ne pas saisir toute la portée politique du silence de ces gens, jeunes et vieux, si rieurs en d'autres circonstances, quand l'aïeul commença sa lente approche du tambour, et surtout quand débutèrent ses bouleversantes incantations destinées à enraciner l'action du groupe dans son histoire. Le vieux chantre François Bellefleur évoquait son grand-père, ce qui nous ramenait à près de 125 ans en arrière, c'est-à-dire environ au temps où le gouvernement québécois leur avait enlevé leur rivière, pour la louer aux membres d'un club privé. Alexis Joveneau, leur curé, les avait accompagnés ; le matin du 29 ils lui demandèrent, par la voix de leur chef Jean-Baptiste Lalo, de célébrer près de la chute une messe de Requiem à la mémoire de deux Montagnais de Sept-Iles, Moïse Régis et Achille Volant, dont la mort en juin dernier sur la rivière Moisie demeure inexpliquée. Les Indiens de La Romaine n'ont donc pas *murmuré* leur indignation et leur volonté politique ; utilisant toutes les ressources alors à leur disposition, ils les ont criées avec force. Pour arriver à ne pas les entendre, il fallait être soi-même une sorte d'infirmes politique.

Il aurait peut-être fallu à Jean-Guy Duguay, que le relativisme culturel ne semble pas non plus étouffer, une ligne de piquetage et des pancartes en français devant la résidence du club. Ce qui ne l'empêcha toutefois pas de se gaver de saumon fumé que les Indiens, à sa demande, s'empressèrent de lui servir ; il en rapporta même tout un à Montréal ! Il faut être affecté d'une myopie socio-culturelle assez avancée, d'une profonde ignorance de l'histoire américaine, d'un penchant certain pour le potin journalistique de dernier ordre, d'une incapacité

définitive à saisir le destin tragique d'un peuple, d'une loyauté sans égale à l'endroit du pouvoir et, enfin, du plus classique des racismes, pour parvenir à réduire un événement politique d'une telle transparence à un spectacle folklorique de mauvais goût, ou encore à l'action de quelques agitateurs blancs.

D'ailleurs, dès son arrivée sur les lieux de la manifestation, Jean-Guy Duguay m'avoua, avec une satisfaction non déguisée, que ses patrons avaient préféré confier la couverture de cet événement au chroniqueur financier qu'il est, plutôt que de faire appel à l'un ou l'autre de ses confrères « plus sociologues ou anthropologues » ... Ainsi le contenu et le ton du reportage avaient été décidés en haut lieu, avant même que le journaliste ne quitte l'édifice de *La Presse* à Montréal ! Il fallait désamorcer l'affaire ; rien de mieux alors que de l'attribuer à l'influence néfaste d'agitateurs étrangers (quelle originalité dans l'analyse !) venus troubler le bonheur que notre système socio-économique assure, c'est bien connu, aux peuples autochtones. Tout au plus pouvait-on se permettre, pour la vraisemblance, de souligner le besoin certain de liberté d'une communauté privée de sa rivière. Résultat : le texte de ce petit comptable mondain s'apparente à une mauvaise bande dessinée de Tarzan, misant sur le fait que l'autochtone n'est capable d'aucune action majeure à moins qu'un Blanc, bienfaiteur ou pervers, selon les circonstances auxquelles s'applique un tel délire idéologique, ne l'y contraigne.

Destins d'Amérique.  
Les autochtones et nous. (1979)

## 6

---

# Les Inuit et la loi 101

*Publié sous ce titre dans le quotidien **Le Devoir**  
du 6 septembre 1977.*

[Retour à la table des matières](#)

Plusieurs francophones seront tentés de voir, dans la présente opposition inuit à la loi 101, une confirmation du fait qu'un complot fédéral se terre derrière toute revendication autochtone au Québec. Si cette dimension n'est pas toujours totalement absente du dossier, comme le suggèrent les événements survenus ces jours derniers à Fort Chimo, les choses ne peuvent en aucun cas se réduire à une explication aussi facile. Les francophones du Québec auraient tout intérêt à ne plus se contenter, à propos de ces questions, d'une attitude distraite ou de quelques boutades expéditives.

Il leur faut savoir que les plus politisés parmi les Inuit, ceux dont l'option politique évoque à certains égards le projet souverainiste québécois, ne se retrouvent pas dans le camp de ceux qui, prenant prétexte de la loi 101, organisent présentement la contestation à Fort Chimo. Mais si le gouvernement québécois devait se mettre dans la tête de jouer là-haut les Octobre 70, par le biais de sa Sûreté, et même sous le mode mineur, il est évident que la faction politisée mentionnée précédemment perdrait toute crédibilité au sein de la population inuit.

Je proposerai plus loin quelques mesures susceptibles de permettre un espoir raisonnable de règlement. Mais il me paraît indispensable d'évoquer avant, même schématiquement, la teneur des débats politiques instaurés dans les communautés inuit du Nouveau-Québec depuis la fin des années 1960. Les Québécois francophones ont trop longtemps ignoré ce dossier ; persister dans une telle attitude risquerait de les entraîner dans le plus irréversible des gâchis politiques.

Norbert Rouland, docteur en droit, vient de publier à Aix-en-Provence un document intitulé *Le Règlement du Statut des Inuit du Nouveau-Québec et la Convention de la Baie James et du Nord-Québécois du 11 novembre 1975*<sup>8</sup>. Dans un chapitre consacré à l'importante fraction (environ 30%) de la population inuit, qui s'est toujours opposée à l'Entente, l'auteur apporte des informations de toute première valeur sur le contexte historique dans lequel s'est développée cette dissidence. Et, avec toute la délicatesse qui sied à un juriste, par surcroît étranger au pays à propos duquel il écrit, Norbert Rouland émet certains doutes sur les procédés qui ont conduit à la minorisation de cette tendance opposée à l'Entente. Je ne crois pas qu'il faille hésiter à citer abondamment l'auteur de cet ouvrage peu connu du grand public.

« Au milieu des années 1950, écrit Rouland, existaient déjà deux coopératives : l'une à Povungnituk (baie d'Hudson), l'autre à Port-Nouveau-Québec (Ungava). Entre 1958 et 1966, les coopératives se développèrent dans d'autres villages, celles de la côte de la baie d'Hudson se montrant beaucoup plus autonomes et dynamiques que celles situées sur les rivages de l'Ungava. En 1967, toutes se regroupèrent en une seule fédération. Leur importance dans le développement économique des villages inuit était devenue fort grande, puisqu'en 1969 le mouvement coopératif fournissait le tiers des revenus des familles inuit. Cet acteur non prévu par le droit constitutionnel commençait à éveiller chez les administrateurs de tutelle des Inuit une certaine méfiance. Leurs finalités socio-politiques n'étaient en effet pas de la même nature. Les programmes fédéraux et provinciaux mettaient en oeuvre un régime d'assistance, alors que le mouvement coopératif, partant d'une prise en charge progressive de son économie par la population, devait fatalement aboutir à plus ou moins long terme à des revendications de nature poli-

---

<sup>8</sup> Une édition canadienne de cet ouvrage paraissait récemment (Rouland, N., 1978).

tique axées sur un désir d'autonomie et d'émancipation de la tutelle des administrations gouvernementales. La méfiance des gouvernements était fondée. En 1971, les coopératives demandèrent en effet la disparition des administrations fédérale et provinciale et l'établissement d'un gouvernement régional du Nouveau-Québec. Les rivalités fédérales-provinciales avaient en effet conduit les Inuit à s'interroger sur les formes institutionnelles qui leur permettraient de concrétiser leurs aspirations à ne plus être seulement l'objet de cette concurrence. Des différences fondamentales apparurent sur le degré d'autonomie dont ces structures seraient censées les doter, et donc sur la définition de ces structures. Pour les individus issus du milieu des coopératives, on devait se diriger vers la formation d'un véritable gouvernement territorial. Une autre tendance, plus modérée, préconisait seulement l'attribution de pouvoirs administratifs à caractère local aux communautés inuit. Au début de l'année 1971, se tint à Inoucdjouac une réunion pour décider de la formation du gouvernement régional. Un groupe d'Inuit partisan des solutions modérées arriva alors à prendre le contrôle des débats et préconisa la formation d'une association qui devait s'attacher à la réalisation de ces buts : ainsi naquit la N.Q.I.A. Il semble qu'elle disposa dès le début de l'appui gouvernemental, et de subventions importantes (75,000 dollars par an) » (Rouland, N., 1977 : 35-36, 187-188).

C'est donc dans ce contexte que vit le jour (avril 1971) la *Northern Quebec Inuit Association*, c'est-à-dire l'association inuit qui soutient la présente contestation à Fort Chimo. C'est en ce même mois d'avril 1971, on s'en souviendra, que Robert Bourassa, alors premier ministre du Québec, annonçait en grande pompe le projet hydro-électrique du siècle à la Baie James. Les gouvernements provincial et fédéral d'alors, dont les petites querelles mettaient si peu de temps à fondre au soleil des grands intérêts financiers, avaient ainsi réussi à éliminer du tableau l'option plus radicale issue du mouvement coopératif, et à mettre en place la N.Q.I.A. qui s'empressa d'accepter une entente fondée sur le principe de *l'extinction des droits aborigènes*. La venue dans l'arène provinciale de John Ciaccia, jusqu'alors sous-ministre des Affaires indiennes au gouvernement fédéral, et surtout sa nomination comme représentant spécial du premier ministre du Québec et négociateur principal dans le dossier de la Baie James, confirment la complicité fédérale-provinciale en ces matières. Coups de la Brinks, terrorisme de politiciens, manipulation de la peur, etc. étaient parvenus à mettre en veilleuse les aspirations les



plus légitimes du peuple inuit. La majorité francophone feignait de l'ignorer, et le nouveau gouvernement qu'elle se donnait en 1976 décidait de poursuivre le beau travail commencé par l'ancien ! Dans une entrevue accordée à la Société Radio-Canada, au printemps dernier, le ministre Bérubé proclamait sans sourciller : « On ne reconnaît pas l'autodétermination, dans la mesure où nous sommes propriétaires du sol ... » Provenant d'un ministre souverainiste, la première partie de cette déclaration laisse songeur ; quant à la seconde, les arguties de plusieurs générations de juristes ne sont vraisemblablement pas arrivées à la fonder, puisqu'il a fallu arracher aux Inuit, dans les circonstances évoquées plus haut, l'article 2.6. de l'Entente :

La législation approuvant la Convention, la mettant en vigueur et la déclarant valide doit éteindre toutes les revendications, droits, titres et intérêts des autochtones... (Gouvernement du Québec, 1976 : 8).

Si le présent gouvernement québécois ne change pas radicalement de cap, dans le dossier autochtone, ses contradictions risquent de prendre des proportions susceptibles de mettre en péril son propre projet souverainiste. Quelle position devrait-il adopter ? Avant d'en arriver là, prenons connaissance des commentaires que les dissidents (environ 30% de la population inuit du Québec) faisaient récemment parvenir au ministre Laurin, à propos de la loi 101 et de sa contestation à Fort Chimo.

Les incidents de Fort Chimo, qui sont liés à la loi 101, sont donc le fait de la *Northern Quebec Inuit Association*, c'est-à-dire de cette quasi-créature des gouvernements provincial et fédéral qui se félicitaient hier encore, donc même aptes le 15 novembre 1976, de sa collaboration dans le cadre de l'Entente de la Baie James. Quant aux tenants de l'option politique plus radicale qui s'opposaient et s'opposent encore à l'Entente, dans la mesure surtout où elle repose sur l'extinction de droits aborigènes, voici ce qu'ils faisaient savoir au ministre Laurin, dans un document daté de juillet 1977 :

Vous avez aussi certainement compris que l'Association (N.Q.I.A.) s'oppose au projet de loi sur la langue. Nous ne partageons pas l'avis de l'Association (N.Q.I.A.) car en tant que peuple qui tient à sauvegarder et à renforcer sa langue, nous nous reconnaissons dans les efforts des Québécois pour sauvegarder et renforcer la leur. Dans sa forme actuelle, nous

pensons que certaines dispositions du bill 101 risquent de nuire énormément au fonctionnement des organismes chez nous.

En effet, l'article 90 qui affirme que tous les organismes issus de l'Entente de la Baie James sont exemptés de l'application de la loi et ceci sur les deux tiers du Québec, soit le territoire couvert par l'Entente, risque de faire du Nouveau-Québec un terrain de bataille où les francophones et les anglophones vont se battre comme ils le font aujourd'hui au sujet de la langue.

Bien entendu, nous les Esquimaux, serons constamment sollicités pour prendre parti dans cette querelle qui ne peut que nous nuire et nous diviser. Ces querelles iront en s'accroissant à mesure que les populations francophone et anglophone s'accroîtront, attirées qu'elles seront par l'argent et les positions qui devront être créées en vertu de l'Entente.

Pour contrer une telle situation, nous croyons que la seule solution est de faire en sorte que la langue esquimaude devienne la seule langue utilisée chez nous.

Ces paroles, nous voudrions qu'elles soient bien comprises et que leur sens imprègne votre cœur.

Nous, les Esquimaux, avons une culture et une langue distincte et, comme tout autre peuple, nous sommes convaincus qu'il nous appartient à nous, et à nous seuls, de protéger notre culture. Nous, les premiers concernés, nous voulons avoir les mêmes possibilités que les Québécois pour prendre les mesures qui s'imposent pour protéger notre langue. Et comme les Québécois, nous ne voulons pas que la responsabilité et la tâche de légiférer sur notre langue et notre culture appartienne à d'autres que nous.

En conséquence, nous considérons que tous les paragraphes touchant les Esquimaux, soit les articles 82, 83, 90 et 91, n'ont plus leur place dans un projet de loi qui veut être la Charte de la langue française au Québec.

Ce que nous voudrions c'est plutôt la création, par les Esquimaux du Nouveau-Québec, d'un véritable gouvernement régional, avec tous les pouvoirs pour assurer le développement de notre société, de notre culture et de notre langue. (Povungnituk ... 1977).

Un gouvernement souverainiste ne pouvait-il donc pas prévoir que ceux des autochtones, qui verraient d'un bon oeil que la majorité francophone prenne des mesures énergiques pour se protéger, seraient les mêmes qui s'opposaient farouchement à toute forme d'extinction de leurs droits aborigènes ? Et qui devrait être mieux placé qu'un francophone pour souscrire au seul reproche qu'ils font à la loi 101 : celui de prétendre légiférer sur la langue et la culture d'un autre peuple ? Qui dira encore que le gouvernement fédéral a inspiré ces *Quelques Considérations...* de 30% des Inuit du Nouveau-Québec ? Ce que le gouvernement central craindrait le plus, ce serait une alliance entre divers peuples qui aspirent à la souveraineté. N'a-t-il pas l'intention de faire de l'Entente de la Baie James le prototype devant inspirer l'extinction des droits aborigènes dans les Territoires du Nord-Ouest ? Pour sa part, la majorité francophone a tout intérêt à s'entourer de voisins aussi souverains qu'elle. Aussi devrait-elle faire pression sur son gouvernement pour qu'il adopte le plus tôt possible, dans ses rapports avec les autochtones, les positions suivantes :

- 1) ouvrir le dossier de la Baie James et prendre tout le temps et toutes les mesures nécessaires pour entrer en contact avec les forces vives des populations autochtones ;
- 2) prendre ses distances vis-à-vis du tuteur fédéral, dont toute la politique en matière autochtone repose sur l'extinction éventuelle des droits aborigènes, en cessant de faire d'une telle extinction un préalable à toute discussion ;
- 3) orienter son action dans le sens d'une accession à la souveraineté des différents groupes autochtones, selon des modalités devant être discutées entre partenaires égaux ;
- 4) transformer ses projets de législation sur les cultures autochtones en programmes d'assistance technique et financière entre peuples souverains voisins.

Encore une fois, c'est ce genre de scénario que veut à tout prix éviter le pouvoir central, pour lequel la fierté des collectivités devient un cauchemar quand elle n'accepte plus de se restreindre à quelques sauterelles multiculturelles... Il serait

temps d'en finir avec le réflexe *fédéralopowercorpien*, qui finit par nous faire croire que si notre gouvernement n'écrase pas les aspirations des autochtones, nous en serons tous réduits d'ici quelques semaines à devoir nous éclairer à la chandelle !

Destins d'Amérique.  
Les autochtones et nous. (1979)

## 7

---

# L'Amérique d'avant nous

*Préparé pour le service international de la Société Radio-Canada, et diffusé à la chaîne FM le 23 octobre 1978.*

[Retour à la table des matières](#)

Au début de cette série de causeries, il me paraît important de rappeler que les principaux obstacles à la connaissance des cultures amérindiennes tiennent à la nature et à la forme des prismes, à travers lesquels nous sommes condamnés à les observer et à en parler. Le triomphalisme des *Lumières* et, son corollaire, un certain scientisme naïf encore très porté de nos jours, en sont presque arrivés à nous faire oublier que parler des autres cultures, c'est toujours le faire à partir de la sienne ! Aussi paradoxale que la chose puisse paraître, le fait de tenir rigoureusement compte de cette perspective, à laquelle d'ailleurs aucun discours ne peut espérer échapper, constitue une des conditions nécessaires au succès de celui que nous nous apprêtons à tenir sur les peuples amérindiens. Car, en ce domaine, les prétentions au *savoir absolu* conduisent, trop régulièrement pour ne pas être suspects, à des *certitudes* dans lesquelles se drapent, de façon burlesque, les tenants d'une quelconque supériorité de leur culture, *certitudes* ayant également tenu lieu d'étendards de la mort levés contre trop d'hommes, de femmes et d'enfants, aux épisodes les plus horribles des entreprises coloniales.

Cette première causerie vise à esquisser une sorte de toile de fond, à suggérer le décor dans lequel se sont forgés les discours culturels, à l'écoute desquels nous nous mettrons dans les causeries subséquentes. Il y sera question des commencements du peuplement américain, de son volume et du type de réseaux dans lesquels étaient depuis longtemps impliqués les divers groupes amérindiens, avant que les couronnes européennes n'entreprennent de se partager ce continent qu'elles auraient, entendons-nous parfois encore, découvert à la fin du XV<sup>ème</sup> siècle !

À mesure que s'accumulent les vestiges, et que se perfectionnent les techniques de datation, la présence humaine en Amérique tend à devenir de plus en plus ancienne. L'homme amérindien a toutefois encore un certain statut d'immigrant car, si anciens que puissent être les messages qu'il nous a laissés, ils demeurent relativement récents en comparaison de vestiges analogues découverts sur d'autres continents. D'où les obsessions bien connues des spécialistes de la préhistoire américaine : quand et par quelles voies l'homme est-il arrivé en Amérique ? La réponse à cette double question se trouverait, selon eux, dans les variations climatiques ayant affecté notre planète durant la dernière grande glaciation.

À cette époque, deux glaciers auraient partiellement recouvert l'Amérique du Nord, l'un ayant son épiceutre dans les montagnes Rocheuses, l'autre dans la région de la baie d'Hudson. Or, aux phases les plus froides, ces deux grandes couches de glace se rejoignaient un peu à l'est des Rocheuses. Privées d'autant d'eau ainsi solidifiée, les mers ne pouvaient alors que baisser de niveau ; l'Amérique et l'Asie en arrivaient ainsi à ne former qu'un unique continent, reliées qu'elles se trouvaient non pas, comme on l'imagine parfois, par une étroite bande de terre émergée dans le Pacifique nord, mais plutôt par un très vaste territoire auquel on a donné le nom de Béringie. Diverses recherches auraient permis de dater, de façon approximative, deux de ces phases de refroidissement maximum, au cours desquelles plusieurs générations d'hommes et de femmes occupèrent ainsi la Béringie, de même que la partie nord de l'Alaska : la première se serait produite il y a environ 37,000 ans ; la seconde quelque 20,000 ans plus tard. Quand, par ailleurs, le mercure se maintenait régulièrement plus élevé, les mêmes processus s'inversaient. La fonte des glaciers libérait l'eau nécessaire à l'immersion de la Béringie, et leur retrait ouvrait un corridor nord-sud à l'est des Rocheuses, dans lequel gibier et chasseurs n'auraient eu d'autre choix que celui de s'y engouffrer.

Ne perdons cependant pas de vue l'amplitude de l'échelle temporelle, à laquelle nous confine ce détour obligé par des variations climatiques à rythme très lent. Les événements humains, qu'on cherche ainsi à atteindre, n'ont presque plus rien à voir avec le terme *migration*. Des civilisations ont pu naître, se développer et s'éteindre peu à peu, sur une Béringie dont elles ne soupçonnèrent, à aucun moment, qu'elle avait pu s'être déjà trouvée sous l'eau et qu'elle y retournerait un jour. La mesure de temps utilisée ici rend donc très métaphorique l'usage du terme *d'immigrants* à l'endroit des Amérindiens. Tout au plus peut-on avancer que certaines variations climatiques très lentes ont fini par scinder un vaste continent, laissant des collectivités humaines de part et d'autre de cette Béringie temporairement engloutie. Et toute plausible que soit cette reconstitution audacieuse, elle n'exclut en rien la possibilité de traversées transpacifiques plus au sud, pas plus qu'elle n'interdit d'imaginer qu'on puisse un jour découvrir, en Amérique, des restes humains contemporains des plus anciens déjà trouvés sur d'autres continents.

Faisons maintenant un saut de quelque quarante millénaires, pour nous retrouver au XV<sup>ème</sup> siècle, c'est-à-dire à l'époque des premières traversées transatlantiques, ayant eu comme conséquence directe l'implantation européenne en Amérique. Malgré les écrits de ces explorateurs, comme entre autres ceux de Christophe Colomb, qui attestent un peuplement intense des régions visitées, l'image d'un continent presque vide s'est propagée jusqu'à nous avec une étonnante ténacité. La différence d'échelle entre ce continent et l'Europe, les modes d'occupation territoriale des Amérindiens eux-mêmes et, surtout peut-être, le désir de justifier les rocambolesques prises de possession au nom de tel ou tel monarque régnant à des milliers de kilomètres, ne sont sans doute pas étrangers à cette illusion d'optique.

Peut-on se faire une idée du volume de la population amérindienne au XV<sup>ème</sup> siècle ? Disons d'abord qu'il en va de cette question comme de celle concernant l'ancienneté de l'homme amérindien : l'intensification des recherches aboutit à des estimations de plus en plus élevées. Il y a peu de temps encore, les suggestions jugées sérieuses, pour l'ensemble des deux Amériques, variaient entre 8 millions, selon l'anthropologue américain Alfred-Louis Kroeber, et 40 millions d'après son collègue français Paul Rivet. Entre ces deux extrêmes passablement éloignés, Rosenblatt avait parlé d'abord de 13,500,000, puis plus tard de 20 millions, dont près de 7 pour l'Amérique du Sud seulement. Plus récemment, des chercheurs de

Berkeley ont proposé un chiffre se situant entre 80 et 100 millions. Pour la région mexicaine de l'Anahuac, qui s'étend sur 514 000 kilomètres carrés, ils estiment sa population, en 1519, à 25 millions, ce qui représente une densité comparable à celle de la France de 1789 (Clastre P., 1974 : 81).

De tels chiffres nous donnent la mesure du volume de cette population amérindienne, et de sa vertigineuse baisse provoquée par les épidémies et les massacres, ayant systématiquement été le lot des peuples mis en contact avec les représentants des monarchies très chrétiennes de l'Europe d'alors. Entre 1519 et 1605, la population de l'Anahuac serait passée de 25 à 1 million.

La situation est plus confuse pour les régions à plus faible densité démographique, comme celles formant l'actuel Canada. Les évaluations varient entre 500 000 et 1 000 000. Comme le développement de la recherche semble confirmer les hypothèses les plus fortes, on doit favoriser le million. Dans ces régions septentrionales de l'Amérique, les premiers contacts provoquèrent également une forte baisse de population.

Lorsqu'on tente de s'expliquer de telles baisses de population, il est un facteur auquel, à mon avis, on n'accorde pas l'attention qu'il mérite, et que les analystes de la politique internationale contemporaine nomment parfois la *déstabilisation*. Cette omission résulte de ce verre déformant nous renvoyant l'image d'un vaste continent à peu près vide, sur lequel erraient un certain nombre de hordes sans contact organisé, dont les rencontres ne pouvaient être que le fruit du hasard, vivant toutes dans une sorte d'autarcie à peu près complète, chacune employant le maximum de ses énergies à produire à peine le minimum nécessaire à sa survie. Croupissant dans une telle léthargie depuis quelque 40,000 ans, ces *pauvres enfants des bois*, comme aimaient à les appeler leurs missionnaires, ne pouvaient assurément que profiter de cette chance unique que représentait leur rencontre avec la civilisation occidentale. Ce point de vue, mis de l'avant par les thuriféraires du colonialisme, rejoint une certaine lecture contemporaine, selon laquelle des forces de production aussi rudimentaires ne pouvaient permettre aux inégalités sociales d'en arriver à s'exacerber, au point de faire voler en éclats des rapports de production devenus dès lors contradictoires. Ainsi était interdit à ces *pauvres primitifs* tout espoir, hors de l'Occident, d'accéder à l'entière satisfaction de leurs



besoins et au plein épanouissement de leur nature humaine. On retrouve, après quatre siècles, le sociocentrisme des *découvreurs* et des premiers missionnaires.

Pourtant, l'auditeur s'en doute un peu, la réalité socioéconomique précolombienne se présentait tout autrement. Ce continent était alors hautement organisé sous forme de réseaux d'échanges complexes et étendus, dans lesquels les divers groupes humains se disputaient les meilleures places. Suite à la dernière glaciation, l'Amérique s'était déployée à la façon d'un éventail de zones écologiques, appelant de la part des peuples qui s'y adaptèrent autant de spécialisations et d'inventions, lesquelles ne tardèrent pas à donner lieu à des échanges franchissant des distances importantes.

Ainsi, mise au point en Méso-Amérique environ 2000 ans avant notre ère, l'agriculture touchait la région des Grands Lacs quelque 1000 ans plus tard. La chasse ayant été reléguée au second plan par ces Iroquoiens, de même que par d'autres agriculteurs vivant plus au sud, les Algonquiens du nord, dont les territoires étaient impropres à l'agriculture, se mirent à échanger cuirs et viande séchée contre le maïs, la courge, la graine de tournesol, etc. Par ailleurs, sur un axe est-ouest cette fois, la nôtre des côtes atlantiques croisait les épaisses peaux de bison en provenance des prairies. Les administrations coloniales durent d'abord enrayer ces mouvements, pour en arriver à enfermer chacun des anciens partenaires amérindiens dans une relation de dépendance commerciale et politique au profit des intérêts métropolitains. C'est alors, mais alors seulement, que ces peuples se trouvèrent dans des situations pénibles n'ayant rien à voir avec l'état dans lequel ils se trouvaient avant l'arrivée des Européens.

Une vieille indienne yuma, nommée Chiparopai, disait :

Oui, nous savons que  
lorsque vous venez,  
nous mourrons.

(McLuhan, T.C., 1974 : 115).

Par cette première causerie, j'ai tenté de dissiper un peu l'épais brouillard, dont notre propre vision des choses a la mauvaise habitude d'envelopper l'histoire du continent américain. Dans les prochaines, nous tenterons plutôt de prendre connaissance de quelques phrases prélevées à même les discours culturels amérindiens eux-mêmes.

Destins d'Amérique.  
Les autochtones et nous. (1979)

## 8

---

# Humanisme amérindien

*Préparé pour le service international de la Société Radio-Canada, et diffusé à la chaîne FM le 24 octobre 1978.*

[Retour à la table des matières](#)

Les philosophies amérindiennes ayant choisi de s'organiser selon des axes tellement éloignés des nôtres, il convient d'éviter les généralités continentales peu susceptibles de donner accès à la spécificité de ce type de discours. Je crois préférable de consacrer le peu de temps qui m'est alloué à un examen plus approfondi de cas particuliers. Ayant été en contact plus étroit avec les Algonquins du Nord québécois, c'est de ce côté que je vous invite aujourd'hui à vous mettre à l'écoute d'une version assez représentative de ces philosophies amérindiennes.

Peuples de tradition orale, les Cris et les Montagnais ont formulé leur sagesse dans des récits transmis de génération en génération, et auxquels notre tradition savante a donné le nom de *mythes*.

Disons, de façon générale, que cette notion de *mythe* a été utilisée en Occident pour désigner les propos ou les croyances des autres, avec l'arrière-pensée évidente de les disqualifier en tant que discours, de les stigmatiser comme propos faux tenus par des sujets mystifiés ou mystificateurs.

Le caractère péjoratif de ce vocable remonte sans doute au temps où nos ancêtres ont commencé à miser sur une distinction, appelée à faire fortune, entre la

pensée, dite *abstraite* et les activités de perception sensorielle dites *concrètes*. Le soin, mis par certains de nos anciens philosophes, à explorer les relations existant entre ces deux prétendues instances, témoigne en lui-même de la tendance à les considérer comme distinctes. « Il n'y a rien dans l'intelligence, disait l'un d'eux, qui ne passe d'abord par les sens ». Et comme il arrive toujours, lorsqu'une catégorie culturelle en vient à être parfaitement intériorisée par ses usagers, ceux-ci finissent par la considérer comme une description adéquate, naturelle, culturellement neutre, objective, transparente, etc. La réflexion philosophique actuelle tend à souligner l'arbitraire d'une telle approche. Mais, contrairement à ce que certains pourraient penser, l'abolition de la distinction entre *pensée abstraite et perception sensorielle* ne se fait pas dans le sens d'une extension à la première de la conception que nous nous faisons traditionnellement de la seconde. C'est plutôt l'inverse qui se produit : l'activité cognitive, qu'on nous avait appris à situer *au-dessus ou au-delà* de la perception, est de plus en plus considérée comme étant d'ores et déjà à l'oeuvre dans l'activité sensorielle elle-même.

À ses débuts, vers la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, l'anthropologie a donc appliqué ce terme *mythe* à des propos qui, parce qu'elle ne soupçonnait pas les causes des difficultés qu'elle éprouvait à les comprendre, lui apparurent infantiles, fabulatoires, incohérents, à mettre au compte d'un genre mineur au même titre que les traditions paysannes, les oeuvres naïves et les recettes de bonnes femmes. Et pourtant les usagers de ces mythes, mon expérience concrète me le confirme, les considèrent comme des textes sacrés, et leur accordent un statut au moins égal à celui que les anthropologues ou autres philosophes réservent à leurs propres synthèses ! La source d'un tel malentendu ne tient-elle pas au fait que ces discours mythiques sont précisément le propre de traditions n'ayant pas, à l'inverse de la nôtre depuis près de deux millénaires, misé sur cette fameuse distinction entre le *raisonnement* et la *perception sensorielle* ? L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss nous apprend que, si le discours mythique s'apparente aux diverses formes d'art, dans la mesure où, comme elles, il ne quitte jamais complètement le niveau des perceptions sensorielles, il s'en distingue aussi, et de façon spectaculaire, grâce à la puissance sémiotique du langage articulé dans lequel il nous parvient.

Aussi devons-nous aborder les mythes comme relevant d'un mode de discours tirant le maximum du champ des perceptions sensorielles (d'où leur forme d'histoires racontées...), et qui accède néanmoins, sans jamais s'abstraire tout a

fait de ce champ du concret, à la production d'énoncés comparables à ceux que nous ferions relever d'un haut niveau d'abstraction (d'où leur statut de textes sacrés...).

Ce mode de discours est forcément déroutant pour nous, confortablement installés que nous sommes depuis plusieurs siècles dans la dichotomie mentionnée précédemment. Nous avons toutefois un avantage sur les anthropologues positivistes issus de la philosophie des Lumières : au moins savons-nous que nos difficultés de lecture tiennent au fait qu'on ne nous a jamais appris à raisonner à coups de martres, de caribous, de rivières ou d'odeurs...

Les narrateurs indiens du Nord québécois racontent ainsi qu'un homme et une femme, désireux de se défaire de leur jeune fils, le laissèrent derrière eux un jour qu'ils levaient leur camp pour aller chasser le caribou. Ils ne pouvaient plus supporter sa présence, nous dit-on, parce qu'il était couvert de poux. Or un esprit pourvoyeur de nourriture, appelé Mistapeo, vint au secours de l'enfant abandonné, l'épouilla partiellement et le conduisit chez ses parents. Peu habitués à ce genre de visite, les humains le confondirent d'abord avec cet autre esprit, nommé Atshen, qui a la malencontreuse habitude de se nourrir de chair humaine. Après un bref séjour parmi les chasseurs de caribous, Mistapeo quitta le monde des humains. Ainsi, avant la venue de ce bon esprit, l'humanité refusait, si l'on peut dire, d'être *à la fois* mangeuse et mangée : l'enfant n'avait-il pas été abandonné sans nourriture aux parasites, que les parents fuyaient ainsi pour aller manger du caribou ? La leçon de Mistapeo est que l'homme se doit d'être à la fois mangeur et mangé. On aura noté que cette place de l'homme, dans l'univers profane, se réfracte en quelque sorte sur un plan utopique, puisqu'il se trouve en position également intermédiaire entre un esprit pourvoyeur de nourriture et un autre qui cherche au contraire à le dévorer. L'enfant partiellement épouillé, et réintroduit dans le groupe des chasseurs de caribous, apparaît ici comme l'archétype du cycle de la vie animale.

Mais cet enfant ne se consolait pas du départ de son protecteur. Aux siens, qui cherchaient un moyen de dissiper son chagrin, il demanda qu'on aille lui chercher les oiseaux d'été. Jusque-là, en effet, ces gens avaient vécu dans un perpétuel hiver, sans ignorer pour autant que, très loin, un autre peuple se prélassait dans un été sans fin. On se mit donc en route pour aller dérober aux gens d'été le sac dans lequel ils gardaient prisonniers les précieux oiseaux. La chose ne se fit pas sans difficulté, car les gens du sud se mirent à leur poursuite afin de reprendre le fa-

meux sac. Les voleurs étant déjà rendus à mi-chemin, leurs poursuivants proposèrent le compromis suivant : les oiseaux passeront six mois chez les uns, six mois chez les autres. Une entente fut conclue et, depuis lors, les humains sont soumis à l'alternance des saisons.

Ainsi voit-on ressurgir, sur le plan climatique cette fois, le type d'énoncé voulant que l'homme, dans la chaîne alimentaire, soit *à la fois* mangeur et mangé, plutôt que l'un ou l'autre. En effet, l'humanité souhaitait se scinder en gens d'hiver et gens d'été, tout comme elle avait antérieurement tenté de se scinder en humains mangeurs et humains mangés. Or, dans un cas comme dans l'autre, l'humanisme indien prend le parti du composite par opposition à l'homogène, afin de mettre en relief le fait que la nature de l'homme tient d'abord à son appartenance à un ensemble de cycles. Vient-il à s'en extraire qu'il accède à l'autre monde, celui des esprits. Ce mode d'insertion dans l'univers exige de lui qu'il ne se conduise pas comme, dirions-nous, une sorte de PDG d'une nature qui lui serait extérieure et qu'il devrait asservir, mais plutôt comme un des chaînons d'un cercle immense, dont l'équilibre respectueusement maintenu garantit l'intégrité des éléments qui le constituent. Il faudra se souvenir de ce thème philosophique, quand nous aborderons la question des rituels et celle de l'actuelle renaissance amérindienne.

Destins d'Amérique.  
Les autochtones et nous. (1979)

## 9

---

# Contrôler les cycles

*Préparé pour le service international de la Société Radio-Canada, et diffusé à la chaîne FM le 25 octobre 1978.*

[Retour à la table des matières](#)

La causerie précédente nous a mis en présence d'un récit, appelé parfois *mythe*, qu'on demande encore aux narrateurs amérindiens de faire, certains soirs d'hiver, dans le Nord québécois. On se souviendra qu'il s'en dégageait une certaine conception idéale de l'homme amérindien, selon laquelle ce dernier est défini comme le lieu des divers éléments contradictoires dont l'alternance constitue la cyclicité de tout l'univers. 'À la fois objet et sujet de cette dynamique cosmique, l'homme amérindien a le devoir de la maintenir s'il veut continuer à en être le bénéficiaire. De façon plus concrète, il était question de la dynamique de la chaîne alimentaire traversant le règne animal, de même que du grand cycle représenté par l'alternance des saisons. Le mythe disait aussi que cette mécanique du monde profane, avec laquelle l'homme doit se solidariser, résultait de l'action d'un être surnaturel venu jadis la mettre en marche, et enseigner à l'humanité que son destin était de s'y insérer.

Nous verrons aujourd'hui comment un tel humanisme se dégage également de ces autres types de discours que les anthropologues ont nommés *rituels*. Nous en examinerons cinq : la cérémonie de la tente agitée, la célèbre suerie, les chants de chasse, la suspension des ossements du gibier et, finalement, les interventions en vue de modifier les conditions atmosphériques. Mais avant d'aller plus loin, di-

sons que tous ces rituels, sauf peut-être la cérémonie de la tente agitée, sont encore régulièrement pratiqués dans certaines communautés du Nord québécois. Il m'a souvent été donné d'assister à l'un ou l'autre des quatre autres. Un des premiers missionnaires ayant visité ces groupes entre 1630 et 1640, le jésuite Paul Le Jeune, a décrit chacun de ces cinq rituels dans ses célèbres *Relations*. Ceci permet de vérifier que ces populations ont maintenu de telles techniques religieuses depuis plus d'un tiers de millénaire.

### *La tente agitée*

Parlons d'abord de la cérémonie de la tente agitée, que nous avons définie comme le plus spectaculaire des cinq rituels dont il sera question dans cette causerie. D'après le mythe examiné la dernière fois, cette cérémonie aurait été instituée par un esprit pourvoyeur de nourriture venu mettre en marche les grands cycles cosmiques avec lesquels l'homme doit composer. Une fois cette mission accomplie, l'esprit décida de retourner dans l'autre monde. On se souvient aussi que cette décision avait plongé son jeune protégé dans un désespoir tel, que l'esprit, voyant le chagrin qu'il lui causait en quittant le monde des humains, parla ainsi à son jeune ami : « Quand le goût de me revoir te reprendra, érige une tente agitée et je viendrai t'y rencontrer ». Aussi, avant de partir, l'esprit donna des instructions précises sur le choix des matériaux et sur la façon de les assembler pour dresser cette tente cérémonielle. Celle-ci ressemble à un cylindre sans autre ouverture que celle qui se trouve à son sommet. Une demi-douzaine d'arbres de quelques centimètres de diamètre sont plantés à la verticale, et ensuite reliés par deux cerceaux horizontaux. Une telle structure est enfin enrobée de peaux de caribou, Seul l'officiant, après en avoir fait trois fois le tour, y pénètre en soulevant le bas des peaux. À l'extérieur, les assistants forment un cercle silencieux. La cérémonie doit se tenir après le coucher du soleil. Suite aux invocations de l'officiant, tout le bestiaire divin responsable de l'ensemble de la faune se rassemble dans cette tente. En tête se trouve le grand esprit pourvoyeur, dont nous avons vu qu'il était en quelque sorte le fondateur de cette pratique. Il est accompagné de tel autre chargé des espèces aquatiques, de tel autre responsable des animaux terrestres, etc. Cette rencontre entre les univers profane et surnaturel pose toutefois un problème techni-



que, car les représentants de chacun parlent une langue que les autres ne comprennent pas. Les voix de l'autre monde évoquent tout au plus, pour les humains, l'entrechoquement des glaces des rivières lors de la débâcle printanière. C'est grâce aux bons offices d'un esprit bilingue que l'officiant réussit à entrer en communication avec les autres membres du panthéon. La conversation porte sur l'absence de gibier, la faim des gens, le respect des tabous, etc. La présence des esprits n'est perceptible que par le bruit de leur voix. Tout ce qu'on peut voir, ce sont les mouvements de la tente dans laquelle ils sont ainsi rassemblés.

### *La suerie*

La suerie, attestée pour la plupart des groupes amérindiens, représente une technique religieuse moins radicale. Les officiants ne font pas venir les esprits, mais se contentent de leur faire parvenir de pressants messages. Un certain nombre de petits arbres sont fixés en terre, puis courbés les uns vers les autres de façon à former un dôme d'environ un mètre de hauteur et deux mètres de diamètre. Le tout est couvert de peaux de bêtes. Quelques pierres, chauffées à blanc, sont déposées au centre de cette petite tente. Les deux officiants y entrent, après avoir enlevé leurs vêtements. Ils ont avec eux un seau d'eau et en versent à trois reprises sur les pierres, tout en formulant des incantations à l'intention des maîtres du gibier. Ce sont les pierres elles-mêmes, dit-on, qui dirigent ces demandes vers le monde surnaturel, à la façon des vapeurs d'eau qui enveloppent les officiants avant de disparaître dans l'atmosphère. Ce rituel est généralement accompli au début de chaque saison de chasse. Ainsi, vers la fin d'août, les vieux s'y adonnent pour que, durant l'automne, la chasse aux castors soit fructueuse.

### *Le chant*

De façon générale, le chasseur n'entreprend pas une chasse avant d'avoir chanté un de ses rêves. Par un tel chant, en s'accompagnant au tambour, il implore les divers esprits responsables de la faune de diriger les animaux vers ses pièges et ses armes.

### *La suspension des os*

Les trois rituels précédents sont d'autant plus efficaces que les chasseurs ont accordé, aux restes des animaux tués antérieurement, toutes les marques de respect auxquelles ils ont droit. Les ossements ne doivent jamais joncher le sol. Ceux du castor, du rat musqué, du poisson et de toutes les espèces vivant dans l'eau doivent y être remis. Et c'est aux branches des arbres que doivent être suspendus ceux des espèces dont l'eau n'est pas l'habitat naturel.

### *Le chaud et le froid*

Mais tous les rituels ne sont pas aussi directement orientés vers la chasse. Le dernier dont nous parlerons aujourd'hui vise plutôt à éliminer les entraves au cycle normal de l'alternance saisonnière. Si, au coeur de l'hiver, le froid intense persiste de façon exceptionnelle, ou encore si, en été, la période caniculaire semble vouloir se prolonger de façon anormale, n'est-ce pas là l'indice que l'un des deux éléments alternatifs cherche à prendre le dessus sur l'autre, risquant ainsi de ramener l'humanité à l'époque mythique où les deux saisons étaient l'objet d'une distribution spatiale fixe ? Si, par ailleurs, le temps doux s'installe en hiver ou le froid en été, n'est-ce pas là le signe que tout le système est en train de s'enrayer ? On trouve heureusement, dans chaque communauté, des individus, hommes ou femmes, qui détiennent des pouvoirs spéciaux leur permettant de remettre les choses en place. Selon qu'on est né au milieu de janvier ou au milieu de juillet, on pourra faire venir respectivement le froid ou le chaud. Le rituel est simple : il s'agit de prononcer quelques paroles en posant certains gestes. De tels pouvoirs exceptionnels tendent à s'atténuer, à mesure que la date de naissance d'un individu s'éloigne des solstices pour s'approcher des équinoxes. Ainsi voit-on ressurgir, dans cette distribution inégale du pouvoir rituel, la conception amérindienne de l'homme, selon laquelle ce dernier est un être composite, également affecté par tous les contraires, portant en lui-même la trace de la grande cyclicité cosmique. Plus

l'homme s'éloigne de cette position équinâiale, plus il participe à l'autre monde, d'oÙ son pouvoir de veiller à ce que le cycle des saisons ne se dérègle pas. -

En conclusion de ce rapide examen de quelques rituels pratiqués par les chasseurs amérindiens du Nord québécois, il faut souligner qu'ils sont tous, à des degrés divers, orientés vers la perpétuation des grands cycles auxquels l'homme participe et dont dépend sa vie individuelle et collective. De façon plus précise, je dirais que ces interventions rituelles sont accomplies lorsque semblent se manifester certains indices de ratés dans le mouvement normal de ces cycles. Quand le gibier vient à manquer, ou quand la température s'éloigne de la moyenne normale, n'est-on pas en présence de signes d'un quelconque essoufflement des deux grands mouvements mis en place, selon le mythe étudié la dernière fois, par un esprit bénéfique venu visiter les humains ? Et, surtout, ces divers rituels n'indiquent-ils pas que l'homme est non seulement le bénéficiaire de cette cyclicité, mais qu'il s'en considère également le grand responsable ? Nous verrons, la prochaine fois, que cette responsabilité est au coeur de l'actuelle renaissance politique et culturelle des Indiens d'Amérique.

Destins d'Amérique.  
Les autochtones et nous. (1979)

## 10

---

### Renaissance amérindienne

*Préparé pour le service international de la Société Radio-Canada, et diffusé à la chaîne FM le 26 octobre 1978.*

[Retour à la table des matières](#)

Doit-on vraiment parler d'une renaissance amérindienne ? Au cours des deux dernières émissions, nous avons eu l'occasion de prendre connaissance d'un certain discours philosophique, et ce à partir de propos tenus au sein de groupes algonquiens vivant actuellement dans le Nord du Québec. Ainsi, à travers ce que notre tradition de pensée nous propose encore de ranger hâtivement sous les étiquettes de *mythes* et de *rituels*, nous avons pu percevoir un énoncé du type suivant : l'homme est inscrit, à titre de chaînon, dans l'ensemble des cycles naturels, et il est chargé de veiller à la pérennité de tels cycles dont dépend sa propre survie. Toutefois, pour la très grande majorité des penseurs sociaux euro-américains, il ne s'agit là que de phénomènes *religieux*, relevant au surplus d'une forme très particulière de religion appelée *animisme*. Ce qui est une autre façon de dire que de telles *curiosités amérindiennes* ne présentent aucune pertinence, face aux problèmes rencontrés par l'homme d'aujourd'hui. Tout au plus témoignent-elles, à titre de vestiges, d'une époque révolue. Nous voici à nouveau en présence d'un de ces prismes tenaces, à travers lesquels nous parvenons toujours les images déformées d'une réalité amérindienne ainsi réduite au statut d'objet de musée. Ce prisme se nomme *perspective historique*.

Au XVIème siècle, l'Europe n'avait pas encore tout à fait inventé l'Histoire. Les habitants des autres continents, dont les rapports de voyageurs commençaient à faire connaître l'existence à ceux vivant sur cette petite péninsule occidentale de l'Asie, furent alors perçus comme des *naturels*. Il fallut quelque temps avant de décider s'ils devaient être rangés du côté de l'homme ou, plutôt, du côté de la brute. Plus tard, suite à une regrettable métaphore inspirée aux premiers anthropologues européens par une lecture biaisée de l'oeuvre de Darwin, ces *naturels* se transformèrent en *primitifs*. La perspective historique avait antérieurement été mise en place. Il avait bien fallu quelques bonnes discussions avant de décider de quelle série, la *noire* ou la *rose*, devait relever cette *Histoire des Nations*. Querelle des *Anciens* et des *Modernes*. On sait que ces derniers finirent par l'emporter, forgeant du même coup la silhouette du primitif. Humanité abortive. Spectre cauchemardesque de ce que nous serions restés, si les *anciens* avaient vu juste ! Mais nous avons heureusement pris une telle avance, nous avons miraculeusement marqué un tel progrès sur ces bribes d'humanité condamnées à demeurer au stade larvaire ! Ne doutant pas d'eux-mêmes, toute une pléiade de penseurs éclairés s'adonnèrent au petit jeu des extrapolations, annonçant du haut de leurs chaires universitaires le bonheur des hommes pour demain, pour après-demain, pour bientôt sûrement... L'individu magnifié. La nature à vaincre. L'autre à civiliser. L'univers à partager. Culte de la propriété. Les biens transmis aux fils. Libre concurrence. Course aux armements. Pays dits sous-développés... Puis, récemment, le cri d'alarme du Club de Rome : l'homme scie la branche sur laquelle il s'était installé dans sa superbe.

Avant même qu'un tel cyclone ne prenne forme, Montaigne l'ancien avait pourtant écrit ce qui suit, à propos des Indiens caraïbes amenés d'Amérique pour le plus grand plaisir des amateurs admis à visiter les *cabinets de curiosités* du roi :

Or je trouve qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté, sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage ; comme de vrai il me semble que nous n'avons autre mire de la vérité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du pays où nous sommes. Là est toujours la parfaite religion, la parfaite police, parfait et accompli usage de toutes choses (Montaigne, 1967 : 73).

L'auteur mourut en 1592. Plus de deux siècles plus tard, soit en 1805, la *Société de la Mission Évangélique* du Massachusetts envoie chez les Iroquois, pour y

répandre la foi, un jeune missionnaire du nom de Cram. Sa-go-yeuwat-ha, mieux connu des Euro-Américains sous le nom très *hollywoodien* de *Red Jacket*, était alors chef des Seneca et grand orateur iroquois des Six Nations. Dans un discours plein de sagesse et dépourvu d'agressivité, auquel Montaigne aurait sans doute souscrit, le chef des Senecas exposa à Cram les raisons pour lesquelles sa présence parmi les Iroquois n'était pas souhaitable. Il le fit en ces mots :

Frère, nous ne comprenons pas ces choses. On nous dit que ta religion a été donnée à tes ancêtres, et s'est transmise de père en fils. Nous avons aussi une religion que nos ancêtres ont reçue et nous ont transmise à nous, leurs enfants (...) Frère, tu as maintenant entendu nos paroles et c'est tout ce que nous avons à dire pour l'instant. Comme nous allons partir, nous viendrons te serrer la main, souhaitant que le Grand Esprit te protège pendant ton voyage et te ramène sans incident à tes amis (McLuhan, T.C., 1974 : 66-67).

Après son discours, l'orateur iroquois s'approcha de Cram pour lui serrer la main. Mais ce dernier, refusant de tendre la sienne, déclara :

Il ne peut y avoir d'amitié entre la religion de Dieu et le diable (Idem).

Red Jacket pouvait-il deviner d'où venait une telle démangeaison poussant ainsi l'Europe au prosélytisme ? Au moment même où il s'entretenait avec Cram, le vicomte de Chateaubriand, un malouin nommé François René, commençait peut-être à écrire son manuscrit sur les Natchez du Mississippi :

Satan, écrivait alors l'auteur du *Génie du Christianisme*, planant dans les airs, au dessus de l'Amérique, jetait un regard désespéré sur cette partie de la terre où le Sauveur le poursuit, comme le Soleil qui, s'avançant des portes de l'Orient, chasse devant lui les ténèbres : le Chili, le Pérou, le Mexique, la Californie, reconnaissent déjà les lois de l'Évangile ; d'autres colonies chrétiennes couvrent les rivages de l'Atlantique, et des missionnaires ont enseigné le vrai Dieu aux Sauvages des déserts. Satan, rempli de projets de vengeance, va aux Enfers rassembler le conseil des Démons (Chateaubriand, F. R., 1839 : 33).

Délire salué comme l'oeuvre d'un génie ! Montaigne le sage est déjà loin. Tintin l'a bel et bien remplacé... Tintin en Amérique, première version ! La vision

occidentale du monde est, depuis lors, devenue imperméable à tout relativisme culturel.

Plutôt que de renaissance amérindienne, c'est d'un certain essoufflement occidental qu'il faudrait peut-être parler. N'est-ce pas l'homme d'occident qui s'était peu à peu pris pour une sorte de PDG d'une nature à asservir ? Aujourd'hui, constatant avec horreur les résultats d'une telle démarche, il tente encore maladroitement de développer une approche qualifiée d'écologique, qui ne manque pas de déclencher des réactions rageuses ou sarcastiques chez les orthodoxes de chapelles idéologiques pourtant féroce­ment opposées les unes aux autres. Ce n'est évidemment pas un hasard si on commence à rapprocher les philosophies amérindiennes de ces cris de détresse venant de nos quartiers urbains, où les gens acceptent de moins en moins de crever comme des rats sous le poids du progrès. Le cauchemar, que nos philosophies des *Lumières* avaient studieusement refoulé du côté des humanités qualifiées à cette fin de *primitives*, n'aurait-il existé que dans le sommeil historique occidental ? Ce dernier semble actuellement prendre fin. Nouvelle utopie : les fils spirituels de Cram seraient-ils disposés à accepter la main tendue des descendants de Red Jacket ? L'homme occidental aura-t-il le temps de se reconnaître, de renaître, comme un des chaînons de la vie ? Plus de ce fil barbelé tendu entre le passé et l'avenir. Simplement un présent qui s'incurve sans fin en volutes fraternelles.

Ainsi pourrions-nous être de plus en plus disposés à entendre ces paroles de Hehak Sapa, né en 1863 dans la tribu des Oglalas de la grande famille sioux :

Tout ce que fait le pouvoir de l'Univers, disait-il en 1930, se fait dans un cercle. Le Ciel est rond et j'ai entendu dire que la terre est ronde comme une balle et que toutes les étoiles le sont aussi. Le vent, au sommet de sa fureur, tourbillonne. Les oiseaux font leur nid en cercle parce qu'ils ont la même religion que nous. Le soleil s'élève et redescend dans un cercle. La lune fait de même et tous deux sont ronds. Même les Saisons forment un grand cercle dans leurs changements et reviennent toujours où elles étaient. La vie de l'homme est dans un cercle de l'enfance jusqu'à l'enfance et ainsi en est-il pour chaque chose où le pouvoir se meut. Nos tipis étaient ronds comme les nids des oiseaux et toujours disposés en cercle, le cercle de la nation, le nid de nombreux nids où le Grand Esprit nous destinait à couvrir nos enfants (McLuhan, T.C., 1974 : 48).

Parenté profonde de l'homme avec l'arbre, avec l'ours, avec la pierre polie par les eaux claires du ruisseau. Liens intimes entre les diverses facettes de l'univers. Fraternité des formes vivantes, que la science occidentale étonnée redécouvre peu à peu. Renaissance amérindienne ? Mais c'est plutôt l'Occident qui se voit ainsi forcé de sortir de sa léthargie, de quitter ses rêves de grandeur. Ayant perdu sa superbe, il pourrait désormais mieux entendre ce que la philosophie amérindienne n'a jamais cessé d'affirmer. Ces voix nous paraissent nouvelles ; c'est qu'on ne peut plus ne pas les entendre.

À Genève, en septembre 1977, le comité des organismes non gouvernementaux des Nations Unies tenait une conférence sur la discrimination entre les peuples autochtones des Amériques. Les orateurs iroquois s'y trouvaient. L'un d'eux déclara :

Il nous a été enseigné que notre vie est liée à la vie des arbres, qu'il faut que la végétation se porte bien pour que nous nous portions bien, que nous sommes proches des quadrupèdes. Dans notre tradition, la conscience spirituelle est la forme la plus élevée de la politique (...). Nous croyons que l'homme, qui fait partie de la création, a le devoir de maintenir la vie, de concert avec les autres êtres (...). Nous saluons et remercions tous ceux sur lesquels s'appuie notre propre vie - le maïs, les fèves, la courge, les vents, le soleil. Lorsque les hommes ne respecteront plus tous ces êtres, ne leur exprimeront plus leur gratitude, toute vie sera détruite, la vie humaine prendra fin sur cette planète (...). Nous sommes profondément conscients de notre parenté avec tout ce qui vit (...). Depuis l'arrivée des Européens aux Amériques, plus de 140 espèces d'oiseaux et d'animaux ont entièrement disparu... Les forêts ont été rasées, les eaux polluées, les populations autochtones soumises au génocide. De vastes troupeaux d'herbivores, il ne reste plus que quelques individus : le buffle est en voie d'extinction. Les techniques occidentales et les hommes qui les employaient ont été les forces les plus destructrices de toute l'histoire humaine. Jamais aucune catastrophe naturelle n'a causé de telles destructions (...). L'air est pollué, les eaux sont empoisonnées, les arbres meurent, les animaux sont en voie d'extinction. Nous pensons même que les climats sont en train de se modifier. Nous avons été avertis dans nos enseignements anciens que ces choses allaient se produire, si l'homme portait atteinte aux lois de la nature. Lorsque les derniers modes de vie naturels auront disparu, tout espoir de survie disparaîtra aussi (...). Ce sont les Occidentaux qui sont les plus op-



primés et exploités. Ils sont écrasés sous le poids de siècles de racisme, de sexisme et d'ignorance, qui les ont rendus insensibles à la vraie nature de leur vie (...). Les êtres humains qui vivent sur cette planète doivent rompre avec la conception étroite de leur propre libération, et commencer à concevoir la libération comme un processus devant couvrir l'ensemble du monde naturel. Il faut libérer tout ce qui est support de la Vie - l'air, les eaux, les arbres, tout ce qui soutient le tissu sacré de la Vie (...). Nous sommes convaincus que les peuples autochtones de l'hémisphère occidental peuvent toujours apporter leur contribution au potentiel de survie de l'espèce humaine. Dans leur majorité, nos populations vivent toujours en accord avec les traditions qui plongent leurs racines dans notre Mère la Terre (...). Les peuples autochtones traditionnels détiennent la clé du renversement de certaines tendances de la civilisation occidentale, qui augurent d'un avenir de souffrance et de destructions inimaginables.

Renaissance amérindienne ? Ces philosophes, nous l'avons constaté, ont toujours proposé à l'homme de se concevoir comme un des chaînons des grands cycles vitaux, cette position le rendant responsable de la pérennité de ces cycles dont dépend finalement sa survie.

Mais les penseurs sociaux occidentaux sourient encore, devant ce que leur myopie culturelle leur fait mettre au compte d'un certain écologisme rétrograde. Ce faisant, ils ne démontrent qu'une chose : leur incapacité à se dégager d'une axiomatique responsable de situations qu'ils sont cependant les premiers à déplorer. C'est bien ce que semble avoir compris Jimmie Durham, Indien Cherokee membre du Conseil international des Traités indiens. Il écrivait en 1977 :

Lorsque de nouvelles choses arrivent dans la société occidentale, on ajoute un carré. Lorsque de nouvelles choses arrivent dans notre cercle, elles l'élargissent. (Graugnard, J.F., et autres, 1977 : 258).

Ainsi, ce que notre sociocentrisme nous avait fait prendre pour une quelconque renaissance amérindienne, n'est rien d'autre que l'effondrement progressif d'une approche des choses qui nous voilait la vue, que nous avons crue universelle simplement parce que nous l'avions un moment privilégiée. Le renouveau, s'il en est un, se fera de notre côté. Il consistera à prêter une oreille attentive à des philosophies hâtivement perçues comme primitives, qui pourtant avaient permis à l'homme amérindien d'habiter, d'exploiter et de conserver les Amériques depuis

plus de 40 millénaires. Quant aux Amérindiens, après quelques siècles de fréquentations douloureuses avec nous, ils sont de plus en plus convaincus que leur humanisme n'a jamais été aussi pertinent qu'aujourd'hui : la survie même des Amériques, de l'ensemble des continents et du genre humain en général en dépendrait...

Photo 8

[Retour à la table des matières](#)

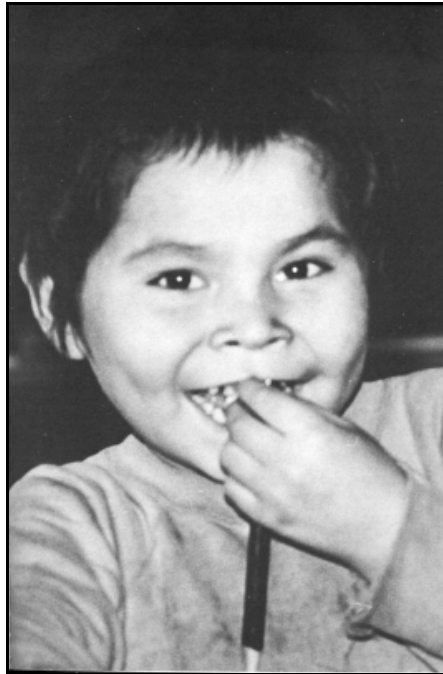


Photo 9

[Retour à la table des matières](#)



Photo 10

[Retour à la table des matières](#)



Photo 11

[Retour à la table des matières](#)



Photo 12

[Retour à la table des matières](#)



Destins d'Amérique.  
Les autochtones et nous. (1979)

# 11

---

## Débarquer en Amérique

*Présenté au colloque annuel de l'Association Canadienne des Sociologues et Anthropologues de Langue Française (ACSALF), dans le cadre de l'atelier Souveraineté et Culture amérindienne et esquimaude, le vendredi, 12 mai 1978, à l'Université d'Ottawa.*

[Retour à la table des matières](#)

Le 3 mai 1978, au bulletin de nouvelles de fin de soirée, au réseau anglais de télévision de la Société Radio-Canada, on pouvait voir un reportage de plusieurs minutes, à propos d'une importante déclaration des porte-parole de la *Fraternité des Indiens du Yukon* ; ceux-ci venaient de faire savoir au public canadien qu'il aurait tort de croire que leur action se limite à la réclamation de droits territoriaux, alors qu'elle vise à rien de moins qu'à l'obtention d'un *self-government*. Les téléspectateurs purent ainsi assister à des entrevues avec des leaders autochtones et des représentants affolés de la population blanche de ce territoire. Mais le même soir, quelque trente minutes plus tôt, au réseau français de la même société d'état (télévision), ce fut le silence habituel entourant le dossier autochtone.

Pourtant, cette prise de position avait une signification débordant de beaucoup le phénomène d'intérêt purement local (serait-ce là la raison d'un tel silence ?). Elle annonçait que ces gens venaient de se mettre au même diapason politique que leurs collègues des Territoires du Nord-Ouest. Dans le contexte du projet de construction du pipeline de la vallée du Mackenzie, ceux-ci en étaient déjà arrivés à

des conclusions politiques précises. Déjà, en 1975, la *Fraternité des Indiens* et l'*Association des Métis* des Territoires avaient conjointement commencé à formuler les aspirations de la nation dènè, dans un manifeste aussi célèbre que méconnu de la plupart des Québécois :

Nous les Dènè des Territoires du Nord-Ouest revendiquons le droit d'être considérés par nous-mêmes, et par le monde, comme une nation (...) Nous luttons pour la reconnaissance de la nation dènè par le gouvernement et le peuple du Canada, et par les peuples et gouvernements du monde entier.

Deux ans plus tard, soit en 1977, parallèlement aux Inuit des Territoires du Nord-Ouest regroupés dans une organisation nommée *Inuit Tapirisat of Canada*, les Dènè présentèrent des propositions précises concernant l'évolution politique des Territoires. On envisageait la possibilité de scinder ceux-ci en trois entités géographiques, dont les autorités auraient, avec le gouvernement central, des relations du type de celles qu'entretiennent avec lui les provinces. Dans l'une de ces régions se trouverait une majorité dènè, dans une autre une majorité inuit, dans la troisième une majorité non-autochtone. Nous prendrons plus loin connaissance de la réaction du pouvoir fédéral, à ce qu'on peut considérer ni plus ni moins comme une démarche, de la part des autochtones, pour entrer dans la confédération canadienne. Après la publication du rapport Berger (Berger, T.R., 1977), le gouvernement canadien mit de côté son projet de pipeline dans la vallée du Mackenzie et le transporta au Yukon où, croyait-on, les exigences des autochtones seraient moindres. Mais nous avons vu que ceux-ci n'ont pas tardé à aboutir aux mêmes conclusions politiques que leurs voisins. Quant à ceux-ci, le 30 mars dernier, lors d'une assemblée générale de la *Fraternité des Indiens des Territoires du Nord-Ouest*, organisation à laquelle se sont joints depuis lors la plupart des métis de cette région, il fut résolu de doter l'organisation d'un nouveau nom : elle portera désormais celui de *Nation Dènè*. En ce qui a trait à *Inuit Tapirisat of Canada*, une nouvelle prise de position est présentement à l'étude ; il est à prévoir qu'elle ira dans le sens de celle des Indiens du Yukon et des Dènè.

Même si tout ceci commence à impliquer beaucoup de monde, à toucher une part importante du prétendu territoire national canadien, et à soulever certains aspects majeurs du développement économique du pays, il est à craindre, que les

chefs de pupitre de nos organes d'information continueront, encore longtemps, d'accorder plus d'importance à la Namibie ou aux tiraillements internes de la gauche française.

Plus près de nous cette fois, dans le nord de l'Ontario, les chefs du *Grand Conseil du Traité no 9* remettaient au cabinet des ministres de cette province, le 6 juillet 1977, une importante déclaration politique qu'ils avaient demandé au premier ministre W. Davis de transmettre à l'ensemble de la population canadienne. Au cas où vous n'en auriez pas été informés, voici quelques extraits significatifs, que je citerai en anglais pour éviter d'en trahir la teneur :

We .... declare our nationhood. We .... declare ourselves to be a free and sovereign nation. We bring you a declaration of independence. We say to you that we have the right to govern our own spiritual, cultural, social and economic affairs. Our nationhood itself is sacred and cannot be negotiated. (CASNAP Bulletin, vol. 8 no. 2, 1977 : 9-11).

À l'est du Québec, cette fois, *l'Association des Indiens Naskapi Montagnais* présentait au gouvernement canadien, le 22 novembre 1977, un véritable cahier de doléances, dont voici quelques extraits :

We propose that as a nation, recognized in international law, our right to survival and growth through self-determination be recognized within Canada (...). We are proposing .... that the way to proper recognition of our national right is through the recognition of a Naskapi Montagnais territory and a Naskapi Montagnais government (...). This means that we must have our own exclusive political jurisdiction within or if necessary without Canada (...). Our rights to self-government and self-determination within the Confederation of Canada must be the basis of any agreement with the federal government. (Naskapi Montagnais, 1977).

Il semble que l'un des facteurs responsables de cette accélération, dans l'analyse politique autochtone au Canada, tienne au jugement défavorable porté sur le règlement adopté dans le cadre de la tristement célèbre Convention de la Baie James, proclamée par les gouvernements du Canada et du Québec, le 31 octobre 1977. On sait comment, dans ce dossier, les gouvernements en sont momentanément-



ment arrivés à déjouer les aspirations autochtones à l'autodétermination<sup>9</sup>. Suite au jugement Malouf, les représentants autorisés de l'ensemble des autochtones du Québec déclaraient, lors d'une conférence de presse tenue à Québec, le 22 février 1974 :

... nous croyons que nous devrions commencer à administrer nos propres affaires ... Nous ne dépendrons plus des autres ... Nous voulons modeler notre avenir ... Nous voulons établir les règlements qui nous guideront... Nous voulons appliquer ces règlements. En nous établissant nous-mêmes dans notre propre territoire, et en mettant en place une institution reconnue par le gouvernement provincial et le gouvernement fédéral, nous voulons contrôler notre évolution sociale, politique et économique, (Le Devoir, samedi, le 23 février 1974).

Depuis au moins 1970, l'idée d'un gouvernement régional germe dans la population inuit du Québec, plus particulièrement chez ceux qu'on a plus tard appelés les *dissidents*, en raison de leur refus d'accepter la Convention de la Baie James. Il s'agit des gens des villages de Povungnituk, Saglouc et Ivujivik, soit environ 30% de la population inuit du Québec. Depuis lors, les dissidents se sont regroupés dans le cadre d'une association nommée *Inuit Tungavingat Nunamini*. Dans un mémoire remis au ministre Camille Laurin en juillet 1977, cette association déclarait :

Ce que nous voudrions, c'est plutôt la création par les Esquimaux du Nouveau-Québec, d'un véritable gouvernement régional avec tous les pouvoirs pour assurer le développement de notre société, de notre culture et de notre langue, (Povungnituk... 1977 : 8).

Si le règlement à la Baie James a accéléré la prise de conscience politique des autochtones, il existe d'autres raisons susceptibles d'expliquer cette avalanche d'affirmations nationales, que certains pouvoirs semblent avoir tout intérêt à cacher à l'ensemble de la population canadienne. Tout récemment, les autochtones des États-Unis ont mis sur pied le *Conseil International des Traités Indiens*, dont

---

<sup>9</sup> À ce sujet, voir la prise de position de la *Ligue des Droits et Libertés* (anciennement *Ligue des Droits de l'Homme*). À cette occasion, une conférence de presse eut lieu ; la Société Radio-Canada et Télé-Métropole ont filmé des entrevues qui ne furent jamais présentées aux téléspectateurs.

le mandat est d'obtenir la reconnaissance des nations autochtones d'Amérique par *l'Organisation des Nations Unies*. C'est cet organisme qui se chargea de regrouper à Genève, en septembre 1977, les représentants de groupes autochtones du Canada, des États-Unis, du Mexique et de plusieurs pays d'Amérique du Sud. Les Dènè ont participé à cette réunion, de même que les Iroquois du Canada et des États-Unis. Il en est ressorti que les deux Amériques sont présentement le théâtre d'un réveil politique sans précédent, de la part des populations autochtones ayant vécu sur ce continent depuis plus de quarante millénaires.<sup>10</sup> Des contacts de plus en plus fréquents et organisés tendent présentement à articuler ces luttes nationales, et il est à prévoir que la prise de conscience à laquelle nous avons assisté, ces dernières années, se développera de façon exponentielle. Il y a là quelque chose qui part de trop loin, et qui est trop solidaire du continent américain lui-même, pour que les commentateurs se contentent de n'y prêter qu'une attention distraite.

Mais revenons au Canada, et attardons-nous aux réactions de nos gouvernements. Aux Dènè et aux Naskapi Montagnais, dont les propositions politiques sont parmi les plus précises, le gouvernement canadien a répondu officiellement par des accusations de racisme. Du bureau du premier ministre, on a ainsi pu apprendre qu'il était contraire à la tradition canadienne (*uncanadian*) de fonder des structures politiques sur la race : « Et les réserves ? », ont rétorqué les Dènè, faisant remarquer aux porte-parole du bureau du premier ministre que ce qui semblait surtout *uncanadian*, c'était que des structures politiques contrôlées par les autochtones soient dotées de pouvoirs ... La question des richesses naturelles est évidemment au centre de ces discussions ; *il ne semble pas que le gouvernement central soit disposé à accorder à des autochtones, comme il le fait pour ses citoyens blancs, la possibilité d'exercer un certain contrôle sur ces richesses par le truchement d'un gouvernement de type provincial.*

Dans les territoires déjà érigés en provinces, les autochtones sont placés dans une impasse assez bien décrite par les auteurs du rapport préliminaire d'une commission royale, à laquelle le gouvernement ontarien a demandé de se pencher sur les problèmes d'environnement nordique (Hartt, E.P., 1978). Le paragraphe 91 de l'article 24 de la constitution canadienne accorde au gouvernement central le pouvoir exclusif de légiférer dans le domaine « des Indiens et des terres réservées

---

<sup>10</sup> Voir les ouvrages de Materne, Y. (1976) et de Graugnard, E. et autres (1977).

pour les Indiens ». C'est même dans l'exercice d'un tel pouvoir que se fonde le système des réserves défini par la loi du gouvernement fédéral relative aux Indiens (Indian Act). Or de telles réserves sont beaucoup trop petites pour offrir aux autochtones, pour qui la terre a toujours représenté le seul moyen de subvenir à leurs besoins, la base économique susceptible de garantir un avenir à leurs communautés. On sait pourtant que, au-delà des réserves, toujours selon la constitution canadienne, la terre et ses ressources sont possédées par les provinces.

Une telle situation n'est cependant pas le fruit du hasard, ou encore le résultat d'une malencontreuse distraction. Dès le début de la Confédération, les textes officiels le démontrent, il était prévu que l'assimilation des autochtones serait l'affaire de quelques décennies. Mais ces prévisions ne se sont pas réalisées, et tout porte à croire, en raison du réveil politique actuel, qu'elles ne sont pas en voie de l'être. L'explosion démographique, depuis la fin des années 40, n'a fait qu'accroître le problème. En 1969, conscient qu'il fallait frapper un grand coup, le pouvoir central publia un Livre blanc annonçant la fermeture de son ministère des Affaires indiennes dans un délai de cinq ans. Malgré la rhétorique libérale utilisée dans ce document, selon lequel il tardait que les autochtones deviennent des citoyens canadiens à part entière, personne n'y a vu autre chose qu'une tentative ultime en vue de dissoudre rapidement et définitivement toute réalité autochtone au Canada.

Du côté des pouvoirs provinciaux, et malgré quelques accrochages constitutionnels avec le gouvernement central, on partage massivement cette vision d'avenir. Et sur ce point, la position de l'actuel gouvernement québécois ne diffère pas de celle de l'Ontario. Au printemps 1977, sur les ondes de la radio de Radio-Canada, le ministre Bérubé clamait sans sourciller, l'opposition formelle et définitive de son gouvernement à toute reconnaissance du droit des autochtones à l'autodétermination, expliquant que la chose était inconcevable puisque « nous sommes propriétaires du sol ». On pouvait encore penser qu'il s'agissait là d'une déclaration hâtive, provenant d'un ministre ne représentant pas spécialement l'aile progressiste et éclairée du parti au pouvoir. Mais il fallut se rendre à l'évidence en février dernier, lorsque le député Gérald Godin réitéra, avec plus de force encore, cette approche péquiste du dossier autochtone. Ce gouvernement souverainiste n'en est pas, en ce domaine, à une contradiction près. Le 2 avril dernier, prononçant le discours de clôture de la 4e Conférence des Communautés ethniques de

langue française tenue à Québec, le vice-premier ministre Jacques-Yvan Morin déclarait ce qui suit :

De ce qu'il advient à des petites et moyennes nations, des conditions d'existence qui leur sont faites, des contraintes dont ils (sic) sont l'objet de la part de peuples plus puissants, des efforts qu'ils (sic) déploient pour s'en dégager, des péripéties de cette lutte et de ses perpétuels recommencements, il y a une lecture de caractère *prophétique* à faire (Morin, J. Y., 1978 : 1).

Serait-il trop demander au vice-premier ministre de nous expliquer la mécanique sélective de sa lecture prophétique, selon laquelle il arrive à en exclure les nations autochtones vivant à nos côtés ?

Il serait temps, je crois, que nous commençons à appeler les choses par leur nom : que ça plaise ou non aux amis, il faut dire clairement que *le gouvernement québécois actuel, dans le dossier autochtone, ne déroge pas d'un iota du génocide prévu par le gouvernement canadien depuis toujours*, et dont le peuple québécois lui-même a souvent été l'objectif. Le gouvernement québécois est en train de reprendre à son compte les mêmes illusions d'assimilation rapide des autochtones qu'avaient les premiers administrateurs de la Confédération canadienne. Le gouvernement central, qui est bien placé pour savoir qu'il s'agissait là d'illusions, est trop content de se débarrasser de cette *patate chaude* en la passant à un gouvernement péquiste en quête de nouvelles juridictions ! Quant au projet d'autodétermination québécois lui-même, je pense qu'il n'a aucune chance de voir le jour à court, moyen ou long terme, s'il ne commence pas par s'articuler sur la dynamique panamérindienne, s'il continue à ignorer de façon aussi cavalière les données socio-politiques inhérentes au continent américain. Le pire service que nous pouvons rendre à nos descendants, c'est de sous-estimer la signification politique des aspirations autochtones et la portée continentale de ce vaste réveil politique actuel. Ce sont là des remarques qu'il ne vaudrait même pas la peine de formuler à l'endroit d'un gouvernement non souverainiste...

Et il est grandement temps que nous, sociologues, anthropologues, politicologues, analystes de tout acabit, pensions à débarquer enfin en Amérique ...

Destins d'Amérique.  
Les autochtones et nous. (1979)

## 12

---

### Plates-formes politiques actuelles

*Présenté au Centre interculturel Monchanin de Montréal le 15 septembre 1978. Le quotidien Le Devoir publiait le texte le 25 septembre 1978.*

[Retour à la table des matières](#)

À son programme de l'automne 1978, le centre Monchanin a prévu des rencontres hebdomadaires avec des représentants de divers mouvements politiques autochtones à travers le Canada. Il s'agit, en fait, de personnes associées à ce qu'on pourrait appeler des dossiers chauds du contentieux politique plus général entre les autochtones et les euro-canadiens. Au-delà de modalités inhérentes à chaque contexte, le commun dénominateur à tous ces dossiers renvoie à un objectif d'autodétermination que les divers gouvernements du sud aimeraient sans doute contenir dans les limites de tel ou tel secteur de la vie collective de ces peuples (culture, éducation, art, etc), mais qui, pour les leaders autochtones, semble de plus en plus s'étendre à l'ensemble des leviers nécessaires à la prise en main totale de l'avenir de leurs collectivités.

S'ils doivent être considérés comme autant de bases sur lesquelles s'appuie l'espoir qu'ont ces peuples de reconquérir une place normale au soleil, les plates-formes politiques autochtones actuelles résultent également de trajectoires historiques pénibles, ayant débuté avec l'arrivée des envahisseurs européens. C'est en ce

sens qu'une écoute active des propos des leaders autochtones exige que nous nous efforcions de saisir la face cachée d'une histoire, qu'on tente encore de nous présenter comme édifiante.

Sous la rhétorique des thuriféraires du grand *défi canadien* se cache l'histoire de peuples dépossédés, paupérisés, encarcânés. Pour que les propos des autochtones arrivent à nous atteindre, pour que soit mise au point la caisse de résonance nécessaire à une écoute efficace de leur parole, nous sommes donc d'une certaine façon forcés de faire le vide, c'est-à-dire d'évacuer les diverses idéologies coloniales qu'on nous serine depuis toujours, et il ne suffit pas, semble-t-il, de souscrire à un projet souverainiste pour en être totalement exorcisé. Ne revenons pas sur les rocambolesques prises de possession officielles de telle ou telle portion des Amériques, ni sur les bulles papales destinées à rétablir la paix dans le camp turbulent des monarques très chrétiens d'Europe, ni sur les entourloupettes qu'il fallut faire subir au droit médiéval pour satisfaire l'appétit colonial, ni enfin sur les épopées missionnaires chargées d'ennoblir ce dernier. Abordons le dossier à partir des débuts de la Confédération canadienne.

Le Canada se limitait à cette époque aux Maritimes et à des portions méridionales des actuelles provinces de Québec et d'Ontario. Les Canadiens d'alors ne doutaient pas un seul instant qu'ils avaient d'ores et déjà acquis des droits complets et indiscutables dans ce territoire. La question indienne, qui, croyait-on, ne devait pas tarder à s'estomper, fut, en attendant, confiée entièrement au gouvernement central. C'est ainsi que, au départ, si chaque citoyen blanc se voyait gratifié de deux paliers de gouvernement, l'autochtone n'en recevait même pas le quart de la moitié d'un ; en effet, tous les aspects de son existence devenaient régis par l'un des deux paliers gouvernementaux contrôlés exclusivement par les Blancs, et au surplus dans le cadre d'une tutelle appelée à disparaître le jour, qu'on considérerait alors assez rapproché, où le processus d'assimilation serait complété.

Mais les stratèges canadiens durent rapidement se remettre au boulot, lorsque la Couronne remit au Dominion les vastes territoires occidentaux et septentrionaux qu'elle venait d'acquérir de la Compagnie de la Baie d'Hudson. En effet, pour faire échec à d'éventuelles visées expansionnistes de *rebelles* du Sud, les *loyalistes* du Nord mirent au point un vaste plan d'occupation de l'Ouest canadien. Pour faciliter l'immigration d'agriculteurs européens, on leur ferait don de portions de ce territoire. Les fonctionnaires de l'agriculture et de l'immigration s'activèrent.

Il y avait toutefois un détail embarrassant : ces terres étaient toutes occupées depuis des temps immémoriaux par des peuples autochtones ou, depuis près d'un siècle, par des métis issus d'anciens mariages entre des femmes indiennes et des employés de compagnies de traite ayant choisi d'adopter le mode de vie de ces régions. Plusieurs affrontements se produisirent alors entre les peuples de l'Ouest et les arrivants. Pour donner du muscle au *grand défi* canadien, Sir John A. MacDonald, alors ministre de l'Intérieur, créa la *Royal North West Mounted Police* qui, comme chacun le sait, est l'ancêtre de l'actuelle GRC, et qu'on retrouvera plus tard dans l'entourage du premier ministre MacDonald, lorsque ce dernier mènera la campagne devant conduire à la pendaison de Louis Riel.

Le recours aux muscles ne devait cependant pas se traduire trop ouvertement en termes de bains de sang. Il s'agissait tout au plus de se faire convaincant et d'amener les gens à signer des traités rédigés dans une langue que, pour la plupart, ils ignoraient. Mais on peut se demander d'où vint ce souci de faire signer des traités. C'est que, en 1763, le roi d'Angleterre avait eu l'étrange prétention, dans une proclamation royale, de reconnaître un certain droit assez vague de *possession* que seul le gouvernement pouvait éteindre, à la condition que les Indiens y consentent et que des compensations soient versées en échange des droits ainsi acquis.

Ainsi l'ancienne GRC fut-elle chargée d'assister ceux qui avaient le devoir impérieux d'obtenir le consentement des autochtones. En échange de leur signature, et de milliers d'acres de terrains, ceux-ci reçurent la promesse de quelques acres de réserves, de compensations financières et de divers types de services techniques. Lorsqu'on lit les rapports gouvernementaux de l'époque, on constate que même si on avait eu l'intention de remplir de telles promesses, l'avenir du Canada n'était pas pour autant compromis ! Ce régime de faveur prendrait rapidement fin lorsque l'éducation chrétienne et l'agriculture auraient permis d'assimiler le dernier autochtone. C'était, croyait-on alors encore, pour demain, tout au plus pour après-demain...

Mais, outre que plusieurs des promesses gouvernementales inhérentes aux traités ne furent jamais tenues, l'assimilation ne progressait que fort peu. Au surplus, au cours des années 50, les populations autochtones furent le théâtre d'une véritable explosion démographique dont les effets se font encore sentir. Les autochtones étaient de plus en plus nombreux à être de plus en plus pauvres. Les

méthodes traditionnelles d'assimilation s'avérant inefficaces, les tenants d'un libéralisme moderne au service d'une société juste jugèrent que la réputation du Canada était en jeu, et donc qu'il fallait adopter des méthodes radicales en vue d'en arriver rapidement à la solution finale. Et puisque la réalité autochtone ne pouvait être dissoute, il s'agissait de la rendre désormais invisible. La chose était possible : le gouvernement fédéral n'avait qu'à mettre la clef sur la porte de son ministère des Affaires indiennes, après avoir déclaré que les autochtones étaient désormais des Canadiens à part entière et que, à ce titre, à l'égal de tous les autres citoyens, ils devaient dépendre de deux paliers de gouvernement.

Ce fut l'essentiel du Livre blanc de 1969. Ce document, reconnaissant les promesses non remplies des gouvernements antérieurs, s'engageait aussi à ce que justice soit faite aux signataires des traités. Mais pour ceux vivant alors sans traité, et c'était la moitié des autochtones, « it was just too bad ! » Le gouvernement n'avait plus l'intention de s'embarrasser, dans l'avenir, de ce genre de bouts de papier. Par ailleurs, toute revendication fondée sur un quelconque droit aborigène était considérée, par le Livre blanc, comme nulle et non avenue.

N'était-il pas contraire à la tradition canadienne, disait le premier ministre, de privilégier certains groupes d'individus ? Il faut savoir aussi que ces autochtones sans traité vivaient surtout sur des territoires nordiques, dont on n'ignorait plus alors qu'ils recelaient des richesses non renouvelables en quantité intéressante. Ces gens fondèrent davantage leurs stratégies sur une affirmation radicale, à l'effet que leurs droits étaient préexistants à l'arrivée des Européens et que, en conséquence, pour être valides, de tels droits aborigènes n'avaient nullement besoin d'une quelconque reconnaissance officielle antérieure de la part des gouvernements coloniaux.

Ceci donna bientôt lieu à une prise de conscience politique autochtone sans précédent, qui atteignit même ceux dont les ancêtres avaient signé les fameux traités. Dans des territoires non encore érigés en Province, on vit des majorités autochtones exiger un contrôle politique sur les terres et les richesses naturelles, c'est-à-dire demander d'entrer de plain-pied dans la Confédération canadienne. On leur expliqua assez curieusement que leur demande était irrecevable, parce qu'elle s'apparentait trop à celle des séparatistes québécois qui, si mes informations sont bonnes, auraient plutôt tendance à vouloir quitter la même Confédération !



D'autres autochtones, vivant à l'intérieur de cadres provinciaux, exigent que les territoires où ils sont majoritaires soient érigés en Province. À ces confédérés dans l'âme, on répond qu'ils font du racisme à rebours, que la tradition canadienne, ils devraient bien le savoir, a horreur des structures politiques fondées sur des critères raciaux...

Mais le ton monte de plus en plus chez les autochtones, et le Canada comme tel est de moins en moins sûr de lui-même. Le gouvernement canadien, pour éviter de tout perdre, se voit forcé de lâcher du lest : il abandonne officiellement les réformes contenues dans le Livre blanc de 1969, se dit désormais prêt à reconnaître la validité du titre aboriginal et met déjà la main dans sa poche pour indiquer qu'il est désormais prêt à déboursier en vue d'obtenir ce que, il n'y a pas encore dix ans, il considérait comme sa propriété.

Le malheur, c'est que les autochtones sont de moins en moins nombreux à vouloir vendre ! Le gouvernement canadien, suivi en ces matières par le petit frère québécois, y met pourtant de la bonne volonté : il en est rendu à parler d'autodétermination, limitant évidemment la portée de ce terme à la culture. Le nombre de personnes réputées sérieuses qui s'intéressent aux cultures autochtones, dans les milieux gouvernementaux canadiens et québécois, a décuplé dans l'espace de quelques années à peine ! Mais comme les autochtones parlent désormais de souveraineté politique, le tuteur fédéral se voit forcé d'avoir recours à des subtilités sémantiques, comme en témoigne l'extrait suivant, tiré d'une allocution du ministre Faulkner à la neuvième assemblée générale annuelle de la Fraternité des Indiens du Canada, le 31 août dernier à Frédéricton (Nouveau-Brunswick) :

J'ai été vivement intéressé, disait alors le ministre, par l'exposé fait, la semaine dernière, par la Fraternité des Indiens du Canada devant le Comité parlementaire mixte sur la Constitution. Je suis convaincu qu'il est important que les Indiens puissent exposer leur cas au gouvernement et au peuple canadien à l'occasion des discussions concernant la Constitution.

J'admets que vous devriez pouvoir le faire de la manière qui vous semble le plus à votre avantage. Cependant je dois vous dire que je nourris des doutes sérieux concernant le bien-fondé d'une souveraineté nationale indienne tel que vous l'avez présentée. Pas plus tard qu'en mars dernier, le Premier Ministre a déclaré que c'est une erreur que de définir les droits collectifs ou communautaires par le terme souveraineté ... !

Autodétermination, soit. Autodétermination politique, passe encore. Mais souveraineté nationale, non ! Ailleurs, dans son allocution, tout en félicitant les Indiens de s'intéresser activement au débat sur la Constitution, le ministre leur fait clairement comprendre qu'il s'agit là d'un débat qui ne concerne, en définitive, que les Blancs :

L'Acte de l'Amérique du Nord britannique, leur disait le ministre, est essentiel à la vie de la nation et probablement aussi vital pour les non-Indiens que l'est, pour vous et les vôtres, la Loi sur les Indiens.

Que vous vous intéressiez à la Constitution n'a rien de répréhensible en soi, semble leur dire le ministre, mais , sachez bien garder votre place, qui est dans l'auditoire. Le débat intéresse d'abord la nation canadienne. Vous, c'est la loi sur les Indiens. Vous avez refusé notre Livre blanc de 1969, qui visait à vous dissoudre dans la nation canadienne. Soit. Désormais, restez dans la *réserve*... On appelle ça de l'hypocrisie, du cynisme, sinon une incapacité congénitale à imaginer une formule entre le *melting pot* ou le *camp de réfugiés*...

Mais si les combats politiques autochtones se poursuivent avec la même vigueur, et rien n'indique le contraire, il est à prévoir qu'on est à la veille de ne plus entendre le vieux refrain des deux peuples fondateurs. Le combat peut nous sembler inégal, et les objectifs autochtones irréalistes ; n'oublions cependant pas que les autochtones occupent l'Amérique depuis plus de 40 millénaires, et que trois siècles d'efforts soutenus pour les y faire disparaître ont lamentablement échoué. Ces peuples sont même, à l'heure actuelle, le théâtre d'un bouillonnement politique sans précédent.

Les peuples non autochtones du Canada seraient avisés de veiller au grain en se demandant s'il y va vraiment de leur intérêt d'accepter sans critique les écueils que leurs gouvernements, en leur nom, ne cessent de placer sur la voie dans laquelle les autochtones sont présentement engagés, soit celle du libre choix des peuples à disposer d'eux-mêmes. Plutôt que de ne prêter qu'une oreille distraite aux dossiers autochtones, de ne s'y intéresser qu'en dilettantes ou en dames patronnesses, nous serions sages de prendre acte que, derrière les déclarations onctueuses des hommes de pouvoir se terrent les objectifs des hommes *signe de pias-tre*, dont les intérêts ne dépassent pas le court terme et ne visent qu'à maximiser

des profits immédiats, aux dépens des peuples aussi bien autochtones que non autochtones.

La libération des peuples est la plus sinistre des farces, le libre choix d'un peuple à disposer de lui-même est un leurre, s'il n'est pas admis au départ que de tels principes ne sont valables que dans la mesure où ils s'appliquent à tous les peuples. Quand les autochtones nous interpellent, il ne faudrait pas croire qu'ils font appel à notre pitié ou à notre mauvaise conscience, mais plutôt à notre propre capacité à nous libérer nous-mêmes et à lutter pour la qualité de nos propres existences collectives. Ce n'est pas pour quêter qu'ils se présenteront devant nous, mais pour vérifier s'il est encore possible d'établir des alliances avec des non autochtones. Si un tel espoir ne les animait pas, ils n'auraient tout simplement pas accepté de venir nous rencontrer...

Destins d'Amérique.  
Les autochtones et nous. (1979)

## 13

---

### Chasseurs-philosophes

*Présenté au séminaire du professeur Paul Zumthor, au département de Littérature comparée de l'Université de Montréal, le 28 novembre 1978.*

[Retour à la table des matières](#)

Pour définir ce que je veux faire aujourd'hui, avec vous, je préfère le terme *traduction* à celui *d'analyse*, et ce pour deux raisons : d'abord parce qu'il s'agit d'une tâche, souvent escamotée, qui me paraît se situer beaucoup plus près d'une opération de traduction que de l'analyse comme telle, ensuite parce que ce dernier terme me semble encore trop compromis avec un ensemble de pratiques aussi prétentieuses que stériles, dont le statut de savoir scientifique est pour le moins prématuré. Quant au terme *innu*, c'est celui dont la forme plurielle (*innut*) sert à divers groupes autochtones du Nord-Est québécois pour se désigner eux-mêmes, savoir ceux que savants et administrateurs ont pris l'habitude de nommer Montagnais. Ils sont actuellement près de 8000. La très grande majorité parlent encore une langue les apparentant à la grande famille linguistique dite algonquienne (ou algique), dont l'aire géographique s'étend entre le versant est des Rocheuses, le Labrador et le golfe du Mexique. Pour ce qui est de l'expression *conte fantastique*, elle me sert à désigner un des deux genres propres à cette tradition orale algonquienne. Dans la langue des Innut, ces genres sont désignés par les termes *tebad-jimun* et *atenogen*. Interrogé un jour en anglais sur le sens de ces termes, un innu

traduisait *tebadjimun* par « news » (les nouvelles à la radio... ) et *atenogen* par « true stories ». Les événements rapportés dans le cadre d'un *tebadjimun* sont susceptibles d'être arrivés au conteur ou à tout autre individu, alors que ce serait une absurdité, voire une sorte de blasphème, de prétendre la même chose au sujet des événements rapportés dans un *atenogen*. L'expression *conte fantastique* renvoie donc au genre *atenogen*.

Le conte fantastique examiné ici sera approché comme un énoncé relevant d'un mode de discours tirant le maximum du domaine des perceptions sensorielles (ce qui l'apparente aux diverses formes d'arts... ), mais qui accède néanmoins, sans jamais quitter ce terrain du "concret", à la production d'énoncés comparables à ceux auxquels nous attribuons un haut niveau d'abstraction (d'où le statut de textes sacrés que leur reconnaissent leurs usagers... ). L'examen d'un tel objet ne peut donc se dispenser d'une sérieuse prise en considération des moindres références concrètes auxquelles il nous convie, puisque c'est d'abord du chassé-croisé de celles-ci que jaillit, me semble-t-il, l'essentiel du propos.

Le présent conte fut enregistré en langue innu, en juillet 1975, au village de La Romaine, situé sur la côte nord du golfe St-Laurent, à quelque 80 kilomètres à l'est de Natashquan. François Bellefleur, le conteur, était alors âgé de 72 ans. Il était unilingue. Depuis juillet 1970 jusqu'à sa mort, survenue en janvier 1978, il m'avait livré plusieurs contes de ce type, et appris avec autant de dignité que d'humour la sagesse de son peuple. C'est en me souvenant de la patience qu'il mit à m'expliquer l'importance de chaque détail concret des contes, que je m'efforce aujourd'hui de n'en négliger aucun. Nous possédons, et j'y ferai référence dans mon exposé, trois autres versions du conte fantastique à l'étude. En 1967, une équipe d'étudiants en recueillait une à Schefferville et une autre à North West River (Savard, R, 1974 : 64-67). Ces deux versions furent alors enregistrées en langue innu. La troisième avait été recueillie dans la région de Fort Mackenzie par Lucien Turner, qui en publia une traduction anglaise en 1894 (Turner, L., 1884 : 167-350).

Il me paraît important d'indiquer que ce conte fantastique constitue un des nombreux épisodes d'un ensemble narratif, que les spécialistes identifient par l'expression *Cycle du Trickster*. Un même personnage nommé *Trickster* (ou *décepteur*, ou *fripon*) se trouve au centre de chacun de ces épisodes. L'ensemble de ceux-ci forme une oeuvre qui, avant l'arrivée des Européens en Amérique, paraît

avoir fait une « carrière littéraire » remarquable, puisqu'on peut l'entendre aux quatre coins du continent, dans une très grande variété de langues autochtones. Dans les trois variantes mentionnées précédemment, le rôle de ce personnage central est confié à une espèce animale nommée, en langue innu, *kwekwadjeu*. Il s'agit du petit carnassier que les Anglais nomment *wolverine* et les Français *glouton*. Une adaptation du terme innu est également employée en français : *carcajou*. Toutefois, dans la version recueillie à La Romaine, dont nous prendrons connaissance par la suite, le personnage central en question est désigné par le terme innu *mesh* (ou *messou*). C'est une pratique que le jésuite Le Jeune avait observé, au début du XVII<sup>ème</sup> siècle, parmi les Innut vivant alors entre Québec et Tadoussac (Le Jeune, P., 1972 : 16).

### *Traduction du conte*

*Mesh poursuit sa route à travers plaines et collines. Tout en voyageant il découvre des traces. « Qui peut bien avoir marché ici ? Ces traces semblent avoir été faites par un géant. Je vais les suivre », se dit Mesh. Les traces le conduisirent dans un lieu vallonné et rocheux dépourvu d'arbre. Le géant était assis sur une hauteur. Il s'agissait d'une énorme roche. « Meikatna, dit Mesh en interpellant la roche, serait-ce tes traces que je viens de suivre ? » Mais Meikatna ne parla pas. Mesh répéta sa demande. « Non, se fit-il répondre, je ne puis marcher. Tant que durera le monde, il me sera impossible de bouger d'ici ». « Mais j'ai pourtant suivi tes traces depuis que la région est accidentée de plaines et de collines. Ça ne peut être que toi. Elles m'ont conduit jusqu'à toi », rétorqua Mesh. Et, ensuite, il fit à la roche la proposition suivante : « Meikatna, courons ensemble. Je veux voir si tu vas vite ! » « Mais comment veux-tu que je me mette à courir !, dit Meikatna, il me sera impossible de bouger d'ici tant que durera le monde ». - « Meikatna, je t'ai dit de venir courir avec moi », insista Mesh. Fatiguée de lui résister, la roche fit un tour sur elle-même, puis un second, puis un autre, et finalement elle devança Mesh. « Plus vite », dit ce dernier. La roche roula encore, en maintenant son avance sur Mesh. Et plus elle avançait, plus vite elle allait. « Encore plus vite ! », lui dit Mesh. La roche accéléra et Mesh courait main-*

*tenant derrière elle. Elle allait plus vite que lui. Il parvint à la dépasser, mais au prix d'un grand épuisement. Elle continuait à accélérer. Il pensa ralentir sa course en grimpant sur une colline, mais la roche allait de plus en plus vite. Il l'avait sur les talons. Pour l'éviter, il se mit à courir en faisant des détours sur l'herbe ; Meikatna vint s'écraser sur lui. « Enlève-toi, j'ai mal au dos. Si tu refuses, j'appellerai mes jeunes frères ». Il se mit à les appeler. Mes jeunes frères tonnerre et éclairs, il y a une roche qui m'écrase. Il avait fait beau jusque là, mais soudain des nuages se formèrent. Les jeunes frères approchaient. « Ah ! Ah !, mes jeunes frères viennent à mon secours », dit Mesh. « Mais comment veux-tu que je m'enlève, dit Maikatna. C'est nul autre que toi qui m'as fait venir là ou je suis ». Mesh cria à nouveau : « Mes jeunes frères, une grosse roche m'écrase ! » Les tonnerre et éclairs n'étaient plus très loin. « Nous ne lui enlèverons que son vêtement ! », se dirent-ils. Ils frappèrent la roche, la fracassèrent et déchirèrent en même temps le vêtement de Mesh. « Ah ! Ah !, dit Mesh à la roche, tu ignorais que ça se passerait ainsi ! » Mais son vêtement était désormais en lambeaux. « Vous avez tout déchiré mon vêtement », dit-il à ses jeunes frères.*

*Il partit et aperçut dans l'herbe les traces d'un crapaud. Il les suivit jusqu'à ce qu'elles s'arrêtent à un tronc d'arbre, dans lequel le crapaud s'était réfugié. « Mon jeune frère, dit Mesh, sors de là que je vois qui tu es. Tu devras coudre mon vêtement ». Le crapaud sortit et dit : « Mais que s'est-il donc passé ? T'es-tu battu avec quelqu'un ? » « Non, répondit Mesh, c'est une roche qui m'a écrasé. Alors mes jeunes frères, à qui j'ai eu recours pour me libérer, ont aussi déchiré mon vêtement ». « Donne-le moi ! », dit le crapaud. Ce dernier se mit en frais de recoudre les morceaux du vêtement de Mesh. Il commença d'abord par reconstituer le vêtement en rassemblant les pièces déchirées, puis il marcha selon son propre mode de locomotion sur les déchirures. À chaque bond qu'il faisait apparaissait, un point de couture. Mais les points étaient beaucoup trop espacés. Le travail était mal fait. « Voilà ! », dit le crapaud, en passant le vêtement à l'extérieur du tronc d'arbre dans lequel il avait travaillé. « Mais sors donc de là que je vois qui coud aussi mal ! », dit Mesh. Quand le crapaud sortit de l'arbre, Mesh s'en saisit et lui exorbita les yeux. « Tu couds si mal, lui dit Mesh, qu'il vaut mieux que tu habites dans l'herbe ». Il l'y lança en disant : « Ce sera désor-*

*mais ton habitat ». Mesh poursuivit sa route et aperçut les traces d'une musaraigne. Elles le conduisirent à un autre tronc d'arbre. « Mon jeune frère, veux-tu coudre mon vêtement ! », cria-t-il en direction du tronc d'arbre. « Que t'est-il donc arrivé ? T'es-tu battu ? », lui répondit-on. « Pas du tout, dit Mesh, c'est une grosse roche qui m'a roulé dessus, et mes jeunes frères sont venus me libérer ». - « Bon, reprit la musaraigne, donne-moi ton vêtement ». Elle remplaça les pièces ensemble et marcha sur les déchirures. Ses pas étant très peu espacés, elle fit un excellent travail. Quand le tout fut terminé, elle passa le vêtement recousu en dehors du tronc d'arbre. Mesh fut très satisfait de son jeune frère. « Tu couds très bien ! », dit Mesh. Les coutures étaient effectivement presque invisibles. Puis la musaraigne sortit du tronc d'arbre. « Oh ! que tu es petite ! » dit Mesh. Il la saisit, lui effila le nez et la lança dans le bois mort en disant : « Ce sera désormais là ton habitat, toi si petite et si bonne couturière ».*

## *Commentaires*

### *1. Remarques préliminaires*

À la première lecture de ce conte, une constatation s'impose : les relations entre le Décepteur et les quatre autres personnages (soit la *roche*, la *musaraigne*, le *crapaud* et le groupe des *oiseaux-tonnerre*) se déroulent conjointement sur un double registre : la *locomotion* et le *vêtement*. Cette première constatation appelle deux commentaires :

- a) L'ethnolinguistique de la région nous enseigne que la *locomotion* est une des dimensions retenues à des fins de classification de la faune. À ce sujet, Bouchard et Mailhot (1973 : 39-69) précisent que la *locomotion* se définit alors par deux traits opposés : /pmpān-/ (*locomotion continue*) et /pmpatā-/ (*locomotion discontinue*). Selon ces auteurs, la dimension *locomotion* « ... fonde une opposition qu'opèrent les Montagnais entre deux verbes intransitifs animés dont l'un aurait (...) le sens de *se déplacer de façon continue*



(comme un poisson dans l'eau, un oiseau en vol) et l'autre, celui de *se déplacer de façon discontinue* (par exemple en sautant comme le caribou) ».

- b) Quant à la référence à la technologie du *vêtement*, elle renvoie à une représentation mythique quasi-universelle de l'émergence de la culture, représentation qu'on retrouve même dans les premières formulations de notre propre tradition de pensée ; qu'il suffise de penser aux personnages d'Adam et d'Enkidu. Dans la tradition algonquienne, le Décepteur est relié à un tel thème.

À la lumière de ces remarques préliminaires, je tenterai maintenant de démontrer que ce conte fantastique s'emploie simultanément à une exploration systématique et exhaustive du domaine de la locomotion, et à une certaine délimitation de l'espèce humaine par rapport aux autres formes vivantes mobiles. Cette démonstration prendra la forme de deux lectures successives : l'une en termes de *locomotion*, l'autre en termes de technologie du *vêtement*.

## 2. Première lecture.

Les remarques de Bouchard et Mailhot suggèrent deux phénomènes :

- a) que le domaine des êtres animés, qui constitue une catégorie grammaticale en innu, se décompose en deux sous-groupes : ceux dont la locomotion est *continue* et ceux dont la locomotion est *discontinue*.
- b) que la distribution de ces sous-groupes réserve à la surface terrestre la locomotion *discontinue*, et renvoie la locomotion *continue* au-delà (dans l'air) en en deçà (sous l'eau) de cette surface terrestre.

Or, un tel étagement de l'univers nous restitue un célèbre axe cosmologique vertical, algonquien sinon panamérindien, dont l'un des deux pôles antagonistes se trouve précisément à être le groupe des oiseaux-tonnerre, tandis que l'autre est représenté sous la forme d'un serpent chtonien. Selon de nombreux autres contes

fantastiques, tout contact entre ces deux entités se fait généralement sous le signe de l'hostilité (la foudre), et présente les plus graves dangers pour ceux du monde intermédiaire, le nôtre, se trouvant dans le voisinage d'un tel arc électrique reliant parfois les deux pôles de cet axe vertical. Si les oiseaux-tonnerre sont explicitement mentionnés dans ce conte, la référence au serpent chthonien y est plus allusive. Deux raisons me conduisent à croire que la roche tient lieu ici de serpent chthonien :

- a) en roulant, elle emprunte le type de locomotion continue qu'adopte le serpent lorsqu'il apparaît à la surface terrestre : contact continu avec le sol.
- b) l'agression même des oiseaux-tonnerre en fait un parfait substitut du serpent.

Mais si le royaume du continu, situé en deçà et au-delà de la surface terrestre, est marqué, dans ce conte, par la *roche* et le groupe des *oiseaux-tonnerre*, l'argument principal concerne la discontinuité caractéristique du mode de locomotion prévalant à la surface du sol. Cet argument est typique de l'approche algonquienne des choses. Il peut se formuler ainsi : si trop peu de discontinuité risque de conduire à la continuité d'en bas, trop de discontinuité ramène à la continuité d'en haut. La reptation et le saut constituent donc les limites inférieure et supérieure du mode de locomotion terrestre. La musaraigne représente ainsi un cas intermédiaire entre la roche et le crapaud.

### *3. Deuxième lecture.*

Le lien entre les deux lectures, tient à ce que la *bonne couturière* est précisément celle dont le mode de locomotion est présenté comme le prototype de la locomotion terrestre. En raison du statut intermédiaire de la musaraigne sur le plan de la locomotion, entre la roche et le crapaud, elle réussira à coudre la fourrure d'abord déchirée sous la roche, ensuite mal cousue par le crapaud.

Opérant au niveau du monde intermédiaire, le Décepteur part donc d'une sorte de point *zéro* de la locomotion terrestre : la roche. Les propos de celle-ci ne sauraient être plus explicites :

« Il me sera impossible de bouger d'ici tant que durera le monde »  
(version La Romaine).

« Je n'ai jamais bougé. Je suis assise là depuis que le sol existe » (version North West River).

« Je n'ai jamais marché ; je suis installée ici depuis longtemps » (version Schefferville).

Mais devant l'insistance du Décepteur, elle se met à *rouler*. Selon la version de 1894, elle dit même : « Je ne peux courir, mais je puis rouler ! » Ainsi, à l'*inertie* de ce personnage terrestre, le Décepteur substitue un mode de locomotion *continue* évoquant la *reptation* des êtres chthoniens. La roche en vient ainsi à occuper, par rapport aux oiseaux-tonnerre, une position identique à celle du serpent chthonien, leur ennemi. Il ne faut donc pas s'étonner de voir le Décepteur faire appel aux oiseaux-tonnerre, et ceux-ci répondre aussi vite à l'appel du Décepteur, prisonnier sous la roche redevenue inerte. Mais un tel recours n'est pas sans péril pour notre héros ; selon les oiseaux-tonnerre eux-mêmes, le Décepteur est alors placé devant l'alternative suivante : *mourir ou perdre sa fourrure* (North West River et Schefferville). Jugeant toutefois qu'il est plus stupide que méchant, les oiseaux-tonnerre choisiront d'arracher sa fourrure, dont les lambeaux s'étalent autour de lui.

Ces mêmes populations ont un autre conte selon lequel un jeune garçon, que son père jaloux avait abandonné dans une île du large où il devait mourir, se retrouve dans une situation comparable à celle du héros du conte présentement à l'étude : entre le serpent chthonien et les oiseaux-tonnerre. Ce garçon s'en sort et réussit à tuer son père. Nous avons déjà souligné, dans une autre publication, que ce conte pourrait constituer une véritable description ethnographique d'un rituel de passage apparemment inexistant chez les Innut, mais pratiqué par les Cris des plaines et les Ojibwa, deux groupes voisins de langue algonquienne. (Savard, R., 1977a).

Or, une telle dimension *rituel de passage* se retrouve dans le conte à l'étude, puisque le Décepteur finira par échanger sa toison (vêtement naturel) contre une robe bien cousue (vêtement culturel). Sa relation avec la roche, en le conduisant jusqu'aux mondes des esprits situés au-delà et en deçà de la surface terrestre, a mis en marche un tel processus de passage (fourrure arrachée). Pour le mener à terme, il devra maintenant revenir en arrière et explorer l'autre limite du monde de la locomotion terrestre, où il est logique qu'il rencontre le crapaud sauteur. Nous avons vu comment le monde de locomotion de celui-ci, précisément parce qu'il est à l'opposé de la *reptation*, représente l'autre frontière entre le monde intermédiaire et ceux des esprits caractérisés par une locomotion *continue*. Trop de contact avec le sol (*reptation*) et pas assez (saut) font basculer dans ce domaine mystérieux, où les êtres surnaturels voyagent selon ce que le principe /pmpan-/ a de plus pur. Ce ne peut donc être du côté du crapaud que le Décepteur trouvera les connaissances techniques susceptibles de lui faire compléter ce simulacre de passage, de l'état de nature (fourrure) à l'état de culture (robe bien cousue). Seule la *marche* de la musaraigne le ramènera en un point intermédiaire entre ces limites inférieures (*reptation*) et supérieure (*saut*) de la locomotion terrestre, lui permettant du même coup de compléter la mutation amorcée par sa rencontre avec la roche.

Mais dans le cas du Décepteur, ce personnage qui se définit précisément par sa position interstitielle entre la nature et la culture, il ne peut s'agir que d'une mutation encore inachevée : la couture résulte d'une technologie animale.

### *Conclusion*

En conclusion, je voudrais d'abord suggérer que cette aventure du Décepteur n'épuise pas l'analyse innu du vaste domaine de la locomotion ou, si l'on préfère, des êtres animés. François Bellefleur m'avait raconté les aventures conjointes d'un certain renard roux et de son collègue le lièvre, dont voici un extrait :

Je vais parler du renard roux. Un lièvre se promenait, quand il aperçut d'étranges pistes. Il semblait que celui qui les avait faites n'avait qu'une seule patte. « Qui cela peut-il être ? », se demanda-t-il. Suivant cette trace en sautant, le lièvre finit par rejoindre le renard roux. « Faisons route en-

semble !», dit le lièvre. « Mais comment pourrais-je t'accompagner, rétorqua le renard, moi qui marche en plaçant une patte devant l'autre ? » « Je te porterai sur mon dos, reprit le lièvre. Je suis si seul ». Alors le lièvre prit le renard sur son dos. Au bout d'un moment, le renard dit : « Lièvre, tu me donnes sans cesse des coups au ventre ! » « C'est qu'il m'est impossible de marcher, j'avance en sautant », répondit le lièvre.

La locomotion animale est ici envisagée sous un angle un peu différent : le mouvement des pattes des quadrupèdes. À cet égard, le lièvre représente un minimum, puisque ses quatre membres touchent le sol en même temps (il saute). Le renard, au contraire, met une patte devant l'autre, utilisant au maximum la mobilité de ses membres. Découvrant les traces du renard, le lièvre les attribuera à celles d'un unijambiste ; pour lui, il n'y a vraiment que le saut ! Cette erreur du lièvre est intéressante, car elle permet de lire d'une autre façon les aptitudes différentes de ces deux espèces. Si le renard se caractérise par un maximum de mobilité des pattes, il représente un minimum en termes de contact avec le sol, à l'inverse du lièvre qui, précisément parce qu'il était perdant en termes de mobilité des pattes, surpasse le renard sur le plan de la surface de contact : ses quatre pattes touchent le sol en même temps. Du renard *unijambiste*, le conte rapporte même qu'il se déplace en volant quand il n'y a pas de témoins...

Un examen attentif de plusieurs autres contes fournirait plus de détails sur l'analyse innu du domaine de la locomotion animale, à la condition expresse de ne laisser échapper aucune des dimensions de chaque image concrète, puisqu'elles contribuent toutes à préciser, de façon déterminante, le faisceau de relations que constitue chacun de ces contes fantastiques.

Celui que nous avons examiné aujourd'hui apparaît comme une tentative de définition de la place de l'homme (animal cultivé) dans l'ensemble du cosmos, ce dernier étant abordé ici en termes de locomotion. Mais, aucun de ces deux thèmes n'étant subordonné à l'autre, on pourrait inverser la formulation, et dire que le conte explore de façon rigoureuse et exhaustive le royaume des êtres animés parmi lesquels l'humain se spécifie par sa culture. Tout ça pour dire que, pour ces chasseurs de tradition orale, chez qui n'existe aucune division sociale entre le travail matériel et le travail intellectuel, encore moins entre la science naturelle, la philosophie, l'art et même la linguistique, il n'y a rien d'étonnant à ce que la diversité des pistes animales soit impliquée dans une oeuvre d'art explorant des catégo-

ries grammaticales et définissant, d'un même souffle, la place de l'homme dans le cosmos.

Destins d'Amérique.  
Les autochtones et nous. (1979)

# 14

---

## Deux sociologies

*Présenté au colloque sur **La fonction révélatrice du marginal**, tenu à l'Université de Montréal le 28 novembre 1978, à l'occasion du 100<sup>ème</sup> anniversaire des facultés de Droit et de Théologie de cette université.*

[Retour à la table des matières](#)

En causant avec les organisateurs de ce colloque, deux orientations se sont rapidement précisées quant à ce que pourrait être l'incidence autochtone dans nos débats. La première consistait à traiter du rôle et de la fonction du marginal au sein de ces groupes ; reconnaissant sans équivoque la spécificité de ces derniers, elle laissait même entrevoir la possibilité d'y puiser des modèles transposables chez nous. Quant à la seconde orientation possible, elle s'apparentait à une dénonciation des écarts entre les fréquences autochtones et les diverses moyennes nationales : suicide, espérance de vie, occupation, revenu, conditions d'habitation, séjours en prison, etc. Or, si aucune de ces deux avenues ne peut être soupçonnée de manquer ni de pertinence ni de générosité, l'alternative même qu'elles constituent renvoie à une sorte d'archétype piégé, qu'évitent rarement les discours tenus de temps à autre à propos de ces peuples, et qui pourrait se formuler ainsi : soit valoriser leurs pratiques culturelles, au risque de les reléguer dans une sorte de limbes politiques, d'en deçà ou d'au-delà de l'histoire, soit accepter de les inclure dans nos trajectoires historiques, dans nos vécus politiques, au risque cette fois

d'en arriver à nier la pertinence actuelle de ce qui leur est propre. À la limite, trop souvent atteinte d'ailleurs pour que l'opération ne soit pas suspecte, soit *se les folkloriser*, soit *se les assimiler*. Or c'est précisément à briser un tel carcan que s'emploient présentement, un peu partout aux Amériques, un nombre croissant de mouvements politiques autochtones que nos diverses gauches tardent à reconnaître, au grand soulagement de tous ceux que de telles alliances risqueraient d'embarrasser.

Ce genre de constat nous condamne-t-il pour autant au silence ? Bien au contraire, la référence autochtone, précisément parce qu'elle est éminemment susceptible de nous révéler ainsi les conditions d'émergence et, partant, les limites de notre discours, constitue, je crois, une sorte de voie royale vers ce que peut avoir de plus fondamental la réflexion à laquelle nous sommes conviés aujourd'hui. Parler des marginaux, n'est-ce pas d'abord parler des autres ? Or, parler des autres, c'est toujours le faire à partir de soi. Le subjectivisme, c'est de l'ignorer ; pour éviter de s'enfermer dans des propos gratuits, il faut en tenir rigoureusement compte. C'est sans doute cette idée que voulait nous transmettre notre professeur de sociologie, Fernand Dumont, qui répétait souvent aux scientifiques que nous rêvions alors de devenir, et aux technocrates que nous sommes presque tous devenus aujourd'hui, que l'objectivité n'est jamais le contraire de la subjectivité. La portée épistémologique de la référence autochtone tient donc au fait qu'elle présente un degré maximum d'aperture de l'écart qui existe entre *moi* . qui parle et *l'autre* dont je parle.

Il me paraît important, au départ, de nous rappeler deux faits trop souvent occultés. Le premier : la notion de *marginalité* n'a de sens que par rapport à celle, si vous me permettez l'expression, de *centralité*. Le second : ce couple conceptuel relève du lexique propre à ceux qui, dans nos sociétés, qu'ils le sachent ou l'ignorent, s'en réjouissent ou le déplorent, coïncident plutôt avec le centre qu'avec les marges. Qui sont ces gens sinon nous-mêmes qui, en ce moment, dans ce centre de haut savoir, en toute bonne volonté et en toute innocence, cherchons les mots justes pour parler des détenus, des schizophrènes, des autochtones ... ? Et nous le faisons, il me paraît indiqué de ne pas le perdre de vue, à titre d'héritiers, heureux ou malheureux, d'un rationalisme ayant des prétentions à l'universalité dans un champ au centre duquel certaines conditions historiques lui permirent un jour de s'instaurer, et dont il cherche constamment depuis à étendre les frontières.



C'est à l'intérieur d'une telle axiomatique que la science sociale (et je donne à ce terme un sens très large) a tenté de discourir sur le phénomène de la différence. Si celui qui diffère de moi tend à ne paraître marginal, c'est sans doute que j'ai moi-même tendance à me situer au centre de toute expérience valable. Nous détenons ainsi le redoutable pouvoir d'inclure, dans cette notion de marginalité, ceux qui diffèrent de nous d'une façon jugée excessive. Les ayant ainsi versés dans une telle éprouvette, il nous devient loisible de les examiner sous toutes leurs faces, de déplorer leur triste sort de marginaux, voire même de chercher à mettre au point un généreux système de vases communicants, qui leur permettrait de venir partager avec nous la béatitude du centre, en y apportant du même coup, et pourquoi pas, quelques bonnes innovations écologiques ou communardes susceptibles de nous régénérer. Toute l'opération n'est cependant possible qu'à la condition de ne jamais questionner la catégorisation du réel privilégiée au départ. Enfin, il ne me paraît pas indifférent que celle-ci soit apparue dans un type de société ayant, plus que toute autre, misé sur les inégalités socio-économiques.

Dans ces conditions, si le thème de cette rencontre (*La fonction révélatrice du marginal*) ne conduit pas à l'éclatement de la notion même de marginalité, il risque de ne donner lieu qu'à un autre de ces exercices bavards, gratuits, pleurnichards, prétentieux, inutiles, suspects. C'est en ce sens que la référence autochtone peut s'avérer précieuse : en raison de l'écart maximum qu'elle offre, il deviendra plus difficile de transformer notre colloque en soliloque et de nous conférer finalement à nous-mêmes, comme disait l'autre, *un mandat comme nous les aimons...*

Si on se reporte aux deux orientations mentionnées au début de mon exposé, à titre de thèmes possibles de mon intervention, on doit se rendre à l'évidence que l'une et l'autre se situent à l'intérieur de l'axiomatique *marginalité / centralité* : aborder les autochtones comme des collègues susceptibles de m'informer sur le sort que leurs sociétés réservent au marginal, ou les considérer plutôt à titre de marginaux que nos sociétés, par distraction ou autrement, auraient en quelque sorte secrétés, c'est souscrire dans les deux cas à la valeur universelle d'une de nos catégorisations privilégiées du réel. Or ce que la référence autochtone nous apprend de plus pertinent, c'est qu'il n'existe pas une unique façon de percevoir et de dire le réel.

Ainsi, alors que nos sociétés sont obsédées par l'apparition des différences, c'est au contraire leur disparition qui préoccupe le plus les sociétés dites autochto-

nes. Ceci est documentable par l'ensemble de ce que notre tradition savante désigne par le terme mythologie, à laquelle je m'intéresse depuis bientôt 15 ans. Il faudrait relire ici des chapitres entiers de *La Violence et le Sacré* (René Girard). Permettez-moi cette seule citation :

« Dans la religion primitive et la tragédie un même principe est à l'oeuvre, toujours implicite mais fondamental. L'ordre, la paix et la fécondité reposent sur les différences culturelles. Ce ne sont pas les différences mais leur perte qui entraînent la rivalité démente, la lutte à outrance entre les hommes (...) Le monde moderne aspire à l'égalité entre les hommes et il tend instinctivement à voir dans les différences, même si elles n'ont rien à voir avec le statut économique ou social des individus, autant d'obstacles à l'harmonie entre les hommes » (Girard, R., 1972 : 77).

La manière la plus efficace d'aborder une telle divergence et d'éviter qu'on l'associe à quelque nostalgie de nouveaux philosophes, c'est sans doute de l'énoncer sous la forme paradoxale suivante : alors que, depuis quelques siècles, l'occident magnifie les écarts entre l'homme et les autres formes vivantes, entre *civilisés* et *primitifs*, voire entre les individus eux-mêmes, au point de hiérarchiser les termes de chacune de ces séries, il s'emploie en même temps à dissoudre toutes ces différences (humanisation de la nature, civilisation des primitifs, récupération des marginaux) ; de façon inverse, l'approche autochtone part du principe que moi, mon frère, la roche, l'ours, tel brin d'herbe, l'aigle et le vent, nous constituons tous autant de chaînons non hiérarchisés d'un même cercle vital, mais elle lie paix, progrès et ordre au respect infini de la spécificité de chacune de ces formes prises par une même force vitale.

Nous touchons ici à ce qu'a de plus fondamental, et de plus bouleversant aussi, le contentieux entre autochtones et non-autochtones en Amérique, au Canada et au Québec, savoir le type de rapport entre l'homme et son environnement au sens le plus large. Il ne se réduit pas aux seuls intérêts économiques en jeu. Le problème qu'il soulève renvoie à l'ensemble de l'organisation sociale. Dans les mois qui viendront, les porte-parole des mouvements politiques autochtones tenteront de plus en plus de nous faire comprendre que leurs objectifs n'ont rien à voir avec une quelconque appropriation ou réappropriation de territoires. Les idées de posséder, de vendre ou de céder la terre ne trouvent pas, comme telles, de formulations dans leurs diverses langues. De plus en plus conscients de cette différence,

et pour cause, ils expliquent que, loin d'être un titre de propriété, leur rapport avec la terre s'apparente à ce que notre tradition juridique appelle *right of custody* ou *droit de garde*. Leur détermination s'inspire précisément du fait que, beaucoup plus qu'un droit, c'est d'une responsabilité dont il s'agit : celle de transmettre à leurs descendants un cercle de vie aussi large et aussi dynamique que celui que les ancêtres leur ont légué. Partager la terre dans le respect plutôt que la posséder dans le mépris, c'est encore ce dont ils sont disposés à nous entretenir. Pour combien de temps encore ? Notre imaginaire politique est-il à ce point sclérosé, qu'il nous soit devenu impossible de les entendre ?

On pourrait croire que je m'éloigne du sujet. Pourtant, les relations que les autochtones rêvent d'entretenir avec nous sont du même type que celles qui prévalent à l'intérieur de leurs sociétés et qu'ils ont avec les autres formes de vie, de la même façon que celles que nous persistons à maintenir et avec la nature, et avec eux, sont à l'image de celles qui prévalent encore à l'intérieur des nôtres. La sociologie autochtone est fondée sur une entière autonomie des individus et des groupes. C'est parce qu'elle résulte d'un respect obsessionnel de la différence, qu'une telle autonomie conduit non pas à l'anarchie mais à la solidarité. Ceci transparaît dans la texture même de leurs mouvements politiques actuels, ainsi que dans la nature des changements sociaux auxquels ils aspirent. Ces mouvements sont des fédérations de groupes locaux dont la souveraineté n'est jamais remise en question, et les objectifs de leurs luttes n'ont rien à voir avec ce que Claude Lefort appelait le « ... surgissement d'un pouvoir qui garantit à la société son unité, son identité, en se présentant comme son produit » (Lefort, C., 1976 : 131). Ils ont cet avantage sur nous de ne pouvoir se payer le luxe de croire qu'un Etat peut facilement ne pas être colonial ! L'unité des groupes locaux, chez eux, n'est pas fondée sur une idéologie qui les résumerait tous dans l'abstrait, pour s'incarner ensuite dans un personnel politique puissant, mais sur l'idée que chaque groupe à l'intérieur du mouvement, comme chaque individu au sein du groupe, représente un chaînon indispensable au maintien du grand cercle. Alors que notre conception du monde s'apparente à une pyramide, au sommet de laquelle il arrive que nous nous trouvions toujours, les autochtones aiment se représenter la leur sous la forme d'un cercle. Hehaka Sapa, de la tribu des Oglalas, branche des Dakotas de la grande famille des Sioux, exprimait cette idée de la façon suivante :

Même les saisons forment un grand cercle dans leurs changements et reviennent toujours où elles étaient. La vie de l'homme est dans un cercle de l'enfance jusqu'à l'enfance et ainsi en est-il pour chaque chose où le pouvoir se meut. Nos tipis étaient ronds comme les nids d'oiseaux et toujours disposés en cercle, le cercle de la nation, le nid de nombreux nids où le Grand Esprit nous destinait à couvrir nos enfants. (McLuhan, T.C., 1974 : 48).

Dans une telle perspective, le marginal serait celui qui s'installerait au centre, c'est-à-dire là précisément où nous nous trouvons aujourd'hui pour parler des marginaux ! Notre notion de marginalité est plus qu'un simple concept purement opératoire. C'est le nom propre que notre tradition de pensée nous propose de donner à la *différence*.

Donc la référence autochtone, parce qu'elle nous met en présence d'un écart maximum, en vient non seulement à nous révéler les limites de la notion de *marginalité*, mais à nous préciser que celle-ci relève d'un discours pour lequel la différence constitue toujours une sorte de petit scandale, et l'autre un vide à combler plutôt qu'une plénitude à rencontrer. Et s'il en était ainsi lorsqu'il est question des autres types de marginaux ?

Destins d'Amérique.  
Les autochtones et nous. (1979)

## 15

---

### Du croque-mitaine au fossile

*Préface pour l'ouvrage de Donald B. Smith (**Le Sauvage**) actuellement sous presse aux Éditions Hurtubise HMH.*

[Retour à la table des matières](#)

L'auteur du présent ouvrage raconte la disparition toute récente du *sauvage*, cette vedette américaine jadis omniprésente dans les scénarios d'horreur de l'historiographie québécoise. Faut-il s'empresse de pavoiser ? Aurions-nous enfin accédé à la juste représentation de ces peuples contemporains, vissés depuis au moins 7000 ans dans cette terre du Nord-Est américain ? Ne serait-ce pas plutôt que le maintien de sa fonction narrative, dans notre mythe collectif, aurait exigé la mutation du croque-mitaine bien vivant de jadis en une sorte de signe en creux, de fossile ? C'est ce genre de questions qu'il me paraît indiqué de poser, pour que l'excellente étude de Donald B. Smith ne demeure pas lettre morte.

L'économie même du discours colonial avait appelé, et ce bien avant la naissance de l'historiographie québécoise, la présence du *sauvage*, ce personnage *sans foi, sans loi, sans roi*. Pour se gagner les faveurs de l'évêque de Rome, alors chargé d'arbitrer le partage du monde, les boucaniers européens de la Renaissance se devaient de présenter leurs incartades américaines sous des dehors de croisades. Et pour justifier la prise de possession de terres acquises ni par conquête ni par héritage, il leur fallait clamer que les peuples y végétant misérablement ignoraient

jusqu'à la notion même de loi. Leur permettre alors de devenir sujets d'un roi ne pouvait que relever de la plus indiscutable des magnanimités. C'est ainsi que le personnage du *sauvage* est devenu la pierre d'assise de l'idéologie coloniale. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que, dès ses premiers balbutiements, l'historiographie québécoise se complaise à nous répéter la liste de ses horribles méfaits ; par une sorte de contraste naïf, il importait de faire ressortir la silhouette héroïque des colons, d'occulter leur obstination tout aussi aveugle que blasphématoire à violer le grand cercle de la vie américaine. Nos historiens d'ici ont eu la tête en Europe, et surtout à Rome.

Mais ce qu'on nomme encore la « normalisation » du territoire, durant le dernier quart du XIX<sup>ème</sup> siècle et le premier du XX<sup>ème</sup>, finit par rendre dysfonctionnelle toute référence explicite à ce personnage aux allures repoussantes. Au fur et à mesure que le nombre des colons augmentait à l'ouest de l'Ontario, de nouvelles provinces étaient érigées. De puissants moyens furent alors mis en oeuvre pour effacer le plus tôt possible toute réalité autochtone. Les Indiens furent encouragés à devenir citoyens canadiens. Ceux qui refusèrent se sont retrouvés dans d'étroites *réserves*, et sous une tutelle coloniale à laquelle les Africains de Rhodésie ont peu à envier. Pour en sortir, il leur suffisait de signer une formule d'émancipation prévue dans notre législation. Quant aux irréductibles, on comptait sur l'École et l'Eglise pour leur faire oublier leur passé américain. À la décharge des responsables de ce système, précisons que, dans leur esprit, quelques décennies seulement devaient suffire à compléter l'éradication de toute trace indienne dans ce pays en voie d'édification. Le personnage du *sauvage* était alors un mort en sursis ; au terme de sa fossilisation, il avait été prévu que l'Indien, jadis cruel et fourbe, violeur d'aryennes blondes et mangeur de robes noires, accéderait au statut honorifique de premier occupant, auquel le *fairplay* exigeait désormais qu'on rende un hommage posthume dans les cérémonies officielles de la Confédération canadienne. C'eût alors été du plus mauvais goût, pour un historien, de troubler cette nouvelle version de la geste canadienne, en racontant comment, au cours des années 40, avant de devenir premier ministre et d'être choisi comme récipiendaire du prix Nobel de la paix, un de nos politiciens fit intenter des poursuites judiciaires pour sédition contre Jules Sioui, un Indien du Québec, pour avoir porté à la connaissance de la Société des Nations le sort fait aux Autochtones d'Amérique du Nord. Et qui nous a appris que, en 1925, les Indiens de Sept-Îles (Québec) fu-

rent confinés de force dans une réserve d'une superficie de six acres, complètement encerclée d'une clôture en fil barbelé, de plus de deux mètres de hauteur, à l'exception de deux portes placées sous la surveillance de la Gendarmerie Royale du Canada (cette clôture ne disparut qu'en 1951) ?

Sans qu'on puisse donc reprocher quelque nonchalance aux mandataires d'une telle politique d'assimilation, celle-ci ne s'est tout simplement pas produite. Il fallait beaucoup de naïveté, et une méconnaissance profonde des réalités américaines, pour croire qu'on viendrait aussi facilement à bout de peuples ancrés ici depuis, dans certains cas, quelque quarante millénaires. Or, aujourd'hui, ils sortent peu à peu de l'invisibilité dans laquelle nous avons réussi, non sans un certain succès, à les tenir. N'entend-on pas encore répéter que le Canada est un des rares pays occidentaux à ne pas avoir de passé colonial ? Le mythe euro-canadien devra donc bientôt se modifier. Certains indices laissent à penser qu'on pourrait de nouveau recourir à l'image du *sauvage*. Aux autochtones qui demandent, depuis quelques années, d'entrer, comme groupes, dans la Confédération, on répond que la tradition canadienne a horreur des structures politiques fondées sur des critères ethniques ! Et les réserves ... ? Des accusations de racisme sont de plus en plus portées contre les autochtones, par des descendants de colons ayant réussi à se tailler une place dans la conduite des affaires canadiennes.

Au Québec, trop d'intellectuels, et de toute tendance idéologique, souscrivent encore, consciemment ou non, à la stratégie de l'invisibilité. On fait comme si cette face de notre réalité devait demeurer éternellement cachée. Même le souverainisme officiel ne déroge pas d'un iota, dans le dossier autochtone, au génocide que la Constitution de 1867 avait confié en exclusivité au gouvernement central. Reprendrons-nous à notre compte, après plus d'un siècle de vains efforts fédéraux, les navrantes illusions d'assimilation rapide des peuples autochtones ? Et ce, précisément au moment où ces derniers s'appêtent à sortir de l'ombre. Mieux placé que quiconque pour apprécier le caractère dérisoire d'un tel objectif, le gouvernement central se réjouit déjà à l'idée de passer définitivement cette *patate de plus en plus chaude* à un souverainisme québécois en quête de nouvelles juridictions. Le président de la *Fraternité des Indiens du Canada* disait récemment au premier ministre du Québec que son souverainisme trouverait des alliés partout au pays, si seulement il reconnaissait que la formule était également valable pour les divers peuples autochtones (Starblanket, N. V., 1978). Il n'est pas du tout sûr que nous

ceptions, même dans notre intérêt, de nous allier à des *sauvages*. Nous pourrions cependant avoir à payer cher de vouloir continuer à faire comme si ceux-ci n'existaient plus. Ainsi, en persistant à demeurer des *déconnectés* par rapport aux données socio-politiques inhérentes au continent américain, en nous faisant stupidement les complices de ceux qui ont présentement tout intérêt à nous laisser dans l'ignorance des aspirations à l'autodétermination de plusieurs peuples autochtones au Canada, nous pourrions compromettre jusqu'aux chances d'accéder à la nôtre. Le plus mauvais service que nous pouvons nous rendre à nous-mêmes, ainsi qu'à nos descendants, c'est de continuer à sous-estimer la signification de ce puissant réveil politique chez les autochtones de l'ensemble du continent américain.

Il est plus que temps que nous tous, historiens, politicologues, anthropologues, sociologues, commentateurs de tout acabit, pensions enfin à débarquer aux Amériques, au lieu de nous contenter d'être éternellement, et généralement avec un décalage d'une génération, à la remorque d'idéologies venues d'ailleurs. Ces *sauvages*, que nous avons crus disparus, à force de cesser de les regarder, reviennent aujourd'hui nous offrir à nouveau de sceller des alliances, sur la base du respect de la terre sacrée d'Amérique. Notre imaginaire serait-il à ce point sclérosé, qu'il ne puisse permettre autre chose qu'un pitoyable retour au mépris des boucaniers ?



Destins d'Amérique.  
Les autochtones et nous. (1979)

## 16

---

# Gouvernement québécois et Nations indiennes

*Texte publié dans le quotidien **Le Devoir**, le mercredi 20 décembre 1978, sous le titre « C'est presque une autre humiliation ... ».*

[Retour à la table des matières](#)

« C'est presque une autre humiliation... ». C'est en ces termes que le chef du Conseil des Montagnais de Pointe-Bleue résumait les impressions de ses collègues, suite à la rencontre tenue au Château Frontenac, les 14 et 15 décembre derniers. Les nations indiennes, est-il besoin de le rappeler, ont une très longue expérience de ce genre de *dialogue* avec des hommes politiques euro-canadiens. C'est avec méfiance et curiosité qu'elles avaient accepté l'invitation du premier ministre Lévesque, avec aussi un espoir relatif que cet étrange gouvernement, dont leur actuel tuteur fédéral leur disait tant de mal, saurait peut-être se montrer plus sensible que tout autre à leurs aspirations nationales. Avec beaucoup de dignité et d'à-propos, leurs représentants ont remercié leur hôte, et laissé entendre que cette première rencontre devrait permettre d'établir clairement les bases de confiance réciproques, sans lesquelles aucune négociation ne pouvait être envisagée. Il ont parlé avec précision et unanimité,

Pour sa part, le gouvernement québécois allait, en quelque sorte, à un *bal des débutantes* ! Le moins qu'on puisse dire, c'est que le jupon dépassait ... Une bro-

chette imposante de ministres au teint rosé, tous aussi gras que bien vêtus, sont venus donner aux Indiens interloqués et aux observateurs consternés, le pénible spectacle d'une improvisation aussi incroyable que ratée. Les précisions demandées ne sont pas venues. Chacun dans son style propre, les porte-parole du gouvernement ont peu à peu démontré, au-delà des précautions oratoires, le peu d'intérêt qu'ils avaient jusqu'alors accordé à cet important dossier, et le mépris aussi profond que mal dissimulé qu'ils entretiennent envers ces peuples autochtones.

Les représentants de ces derniers, qui ont une longue habitude des langues fourchues, ne s'y sont pas trompés. Ils ont vite compris qu'on se moquait littéralement d'eux, et que tout ce qui intéressait ces beaux messieurs était de marquer des points sur leur dos contre le fédéral. Il serait trop long, et assez douloureux, de rapporter ici les propos des ministériels ; disons qu'ils évoquaient au mieux les invitations au bon ententisme si souvent servies aux Québécois, au pire les réactions des gouvernements blancs d'Afrique du Sud. Mentionnons simplement que les Indiens ont appris avec stupéfaction, du premier ministre et du vice-premier ministre, que le fédéral leur avait déjà accordé une très large autonomie et un remarquable pouvoir de décision à l'intérieur de leurs *réserves*, et donc que leur nouveau tuteur n'avait pas l'intention d'être en reste sur ce plan !

À ces peuples différents, qui espéraient rencontrer des alliés dans leur quête de souveraineté politique, le ministre Landry n'a rien trouvé de mieux à proposer que le truc des *petites et moyennes entreprises*, et l'ineffable citoyen Bérubé est venu chanter les mérites des deux objectifs de la célèbre *Entente de la Baie James* : transformer des droits diffus en droits beaucoup plus clairs, et mettre sur pied des institutions semblables à celles qui sont en place dans l'ensemble du Québec ! On a injustement reproché au vice-premier ministre d'avoir finalement gâté la sauce ; pourtant, poussé au pied du mur, il n'a fait que dire clairement ce que d'autres, notamment le premier ministre, avaient tenté d'occulter : hors des réserves, vous êtes des Québécois comme les autres, et ne vous prenez surtout pas pour d'autres ! C'est pourtant ce même Jacques-Yvan Morin qui, jouant les Général De Gaulle au balcon de la francophonie minoritaire, déclarait ce qui suit à la 4<sup>ème</sup> Conférence des communautés de langue française réunies à Québec en mars dernier :

« De ce qu'il advient à des petites et moyennes nations, des conditions d'existence qui leur sont faites, des contraintes dont elles sont l'objet de la part de peuples plus puissants, des efforts qu'elles déploient pour s'en dégager, des péripéties de cette lutte et de ses perpétuels recommencements, il y a une lecture de caractère *prophétique* à faire » (Morin, J.-Y., 1978).

Et il ajoutait :

Le nationalisme, en effet, est le contraire absolu du droit de disposer des autres... (Morin, J.-Y., idem).

Les Indiens sont donc repartis déçus, vexés, humiliés. Le peuple du Québec sort diminué de cette aventure. Les nationalistes québécois doivent comprendre que notre gouvernement, en ce domaine, s'obstine à faire le jeu des forces fédéralistes. Celles-ci ne peuvent que se montrer très satisfaites de la tournure des événements. Par son ignorance ou son mépris, le gouvernement actuel prépare aux Québécois des éclaboussures certaines qu'il aurait été facile d'éviter. Ce serait une erreur lourde de conséquences, dont la majorité francophone aurait elle-même à payer la plus grande part du prix, de faire aux Indiens le coup du multiculturalisme que nous refusons quand le fédéral entend nous l'appliquer.

Les Québécois francophones devraient être particulièrement bien placés pour savoir que le développement d'une identité nationale ne passe précisément pas par l'extinction définitive de toute souveraineté politique et, qu'en l'absence de cette dernière, une législation dite *culturelle* serait tout aussi suspecte et inefficace que nocive et coûteuse. Au lieu d'aller chercher la légion d'honneur à Paris, ou de se déguiser en ministre de la 3<sup>ème</sup> République pour courir faire le beau devant les financiers américains, notre premier ministre serait avisé de prendre rapidement conscience qu'un peuple *normal et civilisé*, comme il aime souvent à le répéter, fait la preuve de sa bonne foi par la qualité des relations qu'il entretient avec ses voisins. C'est sur ce dossier que la communauté internationale s'apprête, et beaucoup plus tôt qu'on le croit, à nous interroger. Aurons-nous l'inconséquence et le ridicule de lui répondre, en bons coloniaux, qu'il s'agit là de problèmes intérieurs dont les autres nations n'ont pas à se mêler ? Le *point de mire* de jadis serait-il en train de s'embrouiller ?

Destins d'Amérique.  
Les autochtones et nous. (1979)

17

---

## Des images floues

*Texte publié dans La Revue du Cinéma image et son,  
n° 336, février 1979, pp. 114-116.*

[Retour à la table des matières](#)

Il est à prévoir que l'intelligentsia québécoise sera de moins en moins portée à évoquer les réalités autochtones. Ce qui ne signifie nullement qu'elle n'aura pas à le faire. Le dossier passe déjà aux mains de nos vaillants technocrates. Ne sommes-nous pas à la veille d'accéder, via la souveraineté politique, à l'enviable statut de tuteur aussi compréhensif que musclé, présentement monopolisé, ô injustice, par un parlement canadien à majorité anglophone ? Ainsi devenue plus sûre d'elle-même, la *québécoisie* prendra de plus en plus ses distances par rapport à la *sauvagerie*, oubliant qu'elle lui avait emprunté, l'espace d'un moment, le supplément d'âme nécessaire à sa propre affirmation. Notre future et sans doute valeureuse garde nationale aura vraisemblablement comme tâche principale d'aider les autochtones, mais au besoin seulement, à comprendre qu'il leur faudra désormais s'habituer à leur nouveau tuteur et agir en bons sous-citoyens du pays nommé Québec.

Jadis c'était différent. Autres temps, autres moeurs. L'Indien intervenait parfois dans la geste québécoise, en *vedette américaine* si l'on peut dire, soit dans le

rôle de croque-mitaine faisant sans cesse obstacle aux courageux efforts du personnage principal, cet infatigable bâtisseur de royaumes francophones aux Amériques, soit dans celui de déchet historique préfigurant le sort qui nous attendait si, par lassitude, nous tardions à rapatrier des pouvoirs encore détenus par le parlement canadien.

Le fond des choses, c'est que notre relation à l'autochtone a toujours été et demeure ce qu'il y a de plus trouble en nous. Et, en raison de l'accélération de notre propre histoire durant la dernière décennie, il se pourrait qu'il soit désormais trop tard pour l'élucider avant l'indépendance légale ; comme tout état national digne de ce nom, nous aurons donc notre dossier colonial. Il me paraît toutefois que, souveraine ou pas, notre personnalité collective restera incertaine tant et aussi longtemps qu'un tel travail d'élucidation n'aura pas été accompli. Nos voyants se sont trop empressés de remettre le dossier aux politiciens. Un chapitre entier, dont nous nous sommes toujours refusés à admettre l'importance, a été bâclé, soit *l'affirmation claire et précise que notre propre différence passe par une reconnaissance également claire et précise de la leur, et de la communauté de destin reliant l'une et l'autre dans cette péninsule du Nord-Est américain*. Tôt ou tard, un tel travail devra être fait.

Ce destin commun ne date pourtant pas d'hier. Tant que les couronnes européennes se firent la guerre aux Amériques, c'est bien connu, les divers peuples dits indiens représentèrent une réalité militaire avec laquelle il fallait compter. Ce que nous nous sommes cependant empressés d'oublier, c'est que notre propre situation n'était pas tellement différente lorsque, en 1760, la mère patrie nous céda à l'Angleterre. Pour faire échec aux éventuelles ambitions septentrionales de ses plus anciennes colonies turbulentes du Sud, l'Angleterre reconnut solennellement, en 1763, l'existence d'un titre indien dans certains territoires de l'ancienne colonie française ; ce furent les mêmes impératifs stratégiques qui lui dictèrent l'Acte de Québec de 1774, selon lequel une quelconque *souveraineté culturelle* était accordée à ses nouveaux sujets francophones. Deux ans plus tard éclatait la révolution américaine ; la menace qu'elle fit peser sur l'Angleterre ne s'estompa qu'au cours du premier quart du XIXe siècle. En 1867, quand les dernières colonies anglaises d'Amérique se confédérèrent, le Canada naissant se limitait aux provinces maritimes et aux portions méridionales du Québec et de l'Ontario. Les destins autochtones et francophones convergèrent alors à nouveau : l'assimilation des uns et des

autres devait bientôt permettre l'émergence d'un *dominion* culturellement anglo-saxon au nord du 45<sup>e</sup> parallèle. Pour faire place aux loyalistes fuyant la révolution américaine, on avait déjà éteint le titre indien sur plusieurs terres, notamment celles incluses entre la rivière des Outaouais et les lacs Huron, Erié et Ontario. Et les cérémonies du deuxième centenaire de la ville de Québec se déroulèrent dans la langue de Shakespeare.

Le sentiment national du Canada moderne, si tant est qu'on puisse parler d'une telle chose, s'enracine dans un événement majeur survenu en 1870. Par l'acquisition de terres ayant jusque-là appartenu à la célèbre Hudson's Bay Company, subitement la silhouette géographique devenait à peu près ce qu'elle est aujourd'hui, soit environ huit fois ce qu'elle était trois ans plus tôt. Le nationalisme canadien se réduit ainsi à l'image d'un vaste espace sauvage et vide, une simple carte, muette, invitant à la conquête et à la mise en valeur. La présence d'une multitude de peuples occupant ces régions, depuis plus de quarante millénaires, ne fut jamais qu'un problème technique parmi tant d'autres. Ils résistèrent, mais cette partie de l'histoire fut glissée sous le tapis que nous nous rimes devoir et honneur de dérouler ainsi vers le Nord-Ouest, sous les applaudissements à tout rompre de la communauté internationale. Pour arriver à leur faire tracer une croix au bas de traités rédigés en anglais, et selon lesquels, paraît-il, ils cédèrent *volontairement* leurs territoires à la Couronne, il fallut créer la célèbre *Royal North West Mounted Police*. Celle-ci n'en jouit pas moins encore d'une réputation enviable. Et cette puissance moyenne qu'est le Canada passe toujours pour une des seules à ne pas avoir de passé colonial ! Nous avons oublié que le sang du métis Louis Riel était partiellement le nôtre ; ceux qui l'ont fait couler ne s'y trompèrent cependant pas. Beaucoup plus près de nous, les autorités fédérales associaient, pour leur servir une commune et cinglante fin de non-recevoir, les aspirations québécoises et autochtones à la souveraineté politique. Devant l'une et l'autre, le nationalisme canadien a effectivement une réaction d'horreur viscérale : elles évoquent des solutions de continuité dans un tissu géographique qui épuise sa définition. C'est ce qu'on pourrait appeler le syndrome du gryère !

Or le Québécois, et c'est bien là ce qu'il y a de trouble chez lui, est affecté du même mal. Les vellétés autochtones d'autonomie politique ont ainsi l'heur de déclencher, chez nombre de nos concitoyens, des réactions rageuses contre ce qui leur apparaît comme la menace d'autant de *trous* pratiqués à même notre territoire

national. C'est là le petit côté *canadian*, un peu *boucanier* dirions-nous, de notre nationalisme. C'est également ce qui nous empêche, au grand plaisir des fédéraux, de saisir la perche historique que nous tendent présentement, et on ne peut plus explicitement, les peuples autochtones de l'ensemble du Canada. En réponse à un exposé du premier ministre québécois, sur les intentions de son gouvernement en matière autochtone, le président de la *Fraternité Nationale des Indiens* du Canada disait récemment : « Si vous déplorez le contrôle excessif exercé par le gouvernement canadien sur les Indiens et sur les terres indiennes, ce sur quoi nous sommes entièrement d'accord, pourquoi ne pas vous joindre à nous en vue de transférer de tels pouvoirs, indispensables à toute autodétermination politique, entre les mains non pas du Québec mais des Indiens eux-mêmes... Si la *souveraineté-association* est une formule jugée valable par les Québécois, pourquoi ne le serait-elle pas aussi pour les nations autochtones » (Starblanket, N.V., 1978).

La belle affaire ! Faudrait-il s'allier à des *sauvages*, juste au moment où nous nous apprêtons à convaincre le monde que nous sommes devenus, comme se plaît à le répéter notre premier ministre, un peuple *normal* et *civilisé* ? Aura-t-il fallu consacrer tant d'effort à expliquer aux Européens que nous ne portons plus de plumes, pour risquer d'être à nouveau victimes de cette navrante confusion des genres ? Tout au plus entend-t-on certains se demander s'il vaut la peine de mettre en péril l'avenir d'une collectivité francophone, dont la culture a fait la preuve de sa viabilité, en s'alliant ainsi à des peuples que notre principe de réalité nous a déjà fait rejeter en dehors de l'histoire. Ce qui n'empêche nullement notre vice-premier ministre de jouer les Général De Gaulle au balcon de la francophonie, en déclarant avec la plus parfaite inconscience que : « De ce qu'il advient à de petites et moyennes nations, des conditions d'existence qui leur sont faites, des contraintes dont elles sont l'objet de la part de peuples plus puissants, des efforts qu'elles déploient pour s'en dégager, des péripéties de cette lutte et de ses perpétuels recommencements, il y a une lecture *prophétique* à faire » (Morin, J.-Y., 1978).

L'imagerie québécoise patage encore dans un tel malentendu, sans même soupçonner que c'est ce qui l'empêche d'accéder à une représentation claire de notre être collectif et de son véritable destin américain. Ainsi s'expliquent les trop nombreux silences et les insupportables bavardages de nos intellectuels, notamment de certains de nos cinéastes, en ce qui a trait à ces peuples que nous n'arrivons pas à considérer comme de véritables compagnons de route. Un certain bou-

lot n'a pas été fait, d'où notre séculaire incapacité à parler des autochtones sans *soit se les assimiler, soit se les folkloriser*. Ce qui ne nous empêchera pas, à chaque bonne occasion, de continuer à jouer les Indiens pour épater quelques complaisantes galeries parisiennes, du moins jusqu'au jour, peut-être plus près que nous le soupçonnons, où la communauté internationale cessera d'applaudir à de telles pitreries.



Photo 13

[Retour à la table des matières](#)



Photo 14

[Retour à la table des matières](#)



Photo 15

[Retour à la table des matières](#)



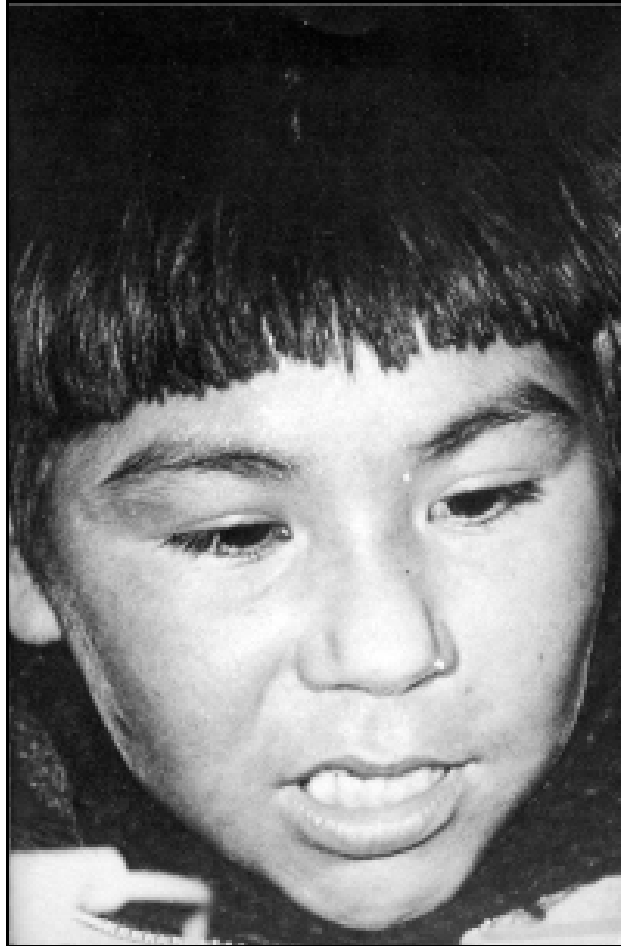
Photo 16

[Retour à la table des matières](#)



Photo 17

[Retour à la table des matières](#)



Destins d'Amérique.  
Les autochtones et nous. (1979)

## Appendice 1

---

### Petite histoire d'un Livre blanc...

Au début de l'année 1978, le Conseil exécutif du gouvernement québécois me demandait de rédiger un texte sur ce que devait contenir, à propos des peuples autochtones, son futur Livre blanc sur le développement culturel. Le lecteur trouvera ci-dessous, en plus du texte remis au Conseil exécutif, les principales corrections que les officiers du gouvernement jugèrent bon d'y apporter : les passages en italique ont été soit supprimés, soit remplacés par le texte entre parenthèses. Un gouvernement doit évidemment pouvoir décider du contenu de ses Livres blancs. Toutefois, les corrections substantielles apportées au texte original permettent de voir en clair certaines options possibles que le gouvernement a choisi d'éliminer.

[Retour à la table des matières](#)

« Les autochtones indiens et inuit, vivant à l'intérieur de l'actuelle province de Québec, ne peuvent *et ne doivent en aucun cas* (supprimé) être perçus comme formant une ou plusieurs minorités, au même titre que celles dont les membres sont arrivés plus récemment sur ce territoire. Ce sont en effet les descendants des hommes et des femmes qui, il y a *près de 7 000 ans, dès que la fonte du glacier et l'assèchement des sols le permirent* (remplacé par : « ... plusieurs millénaires... »), ouvrirent le Québec à l'occupation humaine et en assurèrent seuls, *durant près de sept millénaires* (supprimé), l'exploitation et la conservation.

Réduisant ainsi l'importance que la notion de minorité accorde généralement au nombre, et ce au profit de l'enracinement historique dans un territoire, ce fait

pose à la majorité francophone, elle-même fixée ici depuis à *peine trois siècles* (remplacé par : « ... moins de quatre siècles ... »), un problème dont elle s'est trop souvent détournée, se contentant dans le meilleur des cas d'hommages officiels plus ou moins posthumes pour services rendus à l'aube de la colonisation européenne. Mais à mesure qu'elle progresse dans la définition de son projet collectif, cette majorité francophone perçoit de plus en plus clairement qu'un tel projet ne peut avoir de sens que s'il en arrive à tenir rigoureusement compte de cette spécificité des minorités autochtones. Une telle spécificité implique que, *plutôt que de se concentrer sur des législations visant à promouvoir la protection et le développement des cultures autochtones* (supprimé), le gouvernement québécois devra s'engager à régler le très lourd contentieux politique autochtone dans *l'honneur*, (supprimé) la justice, la dignité et le respect des droits collectifs.

*À l'intention de ceux, parmi les Québécois francophones, qu'un tel point de vue étonnerait ou encore inquiéterait, il convient de rappeler la légitime irritation dont ils font eux-mêmes Montre, lorsqu'on tente encore de les convaincre que leur culture peut très bien, sinon mieux, être sauvegardée et se développer dans le cadre actuel de la confédération canadienne, Plutôt que dans celui d'une éventuelle souveraineté québécoise* (supprimé).

*Quelle que soit l'importance secondaire devant être accordée en ce cas au nombre comme tel, les difficultés rencontrées* (supprimé) *dès* (remplacé par : « Dès... ») qu'on aborde une tâche apparemment aussi neutre que le dénombrement des autochtones, *introduisent d'emblée* (remplacé par : « ... on se trouve d'emblée face... ») à cette sorte de limbes politiques auxquels le gouvernement fédéral, dont ils relèvent selon la constitution canadienne, a finalement réduit les autochtones.

Selon le ministère des Affaires indiennes et du Nord, il y aurait environ 30 000 Indiens vivant au Québec. Un tel chiffre exclut toutefois, comme on l'a souvent fait remarquer :

- 1) les individus de descendance indienne (Métis) qui ont conservé le mode de vie autochtone bien qu'ils ne soient pas reconnus comme tels ;
- 2) les Indiens non enregistrés auprès du gouvernement fédéral, c'est-à-dire ceux à qui on n'a pas attribué de « numéro de bande » parce qu'ils

étaient absents lors du passage du recenseur (les technocrates s'accommodent mal des horaires du chasseur nomade) ;

- 3) les Indiens affranchis, c'est-à-dire ceux qui ont en quelque sorte vendu leur statut et par conséquent renoncé à leurs droits d'Indiens pour être en mesure de « bénéficier » des mêmes avantages que les Blancs ;
- 4) les Indiennes qui ont choisi d'épouser un Blanc (le masculin l'emporte et le statut s'envole) de même que leurs descendants. (R. Laplante & L. Perrault, « Les oubliés de l'Histoire », *Possibles*, vol. 1, no 3/4, 1977 : 35-56).

Il est établi, sur la base des chiffres officiels (c'est-à-dire environ 30,000), que près de 35% des Indiens du Québec habitent les régions urbanisées du sud (Hurons, Mohwaks, Abénaquis et Micmacs), tandis qu'environ 65% se retrouvent dans les zones plus septentrionales et moins urbanisées (Attikameks, Montagnais, Cris et Algonquins). Ces huit tribus représentent deux grandes familles linguistiques les apparentant, sur ce plan, à divers groupes vivant aussi bien dans d'autres provinces canadiennes que dans de nombreux états américains : la famille iroquoienne (Hurons et Mohwaks) et la famille algonquienne (Cris, Attikameks, Montagnais, Abénakis, Algonquins et Micmacs). Si la langue maternelle est en difficulté dans certaines communautés du sud, il faut savoir qu'elle joue encore le rôle de principal moyen de communication pour la majorité des communautés indiennes. Tous ces gens sont regroupés en une quarantaine de communautés, dont la plupart ont le statut juridique de bandes occupant des réserves, et qui sont réparties un peu partout sur le territoire québécois.

Quant aux Inuit, ils habitent quelque 17 villages échelonnés tout au long de la côte arctique du Québec, formant pour leur part une population évaluée à environ 3,000 personnes. Sur les plans linguistique et culturel, leur situation géographique ultime les place dans une position peut-être encore plus avantageuse que celle des 65% d'Indiens habitant loin des centres urbains.

Le contentieux autochtone, dont la persistance a pu rendre complexes certains de ses aspects techniques, *n'en demeure pas moins pour l'essentiel d'une transparence indiscutable. Il renvoie à des prétentions territoriales fondées sur l'ancien-*

*neté de l'occupation, de l'utilisation et de l'exercice d'une souveraineté certaine* (remplacé par : « ... ne renvoie pas moins à des droits certains ... »).

De tels droits furent d'ailleurs confirmés par une clause que la France avait inscrite dans l'Acte de Capitulation de Montréal, clause reprise en 1763 dans la Proclamation Royale émise par la couronne britannique. La tendance du droit international ayant toujours été de consacrer le droit du conquérant à l'exercice de sa souveraineté sur les territoires conquis ou occupés, les couronnes française et anglaise n'étaient pas strictement tenues d'inclure de telles clauses garantissant des droits territoriaux autochtones. Si elles l'ont quand même fait, c'est que l'existence de ces droits ne devait soulever aucun doute pour personne.

Cette approche des droits autochtones fut plus tard adoptée par le gouvernement canadien, sous une forme toutefois négative : il fallait en obtenir l'extinction par traité, avant de permettre l'expansion de la colonisation sur les territoires ainsi protégés. Si de tels traités prirent souvent *la forme de mascarades*, (remplacé par : « ... une forme contestable ... »), *à l'occasion desquelles les autochtones furent lourdement dupés* (supprimé), leur existence même atteste clairement une reconnaissance officielle des droits territoriaux autochtones, *même si ces droits ne sont pas clairement définis* (ajouté).

Lorsque le Québec, en 1912, fit l'acquisition d'une partie des Terres de Rupert, les lois *fédérale et provinciale* (supprimé) contenaient encore des clauses *transférant au Québec ce qui était devenu l'obligation d'éteindre par traité les droits autochtones, advenant des développements dans cette portion de territoire ainsi acquise* (remplacé par : « ... touchant la remise de leurs droits par les autochtones préalablement au développement du territoire du Nouveau-Québec par le gouvernement du Québec »). C'est sur cette base *que* (remplacé par : « qu'en Cour Supérieure du Québec ... ») le juge Albert Malouf ordonna, le 15 novembre 1973, la suspension des travaux d'aménagement hydro-électrique à la Baie James, jusqu'à ce que le Québec remplisse ses obligations envers les Cris et les Inuit. (ajouté : « ... et, même si cette décision fut contredite un peu plus tard par la Cour d'Appel du Québec, ... ») *Le* (remplacé par : « ... le ... ») bon sens, l'histoire et la jurisprudence nous enseignent donc qu'il existe un sérieux contentieux autochtone au Québec, *et tout laisse croire que les autochtones eux-mêmes sont de moins en moins disposés à taire leurs revendications et à céder leurs droits territoriaux* (supprimé).

*La* (remplacé par : « Dans une perspective de conservation et de développement des cultures autochtones, la... ») majorité francophone ne doit pas limiter sa perception de ce dossier à des erreurs historiques à redresser, encore moins à une reconnaissance de droits en vue de les mieux éteindre ! *Si le contentieux politique se doit d'être réglé de façon positive, c'est aussi parce qu'un tel règlement demeure la condition fondamentale à la conservation et au développement des cultures autochtones* (supprimé). *Or, et au-delà* (remplacé par : « En plus... ~ ») de qualités esthétiques certaines, ces cultures recèlent des valeurs grâce auxquelles leurs usagers ont exploité le territoire québécois durant près de 7 000 (remplacé par : « 6 000... ») ans, dans le plus *soucieux des* (supprimé) respects pour l'environnement et pour les diverses formes de vie, c'est-à-dire pour tout ce que nos propres modes d'exploitation, *instaurés ici depuis à peine trois siècles* (supprimé), sont en train de mettre sérieusement en péril.

C'est à ce titre que les cultures autochtones, à la condition expresse qu'elles puissent se déployer librement aussi bien dans les domaines politique, économique et social que dans celui des arts proprement dits, sont susceptibles de devenir de puissants facteurs de mise en échec *de* (remplacé par : « ... d'une ... ») *ce développement sauvage orchestré par une infime minorité, au détriment de l'immense majorité formée par les francophones, les autochtones et les autres ethnies représentées sur le territoire québécois* (remplacé par : « ... exploitation abusive de la terre, de ses ressources et de ses paysages qu'en maints quartiers notre société elle-même commence à récuser »).

*Ce serait donc une lourde erreur, dont le majorité francophone aurait elle-même à payer la plus grande part du prix, de tenter d'appliquer aux autochtones une approche multiculturaliste inspirée de celle dont rêvait le pouvoir fédéral pour l'ensemble du territoire canadien. On sait que se terrait, sous un tel rêve, le secret désir de soustraire les cultures à leur rôle essentiel d'intégration de leurs usagers, pour le mieux laisser entre les mains du processus de production capitaliste, ce véritable responsable du massacre de l'environnement et de la baisse de la qualité de la vie en territoire québécois.*

*On comprendra donc que, dans ce dossier, le gouvernement québécois ne peut limiter ses aspirations au simple rapatriement de la tutelle confiée au pouvoir fédéral par la constitution canadienne. Pour ce dernier, et son livre blanc de 1969 le démontre clairement, l'existence d'une telle tutelle ne peut être que transi-*



*toire ; elle doit s'éteindre en douceur avec le dernier des droits autochtones, et le plus tôt possible. C'est le sens qu'il convient de donner aux pressions exercées par le ministère des Affaires Indiennes et du Nord sur le gouvernement québécois, ainsi qu'aux diverses formes d'assistance fournies par ce même ministère aux populations autochtones (vg. Baie James). Le pouvoir fédéral rêve, depuis quelques années, de remettre entre les mains des provinces des milliers d'autochtones, que sa politique de multiculturalisme aurait tout à fait déculturés, et que sa politique d'extinction des droits aurait fini de dépouiller. Le Québec se doit de prendre ses distances vis-à-vis ce genre d'opération. Son gouvernement serait avisé de mettre rapidement en marche des mesures législatives orientées vers toute autre chose que l'extinction de droits collectifs fondamentaux. Toutes tergiversations légalistes (municipalisation des réserves, gouvernements régionaux dont les pouvoirs seraient tout aussi délégués que ceux de toute communauté urbaine, etc.), se situant en deçà d'une reconnaissance officielle de la souveraineté politique autochtone sur certains territoires, saboteraient les plus généreuses législations portant sur les langues et les cultures autochtones. Si le projet québécois est lui-même fondé sur une certaine conception de la culture ayant peu à voir avec celle sur laquelle s'appuyait le multiculturalisme fédéral, cela devra se vérifier dans le type de traitement qu'il réservera au contentieux autochtone.*

*Les Québécois francophones sont bien placés pour savoir que le développement d'une culture ne passe précisément pas par l'extinction définitive de toute souveraineté politique, et, qu'en l'absence d'une telle souveraineté, une législation dite culturelle serait tout aussi suspecte et inefficace que nocive et coûteuse. Dans le dossier autochtone, comme dans tous les autres, le Québec n'a aucune leçon à recevoir du fédéral ; il lui faut plutôt faire appel à ce que son propre projet collectif recèle de meilleur.*

*En résumé, la spécificité des minorités autochtones tient à leur caractère transitoire, non pas dans le sens que le colonialisme fédéral donnait à ce terme, mais plutôt dans celui d'une accession éventuelle à une souveraineté politique complète sur certains territoires. C'est cette accession que le gouvernement du Québec doit envisager positivement ; il pourra ensuite être question non pas de légiférer sur la culture d'un autre peuple, mais de s'engager dans la mise en place de protocoles d'assistance technique, économique et culturelle établis entre deux*

*partenaires souverains* (remplacé par : Dès maintenant, des principes lourds de conséquences peuvent être posés.

Le premier est une mise en garde que le gouvernement du Québec se formule à lui-même. On doit rejeter toute tentative de définir l'avenir des autochtones à leur place. Il revient d'abord à ces collectivités de décider de leur développement. Ce qui, bien entendu, suppose de leur part de libres débats sur leur statut social et culturel.

Ce premier principe en appelle naturellement un deuxième, positif celui-là. Sous prétexte que l'on respecte leur autonomie, les autochtones du Québec ne doivent pas être abandonnés à leurs seules ressources, car cela impliquerait qu'on laisse influencer sans entraves sur leur destin des forces économiques et culturelles souvent aliénantes. Citoyens du Québec, les autochtones doivent pouvoir compter sur l'appui de l'Etat du Québec.

Comment concilier le premier et le deuxième principes ? Comment concilier le droit des autochtones à décider de leur développement et l'aide nécessaire du gouvernement ?

Cette conciliation s'appuie sur un troisième principe. Ne pouvant survivre et s'épanouir qu'à partir de leur originalité profonde, les cultures autochtones ont la responsabilité d'inventer les institutions, les stratégies qui conviennent à leur propre développement. C'est à susciter ce retour aux sources, à aider même financièrement cette inventivité que le gouvernement veut d'abord s'employer.

Ces principes sont clairs, et on voit à quel point ils engagent l'avenir. Il faudra les traduire dans les faits, dans une politique concrète. La tâche est urgente. Elle n'est pas facile. Jusqu'à ces dernières années, l'État du Québec n'a pu se donner une politique d'ensemble cohérente envers les autochtones : sauf à l'égard des Inuit, la responsabilité en revenait au fédéral. Des malentendus se sont accumulés, des barrières ont été édifiées. L'heure est venue de les aborder avec fermeté et franchise.

L'heure est venue aussi de donner forme cohérente, à l'intérieur même des structures de l'État québécois, aux relations entre les premiers habitants du Québec et les ministères et organismes du gouvernement. Un premier pas a été franchi au début de 1978 avec la création, au sein du ministère du Conseil exécutif, du Secrétariat des activités gouvernementales en milieu amérindien et inuit. À l'instar

des autres structures légères déjà à l'oeuvre au sein du ministère pour assurer la cohésion de politiques dans les secteurs du développement culturel, économique, social et de l'aménagement du territoire, le SAGMAI deviendra le lieu privilégié d'élaboration des politiques d'ensemble du gouvernement à l'endroit des autochtones. On y travaillera en étroite collaboration avec les ministères et les organismes publics. Surtout, on y valorisera un dialogue fructueux de l'Etat avec tous les intéressés, au premier chef les autochtones eux-mêmes, pour que soient respectés et mis en application les principes que nous avons énoncés) » (Gouvernement du Québec, 1978 : 86-91).

Destins d'Amérique.  
Les autochtones et nous. (1979)

## Appendice 2

---

### Associés ou ennemis ?

*Interview-reportage de Jean Blouin dans le magazine **Perspectives**, 14 avril 1979, vol. 21, no 15. Nous remercions M. Blouin et Perspectives d' en avoir autorisé la reproduction.*

[Retour à la table des matières](#)

« Je le prédis sans fierté aucune : nous aurons bientôt sur les bras une crise d'octobre autochtone. »

Mon premier émoi passé, Rémi Savard reprend : «L'idéologie dominante s'est longtemps complue à présenter .les Québécois comme un peuple choisi par Dieu, une espèce d'Israël de l'Amérique du Nord. Réjouis sons-nous, nous sommes en voie de réaliser cette définition en développant notre propre problème palestinien ! »

Nous nous préparerions un petit dossier colonial maison ? « Préparer ! Il est déjà connu à l'étranger où l'on commence à nous poser des questions pour le moins gênantes. »

De passage à Paris, il y a deux ans, pour y présenter des films d'Arthur Lamothe, Rémi Savard s'est fait interpellé à la radio. « On reçoit beaucoup de Québécois à l'émission, de lui affirmer l'animateur. Il paraît que les Anglais sont méchants avec vous ; mais vous, vous n'êtes guère plus tendres avec les autochtones ! »

Tout ce qu'on peut répondre, c'est oui, reprend Rémi Savard, comme les Français en Algérie, si bien qu'on retombe dans un dossier classique. Et personne ici ne veut le voir ! Rappelez-vous René Lévesque rabrouant les Français a cause de leur politique coloniale. Le même Lévesque va bientôt se retrouver aux Nations unies, une fois l'indépendance faite, en train d'expliquer à la communauté internationale que c'est une question interne qui ne regarde que nous et que, d'ailleurs, les autochtones ne sont pas prêts à accéder a la souveraineté, etc. Le scénario habituel du colonialisme, quoi ! »

J'ai le sentiment de tomber des nues. Son bureau à l'université de Montréal, où il enseigne l'anthropologie, est littéralement tapissé de manifestes indiens et inuit, de portraits et de photographies les représentant. Un air de famille témoigne aussi de ses contacts directs et prolongés avec les autochtones. Tenue vestimentaire plutôt séante aux grands espaces ? Certaine rudesse de contenance ? Yeux perçants ? Rémi Savard ressemble bien peu à l'universitaire juché dans sa tour d'ivoire.

« La violence physique a commencé au sud, en milieu blanc, où de vrais ghettos indiens, recélant tous les symptômes du ghetto noir - hyperpatrouillés par la police, délinquance précoce, prostitution généralisée - sont en train de se former. Le plus tristement célèbre est celui de Winnipeg, et voilà que Val-d'Or développe maintenant le sien. Ça va pourtant finir par sauter ! »

N'est-il pas un tantinet alarmiste ? Comme s'il avait deviné ma pensée, il raconte qu'il travaille depuis plus d'un an à faire rouvrir l'enquête au sujet de deux Indiens repêchés à l'embouchure de la rivière Moisie, près de Sept-Iles, en juin 1977. Le coroner a conclu à la simple noyade. La Ligue des Droits de l'Homme a repris à son compte le dossier que Rémi Savard a constitué là-dessus. Elle a fait parvenir une demande officielle de réouverture d'enquête, restée lettre morte à ce jour, au ministre Marc-André Bédard. « Sur la Côte-Nord, on se tire au fusil entre Blancs et Indiens. Les autorités gouvernementales le savent. Je suis convaincu que ces deux Indiens ne sont pas morts noyés, pas plus qu'il ne s'agit d'un meurtre calculé. C'est simplement une des nombreuses rixes avec des Blancs, mais qui a mal tourné. »

J'essaie de reprendre pied. La question autochtone a rebondi à propos de la Convention de la baie de James négociée sous l'administration Bourassa et entrée

en vigueur à l'automne 1977. Pour moi, le gouvernement a cédé aux autochtones les deux tiers du territoire québécois. « C'est un mythe qu'entretient une certaine propagande officielle et qu'il faut dénoncer », de réagir aussitôt Rémi Savard.

Il m'explique. Les Inuit et les Cris possédaient sur ces terres des droits reconnus par la loi. Le gouvernement a été obligé d'acheter ces droits (en jargon juridique : éteindre les titres indiens) au coût de 250 millions de dollars. En échange de quoi le territoire en question a été divisé en trois catégories. La catégorie 1, 1 p.c. de l'ensemble, est constituée des terres qui entourent les villages existants. Les Indiens et les Inuit possèdent des droits entiers sur ces terres, sauf les droits miniers. Si du minerai y est trouvé, le gouvernement devra les relocaliser ailleurs. Sur les terres de catégorie 11, 14 p.c. de l'ensemble, les autochtones signataires ont le droit de pratiquer éternellement leurs activités traditionnelles et aucun Blanc ne peut y chasser, trapper ou pêcher. Les droits miniers appartiennent aussi au gouvernement. Quant au reste du territoire, soit 85 p.c., ce sont des terres de la Couronne au même titre que n'importe quelle autre au Québec ou au Canada.

Un sociologue de l'université Laval, Jean-Jacques Simard, a appliqué le modèle de la Convention de la baie de James à une entente Québec-Ottawa, commente ironiquement Savard. D'abord on donnerait tout le Québec à Ottawa (extinction des titres) ; nous obtiendrions, en retour, des terres de catégorie 1 autour de nos principales villes sans, bien sûr la propriété de leurs ressources naturelles, puis quelques terres de catégorie II nous seraient allouées sur lesquelles nous aurions le droit de pratiquer nos activités traditionnelles (notariat, médecine, bingo, danse, chanson, etc.) ; tout le reste, qui deviendrait terre de la Couronne, appartiendrait en propre au fédéral. »

Pourtant les journaux ont tous rapporté que la population autochtone avait été consultée et avait approuvé unanimement l'entente négociée par ses représentants. « Oui, par un référendum organisé en dix jours et dont le taux de participation a atteint un gros 40 p.c., soit 65 p.c. des Inuit et 24 p.c. des Cris. Trouvez-vous cela acceptable ? Les Inuit dissidents nous l'ont mis sous le nez en commission parlementaire : « Vous autres, ont-ils fait remarquer, vous allez prendre trois pleines années à organiser le référendum sur l'avenir de votre territoire pour être sûrs qu'il n'y aura pas de tricherie et que la population votera en connaissance de cause ; nous, ç'a été dix jours, la participation que vous savez, et cela satisfait entièrement les sociaux-démocrates que vous prétendez être ! »

Le gouvernement fédéral a agi de concert avec le Québec dans cette affaire. Obligé de publier ces statistiques, il a cru bon d'y aller de quelques mots d'explication. « Imaginez. Les abstentionnistes, selon Trudeau et compagnie, étaient simplement d'accord avec le projet d'entente et, sûrs de l'emporter, ne se sont pas dérangés le jour du scrutin. Pensez-vous que le fédéral avancerait la même interprétation si seulement 40 p.c. des Québécois participaient au référendum et votaient tous oui ? Deux poids, deux mesures ! »

Des recherches préparatoires à l'entrevue m'avaient permis de découvrir qu'en plus de lier des autochtones qui n'avaient jamais été assujettis à un traité jusque-là, la Convention de la baie de James était la première entente signée à ce jour par un gouvernement provincial. « Entente, convention, me corrige-t-il, sont des mots officiels. En fait, c'est un traité de la même farine que ceux imposés autrefois par le fédéral et que les Indiens dénoncent à tour de bras de ce temps-ci. D'ailleurs, des articles de ces anciens traités ont été empruntés en bloc, comme celui qui dit que les Cris et les Inuit signataires « cèdent, renoncent, abandonnent, transportent, par les présentes, toutes leurs revendications, droits, titres et intérêts autochtones quels qu'ils soient », etc. Et le premier gouvernement à faire en sorte que ces mots-là soient écrits en français est un gouvernement souverainiste. Les péquistes ont beau arguer qu'ils n'auraient pas conclu la Convention exactement comme cela s'ils l'avaient négociée de bout en bout, on s'aperçoit que c'est une affaire de virgules. Ils s'assoient dessus. Même que, dans le fond, le Conseil des ministres rêve d'étendre ce véritable traité aux Montagnais parce qu'il convoite leur territoire pour ses ressources hydrauliques, et les Montagnais n'en ont jamais signé jusqu'à maintenant. »

Force m'est d'admettre que des réserves de jadis aux terres de catégorie 1, la finesse est, en effet, cousue de fil « blanc ». Mais que veulent les Indiens, au juste ?

Me voilà en train de servir aux Indiens la même question que le Canada anglais nous a si longtemps adressée, sans guère plus de compréhension et avec autant d'agacement ! Je l'avoue tout net : leur prétention à la propriété de grandes parties du territoire québécois me semble, à tort ou à raison, contrevenir à notre propre projet de souveraineté politique. Péril rouge ? Croque-mitaine ? Ces images dont on nous a farci le cerveau dans les manuels scolaires de notre jeunesse ! Ce que je pense est pourtant plus nuancé que cela. Comme le Québécois moyen,

je suppose, je suis prêt à leur reconnaître certains droits et leur sort ne me laisse pas indifférent...

« Cessons de tourner autour du pot, m'interrompt Savard. Avant d'imaginer quelque mesure pour prétendument protéger et développer la langue et la culture autochtones, il faut s'attaquer de plein fouet au contentieux politique entre eux et nous, sinon toutes nos générosités seront suspectes, coûteuses, inefficaces et inutiles. »

C'est dans cet esprit qu'il a rédigé, à la demande de l'actuel gouvernement, le chapitre consacré à la question autochtone du Livre blanc sur le développement culturel. « Cela ne nous empêche pas de travailler sur le plan culturel et linguistique, écrivait-il, mais nous oblige à placer ces travaux dans une perspective de coopération avec des voisins qui aspirent à une souveraineté qu'ils réaliseront quand ils le voudront. »

« J'insistais beaucoup sur l'analogie avec notre propre contentieux politique, me dit Rémi Savard. Le gouvernement a éliminé tout cela. Il a même amputé mon texte de ses deux dernières pages pour y substituer une espèce de ratatouille paternaliste et strictement culturelle. Bien sûr, y lit-on, les autochtones doivent pouvoir préserver leur identité, mais il ne faut pas, pour autant, les laisser à eux-mêmes, sinon ils seront victimes de forces épouvantables (entendez : le fédéral). C'est les Belges en Afrique, le même scénario qui recommence. »

Il exhibe une longue lettre adressée au ministre Camille Laurin, en juillet 1977, par les Inuit dissidents de la baie de James, ceux-là mêmes dont les gouvernements de Québec et d'Ottawa avaient miné l'organisation à coups de dollars, la trouvant trop intraitable, pour la remplacer par la plus « souple » Northern Quebec Inuit Association, cosignataire, avec les Cris, de la Convention de la baie de James. Pourtant, en juin 1977, cette même N.Q.I.A. est à l'origine de la contestation de la Loi n°101 au nom de l'indispensabilité de l'anglais en pays inuit. Le gouvernement Lévesque, on s'en souvient, avait répondu par l'envoi d'un détachement de la Sûreté du Québec.

Les dissidents écrivent ceci : « Votre propre créature vous fait faux bond pour redorer son blason auprès de la population d'ici. Vous savez que, pour notre part, nous avons toujours refusé toute convention fondée sur l'extinction de nos droits. Cela ne signifie pas qu'on veut refouler la présence et l'influence blanches au sud



et qu'on est contre le progrès. Bien au contraire, nous voulons nous faire un avenir valable avec les richesses qu'il y a sous nos pieds et, pour cela, nous avons besoin de vous ! Construisons des barrages ensemble, creusons des mines ensemble, mais commencez par négocier avec nous d'égal à égal. Nous avons lu votre Loi n°101 et nous sommes pleinement d'accord avec la volonté des Québécois de protéger leur langue et leur culture françaises. Enlevez donc de cette loi, cependant, tous les passe-droits pour protéger la langue et la culture inuit et donnez-nous le gouvernement régional qu'on réclame depuis vingt ans. Vous savez, Monsieur le Ministre, qu'on ne confie pas à un autre peuple le soin de protéger sa langue et sa culture. Laissez-nous les protéger tout seuls, nos lieux aussi, nos richesses naturelles aussi. »

« J'ai retrouvé dans cette lettre l'essentiel de mon propre texte que le groupe de travail dirigé par Fernand Dumont avait déjà entre les mains. Le gouvernement ne peut pas plaider l'ignorance. Les dissidents sont très près de nous politiquement. Ne se battent-ils pas pour la prédominance de l'esquimau comme nous du français ? Ne réclament-ils pas le contrôle politique de leurs territoires (souveraineté) et le partage de ses bénéfices économiques (association) ? Et laissez-moi vous dire qu'on ne leur fera pas le coup de la pseudo-souveraineté culturelle assortie d'une domination politique et économique ! Ils sont bien trop fins pour s'y laisser prendre. »

L'an dernier, le président de la Fraternité des Indiens du Canada, Noël Starblanket, a tenu le même langage à René Lévesque. « On a étudié votre projet de souveraineté-association, lui a-t-il écrit. Cette plate-forme politique nous convient puisqu'elle coïncide avec les demandes des Indiens de tout le Canada qui veulent exercer le plus de pouvoir possible sur leurs richesses naturelles et établir des relations normales avec leurs voisins. Nous partons de l'inverse de vous : vous êtes dans la Confédération et vous voulez en sortir un pied, alors que nous, qui n'avons jamais été du club confédératif, nous voulons y mettre un pied. Dans la pratique, cependant, nous nous rejoignons parfaitement. Donnons-nous la main. Arrachons ensemble au fédéral son pouvoir colonial sur nous. Mais au bénéfice de nos collectivités respectives. Pas pour placer les Indiens sous la botte d'un autre pouvoir blanc, en l'occurrence celui du Québec et des autres provinces canadiennes. »

Il s'agit donc, nettement, d'autodétermination des différentes nations autochtones. Et c'est en quoi le bât blesse. Nous les croyons casées à l'heure où nous nous

faisons à nouveau « bâtisseurs de royaume », et elles nous ramènent brusquement à la réalité. À Québec, en décembre dernier, ce sont des déclarations de nations que les Indiens sont venus faire et non participer à un vaste sondage d'opinion.

« Comme préalable à toute discussion sérieuse, raconte Rémi Savard qui possède l'enregistrement de l'ensemble des délibérations en plus d'y avoir assisté en personne, ils ont exigé quelques éclaircissements. Dans votre esprit, ont-ils demandé au Premier ministre, est-ce que vous prévoyez pour nous le même statut de souveraineté que celui que vous réclamez du Canada anglais ? Et en ce moment, vous adressez-vous à nous en tant que vos égaux ou en tant que vos pupilles ? M. Lévesque a noyé le poisson sans tromper personne. Jacques-Yvan Morin n'a rien noyé, lui. Soupe au lait, prétentieux, il leur a assené taloche sur taloche en leur disant qu'ils possédaient une large autonomie sur leurs réserves, que son gouvernement ne serait pas en reste avec le fédéral, mais qu'en dehors des réserves ils deviennent des citoyens québécois comme les autres. Des chefs de bande se, sont levés et ont quitté la salle. »

Nous nous apprêtrions à rapatrier « leurs » affaires au-dessus d'eux, sans changer un iota à la politique fédérale basée sur l'extinction des droits, alors que les Indiens ont rompu depuis longtemps toute discussion avec le fédéral pour cette même raison ? Il me sent tiquer. « Par le seul fait de se présenter à Québec, poursuit-il, ils posaient un geste de nations souveraines puisque le fédéral les avait enjoins de ne pas le faire. Voyez, ont-ils dit à René Lévesque, nous n'avons de permission à demander à personne. Nous sommes venus, partagés entre notre méfiance traditionnelle envers tout gouvernement blanc et un certain espoir découlant de votre propre option politique. »

Que s'en est-il suivi ? « Le noir complet, de rappeler Rémi Savard. Imaginez un Bernard Landry leur proposer de se lancer dans la petite et moyenne entreprise ! Le Premier ministre leur promettre qu'ils pourront toujours pratiquer leur culture, qui est fort belle ! Le ministre Yves Bérubé se fendre à son tour d'un éloge inconsidéré, quasi indécent de leur culture - on a tellement été obnubilé par cette fameuse culture qu'on ne voit plus que cela maintenant ! - avant de leur jeter à la figure : « C'est vrai que nous avons éteint vos droits à la baie de James, mais pour les remplacer par des droits plus fonctionnels ; plus limités, il est vrai, mais moins vagues et moins flous. C'était donc le bordel chez nous depuis sept mille ans ? » ont rétorqué les Indiens présents. Ces mêmes représentants indiens, polis,

dignes, porteurs de cadeaux d'un bon goût et d'une recherche admirables, se voir offrir par le gouvernement des couteaux taillés dans l'acier Sidbec ! Pourquoi pas des miroirs tant qu'à y être, murmuraient-ils entre eux ? C'était fantastique comme quétainerie et comme connerie d'un bout à l'autre ! Et pourtant ce n'est pas un gouvernement de cons ! »

Comment débroussailler tout cela ? Que se passe-t-il pour qu'une apparente bonne volonté comme la mienne, la nôtre à tous, probablement, conduise à un tel cul-de-sac ?

« C'est que nous oublions facilement nos propres expériences ! s'exclame Rémi Savard. Pendant des années nous nous sommes lancé par la tête avec le Canada anglais des « one nation », « two nations », pour nous apercevoir, à la fin, que le mot n'avait pas le même sens dans les deux langues. Le même malentendu existe entre les Indiens et nous au sujet du mot culturel. En montagnais, par exemple, le mot se dit « iniou », qu'on pourrait traduire par « l'être vivant », englobant de la sorte et l'économique et le politique. Ce n'est pas leurs chansons qu'ils veulent protéger en parlant de leur culture, mais toutes les facettes indissociables de leur réalité. Nous faisons trop souvent abstraction de cette différence de langage comme nous feignons d'ignorer, aussi, que le français est une langue seconde pour les autochtones, la plupart du temps la deuxième, après l'anglais.

« De même leurs schèmes culturels ne connaissent pas la propriété de la terre au sens où nous l'entendons. Pourquoi pas les éclairs tant qu'à y être ? disent-ils. Ils ne connaissent que l'usage et l'usufruit d'un territoire donné. C'est donc un « partnership » qu'ils recherchent puisqu'ils ne possèdent pas la technologie pour développer leurs ressources naturelles ! Qu'est-ce qu'on a tant à craindre ? Dans ce dialogue avec eux, nous ne serions pas les plus faibles !~>

Il faut ici aller au fond des choses~ qu'est-ce qui nous bloque à ce point face à la réalité indienne ?

Rémi Savard observe une longue pause. « En grattant le moindrement les mille et une précautions oratoires de nos hommes politiques, dit-il, on découvre inmanquablement ce mépris des sauvages, ce sentiment que, quand même, le chef indien de Sept-Îles ne va pas prétendre discuter d'égal à égal avec notre chef à nous ! Les sauvages, c'est les sauvages ! Le ministre Bérubé leur a dit clairement : « Désormais vous vivez en société. » Il est inconcevable pour lui, et probablement

pour la plupart d'entre nous, qu'il y ait des régions au Québec où des peuples sauvages se forgent un avenir pour et par eux-mêmes. Pas plus que le Canada anglais à notre sujet, nous ne sommes capables d'imaginer une solution politique autre que le melting pot à un bout, et le camp de réfugiés à l'autre. Tout se passe à court terme comme si l'espace politique québécois avait atteint son quota, rien d'autre que notre contentieux avec Ottawa ne pouvant s'y glisser. Alors directeur du *Devoir*, Claude Ryan m'avait répondu que la question indienne n'était pas d'actualité. Un autre qui attend que ça saute. Ces peuples-là existent pourtant, sont pleins de vitalité, leur présence nous pose des problèmes graves ! Et ils ne s'éteindront pas d'eux-mêmes, contrairement à la croyance populaire. Les réserves indiennes ne sont pas des villages de l'âge d'or. Chez les Montagnais, 50 p.c. de la population a moins de dix-huit ans, ce qui n'est pas particulièrement la caractéristique d'un peuple en voie d'extinction. Et on n'effacera pas de la carte les 70 000 Indiens et les 4 700 Inuit vivant sur le territoire du Québec.

« Moi-même, confie-t-il, quand j'ai dit un oui définitif à l'autodétermination des autochtones, j'en ai été malade pendant une semaine. Je sais que ce n'est pas facile, mais il n'y a pas d'autre solution sous les cieux. »

Ce n'est pourtant pas d'hier qu'il fréquente les Indiens. Cela remonte même fort loin dans sa vie lorsque, adolescent à peine, il s'enfonçait dans les bois avec son père, arpenteur, en compagnie de Montagnais de Pointe-Bleue ou de Bersimis. Et son enseignement, depuis 1964, ne l'éloigne de la réalité indienne, entre ses stages sur le terrain, que ce qu'il faut pour y porter un regard critique sans cesse renouvelé. Ainsi, en ce moment, interroge-t-il avec ses élèves les dossiers d'actualité pour tenter de cerner ce qui, dans notre culture politique, fait obstacle à une meilleure compréhension des revendications autochtones.

Il se défend bien de jouer au porte-parole des autochtones : « Je parle en tant que moi, Québécois francophone indépendantiste et soucieux du contenu de cette indépendance. J'ai ma carte du PQ, je finance ce parti depuis dix ans. En déclarant que mon gouvernement est en train de nous tisser un merdier, c'est à l'avenir de mon pays, de mes enfants, de mes petits-enfants que je pense. J'aime mieux être entouré de groupes souverains que de construire mon pays sur des ruines de peuples qu'on méprise et d'inculquer ce mépris à mes enfants. »

Et il conclut sur ces mots : « J'irais encore plus loin : tant que ne sera pas réglé notre contentieux avec les autochtones sur la base de l'égalité réciproque, nous ne réussirons pas à nous définir parfaitement comme peuple. »

Destins d'Amérique.  
Les autochtones et nous. (1979)

## OUVRAGES CITÉS

[Retour à la table des matières](#)

BERGER, T. R., - 1977 *Le Nord : terre lointaine, terre ancestrale*. Rapport de l'enquête sur le pipeline de la vallée du Mackenzie. 2 volumes. Canada, Ottawa, Approvisionnement et Services.

BOAS, F., - 1927 . *Primitive Art*. Oslo, Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, serie B, Vol. VIII.

BOUCHARD, S. et J. MAILHOT, - 1973 «Structure du lexique : les animaux indiens ». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 3, nos 1 et 2 : 39-67.

CANADA, - 1978 « Notes de l'allocution de l'Honorable J. Hugh Faulkner, Ministre des Affaires indiennes et du Nord canadien, à la neuvième assemblée générale annuelle de la Fraternité des Indiens du Canada, Frédéricton (Nouveau-Brunswick), le 31 août 1978 ». Ministère des Affaires indiennes et du Nord, *Communiqué 3-786*.

CHATEAUBRIAND, F. R. de, - 1839 *Les Natchez suivis de Mélanges Politiques*. Tome 1, Paris, Imprimerie de Béthune et Plon.

CLASTRES, P., - 1974 *La Société contre l'État*. Paris, Les Éditions de Minuit, Collection « Critique ».

DENE, - 1975 « The Dene Declaration ». *The Dene. Land and Unity for the Native People of the Mackenzie Valley. A Statement of Rights*. Published by the Dene of the North West Territories, Box 2338, Yellowknife, N.W.T.

GIRARD, R., - 1972 *La Violence et le Sacré*. Paris, Éditions Bernard Grasset.

GOVERNEMENT DU QUÉBEC - 1976 *La Convention de la Baie James et du Nord Québécois*. Éditeur Officiel du Québec.

1978, *La Politique québécoise du Développement Culturel. Vol. 1, Perspective d'ensemble : de quelle culture s'agit-il ?*. Éditeur Officiel du Québec.

GRAND COUNCIL TREATY # 9 - 1977 « A Declaration of Nishnawbe-Aski to, Ontario Premier William Davis and his Cabinet in the City of Toronto, wenesday, July 6, 1977 ». *Bulletin*, Canadian Association in Support of the Native Peoples, Vol. 18, Nu. 2 : 9-11.

GRAUGNARD, J.F., PATROUILLEAU, E. et EIMEO A RAA, S. (un livre de textes et d'images établi par ... ) - 1977 *Nations indiennes, Nations souveraines*. Paris, François Maspero. Collection « Voix ».

HART, E.P., - 1978 *Interim Report of the Royal Commission on the Northern Environment*. Ontario, April 4.

JUNG, C.G., KERENYI, C., RADIN, P., - 1958 *Le Fripon Divin, un Mythe Indien*. Traduction de Arthur Reiss, Genève, Georg (Der gottliche Schelm, éditions du Rhin, S. A., Zurich).

LAPLANTE, R. et J. PERRAULT, - 1977 « Les oubliés de l'histoire ». *Possibles*, vol. 1, nos 3-4 : 35-56.

LEFORT, C., - 1976 « La Question de la Révolution », *Esprit*, no. 9, septembre.

LEJEUNE, P., - 1972 « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France en l'année 1633 ». *Relations des Jésuites 1611-1636*. tome 1, Montréal.

LÉVI-STRAUSS, C., - 1958 *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.

1962, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.

1975, *La Voie des Masques, Les Sentiers de la création*, Genève, Éditions Albert Skira, vol. 1.

MATERNE, Y. (textes réunis et présentés par... ) - 1976 *Le Réveil indien en Amérique latine*. Postface de Michel de Certeau. Paris, Les Éditions du Cerf.

McLUHAN, T.C. (ed) - 1974 *Pieds nus sur la Terre Sacrée*. Textes rassemblés par T.C. McLuhan, photos de Edward S. Curtis, traduit de l'américain par Michel Barthélemy, Paris, Denoël.

MONTAIGNE, M. de, - 1967 *Essais*, livre 1, Claude Fairant, *Montaigne Essais*, Paris, Les Éditions Bordas.

MORIN, J.Y., - 1978 *La portée universelle du combat des Québécois pour l'autodétermination*. Texte du discours prononcé par le vice-premier ministre et ministre de l'éducation du gouvernement québécois, président d'honneur de la 4<sup>e</sup> conférence des communautés ethniques de langue française, tenue à Québec, du 31 mars au 2 avril 1978.

NASKAPI MONTAGNAIS - 1977 *Statement of claim of the Naskapi Montagnais of Labrador Ungava*, presented to the Government of Canada by the Naskapi Montagnais Innu Association, November 22.

PAGET, A. M., - 1909 *People of the Plains*. Toronto, William Briggs.

POVUNGNITUK, SAGLOUC et IVUJIVIT (provenant des gens de ... ) - 1977 *Quelques considérations quant au Projet de loi no 101 et son Application au Nouveau-Québec*. Document remis au Ministre d'Etat au Développement Culturel du Gouvernement québécois en juillet 1977.

ROULAND, N., - 1977 *Le Règlement du Statut juridique des Inuit du Nouveau-Québec et la Convention de la Baie James et du nord-québécois du 11 novembre 1975*. document.

- 1978, *Les Inuit du Nouveau-Québec et la Convention de la Baie James*. Québec, Association Inuksiutit Katimajit et Centre d'Études nordiques, Université Laval.

ROUSSEAU, J., - 1956 « L'Origine du Motif de la Double Courbe dans l'Art Algonkin ». *Anthropologica*, no 2, Ottawa.

SAVARD, R., - 1974 *Carcajou et le Sens du Monde. Récits Montagnais-Naskapi*. Troisième édition, revue et corrigée. Québec, Éditeur Officiel du Québec.

- 1976, « La Transcription des Contes Oraux ». *Études françaises*, vol. 12, nos 1-2 : 51-60.



- 1977a, «Mythes et Cosmologie des Indiens Montagnais : résultats préliminaires ». *Actes du Huitième Congrès des Algonquistes*. Édités par William Cowan, Ottawa, Carleton University.

- 1977b, *Le Rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*. Montréal, L'Hexagone/Parti Pris.

SKINNER, A., - 1916 « Plain Cree Tales ». *Journal of American Folklore*, Vol. 29 : 341-467.

SMITH, D. B. (sous presse) *Le Sauvage*, Montréal, Éditions Hurtubise HMH.

SPECK, F.G., - 1915 *Thème décoratif de la Double Courbe dans l'art des Algonquins du Nord-Est*. Canada. Ministère des Mines, Commission Géologique, Mémoire 42, No 1 de la série anthropologique, Ottawa.

STARBLANKET, N. V., Président, - 1978 « Reactions & Comments to Levesque's Address, by the National Indian Brotherhood ». *The Native Perspective*, vol. 3, nu. 1.