

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA TRANSMISSION ANCRÉE DANS LE TERRITOIRE
CHEZ LES FEMMES AUTOCHTONES AU QUÉBEC :
ANALYSE POLITIQUE ET SYMBOLIQUE D'UNE REVENDICATION

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN COMMUNICATION

PAR
LUCIE ÈVE-MARIE BOURQUE

JUIN 2016

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

Ce que j'essaie de montrer, c'est que la science, à cause de sa méthode et de ses concepts, a fait le projet d'un univers dans lequel la domination sur la nature est restée liée à une domination sur l'homme et qu'elle a favorisé cet univers.

H. Marcuse, *L'homme unidimensionnel*

REMERCIEMENTS

Je remercie Madame Luce Des Aulniers, ma directrice de recherche inspirée et inspirante, pour sa générosité et pour le partage de sa culture et de son humanité. Et son temps...

Madame Nadège Broustau et Monsieur Guy Gendron, membres du comité d'évaluation, pour leurs précieuses indications lors de la présentation du Projet de mémoire, en juin 2014 notamment en ce qui concerne : 1) L'attention à l'équilibre et à l'équité entre les deux cadres, rouge et blanc ; 2) une meilleure distanciation méthodologique; 3) le contexte historique, comme aussi des éléments de contexte actuel, fournis par M. Guy Gendron.

- Mireille, Monique, Suzanne, Jeanne, Eric, Benjamin, Hélène, Angie, Lyne, pour nos liens. Les personnes qui m'ont encouragée à quelque moment que ce soit dans mon parcours des dernières années.

- Mon père Claude qui, à 90 ans, m'a reçue dans sa maison pendant un an pour que je me rende au bout du processus académique. Dès lors, j'ai pu écouter les histoires de sa vie et certaines de mes ancêtres proches, ce qui m'a donné une autre perspective sur mon passé et son legs.

- Les femmes et hommes autochtones rencontrés ; tous ceux et celles qui ont partagé leurs connaissances ; les Premières Nations pour leur existence.

- Les artistes pour le généreux partage de leurs visions, Joséphine Bacon, Natasha Kanapé Fontaine, Eruoma Awashish, Ellen Gabriel, Nadia Myre, Alanis Obomsawin.

- Le Cercle des Premières Nations de l'UQÀM et son coordonnateur Gustavo Zamora Jiménez pour l'organisation d'un Colloque sur la spiritualité autochtone en 2012.

Au nom de mes ancêtres, je remercie tous les ancêtres autochtones. Car nous, Euro-Occidentaux, avons été accueillis généreusement sur ce territoire. Puisse ce mémoire de recherche faire un devoir de « mémoire ». Et contribuer au processus de décolonisation des esprits dans un but de réconciliation. Je présente ce texte en toute humilité, en souhaitant qu'il ouvre à l'échange. Puisse le contenu proposé réunir les esprits et non pas les diviser. Que les valeurs de respect et de paix soient au centre du dialogue. Et puisse le politique se transformer véritablement pour être enfin dans un esprit de grand partage et remédier au « [...] sens défaillant pour la profondeur dans laquelle est ancrée la politique¹ ».

1. Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. de l'allemand et préface de Sylvie Courtine-Denamy, 1993 (Paris : Éd. du Seuil, 1995), 31.

À la mémoire de ma sœur Claire
et de ma mère Mariette
qui, leurs vies durant,
ont choisi d'incarner l'amour, la musique,
la paix et l'entraide...

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|--|----|
| RÉSUMÉ | x |
| INTRODUCTION | 1 |
| CHAPITRE I | |
| PROBLÉMATIQUE : À PARTIR DE LA SITUATION ACTUELLE DES FEMMES AUTOCHTONES, LES POSTURES SYMBOLIQUES ET POLITIQUES GÉNÉRALES DU FÉMININ..... | 7 |
| 1.1 Une idée des revendications des femmes autochtones au Canada depuis trois ans | 7 |
| 1.2 Le contexte général : femmes, le rapport transculturel au symbolique et au politique..... | 9 |
| 1.2.1 Femme : un univers puissant de significations sur les bases du vital | 10 |
| 1.2.2 Politique : un lieu d'actualisation du symbolique et de rapports de forces essentiels, au sein du pouvoir..... | 14 |
| 1.2.3 À la jonction: femmes et politique, une histoire de domination masculine.. | 18 |
| 1.3 Les femmes autochtones et le politique : une voie inévitable..... | 20 |
| 1.3.1 Un “ féminisme ” singulier | 20 |
| 1.3.2 Femmes autochtones du Québec (FAQ Inc.) : une reconstruction par le volet politique organisationnel..... | 22 |
| 1.3.3 Représentation à l'intérieur des structures politiques autochtones | 23 |
| 1.3.4 FAQ, l'ONU et la réverbération médiatique qui en découle | 24 |
| 1.3.5 FAQ et le féminisme : devant une dominante patriarcale disséminée..... | 27 |
| 1.3.6 Le tissage de liens entre FAQ et FFQ à travers les revendications..... | 30 |
| 1.3.7 Les revendications d'Idle No More..... | 32 |
| 1.4 Conclusion du chapitre I : les questions que pose cette recherche | 34 |
| CHAPITRE II | |
| UNE ÉPISTÉMOLOGIE QUI ENGAGE UNE TENSION ENTRE DEUX CADRES | 36 |
| 2.1 Pour accueillir et interpréter la parole des premiers concernés, une approche “complémentariste” | 37 |

| | | |
|-----|---|----|
| 2.2 | Communication et anthropologie : une pertinence adaptée à l'objet de recherche | 41 |
| 2.3 | Pérégrinations de l'apprentie-chercheuse..... | 44 |
| 2.4 | La réorientation conséquente de la méthodologie de recueil et d'analyse des sources : ou l'importance du contexte « enchâssé »..... | 47 |
| 2.5 | La symbolique : un analyseur de poids | 51 |
| 2.6 | Conclusion du chapitre II | 56 |

CHAPITRE III

LE CADRE BLANC ET SES IMPACTS SUR LE SORT DES AUTOCHTONES ET LA TRANSMISSION AUTOCHTONE

| | | |
|-------|--|----|
| 3.1 | La transformation du lien et la transformation du sort des Autochtones | 59 |
| 3.1.1 | La <i>Loi sur les Indiens</i> et ce qui lui est afférent : un bris de transmission assuré..... | 59 |
| 3.1.2 | La transmission du statut légal et ses imbroglios..... | 63 |
| 3.1.3 | Les composantes liées au territoire : les réserves et leur gouvernance | 65 |
| 3.1.4 | Les composantes liées à l'éducation : les pensionnats autochtones..... | 68 |
| 3.2 | L'impasse constitutionnelle actuelle | 71 |
| 3.3 | Le sens de la transmission dans le cadre blanc et l'entrechoc avec le cadre rouge : point de vue d'une femme poète et d'une artiste multidisciplinaire | 73 |
| 3.4 | Conclusion du chapitre III..... | 78 |

CHAPITRE IV

LES BOULEVERSEMENTS AFFECTANT LA NOTION ET LA RÉALITÉ DE LA TRANSMISSION.....

| | | |
|-------|---|-----|
| 4.1 | Le cadre blanc englobant de la modernité et de la postmodernité | 80 |
| 4.1.1 | Transformation du lien social..... | 82 |
| 4.1.2 | Transformation du statut de la parole et de l'image..... | 84 |
| 4.1.3 | Transformation du rapport au temps et à l'espace | 86 |
| 4.1.4 | Transformation du lien avec la nature..... | 90 |
| 4.1.5 | Transformation de la nature même | 94 |
| 4.2 | Le sort et les enjeux de la transmission à travers le cadre blanc..... | 99 |
| 4.2.1 | « La transmission » comme principe et les valeurs associées..... | 99 |
| 4.2.2 | L'impact de la modernité et de la surmodernité sur la transmission..... | 102 |

| | | |
|--|--|-----|
| 4.2.3 | La pression de rupture de la transmission chez les Autochtones | 103 |
| 4.2.4 | L'enjeu de la transmission même : ne pas disparaître, dans un contexte de déqualification de la transmission | 106 |
| 4.3 | Conclusion du chapitre IV | 107 |
| CHAPITRE V | | |
| LA PENSÉE ROUGE ET LA FORCE SYMBOLIQUE DU SACRÉ EN SOI ET TRANSMIS AU FÉMININ | | |
| 5.1 | Survivance : une désignation anthropologique pour ce qui survit | 108 |
| 5.2 | Une éthique enracinée dans la cosmogonie et la nature | 112 |
| 5.3 | La voix des femmes autochtones : expression d'un espoir essentiel de transmission au croisement du social et du politique | 118 |
| 5.3.1 | Entre politique et élan de transmission | 118 |
| 5.3.2 | La tradition orale portée par les femmes autochtones | 122 |
| 5.4 | Symboles millénaires présents aux barricades ou lors d'événements politiques .. | 125 |
| 5.4.1 | Le tambour | 127 |
| 5.4.2 | La roue de médecine | 129 |
| 5.4.3 | Le calumet et le tabac | 131 |
| 5.4.4 | La sauge, le foin d'odeur et le cèdre | 132 |
| 5.4.5 | Le sac de médecine | 132 |
| 5.4.6 | L'aigle | 133 |
| 5.4.7 | Les cérémonies et leur caractère solennel | 134 |
| 5.5 | Conclusion du chapitre V | 136 |
| CHAPITRE VI | | |
| ACTION POLITIQUE ET SPIRITUALITÉ INTÉGRÉE : LA CRISE D'OKA, PORTRAIT D'UNE MILITANTE ARTISTE ET ÉVÉNEMENTS-CLÉS CONTEMPORAINS | | |
| 6.1 | La crise d'Oka, un analyseur marquant de la « conscientisation » | 138 |
| 6.1.1 | L'enjeu et la présence du politique | 139 |
| 6.1.2 | Le fil des événements : au croisement du politique rouge, la spiritualité ... | 141 |
| 6.1.3 | Ellen Gabriel, activiste et artiste | 157 |
| 6.2 | Les cosmogonies à l'heure des « cosmotechnologies » : la mouvance d'Idle No More | 161 |

| | |
|--|-----|
| 6.2.1 De racines en projections pour la suite | 161 |
| 6.2.2 Et encore : sous le signe de l'esprit du tambour..... | 163 |
| 6.2.3 Femmes autochtones de l'Île de la Tortue : un chemin pacifique, spirituel et politique..... | 167 |
| 6.3 Conclusion du chapitre VI | 171 |
| CONCLUSION..... | 173 |
| ANNEXE A | 186 |
| BIBLIOGRAPHIE..... | 191 |

RÉSUMÉ

Avec quelles voix politiques et symboliques des femmes autochtones au Québec cherchent-elles à revitaliser la transmission de leur culture ? Ce mémoire interroge la façon dont la transmission de la culture réussit à se frayer un chemin, malgré les pressions de rupture, à la fois historiques et contemporaines. Au sein d'un trajet méthodologique marqué par la complémentarité conceptuelle transdisciplinaire, émergent deux cadres de référence en dialogue, les cadres blanc (culture euro-occidentale) et rouge. Leurs interactions servent de trame, animées par le concept d'*embedded context/contexte enchâssé* (C. Goodwin). À partir de l'état des lieux véhiculé dans l'espace public par Femmes autochtones du Québec, s'effectue l'examen des revendications et constats des femmes autochtones lors d'événements révélateurs (dont la crise d'Oka et Idle No More) et de leurs échos possibles à travers les œuvres documentaire, picturales et littéraires de femmes autochtones de diverses générations. Cette analyse requiert nuances et gradations dans les voix des individus et organismes ici mentionnés. Néanmoins, l'étude permet notamment d'avancer ceci : d'abord, l'action des femmes, entre autres au plan des revendications territoriales, s'arrimerait à une cosmogonie traditionnelle mettant en exergue le rapport sacré à la Terre et le pacifisme ; se révèle une certaine cohérence entre les symboles communiqués et les enjeux socio-politiques ; puis la comparaison entre les logiques animant les deux cadres relève le sort de la transmission, celle-ci malmenée au sein de la post-modernité ; de son côté, la force des traditions contribue à la capacité des femmes autochtones à se mouvoir dans des états à la fois inconfortables, exigeants, mais riches d'enseignements. On peut y lire le renouveau non seulement de pratiques multimillénaires, mais une proposition quant à la survie même du fait de la transmission, le fondement même de toute culture.

Mots clés

Culture autochtone nord-américaine, transmission, rôles des femmes, stratégies de résistance symboliques, politiques, artistiques, tradition orale, colonialisme, modernité/postmodernité, Oka, Idle No More, communication interculturelle, contexte enchâssé.

INTRODUCTION

Une préoccupation qui ne date pas d'hier

Depuis que je suis toute petite, je ressens la présence de l'esprit indigène, de l'esprit autochtone, au contact des arbres, du vent, de la lumière, de la terre et de l'eau. Pour moi, l'esprit indigène était partout. Je me demandais où les Autochtones vivaient, ce qu'ils faisaient, et pourquoi je ne les voyais pas. C'était au début des années 1960, pendant la période des pensionnats autochtones. Mais jamais il n'en était question, ni de ces pensionnats, ni d'Autochtones vivant ici, autant dans ma famille que dans mon entourage. Leur présence, autant que leur absence, étaient occultées.

À 19 ans, j'ai cherché à vivre comme eux - ou plutôt, comme mes ancêtres l'ont appris d'eux - lors d'un voyage en canot de deux mois et demi au Labrador, pour explorer lacs et rivières avec un ami². Au pays des Innus, empli de respect, j'ai contourné un de leurs camps de chasse et de trappe inhabité durant l'été, sur le bord du lac Menihek, au sud de Schefferville. Et le long du chemin de fer qui me menait à destination, j'ai vu leurs campements et des familles descendre du train pour s'y rendre. Je les ai vus aussi dans le train, sans que nos regards ne se croisent. Je souhaitais pourtant cette rencontre interculturelle depuis longtemps : entendre leur voix ; savoir ce qu'ils pensent ; apprendre à les connaître. Mais l'Histoire nous avait divisés et nous avait rendus invisibles les uns aux autres.

Par la fenêtre du train, je voyais une nature à couper le souffle : des épinettes noires effilées, de plus en plus distantes les uns des autres, et entourées du vert pâle de la mousse à caribou ; des rivières... des chutes, des affleurements rocheux et un ciel boréal, immense. Une nuit, un

2. Ce voyage a eut lieu à l'été 1976, au moment où les glaces se disloquaient sur les berges du lac.

troupeau de caribous traversa la rivière, pour aboutir tout près du feu de camp. Les apercevant à peine, j'entendais leur halètement. Et leurs sabots résonnèrent lors de leur arrivée sur la berge et le sol vibra sous un ciel moucheté d'étoiles. J'étais saisie.

Mon sujet de recherche s'est ainsi imposé de lui-même, surgissant du fond de ma vie. Portée par la reconnaissance de leur différence et de ce que sont les Premières Nations³, je me suis engagée sur le chemin de la compréhension de leurs requêtes politiques. Elles concernent la survie de leurs langues, leurs cultures, leurs traditions en lien avec la protection de leur territoire. Interpellée par l'actualité politique qui réverbère ces préoccupations et par la présence de femmes autochtones aux barricades, j'ai voulu préciser mon analyse. Il y a donc convergence entre démarches personnelle et académique à travers le déploiement de cet objet de recherche à la maîtrise en communication, dans cette *Transmission ancrée dans le territoire chez les femmes autochtones au Québec : analyse politique et symbolique d'une revendication*. Ce sujet me permet également de mieux saisir ma propre culture, et d'appréhender les forces qui traversent notre société.

Au fil de ma recherche, je me suis aperçue que le discours et les actions politiques pacifiques de femmes autochtones pour protéger leur territoire et l'environnement sont des actions reliées à la survie de leur identité la plus profonde. En plus, leur lien inconditionnel avec la nature me fait estimer que la prise en compte de leur rapport au monde si respectueux de la vie éviterait à l'humanité des folies furieuses et des déperditions. Et c'est ainsi motivée que j'entreprends de mettre en contexte et de comprendre le sens du message porté prioritairement par les femmes autochtones, gardiennes de la tradition.

3. Toutefois, dans le cadre de ce mémoire, j'ai préféré utiliser l'expression « les Autochtones » pour désigner les Indiens d'Amérique du Nord, bien qu'au départ, ce sens englobe tous les collectivités autochtones sur le territoire.

Aussi, la question qui émerge de ces initiations tient en ceci : à travers la teneur des revendications, qu'est-ce qui relie les femmes autochtones au territoire ? Notre travail⁴ est teinté des interprétations anthropologiques, qu'elles proviennent des recherches de terrains ethnographiques concernant l'autochtonie, ou qu'elles laissent place à un regard prismatique.

Pour circonscrire la problématique sociale dans laquelle s'enclasse le sort de la transmission, le premier chapitre donne une *idée des revendications des femmes autochtones au Canada depuis trois ans* (sect. 1.1), soit de 2012 à 2015. Puis est présenté *le contexte général : femmes, le rapport transculturel au symbolique et au politique* (sect. 1.2). Il explore cette façon fondamentale de symboliser au féminin dans une zone potentielle de vie et de mort, un espace de liminalité défini par Victor Turner. Sont ensuite interrogés les rapports de domination, sous deux angles : d'abord en les reliant à la valeur attribuée aux femmes depuis l'origine; ensuite, à partir de la notion de pouvoir qui anime les relations au plan politique. Le thème sur *les femmes autochtones et le politique : une voie inévitable* (sect. 1.3) vient du coup investiguer la nature du féminisme autochtone ; sous plusieurs regroupements et prises de positions, il interpelle le politique au niveau national et international pour reconstruire leurs communautés à tous égards. Sur cet ensemble s'adosse la question principale de la recherche et deux sous-questions.

Le deuxième chapitre comporte un volet « philosophie » de recherche et un autre plus « pratique », en quête de cohérence. Il propose d'abord *une épistémologie qui engage une tension entre deux cadres*, le cadre blanc et le cadre rouge. Essentiellement, *pour accueillir et interpréter la parole des premiers concernés, une approche "complémentariste"* (sect. 2.1) est proposée. C'est que, à la base, en suivant Clifford Geertz, *le point de vue de l'indigène* est privilégié, y faisant converger une panoplie de chercheurs autochtones ou non-autochtones. Ce caractère complémentariste se valide ensuite dans la transdisciplinarité, combinant l'anthropologie politique et la sociologie avec Georges Balandier, de même que la philosophie politique. Y contribuent également les analyses des relations de pouvoir entre les sexes, comme celles des rapports de domination à l'intérieur des structures du savoir euro-

4. Dans le but de favoriser la mise en forme stylistique d'une distanciation avec l'objet de la recherche, le « je » est maintenant délaissé au profit du « nous ».

occidental. Toujours dans l'optique complémentariste, est présenté le tandem *Communication et anthropologie : une pertinence adaptée à l'objet de recherche* (sect. 2.2). Puis, le second volet introduit les *pérégrinations de l'apprentie-chercheuse* (sect. 2.3) aboutissant à l'impossibilité d'effectuer un terrain chez les Autochtones. *La réorientation consécutive de la méthodologie de recueil et d'analyse des sources* (sect.2.4) témoigne d'une adaptation aux contraintes externes, tout en prétendant demeurer dans l'esprit de la tension épistémologique. Y survit le concept de Charles Goodwin d'*embedded context/contexte enchâssé*⁵ utilisé en analyse de la conversation. Il sert ici à investiguer le sens des deux cadres d'entendement du monde. Pour étayer cette saisie entre les cadres, des productions de six femmes autochtones artistes (dont une documentariste) sont utilisées à partir du chapitre III.

Ce faisant, une dernière clé pour appréhender le plus justement possible la signification des revendications s'avère du domaine de *la symbolique : un analyseur de poids* (sect. 2.5). En effet, ici, les symboles deviennent des « analyseurs » de sens (Lapassade et Loureau), et ce, même si leurs usages peuvent varier selon les sociétés, dites de tradition ou euro-occidentales. La puissance du sens symbolique devient dans cette étude vecteur d'action, et singulièrement, de transmission culturelle.

Le chapitre III cible *le cadre blanc et ses impacts sur le sort des Autochtones et la transmission autochtone*. Il expose *la transformation du lien et la transformation du sort des Autochtones* (sect. 3.1) à travers les rapports de pouvoir coloniaux dont la *Loi sur les Indiens* : le statut civil qui est y afférent, les contraintes territoriales, les rapports entre générations, les formes d'institutionnalisation et leurs interdits y sont analysés comme éléments déterminants du bris de la transmission, autant des valeurs que matérielle. *L'impasse constitutionnelle actuelle* est ensuite abordée (sect. 3.2). Puis, toujours dans l'articulation de la tension, est interrogé *Le sens de la transmission dans le cadre blanc et l'entrechoc avec le cadre rouge : [par les] points de vue d'une femme poète et d'une artiste multidisciplinaire* (sect. 3.3) à travers le processus de « désymbolisation » (Weber). S'y joignent les propos d'Anciens Sages autochtones reflétant le cadre rouge ancestral.

5. Notre traduction.

Le chapitre IV scrute *les bouleversements affectant la notion et la réalité de la transmission*. Il interroge en fait la capacité à assurer la continuité du processus à l'intérieur de la culture rouge de même qu'à l'intérieur de la culture euro-occidentale. Pour ce faire, *le cadre blanc englobant de la modernité et de la postmodernité* (sect. 4.1) est caractérisé, contextualisé et confronté notamment sous le prisme de la présence de repères significatifs. L'exigence de resymbolisation - pour les deux cadres - ressurgit au travers des écrits et œuvres artistiques de référence. La signification de la tradition y est également examinée. Puis, *le sort et les enjeux de la transmission à travers le cadre blanc* sont spécifiquement soupesés (sect. 4.2), notamment à travers le sens des coutumes. Les motivations profondes et transculturelles engagées par le fait de transmettre sont éclairées par la philosophie politique. À ce titre, les œuvres de femmes autochtones artistes accréditent le lien immémorial avec la tradition, le sacré, le territoire d'origine et le mythe. Des éléments de cosmogonies sont révélés au fil des mots, des images, des œuvres, des symboles, principes régénérateurs.

Au chapitre V, *la pensée rouge et la force symbolique du sacré en soi et transmis au féminin* sont présentées et investiguées. Y est tout d'abord interrogée la notion de *survivance* : *une dénomination anthropologique pour [désigner] ce qui survit* (sect. 5.1), se traduisant en rapport au monde spécifiquement rouge. Or, ce sacré percole dans une *éthique enracinée dans la cosmogonie et la nature* (sect. 5.2). Cette éthique prend forme, fait et cause dans *la voix des femmes autochtones : expression d'un espoir essentiel de transmission au croisement du social et du politique* (sect. 5.3). Ce croisement met en évidence le caractère déterminant de la tradition orale, portée singulièrement par les femmes, historiquement et comme l'exemplifient les extraits de poèmes. Plus précisément, on décode le caractère polysémique des *symboles millénaires présents aux barricades ou lors d'événements politiques* (sect. 5.4) incarnant le cadre rouge.

Le chapitre VI, soit *action politique et spiritualité intégrée : la crise d'Oka, portrait d'une militante artiste et événements-clés contemporains* vient situer *la crise d'Oka*, comme un *analyste de la « conscientisation »* de la présence autochtone (sect. 6.1) lors de cet événement de 1990. Le fil des événements est retracé, de même que sont interprétés les

symboles de spiritualité⁶. Le rôle des femmes autochtones comme gardiennes de la transmission de la culture est ici condensé au creux même des moments de grandes tensions entre les cadres, rouge et blanc. Toujours dans ce contexte, des œuvres picturales de la porte-parole mohawk et artiste Ellen Gabriel révèlent leur teneur symbolique et leur lien à la cosmogonie. La transmission de valeurs est fondatrice et exemplaire : paix, respect. Pour terminer, la section 6.2 présente *les cosmogonies à l'heure des « cosmotechnologies » : la mouvance d'Idle No More* en y décrivant les fondatrices, les valeurs, la fonction du mouvement. S'y révèle en concentré une vectorisation de la transmission et de sa puissance toute actuelle.

Signalons enfin que ce mémoire n'emprunte pas une facture conventionnelle par laquelle, par exemple, les concepts autorisant un meilleur éclairage du phénomène à l'étude sont cernés en début de parcours, dans un chapitre dûment identifié. Ici, le concept moteur de transmission, si prismatique, et ses modalités expressives se retrouvent donc traités au fur et à mesure de l'investigation de ce en quoi il en retourne.

6. A travers l'apport du documentaire *Kanehsatake : 270 ans de résistance* de la réalisatrice de l'ONF Alanis Obomsawin.

CHAPITRE I

PROBLÉMATIQUE : À PARTIR DE LA SITUATION ACTUELLE DES FEMMES AUTOCHTONES, LES POSTURES SYMBOLIQUES ET POLITIQUES GÉNÉRALES DU FÉMININ

D'emblée, il appert que la question qui nous occupe relève de diverses strates situationnelles où s'imbriquent étroitement une lecture du monde à la fois politique et symbolique. À ce titre, la problématique reflète cette imbrication singulière, et témoigne aussi de ce fait : les revendications actuelles pointent en plusieurs directions, puisant dans le rôle même des femmes autochtones au sein de leur culture et sa « réception » intra culturelle (au sein de l'autochtonie) et transculturelle.

1.1 Une idée des revendications des femmes autochtones au Canada depuis trois ans

Les mobilisations au sujet du territoire et de l'affirmation identitaire de groupes autochtones se sont multipliées depuis 2012 au Canada. Elles seraient le résultat d'un colonialisme toujours présent. Certaines mobilisations ont été propulsées à l'avant-scène de l'actualité politique. D'autres, éloignées des grands centres urbains, ne connaissent pas la même médiatisation. N'en demeure pas moins la réalité de leur présence. Ainsi, en 2013, des Mi'kmaq d'Elsipogtog au Nouveau-Brunswick bloquent une route à plusieurs reprises, contestant l'exploration du gaz de schiste et exigeant un moratoire. Des arrestations s'ensuivent par la Gendarmerie royale du Canada (GRC). En 2014 et 2015, des manifestations sont tenues par différentes communautés autochtones afin de barrer le passage des pipelines transportant les sables bitumineux de l'Alberta à travers des provinces de l'Est et de l'Ouest canadien.

Plus spécifiquement, *des femmes autochtones* ont marqué le paysage politique. Ainsi, une quinzaine de femmes innues de toutes générations entreprennent en mars 2012 une longue marche de la réserve de Mani-Utenam, sur la Côte Nord, jusqu'à Montréal. Le 28 mars, elles se joignent à la manifestation de 200 000 personnes célébrant le jour de la Terre. La même année, un blocus impliquant notamment des femmes innues a lieu sur la route 138 près de Sept-Îles. S'y exprime le désaccord avec le Plan Nord, lequel prévoit l'intensification de l'utilisation du territoire par l'industrie. Des arrestations ont lieu par la police provinciale, en l'occurrence la Sûreté du Québec (SQ).

À l'été 2012, dans le Parc La Vérendrye, à moins de trois heures de route au nord de Montréal, des femmes anishinaabe (algonquines) de multiples générations se lèvent pour faire des actions en pleine forêt : elles marchent à la rencontre de la machinerie d'exploitation forestière, qui, par ses coupes à blanc, menace irrémédiablement leur mode de vie traditionnel. D'autres Anishinaabe (Algonquins) bloquent aussi la route de terre, provoquant des arrestations par la Sûreté du Québec (SQ), voire des emprisonnements. Et une injonction leur défend de recommencer.

Par ailleurs, en octobre 2012, quatre femmes de la Saskatchewan dont trois sont autochtones démarrent le mouvement social Idle No More ; les actions *grassroots*⁷ se répondent d'écho en écho à travers le pays grâce aux médias sociaux. C'est ainsi que le *round-dance*⁸, a réuni Autochtones et Non-Autochtones dans des célébrations festives de convergence et de reconnaissance de leur identité au début janvier 2013 à Montréal, à London en Ontario et ailleurs, dans certains centres commerciaux de l'Ouest canadien. Idle No More alerte la population canadienne sur la disparition d'un cadre législatif assurant la protection de la

7. Dans le contexte du mouvement politique Idle No More, l'expression *grassroots* est traduit librement ici par : ce qui émerge spontanément d'un terrain social spécifique situé la base et qui se propage.

8. Radio-Canada, « Manifestations éclair du mouvement Idle No More dans des centres commerciaux, » (texte et photographies), 26 décembre 2012, consulté le 5 janvier 2015, <http://ici.radio-canada.ca/regions/saskatchewan/2012/12/26/002-manifestations-centrecommerciaux-ouest.shtml>. Comme il s'agit d'une recherche en communication, toutes les sources médiatiques sont regroupées dans la section Médias en ligne de la bibliographie.

majorité des cours d'eau au Canada, ouvrant la voie à une exploitation intensifiée des ressources. Il pointe aussi les réalités autochtones.

Dans le sillage d'Idle No More, la chef de bande crie Theresa Spence, de la réserve d'Attawapiskat située en bordure de la Baie d'Hudson, en Ontario, débute en décembre 2012 une grève de la faim très médiatisée sur l'Île Victoria, juste à côté du Parlement canadien à Ottawa. Sa demande : entamer un échange avec le premier ministre Stephen Harper et le gouverneur général du Canada pour faire respecter les traités⁹. Pendant ce temps, deux femmes innues de la réserve de Mani-Utenam au Québec entament elles aussi une grève de la faim - un événement très peu médiatisé - en appui à la chef de bande d'Attawapiskat. En sus, elles dénoncent le fait que la population de Mani-Utenam avait voté contre le projet d'Hydro-Québec de raccordement électrique du barrage La Romaine sur leur territoire. Toutefois, le raccordement a quand même eu lieu. Les revendications sont donc multiples.

De ce bref survol émerge au moins une question : qu'est-ce qui fait en sorte que des femmes autochtones initient certaines actions de revendication, mettant parfois en jeu leur propre sécurité, utilisant leur corps comme barricade sur une route ou un chemin forestier, ou comme porte-étendard de leur cause, allant jusqu'à s'affamer ou à créer un mouvement social?

1.2 Le contexte général : femmes, le rapport transculturel au symbolique et au politique

La réponse à cette question de départ se trouve peut-être dans le fait qu'elles sont tout d'abord des femmes. Et elle peut aussi tenir dans la symbolique largement partagée, si ce n'est universelle, de la signification même de ce qu'est voir le monde en étant une femme, comme aussi le sens qu'elles attribuent à la notion de « politique ».

9. La Presse canadienne, « La grande chef d'Attawapiskat entame une grève de la faim, » *Le Devoir*, 12 décembre 2012, <http://www.ledevoir.com/politique/canada/366172/la-grande-chef-d-attawapiskat-entame-une-greve-de-la-faim>.

1.2.1 Femme : un univers puissant de significations sur les bases du vital

D'entrée de jeu, communiquer au féminin serait *symboliser au féminin*¹⁰. S'y mettrait en scène un vaste assemblage de significations. Mais encore faut-il reconnaître ce à quoi la symbolisation fait référence, le symbole étant ainsi porteur d'infinies possibilités de sens¹¹ ; ou encore, il peut ne rien signifier pour celui qui en ignore le contexte de production ; autrement dit, il faut donc connaître un tant soit peu la culture à laquelle il se rattache.

Et dans ce cadre culturel se forge une aptitude à symboliser. La naissance même de ce désir d'exprimer importe pour ce qui s'en suivra de la symbolisation chez les femmes autochtones :

C'est qu'il [le symbole] est concerné à la fois par *le* symbolique et par *la* symbolique. En effet le symbolique se tient dans le registre du manque et de la nécessité interne de substitution à ce manque. Ainsi *le* symbolique se coltaille avec la perte, la séparation, la coupure... Toutefois, au préalable, il prend acte et admet ce manque. Il ne l'ignore pas, mais ne s'y attarde pas trop. De son côté, *la* symbolique consisterait en cette faculté d'incarner et de donner *le* symbolique: ainsi nos gestes quotidiens comme nos pratiques plus générales sont empreints de significations marquant nos intentions, nos attentes, nos doutes, nos espoirs. La symbolique serait alors la possibilité de créer et de reconnaître des symboles¹².

Suivons ce distinguo entre *le* symbolique et *la* symbolique.

Au registre *du* symbolique, on trouve donc cette impulsion à résister au manque, lequel, en excès, peut être délétère. (On verra que cette résistance n'est pas pour rien non plus dans le politique). Symboliser équivaut ainsi à résister à la portée totalement destructrice de la mort. Il s'agit ici bien sûr de la mort comme destin universel, mais aussi de la menace d'extinction

10. L'élaboration de cette section s'inspire directement du texte de Luce Des Aulniers et Martine Desbureaux, « Symboliser au féminin : périls et puissances, » *Frontières* 7, no. 1 (1994) : 6-11.

11. Ibid., 6.

12. Ibid.

des conditions d'existence d'un groupe humain. L'enjeu rejoignant la capacité symbolique n'en est qu'accru. Et il se donne dans le fait même de la création d'un sens partageable, résultant alors en deux mises en relations.

D'abord par ce qui relève à la fois de la condition de réalisation du symbole et du contenu même du symbole : la relation entre deux personnes, dans une forme de réciprocité qui n'a rien à voir avec l'échange équivalent, mais qui est surtout concernée par le souci mutuel de l'Autre¹³.

Ainsi, cette première mise en relation avérée propulse et rend possible une seconde mise en relation qui consiste à « *se relier à soi, à ses racines et à ses élans, établir de nouvelles relations porteuses, lourdes et légères*¹⁴ ». Nous nous trouvons ici de plain-pied dans la situation qui nous occupe, à savoir l'union des femmes autochtones entre elles, comme la potentialité de leurs revendications. Précisément, elles tentent de renforcer aux yeux des sociétés autres ce qui les relie, elles, à leur monde estimé vital.

Un élément central de contexte qui tisse à la fois la fragilité et la force de cette aptitude à symboliser au féminin relève de « *la structuration des rôles sociaux* impartis principalement aux femmes¹⁵ ». Ainsi, dans nombre de sociétés non encore marquées par l'aseptisation et la séparation drastique entre le vivant et ce qui ne vit plus, le rôle de la sage-femme est de participer à la naissance et d'être aussi présente à la mort, ou de s'occuper du mort¹⁶. Se trouvent là les deux plus importants marqueurs du cycle de la vie, et de ce fait, les « événements » qui viennent transcender toute société. Symboliquement, ces rôles sont en lien avec un espace d'un autre ordre ; ils marquent une rupture avec le temps, tout en étant dans une relation intense avec le corps et avec ce qui advient de vie et de mort¹⁷. « Voilà donc

13. Des Aulniers et Desbureaux, « Symboliser au féminin, » 7.

14. Ibid.

15. Ibid.

16. Ibid.

17. Ibid.

où se loge d'abord la puissance du féminin : [...] C'est ainsi que les rôles des femmes les font se tenir à la lisière du doute et de l'espoir inhérents à l'incertitude ontologique¹⁸ », donc à l'intérieur même de ce pan de rapport au monde. Ce qui n'est pas sans risque. Car cette idée de lisière introduit le concept de liminalité de Turner, « cette zone sacrée entre deux univers » qui en marque le passage. Tel que l'expliquent Des Aulniers et Desbureaux, en rappelant ce concept de liminalité :

En effet, l'ampleur de la puissance est en soi ambivalente. Car cette transition appelée liminalité consiste en une période d'exclusion et de flottement, en principe temporaire, entre deux états. Paradoxalement, c'est cette assurance plus ou moins tranquille à traverser et à faire traverser ces périodes cruciales qui rend précisément les femmes vulnérables¹⁹.

Des Aulniers, dans un autre article, établissait un constat :

C'est cette liminalité, qui, par les pouvoirs de conjuration de la mort et de fabrication des élans de vie, effraie le masculin et fait encore plus se cristalliser la liminalité des femmes²⁰.

Cette place dans les rôles de passage entre les mondes se double et se nuance à partir du pouvoir extraordinaire qui est celui de donner la vie²¹. Car comme on le verra, les femmes portent des revendications, elles portent des enfants. Et elles portent la possibilité d'enfanter ou non, par exemple dans les menstrues qui sont l'objet de x précautions. S'agissant du féminin, on ne compte plus les cultures qui ont représenté le ventre féminin comme l'insigne de cette portance, avérée ou potentielle.

18. Des Aulniers et Desbureaux, « Symboliser au féminin, » 7.

19. Ibid.

20. Luce Des Aulniers, « Femmes et mort: mourir de ce qui nous fait vivre?, » dans *Fédération des médecins omnipraticiens du Québec : Précis pratique sur la santé des femmes*, St-Hyacinthe, Edisem, 1994, dans Des Aulniers et Desbureaux, « Symboliser au féminin. »

21. Des Aulniers et Desbureaux, « Symboliser au féminin, » 7.

Si on examine maintenant ce qui concerne *la* symbolique ou la capacité de créer des symboles, on trouve le niveau archétypal. Ce niveau, universel, traverse et relie toutes les cultures, à travers les grands symboles de la nature que sont la terre, l'air, le feu et l'eau ; ils sont porteurs de cette dualité de vie et de mort ; ils sont donc vecteurs de liminalité potentielle et de surgissement d'un autre sens²². D'ailleurs, pour Michel Serres, tel qu'exprimé dans son livre *Le Tiers instruit*, « la sensibilité, c'est la possibilité d'aller dans tous les sens²³ ». Ce n'est pas sans rappeler le caractère imprécis, nébuleux, intrinsèque au symbole. Or, la femme, de par son accompagnement et son expérience, se situerait dans ce surplus de sens, dans la nouveauté de ce qui cherche à se dire, en contact crû avec ces symboles qui la propulsent dans l'inédit et la force d'accompagner ; autrement dit, d'être là²⁴, à la fois dans le lieu de vie réel, dans la force du symbole et dans une relation très spécifique à la force symbolique des éléments de la nature.

En somme, symboliser, c'est créer des symboles ou simplement investir de manière « multifacettaire » et affective des éléments de la réalité empirique qui sont créateurs de vie. Par conséquent, *la* symbolique connote une fonction communicative puisqu'elle exprime une « valeur perçue comme immédiatement expressive²⁵ ». Et le référentiel partagé constitue le prérequis pour que la communication advienne²⁶. De plus, on verra dans le développement qui suivra que sa fonction ne sera pas qu'expressive, mais que le déploiement symbolique sera un pousse-à-agir. Pour le camper plus précisément, il faut relier ce monde de significations symboliques à celui, non moins riche, de politique.

22. Des Aulniers et Desbureaux, « Symboliser au féminin, » 7.

23. Michel Serres, *Le Tiers instruit*, 29 dans Des Aulniers et Desbureaux, « Symboliser au féminin, » 7.

24. Des Aulniers et Desbureaux, « Symboliser au féminin, » 7.

25. Gérard Lenclud, « Symbolisme, » dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, dir. Pierre Bonte et Michel Izard, 3e éd, 2e tirage (Paris : Presses universitaires de France, 2007), 688.

26. Ibid.

1.2.2 Politique : un lieu d'actualisation du symbolique et de rapports de forces essentiels, au sein du pouvoir

Parce que c'est à l'intérieur de cet espace de sens que les revendications des femmes autochtones s'élaborent, que signifie « politique » ? La variété des définitions dans le champ du politique exprime la nécessité de baliser le fonctionnement sociétal : s'y emploient « le » politique (modes généraux d'organisation, actions relatives aux affaires publiques, stratégies, connaissances des enjeux) et « la » politique (les pratiques, institutions, orientations émanant d'un mode de gouvernement), les deux étant concernés dans ce mémoire. Partant des fondements étymologiques sur l'art de gouverner (le « *polis* » grec), les définitions s'entendent sur l'inévitabilité du pouvoir. Ce qui importe pour notre propos, c'est le caractère dynamique des relations de pouvoir. En suivant en cela notamment Georges Balandier²⁷, il nous faudra prêter attention aux changements et à leurs processus en tant qu'inhérents au phénomène « société », de même qu'aux divers terrains d'actualisation de ces rapports de pouvoir : non seulement dans les activités rationnelles des décideurs et gestionnaires, entre autres mises en scène par l'appareil médiatique, mais dans les activités où un rituel est présent, convoyant l'imaginaire aussi bien que les légitimités formelles.

Toujours dans les *distinguo* :

Jacques Rancière soutient que *la* politique est, dans son sens ordinaire, la lutte des partis pour le pouvoir, ce qu'il nomme la cuisine gouvernementale, tandis que *le* politique se définit par les principes de la loi, du pouvoir et de la communauté, ce qu'on appelle **la vie commune**²⁸. Selon lui, ces deux définitions devraient supposer une unité, alors qu'il n'y en a pas. Le politique serait la rencontre entre la politique et

27. Georges Balandier, *Anthropologie politique*, 2e éd. (Paris : Presses Universitaires de France, 1967).

28. Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, 1998, 13, dans Edith Mora Castelán, « Simplement volontaire : La nostalgie de la communauté » (mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, 2007), 44. Notre soulignement.

la police, c'est-à-dire, l'ensemble des institutions destinées au maintien et à la légitimation de l'ordre²⁹.

De son côté, Balandier, dans *Anthropologie politique*, relève la pertinence des écrits de Freund sur la notion de « l'essence du politique³⁰ ». Le Bot explique son sens :

La politique, écrit Freund, est une « activité pratique et contingente, qui s'exprime dans des institutions variables et dans des événements historiques de toutes sortes » (Freund, 2004, p. 1). Le politique, par contraste, est un domaine particulier des relations sociales, distinct du domaine économique, moral ou religieux. Ce domaine perdure à travers les siècles et les millénaires, indépendamment « des variations historiques, des contingences spatiales et temporelles, des régimes et des systèmes politiques » (ibid)³¹.

Par conséquent, l'existence *du* politique est liée **aux relations** en termes ici macroscopiques, entre différents éléments de la société et variables selon l'angle disciplinaire. Ainsi, au sein des sciences politiques, « *le* ou *la* politique relève d'une catégorie imposée par une longue tradition philosophique³² »; ainsi la présence du politique et la relation entre le politique et le social se traduisent différemment en fonction de leur apparition à l'intérieur de chaque discipline qui les étudie³³. Émerge dès lors le concept qui sert d'axe à tous les autres, tel un mécanisme d'horlogerie : celui de pouvoir, et en suite, les **rappports** ou les **relations** de pouvoir. Mais encore faut-il saisir les ressorts de ces relations, loin d'être évidents. Bélanger résume ainsi la situation :

29. Mora Castelán, « Simplement volontaire, » 44.

30. Balandier, *Anthropologie politique*, VII.

31. Jean-Michel Le Bot, « Julien Freund et *L'Essence du politique* : Une lecture "médiationniste", » *Tétralogiques*, no. 20 (2015) : 122, http://www.ressources.univ-rennes2.fr/ciaphs/tetralogiques/IMG/pdf/07._tetralogiques_20._le_bot.pdf.

32. André-J. Bélanger, « Le politique, concept mystificateur ?, » *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique* 17, no. 1 (1984) : 49. <http://www.jstor.org/stable/3227653>.

33. Ibid., 51-52.

Arrivée au seuil du politique[,] l'observation se fait plus allusive[,] parfois presque incantatoire. Alors que dans la société traditionnelle les rapports d'autorité et de gouverne offrent une certaine transparence par opposition à une culture qui elle, au contraire, présente toute l'opacité du sacré, la société industrielle offre, par contre, l'image d'une certaine transparence culturelle, confiant le non-dicible aux rapports d'autorité. De par sa nature imprécise et sa forte extension, l'État, lieu de convergence de ces rapports, sert de nouveau champ à l'exercice de la magie. On y rejoint le sacré, presque l'incantation. Et quand ce n'est pas l'État, c'est alors le Pouvoir³⁴.

Si ce pouvoir se condense dans l'État, ce dernier n'a pas le monopole de ses manifestations, qu'elles soient opaques ou plus nettes, et ce, surtout lorsque l'on s'attarde au concept de vie commune (voir Rancière, note ci-haut). C'est dire comment les relations de pouvoir sont à la fois fondatrices et inégalement partagées. Ainsi, pour Balandier, « le pouvoir politique est inhérent à toute société : il provoque le respect des règles qui la fondent ; il la défend contre ses propres imperfections ; il limite, en son sein, les effets de la compétition entre les individus et les groupes³⁵ ». Donc, chaque société est traversée par une dimension politique ou par des rapports de pouvoir. D'ailleurs, il poursuit, synthétisant sa pensée: « [...] *On définira le pouvoir comme résultant, pour toute société, de la nécessité de lutter contre l'entropie qui la menace de désordre* (soulignement de l'auteur) – comme elle menace tout système³⁶ ». Remarquons ici, que « lutter contre l'entropie », c'est en bonne part lutter contre les forces délétères qui menacent une société, et du coup, le politique se trouve traversé par la poussée symbolique présentée plus haut.

Et bien plus, toujours dans la foulée du symbolique, le sens du mot politique serait saisi à travers la mise en relief des relations, tant au niveau macroscopique que microscopique, qui font partie et révèlent les phénomènes à étudier³⁷. Bien sûr, y sont imparties les représentations même des rapports de pouvoir, ou plus généralement, du politique, qui

34. Bélanger, « Le politique, concept mystificateur ?, » 57-58.

35. Balandier, *Anthropologie politique*, 43.

36. Ibid.

37. Bélanger, « Le politique, concept mystificateur ?, » 60.

influent sur les actions. Ainsi, résumant l'esprit d'un propos de Durkheim³⁸, Bélanger note ceci: « Le politique offre l'illusion d'une profondeur qu'il nous faudrait investir. Et, comme tout mirage, il fascine. La démocratie, le pouvoir, l'État, faut-il l'ajouter, participent de cette fantasmagorie³⁹ ».

Au sein de cette fantasmagorie, se trouve le fait qu'il faille tenir compte de situations objectives et de positions subjectives qui aboutissent à ceci, si l'on en croit Freund : « Il n'y a pas de politique sans relation de commandement et d'obéissance⁴⁰ » :

Le développement sur le commandement et l'obéissance est l'occasion pour Freund de revenir sur la typologie weberienne des formes de domination. Le point de départ est la définition de la puissance politique, que Freund reprend à Weber. La *puissance* (*Macht*) signifie « toute chance de faire triompher au sein d'une relation sociale sa propre volonté, même contre des résistances, peu importe sur quoi repose cette chance » (Weber, 1995, p. 95). La *domination* (*Herrschaft*) signifiait pour Weber « la chance de trouver des personnes déterminables prêtes à obéir à un ordre (*Befehl*) de contenu déterminé » (ibid.). Pour Freund, qui reformule cette définition weberienne, elle est « le déploiement dans la durée et dans l'espace de la puissance qui a réussi à faire respecter ses ordres, quels que soient les moyens et les raisons de cette suprématie » (Freund, 2004, p. 142)⁴¹.

Au bilan, que retenir de ce survol, qui vienne étayer la problématisation du politique eu égard à cette recherche ?

Le politique se lit dans les rapports de pouvoir disséminés entre acteurs sociaux, concernant leur vie commune. Ces rapports de pouvoir s'orientent à la fois dans une résistance à ce qui

38. Bélanger cite Émile Durkheim dans une note : « Dans l'état actuel de nos connaissances, nous ne savons pas avec certitude ce que c'est que l'État, la souveraineté, la liberté politique, la démocratie [...]; la méthode voudrait donc que l'on s'interdit tout usage de ces concepts, tant qu'ils ne sont pas scientifiquement constitués » (*Les règles de la méthode sociologique* (Paris: Presses universitaires de France, 1963), 22), dans Bélanger, « Le politique, concept mystificateur ?, » 60.

39. Bélanger, « Le politique, concept mystificateur ?, » 60.

40. Le Bot, « Julien Freund et *L'Essence du politique*, » 122.

41. Ibid., 122-123.

peut détruire une société et dans la mise en place de diverses modalités de la puissance, incluant la domination. En somme, les politiques sont des indicateurs *du* politique, mais bien sûr, ils ne sont pas les seuls au sein des rapports de pouvoir, comme on le vérifiera au chapitre III. C'est ainsi que nous pouvons aborder le féminin et le politique dans la prochaine sous-section.

1.2.3 À la jonction : femmes et politique, une histoire de domination masculine

Est-il possible de présenter le thème de femmes et politique sans parler de la hiérarchisation des sexes et de l'impact de ce « politique » sur les femmes? L'institution même qui permet au politique d'exister et de se développer serait d'origine patriarcale, c'est-à-dire imprégnée du contrôle effectué par des hommes ; et elle aurait été forgée par la peur même éprouvée par des hommes de la puissance relativement incontrôlable des femmes, basée sur leur proximité évoquée en section 1.2.1 ; et par la peur de valeurs propres au féminin, car les femmes sont reliées à l'autre d'une façon singulière⁴². De plus, non seulement les institutions, mais aussi les mythes fondateurs auraient été forgés par des hommes⁴³. Le but était d'exercer un rapport de domination sur la nature intrinsèque des femmes, même si cette nature était divulguée et exaltée à l'intérieur du mythe⁴⁴.

Ainsi, « du pouvoir sur ce que les femmes engendrent, l'enjeu se déplacerait-il en un pouvoir sur les femmes elles-mêmes?⁴⁵ » Car pour Balandier (1974), ce rapport de force remonte à la nuit des temps : « L'origine du pouvoir mâle se confond avec les origines de la société; cette dernière s'est faite, reproduite et diversifiée à partir d'une réduction de la femme à l'état

42. Des Aulniers et Desbureaux, « Symboliser au féminin, » 7.

43. Ibid.

44. Ibid.

45. Ibid., 8.

instrumental et elle reste obscurément vue comme indissociable de cette condition de formation⁴⁶ ».

Donc, savoir de quoi retourne le lien entre femmes et politique consiste d'abord à s'attarder sur les relations de pouvoir entre hommes et femmes et plus spécifiquement sur cette volonté de domination. D'ailleurs, l'anthropologue Françoise Héritier abonde dans le même sens que Balandier en soulignant que « la *valence différentielle* des sexes traduit la place différente qui est faite universellement aux deux sexes sur une table de valeurs et signe la dominance du principe masculin sur le principe féminin⁴⁷ ». Et elle précise que « l'inégalité n'est pas un effet de la nature. Elle a été mise en place par la symbolisation dès les temps originels de l'espèce humaine à partir de l'observation et de l'interprétation des faits biologiques notables⁴⁸ ». Les racines de la manifestation du sens du politique s'abreuvent à ce « marquage » politique ou à cet usage de la naturalité des femmes par le masculin. Comme conséquence, un premier niveau de sens de la manifestation du politique origine donc de cette place différente et surtout, inégale entre les hommes et les femmes.

Si parfois les propos présentés semblent prendre une tonalité féministe - *sommairement*, qui prend position pour les femmes -, c'est à titre exploratoire ; il s'agit de tendre la toile où seront projetées les symbolisations propre au féminin ainsi que leur articulation avec le sens du politique. Il en résultera une compréhension plus fine du terreau duquel émergent les revendications des femmes. Pour présenter celles-ci, nous nous tenons tout juste à la lisière du féminisme, à observer ce qui s'y produit. De plus, faut-il le rappeler, le droit à l'égalité des femmes est assuré au Québec par la *Charte des droits et libertés de la personne*⁴⁹, une loi qui

46. Balandier, cité dans, L.-V. Thomas, « L'autorité: dialectique masculin/féminin, » *Quel corps?*, nos. 32-33 (déc. 1986) : 79, in Des Aulniers et Desbureaux, « Symboliser au féminin, » 7.

47. Françoise Héritier, *Masculin/Féminin II ; Dissoudre la hiérarchie* (Paris : Odile Jacob, 2007), 127.

48. *Ibid.*, 14.

49. La *Charte des droits et libertés de la personne* peut être consultée à l'adresse suivante : <http://www.cdpcj.qc.ca/fr/droits-de-la-personne/Pages/default.aspx>.

prouve à son tour l'existence de cette dominance du principe masculin par le fait même d'établir un droit à l'égalité. Et se tenir à l'intersection entre politique et femmes donne à constater que dans les faits, malgré des revendications répétées, la femme n'est toujours pas considérée comme ayant d'emblée et systématiquement la même valeur que l'homme dans la société euro-occidentale actuelle. Pourtant, si on se réfère aux différentes tribus d'Amérique du Nord en rapport avec le quotidien avant la colonisation, « elles ignoraient toute spécialisation dans la division du travail, y compris entre sexes⁵⁰ ». On y trouve une des caractéristiques des sociétés matrilineaires, pour lesquelles prévaut l'égalité intégrée entre les genres, en respect des singularités des personnes. Nous ne pouvons toutefois pas discuter ici le degré de division des tâches ou la qualification/déqualification de certaines tâches selon le genre depuis la colonisation.

Mais qu'est-ce qui appartient donc au féminisme et qu'est-ce qui appartient à la perspective des femmes? Dans ce mémoire, il s'agit de mettre de l'avant la perspective des femmes⁵¹, ce qui va se traduire au plan épistémologique. Et qui plus est, amorcer un échange entre politique et femmes implique de positionner le propos à travers plusieurs luttes sur le plan politique, menées actuellement par les femmes autochtones au Québec.

1.3 Les femmes autochtones et le politique : une voie inévitable

1.3.1 Un "féminisme" singulier

Ainsi, comment s'inscrivent les revendications des femmes autochtones dans la situation coloniale qui prévaudrait? Sans explorer de quoi retourne le féminisme chez les femmes

50. Marie-Pierre Bousquet et Roger Renaud, « Amérindiens. Amérique du Nord, » dans *Encyclopædia Universalis*, consulté le 7 janvier 2015, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/amerindiens-amerique-du-nord/>.

51. Diane Bell, *Daughters of the dreaming* (St-Leonards, Australie : McPhee Gribble / Allen & Unwin, c1983), 281.

non-autochtones, signalons ceci : au sens large, le féminisme concerne « l'ensemble du discours qui dénonce des conditions faites aux femmes dans la société, et énonce des modalités de transformation de ces conditions⁵² ». Des chercheuses autochtones de l'Ouest canadien précisent cette dénonciation-énonciation :

Le féminisme tel qu'il s'inscrit dans la perspective des Premières nations se distingue de l'idéologie féministe dominante en ce qu'il englobe non seulement une analyse du régime patriarcal, mais aussi une analyse des répercussions de la colonisation et de l'oppression politique⁵³.

Et les auteurs poursuivent en s'appuyant sur un document fondateur édité par Diana Vinding, soit *Indigenous Women: The Right to a Voice*: « Cette perspective est exposée dans un document de portée internationale (Vinding 1998 : 14) qui exprime le point de vue de nombreuses femmes indigènes dans le monde entier⁵⁴ » et proposent cette traduction : « Il nous est impossible de parler des femmes indigènes sans évoquer la collectivité dans son ensemble, les hommes, les enfants et les aînés, à savoir tous ceux et celles qui la composent [...]»⁵⁵.

C'est donc dans l'espoir d'être enfin entendues et d'avoir un effet de levier sur l'application du politique dans un système qui n'est pas originairement le leur que des femmes autochtones provenant de diverses communautés posent des actions. Mais ces actions ne sont pas isolées dans le temps. Elles perdurent, revenant sous forme de requêtes semblables pour des

52. Nicole Laurin-Frenette, « Féminisme et anarchisme : quelques éléments théoriques et historiques pour une analyse de la relation entre le Mouvement des femmes et l'État, » dans *Femmes et politique*, sous la dir. de Yolande Cohen (Montréal : Les Éditions du Jour, 1981), 110.

53. Condition féminine Canada, *Les femmes des Premières nations, la gouvernance et la Loi sur les Indiens : recueil de rapports de recherche en matière de politiques*, rédigé par Judith F. Sayers et Kelly A. MacDonald, Jo-Anne Fiske, Melonie Newell, Evelyn George et Wendy Cornet, novembre 2001, 9-10, <http://publications.gc.ca/collections/Collection/SW21-85-2001F.pdf>.

54. Ibid., 10.

55. Tiré de Diana Vinding (éd), *Indigenous Women: The Right to a Voice*, IWGA, Copenhagen, 1998, dans Condition féminine Canada, *Les femmes des Premières nations, la gouvernance et la Loi sur les Indiens*, 9.

problèmes qui continuent souvent de dégénérer. Soulignons qu'au Canada, chez les Autochtones, le taux de suicide représente 38 % de la mortalité chez les 10-19 ans, que l'accès à de l'eau potable est inexistante dans 117 communautés, et que pas moins de 27 000 enfants autochtones se retrouvent en famille d'accueil⁵⁶. C'est dire comment les indices de vitalité de la vie culturelle avec ses rebondissements psychiques se trouve malmenée et d'autant source de souci pour les femmes autochtones.

1.3.2 Femmes autochtones du Québec (FAQ Inc.) : une reconstruction par le volet politique organisationnel

Conséquemment, un regroupement s'imposait, toujours dans la perspective double de mises en relations, à la fois en analyse de leurs problématiques et en regroupement de leurs forces. Ainsi, Femmes autochtones du Québec inc. (FAQ) est né du besoin criant de donner le point de vue des femmes autochtones dans les dossiers sur la santé, l'égalité, l'éducation, la violence. C'est donc dans ce contexte que l'organisme est mis sur pied en 1974 par des femmes autochtones. Il s'affaire depuis à développer un impact politique à de multiples niveaux en défendant concrètement leurs droits. En effet, depuis le début de son existence, l'organisme défend le droit des femmes autochtones. Dans cette optique, FAQ élabore et présente des mémoires, donne son opinion pour tenter d'améliorer les conditions de leurs communautés suite à l'impact de la colonisation. Selon des données de 2015, « les filles et les femmes autochtones ont trois fois plus de chance d'être victimes de violence⁵⁷ » par rapport à l'ensemble des femmes du Canada. C'est pourquoi chaque projet de loi qui concerne les droits des femmes autochtones est scruté à la loupe. L'organisme prend position, comme en

56. Selon des statistiques publiées par le *Toronto Star* et reprises par le journal *Le Devoir*. Guillaume Bourgault-Côté, « Déclaration des peuples autochtones - Ottawa signe en catimini, mais conserve des réserves, » *Le Devoir*, 2 novembre 2010, consulté le 8 janvier 2015, <http://www.ledevoir.com/politique/canada/311372/declaration-des-peuples-autochtones-ottawa-signe-en-catimini-mais-conserve-ses-reserves>.

57. Madeleine Blais-Morin, « Mère et fille autochtones en mission contre la violence dait aux femmes, » Radio-Canada, (texte et vidéo), 27 février, 2015, consulté le 28 février 2015, <http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/societe/2015/02/27/001-mere-fille-autochtones-contre-la-violence.shtml>.

2013, pour le Projet de loi S-2 qui ne parvient pas à assurer une pleine protection quant au régime matrimonial. La lutte politique résonne donc à travers de multiples dossiers qui incluent *le* politique et *la* politique: la base de l'instauration des rapports sociaux de pouvoir et les réglementations de tous ordres.

Tout d'abord, au plan structurel, chez FAQ, une femme de chaque nation autochtone du Québec siège au conseil d'administration. Y sont représentées les femmes des différentes communautés, incluant celles vivant en milieu urbain. Tel que stipulé dans son site internet, FAQ « se spécialise dans les avis juridiques et politiques, dans les services aux organismes de défenses des femmes, pour la santé des femmes et des jeunes⁵⁸ ». De cette façon, il « offre une voix aux femmes sur la scène publique⁵⁹ ».

1.3.3 Représentation à l'intérieur des structures politiques autochtones

Concrètement, à la base, Femmes autochtones du Québec (FAQ) est membre de Femmes Autochtones du Canada (FAC) ; et siège « au conseil d'administration des Services parajudiciaires autochtones du Québec, à la Commission de développement des ressources humaines des Premières Nations du Québec, et sur plusieurs autres commissions et comités autochtones et non autochtones⁶⁰ ». De plus, FAQ a un siège non-votant à l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL) depuis 1992 et participe à toutes les discussions. L'APNQL est une section provinciale composée des chefs de 10 Nations qui existe depuis 1985⁶¹ ; c'est pourquoi l'APNQL est « rattachée à l'Assemblée des Premières

58. Femmes autochtones du Québec, [s. d.], « Questions fréquemment posées, » consulté le 12 janvier 2015, http://www.faq-qnw.org/fr/Qui_sommes-nous/Questions_frequeument_posees.

59. Ibid.

60. Femmes autochtones du Québec, [s. d.], « Bienvenue chez les femmes autochtones du Québec », consulté le 12 janvier 2015 de <http://www.faq-qnw.org/fr>.

61. Femmes autochtones du Québec, [s. d.], « Historique, » consulté le 12 janvier 2015, http://www.faq-qnw.org/fr/Qui_sommes-nous/Historique.

Nations (APN) dont le bureau est à Ottawa⁶² ». Et cette APN est l'organisation nationale représentant les Assemblées de chaque province et les 630 communautés⁶³ des Premières Nations.

1.3.4 FAQ, l'ONU et la réverbération médiatique qui en découle

De plus, depuis 2009, Femmes autochtones du Québec tisse aussi des liens à l'international grâce à un droit d'entrée aux Nations Unies en ayant le statut d'Observateur⁶⁴ au Conseil économique et social des Nations Unies (surtout connu sous le sigle anglais ECOSOC, soit l'*Economic and Social Council*⁶⁵), une entité regroupant des organisations gouvernementales dont certaines ont un statut consultatif⁶⁶.

FAQ travaille donc de front sur plusieurs niveaux du politique pour l'amélioration des conditions de vie des Autochtones. D'ailleurs la façon de gérer le dossier international le rappelle : parce que les dossiers autochtones ne trouvent pas toujours une oreille attentive au Canada, ils sont portés devant les Nations Unies⁶⁷, ce qui peut avoir un impact positif sur

62. L'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador, [2014, 14 décembre]. « Historique, » consulté le 13 janvier 2015, <http://www.apnql-afnql.com/fr/apropos/historique.php>.

63. L'Assemblée des Premières Nations, [s.d.], « L'Assemblée des Premières Nations, » consulté le 13 janvier 2015, <http://www.afn.ca/index.php/fr/a-propos-apn/description-de-lapn>.

64. Femmes autochtones du Québec, [s. d.], « Historique, » consulté le 12 janvier 2015, http://www.faq-qnw.org/fr/Qui_sommes-nous/Historique.

65. Wikipédia, « Conseil économique et social des Nations unies, » consulté le 14 janvier 2015, https://fr.wikipedia.org/wiki/Conseil_%C3%A9conomique_et_social_des_Nations_unies.

66. NGO Branch, [s.d.], « Introduction – Statut Consultatif auprès de l'ECOSOC, » consulté le 14 janvier 2015, <http://csonet.org/index.php?menu=132>.

67. Un mot pour situer le rôle des Nations Unies [NU] dans les dossiers autochtones : « FAQ a suivi le travail réalisé pour l'adoption de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, assiste chaque année à l'Instance permanente des NU sur les questions autochtones, suit le travail des différents comités et rapporteurs spéciaux et les rencontre lors de leurs venues au Canada ». Femmes autochtones du Québec, [s. d.], « Relations internationales, » consulté le 5 février 2015, <http://www.faq-qnw.org/fr/dossiers/relations-internationales>.

leurs conditions par la suite. C'est ainsi que la représentativité des Autochtones au Nations Unies est assurée par l'Instance permanente sur les questions autochtones⁶⁸, liée à ECOSOC.

Conséquemment, le rapporteur des Nations Unies en visite au Canada connaît une réverbération dans l'espace public : nous ne citerons ici que quelques cas récents liés à des revendications spécifiques, parce que ce sujet pourrait faire l'objet d'une recherche en soi. Ainsi, le 13 mai 2014, un article de La Presse canadienne diffusé dans le journal *Le Devoir* mentionne les propos du rapporteur des Nations Unies qui fait pression sur le gouvernement conservateur en rappelant les droits bafoués des Autochtones au Canada ; il incite le Canada à « mener une enquête nationale sur les quelque 1 200 cas de femmes et de filles autochtones assassinées ou portées disparues depuis 30 ans au Canada⁶⁹ ». Une semaine auparavant, le 6 mai 2014, FAQ diffusait un communiqué de presse revendiquant justement une enquête nationale rappelant que « 1 186 femmes autochtones disparues ou assassinées, c'est l'équivalent proportionnel de 35 000 femmes canadiennes, ou de 8 250 femmes québécoises⁷⁰ ».

Par ailleurs, lors d'une autre visite du rapporteur des Nations Unies en octobre 2013, des informations étaient diffusées en point de presse à Ottawa sur la crise qui sévit dans les communautés autochtones (logements insalubres, engrenage de la pauvreté), pressant le gouvernement conservateur d'agir⁷¹. Auparavant, en octobre 2011, plus d'un an avant sa

68. United Nations, [s.d.], « Department of Economic and Social Affairs. Division for Social Policy and Development, » consulté le 23 janvier 2015, <http://undesadspd.org/indigenoufr/Home.aspx>.

69. La Presse canadienne, « Femmes autochtones : le rapporteur de l'ONU presse le Canada d'enquêter sur les disparues, » *Le Devoir*, 13 mai, 2014, consulté le 24 janvier 2015, <http://www.ledevoir.com/politique/canada/408078/femmes-autochtones-l-onu-releve-les-efforts-insuffisants-du-gouvernement-harper>.

70. Femmes autochtones du Québec, [s. d.], « Revendication d'une enquête nationale pour les 1 186 cas reportés de femmes autochtones disparues ou assassinées, » consulté le 25 janvier 2015, http://www.faq-qnw.org/fr/press_media/press_release/revendication-d%E2%80%99une-enqu.

71. Marie Vastel, « C'est la crise au Canada, dit le rapporteur spécial de l'ONU, » *Le Devoir*, 16 octobre, 2013, consulté le 25 janvier 2015, <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/390067/peuples-autochtones-c-est-la-crise-au-canada-dit-le-rapporteur-special-de-l-onu>.

grève de la faim sur l'île Victoria, à Ottawa, la chef cri Theresa Spence, de la réserve d'Attawapiskat, déclarait l'état d'urgence ; car 165 personnes⁷² vivaient dans des cabanes sans électricité ni eau potable à l'approche de l'hiver.

Un rapporteur des Nations Unies avait été demandé pour vérifier l'écart entre la ratification de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones signée par le Canada et la réalité⁷³. Avec quelles suites? Le gouvernement fédéral devait y livrer 22 maisons mobiles pour la mi-janvier 2011⁷⁴. D'après un article écrit par un collectif de chercheurs et d'intervenants pour les enfants autochtones, en décembre 2011, « la somme dévolue au logement est à peine suffisante pour construire 23 logements alors qu'il en manque plus de 200⁷⁵ » ; et que « l'attitude du gouvernement Harper devant la détresse des familles d'Attawapiskat nous fait imaginer le pire pour toutes les autres communautés autochtones⁷⁶ ». D'après des données gouvernementales à partir d'informations transmises par la Première Nation d'Attawapiskat, un nouveau complexe de logements était en phase d'être terminé fin 2014⁷⁷. Mais on y indiquait qu'il était impératif de continuer la planification à court et à long terme, attestant par le fait même que la carence du logement n'est pas encore résolue.

72. Kristy Kirkup, « L'ONU surveille de près la situation à Attawapiskat, » TVA Nouvelles (texte et vidéo), 20 décembre 2011, consulté le 26 janvier 2015, <http://tvanouvelles.ca/lcn/infos/national/archives/2011/12/20111220-162709.html>.

73. Marie Vastel, « Les autochtones ligués contre Ottawa, » *Le Devoir*, 7 décembre, 2011, consulté le 26 janvier 2015, <http://www.ledevoir.com/politique/canada/337822/les-autochtones-ligues-contre-ottawa-les-premieres-nations-reclament-un-observateur-de-l-onu-a-attawapiskat>.

74. Kirkup, « L'ONU surveille de près la situation à Attawapiskat, » TVA Nouvelles.

75. Collectif de chercheurs et d'intervenants pour les enfants autochtones, « Attawapiskat – Le règne du mépris, » *Le Devoir*, 6 décembre 2011, consulté le 27 janvier 2015, <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/337672/attawapiskat-le-regne-du-mepris>.

76. Ibid.

77. Affaires autochtones et du Nord Canada, « Fiche d'information – Plan d'action pour Attawapiskat – Progrès à ce jour, » 22 décembre 2014, consulté le 15 février 2015, <https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1357845921089/1357846081519>.

Dans le but justement de faire pression quant à l'adoption par le Canada de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, FAQ avait effectué sa première manifestation à Montréal, le 13 septembre 2007⁷⁸. Ratifiée alors par 143 pays en septembre 2007, que dit cette Déclaration, en résumé ?

La Déclaration décrit les droits individuels et collectifs des peuples autochtones et traite de nombreuses questions, comme la culture, l'identité, la santé, la langue et l'éducation. Elle énonce plus de 40 principes qui visent à favoriser des relations harmonieuses entre les peuples autochtones et les États: égalité, partenariat, bonne foi et respect mutuel sont au chapitre des objectifs⁷⁹.

Il faut connaître la résistance du Canada face au projet :

On 29 June 2006, at the first meeting of the new United Nations Human Rights Council, Canada joined Russia in voting against the adoption of a Draft Declaration on the Rights of Indigenous Peoples that had been more than two decades in the making⁸⁰.

On constate donc le caractère plus que mitigé de l'implication gouvernementale fédérale qui à la fois détermine le cadre politique et l'opacifie.

1.3.5 FAQ et le féminisme : devant une dominante patriarcale disséminée

Encore ici, il ne s'agit pas tant d'adopter une posture féministe en soi que de pointer les revendications marquantes qui ont été *a fortiori* sujettes à alliances politiques avec les

78. Femmes autochtones du Québec, [s. d.], « Historique, » consulté le 28 janvier 2015, http://www.faq-qnw.org/fr/Qui_sommes-nous/Historique.

79. Guillaume Bourgault-Côté, « Déclaration des peuples autochtones – Ottawa signe en catimini, mais conserve ses réserves, » *Le Devoir*.

80. J. Marshall Beier (éd. invité), « Introduction: Indigenous diplomacies, » *Canadian Foreign Policy Journal* 13, no. 3 (2007): 9-11, consulté le 28 janvier 2015, <http://dx.doi.org/10.1080/11926422.2007.9673439>.

groupements féministes. Déjà, en 2004, Ellen Gabriel⁸¹, lors de son mandat à FAQ, avait signé une Déclaration solennelle de solidarité avec ce mouvement⁸². Puis en 2010, FAQ est présente à la Marche mondiale des femmes à Rimouski, orchestrée par la Fédération des femmes du Québec (FFQ), un organisme féministe. La cinquième revendication en émanant consiste en une « demande au gouvernement du Canada d'adopter et de mettre en œuvre la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones⁸³ ». Bien que sa ratification par le Canada fut effectuée en 2010, sa mise en œuvre, soit l'application des droits des Autochtones, n'a à présent pas encore eu lieu.

En outre, pour bien comprendre les origines de l'utilisation de concepts féministes par FAQ, il faut remonter à 2005. L'organisme dépose cette année-là un document important, soit le « Mémoire sur l'égalité : point de vue des femmes autochtones » qui fut transmis à la Commission des affaires sociales lors de l'évaluation du mandat du Conseil du statut de la femme⁸⁴. Plus précisément, ce qui est développé par le biais du Conseil du statut de la femme consiste en une stratégie cruciale. Car les mémoires présentés par FAQ regroupent toujours des propositions d'orientation précises ; ils sont étayés des résultats de recherche faisant état de la composante autochtone. De cette façon, l'organisme peut aussi concrètement proposer de travailler de concert avec le Conseil du statut de la femme pour influencer les politiques gouvernementales ayant trait à la violence et à la lutte contre

81. Ellen Gabriel s'est tout d'abord fait connaître à l'âge de 23 ans comme porte-parole de la nation mohawk durant la crise d'Oka à l'été 1990 qui a opposé ultimement les Mohawks à l'armée canadienne. Le litige portait sur la protection de la pinède, lieu de sépultures de leurs ancêtres et l'agrandissement du terrain de golf d'Oka. Voir chapitre VI.

82. Fédération des femmes du Québec, « Déclaration solennelle de solidarité entre la Fédération des femmes du Québec et Femmes autochtones du Québec, » consulté le 27 janvier 2015, <http://www.ffq.qc.ca/wp-zcontent/uploads/2015/04/ProtocoleSolidarit%C3%A9FFQ-FAQ.pdf>.

83. Femmes autochtones du Québec, [s. d.], « Historique, » consulté le 27 janvier 2015, http://www.faq-qnw.org/fr/Qui_sommes-nous/Historique.

84. FAQ, « Mémoire sur l'égalité : Points de vie des femmes autochtones, » présenté à la Commission des Affaires sociales, décembre, 2014, consulté le 28 janvier 2015, http://www.faq-qnw.org/old/brief-equality/memoire_egalite.pdf.

l'exploitation sexuelle⁸⁵. Concrètement, cela se traduit par une proposition plus adéquate quant à la façon de considérer les femmes autochtones lors des soins de santé en incluant « la compréhension des traditions autochtones, comme les prières, les contes et les cérémonies, ainsi que la compréhension du corps, de la pensée et de l'esprit [...] »⁸⁶. Ce qui a finalement un impact sur la collectivité dans son ensemble.

Donnée importante, dans le même rapport sur l'égalité, FAQ souligne le fait que la voix des femmes autochtones n'est souvent pas prise en compte par les leaders autochtones masculins, ou encore auprès des organisations où le masculin domine⁸⁷ :

La situation est très différente de ce qu'elle était dans les sociétés autochtones traditionnelles alors que les femmes étaient respectées pour leur contribution, à laquelle on accordait une valeur égale. Pour rétablir l'équilibre, les femmes autochtones incitent aujourd'hui leurs familles et leurs communautés à revenir aux valeurs de base qui sont le respect et l'égalité⁸⁸.

FAQ utilise donc la portion de la rhétorique féministe qui correspond aux dérèglements induits par le fait de vivre dans des conditions imposées pour contribuer à ce que les femmes autochtones puissent réintégrer une position d'égalité avec l'homme à l'intérieur de leurs communautés respectives. Pour valider cette alliance stratégique, le mémoire sur l'égalité se base sur le fait que :

Selon le Conseil du statut de la femme, si l'égalité exige que les « femmes puissent, à part égale, participer à la prise de décision collective et soumettre à la discussion toute

85. FAQ, « Mémoire sur l'égalité : Points de vue des femmes autochtones. »

86. Maria Napoli, « Holistic Health Care for Native Women : An Integrated Model, » *American Journal of Public Health* 92, no. 10 (2002) : 1573-1575, dans « Mémoire sur l'égalité », 6-7. La traduction de la citation est de FAQ.

87. Rapport de la table ronde des femmes autochtones sur l'égalité entre les sexes, mars 2000, 4 dans « Mémoire sur l'égalité », 9.

88. FAQ, « Mémoire sur l'égalité, » 9.

question qui leur apparaît capitale au regard du développement de la société⁸⁹», il est alors important pour Femmes autochtones du Québec de continuer à travailler avec des organismes comme le Conseil du statut de la femme [...] ⁹⁰ ».

Selon la chercheuse Joyce Green, lors d'un colloque en 2002 regroupant des femmes autochtones engagées :

Les femmes autochtones désignées sous l'étiquette féministe ont subi de l'ostracisme politique et social et parfois même des menaces de violence. [...] Certains individus en postes d'autorité semblent avoir décidé que les femmes autochtones ne peuvent être culturellement authentiques, traditionnelles ou acceptables lorsqu'elles portent un regard critique sur les choses⁹¹.

On conçoit ainsi que l'alliage entre culture traditionnelle féminine et féminisme contemporain, par sa force même, puisse offrir un carburant supplémentaire à une domination qui se donne comme intemporelle et alors vienne contribuer à amplifier les contraintes que rencontrent les femmes engagées.

1.3.6 Le tissage de liens entre FAQ et FFQ à travers les revendications

Des représentantes de Femmes autochtones du Québec ont effectivement été invitées à participer aux États généraux du féminisme en 2013 pour s'exprimer dans le cadre d'une « démarche d'analyse et d'action ». Pour Widia Larivière, coordonnatrice de la section jeunesse de FAQ, « le fait qu'on nous réserve un espace, ça démontre une certaine

89. Conseil du statut de la femme, « Vers un nouveau contrat social pour l'égalité entre les femmes et les hommes, » 2004, 22, dans « Mémoire sur l'égalité, » 10.

90. FAQ, « Mémoire sur l'égalité, » 10.

91. Joyce Green, « Le féminisme autochtone : un mouvement indigène qui prône la justice sociale, » dans Cahiers Dialog, *Itinéraires d'égalité : Trajectoires des femmes autochtones du Québec et du Canada*, sous la dir. de Carole Lévesque et Marie France Labrecque, Cahier no. 2007-03 : 47, Actes de colloque, Montréal : DIALOG et INRS, 2007, consulté le 28 janvier 2015, www.reseaudialog.ca/docs/cahiersdialog-200703.pdf.

reconnaissance et un désir de nous connaître. Je trouve ça fantastique⁹² ». Viviane Michel, présidente de Femmes autochtones du Québec, confie quant à elle que « ce n'est pas parce qu'on est différentes qu'on ne peut pas lutter côte à côte⁹³ ». D'ailleurs, selon l'article, « la FFQ et FAQ tentent simultanément de créer un espace dans la société qui corresponde à leurs valeurs communes de justice, de paix et de non-discrimination⁹⁴ ». De plus, d'après Viviane Michel, dans l'optique d'accéder à une véritable réconciliation entre Québécois et Autochtones, il faut idéalement réviser les cours d'histoire au secondaire pour y inclure celle des Premières Nations.

Deux ans plus tard, au final, l'impact de la perspective des femmes autochtones est apparent dans le texte de réflexion de 2015 issu des États généraux du féminisme de 2013. Disponible sur le site de la Fédération mondiale des femmes dans le cadre de la Marche mondiale des femmes, la FFQ y inclue les revendications des femmes autochtones. Cette inclusion colore le texte et positionne globalement le discours comme contre-pouvoir de l'idéologie dominante. Entre autres, il est mentionné :

Nous dénonçons la disparition et l'assassinat de nombreuses femmes autochtones (leur soulèvement), ciblées à la fois en tant que femmes et en tant qu'Autochtones. Nous marcherons contre cette attaque envers les femmes qui tentent de survivre aux effets encore bien présents de la colonisation⁹⁵.

Aussi :

92. Émilie Corriveau, « Femmes autochtones du Québec – Une entente se construit au nom de la justice, de la paix et de la non-discrimination, » *Le Devoir*, 26 octobre, 2013, consulté le 30 janvier 2015, <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/390705/une-entente-se-construit-au-nom-de-la-justice-de-la-paix-et-de-la-non-discrimination>.

93. Ibid.

94. Ibid.

95. Fédération des femmes du Québec, « Libérons nos corps, notre Terre et nos territoires, » texte de réflexion pour la Marche mondiale des femmes (MMF) de 2015, novembre 2014, p. 3, consulté le 30 janvier 2015, <http://www.ffq.qc.ca/wp-content/uploads/2014/12/Texte-de-r%C3%A9flexion-MMF-2015.pdf>.

Nos territoires sont marqués par les inégalités (leur soulignement). [...] Nous nous opposons à la dépossession des peuples autochtones avec qui nos gouvernements ne négocient pas de bonne foi, ni de nation à nation. Nous ne resterons pas silencieuses devant la dévalorisation des cultures et des savoirs autochtones. En tant que féministes, nous nous engageons à contribuer à la décolonisation des mentalités et à améliorer les rapports entre Autochtones et Allochtones [Non-Autochtones]⁹⁶.

Ensuite : « **Nous refusons l'effacement progressif et la dévalorisation de nos territoires symboliques** (leur soulignement). Pensons aux menaces qui pèsent sur les langues et les cultures autochtones [...]»⁹⁷. De même, le texte prend appui sur des revendications et des prises de position récentes, et moins récentes, comme par exemple : « *À Ellen Gabriel et aux grand-mères qui en 1990 ont occupé la Pinède à Kanehsatà:ke pour éviter que leur territoire ancestral ne soit converti en terrain de golf*⁹⁸ » (leur mise en italiques). Ou encore, « *Aux militantes de Idle no more qui ont secoué un pays entier afin de protéger le territoire et les droits des femmes et des peuples autochtones*⁹⁹ » (leur mise en italiques).

1.3.7 Les revendications d'Idle No More

Lors de la rencontre historique à FAQ en 2013, les responsables de différents dossiers étaient invitées. Voici le résumé réalisé par Femmes autochtones du Québec après la présentation de

96. Fédération des femmes du Québec, « Libérons nos corps, notre Terre et nos territoires, » 5.

97. Ibid.

98. Ibid., 7.

99. Ibid., 8. Voici quelques extraits supplémentaires pour en extraire la quintessence : « Elles sont nous, nous sommes elles » (ibid.). Le texte établit que : « Nous sommes aussi fortes que toutes ces femmes qui nous ont précédées et qui nous entourent. Inspirons-nous de leur courage, prenons la rue, reprenons nos territoires occupés par les systèmes d'oppression. Nous serons en marche jusqu'à ce que nos corps, Terre et territoires soient libres! » (ibid.). Il inscrit le propos dans la résistance : « Nous marcherons pour contester l'écriture d'une histoire hégémonique par les hommes des classes dominantes. Nous sommes là pour partager nos mémoires et nos perspectives sur le monde » (ibid.). Et pour positionner chaque femme face au pouvoir politique : « Comme celles avant nous qui ont utilisé leurs corps, leurs esprits et leur intelligence comme force politique, nous avons une place à prendre et nous la prendrons » (ibid.).

Sheelah McLean, une des quatre fondatrices du mouvement Idle No More. Cette dernière avait répondu en 2012 à la requête de Nina Wilson, Sylvia McAdam et Jessica Gordon pour le démarrer. McLean participait en 2012 à la rencontre annuelle de FAQ. Ses propos sont résumés dans un document synthèse :

Idle No More a six revendications principales. L'élimination des concepts de *terra nullius* et de la doctrine de la découverte, les bases de la dépossession des terres des autochtones. La tenue d'une enquête nationale sur les cas des femmes disparues et assassinées. De respecter les traités signés, de rétablir un rapport de nation à nation. De rétablir l'autodétermination par le biais de la terre, la culture, la langue, les cérémonies et d'activer la souveraineté des peuples autochtones¹⁰⁰.

Au Québec, « *Idle No More* » se traduit par « Finie l'inertie ». À l'instar du mouvement national, les deux-cofondatrices de cette branche du mouvement, Mélissa Mollen-Dupuis, Innue, et Widia Larivière, Algonquine (Anishinaabe), ont tenu maints *teach-in*.

Pour reprendre une question émise par Yolande Cohen, une chercheuse féministe : « Quels rapports [les femmes] entretiennent-elles avec ces monstres que sont le pouvoir, l'autorité, la politique, la violence ?¹⁰¹ ». D'emblée, c'est la voix des femmes autochtones, la voix rouge qui s'élève et s'affirme en toute cohérence. D'après George E. Sioui, chercheur Huron-Wendat, « la femme est aux écoutes de l'attente plus spirituelle de la société. Il est très important de dire que dans les sociétés à pensée circulaire, le cercle c'est le domaine de la femme. De lui donner le rôle qui lui revient¹⁰² ».

100. FAQ, « Rencontre historique de Femmes autochtones du Québec. Célébrons notre histoire, dessinons notre futur, » 9-10 novembre 2013, synthèse, décembre 2013, 9, consulté le 6 janvier 2015, <http://www.faq-qnw.org/fr/publications>.

101. Yolande Cohen, « Réflexions désordonnant les femmes du pouvoir, » dans *Femmes et politiques*, sous la dir. de Yolande Cohen (Montréal : Les Éditions du Jour, 1981), 148, consulté le 7 janvier 2015, doi.org/doi:10.1522/030076877.

102. Extrait du film de René Sioui Labelle, *Kanata : l'héritage des enfants d'Aataentsic*, Office national du film du Canada, 1998, 52 min, consulté le 12 décembre 2014, https://www.onf.ca/film/kanata_1_heritage_des_enfants_d_aataentsic.

1. 4 Conclusion du chapitre I : les questions que pose cette recherche

L'arrière-scène symbolique et politique de même que l'ampleur des revendications des femmes autochtones sont maintenant quelque peu campées.

Dans la perspective d'une analyse des rapports de pouvoirs agissant en termes macroscopiques et microscopiques, il semble qu'émerge en premier lieu l'existence de deux cadres d'entendement du monde, qui sont en rapports dynamiques, à savoir un cadre rouge et un cadre blanc. Rouge, parce que s'y symbolise la façon d'être au monde originelle des Autochtones. Blanc, parce que ce cadre symbolise d'une façon pour le moment simplifiée, la domination du pouvoir politique issu du cadre blanc sur le cadre rouge. Rouge comme dans...*the red road*/le chemin rouge/la voie rouge, *God Is Red*¹⁰³, et les Peaux-Rouges désignés ainsi par les « premiers » découvreurs du fait que leurs visages étaient recouverts d'ocre rouge, gage magique de chasse fructueuse. Blanc comme dans « justice blanche », majorité blanche¹⁰⁴, les « Blancs¹⁰⁵ ». Ces deux cadres forment à la fois l'arrière-scène et la scène des revendications. Ils positionnent de façon conventionnelle le rapport perçu entre Autochtones et Non-Autochtones.

Ensuite, au sein même des revendications des femmes, mais d'autant avivées par ce qui pourrait constituer un entrechoc entre ces deux cadres d'interprétation du monde, se dégage implicitement et explicitement l'exigence de la transmission de leur culture. Il se trouve que ce souci est emmaillé à la symbolique culturelle de base autochtone ; mais il est davantage mis en valeur dans l'axe de la responsabilité multiséculaire des femmes au sein des sociétés

103. Vine Deloria jr., *God Is Red : A Native View of Religion* (Golden, CO: North American Press, 1992).

104. Collectif de chercheurs et d'intervenants pour les enfants autochtones, « Attawapiskat – Le règne du mépris, » 6 décembre, 2011, *Le Devoir*, <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/337672/attawapiskat-le-regne-du-mepris>.

105. Thomas King, *L'Indien malcommode : Un portrait inattendu des Autochtones d'Amérique du Nord*, trad. de l'anglais par Daniel Poliquin (Montréal : Boréal, 2014), 14.

autochtones ; ce qui prête d'ailleurs possiblement flanc à des conflits internes tel qu'abordé sommairement ci-haut (section 1.3.5).

La première mise en forme de la question de recherche consistait à la fin de l'introduction à accéder à un premier niveau de réflexion, soit de commencer à pointer ce qui relie les femmes autochtones au territoire en positionnant la teneur des revendications.

En définitive, ce qui suit dans le développement de ce mémoire tiendra aux réponses apportées à cette question de fond : quels sont la teneur, l'articulation et le sort de la transmission au sein même des revendications des femmes autochtones? Deux sous-questions s'y déclinent : 1) Quelle place prend la transmission au sein du cadre rouge en majeur et, en contraste, du cadre blanc (en mineur), et ce, au travers de leurs tenants et aboutissants?¹⁰⁶ 2) Comment les revendications actuelles accordent-elles une place aux symboliques associées à la transmission et à ce qui est transmis? (Autrement dit, comme principe et comme ses formes de mise en valeur ?) Petit à petit, c'est nécessairement le sens porté par la nature de ce qu'est le phénomène de transmission, acte culturel transgénérationnel et porteur de symboles, qui sera explicité¹⁰⁷.

106. Cette question est inspirée du texte de Vine Deloria jr. concernant les savoirs des Anciens: « The task today is that of intensive research and study to enable people to project what the various tribal peoples probably meant when they described the world around them ». Vine Deloria jr., « Philosophy and the tribal peoples, » dans *American Indian Thought. Philosophical Essays*, Anne Waters éd. (Malden : Blackwell, 2004), 4.

107. Et le chapitre IV l'examinera en profondeur.

CHAPITRE II

Les deux disciplines [l'anthropologie politique et la philosophie politique], dans leurs ambitions extrêmes, visent à atteindre l'essence même du politique sous la diversité des formes qui le manifeste.

[...]

Elle [l'anthropologie politique] est un instrument de découverte et d'étude des diverses institutions et pratiques assurant le gouvernement des hommes, ainsi que des systèmes de pensée et des symboles qui les fondent.

Georges Balandier, *Anthropologie politique*

UNE ÉPISTÉMOLOGIE QUI ENGAGE UNE TENSION ENTRE DEUX CADRES

L'existence même de deux cadres, soient le rouge et le blanc, est de la sorte apparue avec force en questionnant le contexte des actions politiques des femmes autochtones. Par exemple, face à la répression policière, et au moment où les deux groupes se rencontrent lors d'une barricade humaine érigée par les femmes et les communautés autochtones, qu'est-ce qui est en présence réellement ? Quel est donc le contenu implicite de ces deux cadres ? Et y a-t-il des éléments propres à l'interaction, si ce n'est au duel, qui sont légitimés de part et d'autre ? Quelles en sont les dynamiques ? Par ailleurs, où se situe donc l'espace du dialogue et l'axe communicationnel ? Et pour finaliser ce questionnement, comment se fait-il que la démonstration de ce rapport de force politique soit encore d'actualité ?

Et par delà son contenu, comment traduire le plus scientifiquement possible la teneur de ce questionnement ?

2.1 Pour accueillir et interpréter la parole des premiers concernés, une approche “complémentariste”

Par-delà les lieux communs opposant la « mentalité » euro-occidentale et autochtone, il nous fallait à la fois rendre compte de cette réalité et la nuancer au fil de ce qui nous apparaissait une dialectique complexe. Tout d’abord, pour rendre compte de la tension existant entre le cadre blanc et le cadre rouge, l’épistémologie emprunte un double parcours. Ainsi, une première piste épistémologique tente de poser les paramètres du cadre blanc et des forces qui l’animent ; par effet de contraste et même de nuance, elle contribue à définir le cadre rouge, signalant ce qui appartient aux sociétés traditionnelles, ce qui a commencé à être démontré à la section 1.2 du chapitre I. Le cadre blanc sera dès lors précisé au fil du mémoire pour mettre aussi en relief le cadre rouge.

Par ailleurs, dans le caractère complémentariste, se trouvent notoirement les concepts associés à la façon de penser autochtone, indices et reflets du cadre rouge. Car, à l’évidence, la façon autochtone de penser le monde est différente de celle du modèle occidental, car notamment issue de la relation à la Terre.

Pour commencer à comprendre les subtilités des manifestations de la transmission qui les relie directement les peuples autochtones à leur territoire et à leur culture, nous adoptons ce que Geertz a appelé *the native point of view/le point de vue de l’indigène*, posture émanant des pères de l’ethnographie, B. Malinowsky (1884-1942) et F. Boas (1858-1942)¹⁰⁸. De prime abord, s’imprégner progressivement de la façon de penser autochtone était essentiel. Le plus possible du moins, car décoloniser notre propre façon de penser - tel éradiquer toute notion de domination ou à tout le moins, repérer ce qui est de l’ordre de la domination - est une entreprise de longue haleine. Et cela, autant pour nous-mêmes que pour les institutions en général.

108. Luce Des Aulniers, (2011), *Identité et altérité en terrains : notes de cours, COM 8123*, Université du Québec à Montréal, Faculté de communication, 14.

Si bien que, d'après la chercheuse maori Linda Tuhiwai Smith, « the disciplines of Western knowledge were used as a platform for dismissing or denying the existence of indigenous knowledge, a view that still exists in some parts of the academy today¹⁰⁹ ». Et elle note aussi la résistance à reconnaître au final « [...] indigenous knowledge as a unique body of world knowledge that has a contribution to make in contemporary disciplines and institutions [...]»¹¹⁰ ». Tenir compte de ce savoir autochtone est donc une priorité dans le cadre de cette recherche.

Ce mémoire n'emprunte pas forcément une tonalité interventionniste ou même militante. Plutôt, l'exploration de cette expérience de transmission ciblée demeurera sensible aux difficultés rencontrées par les femmes autochtones au travers de leurs multiples actions politiques et de leurs manières d'y composer. Pour autant, le caractère non interventionniste n'exclut pas de puiser dans une tradition réflexive et analytique prônant le changement social¹¹¹. Prendre cette voie indique clairement « who we are and what we do in the name of knowledge at the end¹¹² ».

Ce faisant, il faut demeurer attentif à éviter autant le piège de l'ethnocentrisme qui « consiste à ériger, de manière indue, les valeurs propres à la société à laquelle j'appartiens [nous appartenons] en valeurs universelles »¹¹³, que celui de la mystification du fait amérindien. En somme, plusieurs repères épistémologiques et temporels sont nécessaires pour comprendre les significations des actions politiques actuelles relatives à la transmission : des concepts

109. Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples*, 2e éd. (London & New York : Zed Books, 2012), 222.

110. Ibid., 223.

111. James A. Anderson et Geoffrey Baym, « Philosophies and Philosophic Issues in Communication, 1995-2004, » *Journal of Communication* 54, no. 4 (2004) : 593, consulté le 5 février 2015, doi :10.1111/j.1460-2466.2004.tb02647.x.

112. Ibid., 599.

113. Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine* (Paris : Éd. du Seuil, 1989), 19.

tirés des sciences politiques, tel que vu à la section 1.2.2 et 1.2.3 du chapitre I, de la sociologie, de l'histoire et de la philosophie politique sont convoqués. Sous ce dernier aspect, la recherche du politique combinant les dimensions culturelles, sociopolitiques et communicationnelles est valorisée dans les nouvelles approches ethnographiques¹¹⁴.

Par conséquent, l'épistémologie est plurielle, car il est ici question d'identité culturelle, « un donné complexe à appréhender en raison de sa transversalité disciplinaire et des rapports dialectiques qui fondent les réseaux conceptuels auxquels elle peut être associée¹¹⁵ ». Enfin, « il n'y a donc pas seulement une épistémologie complémentariste entre les disciplines, mais aussi entre les postures mentales de notre rapport au monde¹¹⁶ ». Donc, la présence de cette transdisciplinarité permet justement une saine distanciation face à ce sujet de recherche. Il n'en reste pas moins qu'il s'agit d'une recherche en communication, la façon de communiquer au féminin étant privilégiée, comme on l'a constaté à la section 1.2.1 du chapitre I.

Précisons que le point de vue apporté par la transdisciplinarité est différent de celui qu'apporte l'interdisciplinarité. En effet, ce qui est appelé d'emblée, ce n'est pas la légitimation disciplinaire cherchant sa place par rapport aux autres disciplines, mais bien le questionnement que pose la situation de l'objet même. Par la visée transdisciplinaire, ce questionnement est à la fois enrichi et interprété par les concepts émanant des disciplines convoquées, et bien sûr, réponses et interprétations qui nourrissent la pensée à propos de l'objet.

114. John Van Maanen, *Tales of the Field. On Writing Ethnography* (Chicago and London : The University of Chicago Press, 1988), xiii.

115. Sous la dir. de Gilles Ferréol et Guy Jucquois, *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles* (Armand Collin, 2003), 155.

116. Luce Des Aulniers, (2013), *Approches anthropologiques en communication : notes de cours, COM7018*, Université du Québec à Montréal, Faculté de communication, 6.

Donc, si plusieurs champs disciplinaires, fondateurs de croisements de sens, sont requis à l'intérieur de cette épistémologie, à la base, l'investigation requiert en majeure partie l'éclairage de l'anthropologie : celle concernant le fait « culture » autant que l'existence des cultures, celle sensibles aux phénomènes religieux et politiques, comme mentionné à la section 1.2.2 du chapitre I. De même, des résultats de recherche provenant de l'anthropologie générale et continentale qui s'y est consacrée, permettront de mettre en exergue ce qui appartient au fait culturel rouge au niveau de la représentation symbolique. Bref, pour boucler la boucle, l'anthropologie sur laquelle cette recherche s'appuie est en soi « multiréférentielle au plan théorique, i.e. sans localisation disciplinaire, dans une transversalité épistémologique¹¹⁷ ».

Plus précisément, l'anthropologie structurale a une certaine place avec les propos d'Héritier sur la valence des sexes, tel qu'exprimé à la section 1.2.3 du chapitre I. D'ailleurs, Héritier rappelle ceci en rapport avec la domination :

[...] Le rapport masculin/féminin n'est pas réductible au simple partage sexuel des tâches qui n'est que le maillon terminal d'une chaîne plus longue, partage qui n'a rien à voir avec des compétences naturelles mais toujours culturellement établies. Ce rapport est lourdement investi dans une problématique symbolique, qui existe de façon universelle même si les formes en sont variées, et qui vise à rendre naturelle et légitime la domination d'un sexe sur l'autre¹¹⁸.

Mais bien davantage que ce renvoi ponctuel à l'anthropologie structurale, c'est l'anthropologie politique (évoquée au chapitre I) qui s'avère incontournable. Elle aide à placer les deux cadres et l'inférence de leur rapport. Car pour mettre en lumière cette inférence, il faut d'abord préciser le contexte d'élaboration des vecteurs associés au politique et la symbolisation à l'œuvre dans ce même politique. Et contrairement à l'anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss, négligeant le politique à l'intérieur des sociétés

117. Luce Des Aulniers, (2013), *Approches anthropologiques en communication : notes de cours*, COM7018.

118. Françoise Héritier, « L'idée de crise adolescente est-elle universelle ? », *Neuropsychiatrie de l'enfance et de l'adolescence* 49, no. 8 (décembre 2001) : 503.

traditionnelles, l'anthropologie politique, telle que développée notamment par Balandier, en reconnaît la présence¹¹⁹. Dès lors, même si les sociétés amérindiennes n'ont pas le même modèle démocratique que le cadre blanc, elles sont traversées de rapports de pouvoirs. Il s'agit là, à proprement parler d'un « universel » qui parmi d'autres, justifie la co-existence épistémologique des deux cadres. À cet égard, les travaux de Balandier établissent constamment le parallèle entre sociétés traditionnelle et euro-occidentale moderne, nous autorisant à désigner graduellement ce qui appartient au cadre rouge et au cadre blanc.

Car ce n'est pas une coïncidence que Balandier, à la fois sociologue et anthropologue, réussisse à cerner à la fois les dynamiques qui ont trait à l'humain et à la société. Héritier en précise les approches : « le point de vue anthropologique est général. Cela signifie sa différence d'avec la sociologie. Celle-ci regarde notre société, car il est important de comprendre ce qui se passe sous nos yeux¹²⁰ ». Tandis que « l'anthropologie envisage l'humain universel, dans toutes les formes sociales actuelles et passées¹²¹ ».

Et si on y regarde d'encore plus près à l'aide des concepts provenant de différentes disciplines, dont les concepts-clés de symbolisme et de symbolisme politique, nous pourrions alors comprendre la teneur de l'interaction, si ce n'est de l'entrechoc entre les deux cadres.

2.2 Communication et anthropologie : une pertinence adaptée à l'objet de recherche

Comme on vient de le voir, l'anthropologie peut s'avérer précieuse lorsqu'il s'agit de cerner des phénomènes communicationnels à partir de la culture même de laquelle ils émergent. D'ailleurs, pour Yves Winkin, « les anthropologues ont toujours abordé des questions de

119. Georges Balandier, *Anthropologie politique*.

120. Héritier, « L'idée de crise adolescente est-elle universelle ? », 503.

121. Ibid.

communication, mais en les énonçant autrement¹²² ». Donc, pour étudier ce que Marc Augé appelle « des faits particuliers de communication¹²³ », les lunettes de l'anthropologie sont essentielles. Et lorsque des femmes autochtones de différentes communautés veulent protéger le territoire et l'environnement, elles s'adressent à *l'autre*, à nous, auditoire, à travers les médias traditionnels et sociaux. Et dans cet auditoire, il y a les policiers présents lors de l'action, les travailleurs de la forêt, les compagnies forestières. Et par ricochet, nous entrapercevons des mécanismes politiques jusque là invisibles, mis en place pour gérer le territoire.

Dans le but de saisir la spécificité du rapport au monde des Autochtones, il faut tenir compte de plusieurs autres éléments cruciaux, car ils orientent notamment la sensibilité aux modalités de communication. Pensons non seulement au *point de vue de l'indigène*, mais à sa résonance. En premier lieu (le second sera exposé en 2.3), nous prenons en considération non nos ressemblances, mais plutôt ce qui les singularise¹²⁴; c'est ainsi que nous pouvons vraiment reconnaître *l'Autre* pour ce qu'il est vraiment, non prioritairement ou uniquement comme un miroir pour nous-même¹²⁵, ou simplement en référence à notre culture originaire. Toujours en rapport avec le fait d'adopter *le point de vue de l'indigène*, la présence de cet « *autre* » fait en sorte qu'il s'agit proprement de communication interculturelle. Du reste, Winkin souligne dans ce sens que « la communication doit s'allier à l'anthropologie pour établir ou renforcer des domaines comme la communication interculturelle¹²⁶ ». Et ici, nous

122. Pascal Lardellier, « Anthropologie et communication, selon Marc Augé, Jacques Perriault et Yves Winkin. Entretiens avec Pascal Lardellier, » *MEI « Médiation et information »* no. 15 (2001) : 12, consulté le 6 octobre 2014, <http://www.mei-info.com/wp-content/uploads/revue15/MEI-15-2.pdf>.

123. Des Aulniers, *Approches anthropologiques en communication : notes de cours*, 10.

124. Viola Cordova, « Approaches to Native American Philosophy, » dans Waters, *American Indian Thought*, 32.

125. Ibid., 31. Cordova fait référence à un passage de *Solaris*, roman écrit par l'auteur de science-fiction Stanislas Lem où l'un des « étrangers » affirme : « man doesn't really want communication with the Other ; he wants a mirror ».

126. Lardellier, « Anthropologie et communication, selon Marc Augé, Jacques Perriault et Yves Winkin, » 14.

venons de le constater, l'interculturel est fondateur pour que le vrai sens d'un échange puisse être partagé.

La référence à l'anthropologie dans une logique de communication rend donc possible une mise à jour de la complexité de ce qui est en jeu. C'est par conséquent une « anthropologie qui lie dans un discours cohérent l'imaginaire, le pouvoir, les procédés techniques, l'arrière-monde des esprits et des dieux¹²⁷ ». Autrement dit, il faut s'outiller pour comprendre une façon différente de penser le monde. Et il s'agit alors, au croisement de l'anthropologie et à l'aide des sciences de la communication, de « transposer cet ensemble au plan micro et macro, et de là, de découvrir des analogies possibles entre ces plans¹²⁸ ». Or, ces analogies à divers niveaux sont permises du fait même de la position de l'objet de cette recherche, soit le phénomène de transmission. De plus, des exemples viendront étayer le phénomène de transmission et en rendront compte dans un axe communicationnel.

Enfin, « tous les objets, incluant ceux de la communication, sont socio-techniques¹²⁹ ». Cette réalité est présentée ici à titre indiciel, comme une trame de fond. Et parce que le caractère socio-technique est prépondérant, il supporte une mise en abîme communicationnelle ; phénomène récent, « les diverses sociétés et cultures sont désormais toutes communicantes, matériellement et intellectuellement - par les échanges, les confrontations politiques et les « images » d'elles-mêmes qu'elles se renvoient respectivement¹³⁰ ». Les diverses mises en abîmes par médias traditionnels et médias sociaux interposés l'illustrent d'abondance. En définitive, cette articulation d'une complémentarité transdisciplinaire associée à l'objet de cette recherche ne tient pas qu'à un jeu intellectuel. Elle est également reliée aux réflexions

127. Des Aulniers, (2013), *Approches anthropologiques en communication: notes de cours*.

128. Ibid., 7.

129. Ibid., 6.

130. Georges Balandier, « Réflexions sur une anthropologie de la modernité, » *Les Cahiers internationaux de sociologie*, 51 (1971), chap.II, consulté le 10 février 2015, doi.org/doi:10.1522/030111355.

issues de sa mise en place préalable, fondées sur le désir d'exploration *in situ* du cadre rouge, sous la perspective des femmes.

2.3. Pérégrinations de l'apprentie-chercheure

Cette recherche a connu plusieurs moutures au cours des trois dernières années. Dans un premier temps, ont été initiées les démarches de base d'un terrain - immersion et enquête - auprès de femmes autochtones de différentes générations de la nation innue. Toutefois, le protocole de recherche éthique, propre aux communautés qui ont été objet de maintes recherches, requérait de faire une recherche de type collaborative, dans toutes ses étapes. Cela nécessitait de prendre le temps d'établir un rapport de confiance et de réciprocité, non seulement avec les femmes désignées par le propos, mais avec la communauté. Et de focaliser en priorité sur leurs besoins : du coup, il fallait effectuer une sorte de pré-terrain exploratoire de leurs points de vue et présenter en détail les questions de recherche. Le manque de temps pour une opération d'une telle envergure, de même que de ressources financières ont ralenti cet élan. De plus, cette première approche nécessitait une compréhension fine de leur réalité. Bien que nous ayons été préoccupés dès le départ à bien représenter le *point de vue de l'indigène*, nous ne pouvions saisir à ce stade de la recherche les nuances de la réalité d'une culture.

Dans un deuxième temps, nous avons pris connaissance de vidéos d'actions politiques effectuées par des femmes autochtones de la nation anishinaabe (algonquine), et tournées par les Autochtones eux-mêmes, ou des sympathisants à leur cause. Elles sont placées sur le site d'archivage public You Tube. Sans immersion de terrain, nous avons alors accès, presque comme si nous y étions, à des actions politiques témoignant entre autres des confrontations avec la police provinciale, soit la Sûreté du Québec (SQ) ou les travailleurs de la forêt. Ces vidéos rappelaient aussi la teneur de nombreuses revendications autochtones diffusées lors de reportages télévisés et dont le contenu pan-canadien montre les Autochtones d'un côté et la police de l'autre. La situation politique de cette communauté spécifique était interpellante, en

plus des lacunes de diffusion de leur réalité. Nous avons alors pris contact avec eux officiellement, après avoir commencé à documenter la méthodologie d'analyse des vidéos. Le but était de faire apparaître finalement, en filigrane, les sens culturel et politique de l'action et des interactions.

Avant de s'intéresser à ces vidéos, comme pour tous les bulletins de nouvelles rapportant ce genre d'actions au Canada, nous percevions bien sûr un décalage dans la teneur des interactions. Décalage entre le discours des femmes autochtones (ou d'autres membres de leur communauté), qui tenaient à faire part de leurs préoccupations, et le discours des instances policières chargées d'assurer le maintien de l'ordre. De même, nous remarquons leurs difficultés à se faire comprendre, ce qui nous renvoie au chapitre I, à la symbolisation au féminin (section 1.2.1) et à la symbolisation à partir de leur propre culture (section 1.3.1). Ce qui est de l'ordre d'une double symbolisation. Mais il y avait un sens que nous n'arrivions pas à saisir et qui nous interpellait.

Comment pouvait-on donc "approcher" les vidéos pour en comprendre la portée? Le concept d'*embedded context*¹³¹ de Goodwin, - traduit librement par *contexte enchâssé* - allait contribuer à y voir plus clair. Il est utilisé comme méthode d'analyse de la conversation, à partir de matériel vidéo. L'*embedded context* réfère au fait que « within conversation,

131. Cette recherche a requis de s'initier à plusieurs méthodes depuis 2012. Pour le premier groupe autochtone, l'approche collaborative fut retenue, telle qu'expliquée par Luke Eric Lassiter dans *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography* (Chicago and London : The University of Chicago Press, 2005). Pour mieux développer cette approche, nous avons consulté le livre de Laurence Bardin *L'analyse de contenu*, 1977 (Paris : PUF, 1996). Par la suite, pour aborder l'analyse des vidéos du 2e groupe, nous avons suivi la filière de l'anthropologie visuelle à l'aide du livre de Sarah Pink, *Doing Visual Ethnography*, 2001 (London : SAGE, 2013). Et nous l'avons complétée avec la lecture du livre de Marcus Banks et Jay Ruby (éd.) et collaborateurs, *Made to be seen : Perspectives on the History of Visual Anthropology* (Chicago and London : The University of Chicago Press, 2011). Au chapitre I, Cristina Grasseni y mentionne l'apport de Charles Goodwin dans le texte « Skilled Visions : Toward an Ecology of Visual Inscriptions » (19-44). Elle précise : « I shall highlight the convergence of visual analysis and discourse analysis, especially in the work of Charles Goodwin [...] » (ibid., 20). L'aspect visuel étant indissociable du discours dans notre recherche, cette convergence allait être un fil conducteur important pour cerner la présence de « l'esprit autochtone » aux barricades. Retracer les textes de Charles Goodwin allait donc nous mener à la découverte de la notion d'*embedded context* tel qu'il l'a développée.

speakers frequently face the task of describing events that are not occurring in the current interaction¹³² ». C'est ce qui peut se produire lors d'un face à face avec les forces de l'ordre. Les Autochtones affirment alors qu'il s'agit du territoire de leurs ancêtres ; ils tentent d'expliquer leur vision du monde tout en faisant des liens avec la nature de leurs revendications. Les Autochtones, toutes revendications confondues, doivent régulièrement recourir à des éléments non présents pour s'expliquer dans les médias, tels des rappels d'accords historiques de cohabitation pacifique, ou autres ententes ; ou encore qu'il s'agit de territoires non-cédés. Cet aspect du contenu de la communication s'avère un point nodal.

Le concept d'*embedded context* a donc forcément contribué à faire émerger le phénomène de la présence simultanée du cadre rouge et du cadre blanc, de même que leur tension. Et comme on sait, cette tension est en filigrane de ce mémoire : parce qu'elle s'incarne non seulement au moment des revendications, mais aussi parce qu'elle semble poindre constamment, comme imbriquée dans le contexte social et politique du Québec et du Canada. Tout comme partout ailleurs dans le monde, soit dans 90 pays : au final, plus de 370 millions d'Autochtones verraient leur survie identitaire et territoriale menacée avec plus ou moins d'intensité¹³³.

Donc, suite à cette pré-analyse contextuelle concernant cette 2^e communauté, une demande éthique a été préparée en bonne et due forme dans le but d'obtenir la permission d'utiliser le matériel placé sur You Tube à des fins d'analyse (voir *Annexe A*). En résumé, nous demandions à un gardien et à une gardienne du savoir la possibilité de poser des questions sur des éléments symboliques appartenant à leur culture paraissant dans les vidéos, et ce, avec de nombreuses précautions déontologiques. Si nous avons reçu une réponse affirmative du premier (conversation téléphonique, 14 août 2014), nous recevions quelques mois plus tard

132. Charles Goodwin, « Embedded Context, » *Research on Language and Social Interaction* 36, no. 4 (2003) : 323, consulté le 6 janvier 2014, doi: 10.1207/S15327973RLSI3604_2.

133. Site internet des Nations Unies, Department of Economic and Social Affairs, Division for Social Policy and Development, [s.d.], consulté le 10 février 2015, undesadspd.org/IndigenousPeoples/LibraryDocuments/StateoftheWorldsIndigenousPeoples.aspx.

une réponse négative de la gardienne du savoir (courriel, 5 novembre 2014). Selon notre interprétation, cette dernière réponse se justifiait par la nécessité de revoir pour sa communauté les modes d'interactions avec les chercheurs, notamment suite aux événements de 2012, ou à tout le moins, de s'accorder une pause ; ou encore de préserver son indépendance face à la recherche. Or, avec le recul, cette situation valide l'importance d'une approche collaborative dès le départ, quoiqu'elle ne garantisse pas non plus l'aboutissement d'une étude. En résumé, le consentement de la gardienne du savoir étant une condition *sine qua non* pour que l'analyse des vidéos ait lieu, l'étude avec ce matériau n'a donc pas pu être réalisée.

Par ailleurs, nous avons participé de façon informelle à des enseignements donnés par des membres de cette communauté, dont ce gardien du savoir, à l'intérieur de groupes ouverts à tous. Et cela, préalablement à la demande éthique, et même, au choix des vidéos et de ce sujet. Aussi, nous avons pu adopter une posture d'observation lors de notre présence à de multiples manifestations - dont Idle No More -, rencontres, spectacles et formations organisées par des Autochtones, femmes et hommes, de plusieurs communautés. De plus, nous nous sommes joints au-delà d'une vingtaine de fois à des cercles traditionnels de partage ainsi qu'à diverses cérémonies ou rencontres interculturelles de 2012 à 2015. Et nous avons suivi à la trace toute l'actualité traitant des dossiers autochtones au Canada au cours des quatre dernières années.

2.4 La réorientation conséquente de la méthodologie de recueil et d'analyse des sources : ou l'importance du contexte « enchâssé »

Néanmoins, la poursuite de la quête du *point de vue de l'indigène* pour préciser l'axe central du cadre rouge continuait de s'imposer, même si nous n'avons pas rencontré d'Autochtone dans le cadre formel de cette recherche; elle continue de s'imposer également par l'utilisation du concept d'*embedded context/contexte enchâssé* de Goodwin pour faire apparaître le contenu du cadre blanc et du cadre rouge de manière à révéler la nature politique de la

tension. Par conséquent, cette clé épistémologique de *contexte enchâssé* est conservée à titre indiciel afin de faire émerger progressivement la teneur des deux cadres, blanc et rouge ; parallèlement, à travers la tension présente entre eux, il s'agit de les faire entrer en résonance : d'abord, en questionnant ce que contient chaque cadre, à l'instar de l'examen premier de valence des sexes, à la section 1.2.3 du chapitre I ; puis, en investiguant ce qui appartient simultanément à l'un et à l'autre. Au début de notre questionnement, la présence des deux cadres semblait être marquée par la seule tentative de cohabitation de deux cultures qui se heurtaient. Mais, comme nous pourrions le constater, il y a beaucoup plus.

Et pour pallier à l'impossibilité d'utiliser le corpus de vidéos placé sur You Tube, une alternative se tient hors de l'épreuve du protocole éthique (redoublé pour les populations autochtones), car ne nécessitant aucune demande sous ce registre auprès des premières personnes concernées. Cette alternative a recours à un autre « corpus », élaboré par des femmes autochtones de diverses nations et qui contient de nombreux indices du souci de transmission : sélectionnées sous ce critère, il s'agit d'œuvres littéraires, cinématographique et d'œuvres d'art. Les œuvres ont été sélectionnées au fil des mois de façon à inclure une variété de symboles représentatifs de l'autochtonie, des modes d'expression visuels et des nations. En tout, cinq nations sont présentes sur les onze nations autochtones au Québec¹³⁴. De même, la présence de multiples générations de femmes était un autre critère. Il devait également être possible de saisir la présence des deux cadres, le rouge et le blanc, dans la démarche de leurs auteures, notre intuition étant qu'ils sont également présents à l'intérieur d'œuvres symboliques réalisées par des femmes autochtones.

Ainsi, pour analyser la façon de symboliser au féminin et la symbolique qui a trait à la culture autochtone, nous retenons des extraits de poèmes des femmes innues Joséphine Bacon et Natasha Kanapé Fontaine ; des scènes tirées d'un documentaire de la réalisatrice abénakise Alanis Obomsawin ; des œuvres d'artistes multidisciplinaires en arts visuels, soit Ellen

134. Selon Wikipédia, la population autochtone au Québec consiste en : « Algonquins [Anishinaabe], Atikameks [Atikamekw], Abénakis, Cris, Hurons-Wendat, Innus, Malécites, Micmacs [Mi'kmaq], Mohawks, Naskapis, Inuits, » Wikipédia, « Autochtones du Québec, » consulté le 5 mars 2015, https://fr.wikipedia.org/wiki/Autochtones_du_Qu%C3%A9bec.

Gabriel, femme mohawk, Nadia Myre, femme algonquine (anishinaabe) et Eruoma Awashish, femme atikamekw. Il ne s'agit donc pas d'un corpus comme tel, engageant une analyse de contenu systématique, mais bien d'éléments de création venant étayer le propos.

Ces œuvres retenues pour le corpus ne sont pourtant pas qu'illustratrices du propos. Elles sont elles-même « enchâssées » dans une géographie psycho-culturelle, dans un contexte précis d'émergence, d'exposition et de réception¹³⁵. Leur expressivité témoigne par conséquent de la double présence des cadres blanc et rouge. On y constatera un agrégat de symboliques issues de chaque cadre. Les œuvres agissent alors comme des prismes, permettant d'isoler des détails en les décomposant, et rendant ces détails et leur façon d'interagir, d'influer la réalité, apparente, de dégager les tensions. Elles viennent, d'une façon, densifier la prise en compte de la réalité des deux cadres, de même que la cohérence des pratiques symboliques au féminin autochtone.

D'une certaine manière, ainsi mis en valeur en soi, ce matériel servira aussi de « preuve » au dialogue instauré - ou au non-dialogue - entre les cadres blanc et rouge. Et que ces deux cadres sont, en quelque sorte, « en conversation », et en tension, toujours en adaptant l'approche de Goodwin. Selon ce chercheur, « la conversation est au centre de la communication humaine¹³⁶ ». Et le fait de tenir compte en arrière-scène des deux cadres culturels donne un aperçu non seulement de la nature des échanges, mais de la façon de communiquer. De plus, Goodwin soutient « que la conversation nous fournit un exemple

135. Depuis quelques années, l'art contemporain autochtone rayonne au Québec. A titre d'exemples, mentionnons en 2011-2012 l'exposition *11 Nations* (dont la présence d'Ellen Gabriel) mise sur pied à l'Espace Gilles-Carle du marché Bonsecours par la commissaire Nadine St-Louis. *Beat Nation. Art, hip-hop et culture autochtone* présentée au Musée d'art contemporain de Montréal par les commissaires Kathleen Ritter et Tania Willard d'octobre 2013 jusqu'au début 2014 ; *Baliser le territoire* à la Galerie Art Mûr en 2012 avec Nadia Myre comme commissaire. *Printemps autochtone d'art*, organisé par Ondinok qui présentait théâtre, cinéma et cabaret poétique en 2013, en pleine ébullition du mouvement Idle No More. Ondinok récidivait par ailleurs en 2015 avec un *Printemps autochtone d'art II*, avec entre autres, une thématique d'exposition sur les femmes autochtones : « Oubliées ou disparues : Akonessen, Zitya, Tina, Marie et les autres ».

136. Michèle Lacoste et Claudine Dannequin, « Travaux en analyse de la conversation. Entretiens avec Charles et Marjorie Goodwin. Propos recueillis, » *Langage et société* 48, no. 1 (1989) : 86, consulté le 5 janvier 2014, doi: 10.3406/lisoc.1989.2446.

élémentaire d'organisation sociale¹³⁷ », agencement prenant forme en arrière-scène au fil de la recherche.

Bien que cette recherche ne cible pas l'analyse de la conversation comme telle, nous retenons dès lors l'idée centrale de Goodwin, soit celle d'examiner l'amalgame de phénomènes qui doivent être rappelés *adéquatement* à la mémoire¹³⁸ pour qu'un échange ait lieu. Transposée dans cette recherche, une réalité politique pourrait par exemple être « importée » d'un autre événement pour alimenter et teinter la conversation, quel que soit le moment où cette réalité est advenue.

Conséquemment, l'approche de Goodwin nous sera utile pour garder une posture exploratoire. En effet, il s'agit d'aborder et d'interroger de différentes façons les soubassements du matériel indicateur de symbolique à travers une panoplie d'autres pratiques. En ce sens, la portée sémantique des mots circonscrits à travers des lois spécifiques constituent des *contextes enchâssés* en soi.

En somme, la vigilance est de mise face aux différentes stratégies employées pour alimenter le contenu de ce qui est exprimé. Et retenir que lors d'une conversation, on réfère souvent à quelque chose qui n'est pas là et qui demeure en arrière-scène ; que la transmission des femmes autochtones s'érige dans un contexte qui est la tension entre les deux cadres. Cette tension viendrait expliquer l'ampleur de la revendication de la part des femmes autochtones.

Si Goodwin s'est surtout intéressé à la façon d'interagir « *dans* le tour de parole¹³⁹ », cette notion pourrait simplement être employée pour observer qui prend la maîtrise de la « conversation » entre le cadre rouge et le cadre blanc. Puisque, selon Watzlawick, « on ne

137. Lacoste et Dannequin, « Travaux en analyse de la conversation. Entretiens avec Charles et Marjorie Goodwin, » 86.

138. Charles Goodwin, « Embedded Context, » 324.

139. Lacoste et Dannequin, « Travaux en analyse de la conversation, » 87.

peut pas ne pas communiquer¹⁴⁰ », il sera pertinent de constater la dynamique en place. De même que noter comment une certaine présence du politique générée par l'action des femmes autochtones a un impact sur la « conversation » entre les cadres.

C'est ainsi qu'en plus du corpus de référence, nous allons recourir à l'occasion à des articles de presse et des journaux télévisés pour situer les faits dans leur émergence; ils fourniront également des éléments contribuant à l'argumentaire sur la présence active des femmes autochtones, tout comme ils l'ont été dans le chapitre I. Des articles scientifiques et des extraits de livres écrits par des Autochtones ou des Non-Autochtones participeront à assurer la compréhension de concepts clés de même que la validité de l'analyse.

2.5 La symbolique : un analyseur de poids

Le « contexte enchâssé » se tient dans la foulée de l'esprit de décryptage de notre étude, lequel se complète en soi d'éclairages parents. Ainsi, par « analyseur », notion émanant entre autres de l'analyse institutionnelle, nous entendons l'élément qui, servant d'entrée dans le questionnement d'une problématique (au sens large), en fait ressortir les traits imperceptibles au prime abord. À l'origine, le terme « analyseur » est issu de la physique de la chimie et renvoie aux dispositifs sensoriels qui rendent possible la prise en compte de l'univers extérieur¹⁴¹. Car ils le révèlent. Ce terme a été repris par la socioanalyse ou l'analyse institutionnelle. Si celle-ci puise ses racines dans l'Antiquité, elle a été élaborée et théorisée par des sociologues suite à Mai 1968, dont Georges Lapassade et surtout Robert Loureau : ainsi, l'analyseur est un « événement (analyseur naturel) ou dispositif (analyseur construit)

140. Catherine Kerbrat-Orecchioni, « Nouvelle communication » et « analyse conversationnelle », » *Langue française* 70, no. 1 (1986) : 7, consulté le 10 janvier 2014, http://www.persee.fr/doc/lfr_0023-8368_1986_num_70_1_6368.

141. Georges Lapassade, « L'analyse institutionnelle », *L'Homme et la société* 19, no. 1 (1971) : 188, consulté le 2 février 2015, doi : 10.3406/homso.1971.1390.

qui indique le caché d'une institution et contribue ainsi au travail de l'analyste¹⁴² ». Ce qui signifie ceci :

[...] [Ce sont] des dispositifs qui “font l'analyse” avant même l'intervention de l'analyste. Les analyseurs sont des événements, des individus, des groupes, des systèmes matériels comme les usines, comme certains systèmes juridiques et institutionnels. L'analyseur social, c'est tout ce qui provoque **l'apparition du sens dans la société** (notre soulignement). Ce sont là des analyseurs *naturels*¹⁴³.

Quant à l'analyseur construit (ou *analyseur artificiel*), il nous semble également adapté à la situation étudiée, même si nous ne l'utiliserons pas comme tel. Sa présence permet néanmoins de rendre compte, dans la dialectique même du terme analyseur, du caractère symbolique et politique de la présente recherche.

Une sociologie expérimentale se constitue aujourd'hui, sous le nom de socianalyse, par la construction *d'analyseurs artificiels* qui sont des **provocateurs** (notre soulignement) de sens. Ces provocateurs sont nécessaires, pour avancer dans la connaissance, lorsque les hommes qui font l'histoire n'ont pas eux-mêmes produit des “provocations de sens”¹⁴⁴.

À cet égard, les revendications des femmes autochtones agissent d'abord comme des « révélateurs » de problématiques entrecroisées, tel que les deux premiers chapitres l'ont déjà en partie ciblé, dans l'émergence même des deux cadres et notamment en ce qui a trait aux relations entre les genres. Sans d'évidence effectuer ici une expérimentation, nous pouvons tout de même retenir le terme de « provocateurs de sens » ou de détonateurs en ceci que les revendications des femmes autochtones servent également de détonateurs puisque ces derniers poussent les interlocuteurs sociaux à l'action et à la réaction. L'analyseur n'est pas “construit” du fait de cette recherche, par exemple dans une interaction ou une intervention, mais s'élabore non artificiellement dans la société au fil de l'action des femmes.

142. Georges Lapassade, « Vocabulaire critique des microsociologies, » *Prétentaine*, les Cahiers de l'IRSA, no. 1 (mai 1994) : 49.

143. Lapassade, « L'analyse institutionnelle, » 188.

144. Ibid.

Même si la présente étude est davantage concernée par le caractère « révélateur » de l'action des femmes autochtones, elle ne peut rester imperméable à l'effet produit des manifestations.

Cette double valence révélateurs-provocateurs se croise avec une autre double valence, à propos de l'analyse symbolique (cf Augé page 55 à la fin de cette section). En effet, tout comme l'analyseur « naturel », la fonction « sens » ou « expressive » du symbole tient lieu de « découvreur » ou d'éclaireur de réalités plus ou moins occultées. Il n'empêche pour autant que l'action des femmes autochtones, cette fois sous le registre « fonction » ou création de quelque élément qui fasse « bouger » la problématique, soit également présent. Même si au plan de la sélection des matériaux d'explicitation de l'action des femmes, moins d'importance y est attribuée, cette dynamique demeure présente à notre esprit : par exemple, nous situons la réflexion sous le registre de provocation d'une action, à partir du moment où nous faisons état des suites de l'action des femmes autochtones d'ici et d'ailleurs au plan des résonances dans le cadre blanc. Néanmoins, nous n'entendons pas les distinguer systématiquement comme un cadre d'analyse comme tel, mais les intégrer dans la logique même de la démonstration. Sans oublier que ce qui relie la revendication et la transmission, c'est l'aspect symbolique. Parce que les femmes autochtones transmettent des symboles comme tels ; mais leur façon même de transmettre est aussi symbolique.

Pour faciliter l'examen de la transmission, nous associons bien sûr la société traditionnelle au cadre rouge et la société euro-occidentale au cadre blanc. L-V. Thomas (1989) présente ainsi les « points d'entrée » de chaque cadre dans une synthèse bi-polaire : les sociétés traditionnelles (dont ferait partie le cadre rouge) sont en premier lieu « des sociétés à cumulation des hommes¹⁴⁵ », au sens de la valorisation de leur expérience. Tandis que les autres sociétés (faisant partie du cadre blanc) sont « à cumulations de biens¹⁴⁶ ». Et alors que les premières sont « à enrichissement progressif de la personnalité [corps-âme-esprit],

145. Des Aulniers, (2013), *Approches anthropologiques en communication : Notes de cours, Introduction à l'anthropologie dans une logique de communication, COM7018*. Extraits de Louis-Vincent Thomas, « Sociologie et épistémologie ou réflexion sur un faux problème. »

146. Ibid.

Page manquante

C'est tout de même dire comment, à la base, toute société « symbolise », met en lien. À cet égard, la définition de l'adjectif *symbolique* donnée par le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* constitue en soi un fil conducteur déjà désigné au chapitre I, s'agissant alors du féminin et du symbolique. Parce que, de manière générale, l'adjectif *symbolique* interpelle « ce processus constitutif de l'état de culture qu'est l'attribution de sens au monde¹⁵⁴ ».

Le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* précise également que « les ethnologues usent davantage de l'adjectif *symbolique*, parfois substantivé, que du terme « symbolisme »¹⁵⁵ ». Ce qui établit les paramètres de cette discipline quant aux perspectives abordées, détaillant un peu plus le cadre blanc « académique ». Cela valide l'importance d'avoir décrit plus finement la perspective des femmes, tel qu'expliqué à la section 1.2.1 du chapitre I. Qui plus est, cette perspective se reflète nécessairement dans la capacité de symboliser d'une façon singulière. Sur cette lancée, elle donne lieu à la création de symboles forts qui deviennent non seulement des « communicateurs » sur le sens des actions, mais aussi, à l'occasion, des points d'ancrage de la motivation axée sur ce désir de transmission...

En effet, il n'y a pas que la capacité de « produire » du symbole comme telle. Comme il a été signalé dans les pages précédentes, au fur et à mesure de l'insertion du corpus qui était le propos, il faut porter attention au sens et à la fonction (Augé, 1979)¹⁵⁶ du symbole. En résumé, le sens du symbole équivaut à ce qu'il exprime et sa fonction signifie qu'il aide à faire quelque chose¹⁵⁷, tout en donnant le référent culturel propre au cadre rouge autant que faire se peut. C'est pourquoi une attention spéciale sera apportée à l'émergence des éléments symboliques reliés à la transmission. Selon Cordova, une chercheuse apache, « it is only

154. Lenclud, « Symbolisme, » dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, 688.

155. Ibid.

156. Ibid., 689.

157. Des Aulniers, (2013), *Approches anthropologiques en communication : Notes de cours*.

through an exploration of the complexity that we find the identifying characteristics of specific cultures¹⁵⁸ ».

Le référent symbolique du cadre blanc sera donné lorsqu'il émergera. Néanmoins, les cadres semblent dans une « conversation » où le volume de l'un semble toujours dominer l'autre. « Tantôt [...] l'analyse porte sur le contenu, la logique ou les propriétés de structure des systèmes symboliques, tantôt elle se concentre sur leurs fonctions sociales ou politiques¹⁵⁹ ».

Encore une fois, ce caractère conversationnel oblige à considérer ce qui est de l'ordre des « emprunts » entre cultures. Il y a donc à la base un fait « culture » ; et la définition générique de culture consiste dans les traditions, les croyances et les symboles qui la représentent ; et dont la transmission en est le vecteur. Puis, à l'intérieur de cette définition générique, on retrouve les deux variantes dans le cadre de cette recherche, soit le cadre blanc et le cadre rouge.

2.6 Conclusion du chapitre II

En somme, il était crucial d'aborder les notions d'*embedded context/contexte enchâssé* et d'analyseur dans le cadre de ce chapitre parce qu'ils vont contribuer à rendre visibles des processus. Le but est d'avoir un aperçu de la spécificité de la symbolisation des femmes autochtones. Et que ce sont les symboles introduits par les femmes autochtones qui deviendront des analyseurs en faisant surgir des éléments dynamiques qui étaient jusqu'alors imperceptibles. Au plan communicationnel, le fait d'avoir recours à cette double utilisation du symbole, soit le symbole pour ce qu'il donne à saisir des univers desquels il émane et le symbole pour ce qu'il fait surgir d'autre, rend apparente l'arrière-scène des échanges et des

158. Cordova, « Approaches to Native American Philosophy, » in Waters, *American Indian Thought*, 32.

159. Lenclud, « Symbolisme, » 689.

actions. Et c'est la raison pour laquelle le *embedded context/contexte enchâssé* du cadre rouge fait référence en premier lieu à une situation visible *in situ* ; et en deuxième lieu, à un contenu non visible par les événements autres auxquels ils font référence et dont ils sont porteurs.

C'est dire que si la fonction expressive du symbole devient d'une part plus apparente du fait de la coprésence des deux cadres, le symbole peut en outre exprimer un autre sens. Ou encore susciter une motivation ou appuyer une motivation. En résumé, l'explicite renvoie automatiquement à ce qu'il y a *in situ*. Mais l'implicite se laisse découvrir par la fonction « analyseur » du symbole.

CHAPITRE III

Le grand homme ne voulait qu'une petite,
toute petite terre de la taille d'une peau de
buffle où il ferait pousser les légumes pour sa
soupe. C'est alors que nous aurions dû
découvrir la fourberie de son esprit.

Point de vue Delaware, transmis par la
tradition orale, lors de la première arrivée des
Hollandais sur l'île de Manhattan, vers 1609.
T.C. McLuhan (textes rassemblés par), photos
de Edward S. Curtis, *Pieds nus sur la terre
sacrée*¹⁶⁰

LE CADRE BLANC ET SES IMPACTS SUR LE SORT DES AUTOCHTONES ET LA TRANSMISSION AUTOCHTONE

Ce chapitre traite des éléments de contexte qui, justement, « enchâssent » les revendications des femmes autochtones. Néanmoins, les revendications dans la problématique (chapitre I) y trouvent ici une résonance accrue.

À la fin du 15^e siècle, s'amorce un mouvement inédit sur un continent bientôt appelé Amérique. Ainsi en 1492, avec l'Espagnol Christophe Colomb qui présume découvrir un trajet pour atteindre les Indes¹⁶¹. Puis, en 1496, l'Anglais John Cabot, mandaté pour « aller

160. T.C. McLuhan (textes rassemblés par), photos de Edward S. Curtis, *Pieds nus sur la terre sacrée*, trad. Michel Barthélemy (Paris : Éditions Denoël, 1974), 75. Dans les notes de Terri C. McLuhan, l'origine de chaque texte est retracée, comme pour cet extrait ci-haut : « Tradition orale des Delawares consultée dans le livre de John Heckewelder, *History, Manners and Customs of the Indian Nations Who Once Inhabited Pennsylvania and the Neighboring States*, mémoires de la Société d'Histoire de Pennsylvanie, 1876, 77.

161. D'où le nom d'Indiens, mais aussi d'Amérindiens pour Indiens d'Amérique.

*conquérir, occuper et posséder les terres des Infidèles d'Amérique*¹⁶² ». Ensuite, en 1534, Jacques Cartier, au nom de la Couronne de France, érige une croix sur une berge du Golfe St-Laurent, habitée par des Mi'kmaq, dénommée Gespeg (devenue Gaspé)¹⁶³. Sans parler des visées du Portugal et de commerçants hollandais ailleurs sur ce continent. Pour les anthropologues Rémi Savard et Jean-René Proulx, la table était mise pour qu'advienne « la dynamique coloniale »¹⁶⁴.

3.1 La transformation du lien et la transformation du sort des Autochtones

Pour comprendre l'origine et la teneur des transformations qui allaient se produire en Amérique du Nord, il faudrait résumer 400 ans de géopolitique¹⁶⁵. Ce n'est pas le but de ce chapitre, même si on pourrait constater « dans quelles conditions se sont développés à notre insu et en notre nom les rapports entre l'État canadien et les peuples autochtones¹⁶⁶ ». Cependant, au fil de la colonisation, le sort réservé aux Autochtones s'est modifié. D'utile et d'important pour la survie, l'exploration, les échanges économiques et les alliances militaires, il se confinera à ceux qu'il faut contrôler à tout prix¹⁶⁷. Pour arriver à cette fin, de multiples mécanismes seront instaurés.

3.1.1 La *Loi sur les Indiens* et ce qui lui est afférent : un bris de transmission assuré

162. Rémi Savard et Jean-René Proulx, *Canada : derrière l'Épopée, les [A]autochtones* (Montréal : Éditions l'Hexagone, 1982), 22, consulté le 5 avril 2015, doi.org/doi:10.1522/030164661.

163. Ibid., 22.

164. Ibid., 23.

165. Ibid., 19.

166. Ibid.

167. Thomas King, *L'Indien malcommode*, 14.

Examinons maintenant la présence du politique à travers des événements clés enclenchés par sa relation avec le social, et cela, dans un contexte de mise en perspective du symbolique traité à la section 1.2 du chapitre I. Sachant que, dans le contexte que nous articulons, « c'est dans la première moitié du XXVII^e siècle que les termes *colonie* et *colony* ont pris l'acception que nous leur connaissons, en relation avec le développement des expansions française et anglaise en Amérique du Nord¹⁶⁸ ».

Fondamentalement, « les projets coloniaux européens ne se sont jamais fondés que sur de purs rapports de force¹⁶⁹ ». Également, à la base « la colonisation n'est jamais exclusive d'une intention « civilisatrice » relevant d'une exigence censée être « morale »¹⁷⁰. Or, cette intention est en soi tributaire d'une idéologie liée à la notion de pouvoir. L'idéologie serait un « système d'idées générales constituant un corps de doctrine philosophique et politique à la base d'un comportement individuel ou collectif »¹⁷¹, donc terreau du politique. Ou encore, elle serait un « ensemble des représentations dans lesquelles les hommes vivent leurs rapports à leurs conditions d'existence (culture, mode de vie, croyance)¹⁷² », en négligeant dès lors l'aspect politique, du moins en apparence.

Avant d'examiner quel type de relation avec les Autochtones a été mis en place par l'État canadien, notons que la Confédération canadienne « a hérité d'une approche des problèmes, de pratiques coloniales et de techniques répressives mises au point bien avant 1867¹⁷³ »,

168. Michel Izard, « Colonisation, » dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, dir. Pierre Bonte et Michel Izard (dir.), 3e éd, 2e tirage (Paris : Presses universitaires de France, 2007), 160.

169. Ibid.

170. Ibid., 161.

171. *Dictionnaire Larousse*, « Idéologie, » consulté le 6 juin 2015, <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/id%C3%A9ologie/41426>.

172. Ibid.

173. Savard et Proulx, *Derrière l'Épopée, les [A]autochtones*, 22.

année de l'institution du Canada. Il n'empêche que l'application du pouvoir à l'égard des Autochtones soit « à vocation ethnocidaire¹⁷⁴ », l'ethnocide étant la « destruction d'une ethnie sur le plan culturel¹⁷⁵ », l'ethnie un « groupement humain qui possède une structure familiale, économique et sociale homogène, et dont l'unité repose sur une communauté de langue, de culture et de conscience de groupe¹⁷⁶ ».

C'est ainsi que, quelques années avant 1867, sous le régime anglais, les Indiens deviennent des *pupilles* de l'État¹⁷⁷. Le sens de ce terme donne idée de sa portée :

Orphelin n'ayant aucun moyen d'existence, enfant abandonné, trouvé ou moralement abandonné, qui est placé sous la tutelle de l'État ; enfant mineur ou incapable majeur dont la tutelle est déferée à l'État, à défaut de parents, d'alliés ou de personne acceptant la charge de la tutelle¹⁷⁸.

Finalement, le statut juridique de *pupille* se transmet quelques années plus tard à travers la Constitution canadienne. Savard et Proulx le résumant ainsi :

Le partage des compétences prévu par la Constitution de la Confédération canadienne, telle qu'approuvée par le Parlement anglais le 29 mars 1867, confiait « les Sauvages et les terres réservées pour les Sauvages » au gouvernement central (Acte de l'Amérique du Nord britannique, 30-31 Victoria, chapitre 3, article 91, no 24)¹⁷⁹.

174. Savard et Proulx, *Derrière l'Épopée, les [A]autochtones*, 19.

175. *Dictionnaire Larousse*, « Ethnocide, » consulté le 6 juin 2015, <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/ethnocide/31407>.

176. *Dictionnaire Larousse*, « Ethnie, » consulté le 6 juin 2015, <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/ethnie/31396>.

177. Rémi Savard et Jean-René Proulx, introduction dans *Derrière l'Épopée, les [A]autochtones*, 15.

178. *Dictionnaire Larousse*, « Pupille, » consulté le 6 juin 2015, <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/pupille/65115/locution?q=pupille#165653>.

179. Savard et Proulx, introduction dans *Derrière l'Épopée, les [A]autochtones*, 15.

Cette compétence exclusive fédérale est en soi un analyseur. L'engrenage en circonvolutions participant à la domination des Autochtones a continué de s'actualiser à travers la principale loi fédérale canadienne datant de 1876, soit la *Loi sur les Indiens (Indian Act)*, pour forcer ultimement leur assimilation au mode de vie blanc. La première définition donnée au mot *loi* par le *Dictionnaire Larousse* consiste en ceci :

Prescription établie par l'autorité souveraine de l'État, applicable à tous et définissant les droits et les devoirs de chacun¹⁸⁰.

Et dans le Dictionnaire de droit québécois et canadien, le mot *loi* est défini selon les deux sens suivants :

1. Au sens large, toute norme ou ensemble de normes juridiques ou morales.
2. Texte juridique voté par le pouvoir législatif (Parlement ou Assemblée nationale) et sanctionné par le représentant du Souverain (gouverneur-général ou lieutenant-gouverneur)¹⁸¹.

Pour entrevoir le processus symbolique hiérarchique à l'œuvre, rappelons que « le pouvoir est la séparation instituée entre les dominants et les dominés¹⁸² ». Dans la foulée, selon le Recueil des définitions des lois fédérales, le mot *Indien* a une connotation très spécifique :

Indien a la même signification que dans la Loi sur les Indiens.

Indien a la signification que lui donne la Loi sur les Indiens.

Indien signifie une personne qui, conformément à la présente loi, est inscrite à titre d'Indien ou a droit de l'être¹⁸³.

180. *Dictionnaire Larousse*, « Loi, » consulté le 6 juin 2015, <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/loi/47700>.

181. Me Hubert Reid, coll. Me Simon Reid, *Dictionnaire de droit québécois et canadien* (Montréal : Wilson & Lafleur Ltée, 4^e édition, 2010), 379.

182. Eugène Enriquez, *Clinique du pouvoir : Les figures du maître* (Ramonville Saint-Agne : Érès, 2007), 102.

183. Canada, Secrétariat d'État, Bureau des traductions, *Recueil des définitions des lois fédérales*, Bulletin de terminologie no. 153, avril 1974, 376, consulté le 10 juin 2015, http://publications.gc.ca/collections/collection_2014/tpsgc-pwgsc/S52-2-153-1-1978-fra.pdf.

Ce qui a eu comme conséquence de complexifier la transmission du dit statut.

3.1.2 La transmission du statut légal et ses imbroglios

La *Loi sur les Indiens* est née du désir d'éteindre ce qu'elle a appelé « le titre indien ». D'abord, en contraignant le sens du mot Indien comme nous venons de le constater ; puis, en établissant des critères pour déterminer qui était Indien et qui ne l'était pas, l'État voulait interrompre au fil du temps la transmission de l'identité issue du cadre rouge. Il y aurait beaucoup à écrire sur le sujet pour préciser les méandres de cette loi et ce qui en est afférent ou qui l'avait précédée et qui avait force de loi. Ne seront mentionnées que quelques-unes des stratégies utilisées pour assujettir les Autochtones et quelques-unes des conséquences de leur application.

C'est ainsi que, d'après la *Loi sur les Indiens*, des catégories divisent les Indiens¹⁸⁴. Elle sont constituées de cette façon :

- 1) Les Indiens « inscrits » (*registered*) dont le statut est défini par un traité ; 2) les Indiens « inscrits » ne relevant pas d'un traité ; 3) les Indiens « non inscrits » (*unregistered*), qui ne sont pas légalement considérés comme des Indiens, ou qui en ont abandonné le statut¹⁸⁵.

Et que signifie au juste « abandonner » son statut ? En 1869, « l'*Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages et à la meilleure administration des affaires des Sauvages* »¹⁸⁶ stipulait qu'un Indien renonçant à son nom indien et auquel on donnait un

184. Rappelons que nous ne parlons ni des Inuits ni des Métis dans le cadre du mémoire.

185. Michel Izard, « Indiens d'Amérique du Nord, » dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, 367.

186. Pierre Lepage, *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*, 2e éd. (Québec: Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 2009), 22, consulté le 11 juin 2015, <http://www.cdpcj.qc.ca/Publications/Mythes-Realites.pdf>. Cet *Acte* était sanctionné par le Parlement du Royaume-Uni (ibid.).

nouveau nom et prénom, était considéré comme émancipé, perdant ainsi son statut d'Indien¹⁸⁷.

Jusqu'en 1985, la renonciation à l'identité indienne était le prix à payer pour acquérir tous les attributs de la citoyenneté. La loi prévoyait en effet qu'un Indien ou même toute une communauté indienne puisse demander l'émancipation, moyennant certaines conditions. Être émancipé signifiait ne plus être légalement un Indien. Il fallait donc quitter sa communauté¹⁸⁸.

Jusqu'en 1985, selon le même document, « toute femme indienne mariant un non-Indien perdait automatiquement son statut¹⁸⁹ ». Thomas King explique une autre règle, soit « la règle d'exclusion après la deuxième génération ». Par exemple, « épousez sur deux générations quelqu'un [une femme autochtone] qui n'a pas de statut, et les enfants de la seconde union ne seront plus des Indiens inscrits¹⁹⁰ ». Une autre stratégie prévalant jusqu'au début des années 1960 stipulait qu'il suffisait de graduer d'une université pour ne plus être considéré comme un Indien inscrit.

En clair, le cadre blanc juridique complique le statut indien et tend pour le moins, à la base, « à opérer une discrimination entre des personnes, des groupes humains¹⁹¹ ». De plus, une discrimination s'est instaurée à l'intérieur même de l'Autochtonie pour déterminer qui est Indien et qui ne l'est pas. King le résume ainsi :

Nous avons fait preuve d'un certain talent lorsqu'il s'agissait de nous saboter nous-mêmes, sans l'aide des Blancs. Par exemple, nous nous sommes querellés pendant des années sur la question de savoir qui étaient les bons Indiens. Les Indiens au sang-pur contre le sang-mêlé. Les Indiens vivant sur les réserves par opposition aux Indiens

187. Lepage, *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*, 22.

188. Ibid., 34.

189. Ibid., 24.

190. King, *L'Indien malcommode*, 195.

191. *Dictionnaire Larousse*, « Discriminant, » consulté le 7 juin 2015, http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/discriminant_discriminante/25873.

urbains. Indiens inscrits et non inscrits. [...] Ceux d'entre nous qui ont l'air Indien et ceux qui n'en ont pas l'air. Nous avons été et restons cruels quand il s'agit de ces distinctions, comme si c'était une variante de l'ethnocentrisme¹⁹².

Autrement dit, la désignation « Indien » est extrinsèque, liée à la logique du cadre blanc qui, ici, clive le statut : tu n'es qu'Indien, que pupille. Émancipé de ce statut, tu n'es plus « Autre ».

Au final, l'impact de cette facette du cadre blanc provoque sur le long terme de multiples blessures à différents niveaux symboliques, comme on le verra, blessures entretenues par le cadre blanc de par un contexte imposé et omniprésent.

3.1.3 Les composantes liées au territoire : les réserves et leur gouvernance

Selon Proulx et Savard, des traités ou des *surrenders* sont signés avec des Autochtones dans certaines parties du Canada au XIX^e siècle, mais aucun au Québec¹⁹³. D'ailleurs, l'établissement de réserves sert de point de repères¹⁹⁴ pour constater la continuation de la transformation du lien avec les Autochtones et la transformation de leur sort.

En ce qui a trait aux réserves, nous avons vu qu'elles étaient d'origines diverses : certaines virent automatiquement le jour à l'occasion de *surrenders* et de traités, d'autres résultèrent de législation, d'autres enfin étaient des villages indiens mis en place par l'administration coloniale française. Mais, dans tous ces cas, l'apparition de la réserve coïncide avec une dépossession territoriale et le désir d'avoir sous la main des peuples dont on prévoyait accélérer la dépossession culturelle¹⁹⁵.

192. King, *L'Indien malcommode*, 188.

193. Savard et Proulx, *Derrière l'Épopée, les [A]autochtones*, 66.

194. Ibid.

195. Savard et Proulx, *Derrière l'Épopée, les [A]autochtones*, 66.

La mise en place de ces réserves ouvrait l'accessibilité de la ressource forestière, dans une dynamique de consolidation des premières : « Au XIX^e siècle, le développement du commerce du bois exigea l'envahissement de l'arrière-pays. Ce mouvement provoqua la création de réserves, qui constituent autant d'indices spatio-temporels de la dépossession¹⁹⁶ ». Contrôler l'accès au territoire par la création de réserves indiennes, espaces délimités et connotés, est un dispositif percutant. Savard et Proulx, citant un article de la loi, en rappellent la définition.

... [les points de suspension font partie du document officiel] toute étendue de terres mises à part, par traité ou autrement, pour l'usage ou le bénéfice d'une bande particulière de Sauvages, ou qui lui est concédée, dont le titre légal reste à la Couronne, mais qui ne lui sont pas encore transportées, et comprend tous les arbres, les bois, le sol, la pierre, les minéraux, les métaux ou autres choses de valeur qui s'y trouvent, soit à la surface, soit à l'intérieur (39 Victoria, chapitre 18, article 3, paragraphe 6)¹⁹⁷.

Lors de la création d'une réserve, une structure politique, le Conseil de bande, était instaurée par le Fédéral, parfois par la force, refoulant les systèmes traditionnels¹⁹⁸. Une bande est la communauté vivant à l'intérieur de la dite réserve. Cette *Loi sur les Indiens* est, encore de nos jours, appliquée par le biais d'un ministère spécifique.

Grâce au ministère des Affaires indiennes (aujourd'hui Affaires autochtones et Développement du Nord Canada) et ses agents des Indiens, la *Loi sur les Indiens* octroie au gouvernement de vastes pouvoirs concernant l'identité, les structures politiques, la gouvernance [...] des Premières Nations¹⁹⁹.

196. Ibid., 60.

197. Ibid., 133.

198. Lepage, *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*, 27.

199. Historica Canada, [s.d.], « Loi sur les Indiens, » consulté le 14 juin 2015, <http://www.thecanadianencyclopedia.com/fr/article/loi-sur-les-indiens/>.

D'ailleurs, les agents de ce ministère, présents sur les réserves, en géraient l'accès - et la sortie - jusqu'au début des années 1960²⁰⁰. Sur les affiches placardées à l'entrée, on pouvait y lire ceci :

AVIS
 CE TERRITOIRE EST UNE RÉSERVE INDIENNE
 Quiconque pénètre, sans droit ni autorisation dans une réserve indienne est coupable d'infraction et passible, sur déclaration sommaire de culpabilité, d'une amende d'au plus cinquante dollars ou d'un emprisonnement d'au plus un mois, ou à la fois de l'amende et de l'emprisonnement
 LE DIRECTEUR DES AFFAIRES INDIENNES²⁰¹

Le contrôle de l'accès au territoire est la clé de voûte d'une revendication fondamentale des Autochtones pour accéder à une véritable indépendance. Y loge pour certains la volonté de créer une organisation politique représentative, au début du XX^e siècle. Le but était de « dialoguer » avec le cadre blanc pour parler "territoire".

Au Canada, les organisations politiques autochtones débutèrent avec la création de la Ligue des Indiens du Canada en 1919. La Ligue fut fondée par F.O. Loft (Mohawk) et se voulait un prolongement du Council of Tribes américain. Elle avait pour mandat d'encourager Ottawa à reconnaître les droits fonciers des Autochtones et de faire valoir les divers griefs que ces derniers avaient envers le gouvernement fédéral. La Ligue était peut-être une bonne idée, mais elle n'avait pas le soutien d'un grand nombre de nations, et son action était fermement découragée par le gouvernement. D'ailleurs, Ottawa codifia son hostilité à de telles initiatives en 1927, avec l'adjonction d'une disposition à la Loi sur les Indiens qui interdisait aux Autochtones de créer des organisations politiques²⁰².

200. Lepage, *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*, 27.

201. L'affiche est visible à 6 min du film d'Arthur Lamothe, *Réflexions d'un vieil innu*, 1973, 25 min 48 s. Tel que résumé sur le site de de la Bibliothèque et Archives nationales du Québec (BanQ), Marcel Jourdain fait le récit de la mise sur pied de la réserve de Sept-Îles durant la première moitié du XX^e siècle, consulté le 15 juin 2015, http://www.banq.qc.ca/collections/collection_numerique/coll_arthur-lamothe/collection_memoire_anterieur.html?language_id=3&categorie=11.

202. King, *L'Indien malcommode*, 179.

Le cadre blanc est donc omniprésent par le contrôle qu'il exerce sur le territoire du cadre rouge et par le système de gouvernance. Dès le départ, les modalités de la « conversation » entre les cadres sont mises en place par le cadre blanc²⁰³.

3.1.4 Les composantes liées à l'éducation : les pensionnats autochtones

Dans son application, la *Loi sur les Indiens* les privait de leur rapport au monde en les tenant sous son joug. Elle interdisait aux Autochtones de participer à des activités traditionnelles, courroies symboliques essentielles à la transmission de leur culture. Et ce, en plus de prohiber l'usage de la langue maternelle, vecteur d'identification et de communication symboliques crucial. La *Loi sur les Indiens* cherchait donc à les exclure de leur propre culture. En plus d'être tenus à l'écart dans les réserves, ils étaient ostracisés par rapport à leur propre culture par le cadre blanc politique.

Pour John Macdonald, premier des Premiers ministres canadiens, il fallait « tuer l'Indien dans l'enfant²⁰⁴ ». C'est le motif de l'instauration des pensionnats autochtones au Canada, entre 1820 et 1996. La période des six pensionnats du Québec s'étale et varie de 1934 à 1980. Pour tous, l'assimilation était le mot d'ordre. Ainsi, un Rapport annuel du Ministère des Affaires indiennes de 1895 stipule le danger relié à la transmission de langues autochtones : « Leur langue est ce qui leur permet de former un peuple à part. [...] Tant qu'ils conserveront

203. FAQ a publié sur son site internet un document résumant l'impact du statut légal transmis, soit « Les femmes autochtones du Canada : une discrimination juridique, » Droits et Démocratie 2006, Fiche 6, 3. On y apprend que « le statut légal que confère le gouvernement canadien et l'identité autochtone que ressent chaque personne à cause de son histoire, de sa culture et de son éducation sont deux choses bien différentes. Pourtant, le statut légal et l'appartenance à la bande sont les deux facteurs déterminants [...] qui donnent en effet la possibilité de vivre dans la réserve et d'obtenir un logement, de fréquenter l'école bilingue ou de participer à la vie culturelle et spirituelle, » consulté le 17 juin 2015, <http://www.faq-qnw.org/old/documents/fiche-DD-C31.pdf>.

204. Carl Bronski et Keith Jones, « La Commission de vérité et réconciliation du Canada – les questions de classe, » 29 juin 2015, World Socialist Web Site, consulté le 12 juillet 2015, <http://www.wsws.org/fr/articles/2015/jui2015/cana-j29.shtml>.

leur langue, ils [les Indiens] seront impossibles à assimiler²⁰⁵ ». Les enfants furent dès lors souvent arrachés à leur famille, lieu de transmission privilégié de la culture, et transportés par avion militaire, par exemple. L'argument des religieux pour convaincre les parents était qu'ils recevraient²⁰⁶ « une bonne éducation²⁰⁷ ». Et le représentant du gouvernement fédéral, flanqué de représentants de la force de l'ordre, affirmait²⁰⁸ « qu'au pensionnat, ils vont être nourris et logés convenablement. Ils vont apprendre à lire et à écrire²⁰⁹ ».

Selon Marie Raphaël-Fortin, Innue, l'obligation de fréquenter des institutions scolaires, gérées par les religieux et religieuses, contribua à générer une confusion totale²¹⁰. Qui plus est, « la société occidentale formait des modèles de société très rigides [...], où les relations entre les hommes et les femmes étaient modifiées par les conceptions religieuses qui, à leur tour, influencèrent les idées et les comportements²¹¹ ». Et aussi, en écho au premier chapitre, que « selon la civilisation européenne, c'était l'homme qui définissait la place de la femme dans la société. [...] On assista donc à une ségrégation et une aristocratie des sexes²¹² » parce que dans les pensionnats, ces valeurs et ces comportements furent transmis de force aux enfants.

205. Information tirée du film de Kevin Papatie, *L'amendement [Abinodjic Madjinakini]*, Office national du film du Canada, Productions des Beaux-Jours (Wapikoni mobile), 4 min 58 sec, <http://www.wapikoni.ca/films/lamendement-abinodjic-madjinakini>.

206. Michel Jean, *Le vent en parle encore* (Montréal : Libre Expression, 2013), 43. Roman qui relate l'histoire de jeunes autochtones placés dans un pensionnat situé sur une île à la baie James, à 1 000 km de la communauté de Mashteuiatsh.

207. Ibid., 43.

208. Ibid.

209. Ibid., 42.

210. Marie-Raphaël Fortin, « Femmes et sociétés autochtones : La femme autochtone dans la société traditionnelle, » *Recherches amérindiennes au Québec*, Dossiers no 3, Huguette Bouchard (dir.) Montréal, (1997) : 121. Colloque de 1995.

211. Ibid., 121.

212. Ibid.

L'éducation des enfants passait, par voie légale, sous la responsabilité des membres du clergé. On annulait par le fait même les droits exclusifs de la mère à son enfant. La femme était devenue dépendante d'un système étranger et inconnu²¹³.

Selon la Commission de vérité et réconciliation du Canada (CVR), le passage dans les pensionnats a marqué directement 150 000 enfants au Canada. En plus d'avoir des répercussions sur les familles et les communautés, déchirées par leur absence. Loin de leur famille, beaucoup d'enfants ont été abusés sexuellement pendant cette période et « au moins 3 200 d'entre eux y sont décédés - souvent dans l'anonymat - de la grippe, de la tuberculose, de froid ou de mauvais traitements²¹⁴ ».

En fait, les pensionnats sont un symbole puissant de dépossession de la culture rouge au profit de la normalisation violente « offerte » par le cadre blanc, dans la dislocation des familles et des liens larges de parenté, le bris des liens intergénérationnels. Déraciner la singularisation de leur culture et briser l'organisation symbolique, tels étaient les objectifs. L'absence des enfants provoqua une dévalorisation des rôles, et pire, une déresponsabilisation à leur égard. De plus, les enfants ne revenaient que pour les mois d'été, la stratégie faisait s'étioler les liens avec la communauté d'origine. Après plusieurs années d'artificialisation du quotidien et d'enculturation aux valeurs euro-occidentales, c'était la communauté d'origine qui était perçue comme déphasée. Les anthropologues Savard et Proulx ont parlé de véritable « racisme canadien, institutionnel et autre²¹⁵ ». Résultat, la tradition est anéantie.

La tradition se définit — traditionnellement — comme ce qui d'un passé persiste dans le présent où elle est transmise et demeure agissante et acceptée par ceux qui la reçoivent et qui, à leur tour, au fil des générations, la transmettent. Comment s'opère la transmission ? Oralement bien sûr [...]; par l'exemple aussi quand il s'agit de perpétuer des pratiques [...]. Mais que transmet-on ? Ce qu'il convient de savoir et de

213. Fortin, « La femme autochtone dans la société traditionnelle, » 121.

214. Ibid.

215. Savard et Proulx, *Derrière l'Épopée, les [A]autochtones*, 16.

faire au sein d'un groupe qui ainsi se reconnaît ou s'imagine une identité collective durable [...]. [...] C'est ce qu'on appelle une culture²¹⁶.

Nous touchons ici un point nodal de mon étude, l'articulation entre l'immersion dans des traditions, le sens de la position culturelle dans le temps et le phénomène même de transmission.

Or, la transmission est à la fois vecteur et valeur. Car « chaque société pense et organise à sa manière propre la transmission. Cette dernière n'est, en effet, que la dimension active de la communication en général dont le processus fonde la continuité de la vie sociale²¹⁷ ». Ce qui sert en quelque sorte de loupe grossissante pour apercevoir la nature de la communication-transmission induite par le cadre rouge mis sous tension par le cadre blanc.

3.2 L'impasse constitutionnelle actuelle

Les années 1960 ont vu renaître un mouvement autochtone politique fort prônant l'autodétermination. King rappelle le projet indien dans sa globalité : « La souveraineté autochtone est une réalité. Elle est reconnue dans les traités, les constitutions canadienne et américaine, et dans la Loi sur les Indiens »²¹⁸. Par contre, le principe de souveraineté est pratiquement battu en brèche puisque l'autodétermination, ou l'autonomie gouvernementale, reste à appliquer. La Chaire de recherche du Canada sur la question territoriale autochtone

216. J. Pouillon, « Tradition, » dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, dir. Pierre Bonte et Michel Izard, 3e éd, 2e tirage (Paris : Presses universitaires de France, 2007), 710-711.

217. Gérard Lenclud, « Transmission, » dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, 712.

218. King, *L'Indien malcommode*, 222.

publiait, en 2012, une série de textes présentés lors d'un Colloque de 2008, actualisant cette dimension. Alain Beaulieu et Stéphanie Béreau résument la recherche de Jean-Olivier Roy²¹⁹:

Dans son article, l'auteur s'interroge sur l'ampleur des changements constitutionnels qu'impliquerait la reconnaissance explicite d'un droit à l'autonomie gouvernementale des Premières [N]ations. Jean-Olivier Roy rappelle que bien que l'autonomie gouvernementale autochtone soit reconnue par le gouvernement fédéral depuis 1995 comme étant un droit ancestral découlant de l'article 35(1) de la Loi constitutionnelle de 1982, elle va à l'encontre de la Constitution. Celle-ci divise en effet clairement les pouvoirs entre le gouvernement fédéral et les provinces, et entre ces deux paliers seulement. Aucun autre palier de gouvernement n'est mentionné ; rendre effective l'autonomie gouvernementale autochtone impliquerait donc une refonte constitutionnelle d'importance. Réfléchissant au paradoxe d'une reconnaissance de l'autonomie qui ne peut pas, en l'état actuel de la Constitution, « s'incarner », [...] Roy souligne le risque pour les communautés autochtones, de se voir conférer un pouvoir uniquement symbolique et conclut à un échec de la politique actuelle²²⁰.

Ce qui complique la donne. Il n'est pas exagéré d'écrire que la *Loi sur les Indiens* représente un cadre blanc juridique symbolisant la contrainte sur plusieurs plans du politique pour le cadre rouge. Et rappeler son lien constitutionnel.

Cependant, revirement de situation, une stratégie récente mise au point par le fédéral en 2014 vise à éteindre d'une manière expéditive le titre indien et les droits reliés au Traité ; ce que Russel Diabo, avocat mohawk appelle un « Termination plan »²²¹. Stephen Harper est alors premier ministre du Canada et à la tête du parti conservateur.

219. Jean-Olivier Roy, « Les nations autochtones et l'autonomie politique : se libérer des paradoxes, » dans *Les Autochtones et le politique*, sous la dir. de Alain Beaulieu et Stéphanie Béreau, CREQTA, 2012, Colloque du 30 avril et 1^{er} mai 2008, Montréal, 39-60, consulté le 16 juillet 2015, http://www.territoireautochtone.uqam.ca/pages/documents/publications/Les_Autochtones_et_politique.pdf.

220. Beaulieu et Béreau dir., présentation de *Les Autochtones et le politique*, 4.

221. Russel Diabo, « Harper launches major First Nations Termination Plan : As Negotiating Tables Legitimize Canada's Colonialism, » dans *The Winter We Danced : Voices from the Past, the Future, and the Idle No More Movement*, ed. The Kino-nda-niimi Collective (Winnipeg : ARP BOOKS, 2014), 51-52.

3.3 Le sens de la transmission dans le cadre blanc et l'entrechoc avec le cadre rouge : points de vue d'une femme poète et d'une artiste

En ce sens, Joséphine Bacon²²², poète innue, exprime avec une douceur déstabilisante le choc entre ce cadre blanc oppressant et le cadre rouge bafoué. L'évocation interpelle son identité première - femme innue - et convoque le sentiment d'urgence d'être forte, comme le suggère cet extrait du livre *Nous sommes tous des Sauvages* :

je refuse
d'être bannie
de ce monde²²³

Ces quelques mots témoignent d'une façon particulière de la tension existant entre le cadre rouge et le cadre blanc. Celle qui écrit ne veut pas disparaître. Elle ne veut pas être bannie, mise à l'écart, exclue de sa Terre, de sa mémoire, de sa culture, de la vie. À notre sens et avec toutes les précautions interprétatives, ce refus d'être bannie serait significatif sur le plan politique comme sur le plan symbolique. L'auteure semble s'opposer à ce qui l'ostracise du cadre blanc, sans le dénoncer directement. Plutôt, elle cherche à se mettre au monde comme sujet humain, politique et femme innue. Ce refus signifierait qu'elle s'engage à assurer non seulement sa survie, mais la transmission d'un rapport au monde à travers cet élan d'affirmation et d'humanité. Le « je » énonce la femme autochtone comme sujet et partant, pivot et relais d'une culture de la résistance. Forte, malgré - et avec - le cadre blanc qui l'élimine à travers l'histoire de la colonisation, elle veut mettre terme à cette histoire. Il ne

222. Joséphine Bacon est née en 1947 à Betsiamites. La maison d'édition Mémoire d'encrier qui publie ses poèmes la présente sur son site internet : « Réalisatrice et parolière, elle est considérée comme une auteure phare au Québec. Elle a travaillé comme traductrice-interprète auprès des aînés, ceux et celles qui détiennent le savoir traditionnel et, avec sagesse, elle a appris à écouter leur parole, » consulté le 15 avril 2016, <http://memoiredencrier.com/josephine-bacon/>.

223. Joséphine Bacon et José Acquelin, *Nous sommes tous des sauvages* (Montréal : Mémoire d'encrier, 2011), 28. Dans ce livre, Joséphine Bacon et l'auteur « blanc » José Acquelin semblent se répondre à travers leur propre culture. Les poèmes de chacun d'eux sont présentés en alternance, sauf pour la première page et la dernière page, signées en tandem. Dans le cadre de ce mémoire, les extraits de poèmes sont identifiés de la même façon que des citations en retrait par souci d'uniformité, mais aussi, parce que la plupart du temps, les poèmes n'ont pas de titres.

s'agit pas d'un duel politique, mais bien d'une affirmation d'une douceur sobre sur ce qui doit cesser, sans le nommer. La tonalité est pacifique, engageant au dialogue avec l'autre.

Puis cet autre extrait de Joséphine Bacon qui interpelle l'autre, soit le cadre blanc politique ; et peut-être aussi celui qui est corrélé au cadre blanc politique, le cadre blanc culturel :

tu ne me regardes pas
 tu ne me vois pas
 tu ne m'entends pas
 tu ne m'écoutes pas
 tu ne me parles pas
 tu est ici en conquérant de ma Terre
 tu m'emprisonnes dans ma Terre²²⁴

On l'a constaté, le statut des Autochtones était jusqu'à tout récemment un statut d'invisibilité. Par son caractère incantatoire, la poésie transcende l'actualité et rappelle la non-communication avec les peuples des Premières Nations. Ils ont accueilli à l'époque les premiers arrivants sur ce continent et ils continuent d'accueillir ceux qui viennent y faire leur vie. Or, Joséphine Bacon interpellerait le cadre blanc politique, conquérant et assimilateur à travers les siècles, mais aussi le « conquérant » actuel, citoyen non-autochtone, souvent indifférent, puisque les propos soulèveraient le non-questionnement par « l'autre » des politiques de répression appliquées aux Autochtones. La clarté incisive et calme du constat d'ignorance et d'incompréhension nous oblige à les considérer. Elle nous parle.

Dans le recueil *Un thé dans la toundra/Nipishapui nete mushuat*, Joséphine Bacon témoigne de son expérience de femme autochtone ayant connu les transformations profondes, dont celle des pensionnats. L'extrait suivant le révèle²²⁵. Le cadre blanc bouleverse le cadre rouge et ce, à plusieurs niveaux symboliques :

224. Bacon et Acquelin, *Nous sommes tous des sauvages*, 10.

225. Joséphine Bacon, *Un thé dans la toundra/Nipishapui nete mushuat* (Montréal : Mémoire d'encrier, 2013), 20-21. Le poème en français est présenté sur la page de gauche et le poème en innu, sur la page de droite.

On m'arrache à ton silence

Tu ne racontes plus
Les couleurs de l'air
Je ne reconnais plus
Mes sœurs les vents

On m'apprend un Dieu
J'ai perdu l'horizon
Face à moi
Le Mur

Nutinikun apu tshituin

Tshipun ka tipatshimushtuin eshi-assiut
Anutshish apu tshissenitaman eshi-utik

Nitshishkutamakun aiاميةun
Apu tshissenitaman anite nipa ituten
Ustishkut napauian
Ashtamitat²²⁶

D'abord, au niveau de la religion, puissant marqueur identitaire. Puis au niveau de la perte de l'horizon de la toundra ou de la mer, remplacé par le Mur de l'école. Par delà la sobriété du langage, se saisit toute la violence de la coupure des liens avec les éléments vitaux du territoire ou la volonté d'emprise du cadre blanc sur la symbolique du cadre rouge. Joséphine Bacon sait faire comprendre l'émotion profonde qui habite le cœur des Autochtones, en partageant le sens symbolique de la condition d'être autochtone. Elle rend possible une intégration par « l'autre » du sens en lien avec sa culture. Ce partage et la portée symbolique d'un tel discours tisse des liens affectifs responsabilisateurs de par la « fonction interculturelle du texte poétique²²⁷ ».

226. Bacon, *Un thé dans la toundra/Nipishapui nete mushuat*, 20-21.

227. Popi Calliabetsou-Coraca, « Les fonctions du poème en classe de langue-culture du secondaire, » dans *La place de la littérature dans l'enseignement du FLE*, sous la dir. de F. Tabaki-Iona, A. Procolli, K. Forakis, Actes du colloque international organisé par l'Université nationale et capodistrienne d'Athènes, Athènes, 4 juin et 5 juin 2009. Athènes : Université d'Athènes, 2010, consulté le 5 mars 2015, http://www.frl.uoa.gr/fileadmin/frl.uoa.gr/uploads/sinedria/Actes_Litterature%20FLE_2009.pdf.

De son côté, l'artiste multidisciplinaire algonquine (anishinaabe) Nadia Myre²²⁸ a réalisé une œuvre sur le thème de *La loi sur les Indiens*²²⁹ de l'an 2000 à 2003. Reprenant les 56 pages des cinq premiers chapitres du texte de loi, 250 personnes répondront à l'appel de Myre pour le perlage de billes de verre blanches remplaçant le texte d'origine et le perlage de billes de verre rouges, le fond de la page²³⁰. Le motif créé rappelle les lignes du texte de loi lorsqu'on regarde l'œuvre de loin. Mais lorsqu'on s'en approche, ce n'est pas le texte d'origine qui apparaît. En effet, ce ne sont pas les lettres lisibles qui sont reformées par les billes, mais bien un motif abstrait. Gina Antinozzi a commenté en texte- filigrane l'intention de l'artiste : « Pour déconstruire l'inacceptable, l'aiguille perce une à une les lettres qui sont substituées par des perles²³¹ ». L'œuvre est aussi présentée dans un Musée virtuel. Et le texte qui accompagne l'œuvre explique la motivation profonde de Myre, rappelant que la *Loi sur les Indiens* délégitimait la transmission du statut.

[Elle a été] amendée en 1985 par le projet de loi C-31 parce qu'elle allait à l'encontre de la Déclaration universelle des droits de l'homme [...]. [...] L'œuvre opère une réinscription identitaire et rend possible la réappropriation d'un passé perdu par certains participants, qui n'ont que très récemment retrouvé leur statut d'a[A]utochtone à la suite de la modification de la Loi²³².

228. Le site internet de la Galerie d'art représentant Myre, résume sa trajectoire : « Née en 1974 à Montréal, Nadia Myre [...] expose sa production localement, nationalement et internationalement. Diplômée du Emily Carr Institute of Art + Design, elle complète une maîtrise en beaux-arts avec spécialisation en sculpture à l'Université Concordia en 2002, » consulté le 15 avril 2016, <http://artmur.com/artistes/nadia-myre/>.

229. Nadia Myre, (2000-2003), *Indian Act*, 56 éléments, perles de rocaille, feutre, fil, copie de la *Loi sur les Indiens* (chapitres 1-5), 46 x 38 x 5 cm chacun. Ottawa, Canada, Musée des Beaux-Arts du Canada, consulté le 5 juillet 2015, <http://artmur.com/artistes/nadia-myre/indian-act/>.

230. Ibid.

231. Gina Antinozzi, texte de présentation du parcours de Nadia Myre pour l'exposition intitulée *Oraison/Orison*, Galerie Oboro, Montréal, du 8 novembre au 13 décembre 2014, consulté le 2 septembre 2015, <http://www.nadiamyre.net/antinozzi-oraison/orison/>.

232. Musée virtuel du Canada, [s.d.], « Identité – Nadia Myre, » Réseau canadien d'information sur le patrimoine (RCIP), Gouvernement du Canada, consulté le 14 juillet 2015, <http://www.virtualmuseum.ca/edu/ViewLoitLo.do;jsessionid=0D1122A249B5C64F5E5EA2B4DB9846D9?method=preview&lang=FR&id=15024>.

Acte fondateur de la quête de reconnaissance de ses origines autochtones par sa mère, car « c'est en 1997 que Nadia Myre et sa mère retrouvent leur statut de membre de la réserve anishnabeg Kitigan Zibi (Maniwaki, Québec) – statut initialement perdu lorsque la mère de l'artiste, devenue orpheline, fut adoptée hors de la réserve²³³ ». Ce qui est une des déclinaisons illustrant la cause de la perte possible du dit statut. Une autre œuvre de Myre met en relief l'application d'un critère issu de la *Loi sur les Indiens*, soit la série *Meditations on Red*²³⁴. C'est qu'à la frontière entre les États-Unis et le Canada, les douaniers exigent la « preuve attestant que plus de 50% de son sang est amérindien²³⁵ » pour ne pas avoir à payer les taxes sur les biens qu'elle rapporte.

S'en suit ainsi une interrogation sur l'identité par le sang. Se déclinant en cinq 'portraits' montrant différentes compositions identitaires amérindiennes plus ou moins diluées, chacune des perles dans *Meditations on Red* représente à la fois un globule blanc ou rouge et une identité hybride comme 'blanc' ou comme 'rouge'²³⁶.

Comme si l'identité culturelle et idéologique du cadre blanc et du cadre rouge étaient incluses dans cette métaphore sur l'identité blanche et sur l'identité rouge. Comme si une coupe transversale avait été effectuée symboliquement dans le vecteur de la transmission pulsant le cadre rouge et le cadre blanc.

De cet entrechoc entre les deux cadres à tous égards, émerge un double mouvement : l'expression même d'une conscience douloureuse d'une désappropriation, laquelle s'apparente dans son processus à une désymbolisation (voir ci-contre), et l'exigence conséquente d'un long processus de resymbolisation.

233. Sans auteur, site internet de la Galerie d'art représentant l'artiste, consulté le 7 juillet 2015, <http://artmur.com/artistes/nadia-/myre>

234. Nadia Myre, *Meditations on Red* # 1 à # 5, 2013, perles de rocaille, giclée, 122 x 122 cm, consulté le 10 juillet 2015, <http://artmur.com/artistes/nadia-myre/meditations-on-red/>.

235. Sans auteur, site internet de la Galerie d'art représentant l'artiste, consulté le 7 juillet 2015, <http://artmur.com/artistes/nadia-myre/meditations-on-red/>.

236. Ibid.

Le reflet des injustices dans la symbolique des œuvres de Joséphine Bacon et Nadia Myre n'est pas exclusif aux femmes autochtones. Les devanciers des générations actuelles portaient aussi un regard acéré sur la manière dont les Blancs les traitaient. Tels les propos du Chef Luther Standing Bear, Sioux Oglala de l'Ouest américain au début du XX^e siècle qui résume l'état d'esprit qui régnait chez les Indiens.

Elle [la terre] ne nous devint hostile qu'à l'arrivée de l'homme barbu de l'est qui nous accable, nous et les familles que nous aimons, d'injustices insensées et brutales. C'est quand les animaux de la forêt se mirent à fuir son approche que commença pour nous « l'Ouest Sauvage »²³⁷.

Nous venons d'examiner la mise sous tension du cadre rouge et son expression symbolique. Et de constater à la toute fin que, le cadre rouge, dans sa part « d'activation » politique issue de l'assujettissement blanc, n'est pas le propre des femmes. Mais qu'elles en sont actuellement dépositaires...

3.4 Conclusion du chapitre III

Au final, ce qui s'est produit suite au *premier contact* témoigne de la chronologie d'une dépossession inexorable des Autochtones. L'étape cruciale en sera la mise en place des politiques qui ont eu pour conséquences de désarticuler leur mode de vie, de disloquer leurs valeurs et identités. Et en somme, par ces politiques, on a tenté de paralyser leur résistance. Ce chapitre nous a permis de saisir en quelques grandes lignes le cadre blanc symbolisé par la *Loi sur les Indiens* et sa capacité multidimensionnelle de structurer la vie des communautés dans les réserves.

237. Luther Standing Bear, *Land of the Spotted Eagle* (Boston : Houghton Mifflin, 1933), xix dans T.C. McLuhan (textes rassemblés par), photographies de Edward S. Curtis, *Pieds nus sur la terre sacrée*, 51.

Nous constatons que dans le contexte de la situation coloniale, l'application de politiques spécifiques par le cadre blanc participe au processus de transformation du cadre rouge par une « désymbolisation »²³⁸, pour reprendre le terme de Weber exprimant la perte de sens²³⁹. Ne serait-ce que concrètement, le cadre législatif interdisait l'échange des symboles. Du coup, l'impact était double : d'une part, on évacuait des repères importants dans la transmission²⁴⁰ et d'autre part, le processus vital de l'échange ne se produisait plus.

Le lien entre la déperdition de la tradition et le concept même de désymbolisation sera creusé au prochain chapitre. Car ce n'est pas parce que l'expression « désymbolisation » n'émane pas du propos des femmes autochtones que sa réalité ne les a pas fait souffrir de générations en générations, et les convoque aujourd'hui.

238. Le processus de désymbolisation (Max Weber) est traité en tant qu'élément charnière dans le cours donné par Luce Des Aulniers, (2013), *Approches anthropologiques en communication : Notes de cours sur Introduction à l'anthropologie dans une logique de communication, COM7018*, Université du Québec à Montréal, Département de communication. Max Weber, ss. dir. de Alain Gras, dans *Sociologie-ethnologie : Auteurs et textes fondateurs* (Paris : Publications de la Sorbonne, 2008), 122.

239. Ibid.

240. Régis Debray, « Le sacré, c'est ce qui protège et qu'il faut protéger, » *La Tribune de la santé* 2 no. 27 Paris, Presses de Sciences Po, 2010 : 129-131.

CHAPITRE IV

LES BOULEVERSEMENTS AFFECTANT LA NOTION ET LA RÉALITÉ DE LA TRANSMISSION

Le présent chapitre va placer à grands traits l'arrière-scène philosophique dans laquelle se déroule la résistance des femmes autochtones. Il pointera des valeurs fécondant et irrigant *a priori* la notion de transmission, et ce, autant chez les sociétés traditionnelles représentées par le cadre rouge que chez les sociétés euro-occidentales synthétisées dans et par le cadre blanc. Autrement dit, seront éclairés quelques rouages du mécanisme de la transmission comme agent mobilisateur, vecteur nourricier et propulseur - ou non - de la culture. En effet, qu'est-ce qui est véhiculé par la transmission ? Ou encore, quel est le potentiel de désymbolisation en relation avec la perte ou la dégradation de la tradition ? Tentant de répondre à ces questions, outre le tracé des liens avec le contexte général de leurs revendications, se dévoile avec encore plus de netteté le processus même de désymbolisation amorcé par le cadre blanc politique et idéologique. Toutefois, il n'y a pas que le cadre rouge qui soit affecté par la désymbolisation. Le cadre blanc « culturel » aussi.

4.1 Le cadre blanc englobant de la modernité et de la postmodernité

La problématique reliée à la transmission chez les femmes autochtones s'inscrit dans un cadre beaucoup plus large émanant de la société dominante, soit celui de la modernité et de la postmodernité²⁴¹. Et cette modernité/postmodernité exprime avec acuité un segment de notre propre rapport au monde euro-occidental. La culture autochtone articule donc la transmission

241. Ce terme se trouve d'abord sous la plume de François Lyotard dans *La condition post-moderne*. (Paris : Éd. de Minuit, 1979).

à l'intérieur - ou en parallèle - de la culture dominante, dans le contexte englobant de la modernité/postmodernité qu'il importe de caractériser et de contextualiser.

Comme nous l'avons déjà constaté au chapitre précédent, les premiers contacts avec les Autochtones ont eu lieu bien avant la **modernité**. Cette dernière florissait selon maints auteurs au milieu du XIX^e siècle, à la faveur des progrès du domaine des techniques et de la complexification des relations entre les peuples. Mais les dits contacts se sont plus expressément dessinés dans la modernité et connaissent depuis quelques décennies une sorte d'exacerbation, les revendications émanant de différents groupes se multipliant et ce, à différents niveaux du politique. De plus, au XX^e siècle, la réflexion sur la modernité a connu une impulsion importante, par Freud, dans *Malaise dans la civilisation* (1929)²⁴² et ce, à partir des travaux anthropologiques de l'époque. D'ailleurs, cette réflexion n'a eu de cesse d'inspirer des chercheurs, donnant lieu aux concepts de postmodernité, ou encore de modernité avancée²⁴³ ou surmodernité, par lesquelles sont amplifiées les caractéristiques de la modernité, si on se fie à Marc Augé.

Cette nouvelle modernité, il m'est arrivé de l'appeler surmodernité, parce qu'elle me semblait prolonger, accélérer et compliquer les effets de la modernité telle qu'elle avait été conçue au XVIII^e et au XIX^e siècles. La surmodernité, ce serait l'effet combiné d'une accélération de l'histoire, d'un rétrécissement de l'espace et d'une individualisation des destins. Ces trois facteurs sont eux-mêmes complexes : si nous avons le sentiment que l'histoire s'accélère, c'est parce que chaque jour, des événements nouveaux sont portés à notre connaissance ; si nous avons le sentiment que la planète se rétrécit, c'est pour les mêmes raisons, mais aussi à cause du développement des moyens de transport, de la circulation des images et aussi, de notre prise de conscience planétaire elle-même liée à l'exploration de l'espace et aux inquiétudes écologiques. Quant à l'individualisation des destins, elle peut être mise en

242. Sigmund Freud, *Malaise dans la Civilisation*, trad. de l'allemand par CH. et J. Odier en 1934. Paris : Presses universitaires de France, 1971, consulté le 3 février 2014, doi.org/doi:10.1522/cla.frs.mal.

243. Selon Chantal Delsol. Chantal Delsol, *Qu'est-ce que l'homme ? Cours familial d'anthropologie* (Paris : Éditions du Cerf, 2008), 8.

relation avec le système économique global et les nouvelles formes de consommation²⁴⁴.

Ici, seront dégagées les principales caractéristiques de cette modernité et de ses suites, en les contrastant avec celles des sociétés de tradition. Nous utilisons ce dernier terme dans son acception très large, en référant au principe d'homéostasie qui les traverse, autant au plan environnemental qu'au plan social, si on en croit Jean Poirier²⁴⁵. On reconnaîtra dans ladite homéostasie des éléments clés du rapport au monde nord autochtone, homéostasie qui n'équivaut nullement à immobilisme, comme on le verra.

Au bilan, cette mise en contraste entre modernité et tradition permet de creuser la différence de rapport au monde qu'elles induisent, et habilite à investir la portée même de la désymbolisation.

4.1.1 Transformation du lien social

Dans la société dominante règnent des liens sociaux individualisés et largement atrophiés. D'ailleurs, Enriquez et Haroche ont poursuivi la réflexion éclairante de Freud sur le sens du social. Ils actualisent le malaise « civilisationnel » inhérent au cadre blanc, à partir de traces de phénomènes forgeant la spirale actuelle qui mène à la désintégration non seulement du lien social dans les démocraties contemporaines, mais aussi à la désintégration du rapport à soi-même²⁴⁶. Par contre, dans les sociétés animistes [animisme véhiculé par le cadre rouge], le rapport à soi et à l'autre comme personne est différent, car corps social et corps individuel

244. Marc Augé, *Le temps en ruines* (Paris : Galilée, 2003), 49-50.

245. Pour Jean Poirier, « De la tradition à la modernité : la machine à civiliser, » dans *Histoire des mœurs III : Thèmes et systèmes culturels*, vol. 2 pp. 1551-1619, ss dir. de Jean Poirier, 6 volumes, (Paris : Gallimard, 1991).

246. Eugène Enriquez et Claudine Haroche, *La face obscure des démocraties modernes* (Ramonville Saint-Agne : Éditions érès, 2002), 8.

sont liés²⁴⁷. Philippe Descola campe l'animisme de cette manière, fournissant du coup des éléments très éclairants pour la suite de cette recherche exploratoire :

Le territoire de l'animisme est discontinu, mais peuplé d'une infinité de sujets aux apparences les plus dissemblables. Dans cet immense archipel ontologique [...] vit une multitude d'êtres dont un habit animal ou végétal dissimule une intentionnalité et des affects analogues à ceux des humains. Chaque classe d'être pourvue d'une « âme » et menant une existence sociale peut ainsi se voir reconnue par une forme qui lui est propre [...] ²⁴⁸.

Cette arrière-scène animiste se donne chez les femmes autochtones à travers leurs préoccupations à l'endroit de l'ensemble des communautés, certes humaines, mais également autres, aux registres animal, végétal, voire minéral ; plus précisément, ces préoccupations tissent le « fil rouge » des requêtes, revendications ou constats. Elles semblent répondre en écho « reconstructeur » aux valeurs des leaders autochtones de jadis, tel l'esprit se dégageant des propos du Chef Luther Standing Bear : « L'homme qui s'est assis sur le sol de son tipi, pour méditer sur la vie et son sens, a su accepter une filiation commune à toutes les créatures et a reconnu l'unité de l'univers ; en cela, il infusait à son être l'essence même de l'humanité²⁴⁹ ».

Mais aussi, ce même « fil rouge » s'incarne dans ce que communiquent les artistes, par la valeur expressive de symboles visuels ou de poèmes. Concernant spécifiquement le registre humain autochtone et sa filiation intergénérationnelle, un lien intense existe dans les sociétés animistes, décrit admirablement par Joséphine Bacon, en français et en innu dans *Un thé dans la toundra/Nipishapui nete mushuat* :

247. Marc Augé, *Où est passé l'avenir ?* (Paris : Éditions du Seuil, 2011), 21.

248. P. Descola, « Un monde animé, » dans *La Fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation*, 23-38, dir. Philippe Descola (Paris : Ed. Quai Branly et Somogy, 2010), 23. Publié à l'occasion de l'exposition « La Fabrique des images », musée du quai Branly du 16 février 2010 au 11 juillet 2011.

249. McLuhan (textes rassemblés par) et Curtis (photographies), *Pieds nus sur la terre sacrée*, 103, tiré de Chef Luther Standing Bear, *Land of the Spotted Eagle*, 250.

Je porte ma grand-mère sur le dos
 Mes genoux ploient
 Sous tant de sagesse

Pushakan nakatuenitam^u kutuannu
 Nuiutimau nukum
 Nitshikuna nipashkupanua²⁵⁰

Que cette image soit reçue au sens propre ou figuré, elle témoigne d'un amour inconditionnel envers l'ancêtre, du fait de la porter sur son dos, de même que d'une reconnaissance du savoir acquis et de la place de la filiation et de soi-même dans le cosmos. Si le cadre blanc politique a tenté de pulvériser ce lien, il s'avère en reconstruction, en resymbolisation, par la résistance des femmes autochtones.

Encore une fois, que ce soit au niveau des artistes ou des organismes, ce travail de réintégration des valeurs autochtones percole auprès des différentes nations, et ce, en dépit de leur affaiblissement par les politiques en place et des défis posés par l'état actuel des communautés. La revitalisation de la transmission de la culture rouge par le cadre rouge, préoccupé par l'importance du sens donné à la communauté, aura peut-être des effets positifs sur d'autres plans. En effet, un questionnement par le cadre blanc politique et culturel sur le sens du social prévalant serait un des impacts possibles à court terme comme à long terme.

4.1.2 Transformation du statut de la parole et de l'image

Il existe un autre écart entre la société de communication issue de la modernité et la société de tradition, et ce, au niveau de l'importance attribuée au sens de la parole et de l'image de ce qui est effectivement communiqué. En effet, la société de tradition « n'y banalise ni la parole (considérée comme la substance des êtres et des choses) ni l'image (moyen de “relier” et

250. Bacon, *Un thé dans la toundra/Nipishapui nete mushuat*, 64.

d'agir)²⁵¹ ». Au demeurant, non seulement la nature des revendications (exprimées au chapitre I) mais la façon de les symboliser semblent immuables et sobres, comme soutenues par des valeurs qui traversent le temps. Nous le soulignons, même si le mandat de cette recherche n'est pas de décortiquer en profondeur la transformation ou non du message véhiculé à travers le temps. Nous aurons l'occasion d'examiner cet aspect au chapitre V. De plus, mentionnons que la société de tradition plonge ses racines dans le mythe et sa valeur : selon Lévi-Strauss, « la valeur intrinsèque attribuée au mythe provient de ce que ces événements, censés se dérouler à un moment du temps, forment aussi une structure permanente. Celle-ci se rapporte au passé, au présent et au futur » (1958, 231)²⁵² ».

Un exemple se trouve dans la fulgurance poétique et protectrice de la transmission de Natasha Kanapé Fontaine²⁵³, fidèle à la prise de parole par les femmes autochtones : « Alors, puisque je suis ici à embrasser le sol de ma terre, *Assi*, je libérerai ses chants de femme²⁵⁴ ». Mais aussi cet autre extrait tiré de son *Manifeste Assi*, *Assi* se traduisant par Terre :

Une poète pour son soleil noir
 une allure de faon sur les arctiques
 un chasseur à son épouse territoire
 une femme de clan atik^u
 avec une balle flèche moderne
 en sa moelle²⁵⁵.

251. Georges Balandier, « Images, images, images, » *Cahiers internationaux de sociologie* 82, (janvier-juin 1987) : 8, consulté le 6 février 2014, doi : 10.1522/030133886.

252. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale I* (Paris : Plon, 1958) dans Anne Doran, « Territoire et sacré chez les Innus, » *Théologiques* 16, no. 1 (2008) : 126, consulté le 7 février 2014, doi : 10.7202/019187ar.

253. Natasha Kanapé Fontaine est née en 1991. Tout comme Joséphine Bacon, elle est originaire de la communauté innue de Pessamit. En 2014, âgée de 23 ans, elle était une des finalistes pour le Prix Émile-Nelligan avec son *Manifeste Assi*.

254. Natasha Kanapé Fontaine, prologue au *Manifeste Assi* (Montréal : Mémoire d'encrier, 2014), 6.

255. Kanapé Fontaine, *Manifeste Assi*, 56.

D'après Hugues Corriveau, « son *Manifeste Assi* s'inscrit dans le courant de cette poésie qui interroge de plein fouet la conscience sociale, voix incarnée dans le politique, voix qui confronte l'état d'une nation²⁵⁶ ».

Ces voix et symboles résonnent donc dans l'espace public, rappelant les thèmes des revendications. Du reste, le poids idéologique et politique du cadre blanc dominant n'efface pas la notion de territoire, substrat essentiel du mythe. La revitalisation de la présence politique du cadre rouge affirme la pérennité du mythe, à travers le sujet pivot qu'est le territoire autour duquel s'agite le politique blanc.

À ce sujet, les anthropologues Bousquet et Crépeau reprennent une citation du chercheur sioux Vine Deloria jr. sur le lien existant entre territoire et spiritualité autochtone : « Religion [...] is a force in and of itself and it calls for an integration of lands and people in harmonious unity... » (cité in Smith 2006 : 7)²⁵⁷ ». Cette spiritualité en actes vient renforcer par le fait même l'importance de la symbolique représentée par le territoire, lui-même emmaillé au mythe. Et davantage, elle renforce en quelque sorte le processus continu de régénération symbolique, résultant de la relation entre les tenants de la culture rouge et le territoire.

4.1.3 Transformation du rapport au temps et à l'espace

En plus de modifier la façon d'occuper l'espace, donc le territoire, la colonisation a eu pour effet d'imposer une autre notion du temps aux sociétés déjà présentes sur un territoire

256. Hugues Corriveau, « *Manifeste Assi*, Natasha Kanapé Fontaine, » *Le Devoir*, 2 mai 2015, consulté le 9 août 2015, <http://www.ledevoir.com/culture/livres/438856/manifeste-assi-natasha-kanape-fontaine>.

257. Marie-Pierre Bousquet et Robert R. Crépeau, introduction à *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques. Religious Dynamics of Indigenous People of the Americas*, Marie-Pierre Bousquet et Robert R. Crépeau (dir.) et coll. (Paris : Éditions Karthala, 2012), 8.

spécifique²⁵⁸. La crise des repères générationnels, institutionnels et civilisationnels se traduit donc par une crise globale de la temporalité²⁵⁹. Elle a été évoquée en début de chapitre en reprenant la pensée d'Augé, crise qui favorise la désymbolisation, ne serait-ce que sous ses traits de centration sur le présent²⁶⁰. Or, selon cet anthropologue, le lien entre temps et espace est insécable : « Tous les systèmes symboliques observables dans le monde témoignent [...] de la solidarité toujours intuitivement perçue entre “ces deux formes a priori de la sensibilité” [temps et espace], pour reprendre l'expression kantienne²⁶¹ ».

De son côté, le rapport au temps et à l'espace révélé par le travail de Nadia Myre est complexe. De prime abord, la série s'intitulant *Meditations on Black Lake*²⁶² ne semble symboliser qu'un « temps rouge ». Car ce qui frappe, tout comme sa série *Meditations on red*, c'est la présence du cercle que l'on associe spontanément à la pensée rouge. Toutefois, pour Myre, comme processus, « [Meditation is] a connection with the self through gazing at something deeply, in order to bring yourself to a global consciousness, a deep knowledge that you are intimately connected to everything²⁶³ ». Ce « *connected to everything* » n'est pas sans rappeler l'expression « *all my relations* », symbole-phare de la relation au monde autochtone. Mais un autre trait du rapport dynamique au temps est perceptible. Pour Chloë Charce, le résultat numérisé des perles de verre bleues, noires, turquoise et grises « s'apparente à des

258. Augé, *Où est passé l'avenir ?*, 12.

259. Ibid.

260. Ou le présentisme. Voir Marc Augé, *Le temps en ruines* (Paris : Galilée, 2003).

261. Marc Augé, *Où est passé l'avenir ?*, (Paris : Éd. du Seuil, 2011), 12 dans (2013), *Approches anthropologiques en communication : notes de cours, COM7018*, document-charnière sur la « Désymbolisation ? », 2.

262. Nadia Myre, *Meditations on Black Lake*. [Série] *Cultural, Political, Celestial, Philosophical, Spiritual, Material, Geographical, Temporal*, 2012, perles de rocailles, 8 giclées, 111 x 111 cm, consulté le 18 août 2015, <http://artmur.com/artistes/nadia-myre/meditation-on-black/>.

263. Citation de Nadia Myre extraite de la page d'accueil du site de la Galerie Art Mûr qui la représente, <http://artmur.com/artistes/nadia-myre/>, consulté le 18 août 2015. Il faut noter que les extraits provenant de ce site internet ne mentionnent peut-être pas toujours la publication d'où provient la citation. Des propos peuvent aussi avoir été résumés.

mandalas, des profondeurs marines ou des paysages célestes²⁶⁴». En les regardant, il nous semble saisir à la fois les reflets du ciel sur l'eau, sentir leurs profondeurs respectives, unissant ciel et terre à travers cet élément liquide. De façon générale, trois thèmes traversent la symbolique de l'eau : « source de vie, moyen de purification, centre de régénérescence²⁶⁵ ».

D'après Karl-Gilbert Murray, critique d'art et commissaire, cette série « donne accès à des seuils invisibles : des lieux mythiques, denses - emplis de profondeur. Renfermant sur elle-même la transparence des choses, elle élabore des relations « mystérieuses » voire « sacrées »²⁶⁶. Pour ce dernier, ces « formes [...] évoquent des liens symboliques avec un monde surnaturel ». Et qu'au final, parlant du geste de création :

Un geste qui dans ce cas-ci prend acte d'une tradition et préserve un savoir-faire ancestral : l'art du perlage, inscrit dans la contemporanéité. Il y a donc un rapprochement à faire entre une conscience historique et mythique, l'avenir et le passé, le moderne et le traditionnel, le centre et la périphérie. De même, qu'une perpétuation d'une cosmologie amérindienne qui, édifiant de nouvelles configurations hybridées de formes tant artisanales qu'artistiques, incite à la méditation²⁶⁷.

Pour Nadia Myre, il y aurait donc transmission des symboles par l'apprentissage et l'appropriation approfondie de techniques issues de la culture matérielle. Mieux, il y aurait une volonté de nourrir la réflexion sur les enjeux cruciaux marquant sa nation et sa communauté d'origine Kitigan Zibi. Myre serait ainsi portée par le désir de resymboliser et de traduire ses constats politiques en perlant des icônes, tel le logo d'*Hydro-Québec*²⁶⁸,

264. Chloë Charce, « Entre spirituel et politique, Nadia Myre balise son territoire, » *ETC*, no. 96 (2012) : 25, consulté le 18 août 2015, <http://id.erudit.org/iderudit/67033ac>.

265. Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, 1969 (Paris : Éditions Robert Laffont/Jupiter, 1982), 374.

266. Karl-Gilbert Murray, « Nadia Myre : Des inflexions méditatives, » *Art Mûr* 7, no. 4 (mars, avril 2012), 10, consulté le 19 août 2015, <http://artmur.com/artistes/nadia-myre/meditation-on-black/>.

267. *Ibid.*

268. Nadia Myre, *Hydro-Québec* (série *Journey of the Seventh Fire*), 2008, perles sur toile, 144 x 144 cm, consulté le 19 août 2015, <http://artmur.com/artistes/nadia-myre/landscape-of-sorrow/>.

réalisé lors de la série *Journey of the Seventh Fire* en 2008. Cet icône nous ramène tout à la fois au temps d'avant le *premier contact* et dans un rapport au temps et à l'espace perturbé par le harnachement de rivières et de lacs²⁶⁹. Le déplacement sur le territoire, de même que le rapport au territoire s'en sont trouvés déstabilisés : hausse du taux de mercure dans l'eau, perte de traces du passage des ancêtres, de lieux de rituels et de rites. Perte des érables à sucre et des herbes médicinales. Le logo d'Hydro-Québec - et autres logos perlés de la même série, tel celui de la compagnie d'aluminium Alcan²⁷⁰ - le rappelle; car ce sont bien, d'après Anne-Marie St-Jean Aubre, « toutes les injustices subies par ces peuples qui s'y trouvent exprimées et symbolisées²⁷¹ ».

De son côté, Balandier désigne des processus de rencontre des cultures et de leur façonnement. Ils sont liés à la notion d'espace et de temps. Et ils peuvent réduire la perception de décalage.

D'une certaine façon, à l'acculturation régissant les rapports établis dans l'espace, entre sociétés et cultures différentes, s'ajoute l'acculturation dans le temps qui résulte de la coexistence plus rapide des rapports sociaux et configurations culturelles d'âges différents²⁷².

De plus, « alors que les sociétés de la tradition manipulent le temps par l'opération symbolique et rituelle, celles de la modernité le traitent par les opérations scientifiques et

269. Des barrages hydro-électriques ont été construits sur le territoire anishinaabe dans le but de contrôler le niveau des crues affectant, entre autres, la ville de Montréal. Léa Guimont, « Desjardins et Monderie – Du triste sort d'un « peuple invisible, » *Le Devoir*, 9 juin 2007, consulté le 2 juillet 2014, <http://www.ledevoir.com/culture/actualites-culturelles/146729/desjardins-et-mondorie-du-triste-sort-d-un-peuple-invisible>.

270. Nadia Myre, *Alcan* (série *Journey of the Seventh Fire*), 2009, perles sur toile, 144 x 144 cm, consulté le 20 novembre 2014, <http://artmur.com/artistes/nadia-myre/landscape-of-sorrow/>.

271. Anne-Marie St-Jean Aubre, « Landscape of Sorrow, » *Art Mûr*, 2008, consulté le 16 août 2015, <http://artmur.com/artistes/nadia-myre/landscape-of-sorrow/>.

272. Georges Balandier, « Réflexions sur une anthropologie de la modernité, » *Les Cahiers internationaux de sociologie*, 51 (juillet-décembre 1971), 15, consulté le 22 mars 2015, doi.org/doi:10.1522/030111355.

techniques, et par l'exploitation imaginaire de ces dernières²⁷³ ». (Nous retrouvons ici la distinction déjà opérée au chapitre III par Thomas, pages 53-54). À ce sujet, il n'est qu'à mentionner le nombre de films d'Hollywood où les "Indiens" étaient présents dans les années 50-60, en pleine période des pensionnats autochtones. Le décalage était grand entre la fiction et une réalité occultée jusqu'à tout récemment.

Un autre rapport sous-tend le concept de transmission et questionne notre lien au temps et à l'espace. C'est celui de la survie de l'humanité et de la limite physique de son expansion comme espèce. Albert Jacquard rappelait la finitude du monde²⁷⁴. Sa réflexion sur le fait qu'il n'y « a plus d'ailleurs²⁷⁵ » concourt à la compréhension du vecteur terrestre du concept de transmission, soit la planète terre, porteur d'humains.

4.1.4 Transformation du lien avec la nature

À partir d'indices, Balandier a reconstitué un des espaces qu'occupe la modernité, celui où s'articule la mutation du lien qu'entretient l'homme avec la nature et à ce qui le constitue en propre²⁷⁶. S'y révèle ainsi la motivation première - ou la réalité première - de l'enracinement du cadre rouge dans la terre. Car, pour « l'autochtonie, le fait d'être là au commencement, à l'origine, engendre une forme du sacré alliée à la terre, inscrite dans les limites d'un territoire²⁷⁷ ». On retrouve ici l'idée du mythe :

273. Balandier, *Le Détour*, 242.

274. Albert Jacquard, *Voici le temps du monde fini* (Paris : Éd. du Seuil, 1991).

275. Albert Jacquard, « Finitude de notre domaine, » *Le Monde diplomatique*, mai 2004, 28, consulté le 20 août 2015, www.monde-diplomatique.fr/2004/05/JACQUARD/11175.

276. Georges Balandier, *Le Détour: Pouvoir et modernité* (Paris : Fayard, 1985), 17.

277. Georges Balandier, « Le sacré par le détour des sociétés de la tradition, » *Cahiers internationaux de sociologie* 100, (janvier-juin 1996), 10, consulté le 27 novembre 2014, [doi.org/doi:10.1522/030133889](https://doi.org/10.1522/030133889).

Le sacré implique le mythe, qui est son explication, et le rite, qui est sa mise en œuvre. Le mythe reporte au temps des commencements, des origines, des créations ; il réfère à une réalité primordiale, cachée ; il permet de donner du sens et de structurer l'univers sensible. Il inscrit le sacré dans une vision du monde qui est supra-rationnelle²⁷⁸.

Lorsque les femmes autochtones se lèvent pour accomplir des actions politiques, prendre la parole ou s'exprimer à travers leur art, elles se placent symboliquement à la jonction du mythe fondateur et de la requête politique. Ou du constat politique pour l'artiste Nadia Myre. D'après son père, Robert Myre, « elle met en évidence des faits bruts, des constats. Tout en étant éminemment politique, elle ne revendique pas. Elle [...] relève des injustices en maintenant que le néocolonialisme demeure du colonialisme²⁷⁹ ». Il semble que ce soit le mythe, symbolisé par le lien sacré à la terre et convergeant avec l'identité première autochtone, qui agit comme propulseur et agent motivateur des relais symboliques.

Aussi remarquables, leurs attitudes de respect qui rappellent celui contenu dans les propos relayés par maints chefs spirituels de l'époque, dont Mato-Kuwapi, ou Chased-By-Bears, un Sioux Santee-Yanktonai : « Avant de parler de choses sacrées, nous nous préparons nous-mêmes par des offrandes... l'un de nous remplira son calumet et le tendra à l'autre qui l'allumera et l'offrira au ciel et à la terre... ils fumeront ensemble... Alors ils seront prêts à parler²⁸⁰ ». Cet ordre séquentiel renvoie aux cérémonies de la pipe - ou calumet - auxquelles nous avons participé à quelques reprises. De même pour la dimension créée - espace sacré - lors de la cérémonie du lever du soleil du mois de janvier 2013, menée par une femme mohawk, alors que des femmes autochtones offraient du tabac à la terre en plein centre-ville de Montréal, juste avant une manifestation d'Idle No More. Et que le premier mot prononcé consiste à remercier le fait d'être sur une terre indigène, en l'occurrence, mohawk, pour

278. Ibid., 11.

279. Robert Myre, introduction à *Nadia Myre : En[counter]s*, avant-propos Rhéal Olivier Lanthier et François St-Jacques, essais par Colette Tougas, Édith-Anne Pageot, Sandra Dyck et Amanda Jane Graham, Éd. Art Mûr, Musée d'art contemporain des Laurentides, Carleton University Art Gallery, 2011, 8.

280. McLuhan (textes rassemblés par) et Curtis (photographies), *Pieds nus sur la terre sacrée*, 41. Les paroles transmises par Mato-Kuwapi sont tirées du livre de Densmore, *Teton Sioux Music*, 95-96.

Montréal. Un poème de Joséphine Bacon établit le sens de cette offrande. Parlant de la toundra, du territoire :

Tu es musique
 Tes nuages sont sans frontières
 Quand ils s'approchent
 Leurs odeurs se parfument de brume
 Tu danses la pureté des gouttes
 Les yeux éteints
 Je perçois ta beauté
 Tes mélodies
 Je dépose du tabac
 En offrande sur une pierre
 Je te suis redevable
 Pour ma liberté

Nipeten nikamun nishikuanit
 Kashkuanat mishitueiepanuat
 E tashkishkakauï mushuau-assinu
 Uitshimatam^u eshimakuannit
 Tshinimin, minuenitam^u uapitsheushkuamik^u
 Peikuan eka uapiani
 Nitshisseniten menuashit anite etain
 Ashini nipatshitinimau
 Tshishtemaua
 Tshuitamun
 Apu auen tipenimit²⁸¹

C'est l'essence du cadre rouge, lien ancestral inter-responsable avec le territoire, qui s'exprime alors.

Balandier nous aide à comprendre le parallèle entre le cadre rouge et le cadre blanc, précisant ceci, en rapport avec la modernité et les sociétés de la tradition :

Les sociétés de la tradition disposent d'une cartographie de l'ordre et du désordre, elles en ont repéré les lieux et les cheminements ; parce qu'elles sont ouvertes à un mouvement porteur de transformations continues et d'incertitudes, celles de la

281. Bacon, *Un thé dans la toundra/Nipishapui nete mushuat*, 10.

présente modernité ne disposent plus que de cartes bougées, elles s'engagent dans l'histoire immédiate en y avançant à l'estime²⁸².

D'où une possible régénérescence malgré tout, à l'intérieur du cadre général de la modernité, des sociétés porteuses de la tradition, à cause de ce rapport au monde particulier avec l'ordre et le désordre. Et ce, malgré la dissemblance de la logique permettant de penser le monde. Concrètement, cela voudrait peut-être dire que les actions politiques des femmes autochtones s'incarnant à l'intérieur du cadre de la modernité seraient porteuses d'un sens particulier. En fait, notre intuition s'enrichit : d'une part, la symbolique portée par les revendications se propagerait dans l'espace et le temps pour contrer la désymbolisation exercée par le cadre blanc ; et d'autre part, il y aurait resymbolisation portée par la revendication à l'intérieur du geste, de la prise de parole, de la remémoration de symboles ; ou encore, la mise au monde de l'articulation artistique de symboles activerait une resymbolisation. Et tous ces symboles renverraient de loin en loin au mythe intégrateur.

Les œuvres d'Eruoma Awashish²⁸³, une jeune Attikamekw originaire d'Opiticiwan dans la Haute-Mauricie, expriment ce mouvement de revitalisation du symbolique. *L'instant d'un regard*²⁸⁴, créée en 2012, fait partie de son exposition solo *Reliques et passages*. Cette œuvre illustre la même année la page couverture d'un numéro de *Recherches amérindiennes au Québec* sur les médias et les Autochtones²⁸⁵. Il s'agit du portrait de sa grand-mère, au regard transperçant le temps et l'espace. Lorsque l'on agrandit l'œuvre, on peut apercevoir cinq

282. Georges Balandier, *Le désordre. Éloge du mouvement* (Paris : Fayard, 1988), 149.

283. Eruoma Awashish est née en 1982. Le site internet Terres en vue, Société pour la diffusion de la culture autochtone, la présente ainsi: « [Elle] vise à actualiser les savoir-faire traditionnels et à unir mode de vie ancestral et réalités contemporaines. [...] Identité et mémoire tiennent une place prépondérante [dans ses œuvres] ». Détentrice d'un baccalauréat interdisciplinaire en arts, elle a participé à plusieurs expositions importantes, dont le Symposium international d'art contemporain à Baie St-Paul en 2013, consulté le 20 août 2015, <http://www.nativelynx.qc.ca/eruoma-awashish-reliques-et-passages/>.

284. Eruoma Awashish, *L'instant d'un regard*, 2012, acrylique et feuilles d'or, 60,9 x 40,6 cm, consulté le 20 août 2015, <http://inspiromedia.ca/eruomaawashish/>.

285. Éric George (dir.), *Recherches amérindiennes au Québec* 42, no. 1 (2012), consulté le 15 février 2014, <http://recherches-amerindiennes.qc.ca/site/produit/autochtones-et-medias-2012-2>.

courtes lignes rouges en pointillé sur la droite, marquant à la fois un déplacement et une présence rouge, frange cosmogonique, cercles se perpétuant, à la fois filiation et transmission. Quant au visage, il semble surgir de la terre, de l'eau et du ciel boréal, remémorant à nos yeux un segment de mythe fondateur. Et dans cet ordre d'idée, la symbolique véhiculée serait porteuse de la tradition. De façon détaillée, selon Balandier, la tradition serait un vecteur du mythe²⁸⁶.

La tradition entretient la présence des dieux, des entités, des forces, c'est-à-dire de puissances qui s'imposent à tous, surplombant comme facteurs d'ordre un univers humain où le désordre travaille cependant en permanence. La référence suprême de tout ordre se trouve ainsi hors de l'emprise du temps et de celle des hommes qui lui sont assujettis ; elle donne à la société sa structure symbolique forte et stable, elle la charge d'un sens largement dissocié des conditions historiques²⁸⁷.

Ce que nous pouvons remarquer également, c'est que les revendications des femmes convoquent une affirmation identitaire claire en protégeant le lien qui les unit à la terre. En retour, cette protection vient revitaliser leur culture, par cet élan symbolique qui les unit au mythe, quel que soit ce qui est révélé symboliquement. Nous faisons référence, par exemple, à l'extrait de poème déjà cité de Joséphine Bacon, « je refuse d'être bannie de ce monde²⁸⁸ ». Un monde porteur de tout ce qui est visible, mais aussi invisible. Un monde porté par la symbolique de sa culture qui cherche à se révéler, de même qu'à révéler la nature même du lien symbolique.

4.1.5 Transformation de la nature même

Au nom de la survie de l'humanité et de la nature, Michel Freitag questionne l'idéologie présente dans le « Progrès » et sa poursuite sans fin. Car ce Progrès a fait des dommages

286. Balandier, *Le désordre*, 149.

287. Balandier, *Le désordre*, 149.

288. Bacon et Acquelin, *Nous sommes tous des sauvages*, 28.

« matériellement, culturellement, politiquement²⁸⁹ », dommages dont ce mémoire rend compte. Pour Freitag, à la base, c'est la nature qui en a pâti, dominée. « À l'ère de la communication et de l'information, l'énergie et les matières premières restent le nerf de la guerre, c'est-à-dire du développement, c'est-à-dire de la guerre contre la planète²⁹⁰ ». Le thème de l'exploitation à outrance de la terre revient également comme un leitmotiv dans le discours de scientifiques ou celui de femmes autochtones poètes, telles Natasha Kanapé Fontaine et Joséphine Bacon. Par delà l'information que nous avons tous à cet égard, ces paroles symbolisent sa fragilité, son importance. En plus de questionner la notion de propriété.

D'ailleurs, c'est comme si le concept de propriété, polysémique - mais non investigué ici - représentait d'une façon générale la perte de la tradition du lien des humains avec la terre. Or, ce concept a tout de même été importé par le cadre blanc idéologique et politique sur le continent Amérique. En comparaison, chez les Autochtones, le concept de propriété n'existe pas. C'est ainsi qu'un chef d'une des principales bandes des Blackfeet s'était exprimé auprès de représentants du gouvernement des États-Unis au moment de refuser de signer une « convention territoriale²⁹¹ » :

Notre terre vaut mieux que de l'argent. Elle sera toujours là. Elle ne périra pas, même dans les flammes d'un feu. Aussi longtemps que le soleil brillera et que l'eau coulera, cette terre sera ici pour donner vie aux hommes et aux animaux. Nous ne pouvons vendre la vie des hommes et des animaux ; c'est pourquoi nous ne pouvons vendre cette terre. Elle fut placée ici par le Grand Esprit et nous ne pouvons la vendre parce qu'elle ne nous appartient pas²⁹².

289. Michel Freitag, « Combien de temps le développement peut-il encore durer ? », *Les ateliers de l'éthique* 1, no 2 (automne/hiver 2006), 12, consulté le 2 mars 2014, doi:10.1522/030033559.

290. Freitag, « Combien de temps le développement peut-il encore durer ? », 15.

291. Extrait du livre de Dee Brown, *Bury My Heart at Wounded Knee*, trad. chez Stock en 1973 (New York : Holt, Rinehart and Winston, 1970), 316, dans T.C. McLuhan (textes rassemblés par), photos de Edward S. Curtis, *Pieds nus sur la terre sacrée*, 59.

292. Ibid.

Justement, une œuvre de Nadia Myre illustre la notion de propriété imposée par le cadre blanc. De même que la notion de confinement sur les terres des réserves. La symbolique associée à l'œuvre *Map for Article 19*²⁹³ se montre à première vue insaisissable. Un tracé relativement géométrique composé de perles blanches se distingue parmi un fond de perles rouges. Il s'agit en fait de l'illustration de l'article 19 de la *Loi sur les Indiens* qui autorise la construction de routes sur les réserves, un symbole de la propriété blanche de la terre indienne²⁹⁴. Chloë Charce, contextualisant le propos, puis citant Colette Tougas, rappelle que « *Map for Article 19*, tout comme *Indian Act*, est “la réactualisation d'une pratique spirituelle, un geste politique d'effacement et de réappropriation, et une entreprise de guérison²⁹⁵”, pour contrer l'oubli de l'histoire coloniale²⁹⁶ ».

Et Balandier rappelle la façon de penser le monde dans les sociétés traditionnelles : « Dans les cultures de la tradition, il n'y a pas de projet de possession du monde, mais des réalisations diverses de l'accord au monde, de la mise en relation d'échange. Et le sacré est le “troisième terme” (les deux autres étant la nature et l'homme) par lequel cet accord s'opère²⁹⁷ ». Du bilan provisoire de ces transformations, émerge une idée synthétique en rapport avec les sciences de l'information et de la communication. Cette formulation d'Augé sous-entend la convergence des médias, des technologies et de la globalisation : « Les « cosmotechnologies » se sont substituées aux cosmologies traditionnelles : elles distribuent

293. *Map for Article 19* consiste en fait en cette œuvre : Nadia Myre, *A Study of Ownership Use and Territory in Relation to Article 19 of the Indian Act: Surrendered Lots 1, 2, 3 and 4*, 2009, perles de rocaïlle, fil, 30 x 38 cm, consulté le 20 août 2015, <http://artmur.com/les-editions/nadia-myre-encounters/>.

294. Chloë Charce, « Entre spirituel et politique, Nadia Myre balise son territoire, » ETC, no. 96, (juin-octobre 2012) : 25, consulté le 22 août 2015, <http://id.erudit.org/iderudit/67033ac>.

295. Colette Tougas, « Les choses vraies de Nadia Myre, » 18 dans *Nadia Myre : En[co]uter[s]*.

296. Charce, « Entre spirituel et politique, » 25.

297. Balandier, « Le sacré par le détour des sociétés de la tradition, » 10.

le sens sur les relations entre individus, ou tout au moins elles y prétendent [...] ²⁹⁸ ». Et précisant sa pensée :

[...] La cosmotechnologie, si l'on entend par là l'ensemble des technologies mises à la disposition des humains pour gérer leur vie matérielle et l'ensemble des représentations qui leur sont liées, est à elle-même sa propre fin ; elle définit la nature et les moyens des relations que les humains peuvent entretenir en s'y référant : monde de l'immanence où l'image renvoie à l'image et le message au message ; monde à consommer de suite, comme les pâtisseries à la crème ; monde à consommer mais non à penser ; monde où du même coup, peuvent se mettre en place des procédures d'assistance, mais non s'élaborer des stratégies de changement ²⁹⁹.

Bien sûr, il ne s'agit pas d'exalter le cadre rouge ou de discréditer le cadre blanc, porteur notamment des technologies de l'information et des communications. D'ailleurs, les revendications des femmes autochtones, irriguées de leurs symboles, voyagent amplement par les médias sociaux. Par delà la présente étude, il y aurait une analyse intéressante à effectuer des propos se retrouvant en tout premier lieu dans les médias sociaux, puis repris par les médias traditionnels, et qui servent présentement à éclairer de l'intérieur telle ou telle symbolique, et à en diffuser le sens.

À ce sujet, la symbolique produite par les artistes est éloquente et relayée par les médias sociaux, ou internet en général. Ainsi, une des œuvres de 2012 d'Eruoma Awashish présente un téléphone rouge déposé sur un crâne d'orignal vaporisé de peinture dorée, faisant peut-être référence à la religion catholique ³⁰⁰. Mais nous ne nous attardons pas à cette dernière dans le cadre de cette recherche. S'y condense en une image la tradition rouge du rapport à l'animal, et le moyen majeur de communication à distance apporté par le progrès, le téléphone. Étonnamment, c'est le téléphone qui est rouge ici, et non pas le crâne. Intitulée *J'attends ton*

298. Lardellier, « Anthropologie et communication, selon Marc Augé, Jacques Perriault et Yves Winkin, » 12-13.

299. Augé, *Où est passé l'avenir ?*, 31-32.

300. Eruoma Awashish, *J'attends ton appel depuis longtemps*, 2012, crâne d'orignal, peinture en aérosol et combiné de téléphone, 23 x 9", <http://www.tourismeautochtone.com/portcat/saguenay-lac-saint-jean/>.

appel, le sens de cette pièce réside peut-être dans la démarche même d'Awashish qui est justement de tracer des ponts entre les deux cultures. L'emprunt du rouge peut ici marquer, à la croisée des deux cadres, une urgence d'investissement de ces liens. Et l'œuvre suggérerait que la transmission de la culture et du lien avec la terre et les animaux continue d'être actualisée, malgré ce qui marque le parcours de vie des communautés.

Une autre de ses œuvres présentées lors de son exposition solo *Reliques et passages*, présentait une plume retenue symboliquement par un fil rouge, cousue à même la toile ressemblant à une peau tannée³⁰¹. Y sont illustrés les « thèmes de la rupture et de la blessure³⁰² ». Ce qui semble être la représentation d'une tache de sang, telle une éclaboussure issue d'un geste violent, se situe dans la partie gauche de l'œuvre. Ou est-ce symboliquement le rouge d'une présence autochtone réprimée par le cadre blanc ?

Puisque cette artiste établit des ponts entre les cultures, cela signifie peut-être a priori l'existence de la culture rouge. Que le dialogue est possible. Car il s'agit d'une plume entière, non abîmée, symbole du sacré, et attachée au fil rouge conducteur, à la voie rouge. Une plume contrainte, mais complète, unique et présente³⁰³.

301. L'œuvre, présentée ici sans titre, peut être visionnée sur le site de Terres en vues, Société pour la diffusion de l'art autochtone, consulté le 23 août 2015, <http://www.nativelynx.qc.ca/eruoma-awashish-reliques-et-passages/>.

302. Ibid.

303. Après maintes recherches sur internet, et à la suite de cette première interprétation, nous avons dû contacter l'artiste via Facebook pour obtenir le titre de l'œuvre. Aucun échange n'a été fait sur le sens du contenu. Finalement, cette œuvre s'intitule *Deuil*. Et son inscription complète s'établit comme suit : Eruoma Awashish, *Deuil*, 2012, plume d'outarde sur toile, tissus, fil et peinture en aérosol. En lisant le titre, nous avons été saisis par ce qu'il évoquait. L'outarde peut être interprétée comme le symbole de l'âme qui voyage et qui nous unit à l'invisible (Chevalier et Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, 720-21). La lecture de cette œuvre se fait maintenant sous un nouveau jour. En fait, de multiples niveaux de sens nous reliaient au parcours de l'artiste, à sa vie et à sa communauté. Cette plume se situe symboliquement dans la lignée de la transmission, en lien avec les grands passages de la vie qui marquent chaque itinéraire. L'artiste symbolise au féminin autochtone. Cette œuvre devient un symbole sacré reliant temps réel et temps mythique, temps de liens par delà le temps. Le partage est alors immense. Le temps est au recueillement, à la communion entre les cultures... œuvre qui résonne tout contre le titre de son exposition, soit *Reliques et passage*, consulté le 21 juin 2016, <http://www.nativelynx.qc.ca/eruoma-awashish-reliques-et-passages/>.

Au bilan, dans l'ensemble concernant la nature, la communication et la symbolisation, différents mouvements et expressions sont donc enclenchés par le progrès. Et peut-être, parfois, différents moyens d'entrer en communication, ou d'être reliés. Encore faut-il comprendre les symboliques inhérentes à chaque rapport au monde et à leur transmission.

4.2 Le sort et les enjeux de la transmission à travers le cadre blanc

4.2.1 « La transmission » comme principe et les valeurs associées

Nous avons jusqu'à présent insisté sur la transmission comme enjeu vital pour les Autochtones. Pour exprimer le rôle crucial la transmission, notre propos s'appuie sur la pensée de la philosophe politique Chantal Delsol. Car justement, pour Delsol, ce qui est au cœur de la transmission, c'est la culture, celle-là même à l'intérieur de laquelle nous baignons et qui participe au processus "d'humanisation" de chaque personne; et celle-là même qui nous est transmise par ceux qui nous ont précédés; et que cette culture est « portée par le groupe³⁰⁴ ». Nous l'avons vu clairement à travers les revendications des femmes autochtones. Et chez les Autochtones, cette transmission serait une valeur proprement culturelle qui les relie incessamment à la nature, au cosmos, et à « *all our [their] relations*³⁰⁵ ». En ce sens, la culture en général est un art de vivre civilisationnel qui se *transmet* en large part à travers les coutumes. Ces dernières consisteraient selon Weber (1971)³⁰⁶ en un « usage reposant sur une routine³⁰⁷ ».

304. Delsol, *Qu'est-ce que l'homme ? Cours familial d'anthropologie*, 99.

305. Anne Waters, « Language Matters : Nondiscrete Nonbinary Dualism, » dans *American Indian Thought*, 101 : 97-115.

306. G. Augustins, « Coutume, » dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, 182.

307. Ibid.

Toutefois, cette définition est incomplète. Car les coutumes sont davantage qu'une « petite route » balisant certains aspects du quotidien. En effet, elles font converger l'art de composer avec ce quotidien, l'art d'être en lien les uns avec les autres et l'art de célébrer : arts qui se traduisent dans les manières de faire, d'exprimer et même de penser le monde. De là, les coutumes reprennent la double signification de la fonction symbolique mis de l'avant par Augé : « dire quelque chose » et « faire quelque chose ». De plus, il existe un lien entre coutume et transmission, parce que les coutumes sont des « opérateurs » de la transmission, à côté, par exemple, des enseignements « sacrés », des rites. La transmission est donc liée au comportement comme vecteur de gestes, de paroles, de symboles.

La transmission est le comportement grâce auquel la culture survit et se déploie. Sans transmission, la culture meurt d'oubli et l'homme retourne au règne animal. C'est pourquoi l'homme peut se décrire comme l'être-qui-transmet, condition qui fait de lui un être de culture³⁰⁸.

L'humain, « être qui transmet », symbolise le fait que la transmission s'effectue par acte intergénérationnel. Cet acte concerne tous les âges. Il alimente et irrigue la vie de la culture. Tout d'abord, parce que la transmission est « transmise » par un être différent à chaque fois qu'elle est en cause, qu'elle nourrit de culture ; puis, parce que la transmission est en perpétuelle métamorphose, car issue du jaillissement de la transmission elle-même qui requiert une actualisation de la culture pour advenir³⁰⁹.

Nous avons pu constater au chapitre III les multiples brisures induites dans la transmission par le cadre politique. Elles ne sont pas sans éroder ce qui est transmis au niveau même du sens profond relié à la suite des choses, à la vie, aux relations intergénérationnelles. Car ce qui est transmis, c'est fondamentalement « la capacité de l'homme de donner sens aux énigmes³¹⁰ ». L'homme, l'humain, ou le groupe culturel peut tirer ce sens des enseignements traditionnels, soit en les intégrant au plus fidèle, soit en les posant comme cadre interprétatif

308. Delsol, *Qu'est-ce que l'homme ?*, 101.

309. Ibid., 102.

310. Ibid.

pour comprendre et orienter la situation qui a cours. C'est pourquoi la transmission se fonde essentiellement et doublement : l'héritage culturel qui correspond aussi à un héritage civilisationnel³¹¹.

L'importance cruciale de ce dit héritage civilisationnel constitue une des motivations essentielles du sentiment d'urgence, symbolisées par les revendications portées par les femmes autochtones. C'est ainsi que la transmission témoigne d'un de ses aspects unique à travers l'expression de chaque culture : « Chaque société pense et organise à sa manière propre la transmission. Cette dernière n'est, en effet, que la dimension active de la communication en général dont le processus fonde la continuité de la vie sociale³¹² ». L'enjeu des revendications est donc majeur, car il traverse cet axe communicationnel porteur d'une culture. Ce qui met en relief à la fois le fait que ce qui est transmis et la manière de le communiquer diffère selon les sociétés. Reste encore l'exigence vitale de transmettre...

En résumé, premièrement, le lien entre culture et transmission exprime le caractère vital de l'un et l'autre. Deuxièmement, à la question sur ce que l'on transmet, la réponse réside justement dans des valeurs mises notamment en récit dans les mythes, les légendes, et aussi, les idéologies ; et les manières de composer avec ces énigmes humaines. Troisièmement, sur le comment transmet-on ? La réponse est : de manière implicite, ou sans savoir que l'on transmet, par exemple, dans les modes d'être devant l'adversité ; de manière explicite, par les manières d'être au quotidien, d'être avec les autres, de célébrer, etc. [cf. ci-haut]. Pour Balandier, ces dernières manières relèvent de la tradition :

[La tradition, entendue] comme appliquée à un système : à l'ensemble des valeurs, des symboles, des idées et des contraintes qui détermine l'adhésion à un ordre social et

311. Ibid., 103.

312. Lenclud, « Transmission, » dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, 712.

culturel justifié par référence au passé, et qui assure la défense de cet ordre contre l'œuvre des forces de contestation radicale et de changement³¹³.

Quatrièmement, transmet-on intégralement ? Nous ne voulons pas entrer dans le débat, mais simplement souligner une partie du processus. Oui, certains éléments passent de générations en générations, du fait de leur signification donnée comme essentielle. Ils peuvent passer sous des formes modifiées, certes, mais en reprenant les éléments symboliques-clés. Ce qui peut paraître routine ne l'est pas forcément (cf. ci-haut).

Mais quelles sont donc par opposition les valeurs prisées par la civilisation occidentale depuis plus de cinquante ans ? Selon Petrella, ce sont celles dictées par l'économie au détriment de celles reliées au bien commun : ce dictat économique vient pervertir le sens attribué aux personnes traitées désormais non comme des humains, mais comme des ressources³¹⁴.

4.2.2 L'impact de la modernité et de la surmodernité sur la transmission

Cet impact se lit en premier lieu dans la transformation des formes héritées du passé. On sait comment la modernité porte des significations multiples, car des ruptures continues de sens s'y produisent. Plus précisément, pour Balandier, les images qui y sont générées sont floues. Car la modernité « met en présence d'une sorte de puzzle dont les pièces sont mêlées, certaines manquantes, et de surcroît pour la plupart en mouvement³¹⁵ ». Toujours selon cet auteur, des pièces de ce casse-tête se seraient volatilisées en cours de route, particulièrement les éléments qui étaient reliés à la tradition. C'est dire comme le cadre blanc, et l'idéologie

313. Georges Balandier, « Tradition et continuité, » *Cahiers internationaux de sociologie* 44, (janvier-juin 1968) : 1-12, dans Catherine Rodriguez, « Pratiques traditionnelles au cœur de la modernité, » Mémoire de maîtrise en communication, UQAM, septembre 2013, 48, consulté le 22 août 2015, <http://www.archipel.uqam.ca/6278/>.

314. Riccardo Petrella, *Le bien commun. Éloge de la solidarité* (Bruxelles : Éditions Labor, 1996), 10.

315. Balandier, *Le Détour: Pouvoir et modernité*, 220.

dont il est porteur, masquent la nécessité de la présence de la transmission. Car la modernité « désigne les processus de dégradation du sens dans les formes héritées du passé, toujours actives et transmises, mais de moins en moins recevables³¹⁶ ». Elles seraient moins recevables notamment parce que le rapport au temps dominant - voir section 4.1.3 plus haut - ne valorise pas ces « formes héritées du passé » selon Balandier, sous le poids du culte du présent. D'où le caractère éphémère, si ce n'est l'absence même de repères. Et les repères sont essentiels, comme relais, comme phares, comme pivots.

Qui plus est, ce bris de transmission du passé vient dénaturer en soi la relation au temps. Ainsi, pour Delsol, cette relation au temps aurait été remplacée par une relation à l'espace ; en l'occurrence par la visite de territoires, de lieux, sans qu'il ne soit fait mention du passé, ou du moins de son caractère structurant les pratiques, les modes de vie et de pensée. Le monde contemporain se trouve ainsi en dominante en perte de sens, sans mémoire, dans l'absence de messages à transmettre par les générations³¹⁷. En revanche, les revendications des femmes autochtones viennent remettre en circulation une tradition séculaire en affirmant et voulant protéger le lien avec le territoire. Il s'agit là en sus d'un lien qui alarme mondialement.

4.2.3 La pression de rupture de la transmission chez les Autochtones

Pour Delsol, le processus contraire de l'humanisation résulte en une déshumanisation : par là, il y a déperdition de la qualité et de l'existence même des humains comme sujets. Et nous en avons eu l'exemple avec la période des pensionnats autochtones de même qu'avec l'empreinte laissée par diverses lois sur le cadre rouge. La juge en chef de la Cour suprême du Canada, Beverley McLachlin, a conclu en 2015 que le « Canada a tenté de commettre un

316. Ibid., 196.

317. Delsol, *Qu'est-ce que l'homme ?*, 125-126.

« génocide culturel »³¹⁸», mettant en contexte que « dans le mot à la mode de l'époque, c'était de l'assimilation ; dans le langage du 21^e siècle, un génocide culturel³¹⁹ ». Qu'il s'agisse donc de mépris et d'étouffement planifié, de dislocation des modes d'organisation propres aux sociétés autochtones, ou de méconnaissance de la culture autochtone, la transmission culturelle est mise à mal selon Delsol : « [...] L'humanité de l'homme se trouve sans cesse menacée, non par une disparition directe de la culture, mais par une fatigue ou une mécompréhension ou une critique de la transmission³²⁰ ».

Cette menace pèse par conséquent sur la civilité - entendue comme la reconnaissance explicite de l'existence de l'autre - puisque c'est par elle, en termes éthiques, que s'exprime la continuité. Manifestement, lors de l'abattage à blanc de forêts qui abritent des groupes autochtones qui en dépendent, ce n'est pas la culture occidentale qui se transmet, qui est en présence de la culture rouge. C'est quelque chose d'un autre ordre. Ce qui est présent, c'est le pouvoir politique et idéologique du cadre blanc. Marie France Labrecque et Carole Lévesque expliquent pourquoi la situation des femmes autochtones du Québec et du Canada est particulièrement difficile :

[Cette situation] constitue l'aboutissement d'une colonisation interne plus pernicieuse que la colonisation proprement dite vécue notamment par les populations, de la plupart des pays de l'Afrique ou de l'Asie. Alors que pour les femmes de ces pays, l'émancipation était indissociable d'une lutte de libération nationale, ici, au Canada, elle est confrontée dans une large mesure aux politiques publiques, aux lois et aux règlements. Il s'agit donc d'une lutte qui doit s'effectuer simultanément sur plusieurs fronts, tant institutionnels, organisationnels que personnels. Elle doit s'attaquer à des lourdeurs historiques, culturelles et religieuses en plus de tenir compte des clivages

318. Radio-Canada avec *Globe and Mail*, « Les Autochtones victimes d'un « génocide culturel », dit la juge en chef de la Cour suprême, » texte et vidéo, 29 mai 2015, consulté le 26 août 2015, <http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/national/2015/05/29/001-genocide-culturel-beverly-mclachlin-autochtones-premieres-nations.shtml>.

319. Ibid.

320. Delsol, *Qu'est-ce que l'homme ?*, 101.

économiques, linguistiques et même idéologiques tant en ce qui a trait à la société dominante que chez les Autochtones eux-mêmes³²¹.

De plus, d'un point de vue général, il y a aussi ce qui a émergé de cet entrechoc à l'intérieur du cadre rouge comme luttes de pouvoir. Lorsque les voix des groupes traditionnels ne sont pas prises en compte, il y a une indifférence, si ce n'est une négation de leur existence. Ce n'est pas la culture qui rencontre la culture.

Dans le contexte de l'autochtonie, mais aussi de la modernité « avancée », la transmission est, selon Delsol, une « action livrée de tous côtés à la contingence³²² ». Et les périls qui la menacent sont nombreux. De plus, pour Delsol, elle est aussi « un acte tragique, par le paradoxe entre sa gravité (son importance jamais relative) et son incertitude objective³²³ ». Suite à cette mise en lumière, il est plus facile de comprendre ce qui motive la présence des femmes autochtones aux barricades, de même que leur prise de paroles au sein d'institutions et à travers diverses expressions artistiques. De plus, l'art, dans sa capacité à démultiplier les symboles et à renouveler le regard sur eux, devient un outil essentiel. Il devient complémentaire aux actions sur le terrain pour protéger la transmission.

Dans ce sens, si les actions politiques pacifiques menées sur le terrain par des femmes autochtones sont d'abord initiées par un désir de protéger la transmission de la culture et d'un art de vivre civilisationnel, elles sont traversées du même paradoxe : ces actions politiques témoignent hautement du désir de transmission, lui même objet vital de la transmission même, mais l'issue des dites actions s'avère critique et incertaine.

321. Marie France-Labrecque et Carole Lévesque, introduction, dans Cahiers Dialog, *Itinéraires d'égalité : Trajectoires des femmes autochtones du Québec et du Canada*, sous la dir. de Carole Lévesque et Marie France Labrecque, Cahier no. 2007-03 : 1, Actes de colloque, Montréal : DIALOG et INRS, 2007, consulté le 30 janvier 2014, www.reseaudialog.ca/docs/cahiersdialog-200703.pdf.

322. Delsol, *Qu'est-ce que l'homme ?*, 114.

323. Ibid.

4.2.4 L'enjeu de la transmission même : ne pas disparaître, dans un contexte de déqualification de la transmission

Ce que l'action des femmes autochtones démontrerait également, c'est la lutte contre la banalisation de l'importance du processus de transmission. Et ce, à l'intérieur du territoire, lui-même géré par un système de contrôle d'accès aux ressources. Ce point est particulièrement sensible, puisqu'une des clés pour être en mesure d'assurer la transmission consiste d'après Delsol à « être enracinés dans la terre³²⁴ ». Ce qui est visé n'est rien de moins que la source même qui alimente la transmission autochtone. Il s'agit du lien ancestral au territoire, à la terre qui a vu naître leurs ancêtres depuis des milliers d'années. Qui plus est, être dépossédé du lien au territoire, parfois brutalement, parfois progressivement par l'ajout de nouvelles politiques qui les pénalisent, engendre un stress continu. Ce qui n'est pas sans avoir un effet direct sur les communautés visées.

Parce qu'à cet égard pour Delsol, « dire “tant pis”, à propos de la transmission, est une réaction de génocidaire, l'expression d'un sentiment selon lequel l'humanité ne mérite plus d'exister³²⁵ ». Transposé à la réalité des Autochtones d'Amérique du Nord, le “tant pis” signifierait accepter la disparition de sa culture et d'un art de vivre civilisationnel. Pour autant, le problème ne se limiterait pas à notre objet. En effet, Delsol statue que « le renoncement si fréquent de la transmission suit aujourd'hui une sorte d'abandon culturel, qui s'exprime par le dédain et le ricanement³²⁶ ». Trop d'exemples dans l'actualité reflèteraient cette attitude que nous ne pouvons pas tout de même généraliser.

324. Ibid., 123.

325. Delsol, *Qu'est-ce que l'homme ?*, 117.

326. Ibid., 124.

4.3 Conclusion du chapitre IV

La présentation de la nature complexe et essentielle de la transmission s'avère nécessaire pour la saisir avec plus d'acuité. Car il faut pointer ce qu'elle infère en termes des rapports non seulement au temps et à l'espace, mais à ce dans quoi ceux-ci sont intégrés, la culture. La transmission, son principe comme ses modalités, se trouvent ainsi en serre de manière inédite entre la modernité du cadre blanc et celle du cadre rouge. Vecteur de revitalisation ou vecteur atrophié, elle mérite une attention soutenue pour inclure et véhiculer des valeurs représentatives de l'humanité. Car il nous faut dialectiser le tableau : manifestement, la lutte des femmes autochtones (comme aussi ailleurs, mais hors de mon propos) engage un pari de revitalisation de la transmission. Et cette revitalisation passe par le « besoin de redécouvrir le sentiment tragique par lequel la transmission humanisante sera à nouveau possible³²⁷ ».

Nous continuerons d'explorer la teneur de ce sentiment tragique au travers des motivations à la lutte et des symboles présents lors des revendications. Pour l'heure, signalons simplement que sémantiquement, dans la lutte pour la survie, à tous égards, se tient une notion parente, celle de survivance, décrite dans le prochain chapitre. Et en émane une question qui ne saurait être répondue vraiment qu'à la fin : les « cosmotechnologies³²⁸ » se sont-elles vraiment et/ou entièrement substituées aux cosmologies ?

327. Delsol, *Qu'est-ce que l'homme ?*, 127.

328. Expression d'Augé. Lardellier, « Anthropologie et communication, selon Marc Augé, Jacques Perriault et Yves Winkin. Entretiens avec Pascal Lardellier, » <http://www.mei-info.com/wp-content/uploads/revue15/MEI-15-2.pdf>.

CHAPITRE V

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.
Rémi Savard. *Destins d'Amérique : Les autochtones et nous*

Pourquoi ne sais-tu pas dire :
« Où serais-je sans toi ? »
Joséphine Bacon. *Bâtons à message. Tshissinuatshitakana*

LA PENSÉE ROUGE ET LA FORCE SYMBOLIQUE DU SACRÉ EN SOI ET TRANSMIS AU FÉMININ

Dans ce chapitre, nous présentons en premier lieu la notion anthropologique de survivance, puisque c'est dans ce contexte que les femmes autochtones prennent position. Cette survivance forme l'arrière-plan « anthropologique » du sort de la transmission. Pour continuer d'y répondre, sont interrogés certains aspects de l'articulation et de la nature de la transmission à travers la présence des symboles. Ainsi, quels sont donc les aspects symboliques accompagnant ces revendications ou constats ? Marquent-ils l'origine de la transmission ou sont-ils plutôt des relais ? Quel est le rapport au sacré ? Au final, de quelle façon la culture autochtone est-elle communiquée ? Poèmes et œuvres d'artistes apportent encore des pistes de réponses.

5. 1 Survivance : une désignation anthropologique pour ce qui survit

À priori, les « survivances », ce sont les institutions, les coutumes ou les idées typiques d'une période donnée, qui, par la force de l'habitude, ont survécu dans un stade plus avancé de

civilisation³²⁹ ; elles peuvent être considérées comme des preuves ou des témoignages de stades antérieurs comme nous l'avons retracé concernant la tradition³³⁰. On peut s'appuyer sur la « théorie des survivances selon laquelle on trouve des vestiges d'anciennes coutumes dans les sociétés civilisées³³¹ [*sic*] ». Or, à côté de « l'habitude », si vestiges il y a, c'est aussi actualisés et objets de choix délibéré : ces traces du passé sont porteuses de valeurs et de pratiques toujours à l'œuvre ; en ceci l'acculturation, voire la désenculturation, ne seraient pas absolues et ne toucheraient pas toutes les zones de l'activité humaine.

Ramenons ici les propos de Vine Deloria présentés à la fin du chapitre I, relativement à la recherche de la signification du rapport au monde des Autochtones d'Amérique du Nord avant le *premier contact* : il s'agit de ce qui aurait survécu, de ce qui est et continue à être remémoré, ravivé, bref, transmis malgré tout. Car bien qu'au cours des siècles qui ont suivi ce *premier contact*, il y ait eu des pertes, des cassures, pour Ann Waters, chercheuse séminole, des « noyaux ontologiques³³² » existent : « Among the gaps, however, there remained kernels of ontology : ideas about ways of being in the world ; and ideas about ontological relationships in the world³³³ ». Waters insiste sur le fait que « the embedded ontology of the Indigenous worldview has survived for people who have had little else. Their metaphysics and epistemology remain intact among Indigenous people of the Americas³³⁴ ». Ces « noyaux ontologiques » persistant dans le rapport au monde se retrouvent dans une identité en lien avec un territoire en particulier. Rappelons que pour les Amérindiens, le lien avec ce continent est multimillénaire :

329. Robert Deliége, *Une histoire de l'anthropologie* (Paris : Seuil, 2006), 20.

330. Ibid.

331. Ibid., 27.

332. Waters, « Language Matters : Nondiscrete Nonbinary Dualism, » dans Waters, *American Indian Thought*, 103 : 98-115.

333. Ibid.

334. Ibid.

Among the Indigenous peoples of the Americas, it is well established that a worldview is at the core of community identity. Although every tribe has its own variant, there are common elements that make up the worldview and that serve to define a community's identity in time, space, and place³³⁵.

Du coup, la question de la survivance met en valeur les variations inhérentes à une reproduction qui ne serait pas nécessairement à l'identique au sein de ces institutions, traditions, coutumes ou idées. Ces variations se lisent dans les traces symboliques marquant ce paysage culturel, notamment dans l'usage de traditions. Ces significations ancestrales deviennent ainsi des points d'ancrage symbolique. Le lien à la terre se manifeste précisément à travers la vision du monde. Cette vision du monde est transmise par la religion et l'expression implicite de son lien avec le territoire. Les propos de l'anthropologue américain et historien des religions Joseph Epes Brown s'avèrent en ce sens éclairants. Dans son livre *The Spiritual Legacy of the American Indian*, parlant des sociétés traditionnelles, il relève ceci : « [...] « Religion » [...] is not a separate category of activity or experience that is divorced from culture or society. Rather, religion is pervasively present and is in complex interrelationships with all aspects of the peoples' life-ways³³⁶ ». Tout serait lié dans un rapport de réciprocité, chaque élément acquérant son sens par la présence de l'autre. Il s'agirait en quelque sorte d'une saisie totale dans la façon de donner sens au monde qui se traduit par une façon d'être et de penser. La pensée autochtone, la pensée rouge, serait porteuse de la relation à *l'autre*, quel qu'il soit.

Évidemment, envisager cette façon traditionnelle de penser autochtone est essentiel pour comprendre les revendications, puisqu'elles en seraient imprégnées ; et ce, même si leur aspect politique semble prévaloir, ne serait-ce que parce le cadre blanc est interpellé, et a fortiori, le partage du désir même de dialogue.

335. Ted Jojola, « Notes on identity, time, space and place », in Waters, *American Indian Thought*, 89-90.

336. Joseph Epes Brown, *The Spiritual Legacy of the American Indian*, 1964 (New York : Crossroad, 1985), x.

Et même si les cultures autochtones d'Amérique du Nord sont multiples, il existe des « élémentaires » forgeant un tronc commun. Joseph Epes Brown les appréhende à l'aide de « principes fondamentaux³³⁷ » présents et même avivés dans ce qui perdure de coutumes : « Fundamental elements common to the primal nature of those traditions not only survive into the present among Indian cultures of the Americas, but in many cases are currently being reexamined and reaffirmed by the people with increasing and remarkable vigor³³⁸ ». Cette vigueur participe à la continuité en termes identitaires et alimente une volonté de transmission de la culture.

Ces « principes fondamentaux » constituent ce paysage symbolique multimillénaire évoqué précédemment, paysage de fond des revendications, dans le sens d'un fonds ancestral qui remonterait jusqu'à l'origine de leurs mythes. Car pour Brown, la présence des mythes fondateurs traverserait l'expérience même du sacré déclinée au travers des traditions³³⁹. Y loge l'expérience du mystère d'exister. Or cette expérience contribuerait largement à la vitalité comme on sait « de base » de la transmission, voire à sa résurgence. Cette expérience de communication totale serait ainsi essentielle, et en lien avec la terre :

Throughout virtually all indigenous American Indian traditions, a pervasive theme has been that all forms and forces of all orders of the immediately experienced natural environment may communicate to human beings the totality of that which is to be known of the sacred mysteries of creation, and thus of the sacred essence of being and beings³⁴⁰.

Pour Maureen E. Smith, ces traditions, nécessairement liées au rapport au monde d'origine, appuient cette idée de diversité forgeant la totalité : « Religion was practised in many forms

337. Epes Brown, *The Spiritual Legacy of the American Indian*, x.

338. Ibid., 1.

339. Ibid., x.

340. Ibid., 26.

by Native people, including the sacred ceremonies, prayer, song, drama, and dance³⁴¹ ». La pression de rupture de la transmission, imprimée par le cadre blanc, s'exercerait aussi à ce niveau de l'expérience avec le sacré, concourant à la perte du sacré. Néanmoins, initialement, comme expérience, le sacré s'exprimerait dans ce qui rassemble. Et ce qui est rassemblé autorise ce qui est révélé, précisément dans une disposition de communion avec ce qui est, en lien immémorial avec la terre, le territoire : le sacré est donc ce qui est transmis lorsque l'état de communion se produit. Il fonde la nature de ce qui est communiqué. Or, il nous semble que cette propension au sacré serait présente aux barricades et dans les revendications, les expressions poétiques, les expressions visuelles. Ce mouvement émerge à travers une éthique particulière dont les fondements ont commencé à être abordés au cours des chapitres précédents, mais il mérite d'être mieux élaboré.

5.2 Une éthique enracinée dans la cosmogonie et la nature

De façon générale, les Autochtones d'Amérique du Nord comprennent la façon de penser de la société dominante euro-occidentale³⁴². Toutefois, leur propre façon de penser traditionnelle demeure toujours méconnue. Déjà, on peut en avoir une idée en sachant ceci, comme le précise Deloria : « A Western concept wants to subsume [*dominer*] (notre traduction) the experiences, rough off the edges, and verify the general proposition. An Indian statement wants to be expansive and have applicability to many things which are distinguished by specific details³⁴³ ». On peut trouver là les fondations d'une difficulté de compréhension du cadre rouge de la part du cadre blanc idéologique et politique. Mais pour les tenants du cadre

341. Maureen E. Smith, « Crippling the spirit, Wounding the Soul : Native American Spiritual and Religious Suppression, » dans Waters, *American Indian Thought*, 117 : 116-30.

342. L'attestent les nombreux relevés de propos amérindiens, diffusés notamment dans l'ouvrage de McLuhan (textes rassemblés) et Curtis (photographies), *Pieds nus sur la terre sacrée*.

343. Waters cite Vine Deloria, jr, dans l'introduction de *American Indian Thought*, xvi. On y apprend que « Deloria has been on the frontline, a leader in the work of building the American Indian Movement and the field of American Indian philosophy » (ibid). Ce mouvement sera d'ailleurs mentionné au chapitre VI. Vine Deloria jr. signe aussi l'introduction de *Black Elk speaks* à la fin des années 1970. *Black Elk* est présenté à la page suivante.

rouge culturel, la perception du monde est différente de celle du cadre blanc. Mico T. Slattery, chercheur sioux, l'explique : « What [...] do we as Native people, perceive when we look out upon the vista [vue/horizon/panorama ?] (notre traduction) before us ? We see living beings with spirits similar to our own. [...] We do not see inert objects anywhere³⁴⁴ ». Ce qui est en effet très différent de la façon de penser euro-occidentale, établissant les catégories animé (avec esprit) et inanimé (sans esprit), dont nous avons déjà jeté mot au chapitre précédent.

Or, cette façon de penser des Autochtones d'Amérique du Nord émanerait du *cercle*. Notion étrangère à la pensée occidentale, la sémantique du *cercle* est synthétique d'une vision du monde singulière : elle combine les assises de la pensée autochtone et une façon de l'expliquer. La notion de *cercle* convoquerait la saisie immédiate du mystère d'exister, en plus de traiter toutes les relations sur un même pied d'égalité que l'humain. En effet, la vision du monde concernée renvoie au concept même de l'éthique : d'abord au sens courant, comme « manière d'être au monde³⁴⁵ », puis plus précisément dans sa teneur pour la perspective autochtone, en fouillant davantage le concept de « *all my relations*³⁴⁶ » : il s'agit d'une façon d'être en relation avec tout ce qui vit et est; ce qui pourrait être illustré en premier lieu par le type de rapport à *l'autre*, quel qu'il soit.

Ce concept de circularité a été transmis oralement par *Hehaka Sapa*, ou *Black Elk* / Élan noir, homme sacré sioux, propos rapportés par John G. Neirhardt: « [...] Le pouvoir de l'Univers agit selon des cercles et [...] toute chose tend à être ronde. Dans l'ancien temps, lorsque nous étions un peuple fort et heureux, tout notre pouvoir nous venait du cercle sacré de la nation

344. Mico T. Slattery, « Towards a comparative study of the concept of mind/consciousness in Western science, Eastern mysticism, and American Indian thought, » (thèse de doctorat, Michigan State University, 2008), ProQuest (papier), 10. Slattery est le neveu de Vine Deloria jr., tel qu'en fait foi la dédicace de sa thèse de doctorat.

345. Extrait du résumé, jaquette extérieure du livre de Hannah Arendt, *Vies politiques*, trad. Eric Adda, 1974 (Mesnil-sur-l'Estrée : Gallimard, 1986).

346. Waters, « Language Matters : Nondiscrete Nonbinary Dualism, » dans Waters, *American Indian Thought*, 101 : 97-115.

[...] »³⁴⁷ ; que ce soit pour le caractère cyclique des saisons, de la lune, de la terre, de même que leur forme, disait-il, « nos tipis étaient ronds [...] et toujours disposés en cercle, le cercle de la nation [...] »³⁴⁸ ». Cette façon d'être est marquée par l'origine puisque, énonçait-il, « [...] cette connaissance nous vint de l'outre-monde avec notre religion³⁴⁹ ». Le recueil des témoignages oraux auprès de Hehaka Sapa, Black Elk / Élan noir, sur la relation entre toutes choses, on y revient, intrinsèque à l'aptitude symbolique, s'est aussi effectuée par Joseph Epes Brown³⁵⁰. D'ailleurs Georges E. Sioui, chercheur huron-wendat, reprend et atteste cet esprit autochtone en parlant du « Cercle sacré de la vie » et de cette filiation entre tout ce qui existe³⁵¹. Le concept de « *all my relations / toutes mes relations* » constitue ainsi un noyau ontologique qui prend toute son expressivité dans la déclinaison contemporaine de la pensée autochtone nord-américaine, et singulièrement, au cœur de l'action des femmes autochtones.

Ce noyau ontologique - ou façon primordiale et génératrice de voir le monde ou ce rapport au monde - serait présent de maintes manières : pour articuler des idées politiques, par le chercheur mohawk Taiaiake Alfred³⁵² ; des idées à portée pédagogique à l'intérieur des communautés crie par la chercheuse crie Priscilla Settee³⁵³ ; pour mettre au point le

347. Hehaka Sapa et John G. Neihardt, *Black Elk Speaks : Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux*, telle qu'elle fut racontée à John G. Neihardt, 1932 (Lincoln : University of Nebraska Press, 1961), 198-200 dans *Pieds nus sur la terre sacrée*, 48, traduit aux Éditions Traditionnelles, 1969.

348. Ibid.

349. Ibid.

350. Joseph Epes Brown a aussi vécu un an avec Black Elk et il a transmis les connaissances de Black Elk. D'ailleurs, Deloria mentionne le nom de Epes Brown et le titre du livre dans l'introduction de *Black Elk speaks*. Black Elk et Joseph Epes Brown, *The Sacred Pipe : Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux* (Harmondsworth, Angl.; Markham, Ont. : Penguin Books, 1971).

351. Georges E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne : Essai sur les fondements d'une morale sociale* (Québec : Les Presses de l'Université Laval, 1989), 14.

352. Taiaiake Alfred, *Peace, Power, Righteousness : An Indigenous Manifesto* (Oxford University Press, 1999).

353. Priscilla Settee, « Pimatisiwin : Indigenous systems, our time has come » (PhD diss., University of Saskatchewan, 2007), ProQuest (NR31078), consulté le 5 octobre 2015.

paradigme autochtone de recherche, selon le chercheur cri Shawn Wilson³⁵⁴, en s'axant sur une responsabilité du lien du chercheur avec le savoir et ce qui est ; pour saisir la façon d'être au monde à travers le concept épistémologique autochtone de circularité appelé *américité*, par le chercheur huron-wendat Georges E. Sioui³⁵⁵. Sioui va même plus loin en terme d'impact, en parlant de l'*américisation* du monde pour généraliser la transmission des valeurs de respect de la terre. Par conséquent, ce « Cercle sacré de la vie », comme il l'explique, « s'oppose à la conception évolutionniste du monde selon laquelle les êtres sont inégaux, souvent méconnus, constamment bousculés et remplacés par d'autres qui semblent adaptés à l'« évolution »³⁵⁶ ». Le cercle sacré serait à la fois un symbole et un fonds philosophique, duquel tout dérive, et singulièrement, le « *toutes les relations* ».

Plus précisément, ses racines remonteraient aux origines du rapport au monde et de son caractère sacré. Notamment, ce concept de circularité holistique habite l'intérieur même de la langue ojibwé, soit l'anishnabemowin³⁵⁷. Il est contextualisé par Laura Eleanor McLeod :

From an Anishinaabe perspective, all inhabitants of the land are alive and hold standing in the community. Linguistic evidence shows that humans, animals, birds, fish, plants, trees, rocks, water, the sun, moon, and the wind are all expressed as animate, alive with spirit and standing. To have standing, in an Anishinaabe sense, is to be recognized as an important entity in the world that contributes, in its own way, to community well-being. Not only is their base alive, its elements are described and treated as relations³⁵⁸.

354. Shawn Wilson, « What is an Indigenous Research Methodology ?, » *Canadian Journal of Native Education* 25, no. 2 (2001) : 175-79.

355. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, 14.

356. Ibid., 3.

357. « La langue algonquine, très semblable à l'ojibwé, est parlée par 60 % des Algonquins. Leur langue seconde est l'anglais ou le français, dépendamment des communautés. Certains aînés ne parlent toutefois que la langue ancestrale », blogue de Cardinal Communication, consulté le 3 février 2014, <http://cardinalcommunication.blogspot.ca/2008/03/les-anishnabe-algonquins.html>.

358. Laura Eleanor McLeod, « Hungry Spirits : Anishnaabe Resistance and Revitalization » (thèse de doctorat, University of Minnesota, 2014), 13, Proquest (3612707), consulté le 20 mars 2014.

Ce qui rejoint ce que Slattery relevait sur la vie et l'esprit omniprésents, ou encore, de cet animisme évoqué au chapitre IV. D'ailleurs, on trouve les racines de cette éthique spécifique dans les premiers récits. Car, soutient Delsol, c'est « dans les poèmes cosmologiques, descriptions imaginaires et symboliques de l'origine du monde, que prennent forme les éléments premiers de l'éthique³⁵⁹ ». Outre la langue, les manifestations de cette éthique sont multiples. Par exemple, la vision du monde et la manière d'en être se révèlent dans les symboles associés à la nature, eux-mêmes indicateurs et médiateurs de la spiritualité autochtone. À cet égard, Pierrette Désy, anthropologue, constate que « pour les Amérindiens, il n'y a pas de dichotomie fondamentale entre la pensée religieuse et l'espace terrestre : l'un et l'autre sont indissociables³⁶⁰ ». Par conséquent, la simultanéité de ces deux mondes - le cosmologique qui est religieux, et le monde terrestre - fait en sorte que « [...] tout ce qui existe est porteur d'un potentiel sacré³⁶¹ ». Les humains, les astres, le cosmos, les animaux, la terre le contiennent en puissance.

Remarquablement, le concept d'éthique infère celui de transmission, transmission inhérente à une culture de la Terre-Mère. Sioui rapporte que « tous les Amérindiens font référence à la terre comme à leur mère, composée, comme eux, d'un corps, d'une intelligence et d'un esprit³⁶² ». Terre-Mère, ou une façon de symboliser le lien sacré de respect et d'amour à la terre.

D'ailleurs Winona LaDuke, une Anishinaabe américaine, positionne la réémergence du sacré dans un contexte de guérison: « How does a community heal itself from the ravages of the

359. Delsol, *Qu'est-ce que l'homme ? Cours familial d'anthropologie*, 78.

360. Pierrette Désy, « Le Cabinet des estampes : lettre à un ami mohawk, » *Culture X*, no. 1 (1990) : 13, doi:10.1522/030092501.

361. Pierrette Désy, « Amérique du Nord. Mythes et rites amérindiens, » *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Tome I, sous la dir. de Yves Bonnefoy (Paris : Flammarion, 1999), 13, doi:10.1522/030092499.

362. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, 20.

past ?³⁶³ » Sa réponse est éloquent : « [...] I found an answer in the multifaceted process of recovering that which is « sacred ». This complex and intergenerational process is essential to our vitality as Indigenous peoples and ultimately as individuals³⁶⁴ ». C'est dire comment cette progression vers un mieux-être convoque tous les maillons de la communauté. Et tous les « maillons » où le sacré se révèle. Cette propension requiert par le fait même leur protection, comme celle qui est la « base », la terre, le Terre-Mère, le territoire marquant l'origine. Ainsi, une reprise en main serait possible à travers le prisme de tout ce qui est perçu comme sacré. Encore faut-il, encore ici, ne pas avoir perdu ce lien essentiel, si on considère comment la pression de rupture de la transmission se fait sentir dans les communautés en général.

Quant à la survivance de la singularité autochtone, Pierrette Désy signale ceci : « Ce serait se méprendre gravement de croire que les mythes et les rites appartiennent à un passé révolu en ce qui concerne les peuples amérindiens³⁶⁵ ». En effet, des « tribus ont su garder jalousement certaines de leurs institutions comme des groupes de Pueblos, de Sioux, d'Iroquois, d'Algonquins, de Kwakiutl ou d'Athapaskan³⁶⁶ ». Et la mise en commun de ces symboles prend cette valence : « Le « panindianisme » de ces dernières années a permis la reviviscence de rituels pratiqués par des Indiens de tribus différentes, comme la création de petites communautés spirituelles où on met en commun une érudition mythographique³⁶⁷ ». Le panindianisme est donc le partage et la diffusion auprès des Indiens de symboles identitaires issus des mythes, offrant une réponse contemporaine globale aux pressions de rupture de la transmission.

363. Winona LaDuke, *Recovering the Sacred : The power of Naming and Claiming* (Toronto : Between the Lines, 2005), 11.

364. LaDuke, *Recovering the Sacred : The power of Naming and Claiming*, 11.

365. Désy, « Amérique du Nord. Mythes et rites amérindiens, » 18.

366. Ibid.

367. Ibid.

D'évidence, il est irréaliste dans le cadre de ce mémoire d'effectuer une recherche approfondie sur les rituels pratiqués par les différents groupes, comme de préciser le contenu des mythes d'origine. Car ici la transmission de la culture s'intéresse prioritairement à sa vectorisation ou à son processus même. Et encore plus singulièrement, ce processus désigne les conduites réduisant la pression de rupture. Néanmoins, si l'ampleur du sujet n'autorise pas d'analyser ce qui aurait été transformé, les pistes aperçues augureraient de recherche future. Mais lorsque nous parlons de pression de rupture sur la transmission, nous renvoyons comme on sait forcément aux mythes d'origine ou aux mythes cosmogoniques narrant la création du monde. Ou, plus simplement, la façon de se relier au sacré. Et c'est là que l'action des femmes autochtones se révèle singulièrement riche.

5.3 La voix des femmes autochtones : expression d'un espoir essentiel de transmission au croisement du social et du politique.

5.3.1 Entre politique et élan de transmission

On observe récemment une intensification et une diversification des voix des femmes autochtones sur le continent nord-américain. En 1986, voici ce qu'en disait Paula Gunn Allen, une écrivaine laguna pueblo des États-Unis : « [...] A force is growing [...] and it is helping Indian women reclaim their lives. Their power, their sense of direction and of self will soon be visible³⁶⁸ ». Pour nous, il s'agissait de reprendre en main la protection et la revitalisation de la transmission, à cause de l'ampleur de cette pression de rupture. Justement, « it is the force of the women who speak and work and write [...]»³⁶⁹. Non seulement, explique-t-elle, ces femmes autochtones s'expriment, mais elles prennent position et forment depuis peu un pouvoir politique distinct à l'intérieur des communautés. Pour Gunn Allen, « not until recently have American Indian women chosen to define themselves politically as

368. Paula Gunn Allen, *The Sacred Hoop : Recovering the Feminine in American Indian Traditions* (Boston : Beacon Press, 1986), 50.

369. Ibid.

Indian women³⁷⁰ ». Elle spécifie qu'il s'agit d'une « category that retains American Indian women's basic racial and cultural identity but distinguishes women as a separate political force in a tribal, racial, and cultural context [...] »³⁷¹. Symboliquement, en (re)prenant leur place, les femmes autochtones protègent la transmission, avec l'effet de levier sur les symboles, ainsi ravivés. Elles acquièrent ainsi une force politique en faisant entendre leur voix de multiples manières.

Ce poème de Natasha Kanapé Fontaine écrit pour son *Manifeste Assi* illustre d'abondance l'importance de l'expérience de chaque génération de femmes autochtones dans ce souci de transmission. Les figures de la femme, soit trois femmes innues, trois corps, trois voix, se démultiplient et se rassemblent, lignée ancestrale et plus encore, comme pouvoir conjugué :

Je suis trois femmes en une
je suis la fille
la mère la grand-mère

Je suis ma grand-mère
ma mère
moi³⁷²

De là vient sa force et son pouvoir d'évocation, tenant de multiples rôles. Dans ce poème, Natasha Kanapé Fontaine condense la lignée pour invoquer - du moins, est-ce notre interprétation - toute la sagesse ancestrale autochtone. Et la puissance du fait de symboliser au féminin, et cela à travers trois expériences de vie irriguées de cette potentialité symbolique. La transmission est vécue comme un acte de filiation totale, pour redonner sens à une expérience de façon totale. Pour assurer les liens, par-delà le traumatisme et ainsi assumer pleinement son rôle. Cet acte devient à la fois protecteur de la transmission *et* transmission.

370. Gunn Allen, *The Sacred Hoop*, 50.

371. Ibid., 30.

372. Kanapé Fontaine, *Manifeste Assi*, 31.

Autrement dit, la poésie qui émane de cet engagement du féminin le positionne politiquement et socialement. Pour Gunn Allen, le fait de revendiquer une place « politique » fait que « [...] she is still a tribal women in her deepest being. Her tribal sense of relationship to all that is continues to flourish³⁷³ ». Et pour cause. Pour le féminin autochtone et le définissant, il existe une cohérence dans l'usage intégré des symboles et la protection de la cosmogonie. Dans cet ordre d'idée, les poèmes de Natasha Kanapé Fontaine désigneraient peut-être le lieu du choc infligé symboliquement au mythe, là même où la transmission est fragilisée. Ou évoqueraient quelque chose à la base de notre humanité qui ne va plus :

Il y a dans le fondement du monde
une ecchymose³⁷⁴.

On peut y voir l'impact généré par tout système de colonisation ou de domination.

Quoiqu'il en soit, s'élançait une motivation profonde à protéger. Portée par l'urgence, la poète, avec tout sa force symbolique, vient au chevet de sa terre et agit pour lui redonner vie par son amour infini et l'intensité de sa peine :

Ma terre je la prendrai dans ma main
je la soignerai
avec un pan
ma jupe
essuiera ses larmes noires
mes cheveux ses joues creuses
je la bercerais en ses tremblements
je ne dors plus
l'endormirai sur mes genoux
et saluerai mes ancêtres de la main
avec le bégaiement
l'enfant à naître que je suis³⁷⁵.

373. Gunn Allen, *The Sacred Hoop*, 45.

374. Kanapé Fontaine, *Manifeste Assi*, 8.

375. *Ibid.*, 32.

L'auteure berce sa terre [Assî] et l'assure de son entière protection, comme une mère berce son enfant blessé, malade. Comme une mère console, protège, et montre le chemin. C'est la filiation qui est ressentie à son paroxysme. Ses ancêtres son présents, elle est à naître dans la filiation ancestrale, comme Innue « totale ». Elle naît et devient protectrice de la nation, afin que quelque chose guérisse et se remette en mouvement dans la transmission. Investie de sacré, elle remet celui-ci en marche, en boucle :

Je suis la lune la terre la mer
 ma mémoire
 mes entrailles mon sang
 un tremblement territoire
 un grondement d'ancêtres
 le cœur les matrices vidées³⁷⁶

La force et la portée des symboles utilisés se conjuguent. Car en plus d'être la mère, la grand-mère et la fille, la puissance de la nature l'habite. « Je suis la lune la terre la mer³⁷⁷ ». Elle appelle la force de ces symboles pour devenir astre, planète, monde marin foisonnant de vie. Tout en un. En plus de rappeler à la rescousse ses entrailles, son sang, donc ce qui contribue à faire d'elle une humaine. Son action redonnerait un souffle à une humanité pour combler un vide, à la fois symbolique et concret. Et la poète est aussi « un tremblement territoire³⁷⁸ », son corps et le territoire semblant ne plus faire qu'un. Et elle est de surcroît « un grondement d'ancêtres³⁷⁹ », signe sonore sans équivoque d'une colère traversant le temps et l'espace à travers une filiation immémoriale. Pour redonner vie aux « matrices vidées³⁸⁰ », territoires ancestraux harnachés et exploités. Aussi, ce qui cherche à s'exprimer plus loin, c'est l'unité et l'action de faire résonner le tambour ; pour que, peut-être, le son qui s'était évanoui

376. Kanapé Fontaine, *Manifeste Assi*, 31.

377. Ibid.

378. Ibid.

379. Ibid.

380. Ibid.

revienne. Et avec lui, le rôle d'hommes autochtones, transformés par le cadre blanc. Ce qui semble être symbolisé ainsi :

Je heurte
un tambour immense
asséché³⁸¹.

Symboliquement, elle fait porter au loin le son sacré, pour qu'il traverse l'histoire et les déchirures. Et qu'il rassemble. Du moins, est-ce ainsi que nous le saisissons puisqu'elle termine son prologue en s'adressant aux hommes de son peuple, aux hommes innus : « Que l'homme puisse se remettre à jouer du tambour. Ce livre lui déclare mon amour³⁸² ».

5.3.2 La tradition orale portée par les femmes autochtones

On constate, au fil du mémoire, la force d'évocation des femmes autochtones poètes puisant à la tradition et en valorisant la résurgence. En effet, on sait comment la tradition orale est un vecteur clé de la transmission ; propulsant les symboles à travers le temps, elle les rend disponibles pour nourrir à leur tour le matériau littéraire. Pour Paula Gunn Allen, les mythes et ce lien au sacré seraient transmis à travers ladite tradition. Et celle-ci alimente maintenant la littérature féminine autochtone. Outre le fait que les figures mythiques marquant l'origine des peuples peuvent être des femmes, « [...] the oral tradition has prevented [...] the ultimate disruption of tribal ways. The oral tradition is vital ; it heals itself and the tribal web by adapting to the flow of the present while never relinquishing its connection to the past³⁸³ ». Il y a donc une capacité d'auto-guérison de la transmission au cœur même de cette tradition orale et de ses légendes, récits et mythes.

381. Kanapé Fontaine, *Manifeste Assi*, 31.

382. Kanapé Fontaine, prologue du *Manifeste Assi*, 5.

383. Gunn Allen, *The Sacred Hoop*, 45.

Natasha Kanapé Fontaine, dans son *Manifeste Assi*, fait d'ailleurs allusion brièvement à la figure légendaire marquant sa culture, soit Tshakapesh ; elle convoque aussi implicitement une femme mythique, comme pour puiser à sa force symbolique : « Je suis la femme qui tombe du ciel [...] »³⁸⁴. Elle devient celle qui franchit cet espace, évoquant et invoquant fort probablement Aetaentsic qui unit le visible et l'invisible, le ciel et la terre. Aetaentsic est à l'origine du mythe iroquoïen de la création du monde, et du coup, de l'Île de la Tortue³⁸⁵, ou continent nord-américain, qui porte « sur son dos » Aetaentsic et sa nation. L'Île de la Tortue est une expression symbolique rassembleuse utilisée dans les revendications, aux barricades et dans l'espace public en général. Le sacré est donc interpellé, et dans l'union même du terrestre et du spirituel, en présence de cette « femme qui tombe du ciel »³⁸⁶.

Précisément, pour Gunn Allen, la tradition orale nourrit la prise de position politique des femmes autochtones : « It has kept the people conscious of their tribal identity, their spiritual traditions, and their connection to the land and her creatures »³⁸⁷. Et ce, peu importe si le matériel provient de sa propre culture ou relève d'un emprunt cherchant à revitaliser. L'importance tient dans le foisonnement du « Cercle sacré de la vie » et la façon de « l'entretenir ». Toutes les créatures mythiques s'y apparentant y sont honorées. Spécifiquement, dans la mythologie innue, il s'agit entre autres des esprits-mâtres, soit celui des animaux terrestres, Papakassik^u, et des animaux aquatiques, Missinak^u, liens immémoriaux célébrés dans la poésie de Joséphine Bacon :

384. Kanapé Fontaine, *Manifeste Assi*, 76.

385. Aetaentsic a été évoqué une première fois dans ce mémoire à la p. 33, soit avec *Kanata : l'héritage des enfants d'Aetaentsic*, titre du film du Huron-Wendat René Sioui Labelle. De plus, nous avons entendu évoquer ce mythe lors d'une prise de parole ayant eu lieu lors du rassemblement d'Idle No More à Montréal, face du Palais des Congrès, le 11 janvier 2013. On peut prendre connaissance de ce mythe à travers la contribution de Pierrette Désy, « Création du monde. Indiens de l'Amérique du Nord, » dans *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Tome 1, pp. 514-520, consulté le 5 septembre 2015, <http://dx.doi.org/doi:10.1522/030092499>.

386. Kanapé Fontaine, *Manifeste Assi*, 76.

387. Gunn Allen, *The Sacred Hoop*, 53.

Tu me promets une terre pure
 Où tu existes
 Missinak^u m'abreuve
 Papakassik^u court avec moi
 Le lichen me nourrit
 La mousse soigne mes larmes

Je reviens à la grande étoile
 Mon guide
 C'est ici que je danse
 Avec les aurores boréales
 Étendue, je n'agonise pas

Tshitamishkun e minuat assi
 Anite etain
 Missinak^u niminik^u
 Papakassik^u nuitshek^u
 Uapitsheushkamik^u nitashamik^u
 Massekushkamik^u kashinam^u nissishikua miaian

Ninatuapamau mishta-utshekatak^u
 Uin nuitamak tshe ituteian
 Ekute ute namian ashit uashtuashkuan
 Nipimishin, apu matenitaman
 Ninipun³⁸⁸

À notre sens, ce poème émane du lieu d'origine des Innus, rassemblant lieu de naissance du mythe, des récits d'origine, et lieu réel, pays de mousse, d'eau, d'animaux et expression pure d'une liberté totale. Et surimpression des temps, le hors temps des esprits-maîtres et les éléments de la terre soignent ses blessures actuelles causées par la transformation du peuple innu, conséquence directe ou indirecte des politiques du cadre blanc. Car dans ce descriptif, sa terre est là, intacte et guérisseuse, porteuse du commencement. Mais l'échange d'éléments entre les cultures s'est produit, il y a co-présence d'éléments culturels rouges et blancs. Si nous ne nous y attardons pas nommément dans cette étude, l'exploration d'éléments propres à la culture rouge ouvre un espace de médiation, d'échange culturel avec le cadre blanc culturel. Le corpus des artistes en est.

388. Bacon, *Un thé dans la toundra/Nipishapui nete mushuat*, 16-17.

Pour résumer, la reconstruction ou la revitalisation ne connaît pas de frontières. Emprunter à d'autres nations des symboles puissants, associés aux origines et aux références-clés, éveille des mémoires ancestrales, globales ou encore, devenues propres à chaque peuple.

5.4 Symboles millénaires présents aux barricades ou lors d'événements politiques

Le pouvoir politique autochtone se présente sous plusieurs symboles lors des revendications. Dans cet espace délimité où les deux cadres politiques se rencontrent, la culture rouge s'exprime avec force. Elle ne diffère pourtant pas des modes d'usages des symboles par les artistes, invitant à traverser les frontières librement. Ce qui frappe, outre les expressions singulières des nations, c'est la volonté de portée symbolique panindienne issue du combat contre la pression de rupture de la transmission. Et ceci, dans son aspect peut-être le plus politique et le plus transcendant.

Au sujet de cette intensification de la présence de symboles, Balandier rappelle justement qu'il n'y a « pas de pouvoir traditionnel possible sans un large déploiement de symboles³⁸⁹ ». Voilà l'ancrage de la quête expressive accompagnant les revendications et constats notamment des femmes autochtones. C'est le fait que à la fois tradition et pouvoir sont au rendez-vous sous forme symbolique, y incluant le vecteur de la tradition orale. Pour Balandier, la présence de ces symboles « traditionnels » se positionnent à l'intérieur d'un « encadrement rituel et cérémoniel³⁹⁰ ». Par leur caractère visuel et sonore, ils accusent la présence de ce qui est traditionnel autant que l'autorité culturelle rouge. La dite autorité se démarque ainsi, forte de traditions, même partiellement empruntées. Les symboles deviennent alors supports éloquents de revendications, marqueurs de sens, à la croisée du culturel et du politique. Et les manifestations symboliques aux lieux des revendications le confirment. Selon Goulet :

389. Balandier, « Le sacré par le détour des sociétés de la tradition, » 15.

390. Ibid.

Les symboles identitaires [...] sont toujours visibles. Qu'il s'agisse de drapeaux nationalistes, de tambour, de calumet, de plume d'aigle, etc., tous ces symboles participent à l'évolution des échanges ou des confrontations entre les uns et les autres³⁹¹.

S'ils signent l'identité, c'est qu'ils sont en large part indices de la transmission, laquelle inscrit des influences passées diverses, influences qui seraient représentatives de « noyaux ontologiques » (sections 5.1 et 5.2). Dans la foulée, le concept essentiel de « toutes mes relations » deviendrait un vecteur de diffusion de ces « noyaux ontologiques ». Ainsi, la pensée rouge qui est présente aux barricades ou dans les constats serait en soi plurielle. Des éléments pourraient provenir de la tradition la plus ancestrale d'un groupe en particulier (élément abordé dans les prochaines sections de ce chapitre), quand d'autres semblent s'exprimer à travers des éléments panindiens. Et cette identité commune, avivée, selon Goulet, par le mouvement panindien, animerait des revendications à partir des années 1970³⁹². Pour Joseph Epes Brown, c'est la tradition qui s'exprime alors.

The "new" religious movements of revitalization or reformulation, in response to deprivation and continuing pressures for acculturation, should therefore be understood in terms of a continuity of traditional elements rather than as innovations unrelated to the peoples' own religious and cultural history³⁹³.

Dans les limites de ce travail, nous ne pouvons pas pointer systématiquement l'origine groupale singulière ou le lien précis avec l'impératif de transmission. Toutefois, les symboles les plus fréquents lors des barricades, revendications et autres manifestations, sont inventoriés ci-contre, en mettant en exergue quelques points de repères.

391. Jean-Guy A. Goulet, « La dimension religieuse des revendications autochtones au Canada », *Recherches amérindiennes au Québec*, XXXVIII, vol. 38, n° 2-3 (2008) : 89, consulté le 15 septembre 2015, doi : 10.7202/039796ar.

392. Jean-Guy A. Goulet, « Le lien inaliénable entre le Créateur et les Premières Nations : Une dimension méconnue des affirmations identitaires au Canada et au Québec, » dans *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*, sous la dir. de Marie-Pierre Bousquet et Robert R. (Paris : Éd. Karthala, 2012) : 50-52.

393. Epes Brown, *The Spiritual Legacy of The American Indian*, 2.

5.4.1 Le tambour

Nicole O'Bomsawin, anthropologue abénakise, rappelle avec Sylvain Rivard, artiste pluridisciplinaire, que le son du tambour matérialise « les battements de cœur des êtres vivants, le rythme de la vie. [...] Leur forme symbolise le cycle de la vie, le ventre tendu d'une femme enceinte, la lune, la terre et le soleil³⁹⁴ ». Le tambour devient en quelque sorte l'axe vibrant d'un centre du monde. Un son porteur du sacré, évocateur du cosmos et du pouvoir des femmes d'enfanter. Voilà pour le sens général au féminin. Ce qui n'empêche que des chants puissants d'hommes autochtones accompagnent le tambour joué par des hommes lors de manifestations.

De façon spécifique, le rituel du tambour faisait partie du quotidien chez les Innus, à l'époque de la vie sous la tente, quand la population parcourait encore le territoire. Marco Bacon, Innu, partage ce moment intense dans son mémoire de maîtrise :

Au cours de la soirée, l'aîné, l'ancien va prendre son « teuhikan ». Ce tambour, en plus de représenter l'astre lunaire, représente aussi le battement du cœur et fait le lien entre notre monde et le monde des esprits du territoire. L'ancien prend son tambour pour harmoniser les deux mondes : la terre, la lune, le soleil, le réel et le monde spirituel. Il honore et remercie ainsi les esprits en reproduisant le bruit de la pluie ou du cœur avec son « teuhikan »³⁹⁵.

De son côté, Joséphine Bacon réussit dans le poème³⁹⁶ ci-contre à faire revivre le lien du peuple innu au territoire du temps des migrations saisonnières, en y intégrant le tambour :

Ce soir Toundra
Écoute son silence

394. Nicole O'Bomsawin et Sylvain Rivard, *Les Algonquiens* (Québec : Les éditions Cornac, 2012), 66.

395. Marco Bacon, « Notre langue est un teuhikan » (mémoire de maîtrise, Université du Québec à Chicoutimi, 2004), 33, ProQuest (MR00670).

396. Bacon, *Un thé dans la toundra/Nipishapui nete mushuat*, 34-35.

Bruit de pas
 Rythme du cœur
 Son de tambours

L'écho fredonne une incantation
 Papakassik^u l'entend
 Et envoie son fils Caribou
 Nourrir mon corps fatigué
 Chausser mes pieds usés

J'étends sur la neige sa peau de fourrure
 Pour m'endormir
 Mes rêves atteignent les étoiles

Toundra me chuchote
 Te voilà

Uetakussit Mushuau-assi
 Natutam^u
 Apu tshekuan petakuak

Pimutenanitik
 Utei petakuan
 Teueikan petakushu

Sheueu tshitaimueu uteueikana
 Papakassik^u petueu
 Itishaeu ukussa atikua
 Tshetshi ashamit
 Tshetshi umassinikut

Nishatuekanau atikuian
 Anite tshe nutekushian
 Minuaua nipuamuna

Tshimut nitaimik^u
 Aua tekushinin³⁹⁷

On observe la convergence de tous les éléments, de la culture, de la cosmogonie, des récits, des esprits, et du tambour pour y accéder. De l'animal dont la fourrure protégeait du froid. Et la toundra, telle « une personne³⁹⁸ », la reçoit, comme l'énonce Joséphine Bacon. La vie au

397. Bacon, *Un thé dans la toundra/Nipishapui nete mushuat*, 34-35.

398. Citation extraite d'une entrevue avec Joséphine Bacon. Marie-Christine Blais, « Joséphine Bacon : toundra, tu me gâtes, » *La Presse*, 19 décembre, 2014, consulté le 18 septembre 2015, <http://www.lapresse.ca/arts/livres/entrevues/201412/19/01-4829639-josephine-bacon-toundra-tu-me-gates.php>.

sein du territoire, lieu de tous les ressourcements, la toundra éloigne symboliquement toutes les ruptures.

5.4.2 La roue de médecine

La roue de médecine vectorise une multitude de symboles très puissants qui se conjuguent. Brown résume ainsi ce rapport...

Pour le Indien des Plaines, un des symboles qui exprime[nt] le plus complètement le concept du rapport entre l'homme et le monde naturel qui l'entoure, c'est la croix inscrite dans un cercle. [...] Cette forme se reflète dans la configuration circulaire et le feu central du tipi [...]; elle se retrouve aussi [...] dans les cabines de purification [huttes de sudation] et dans beaucoup des mouvements rituels³⁹⁹.

Mais il n'y a pas que la présence de cette croix car...

Au centre du cercle, au point de rencontre de la croix des quatre directions de l'espace et de tous les autres quaternaires de l'univers, est l'homme. Sans la conscience de porter ce centre sacré en lui-même, un homme n'est pas tout à fait un homme⁴⁰⁰.

La symbolique associée à la roue de médecine aurait pu faire l'objet d'une recherche en soi. Voici, sommairement, quelques éléments de signification, information diffusée sur le site de la Gendarmerie royale du Canada (GRC)⁴⁰¹. Des symboles importants y sont présentés pour sensibiliser les forces de l'ordre lors d'interactions avec les Autochtones.

399. Joseph Epes Brown, *The Spiritual Legacy of the American Indians* (Wallingford : Prendel Hill Publications, 1954), 13-15 dans *Pieds nus sur la terre sacrée*, extrait d'une note, 178.

400. Ibid.

401. Gendarmerie royale du Canada, [2010-07-12], *Guide sur la spiritualité chez les Amérindiens*, consulté le 2 octobre 2015, <http://www.rcmp-grc.gc.ca/pubs/abo-aut/spirit-spiritualite-fra.htm>.

Les quatre points cardinaux sur le cercle transcendent les simples directions données par la boussole. Ils incarnent quatre grandes forces naturelles correspondant aux saisons et à leurs divers attributs.

Au nord est associée la sagesse. Sa couleur est le blanc, son animal fétiche le bison. C'est lui qui apporte la force et l'endurance. Du sud, lieu de l'innocence et de la confiance, vient la chaleur et la croissance après l'hiver. Sa couleur est le vert (parfois aussi le rouge) et son animal fétiche la souris. L'ouest est un lieu d'introspection, l'endroit où sonder son âme. On l'associe au noir, à la pluie et à l'ours. L'est est marqué du signe de l'aigle. Il a comme couleur l'or, pour les rayons du soleil, le jour naissant et l'illumination. Il donne la paix et la lumière⁴⁰².

Au niveau de l'utilisation de sa symbolique, voici un exemple percutant transmis par Natasha Kanapé Fontaine. Dans le prologue de son *Manifeste Assi*, elle clarifie son intention d'utiliser le savoir ancestral. Elle devient elle-même l'axe vertical de la roue de médecine, se déplaçant grâce à elle, consciente de la puissance de toutes les directions comme du chemin à parcourir pour accompagner la guérison :

Une eau précieuse. Une eau vive. Une eau féroce.

Je danse sur le fleuve. Manœuvrant le gouvernail de la roue de la médecine. Ma soif est un manifeste⁴⁰³.

Elle devient une force vive, appelle cette eau qui se superpose à sa parole. Les symboles fusionnent. Son regard semble scruter symboliquement la terre, à la recherche de ce qui la brise. Une fulgurance d'une nature particulière, qui, loin de s'éteindre, persiste et se module en phases : d'abord, le choc, ensuite la peine et la compassion, puis, la réflexion et l'action.

402. Gendarmerie royale du Canada, [2010-07-12], *Guide sur la spiritualité chez les Amérindiens*, consulté le 2 octobre 2015, <http://www.rcmp-grc.gc.ca/pubs/abo-aut/spirit-spiritualite-fra.htm>.

403. Kanapé Fontaine, prologue du *Manifeste Assi*, 5. La présentation graphique de l'extrait respecte celle du livre.

5.4.3 Le calumet et le tabac

Fumer le calumet est un rite cérémoniel pacifiant (du moins pour le calumet de la paix. Car il y avait aussi le calumet de la guerre) :

Mot d'origine française (latin, *calamus*) désignant la pipe dont se servaient les Indiens nord-américains pour fumer le tabac. Formée d'un tube creux en roseau ou en bois et d'un fourneau en terre, la pipe était un instrument rituel dont la fonction purificatrice permettait d'établir des rapports avec les puissances surnaturelles. La plupart des cérémonies comptaient un moment où l'on fumait rituellement le calumet⁴⁰⁴.

Le tabac et la fumée sont des métaphores de cosmogonie : « Tobacco smoke is connected to water, for it imitates clouds in appearance and behavior. It is used to evoke spirits as well as a sense of well-being and clearheadedness and is often a feature of religious ceremonies⁴⁰⁵ ». Brown éclaire le sens de ce rite chez les Lakotas : « “ We are all related ” is a statement of profound implication made by each Lakota after he or she has smoked a sacred pipe in common and in communion⁴⁰⁶ ». Expliquant peut-être du coup le lien avec l'expression « *all my relations* » au fondement d'un système de pensée se reliant à *l'autre*, « tissage cosmogonique » liant le visible et l'invisible. Mais investiguer le contexte dans sa totalité aurait pu être l'objet du mémoire. La portée du geste d'offrir à fumer le calumet s'avère ainsi bien plus ample que l'entendement populaire, tout de même juste, ayant trait à une « stratégie » d'ouverture. Et déposer du tabac sur la terre est un geste de remerciement au Créateur⁴⁰⁷.

404. Christian Baudelot, introduction et notes, trad. Christian Baudelot et Pierre Clinquart de *Anthropologie. Tome 2 : Culture*, par Edward Sapir, 1921 (Paris : Éd. de Minuit, 1969), 109, consulté le 2 octobre 2015, doi.org/doi:10.1522/cla.sae.ant2.

405. Gunn Allen, *The Sacred Hoop*, 24.

406. Joseph Epes Brown, *The Spiritual Legacy of the American Indian* (New York : The Crossroad Publishing Company, 1985), xiii.

407. Le site suivant de l'Université d'Ottawa, [s.d.], « La Société, l'Individu, et la Médecine : Médecine autochtone et pratiques de guérison autochtones » donne des informations précises sur les pratiques de guérison autochtones, consulté le 5 octobre 2015, http://www.med.uottawa.ca/sim/data/Aboriginal_Medicine_f.htm.

5.4.4 La sauge, le foin d'odeur et le cèdre

La sauge (l'ouest) est une des quatre herbes sacrées avec le tabac (l'est), le cèdre (le sud) et le foin d'odeur (le nord)⁴⁰⁸. Elle est utilisée dans un but de purification, tout comme le cèdre et le foin d'odeur. Elle se consume souvent dans un coquillage. La fumée de la sauge est dispersée autour de la personne avec une plume d'aigle. Settee, crie de la Première Nation Swampi au nord de la Saskatchewan, précise ceci : « My people, the Cree, begin each day by smudging with sage, which helps us to purify our thoughts, actions, and deeds. Smudging insures that our actions will be done with a good heart, a good mind, and gratitude for the gift of living another day⁴⁰⁹ ». Encore là, il y a renvoi cosmogonique : « This ritual also reminds us to perform our duties for the betterment of humanity. Reference is made to the concept of all my relations, which means that all of humanity and living things are related and must be cared for by one other⁴¹⁰ ». On ne peut que souligner ici le caractère polysémique du symbole. Quant au foin d'odeur, il sert à « [...] la purification rituelle. Quand on marche sur du foin d'odeur, il se plie sans se briser. Ainsi, on l'associe à la vertu : on peut répondre à une injustice par une gentillesse, c'est-à-dire plier sans se briser⁴¹¹ ».

5.4.5 Le sac de médecine

Fait de cuir, il contient essentiellement les herbes sacrées et est porté au cou. Il accompagne tous les déplacements, véritable viatique.

408. Ibid.

409. Settee, « Pimatisiwin : Indigenous systems, our time has come », 11.

410. Ibid.

411. Site internet de l'Université d'Ottawa, « La Société, l'Individu, et la Médecine : Médecine autochtone et pratiques de guérison autochtones » donne des informations précises sur les pratiques de guérison autochtones, consulté le 5 octobre 2015, http://www.med.uottawa.ca/sim/data/Aboriginal_Medicine_f.htm.

5.4.6 L'aigle

Le symbole de l'aigle est central chez les Autochtones. Bousquet le résume ainsi :

Parmi les images qui représentent les piliers de la spiritualité traditionaliste, l'animal considéré comme le plus sacré est l'aigle, figuré aussi par une plume. L'emblème de l'aigle a acquis une dimension pan-amérindienne. Symbole de fraternité entre tous les [A]autochtones du continent nord-américain, il représente les relations de déférence et d'intimité des Amérindiens avec le Créateur, la communication entre la terre et le ciel⁴¹².

Par sa récurrence, ce symbole est donc devenu un emblème identitaire pan-amérindien.

Décrivant à son interlocuteur John G. Neirhardt la symbolique de la plume d'aigle, présente aux cérémonies sacrées, Hehaka Sapa emploie ces mots: « This means Wakon Tonka (the Great Mysterious One) [le Grand Mystère] (traduction libre); and it also means that our thoughts should rise high as the eagles do⁴¹³ ». Aussi, bien présente lors des revendications, voire iconique, la plume traduirait le souhait d'élévation et pourrait sans doute temporer les ardeurs trop sollicitées par les dynamiques en présence.

Et à titre de preuve du sens actuel véhiculé, des personnes provenant de générations plus avancées ont remis quatre plumes d'aigles au rappeur Samian. Quatre : le nombre sacré selon Brown, comme on sait, se référant aux quatre directions et aux quatre quadrants de la roue de médecine. Quatre valeurs sont transmises tout au long de son livre de poésie intitulé *La plume d'aigle*. Exceptionnellement, nous en présentons un court extrait du poème intitulé « La plume d'aigle » pour honorer la tradition orale de même qu'une présence masculine qui prend résolument et activement la défense de la transmission :

412. Marie-Pierre Bousquet, « Réflexions sur le bestiaire contemporain, » *Revue Théologiques*, (2002) : 82, consulté le 7 octobre 2015, <http://id.erudit.org/iderudit/008156ar>.

413. *Black Elk speaks : Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux. As told through John G. Neirhardt (Flaming Rainbow)*, préface John G. Neirhardt, introduction Vine Deloria, jr. (Lincoln and London : University of Nebraska Press, 1989), xvii-xviii.

La plume d'aigle est synonyme de paix
De liberté, de courage, de force et de respect⁴¹⁴

Or, la valeur de la paix est celle qui englobe les autres. Puisant au sens ancestral et au sens actuel, il décrit avec acuité leur réalité politique au croisement du cadre blanc dans le but d'en modifier le cours :

L'aigle a une vision, une histoire, une coutume
Et moi, je suis en mission
avec la force de ses plumes⁴¹⁵

La force de l'aigle devient la force du poète engagé.

Par extension, la plume d'aigle portée, brandie, sertie de supports divers, signe la reconnaissance de la mission de revendications et par le fait-même, de protection de la transmission. Elle témoigne aussi de la reconnaissance du fait que leur présence sur le territoire convoque une attitude de respect de la part des autres. Bref, la plume d'aigle relie le message à la cosmogonie, à l'origine, en plus de relier cela à la transmission de la culture autochtone, des cultures autochtones.

5.4.7 Les cérémonies et leur caractère solennel

Elles ne font l'objet de prestations sur les barricades, mais...

Il est important de donner la parole aux personnes impliquées à donner des points de repères à leurs communautés. Settee pointe quelques cérémonies, dont celle de la tente de sudation :

414. Samian, *La plume d'aigle* (Montréal : Éd Mémoire d'encrier, 2015), 35.

415. Ibid. La présentation de l'extrait est identique à celle du livre.

Ceremonies, such as the Sweat Lodge Ceremony and others, represent Indigenous Knowledge ways of purifying oneself and renewing commitment to community. The most sacred and important ceremony of plains tribes is the annual Sun Dance that renews the allegiance, loyalty, fidelity, spirituality, and unity of First Nations people⁴¹⁶.

La Danse du soleil a été interdite pendant des années puis réactivée. Elle a aussi lieu au Québec et revivifie le lien au sacré. Désy signale que « la danse du soleil s'inscrit à la fois à deux niveaux : mythique et réel. D'où la puissance symbolique et expressionniste d'une telle institution⁴¹⁷ ». Ce qui s'inscrit dans une culture panindienne et qui est aussi vaste que le nombre de cultures convoquées à travers le revitalisation de la pensée autochtone et de sa relation au monde. Mais il n'y a pas que la Danse du soleil qui juxtapose la réalité et le temps mythique. Brown expose le sens porté par les structures autochtones en forme de dômes, de cônes ; symboles de cosmogonie et d'émergence du monde s'incarnent dans un temps présent à travers ces formes, les pourvoient dès lors d'un caractère sacré, faisant disparaître, du coup, le symbole⁴¹⁸.

[...] Spiritual conceptualization are involved in the making of swellings [renflement/gonflement] (notre traduction) and ceremonial structures : in the tipi, the domed sweat lodge [hutte de sudation], the Sun Dance Lodge of the Plains, the round or octagonal hogan of the Navajo, the wickiup of the Apache and the long houses [maisons longues] (notre traduction) of woodland peoples such as the Iroquois or Menomomini. All these dwellings are created in imitation of the process of the creation of the world itself, and are perceived as sacred⁴¹⁹.

Ces formes sont donc des vecteurs de la spiritualité. Et Brown explique que : « They thus serve as supports for meditation. Living with such forms makes it almost impossible to forget the transcendent dimension of life⁴²⁰ ». Ce qui nous ramène immédiatement à l'intention de

416. Settee, « Pimatisiwin : Indigenous systems, our time has come, » 11-12.

417. Désy, « Amérique du Nord. Mythes et rites amérindiens, » 31.

418. Epes Brown, *The Spiritual Legacy of the American Indian*, 77.

419. Ibid.

420. Ibid.

Myre pour son œuvre *Meditations on Black Lake*. Cette œuvre réverbérerait à la fois le processus de création du monde, et fournirait un accès direct au processus par cet espace de méditation, tel que souligné précédemment par Karl-Gilbert Murray, dans son texte « Des inflexions méditatives ».

D'ailleurs, explorant l'ensemble symbolique des liens, l'anthropologue Rémi Savard rappelle que « 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 vital⁴²¹ ». Il commente la pensée autochtone en la contextualisant dans un ensemble de valeurs : « [...] elle lie paix, progrès et ordre au respect infini de la spécificité de chacune de ces formes prises par une même force vitale⁴²² ». Encore ici, ce qui émane des œuvres, écrits, constats, revendications aux barricades constitue en soi une valeur spirituelle, quelque soit la nation concernée. Un cran de plus dans la cohérence symbolique, Savard rappelle une présentation effectuée par des porte-parole d'une nation iroquoise où ils avaient exprimé le fait suivant : « Dans notre tradition, la conscience spirituelle est la forme la plus élevée de la politique⁴²³ ». Ce qui donne le relief de la présence de la spiritualité autochtone lorsque la politique ou le politique du cadre blanc sont présents.

5.5 Conclusion du chapitre V

Dans ce chapitre, nous constatons les multiples déclinaisons de la présence du sacré, dans la relation au territoire, au sacré des origines, à la langue. Ou aux symboles tels la plume d'aigle, le tambour, la sauge, le foin d'odeur, le cèdre, le sac de médecine, la roue de médecine, le tabac et le calumet. Et nous réalisons que le sacré est à la fois vecteur de la transmission et son catalyseur. Ce sacré serait donc aussi présent à l'intérieur des symboles

421. Savard, *Destins d'Amérique*, 114.

422. Ibid.

423. Ibid., 80.

utilisés par l'actuel cadre rouge culturel pour afficher son pouvoir traditionnel. Que ce soit par la réactivation de cérémonies, de rites ou par la survivance d'institutions traditionnelles, ou encore la présence de symboles précis, la pensée autochtone rouge s'affirme et perdure : le concept de « *all my relations* » met en lumière le lien sacré entre tout ce qui est.

Les œuvres poétiques de Natasha Kanapé Fontaine et de Joséphine Bacon éclairent ce désir d'évoquer ce qui a été, ce qui est, et ce qui continue à être transmis. Pour la première poète, il s'agirait, selon notre interprétation, de protéger, de raviver et de transmettre, tout en pointant les combats qui traduiraient au plus près le sens des mythes. Par là, elle défendrait mieux le sacré et ouvrirait l'accès à sa source. Pour la deuxième, la poésie présentée dans ce chapitre est translucide. Empreinte d'une relation inaltérée à l'origine, au mythe, aux récits anciens, elle les réactualise avec une intensité parcourue d'une profonde délicatesse, dans un lien inaltérable. Les deux poètes, par leur monde partagé, nous font accéder à une humanité prodigieuse et à une symbolisation au féminin autochtone. Elles participent chacune avec intensité à la décolonisation des esprits par le partage des symboles.

Considérons maintenant ce qui se produit quand une barricade est dressée entre les deux cadres, dévoilant automatiquement la dimension la plus politique, laquelle ne vient pas obscurcir le caractère symbolique conférant du coup une tonalité unique aux actions des femmes.

CHAPITRE VI

Les ancêtres m'ont dit :
« Ton âme a rêvé bien avant toi.
Ton cœur a entendu la terre. »

Joséphine Bacon. *Bâtons à message/Tshissinuatshitakana*

ACTION POLITIQUE ET SPIRITUALITÉ INTÉGRÉE : LA CRISE D'OKA, PORTRAIT D'UNE MILITANTE ARTISTE ET ÉVÉNEMENTS-CLÉS CONTEMPORAINS

Ce chapitre présente au préalable le positionnement de quelques éléments d'une revendication liée à un événement politique majeur. S'éclairent du coup la teneur, l'articulation, de même que le sort de la transmission. Se révèlent même le sens d'autres événements-clés contemporains qui seront présentés par la suite. Ici, les fils tendus dans les autres chapitres se rencontrent, attestant comment toute forme expressive génère une fonction d'analyseur. Car chacune de ces formes expressives participe à sa manière à une compréhension de plus en plus approfondie du sens.

6.1. La crise d'Oka, un analyseur marquant de la « conscientisation »

Tout d'abord, l'assise symbolique générale des revendications des femmes autochtones et des communautés est présentée à travers un événement exacerbant les tensions à tous égards : la crise d'Oka. En 1990, cet événement marque d'une pierre blanche les revendications autochtones, de même que les relations entre les Autochtones, le politique et le reste de la population. Des aspects symboliques clés de la transmission et des revendications autochtones seront cernés avec acuité aux barricades, à la jonction expressive des cadres rouge et blanc. Spécifiquement, les défis rencontrés pour assurer la transmission de la culture

chez les Autochtones sont alors positionnés et apparents. Ils font s'entrechoquer l'expression de la spiritualité et du politique du cadre rouge et l'avant-scène politique du cadre blanc. Puis la requête du cadre rouge sera bientôt considérée en tant qu'agenda d'envergure nationale. Mais de quelle manière ? Et quelle en sera l'issue?

6.1.1 L'enjeu et la présence du politique

Le 11 juillet 1990, une crise politique éclate à 70 km à l'ouest de Montréal, à la jonction de la ville d'Oka et de la communauté mohawk de Kanehsatake. En effet, le maire de la ville d'Oka projette d'agrandir le terrain de golf, empiétant du coup sur un cimetière ancestral mohawk situé dans une forêt de pins. Or, ce cimetière et cette pinède, espaces symboliques prédominants, se situent sur les terres revendiquées par les Mohawks de Kanehsatake depuis plusieurs centaines d'années. De surcroît, un développement domiciliaire est projeté non loin de là. L'enjeu, à la base, est donc territorial ET symbolique.

Alanis Obomsawin, réalisatrice abénakise de documentaires à l'Office national du film immortalise le fil des événements avec *Kanehsatake : 270 ans de résistance*⁴²⁴. Cette production de l'ONF rappelle tout d'abord ceci : en 1535, Jacques Cartier emprunte la voie fluviale et en remonte le cours jusqu'à une très grande île, habitée par des Mohawks, dénommée Hochelaga. Elle sera bientôt renommée Montréal. Les Mohawks y ont leurs Maisons longues et y cultivent le maïs. Par contre, les Frères sulpiciens demanderont aux dernières familles mohawks de quitter l'île de Montréal en 1721. En échange, les Mohawks

424. Alanis Obomsawin, 1993, *Kanehsatake : 270 ans de résistance*, Office national du film du Canada, 1 h 59 min, https://www.onf.ca/film/kanehsatake_270_ans_resistance. Pour la version originale anglaise, *Kanehsatake : 270 Years of Resistance*, National Film Board of Canada, 1 h 59 min, https://www.nfb.ca/film/kanehsatake_270_years_of_resistance. Obomsawin a construit au fil des ans une œuvre documentaire majeure qui met de l'avant le point de vue des Autochtones. Randolph Lewis a consacré un livre à la cinéaste engagée : *Alanis Obomsawin : The Vision of a Native Filmmaker* (Lincoln : University of Nebraska Press, 2006).

pourront s'établir sur des terres en amont du fleuve, dans un lieu appelé Kanehsatake. Mais 270 ans plus tard, demeure la revendication territoriale des Mohawks sur Kanehsatake⁴²⁵.

Donc, le 10 mars 1990, la résistance de la communauté de Kanehsatake se met en place. Les Mohawks occupent le petit chemin de terre attenant au cimetière mohawk et au terrain de golf. Le maire obtient une injonction leur interdisant cette action de résistance. Les Autochtones demeurent sur leur position. Néanmoins, la majorité de la population d'Oka était contre l'expansion du terrain de golf, au détriment des terres ancestrales. Mais le maire d'Oka finit par demander l'intervention de la police provinciale, la Sûreté du Québec (SQ). Et c'est une centaine d'hommes de la brigade anti-émeute de la Sûreté du Québec qui intervient à l'aube du 11 juillet 1990.

Vingt ans plus tard, Pierre Trudel, anthropologue, établit un certain bilan : « Il existe de nos jours des centaines de revendications territoriales autochtones au Canada, ce qui parfois a provoqué des crises politiques. Cependant, l'ampleur de la crise d'Oka demeure inégalée et certains facteurs en sont responsables [...] »⁴²⁶. C'est qu'une autre résistance s'organise sur la rive sud de Montréal par des *Warriors* de Kahnawake, marque de solidarité, « après l'arrivée des policiers [de la SQ] à Oka, mais avant l'échange de coups de feu⁴²⁷ ». Selon Trudel, les éléments clés de la crise sont conséquemment : « le blocage, pendant 57 jours, d'un pont reliant une banlieue [Châteauguay] à un grand centre urbain [Montréal] et l'implication, du côté amérindien, d'une « Société des Guerriers » [*Warriors*, présents aussi à Kanehsatake] possédant une certaine expérience militaire⁴²⁸ ». Et pendant la couverture des événements, les enjeux de la crise n'ont jamais été vraiment présentés à la population :

425. Pour connaître l'historique de la revendication des Mohawks et de l'offre des Sulpiciens, il faut prendre connaissance du document écrit par Rémi Savard, « Le légalisme à la sulpicienne, » *Recherches amérindiennes au Québec* 39, no 1-2 (2009) : 127-128, doi : 10.7202/045004ar. De même que le texte de Pierre Lepage, « Oka, 20 ans déjà! Les origines lointaines et contemporaines de la crise, » *Recherches amérindiennes au Québec* 39, no. 1-2 (2009) : 119-126, doi : 10.7202/045003ar.

426. Pierre Trudel, « Oka, 20 ans plus tard – Les dessous d'un conflit historique, » *Le Devoir*, 10 juillet, 2010, consulté le 5 novembre 2015, <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/292328/oka-20-ans-plus-tard-les-dessous-d-un-conflit-historique>.

427. Ibid.

428. Ibid.

Le traitement journalistique des enjeux autochtones au Québec est critiqué avec virulence depuis la crise d'Oka, en 1990. Les propos stéréotypés, le manque de mise en contexte et la polarisation entretiennent l'incompréhension populaire et exacerbent les tensions entre les Autochtones et le reste de la population⁴²⁹.

Ce qui n'est pas sans faire monter la tension entre des éléments importants du cadre rouge et du cadre blanc.

6.1.2 Le fil des événements : au croisement du politique rouge, la spiritualité

D'emblée, une note méthodologique, car la visée était de ne choisir que les séquences du documentaire d'Obomsawin où les femmes autochtones apparaissent. Et rapporter les propos d'Ellen Gabriel qui devint porte-parole officiel. Il y a eu changement de cap parce que des scènes importantes auraient été élaguées et le sens de ce qui s'est produit, occulté. Dans les moments de grandes tensions, alors que l'action bascule ou risque de basculer, quelques détails deviennent éloquentes. Ces épisodes s'avèrent des analyseurs de motivations profondes des actions des deux cadres. En retour, en les analysant, nous avons dû renoncer à inclure tous les éléments où les femmes autochtones sont présentes. Le matériel aurait été trop volumineux.

De fait, les femmes autochtones occupent une place centrale dans ce documentaire, comme élément pacifiant à tous égards. Pour les 78 jours du siège d'Oka, on les voit vivre, protéger, transmettre la culture, pacifier. On les voit aussi réagir au fait que les Forces de l'armée canadienne (FAC) - ou autres forces de l'ordre comme la SQ - veillent les déposséder progressivement de la possibilité la plus légitime d'assurer leur rôle social de protectrices, par le biais de tactiques offensives : gestion intense des déplacements et des vivres, éventuel confinement, armes braquées sur la communauté, etc.. Malgré tout et par dessus tout, c'est la

429. Alexandra Parent, « Couverture journalistique des affaires de droit relatif aux peuples autochtones au Québec : le cas d'Idle no more » (mémoire de maîtrise, Université Laval, 2014), III, consulté le 7 novembre 2015, <http://theses.ulaval.ca/archimede/meta/31124>.

spiritualité rouge, omniprésente pendant la crise, qui la traverse sous divers symboles relayés par le documentaire.

Parfois, des informations plus récentes pour mettre cette crise en perspective seront ajoutées. Donc, les séquences choisies illustrent à l'aide de quelques éléments, l'histoire de cette résistance. Mais ils ne peuvent témoigner de toute la complexité de la situation et du déroulement de l'action à l'intérieur de chaque cadre. Sciemment, l'accent ne sera pas mis sur les *Warriors* dans ces extraits, choisissant de ne pas investiguer l'historique et la signification de leur présence. Ni celle d'ailleurs des traditionalistes autochtones. Sauf exception, nous ne nous attarderons pas sur les leaders autochtones masculins, ni sur l'armée, la police, ou la présence des médias. L'attention ne sera pas non plus dirigée sur la montée inexorable de la tension de part et d'autre, ou la présence du racisme démontrée par une partie de la population blanche, sauf lorsqu'il s'agit de certains moments pivots. Pour le documentaire, les marqueurs temporels indiqueront des extraits qui pourront être retracés rapidement sur le site internet de l'ONF⁴³⁰. Bien sûr, cette présentation demeure impressionniste. Néanmoins, nous avons choisi la spiritualité comme tonalité d'avant-plan politique parce qu'elle se confond avec la présence du politique et du social. C'est dire que le fil relié à la spiritualité, de même qu'à l'impact de la présence des femmes mohawks devrait être démontré.

Tout d'abord, (2 min 45 s), Ellen Gabriel raconte (doublée en français par Joséphine Bacon) : « John Cree, notre gardien de la spiritualité, venait de commencer à faire brûler du tabac. Il faisait ses remerciements [aux différentes relations de la création]. Et 15 minutes plus tard, les camions sont arrivés avec la brigade anti-émeute [de la SQ] ». Ellen Gabriel poursuit : « Une des femmes a dit : “ **ils sont ici** ” [notre soulignement]. D'instinct, nous avons compris que les femmes aussi devaient être en avant. C'est notre devoir de protéger la terre, de protéger notre mère ». Les policiers qui se dirigeaient à un certain moment plus avant vers la pinède s'éloignent rapidement lorsqu'un arbre, entaillé partiellement par les Mohawks, émet des craquements. Des gaz lacrymogènes et bombes assourdissantes sont alors lancés en

430. Les extraits proviennent tantôt de la version française, tantôt de la version anglaise, les deux versions se complétant.

direction de la pinède. Des *Warriors*⁴³¹ sont prêts à défendre le territoire, pendant que des femmes, des enfants et des hommes autochtones non armés se tiennent entre ces derniers et la centaine de policiers provinciaux⁴³². L'anthropologue Pierre Trudel rapporte dans *Le Devoir*, 20 ans plus tard, que « la position des manifestants à la barricade suivait le mode traditionnel qu'ont adoptée les Mohawks, au cours de leur histoire, à l'occasion de conflits avec des policiers. À l'avant, les femmes mènent le groupe et, derrière, les hommes les défendent⁴³³ ». Kanhentiosta, jeune femme mohawk, raconte (4 min 49 s) : « Quelqu'un a crié : " Tout le monde par terre ! " Il fallait se coucher par terre pour échapper au tir. Je ne savais pas sur qui ils tiraient. Mais tout de suite après le premier tir, nos hommes ont riposté ».

Trudel explique dans le même article que « le blocage du pont [Mercier reliant Châteauguay à Montréal] a poussé la SQ à donner l'ordre d'enlever la barricade [à Oka] malgré le danger et une évaluation inadéquate de la situation, ce qui a provoqué l'échange de coups de feu pendant lequel est mort le caporal Lemay⁴³⁴ ». Mort tragique, « les autorités n'ont jamais découvert d'où provenait le projectile qui l'a abattu⁴³⁵ ». La voix hors champ poursuit (5 min 25 s) : « Les gens de la pinède sont remplis de tristesse lorsqu'ils apprennent que le caporal Lemay a été atteint et qu'il est mort ». Par la suite, la route 344, une route principale à Oka, est obstruée par plusieurs barricades imposantes mises en place par les *Warriors* pendant le repli de la SQ. Dans le documentaire, la voix hors champ précise (6 min 55 s) : « Dans la pinède, les gens des Longues Maisons sont les premiers à prendre position ». Et aussi que

431. Dans le documentaire, il est fait mention que des *Warriors* sont présents au Centre de désintoxication de Kanehsatake.

432. Une section du fil des événements est aussi tiré de l'article suivant : Pierre Trudel, « Oka, 20 ans plus tard – Les dessous d'un conflit historique, » *Le Devoir*, 10 juillet, 2010, consulté le 7 novembre 2015, <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/292328/oka-20-ans-plus-tard-les-dessous-d-un-conflit-historique>.

433. Ibid.

434. Trudel, « Oka, 20 ans plus tard – Les dessous d'un conflit historique ».

435. Morgan Lowie, « Crise d'Oka. Réconciliation et guérison 25 ans plus tard, » *Le Devoir*, 13 juillet, 2015, consulté le 8 novembre 2015, <http://www.ledevoir.com/politique/canada/444959/crise-d-oka-reconciliation-et-guerison-25-ans-plus-tard>.

« Les Mohawks présentent un front uni, malgré des tensions entre les différentes factions à Kanehsatake. Des *Warriors* arrivent d'autres communautés pour appuyer leurs frères et leurs sœurs dans la pinède ». Les Longues Maisons⁴³⁶ [Maisons longues] en question sont une institution traditionnelle mohawk ayant traversé l'épreuve du temps, gérant l'aspect social, spirituel et politique de leur nation. Lorsque des tensions sont mentionnées, cela signifie probablement celles reliées à cette situation critique d'escalade de la tension entre le cadre rouge et le cadre blanc ; et peut-être, aux tensions qui prévalent à l'intérieur même du groupe de Mohawks. Pierre Trudel continue de mettre en perspective les événements :

Il importe de rappeler que le chef (traditionaliste) de la maison longue de Kanehsatake, Samson Gabriel, s'opposait à la présence d'armes à feu et du drapeau des Guerriers [*Warriors*] sur la barricade. Les représentants de ces traditionalistes ont d'ailleurs quitté le lieu de cette barricade quelques jours avant la fusillade, justement parce que la Société des Guerriers en avait pris le contrôle⁴³⁷.

Ellen Gabriel poursuit (7 min 12 s) : « Je crois que l'on s'est tous conduits de façon honorable. On a vraiment essayé d'éviter la violence. On savait pourquoi ils [les policiers de la brigade anti-émeute] venaient ici. Et on savait que ça pouvait mal tourner. On le sentait. C'était presque palpable dans l'air⁴³⁸ ».

Puis, peu de temps après, environ 1 000 policiers de la SQ sont positionnés et gèrent les déplacements par des barrages routiers. La tension monte à Kanehsatake et à Kahnawake, à Oka et à Châteauguay. Les Forces de l'armée canadienne (FAC) prendront bientôt le relais aux abords des deux communautés mohawks. Lors d'un point de presse à une barricade, Ellen Gabriel, accompagnée par des femmes mohawks, parle (11 min 14 s) : « Le gens de Kahnawake ont fait ça [bloquer le pont Mercier] pour nous appuyer ». Et elle précise : « Tant

436. Dans la version française du documentaire, Longhouses a été traduit par Longues Maisons. Les anthropologues québécois écrivent l'expression ainsi : maisons longues. Ici, nous utiliserons la majuscule pour connoter l'importance de cette institution : Maison longue.

437. Trudel, « Oka, 20 ans plus tard – Les dessous d'un conflit historique ».

438. http://www.onf.ca/film/kanehsatake_270_ans_resistance. À partir d'ici, seul les marqueurs temporels identifieront les passages du documentaire pour alléger la présentation.

qu'on ne satisfera pas à nos demandes, le pont restera fermé. Nous parlons de vies humaines. Nous parlons de nos droits et de notre territoire ». Et elle ajoute : « Le gouvernement doit le reconnaître ». Un camp de paix est mis sur pied à Oka. Le 29 juillet, y convergent plus de 2 500 personnes, Autochtones ou sympathisants à leur cause. Le chant traditionnel d'un groupe d'hommes autochtones se fait entendre, accompagné par le tambour. Des représentants autochtones de différentes nations du Canada prennent la parole pour dénoncer la réalité dans laquelle leurs nations vivent. Pendant que l'on voit des coupures de presse accompagnées de photographies, la voix hors champ explique (19 min 35 s) : « À travers le pays, les peuples autochtones bloquent des routes et des voies ferrées par solidarité avec Kanehsatake. »

Le 12 août, une rencontre a lieu dans la pinède avec des représentants du politique rouge et du politique blanc (20 min 4 s). John Cree, le gardien de la spiritualité, porte un costume traditionnel. Le symbole d'un ours debout, insigne de son clan, apparaît au milieu de son costume dans la partie inférieure du devant. Une plume d'aigle dans la main gauche, il porte une coiffe rouge rehaussée de différentes plumes. Dans sa main droite, il tient un long bâton orné de plumes, disposées à trois hauteurs différentes. Un petit panache⁴³⁹ orne l'extrémité du bâton pointant vers le ciel. De larges rayures blanches, noires, jaunes et rouges, symbolisant la roue de médecine, colorent le bâton en deux répétitions. Le bâton ne touche pas le sol pendant la marche. Le gardien de la spiritualité ouvre le chemin, suivi par d'autres représentants et représentantes mohawks en costume traditionnels. La voix hors champ d'Ellen Gabriel raconte (20 min) : « There is a feeling of hope and reverence [...] ». Elle tient un drapeau ou une bannière pliée, aux couleurs blanc et violet, les couleurs de la Confédération iroquoise. Sa main droite arbore une plume d'aigle. Une autre femme mohawk tient également une plume d'aigle dans sa main droite, de même que ce qui semble une trousse de foin d'odeur, une des herbes sacrées. Un homme mohawk porte une coiffe avec des plumes. Avant de franchir la première barricade de terre, qui mène à la pinède, le gardien de la spiritualité s'arrête. Il lève son bâton en angle d'un geste solennel. Une bannière a été

439. Une reconstitution statique d'une scène d'époque, insérée dans le documentaire (31 min 51 s), montre un groupe de Mohawks en cercle. Celui qui semble être le leader spirituel porte un habit bleu, une coiffe de plumes. Un bâton est à ses côtés. D'autres hommes mohawks portent un petit panache sur la tête.

placée au-dessus de cette barricade et on peut y lire : « Are you aware that it is mohawk territory ? » Après le passage du guide spirituel, quelqu'un de la communauté déplace un élément qui était à l'intérieur de la barricade sur sa gauche et le positionne à droite. Il s'agit probablement d'une herbe sacrée pour purifier, foin d'odeur, sauge ou cèdre. Les ministres des gouvernements provincial et fédéral les suivent au lieu des négociations dans la pinède de même que le négociateur du fédéral. Un *Warrior* et le drapeau des *Warriors* ferment la marche.

L'objectif de cette rencontre consiste à mettre au point une entente de principe devant présider aux négociations. La communauté mohawk est présente. Il y a également des représentants des médias. *Konwaitanonha*, celle qui tenait la plume d'aigle en marchant derrière Ellen Gabriel, parle en mohawk (20 min 10 s). La traduction n'est qu'en version anglaise : « When an event takes place, you must always give thanks first. I will thank the Creator for what he has given us here ».

Joe Deom, négociateur mohawk, prend la parole (20 min 20 s) : « Ces barricades disparaîtront si nous parvenons à un accord. Ces barricades ne sont qu'une manifestation physique des barricades qui existent entre nos nations depuis notre *premier contact* avec l'Occident, il y a près de 500 ans ». Avant d'entamer les négociations, certaines conditions doivent être respectées. Ces conditions comprennent : la nomination par La Fédération internationale des droits de la personne de 24 observateurs qui seront présent pendant les négociations, la libre circulation des gardiens de la spiritualité, des mères de clans⁴⁴⁰, des

440. Lors du procès des Mohawks pour l'occupation du territoire qui s'ensuivit en 1992, Ellen Gabriel fut interrogée par la Couronne pour expliquer son système de croyances. Ses propos sont rapportés par Marc Drouin et François Saillant, collectif Regroupement de solidarité avec les Autochtones, dans *Le Procès des Mohawks : Non coupable*, postface de Rémi Savard (Montréal : CIDMAA, 1992), 48, http://solidarite-avec-les-autochtones.org/sites/solidarite-avec-les-autochtones.org/files/non%20coupable%20toute%20pages%20recadrer%20et%20lisible%20LR_0.pdf, consulté le 2 novembre 2015, « Les mères de clan sont les curatrices de la terre, celles qui ont la responsabilité de la protéger. Ce sont elles qui choisissent les chefs, selon leurs qualités et leurs caractéristiques comme êtres humains » (ibid). Et aussi : « Elles vérifient au cours des ans si ces individus possèdent la patience, la sagesse et le bon sens suffisants. Les chefs sont les porte-parole. Ils doivent connaître la Grande Loi de la paix et répondre aux importantes attentes suscitées par de telles responsabilités » (ibid). Gabriel apporte cette précision : « Dans la nation mohawk, il existe trois clans, chacun ayant trois chefs et trois mères de clan » (ibid).

avocats, des conseillers et des vivres. Ellen Gabriel intervient tout de suite après comme porte-parole désignée de la Maison longue de Kanehsatake⁴⁴¹ (21 min 10 s). Le moment est cérémoniel. Debout, elle parle avec une émotion contenue, d'une voix posée, tout d'abord en mohawk, rappelant des marqueurs identitaires et historiques :

I am proud this day that ... I am a Mohawk.../Je suis fière de dire... que je suis Mohawk...

(La voix hors champ de Joséphine Bacon traduit le discours de l'anglais).

Que j'appartiens à la nation mohawk de la Confédération des Six Nations iroquoises. On a dressé ces barricades pour faire avancer notre cause, et... [pause de quelques secondes] pour unir notre peuple. Cette entente, notre nation la désire depuis de nombreuses années. Nous voulons être reconnus comme peuple⁴⁴².

Ellen Gabriel positionne maintenant sa plume d'aigle à la hauteur de son visage ; puis, elle la place plus haut et redescend son bras tout en parlant : « Non seulement comme peuple mohawk, mais comme le premier peuple de ce continent ». Elle poursuit (22 min 14 s) : « Ce combat [*struggle*] n'est pas terminé. Comme on dit en mohawk, *skennen*, qui veut dire paix ». (On se souviendra qu'à la fin du chapitre I est notée la présence en 1990 d'Ellen Gabriel et des grands-mères autochtones aux barricades d'Oka, présence soulignée dans les revendications de 2015 portées dans l'espace public par la Fédération des femmes du Québec.)

Tout de suite après l'intervention d'Ellen Gabriel, Tom Siddon, ministre des Affaires indiennes à Ottawa, s'exprime (22 min 30 s) :

C'est très significatif que l'on soit ici dans cette **pinède cet après-midi**, [notre soulignement, car on y voit pendant ces mots un plan rapproché d'un *Warrior* portant un sac de médecine au cou] comme témoin d'une entente, qui comme l'a dit Ellen

441. Brian Mulroney est alors premier ministre du Canada et Robert Bourassa, premier ministre du Québec.

442. Ellen Gabriel fait sans doute référence à la première entente avec les Sulpiciens en 1721.

Gabriel, nous garantira qu'il n'y aura plus jamais un autre 11 juillet. C'est un endroit paisible qui a une grande signification historique et spirituelle pour la nation mohawk. Et c'est un endroit que nous respectons.

John Ciaccia (23 min 6 s), alors ministre délégué aux Affaires autochtones au niveau provincial, s'engage à négocier « une entente pacifique dans le respect mutuel de tous les gens concernés ». La caméra fait une vue rapprochée sur une des femmes mohawk qui porte une robe de peau perlée d'une fleur de chaque côté, près des épaules. Frank Natawe, leader mohawk, prend alors la parole : « Aussi loin que je me souviens, il y a toujours eu une lutte. J'espère que le Créateur vous accordera l'intégrité nécessaire à la réalisation de ces choses ». Par ailleurs, les manifestations racistes prennent de l'ampleur à Châteauguay. La police provinciale intervient. Des émeutiers parmi les quelque 7 000 présents, leur lancent des cocktails molotov. Le 15 août, trois jours après que l'entente avec les Mohawks de ne pas procéder ait été conclue, les Forces armées canadiennes (FAC) arrivent. Pas moins de 2 600 soldats sont déployés près des deux communautés mohawks. Un Mohawk frappe sur son tambour en se promenant parmi les soldats pendant que l'armée avance vers Kanehsatake (36 min 40 s). Des blindés se positionnent sur le territoire revendiqué par les Mohawks. Lors d'un face à face parlé entre un *Warrior* et le lieutenant-colonel Pierre Daigle, le militaire fait part de sa mission (38 min 16 s) :

My mandate, as a soldier, as a military people, called here by our government, is to make sure that we take a position on the ground. So we can ensure the security and the safety of everybody around here. So we know we can do that safely, without using our weapons. No canadian military soldier will fire one shot... first⁴⁴³.

Puis on entend la voix hors champ de la réalisatrice (38 min 47 s) : « Des gardiens de la spiritualité sont venus du Mexique pour soutenir les Mohawks ». Une grand-mère mexicaine est au tambour et chante. Un Autochtone, une plume d'aigle (ou d'un autre oiseau sacré) au bout d'un bâton, fait passer la plume au-dessus du blindé dans sa longueur, comme pour le pacifier. À (45 min), les Mohawks organisent une conférence de presse. Ellen Gabriel est présente ainsi qu'une autre femme, cette dernière rappelant l'enjeu de départ, soit la

443. Positionnement politique du cadre blanc, extrait du film d'Obomsawin, *Kanehsatake : 270 ans de résistance*.

protection de la pinède et du cimetière ancestral. Puis, le premier ministre du Québec, Robert Bourassa, lors d'une entrevue télévisée, annonce (50 min 7 s) : « The toughest challenge for any government in the western world, in our world, is to defend democracy **against people who do not believe in democracy** » [notre soulignement, car on voit alors un *Warrior* à la barricade, une plume d'aigle accrochée à son bandeau]. Des membres de la communauté mohawk, dont d'autres *Warriors* et des journalistes regardent l'extrait en direct, sur une petite télé, à la barricade. Le tout est suivi d'une séquence télévisée où le premier ministre du Canada, Brian Mulroney, déclare : « We are not going to accede to requests from a group of *Warriors*, some of whom are not even Canadian citizens ». Un des *Warriors* présent porte sur sa casquette des bandes de couleurs rouge, blanche et jaune, rappelant la roue de médecine.

Le 28 août 1990 survint un autre événement dramatique (51 min 45 s). Pendant que des Mohawks (femmes, hommes, enfants, aînés) quittent la réserve de Kahnawake à côté de Châteauguay, des civils leur lancent violemment des pierres lors du passage de leurs 65 voitures. Un aîné de 77 ans est atteint au thorax et meurt peu de temps après d'une crise cardiaque.

Après une entente entre les FAC et les *Warriors* de Kahnawake, le pont Mercier est réouvert (52 min 50 s). La tension monte alors à Kanehsatake. Ellen Gabriel décrit la scène, très inquiète :

Ils ont des blindés braqués sur nous ; des hélicoptères de l'armée passent avec des mitrailleuses. 1 000 policiers de la Sûreté du Québec attendent le signal pour foncer. Mais on ne capitulera pas. On n'a rien fait de mal. [...] Ils essaient de nous démoraliser, de nous diviser. Maintenant que le pont est ouvert, ils peuvent faire ce qu'ils veulent ; et ils le font déjà. C'est ça qu'ils appellent un règlement pacifique⁴⁴⁴.

Le 1^{er} septembre, blindés et soldats avancent dans la forêt de pins. À (54 min 10 s), des femmes mohawks s'interposent pour calmer le jeu entre l'armée et des *Warriors* ; ces derniers sont excédés ; la pression est immense, car l'armée continue d'avancer vers eux. Puis (58 min), trois chefs traditionnels autochtones arrivent sur les lieux. Dans les minutes

444. Extrait pivot du film d'Obomsawin, *Kanehsatake : 270 ans de résistance*.

qui suivent dans le documentaire, la tension continue inexorablement de monter entre Mohawks et les forces armées. Des fusées éclairantes sont lancées par l'armée à l'intérieur du périmètre où vit la communauté mohawk. Elles provoquent des feux dans la forêt que les *Warriors* doivent éteindre.

La nuit, les femmes autour du feu de camp bercent les enfants (64 min). L'une d'elles chante une berceuse en mohawk pendant qu'un hélicoptère équipé d'un projecteur sillonne le ciel à basse altitude et que les barbelés mis en place par l'armée contiennent les allées et venues de la communauté mohawk. Une nuit, ce qui semble être la carcasse d'une fusée éclairante tombe à côté d'une femme et d'un enfant. Le lendemain, cette femme mohawk exprime sa fureur indignée aux soldats parce que l'engin aurait pu les blesser mortellement.

Une voix hors champ (celle de la réalisatrice Alanis Obomsawin) résume la situation à Kahnawake, sur la rive sud (65 min 50 s) : « l'armée a fait un raid dans la Longue maison malgré sa promesse de ne pas venir dans la réserve après la réouverture du pont Mercier ». Des femmes, hommes indiens sont battus. Dans les jours qui suivent, à Kanehsatake, un *Warrior* est attaqué violemment par une patrouille de l'armée pendant la nuit (70 min 22 s). Son état est tel que l'armée finira par autoriser son départ en ambulance.

Au camp de paix, colère, frustration, sentiment d'injustice sont palpables chez les Autochtones. Un homme mohawk d'environ 20 ans s'écrie (76 min 7 s) : « Je n'ai pas peur de mourir, ni de finir [le reste de ma vie] en prison. [...] Ont-ils tenu une seule promesse ? Oui, ils en ont tenu **une** [notre soulignement et le sien, car il est exaspéré] : celle de nous arracher toute notre terre ! ». Dans la séquence suivante, une cérémonie de purification a lieu : des femmes et des hommes autochtones relaient une tresse de foin d'odeur, réallumée par le feu central, propageant la fumée sur leur visage, leur corps. Puis, des hommes autochtones présents au camp de paix, chantent au son de leurs tambours (77 min). Une scène montre Bruce Elijah, conseiller spirituel, lors d'une cérémonie pacificatrice avec les *Warriors* (79 min 59 s). Il tient dans sa main ce qui semble être plusieurs plumes d'aigle et les rapproche du cœur et du dos des *Warriors* dans un geste de purification et d'apaisement. Le

Warrior Tom Paul confie (80 min 33 s) : « C'est important qu'on garde nos traditions vivantes. Et qu'on conserve notre langue. C'est ce qui nous rend forts... nos croyances, nos coutumes, nos prières... les chants, et le tambour... C'est ce qui nous permet de continuer ». Pendant qu'il parle, on entend le son d'un tambour [trame sonore ajoutée au montage] qui évoque clairement un battement de cœur. Parce que les Mohawks craignent un massacre, deux journalistes ont réussi à déjouer l'armée et ont rejoint le côté des Mohawks à Kanehsatake.

Trois hommes autochtones (de Vancouver et du Dakota du Sud) se présentent au camp de paix érigé à Oka (86 min 20 s) pour « [...] aller prier avec nos frères et sœurs. Nous venons dans un esprit de paix et avec un calumet. Celui qui a servi aux négociations de Wounded Knee. Nous nous fondons [*blend*] à cette terre ». Ce qui n'est pas sans rappeler les propos des Anciens disséminés au fil des chapitres et faisant état de leur lien à la terre [*blend*] : à savoir que leurs corps et la terre ne font qu'un. D'autre part, ce sont les événements historiques et politiques de Wounded Knee qui sont remémorés doublement par la forte présence symbolique du calumet sioux⁴⁴⁵.

À Oka, (88 min 47 s), une foule pacifiste prend part au camp de paix. Russel Means, Lakota-Oglala (89 min 13 s) prend la parole. Figure de la résistance de l'*American Indian Movement* à Wounded Knee, il est originaire de la réserve de Pine Ridge. Et ce que le calumet apporté par les trois hommes précités représente dans cet environnement, c'est la symbolique à haute teneur spirituelle⁴⁴⁶ décrite en première partie de ce chapitre. Peu de temps après, la police

445. Wounded Knee, situé au Dakota du Sud aux États-Unis, est un symbole important de la résistance indienne. Des événements politiques majeurs s'y sont produits à plusieurs reprises, le plus récent, le 17 février 1973. L'*American Indian Movement* résiste alors aux autorités américaines dans la réserve de Pine Ridge située à une trentaine de kilomètres à l'ouest de Wounded Knee, rappelant tristement l'événement le plus ancien et le plus tragique : là [Wounded Knee] où le 29 décembre 1890, l'armée américaine a décimé une population sioux Lakotas (hommes, femmes et enfants). Cela se serait produit après qu'ils aient été désarmés. Tiré de Wikipédia, « Massacre de Wounded Knee, » consulté le 15 novembre 2015, https://fr.wikipedia.org/wiki/Massacre_de_Wounded_Knee.

446. Symbolique décrite dans *The sacred pipe Black Elk's account of the seven rites of the Oglala Sioux*. Les propos de Black Elk ont été recueillis par Joseph Epes Brown, cet anthropologue américain (déjà cité) ayant assuré la diffusion de savoirs traditionnels lakotas lors d'une année passée en présence de l'homme sacré *Hehaka Sapa / Black Elk / Élan noir*.

provinciale forcent les gens à quitter le camp de paix. Puis, ils sont arrêtés et interrogés (94 min 20 s). L'acheminement de denrées au lieu du siège se complique de plus en plus.

Pour poursuivre dans le fil de la spiritualité, la population mohawk présente à Kanehsatake participe à des cérémonies de purification à des moments clés du documentaire. Le 26 septembre 1990, à (104 min 34 s), une dernière cérémonie de purification et de pacification a lieu autour du feu avec tout le groupe soit, des leaders spirituels, 19 femmes, 7 enfants et une trentaine de *Warriors*, selon le documentaire. Après 78 jours, les *Warriors* et le reste de la communauté décident finalement de sortir du périmètre mis en place par l'armée. Il fait encore nuit. L'armée procède alors à des arrestations d'une façon musclée. On entend des cris et des pleurs. La tension est extrême. Une adolescente est blessée par une baïonnette⁴⁴⁷ au niveau du thorax en voulant protéger sa petite soeur. À (112 min 24 sec), un homme autochtone entonne un chant traditionnel devant des militaires enlignés, casqués et armés. Il tient un très gros sac de médecine [l'équivalent de deux poings fermés superposés] duquel il sort ce qui semble être du tabac qu'il dissémine au sol avec ses doigts. Il semble aussi porter un petit sac de médecine au cou. « De plus, dans les jours suivant leurs arrestations, des Mohawks ont été victimes de brutalités de la part des militaires et de policiers de la SQ, brutalités qui ont été relevées dans le rapport de 1991 d'Amnistie internationale⁴⁴⁸ ».

En juillet 2015, 25 ans plus tard, a eu lieu une commémoration des événements d'Oka par les Mohawks de Kanehsatake et des résidents d'Oka. Morgan Lowrie, de la Presse canadienne, rapporte l'événement : « Samedi, John Cree [le leader spirituel présent à Kanehsatake le 11 juillet 1990] [...] a rappelé aux marcheurs que le territoire faisait toujours l'objet de contestations et que plusieurs terres qui l'entourent sont menacées d'être développées⁴⁴⁹ ». Il faisait une offrande de tabac dans la pinède, juste avant l'arrivée de la SQ : « C'est pourquoi

447. Des photographies insérées dans le documentaire en témoignent.

448. Drouin et Saillant, *Le Procès des Mohawks*, 8.

449. Morgan Lowrie – La presse canadienne, « Crise d'Oka. Réconciliation et guérison, 25 ans plus tard, » *Le Devoir*, 13 juillet 2015, consulté le <http://www.ledevoir.com/politique/canada/444959/crise-d-oka-reconciliation-et-guerison-25-ans-plus-tard>.

nous marchons aujourd'hui. Ce n'est pas pour dire "Vous nous devez ces terres". Elles nous appartiennent. Nous n'avons pas à les réclamer. Nous n'avons pas à réclamer quelque chose qui nous appartient a-t-il dit⁴⁵⁰ ». Pour Pierrette Désy, « [...] dans l'affaire d'Oka, ce qui frappe d'abord, c'est l'invariabilité des revendications des Mohawks et des Algonquins [Anishinaabe] depuis 1712⁴⁵¹ ». Avec quel impact ? « [...] La crise d'Oka a réveillé beaucoup de gens. Tout à coup, nos politiciens découvrent que les Amérindiens sont résolument sur la ligne d'horizon et qu'ils n'ont pas l'intention de disparaître⁴⁵² ». Et elle ajoute : « Nos intellectuels se rendent compte qu'on ne peut faire l'histoire du Canada sans faire l'histoire des autochtones⁴⁵³ ».

Que conclure de cet épisode-clé de l'histoire des rapports entre ces deux cadres ?

En résumé, la violence sourde de la menace des armes de la police dans un premier temps et de l'armée dans un deuxième temps a créé une pression psychique extrême sur la communauté mohawk. Malgré cela, nous constatons que la spiritualité était présente tout au long du siège de Kanehsatake. La pression de rupture de la transmission de la culture autochtone passerait peut-être par la crainte d'être décimée dans des affrontements non souhaités. Paradoxalement, le potentiel de transmission de la culture est peut-être décuplé dans ces moments de tension. Cette transmission est d'une part intensifiée comme vecteur argumentaire. Elle est d'autre part magnifiée par le nombre de symboles de la culture rouge et les symboliques transmises en se confrontant au cadre blanc politique. Les plumes d'aigle sont présentes tout au long, comme les tambours et les chants, et puis les prières en mohawk. Mais pas seulement aux barricades.

450. Lowrie – La presse canadienne, « Crise d'Oka. Réconciliation et guérison, 25 ans plus tard. »

451. Louise Poulin, « Les relations entre Blancs et Amérindiens : une perspective historique. Une entrevue avec Pierrette Désy, » *Contact CIEC* 10, no. 1 (printemps 1991) : 13, consulté le 3 novembre 2015, http://classiques.uqac.ca/contemporains/desy_pierrette/relations_blancs_amerindiens/relations_blancs_amerindiens.html.

452. Ibid.

453. Ibid.

La spiritualité vécue et montrée dans le documentaire correspond à « un savoir-faire et un savoir-être⁴⁵⁴ ». Ses racines sont ancestrales. Les cérémonies et rituels mis en place veulent centrer et pacifier. La spiritualité semble en plus être revitalisée au niveau de son importance politique. La congruence entre ce que sont les Mohawks et leurs demandes politiques se dessine clairement. Et d'une façon concrète, les Mohawks veulent être tout d'abord respectés comme êtres humains, et ce, à l'intérieur de leur identité distincte. Cette identité induit d'être respectés dans leurs requêtes territoriales. Comme en fait part la réalisatrice en voix hors-champ dans le documentaire, il est étonnant que malgré la tension, il n'y ait pas eu d'échanges de coups de feu supplémentaires au cours des 78 jours de barricades à Kanehsatake.

Une autre conclusion s'impose de l'expérience d'Oka. Le comportement du plus haut niveau politique et des différents échelons de pouvoir, municipal inclus, mériterait d'être examiné avec attention, et tout autant la responsabilité même lointaine des Sulpiciens dans cette affaire. Ce que les événements relatés dans ce chapitre ne traduisent pas à travers la spiritualité seule, c'est la violence de cette garde à vue armée des deux communautés mohawks par la police et les Forces armées canadiennes. Et également que certains membres de la communauté mohawk de Kahnesatake n'ont jamais partagé entre eux cet épisode de leur vie⁴⁵⁵. Une femme mohawk raconte au *Montreal Gazette*, 25 ans plus tard, l'arrivée de la SQ aux abords de la pinède, notamment ceci : lorsque les 100 policiers de l'intervention tactique se sont pointés au petit matin du 11 juillet 1990, certains d'entre eux ont demandé de parler au leader mohawk : « And we said " You are. There is no leader. We are all the

454. À titre d'exemple, voir le mémoire de Nathalie Boucher, « La transmission intergénérationnelle des savoirs dans la communauté innue de Mashteuiatsh. Les savoir-faire et les savoir-être au cœur des relations entre les Pekuakamiulnuatsh » (mémoire de maîtrise, Université Laval, 2005), consulté le 4 août 2015, <http://theses.ulaval.ca/archimede/fich/Pekuakamiulnuatshiers/22528/22528.html> et aussi cette thèse qui porte sur le cinéma et le sacré : Karine Bertrand, « Le cinéma des Premières Nations du Québec et des Inuit du Nunavut : réappropriation culturelle et esthétique du sacré » (thèse de doctorat, Université de Montréal, 2013), consulté le 5 août 2015, ProQuest (NR98748).

455. Marian Scott, « Revisiting the Pines : Oka's legacy, » *Montreal Gazette*, July 10, 2015, vidéo, consulté le 12 novembre 2015, <http://montrealgazette.com/news/local-news/revisiting-the-pines-okas-legacy>.

leaders. [...] Because we have all to take the decision together and agree⁴⁵⁶ ». Ce qui met en valeur le processus prévalant dans la Maison longue, expression la plus « rouge » du politique, du social et du spirituel.

Du reste, ce dont le documentaire ne rend pas compte, c'est que les Mohawks ont une Loi qui s'appelle La Grande Loi de la Paix. Elle valorise le pacifisme dans la nation mohawk et entre les nations de la Confédération iroquoise, cette Confédération à laquelle réfère Ellen Gabriel lorsqu'elle tient la plume d'aigle dans ses mains. Et la Grande Loi de la Paix est mentionnée par Ellen Gabriel lors du procès des Mohawks en 1992, procès dont le verdict sera de non culpabilité. Settee, chercheuse crie, reprend un extrait de La Grande Loi de la Paix, ou *Kaianerahsere'kó:wa*, à partir du livre *Peace, Power, Righteousness. An Indigenous Manifesto* du chercheur mohawk Taiaiake Alfred. Cet extrait transmis tout d'abord par la tradition orale éclaire singulièrement la dynamique spirituelle, sociale et politique. Nous le présentons avec tout le respect possible :

You shall be a good person, and you shall be kind to all of the people, not differentiating among them, the people who are wealthy, and the poor ones, and the good natured ones, and the evil ones who sin readily; all of them you shall treat kindly, and you shall not differentiate among them. As to your own fireside, never consider only yourself, you must always remember them, the old people, and the young people, and the children, and those still in the earth, yet unborn, and always you will take into account everyone's well-being, that of the on-going families, so that they may continue to survive, your grandchildren⁴⁵⁷.

Bien sûr, il s'agit d'une loi inter-nations. Mais elle laisse entendre que, malgré les apparences (à cause de la présence des *Warriors*) et les informations qui circulaient à leur endroit, la culture traditionnelle des Mohawks est et demeure pacifique. Lors du procès des Mohawks, ces propos de Bruce Elijah, conseiller spirituel de la nation oneida, une des six nations de la Confédération iroquoise, ont été rapportés faisant état de rituels sacrés quotidiens :

456. Scott, « Revisiting the Pines : Oka's legacy. »

457. Alfred, *Peace, Power, Righteousness. An Indigenous Manifesto*, 97, dans Settee, « Pimatisiwin : Indigenous systems, our time has come », 14.

Chaque jour au lever du soleil, durant le siège, les personnes présentes faisaient brûler des offrandes de sauge, de cèdre ou de foin d'odeur dans le feu. Chacune le faisait au moins trois fois par jour. Il y avait deux pipes sacrées [calumets] à l'intérieur du CT [*Centre treatment* / Centre de désintoxication], dans une chambre destinée à cette fin, et elles étaient constamment remplies⁴⁵⁸.

On constate ce pacifisme aussi dans un autre extrait tiré d'un des comptes rendus du procès. Ellen Gabriel, qui se considère comme une citoyenne *kaniienkehaka*⁴⁵⁹ [ce qui signifie mohawk dans leur langue], y précise l'entente présidant au partage du territoire à l'aide du symbole du wampum⁴⁶⁰:

Le traité du Wampum à deux rangs établit les grandes lignes afin que tous et toutes puissent vivre en territoire mohawk. Les Mohawks ont choisi de partager le territoire et ses bénéfices avec les Européens et leurs descendants, explique-t-elle. En vertu de cet accord international, les deux nations devaient coexister côte à côte dans le respect mutuel, sans essayer d'intervenir dans les affaires de l'autre. La société non-autochtone, à travers sa courte histoire, a cependant refusé de respecter cet accord et a poursuivi avec arrogance ses politiques d'assimilation, de génocide et de violence contre un peuple qui avait pourtant accepté de partager avec elle la valeur la plus importante de toutes : le territoire⁴⁶¹.

En sus de ses enseignements, cette étude de cas renvoie éminemment à une forme de symbole incarnée de résistance politique...

458. Drouin et Saillant, *Le procès des Mohawks*, 61.

459. Ibid., 41.

460. Signification du wampum, tiré de L'Encyclopédie de l'Agora, [2012, 4 octobre], consulté le 18 novembre 2015, <http://agora.qc.ca/dossiers/Wampum> : « Collier ou ceinture échangé entre deux parties lors de la signature d'un traité, d'un mariage ou pour souligner tout autre événement important » (ibid). Voilà le premier sens du wampum. Puis cet autre sens, relié au wampum à deux voies : « [...] Ainsi le wampum aux deux rangs parallèles violets sur fond blanc, symbolisait-il la coexistence pacifique de deux peuples, Premières Nations et Européens, chacun avec ses propres coutumes et son indépendance (illustrée par le parallélisme des rangs) » (ibid.). Et pour terminer, voilà maintenant la signification des couleurs : « Le fond blanc symbolisait la pureté, les trois rangés de perles blanches entre les deux rangs violets, l'amitié, la paix et le respect » (ibid.).

461. Drouin et Saillant, *Le procès des Mohawks*, 50.

6.1.3 Ellen Gabriel, activiste et artiste

Lorsqu'Ellen Gabriel est choisie par le Conseil traditionnel de Kanehsatake pour devenir leur porte-parole pendant la crise d'Oka, elle vient tout juste d'obtenir son baccalauréat en arts visuels à l'Université Concordia. En 2002, son exposition intitulée *Toutes mes relations* a lieu à Arts N.D.G. à Montréal pendant le festival *Présences autochtones* que chapeaute *Terres en vues*. Des toiles associées à la crise d'Oka y sont présentées. Elle met en scène des arbres de la pinède. Force et tristesse semblent se côtoyer. Dans un pastel sur papier de la série *Tree (Arbre)*, daté de l'an 2000, le descriptif établit sans équivoque la signification de la symbolique présente : « Une branche vient d'être coupée. La sève ressemble à des larmes »⁴⁶². Mais en même temps, une grande force émane de ce symbole, car l'arbre, lui, est toujours vivant. De plus, en arrière-plan, des pins matures aux aiguilles d'un vert très tendre s'élancent vers un ciel d'un bleu aussi tendre. Cette verticalité semble évoquer à la fois le monde visible et l'invisible. Un texte, ou écriteau, est positionné en bas du pastel. Et dans la partie droite, on peut y lire ceci :

You no longer seek refuge
Under my branches
Even so...
I still care⁴⁶³.

Ellen Gabriel fait parler l'arbre, comme s'il était porteur d'une tradition immémoriale. Cependant, sur le site internet présentant l'exposition, une description associée au tableau est explicite : « Ellen Gabriel confronte sa mémoire de la crise d'Oka à sa pratique picturale⁴⁶⁴ ». Pour ce faire, « [...] elle a entrepris, à travers la représentation des arbres de la fameuse pinède, de témoigner de la profonde cassure où se rejoignent d'abord elle-même et son

462. Ellen Gabriel, *Tree/Arbre*, 2000, série, pastel sur papier, 22 x 30", consulté le 20 novembre 2015, <http://www.nativelynx.qc.ca/arts-visuels/artistes-autochtones/ellen-gabriel/>.

463. Ibid.

464. Site internet *Terres en vues*, [2014], consulté le 24 novembre 2015, <http://www.nativelynx.qc.ca/arts-visuels/artistes-autochtones/ellen-gabriel/>.

peuple, ses voisins québécois ainsi que la nature blessée⁴⁶⁵ ». Suite à un échange entre elle et Françoise Belu pour cette exposition, Belu résume la pensée de l'artiste : « L'animisme traditionnel prend ici une double expression, à la fois plastique et poétique. [...] L'écriteau, mise en garde de l'artiste destinée aux membres de son clan, est suspendu à l'aide des liens qui servent à coudre les mocassins⁴⁶⁶ ».

Ces liens forgeant la forme du mocassin sont un symbole fort de l'unité qui doit prévaloir pour assurer la transmission, pour que l'identité porteuse de valeurs persiste à travers le temps. Le mocassin est en soi un symbole autochtone puissant. Il assure le contact avec la terre (Terre-Mère), protège le pied, et est fait d'une peau de bête. Une peau qui fait aussi partie de « *toutes les relations* ». Des fleurs peuvent être perlées sur les mocassins *Haudenosaunee* (iroquois). Sur cet aspect, dans le catalogue du Musée McCord « Porter son identité », on indique que dans la vision du monde Haudenosaunee, les végétaux représentent le fait que « les baies, les fleurs et les plantes médicinales sont des cadeaux du Créateur⁴⁶⁷ ».

Et aussi, sur le côté droit de l'écriteau, sous un autre pastel de la série *Tree (Arbre)*, on peut lire :

Now I watch and feel
as the bullet meant for your body
enters mine⁴⁶⁸

Ce dernier texte fait probablement référence à l'échange de coups de feu qui s'est produit dans la pinède. Coups de feu à répétition qui visaient sa communauté, de la part des forces de

465. Ibid.

466. Françoise Belu, « Critiques, » *Vie des Arts* 46, no 188 (2002) : 88, consulté le 23 novembre 2015, <http://id.erudit.org/iderudit/52855ac>.

467. Catalogue, « Porter son identité. La Collection Premiers Peuples, » Musée McCord, Montréal, 2013, 104.

468. Ellen Gabriel, *Tree/Arbre*, 2000, série, pastel sur papier, 22 x 30", consulté le 20 novembre 2015, <http://www.nativelynx.qc.ca/arts-visuels/artistes-autochtones/ellen-gabriel/>.

l'ordre, et que les arbres ont « absorbés ». Et qu'elle, comme l'arbre, peuvent ressentir. Un autre tableau d'Ellen Gabriel datant de 1996, six ans après les événements d'Oka, s'intitule *View from sweat lodge/Vue de la tente de sudation*. En voici la description : « Dans une demi-sphère, on voit le visage illuminé d'une très vieille femme. Devant elle[,] on croit deviner les silhouettes de pierres rondes⁴⁶⁹ ». C'est bien l'ouverture de la tente de sudation que l'on aperçoit. L'espace créé donne l'impression d'être la lune elle-même, une grand-mère en soi chez les Mohawks, dans la tradition orale.

En même temps, le visage d'une grand-mère mohawk - la très vieille femme - y apparaît, et semble suspendu entre lune et terre ; sa chevelure blanche se fond au symbole de l'ouverture de la tente, de la lune, et de la présence de la cosmogonie. Ce qui fait partie justement de « *toutes ses relations* », dans une co-présence symbolisant une sagesse intense, « savoir-faire et savoir-être » ancestraux.

Cette grand-mère semble veiller en permanence sur ce rituel. Les rondeurs présentes dans le tableau semblent se répondre, évoquant la forme du tambour, la présence potentielle du feu extérieur qui a servi à chauffer les pierres, et celle de la vapeur, passée ou future, produite en les arrosant pendant le rituel, et reliant l'ensemble avec l'invisible. De plus, ce n'est pas que la hutte de sudation, en soi cosmogonie, qui est présente, mais, tel que précisé par Brown, « the human being as a microcosm⁴⁷⁰ ». Voilà en soi une source de résurgence de la transmission, lorsque la dimension sacrée est révélée et vécue comme telle.

Que tirer de cette section consacrée à l'art d'une actrice de premier plan à Oka ?

469. Ellen Gabriel, *View from sweat lodge/Vue de la tente de sudation*, 1996, acrylique sur toile, 60 x 72", consulté le 20 novembre 2015, <http://www.nativelynx.qc.ca/arts-visuels/artistes-autochtones/ellen-gabriel/>.

470. Epes Brown, *The Spiritual Legacy of the American Indian*, 10.

La présence de la spiritualité est un révélateur d'une façon d'être et des valeurs ancestrales transmises. Elles sont bien concrètement exprimées ici, par une culture mohawk qui se décline à partir de la tradition ancestrale de l'utilisation du tabac comme offrande à la terre ; de l'utilisation des herbes sacrées, purificatrices et préparatoires à la suite du déroulement rituel ; et à partir d'une institution ancestrale, la Maison longue, en utilisant la façon de faire mohawk, qui est de choisir un porte-parole, et dans cas précis, une femme. Notamment sous son inspiration, même à la jonction de la présence la plus haute du politique du cadre blanc et du cadre rouge, les paroles utilisées par les Mohawks sont empreintes de respect. Encore une fois, les Autochtones sont dans une attitude de résistance étonnante qui allie respect et pouvoir de pacification.

La crise d'Oka : un héritage à penser 25 ans plus tard sur la façon politique de fonctionner, incluant une réaction de protection des Autochtones inscrite dans une histoire non-réglée. Thomas King résume les positions générales des Autochtones de cette manière :

Du point de vue des Autochtones, la terre indienne est la terre indienne. D'un point de vue, disons, juridique contemporain et nord-américain, la terre indienne est une terre qui appartient au gouvernement fédéral et qui est prêté indéfiniment à une certaine catégorie d'Autochtones. [...] Ces deux points de vue sont conflictuels⁴⁷¹.

Et avec le recul de plus de deux décennies, et même au travers de ce conflit qui pourrait être perçu comme systémique, demeure la volonté de médiation culturelle par les arts⁴⁷², avec les œuvres d'Ellen Gabriel.

471. King, *L'Indien malcommode*, 253.

472. Bien que des symboles considérés comme primordiaux soient présents dans la littérature sur la culture autochtone, ils ne sont pas obligatoirement présents dans toutes les œuvres choisies. Et comme quoi, par-delà le renvoi à certaines œuvres, il n'en demeure pas moins que la cosmogonie amérindienne est traversée de l'usage de ces symboles (voir section 5.4) et que nous les retrouvons même lorsque les deux cadres dépassent le mode « conversation » pour passer en mode « confrontation » (section 6.1).

6.2 Les cosmogonies à l'heure des « cosmotechnologies⁴⁷³ » : la mouvance d'Idle No More

Il nous faut ici revenir brièvement sur le rôle des « cosmotechnologies » à l'ère des comogonies. Augé a tout d'abord nourri la réflexion entre technologies de l'information et l'anthropologie en questionnant leur rapport : « Par cosmotechnologie, j'entends l'ensemble des technologies de communication qui ensèrent physiquement la planète et jouent le rôle des anciennes cosmologies [ou cosmogonies] en structurant le temps et l'espace des humains⁴⁷⁴ ». Le chapitre précédent a permis d'actualiser la présence des cosmogonies à travers maints symboles. Celui-ci présente quelques traits du mouvement Idle No More et son lien avec les « cosmotechnologies ». Dans le contexte de ce chapitre, le but n'est pas d'analyser le mouvement social d'Idle No More à travers ces « cosmotechnologies », mais bien de présenter à grands traits certains éléments et valeurs au féminin l'animant.

6.2.1 De racines en projections pour la suite

Le mouvement social Idle No More prend racine notamment dans la mémoire de l'expérience de résistance d'Oka et conséquemment, dans la fierté générée par le fait que les Mohawks se sont tenus debout malgré un combat inégal⁴⁷⁵. Idle No More « prend » la parole pour réverbérer les préoccupations et les revendications des différentes communautés autochtones au Canada, et ce, tout en présentant le fait que les enjeux liés à la terre et à l'eau concernent toutes les communautés sans distinction d'appartenance.

473. Expression reprise d'Augé (voir dernière section du chapitre 4).

474. Laboratorio RISC, Seminario, « Rencontre avec Marc Augé. 9 mars 2006. L'architecture comme illusion et comme allusion, » 1.

475. Tel que présenté au chapitre I. Document de la Fédération des femmes du Québec présentant des éléments sur Oka et sur les femmes de toutes générations et grands-mères mohawks qui sont restées pour protéger leur lien au territoire.

Publié en 2014, le livre *The Winter We Danced: Voices from the Past, the Future, and the Idle No More Movement*⁴⁷⁶ rassemble des textes provenant de multiples sources, à l'image de ceux qui ont contribué à ce mouvement social. Il importe de résumer quelques idées issues des textes des quatre fondatrices d'Idle No More. Peut-être parce que l'édition du livre est anglaise, il n'y a pas de textes des deux porte-parole de la branche québécoise, soit Mélissa Mollen-Dupuis et Widia Larivière. Néanmoins, l'esprit qui s'en dégage est aussi celui qui règne lors des manifestations organisées par la branche québécoise, ou lors des *teach-in*. Mouvement *grassroots*, des actions émanent d'autres personnes pour appuyer le Mouvement Idle No More et venir en faire partie : un esprit rassembleur, axé sur l'expression des revendications, certes, et sur le partage de la symbolique autochtone de même que la rencontre entre Autochtones et Non-Autochtones. Ce qui résulte en une meilleure communication et la compréhension des enjeux reliés à la transmission de leurs cultures.

À travers les textes présentés, convergent constamment l'expression de la spiritualité et celle du politique. Les revendications ou constats continuent d'être formulés clairement, avec respect. Et avec des femmes et des hommes déterminés à ce que la situation des Autochtones s'améliorent. L'impact général d'Idle No More se situerait probablement dans une transmission de la culture autochtone partagée. Cela se produit par le biais de couverture de dossiers spécifiques dans l'espace public. On peut penser au suivi effectué par différents regroupements autochtones ou non-autochtones (Femmes autochtones du Québec, Idle No More, Fédération des femmes du Québec, etc.) demandant une enquête nationale sur les femmes autochtones disparues ou assassinées. Ce livre, *The Winter We Danced*, témoigne de la cohérence des revendications dans le temps. Il rend également compte de la volonté généralisée des peuples autochtones d'occuper une place politique visible et de faire changer les mentalités. Et finalement, son impact dissipe en bonne part les relents d'incompréhension de nos contemporains eu égard à une situation d'iniquité intolérable dans une époque soi-disant préoccupée des droits de la personne.

476. The Kino-nda-niimi Collective, *The Winter We Danced: Voices from the Past, the Future, and the Idle No More Movement* (Winnipeg : ARP BOOKS, 2014).

6.2.2 Et encore : sous le signe de l'esprit du tambour

L'esprit du « penser au féminin » et du « penser au féminin autochtone » anime Idle No More. Cette sous-section prête attention aux motivations profondes des quatre fondatrices du mouvement. Tout d'abord, Sylvia McAdam, Crie, signe le chapitre « Armed with Nothing More than a Song and A Drum : Idle No More⁴⁷⁷ ». Pour elle, tambour et chant symbolisent l'émergence du mouvement. Elle rappelle que le premier *teach-in* a été mis sur pied dans l'urgence de contrer le Bill C-45. Celui-ci avait un impact sur « la Loi sur les [I]ndiens en ce qui concerne la désignation des terres d'une réserve⁴⁷⁸ ». Et que, selon les aînés, il fallait appliquer un loi sacrée vu la gravité de la situation, à tous égards : « One of our most sacred and peaceful law is 'nahtamawasewin'⁴⁷⁹ ». That « [...] means to defend for the children, all human children ; it's also a duty to defend for the non-human children from the trees, plants, animals, and others⁴⁸⁰ ». On ne peut mieux rejoindre la pensée autochtone de « toutes les relations » et la façon de penser traditionnelle⁴⁸¹. Au démarrage, les quatre femmes qui ont fondé le mouvement ont suivi les conseils des aînés, à savoir « [to] always be prayerful and peaceful⁴⁸² ».

Par la suite, Jessica Gordon, Crie/Saulteaux de la Première Nation Pasqua et les trois autres fondatrices ont écrit le manifeste du mouvement. Elles rappellent les requêtes de fond d'Idle

477. Sylvia McAdam, « Armed with Nothing More than a Song and a Drum : Idle No More, » dans *The Winter We Danced*, 65.

478. Tel que résumé par Dominique Peschard, président de la Ligue des droits et Libertés, dans le document de FAQ, « Rencontre historique de Femmes autochtones du Québec. Célébrons notre histoire, dessinons notre futur, » 9-10 novembre 2013, synthèse diffusée en décembre 2013, 7.

479. McAdam, « Armed with Nothing More than a Song and a Drum, » 66.

480. Ibid.

481. Dans cet esprit, Sylvia McAdam, doctorat en droit de l'Université de la Saskatchewan, publiée en 2015 le livre *Nationhood Interrupted : Revitalizing nêhiyaw Legal Systems*. Il porte sur les lois spirituelles qui guidaient auparavant les Cris et qui étaient transmises par la tradition orale.

482. McAdam, « Armed with Nothing More than a Song and a Drum, » 66.

No More, soit la valeur des traités ancestraux, l'importance d'agir de nation à nation, de même que la mise en place de leur souveraineté, et l'importance de respecter la terre/*the land*. « We believe in healthy, just, equitable, and sustainable communities and have a vision and plan of how to build them ⁴⁸³ ». L'équité et la mise en place de communautés gérées différemment sont ainsi mises de l'avant.

Pour sa part et dans la foulée symbolique, le conte « *Kisikew Iskew, the Women Spirit* »⁴⁸⁴, publié par Nina Wilson⁴⁸⁵ dans le livre *The Winter We Danced*, met en scène l'esprit du tambour, soit *Misikwaskeek*. Il accompagne la guérison de « *Kisikew Iskew, the Women Spirit* », qui semble incarner l'esprit même d'Idle No More. Ou est-ce peut-être que l'esprit du tambour, *Misikwaskeek*, accompagne la guérison de tout Autochtone. Des thèmes importants sont présents dans ce conte : outre la femme autochtone, il y a la souffrance, la présence du rêve, l'arbre, l'appel du tambour, sa fabrication, la purification avec la sauge, et la guérison. Cet esprit du tambour était présent, comme on le sait, lors des *round-dances* / danses en ronds exécutées dans les centres commerciaux, accompagnées par les tambours et les chants sacrés des hommes autochtones, en décembre 2012. SkyBlue Mary Morin, poète, a écrit ceci dans *The Winter we danced* :

Indian women
this dance is theirs
to show respect
the men sing for them.
Never lifting the feet
off the trodden ground
for they must stay
close to Mother Earth
for they are one
with her.

483. Jessica Gordon & The Founders of Idle No More, « The Idle No More Manifesto, » 73.

484. Nina Wilson, « *Kisikew Iskew, the Women Spirit*, » dans *The Winter We Danced*, 102-108.

485. Nina Wilson est de la Première Nation Kahkewistahaw. Elle est aussi de descendance dakota, lakota. Candidate à la maîtrise en études autochtones à l'Université du Manitoba, elle est une autre des fondatrices d'Idle No More (*The Winter We Danced*, biographie, 437).

They shuffle, shuffle
 their feet
 to the drum beat
 and swing their hips
 to follow the feet.

We dance
 to soften the hard lumps
 that have formed
 in the heart,
 the hurt inside⁴⁸⁶.

Danser dans un centre commercial pour marquer sa présence et partager sa culture, en plus d'être médiatisé, contribue à la revitalisation de chaque identité, car une fierté est générée à travers ces requêtes identitaires autochtones. Et le sacré réémergerait à l'intérieur de lieux publics, singulièrement dans la logique non familière à l'autochtonie traditionnelle. Se marque ainsi une autre forme de médiation entre les cadres initiée par les femmes autochtones sur la base de l'importance des lieux « marchands » pour les Non-Autochtones.

Quant à Sheelah McLean⁴⁸⁷, elle rappelle l'omniprésence du racisme envers les Autochtones et souligne l'importance des médias de masse. (Et bien sûr, celle des médias sociaux puisque la branche fondatrice d'Idle No More est sur Facebook et Twitter de même que celle du Québec). Elle affirme que le mouvement « is re-storying Canada – using public gatherings and mass media, it is actively re-telling stories which have been silenced, minimized, and denied, but also provides multiple forums to share stories that inspire hope and promote social and political change⁴⁸⁸ ».

486. SkyBlue Mary Morin, « A Healing Time, » dans *The Winter We Danced*, 9.

487. Sheelah McLean est la seule femme non-autochtone du groupe fondateur. Témoin du racisme vécu par les Autochtones du fait de sa profession d'enseignante, sa motivation vient du besoin de partager une prise de conscience pour décoloniser les esprits Elle est candidate au doctorat « in integrated anti-racist anti-colonial education » (*The Winter We Danced*, biographie, 427) à l'Université de la Saskatchewan.

488. Sheelah McLean, « Idle No More : Re-storying Canada, » dans *The Winter We Danced*, 93.

Le fait de réactiver les histoires et les combats identitaires fait en sorte de réactiver la présence des cosmogonies. Les « cosmotechnologies » pour reprendre l'expression d'Augé, n'ont donc pas remplacé les cosmogonies. Au contraire. En réactualisant, en resymbolisant, en contextualisant le contenu des revendications et le contenu des symboles, c'est la situation des Autochtones qui est ramenée à la mémoire et à la **conscience** (notre soulignement). Et leurs cosmogonies sont alors en avant-plan de la scène politique. Les cosmotechnologies, dans leur versant opératoire, et non idéologique, rendent possibles à la fois la diffusion et le rapprochement entre les gens, soit, mais ici, à partir d'un matériau ancestral : tout ce qui dérive des cosmogonies, soit les traditions dont la danse en rond, le tambour, les chants, les récits sont réverbérés dans l'espace propice à une logique « cosmotechnologique ». De plus, nous avons constaté avec la crise d'Oka, l'importance de la présence et de l'expression de la spiritualité lorsque la situation politique se dégrade. Comme si la cosmogonie, à travers la tradition, se mettait en mode de protection.

De plus, ces cosmotechnologies véhiculent une valeur centrale du mouvement Idle No More, qui serait une valeur absolue. Sheelah McLean la nomme (propos résumés dans le document de FAQ) : « Au fond de tout cela se retrouve l'amour, l'amour entre êtres humains, l'amour pour leurs communautés et leurs enfants, l'amour pour les autres espèces et l'amour pour la terre et l'eau⁴⁸⁹ ». L'amour comme sentiment et comme valeur dans ce cas-ci, serait l'ultime vecteur de la transmission intrinsèque à l'humanité. Cette source de motivation ultime traverserait les actions pour assurer la transmission de la culture et sa protection. Rappelons ici la poésie de Natasha Kanapé Fontaine et les productions poétiques et visuelles des artistes déjà citées. Elles en sont traversées. La présence de cet amour serait aussi l'assurance que notre humanité est intacte... lorsque l'amour et la transmission s'incarnent d'une façon pacifique, comme le promeut le mouvement Idle No More. Car il met de l'avant, à sa façon, cet état d'esprit et cette attitude vis-à-vis du pouvoir mis de l'avant tout d'abord par Thoreau, suivi par Ghandi et Martin Luther King.

489. FAQ, « Rencontre historique de Femmes autochtones du Québec. Célébrons notre histoire, dessinons notre futur, » 9.

6.2.3 Femmes autochtones de l'Île de la Tortue : un chemin pacifique, spirituel et politique

La requête politique convergeant avec la présence de la spiritualité habitait un des premiers événements qui a propulsé Idle No More dans l'espace public. En effet, Ellen Gabriel est une des co-signataires d'une missive intitulée « Letter to Prime Minister Harper From Indigenous Women of Turtle Island⁴⁹⁰ ». Diffusée au 40^e jour de jeûne de la chef Theresa Spence de la réserve d'Attawapiskat en janvier 2013, des femmes autochtones demandent au premier ministre et au gouverneur général de tenir une rencontre avec celle-ci.

Elles rappellent l'urgence de logements adéquats, mais aussi ce positionnement ferme dans lequel s'ancrent des symboles spirituels et politiques : « We are dedicated to preserving our lands and ressources for future generations. Our ancestors' teachings instruct us and oblige us to do so. It is within those teachings that our moral and spiritual obligations to the All Our Relations and Mother Earth are founded⁴⁹¹ ».

Cet exemple est fondateur des symboles utilisés pour s'autodésigner dans l'espace public. Il est aussi empreint d'un ton pacifique. Et y pointent la responsabilité et la redevabilité des femmes autochtones en regard ce qui a été transmis par les ancêtres.

De son côté, Natasha Kanapé Fontaine est aussi active dans la protection de l'environnement et la promotion de la protection de la Terre-Mère. Dans son *Manifeste Assi*, certains de ses poèmes dénoncent la présence des pipelines et des sables bitumineux, dont cet extrait :

Et d'un seul coup de vent
chasseraï d'une main tous les pipelines
les caribous viendront
courir avec les bisons

490. Ellen Gabriel et Indigenous Women of Turtle Island, « Letter to Prime Minister Harper From Indigenous Women of Turtle Island, » dans *The Winter We Danced*, 267.

491. Ibid., 268.

les chevaux les cerfs
il y aura un grand frémissement
[...] ⁴⁹².

Et tous les autres combats résonnent dans son poème intitulé « **Amalgame de terre noire ma terre assi** ⁴⁹³ » (soulignement de l'artiste) :

J'ai noir éclaté dans l'herbe
l'herbe des chants anciens en tonne sur les blés
les prés
Wounded knee mon cœur Athapaskan
mon âme Romaine
Oka
[...] ⁴⁹⁴.

Cette rivière La Romaine, évoquée au chapitre I, est une rivière sauvage désormais harnachée (depuis 2014). Son « âme Romaine ⁴⁹⁵ ». Car la poète est aussi rivière... cette rivière. « Wounded knee ⁴⁹⁶ », comme marqueur historique symbolique d'une indianité, et « mon cœur Athapaskan ⁴⁹⁷ », parlant de peuples amérindiens de l'Ouest confrontés à la présence des sables bitumineux et au passage potentiel des pipelines ; parcours de l'identité amérindienne et parcours de la combattante mythique pour la protection du territoire. Elle n'est donc pas que protectrice de sa nation. Elle est protectrice de l'identité autochtone et de la Terre-Mère, de tout ce qui vit, sans égards aux réclamations d'appartenance identitaires. Natasha Kanapé Fontaine a d'ailleurs participé comme porte-parole à la Marche pour la Terre-Mère reliant Cacouna à Kanehsatake en mai et juin 2014. Cette marche a reçu l'aval d'Idle No More et de l'organisme Femmes autochtones du Québec. Elle visait à renseigner et à dénoncer le

492. Kanapé Fontaine, *Manifeste Assi*, 61.

493. Ibid., 77.

494. Ibid.

495. Ibid.

496. Ibid.

497. Ibid.

transport du pétrole par pipelines à travers le territoire et à pointer éminemment les changements climatiques.

Il est d'autres voix autochtones importantes, réverbérées dans une œuvre de Nadia Myre. Celles des grands-mères algonquines, femmes de sa nation, les *kokoms*, les grand-mères en anishinaabe. Le 13 janvier 2013, en appui à la chef d'Attawapiskat Theresa Spence, les *kokoms* (ou *kokums*) prenaient la défense de tout ce qui vit dans le cadre d'une manifestation organisée par Idle No More face au Parlement fédéral. Rappelons que la chef Theresa Spence séjournait pendant son jeûne sur une île juste à côté du Parlement fédéral, île revendiquée comme faisant partie du territoire algonquin non cédé. Nadia Myre a créé l'œuvre en perles de verre *For those who cannot speak*⁴⁹⁸, ce qui réverbère à nouveau les symboles rouges de la pensée autochtone et marque la présence du *cercle*.

Pour réaliser son œuvre en 2013, Nadia Myre s'est inspirée de ceintures de wampums. Voici le texte explicatif qui apparaît sur le site internet de la Galerie Art Mûr :

La ceinture composée de milliers de perles porte non seulement à admirer la complexité du travail fait à la main, mais incite aussi le spectateur à entrer dans un état contemplatif. Le titre de l'œuvre *For Those Who Cannot Speak...* est inspiré d'une déclaration lue par les *kokoms* (grands-mères) algonquines sur la colline du Parlement le 11 janvier 2013. Dans la lignée du mouvement Idle No More, les *kokoms* réclamaient un plus grand respect envers les peuples autochtones. À la fin du texte, elles affirmaient faire ces demandes au nom de ceux qui ne peuvent pas parler – soit la terre, l'eau, les animaux et les générations futures⁴⁹⁹.

Tout d'abord créé sur un métier à l'aide de perles de deux couleurs différentes, soit la blanche et la noire, le wampum s'étale sur plusieurs mètres. En salle d'exposition, il est présenté en partie enroulé sur lui-même. Dans une exposition le mettant en scène dans sa longueur à

498. Nadia Myre, *For those who cannot speak. The Land, the Water, the Animals and the Future Generations*, 2013, perles de verre, 7 cm x 1036 cm, consulté le 28 novembre 2015, <http://artmur.com/artistes/nadia-myre/for-those-who-cannot-speak/>.

499. Site de la Galerie Art Mûr, consulté le 28 novembre 2015, <http://artmur.com/artistes/nadia-myre/for-those-who-cannot-speak/>.

partir de reproductions⁵⁰⁰, il prend des proportions gigantesques. Il devient une œuvre environnementale, questionnant le rapport au monde, et le rapport à ce qui l'entoure. Présenté sur un mur du lobby du Musée national des Beaux-Arts du Canada à Ottawa, les lignes parallèles semblent s'inspirer de la composition du wampum à deux voies⁵⁰¹. Dans la situation présente, et parce que les Algonquins avaient eux aussi des ceintures de wampums, il symboliserait à notre sens l'entente de non-ingérence pour « toutes les relations ». Donc, à la base, ce wampum se fait le porte-voix du message des grands-mères. Il questionne le rapport qu'entretient le cadre blanc avec le cadre rouge, mais également notre rapport avec « toutes les relations ». Néanmoins, ce qui est symbolisé par Myre relève du constat simplement pacifique et dépassant la revendication en tant que telle.

En somme, les valeurs de paix et d'amour sont vectorisées par le Mouvement Idle No More. Et par les artistes. En quelque sorte, la valeur de paix serait doublement présente. Dans le fil logique qui cherche à comprendre les mécanismes de la transmission, voici la dernière vue d'ensemble, à vol d'oiseau. Bien sûr, le message porte sur les revendications ou constats, ou volonté de transmission d'éléments estimés essentiels.

Ces revendications sont toujours construites à partir du besoin viscéral, mais rendu urgent, de perpétuer le fait même de la transmission de la culture. Et de lui insuffler en même temps la vitalité de ce qui est exprimé ; ce qui peut sembler paradoxal comme transfert, mais en fait, qui ne l'est pas. Car le rapport entre l'acte de transmission et la transmission s'en trouve revigoré. Elle ne sombre pas dans l'oubli, pour reprendre l'idée de Delsol – car persistent ces gestes, ces paroles, ces visions et ces symboles disséminés. Si on peut le dire ainsi, en la personnifiant, la transmission reprend courage. Elle ne tombe pas non plus dans l'abandon - pour poursuivre son idée - à travers ces gestes, ces paroles, ces visions et ces symboles

500. Nadia Myre, *For those who cannot speak. The Land, the Water, the Animals and the Future Generations*, 2013, perles de verre, détail de l'œuvre, impression numérique, 175 cm x 2380 cm, Musée des Beaux-Arts du Canada, consulté le 28 novembre 2015, <http://artmur.com/artistes/nadia-myre/for-those-who-cannot-speak/>.

501. Nadia Myre avait déjà réalisé deux œuvres s'inspirant du wampum à deux voies en 2002.

disséminés. Elle s'incarne. Elle porte le flambeau. Elle nourrit et irrigue le geste et la pensée en actualisant la culture à travers la tradition redéployée.

La façon d'effectuer des revendications ou des constats est aussi remarquable. Le ton et les mots utilisés pour faire état des revendications ou des constats sont empreints de respect. Tout comme les gestes bien observables, ton et paroles sont portés par la force des symboles évoqués. Et ce, même lorsque les forces de l'ordre sont présentes. C'est que ce respect fait partie des cultures autochtones. Culture, territoire, langue : convergence.

6. 3 Conclusion du chapitre VI

« Le sacré aux barricades », ainsi peut se conclure ce chapitre.

Ce qui mérite d'être souligné, c'est l'intensité de la présence du sacré aux barricades, ou même dans les manifestations, en général. Le ton, posé, est un indice. La gravité, un autre indice. Mais il y a plus. Il s'agirait d'une intensité issue de la communion symbolique avec ce que Epes Brown avait appelé le « mystère d'exister ». Il y a quelque chose, une atmosphère spéciale qui est convoquée. Et c'est le territoire. Ce lien sacré issu de l'autochtonie, comme disait Balandier. Une façon particulière de vivre le sacré marquerait le début même de leur rapport premier et originel à la terre⁵⁰² comme mentionné au chapitre IV.

Et tous les symboles répertoriés précédemment en font foi. Le territoire est ce qui permet au sacré d'advenir à partir de ce premier lien. Par la suite, ce lien fondateur rendrait possible le caractère sacré des relations, de « toutes mes relations ». Cette relation au territoire est donc porteuse d'un potentiel sacré, en plus d'en être l'expression.

502. Georges Balandier, « Le sacré par le détour des sociétés de la tradition, » 11.

À la limite, le territoire symbolise le sacré qui s'exprime à travers cette relation primordiale. Il y aurait dès lors double symbolisation à ce niveau. Le territoire pour ce qu'il est et pour ce qu'il permet de faire⁵⁰³. Et pour contrer les pressions de rupture de la transmission et en assurer le souffle, des femmes autochtones clament simplement et sobrement : présentes.

503. Suivant la définition et l'articulation qu'en donne Augé.

CONCLUSION

Le but de ce mémoire consistait à déterminer la teneur, l'articulation et le sort de la transmission au sein même des revendications de femmes autochtones. Pour ce faire, une épistémologie dans un horizon transdisciplinaire a été déployée. L'anthropologie politique et la sociologie avec Balandier, de même que la philosophie politique avec Delsol, éclairent une large part des multiples facettes de cet objet de recherche.

Tout d'abord, questionner la transmission, c'est la poser comme un fait proprement vital pour toute culture et pour son idée même. C'est aussi analyser ce qu'elle communique symboliquement à des moments cruciaux et comment elle procède. La transmission concentre dès lors à la fois un axe communicationnel, vecteur de la culture, et une façon de symboliser la culture à travers traditions, coutumes, symboles. De son côté, revendiquer est un geste à longue portée. Il signifie que quelque chose de légitime, d'important, voire de fondamental, n'a pas été accordé. Accordé au sens de « reconnu » et au sens de convenu d'un effort conjoint. Et cela concerne le sort de la transmission lié au territoire.

Dans le cas des Autochtones d'Amérique du Nord, il faut remonter au *premier contact* et aux premières ententes entre Autochtones et Non-Autochtones pour comprendre le contexte historique à partir duquel ces revendications émergent. Ce qui motive justement les femmes autochtones à revendiquer, c'est qu'elles sont préoccupées par l'acte même de transmettre leur culture, et au final, par le sort même autant de ladite culture que de la transmission. C'est qu'il y a des forces en présence sur lesquelles elles n'ont pas de contrôle, forces qui viennent altérer cet acte de transmission qui devrait, sinon aller de soi, du moins être moins semé d'embûches.

Parce que deux cultures sont en présence, culture dans un sens très large, le concept d'*embedded context / contexte enchâssé* de Charles Goodwin a été sollicité pour départager

ce qui appartient à l'une ou à l'autre. Ici, la culture euro-occidentale correspond au cadre blanc, et la culture rouge des Autochtones d'Amérique du Nord, au cadre rouge. Cette recherche a été attentive à leur façon « d'entrer en conversation », ce qui rend apparent les rapports de force politiques et leur façon d'exprimer le politique. C'est aussi un moyen d'appréhender la façon dont les femmes autochtones exercent leur pouvoir, centré sur des valeurs traditionnelles.

Cette approche est fondatrice d'une volonté de nommer la pression qui s'exerce sur la transmission de la culture. L'épistémologie ainsi convoquée, la première sous-question du mémoire a commencé à être investiguée avec plus de précision : elle interroge justement la place prise par la transmission au sein même du cadre rouge, en majeur, et en contraste, du cadre blanc (en mineur), et ce, au travers de leurs tenants et aboutissants. Les gestes posés par les femmes autochtones impressionnent par leur volonté de s'adresser aux instances politiques. Et par leurs élans qui sollicitent corps et esprits dans des moments de grande liminalité, zone d'intense recours à leur cosmogonie, mais également de turbulences, moments de tant de dangers. Portées par un sentiment d'urgence à tous égards, des femmes autochtones marquent leur territoire ancestral de leurs corps-barricades en pleine forêt. Ou sur la route, ou aux abords de leurs communautés, malgré la présence des forces de l'ordre ou de celle de l'armée. Elles peuvent marcher le territoire sur des distances phénoménales pour forcer l'attention des médias. Elles éduquent par médias interposés, interpellent avec aplomb les acteurs politiques et la population euro-occidentale. Cette étude a donc exploré la façon dont des femmes autochtones au Québec cherchent à transmettre et à protéger leur culture de la pression de rupture.

Forcément, de multiples facteurs ont été signalés pour pointer ce qui affecte la transmission. L'imposition de politiques rompant des liens intergénérationnels à l'intérieur de leurs communautés en est une. Par sa volonté de suppression de la culture rouge, cette méthode a été appliquée à long terme. Racisme étatique selon Savard, il peut se traduire à son tour par du racisme envers les Euro-Occidentaux, symboles du colonisateur et des politiques appliquées par l'État. Mais ces pressions de rupture n'affectent pas que l'Autochtonie en

Amérique du Nord. Elles résultent de l'atrophie de la transmission comme valeur et comme vecteur de toute civilisation, affectée par le filtre décapant de la modernité/postmodernité. Ces pressions de rupture cisailent d'abondance les cultures euro-occidentales marquées par l'affaiblissement ou l'absence de traditions et par le manque de substance de ce qui est transmis. L'impact de ces forces asphyxiantes et corrosives est également repérable dans des comportements se situant dans les zones de non-transmission de la culture, de par leur absence. S'ensuit, et notamment selon Balandier, une perte de sens global de même qu'une perte de lien avec la nature, à l'intérieur même du bouleversement du rapport avec l'espace et le temps. Enriquez et Haroche, de leur côté, poursuivent le questionnement amorcé par Freud dans son *Malaise dans la civilisation* et pointent la perte du lien à l'autre et à soi-même, zone de destruction pivot. Le manque d'amour et de bienveillance envers soi-même et envers *l'autre* en serait une forme.

Il était donc essentiel de départager ce qui appartient à la modernité/postmodernité et la culture rouge d'origine. La transmission comme vecteur se situerait en quelque sorte entre le cadre rouge et le cadre blanc, en serre. Malgré tout, les femmes autochtones des sociétés de la tradition, justement à cause de la forte présence de traditions qui les guident depuis des millénaires, ont le pouvoir d'entretenir le feu sacré de cette transmission de leur culture.

La deuxième sous-question se présentait ainsi : comment les revendications actuelles accordent-elles une place aux symboliques associés à la transmission et à ce qui est transmis? (Autrement dit, comme principe et comme ses formes de mise en valeur). Sa réponse a fait l'objet de nombreux et disséminés développements, car il s'agit de symboliques associées à la transmission. Leur présence s'est intensifiée, concernant la crise d'Oka comme analyseur, relatée au chapitre VI.

Le trajet épistémologique de cette étude n'emprunte pas une voie linéaire permettant de discriminer d'une part ce qui est du domaine des résultats des multiples travaux antérieurs et d'autre part, du domaine singulier de « résultats » issus d'une démarche singulière. Plutôt, la démarche a permis d'associer des éléments connus dans la littérature sur l'autochtonie à

d'autres qui le sont moins, et de nuancer en les approfondissant certains constats dits de sens commun. En mettant en exergue les thèmes ressortant des travaux d'artistes, et dans le creuset même des revendications, l'exploration a permis de dégager certains constats que nous regroupons ici.

1er constat. La présence active des femmes autochtones **afin d'assurer la transmission de la culture se module de différentes façons**. De manière générale, en nouant le symbolique au politique dans leurs revendications, elles renouvellent le discours social ambiant, et infusent une nouvelle tonalité à une demande de véritable dialogue dans le champ du politique.

Ainsi, en empruntant une voie officielle, les organismes tel Femmes autochtones du Québec, s'adressent directement aux gouvernements avec des requêtes précises afin d'améliorer le sort de leurs communautés. Ces requêtes sont animées en filigrane par la réclamation fondamentale du respect de nation à nation comme clé permettant de rencontrer l'enjeu de la transmission de leur culture. (Voir constat 4).

2^e constat. La spécificité de la requête autochtone par la voix des femmes témoigne d'abondance du souci de **transmission de leur culture**, la culture rouge⁵⁰⁴. Mais il y a plus, car très souvent indirectement, de manière diffuse, sourd la permanence de la menace qui pèse sur le phénomène même de transmission. (Nous y reviendrons en finale). C'est à notre sens ce pourquoi est mobilisé avec force et congruence le **fil symbolique** qui relie la revendication à propos du territoire à une cosmogonie des plus élaborées et riche. S'y dégage une signification féconde du sacré, bien sûr omniprésente dans l'histoire des revendications autochtones, mais qui prend ici une ampleur singulière, dans les convergences des

504. On nous pardonnera d'avoir évoqué la culture rouge quand elles se déclinent en autant de tribus d'origine. On nous pardonnera également, nous espérons, d'avoir été porté par la reconnaissance de leur rapport au monde d'origine, d'ailleurs présent dans les façons actuelles d'exprimer le souffle de leur culture.

problématiques et des modalités communicationnelles d'en rendre compte, alliant le contenu de la tradition et les technologies de diffusion.

2a) Car les revendications ou constats politiques des femmes autochtones, de même que leurs motivations profondes, prendraient leur source potentiellement au même endroit, perçu comme « intouchable » (c'est le sens ultime de « sacré »), et d'autant à défendre qu'il a été éminemment entamé : un centre qui est le territoire, et ce, à partir de l'importance vitale de la cosmogonie dans son rapport d'origine au territoire. Cette relation au territoire et à la cosmogonie a été comprise tout d'abord à travers la présence du *cercle*, transmise par Hehaka Sapa, reprise par Sioui. Le *cercle* serait aussi sacré, car il incarne le lien à la cosmogonie : tout ce qui est se trouve en relation les uns avec les autres, dans un rapport égalitaire, condensé dans le concept de « toutes mes relations ». De puissants symboles chargés d'une résonance multimillénaire rappellent la présence de cette cosmogonie, tels l'aigle, le tambour, le calumet de paix, les herbes sacrées comme le tabac, la sauge, le foin d'odeur, le cèdre puis le sac de médecine et enfin, la roue de médecine.

2b) Néanmoins, le recours à cette cosmogonie ne consiste pas à un rappel nostalgique de la tradition. S'y fonde une véritable éthique, comme le suggère Delsol, un rapport au monde en lien, ici encore, avec le sacré. Désy rapporte justement que des pratiques politiques et sociales sont toujours vivantes à l'intérieur de certains groupes autochtones. Pour Epes Brown ces motifs symboliques récurrents sont l'indice de traditions revivifiées, et à notre sens, d'autant si on les croise avec leurs contextes de présentation, entre quotidienneté, cérémonies et barricades. Ainsi, des valeurs de paix et de respect sont vectorisées (voir constat 4) d'une façon actuelle grâce aux symboles pré-cités pour revitaliser la transmission et assainir les relations dans les communautés aux prises avec de la violence.

2c) Le recours intégré à la cosmogonie viendrait refouetter la volonté de résistance à l'extinction culturelle. En d'autres termes, le symbole ne fait pas qu'exprimer la présence et l'expérience du sacré ; de loin en loin, il peut prendre une fonction d'éperon pour l'action, renouvelant d'autant cette expérience du sacré. Et l'exemple de la crise d'Oka a fait émerger

la présence de la Maison longue, institution porteuse du social et du politique. D'après Georges Sioui, spiritualité et politique convergent, notamment lorsque le cadre rouge entre en conversation avec le cadre blanc. Et qui demeure vrai en l'absence de toute conversation avec le cadre blanc (encore ici, voir constat 4).

2d) La transmission comme vecteur de symboles aurait perduré grâce à la tradition orale, celle dont les femmes autochtones sont dépositaires. Cette façon de symboliser au féminin autochtone amplifie la dimension politique de l'expression d'un féminin autochtone.

2e) Autre aspect d'intégration cohérente entre pensée et pratiques, par les modalités de leurs mobilisations, le corps des femmes autochtones serait ainsi symboliquement un « corps territoire »⁵⁰⁵, un territoire marquant le lieu d'origine de la cosmogonie. Par association, les femmes autochtones préoccupées par la transmission sont « corporellement » au centre de l'axe du monde de la nation, au centre de la roue de médecine, nourrissant la source de la transmission.

3^e constat. Cette mise en relations singulière, propre à la cosmogonie, mais aussi repérable dans le lien entre recours à la tradition et contemporanéité, est exprimée avec force et éloquence lors de **moments-clés**, tels dans l'urgence des barricades, chez les artistes femmes autochtones, de même que chez les jeunes leaders du mouvement social d'Idle no More. Et fait notoire, **en combinant** parfois les **trois lieux d'expression**. Car c'est aux barricades de même que dans l'expression des artistes que la spiritualité-culture est véhiculée dans une convergence accrue sous cette requête : le droit d'exister en soi et comme êtres de cultures reliées au territoire. Et dans des modalités de transmission se déclinant à travers les symboles reliés au fait d'être femme autochtone convoquant éminemment la puissance des symboles de la nature.

505. Expression de Françoise Héritier, *Masculin/Féminin II. Dissoudre la hiérarchie Dissoudre la hiérarchie*, 85.

3a) Focaliser sur la crise d'Oka comme histoire de cas rend possible un examen sous la loupe, en y extirpant l'acuité des façons de communiquer, de symboliser. (Outre l'historique révélateur socio-politique marquant qui s'y trouve, cet exercice a également permis de nous distancer d'une analyse trop personnalisée inhérente à l'examen des revendications plus récentes).

3b) Les artistes évoquent aisément la responsabilité de la filiation, dans des symboliques riches, parfois issues de d'autres cultures autochtones. S'y marque la sensibilité active tenant d'assurer le maintien et la vitalité de la transmission. Les œuvres « cosmogoniques » de Joséphine Bacon, Natasha Kanapé Fontaine, Eruoma Awashish, Alanis Obomsawin, Nadia Myre et Ellen Gabriel resymbolisent ainsi la culture rouge, marquée en bonne part par une désymbolisation ou la menace de désappropriation issue de la pression culturelle euro-occidentale depuis le siècle dernier. Symboliquement, c'est la culture qui veut continuer à assurer une filiation à travers les générations passées et à venir. Ces femmes deviennent vecteur et protectrices de la transmission en protégeant sa source, en en soutirant le sens originel avec originalité, et en la rediffusant. Elles se situeraient dans une zone de grande liminalité qui inclut aussi une zone de grande guérison (voir constat 5).

L'expérience des enjeux vitaux serait semblable et devant être réverbérée, concernant notamment l'impact actuel du documentaire d'Alanis Obomsawin. Du coup, certaines occupent plusieurs rôles, comme artistes et activistes. C'est le cas de Natasha Kanapé Fontaine et d'Ellen Gabriel. Toutes ces femmes autochtones, incluant celles qui travaillent dans des organisations ou un mouvement social comme Idle No More, ont des destins hors norme quant à leur responsabilité comme protectrices de la transmission. En plus d'éduquer et de partager leurs réalités, elles interpellent directement le politique d'une façon soutenue. Toutes ces femmes autochtones ont en commun d'assurer un pont entre les cultures, soit la rouge et la blanche, - en fait, toute culture, sans insister sur leurs différences - en partageant leur préoccupations, leurs réalités, leurs symboliques. Elles entretiennent un dialogue ouvert, respectueux, inspiré et articulé sous divers modes expressifs, proposant des solutions, revendiquant le droit d'exister dans leur différence. Le vecteur de l'amour pour la vie, la

planète et les communautés imprègnent cette revendication. De ce fait, elles pourraient sans doute inspirer d'autres mouvements interculturels.

Bref, au terme de ce troisième constat, ce sont les femmes artistes et l'événement de la crise d'Oka qui ont clairement témoigné de la présence articulée de symboliques liées aux cosmogonies. De même que sa revitalisation symbolique, entretenant ainsi la source de la résurgence de la transmission. Les femmes autochtones qui s'occupent de changer les politiques à long terme, sont dans un travail titanesque : celui de résorber l'impact de la modernité/postmodernité conjugué à celui des politiques étatiques sur le cadre rouge. Toutes ces femmes autochtones deviennent en elles-mêmes transmission.

4^e constat. Au registre des **relations interculturelles**, symboliser au féminin autochtone signifie insister sur la **qualité des interactions** entre les deux cadres, rouge et blanc, et ce, en dépit des déconvenues et humiliations - pour dire le moins - répétées dans l'histoire de ces liens. Précisément cette insistance pointe le dialogue entre les deux cadres comme une condition qui donne sa mesure, non seulement en principe, mais dans des situations précises, par exemple dans le dossier récent sur les relations de domination des femmes autochtones par certains agents de la SQ en poste à Val d'Or. Ce besoin est donné alors comme un absolu. Et nos concitoyens pourraient aussi le considérer comme un paradigme original de traiter non seulement de la question autochtone, mais des relations parfois très conflictuelles entre les diverses logiques d'être au monde.

Sans doute est-ce parce que la requête renvoie, encore ici au lien vital avec la cosmogonie. En cela, la valeur de paix traverse toutes les revendications exprimées par les femmes autochtones. Notoirement à Oka, emblématique de moments de grandes tensions, où le processus est très apparent, mais aussi lors des barricades, dans la forêt ou sur la route. Pensons aussi à celles émises directement dans l'espace public à force de mémoires proposés, de rappels de la situation des Autochtones qu'elles cherchent à améliorer.

Ce pacifisme comme valeur émanerait du concept de « toutes mes relations », dans une communauté d'esprit où tout est égal, doué d'un esprit et en relation. Il se module à travers les symboles multimillénaires, avec la Grande Loi de la Paix et à travers les actions pacifiques prônées par Idle No More.

Pour autant, et aussi dans la longue chaîne des « états des lieux » exprimés avec calme et dignité par beaucoup de leaders autochtones, et depuis quelque trois décennies par des leaders féminins, ce pacifisme n'élude pas la problématique lancinante des inégalités de fait et de destins. Nous n'en avons pas traité comme telle, mais il faut souligner la revendication d'une enquête sur les femmes autochtones disparues ou assassinées. Cette revendication représente un maillon important, symbole d'une chaîne exprimant les rapports liés au pouvoir, aux rapports de domination et à la violence. Elle a suscité maintes alliances politiques et stratégiques essentielles, dont celles de la Fédération des femmes du Québec. (FAQ), pour le volet québécois, cette requête a aussi été portée dans l'espace public par le rapporteur des Nations Unies⁵⁰⁶.

5^e constat. Sans que ce soit perceptible au premier chef, il nous semble que la liminalité soit présente aux barricades, au sein des revendications, dans le processus de resymbolisation des artistes et de constats politiques. Comme aperçu dans le premier chapitre, cette liminalité, cet état qui émane d'une zone entre-deux mondes, est familière aux femmes. Cet espace psychique est le lieu de toutes les disponibilités, fondateur de gestes d'entraide cruciaux. Vie, mort, naissance, zones troubles et déstabilisantes, les femmes cherchent à donner sens à ce qui advient d'une façon totale - et pas forcément spectaculaire - pour assurer la suite du monde. La présence des symboles de la nature, porteurs de vie et de mort, de régénérescence de l'un par l'autre, imprègnent cet espace situé dans un non-lieu. La signification des gestes

506. Pour sa part, Justin Trudeau, chef du nouveau gouvernement libéral porté au pouvoir le 19 octobre 2015, s'est engagé à assainir les liens entre le Fédéral et les Premières Nations. Cela débutera dans un avenir rapproché par une commission d'enquête nationale sur ces femmes. Rappelons aussi la volonté du parti libéral depuis la fin 2015 de mettre en œuvre les 92 recommandations de la Commission de vérité et réconciliation du Canada.

sort de cette périphérie fécondée, plus assurée et assumée. De la sorte, ces états permettent d'avoir accès à des significations profondes qui sont partagées par la suite par le groupe.

Or, la présence de cette liminalité serait peut-être même, en plus, partie prenante de la transmission. Passage obligé porteur de renouveau, son occultation serait probablement une source d'atrophie de la transmission. Car la liminalité ne se trouve pas que dans les conditions concrètes dans lesquelles se placent les femmes en revendiquant. Elle se lit aussi forcément dans les enjeux mêmes de vie et de mort impartis à la transmission, en cherchant à renouveler et à renforcer celle-ci. Bien plus, elles renvoient aux menaces bien réelles de salubrité, de santé mentale, qui font vaciller les communautés autochtones.

On ne peut s'étonner que ces préoccupations essentielles soient enfin entendues par le politique. Ces femmes autochtones savent tracer des chemins qui mènent au dialogue. Et Oka en fait partie, malgré la tension. L'ensemble de leurs voix semble prendre l'apparence d'une communauté qui transforme. Selon Turner, cité par Barbara A. Babcock, « *communitas* wears a skirt ⁵⁰⁷ ». Signalons au passage que le « *communitas* » consiste en un regroupement ponctuel, par lequel les êtres humains en situation de passage, de seuil en seuil (« *limens* » ⁵⁰⁸) sont mis en présence des enseignements sacrés qu'ils incorporent rituellement. De ce « *communitas* » se dégage ensuite chez ces êtres une capacité de devenir des acteurs sociaux qui peuvent contribuer au renouvellement de leur société, mais en y infusant les éléments clés de la tradition de même que les pratiques qui rendent possible la transmission.

Au sein de ce « *communitas* » et dans la conduite quotidienne ou manifeste dans les revendications, ce serait le propre des femmes que d'entamer le dialogue à travers cette zone paradoxale à la fois d'inconfort intense et de grand réconfort. Et les femmes autochtones

507. Barbara A. Babcock, « Woman/Women in the «Discourse of Man » : Edie Turner and Victor Turner's Language of the Feminine, » *Anthropology and Humanism* 26(2) (2002) : 115, consulté le 3 octobre 2015, doi: 10.1525/ahu.2001.26.2.115.

508. Ce concept est exploré dans le livre de Luce Des Aulniers, *Itinérances de la maladie grave. Le temps des nomades* (Paris : Harmattan, 1997), chap. 15, 521-552 et chap. 16, 553-586.

convoquent la société à un changement de cap non seulement dans nos relations avec eux, mais dans notre rapport à la terre. Le souci écologique actuel s'en trouve irrigué.

LIMITES DE L'ÉTUDE

a) déjà signalées au fil du texte et inhérentes à notre position de recherche.

- Au chapitre de l'analyse même de l'objet de recherche, deux remarques s'imposent. En premier lieu, même soutenue par un certain « filet épistémologique », l'interprétation à certains moments relève d'intuitions inductives. Un élan « sympathique » agissant comme source de motivation profonde, nous avons essayé d'y porter attention. En ce sens, et précisément parce que nous disposions d'un cadre de référence précis, il se peut qu'il y ait eu surinterprétation du sens de certaines œuvres, au sens de dépasser ce que les artistes lui attribuaient. Même si ce phénomène est propre à toute analyse de production artistique, il est clair que ces interprétations auraient été validées et même enrichies s'il avait été possible de réaliser des entretiens avec des artistes. Nous avons dû nous limiter à ce que les œuvres nous inspiraient et aux significations que leurs attribuent des tiers, tout de même bien au fait des démarches des artistes en question.

En second lieu, cette recherche ne peut pas non plus généraliser toutes les déductions-intuitions. Ce qui s'applique à une femme autochtone artiste ne s'applique pas nécessairement à l'autre. Les motivations peuvent varier, dans le mélange entre biographies personnelles et conscience avivée de leur culture. Mais la motivation de base semble être la volonté d'en assurer la transmission.

b) reliées à l'impossibilité de validation terrain de nos intuitions et sans doute, à la formulation de certains de nos avancés.

- Même si nous l'avons fait avec le plus grand respect et avec de multiples précautions, il est possible qu'aborder le thème du sort de la transmission soit perçu comme une intrusion dans la culture de l'autre. Et ce, même si les dossiers autochtones font régulièrement la une de l'actualité politique, et s'avèrent ainsi un des indices de la gravité de la situation portée à l'attention de la population en général. Toutefois, le fait d'aborder par contraste le sort de la transmission à l'intérieur de notre propre culture a pu contribuer à en amoindrir l'effet d'extériorité. En ce sens, passer le questionnement de ce mémoire au crible du sort de la transmission – même avec un accent forcément marqué par la problématique en cause - peut être bénéfique : cet exercice traduit une réflexion et une responsabilisation des gestes assurant la transmission pour assurer la suite de notre humanité, celle qui nous lie les uns aux autres.

- Des Autochtones ne se reconnaîtront pas nécessairement entièrement dans ce que nous avons écrit. C'est qu'il existe bien sûr une variabilité de positionnement sur la façon de penser autochtone de par chaque culture et de par l'impact des réalités extérieures et des politiques. Nous avons cherché à mettre en valeur *le point de vue de l'indigène* tel que prescrit par l'anthropologie culturelle (Geertz). Mais nous n'ignorons pas qu'il existe de multiples déclinaisons, croisements entre le cadre rouge et le cadre blanc. Nous avons voulu symboliser au plus près un rapport au monde d'origine à travers la notion de sacré. De cette façon, nous estimons participer d'une manière académique à la protection de la transmission et aux valeurs de paix et de respect en ciblant la façon dont la transmission peut survivre, quelque soit la culture.

Nous terminerons cette conclusion par un constat global, une sorte de « méta-constat », mais qui s'avère aussi une question de relance pour une recherche ultérieure. Malgré la pression de rupture, le cadre rouge serait peut-être en meilleur état que le cadre blanc. Dès lors, se pourrait-il que le cadre rouge contribue finalement à assainir notre rapport à l'autre, et par co-extension, à « conscientiser » des menaces qui pèsent sur le sort même de la transmission ? À cet égard, voici un extrait tiré du livre de Rémi Savard, *La forêt vive. Récits fondateurs du peuple innu* :

Sans pour autant nier les avancées dont nos sociétés peuvent à juste titre s'enorgueillir et dont d'autres n'ont pas manqué de profiter, qui peut affirmer que, pour sortir de certaines impasses dans lesquelles nous sommes présentement coincés, nous n'aurons jamais à revenir à des façons de penser et de faire ayant été prématurément rangées au sous-sol de nos musées, alors que d'autres sociétés auraient continué à les développer ? Les propos suivants, qu'écrivait l'anthropologue Michel de Certeau il y a plus d'un quart de siècle, n'ont rien perdu de leur pertinence : « Tout se passe comme si les chances d'un renouveau sociopolitique apparaissaient aux sociétés occidentales sur leurs bords, là où elles ont été les plus dominatrices. De ce qu'elles ont méprisé, combattu et cru soumettre, reviennent des alternatives politiques et des modèles sociaux qui, peut-être, vont seuls permettre de corriger l'accélération et la reproduction massives des effets totalitaires et nivelateurs générés par les structures du pouvoir et de la technologie en Occident » (Certeau, 1974, p. 131 et 132)⁵⁰⁹.

C'est ce que le détour effectué par ce mémoire aurait aussi permis de mettre au jour.

509. Rémi Savard, *La forêt vive : Récits fondateurs du peuple innu* (Montréal : Les Éditions du Boréal, 2004), 165. Dernière citation : Michel de Certeau, *La Culture au pluriel* (Paris : Union générale d'éditions, coll. « 10/ 18 », 1974).

ANNEXE A

CONSENT FORM/SPOKESPERSON/KNOWLEDGE HOLDER (version before the meeting with XXXX)

Study Title

" Transmission rooted in the territory with XXXX women : Visual and content analysis of a political discourse ".

Chercheur responsable (research director)

Luce Des Aulniers, Associate Professor, Department of Social and Public Communication, University of Quebec at Montreal (UQAM)

Courriel : des_aulniers.luce@uqam.ca

Phone: (Retired since June 2014, but still research director)

Phone / home office : (514) 729-9667

Étudiant chercheur/research student

Lucie Ève-Marie Bourque, candidate for the Master in communication, Research profile

Courriel : bourque.lucie_eve-marie@courrier.uqam.ca

Phone home: (514) XXX-XXXX

Preamble

We ask you to participate in a research project that involves that you evaluate at first the risks and benefits associated with video analysis on the events related to XXXX in XXXX for people who appear, who testify or not, and the people who shot the images. These videos were posted on YouTube. But one of the videos can be viewed on a Facebook page; a photograph of XXXX is found there too. Secondly, and following this risk assessment, we ask you, as a spokesperson (or a specific knowledge holder), the permission to analyze these videos and photograph, or at least, to have no objection. Second, and in light of the above, we ask two other forms of collaboration, as a participant, then, following the end of the thesis in spring 2015, to comment it.

Before agreeing to participate in this research project, please take the time to understand and consider carefully the following information. This consent form explains the purpose of this study, procedures, benefits, risks and drawbacks, as well as who to contact if necessary. This consent form may contain words that you do not understand. We invite you to ask any questions that you consider useful.

Project description and objectives

This is to analyze the content of the videos documenting the events of XXXX and to make known your reality. This XXXX is located XXXX. These videos were made available for public viewing on YouTube (see below). One video is on a Facebook page, along with a photograph of XXXX. In doing so, the goal of this master's thesis in communication is to highlight the relationship to the world in general and to Mother Earth in particular, in order to understand and relay the indigenous system of knowledge that your community embodies. Specifically, I study the concept of transmission rooted in the territory with XXXX women * as guardians of values; analyzing the actions and conversations will put into perspective the traditional indigenous way of thinking compared to the Euro-western way of thinking. So I will explore what emerges from the communication to understand how is expressed the sacred bond that unites your community to the territory.

The video list will be placed in the appendix of this consent form when you will have approved it. Videos can be added or removed at your request.

* Some actions of men can also be analyzed, but the emphasis is on the commitment of women.

· Expected duration of project : Your participation as a spokesperson/knowledge holder is required in a timely manner, at the beginning of the project to the process related to the consent form, and then later, to be interviewed about symbolic elements present in the videos and the photograph, for the analysis. Also, when the research will be evaluated by a scientific committee, you will be welcome to read it prior to it and to comment. So, between October 2014 and May 2015.

· Number of participants involved : according to the number of people in your community that appear on videos (and photograph) for which consent is required between ... and ... (to be determined based on the approved list or new suggestions).

Nature and duration of your participation

Your contribution as a spokesperson/knowledge holder of the XXXX is needed and required under four aspects (depending of your choice): 1) allow the use of the videos and photograph listed as material for the analytical research; 2) if necessary and after discussion with the community on one hand, and the researcher on the other hand, follow-up with members of the community regarding their desire to direct or indirect identification of the origin of words and actions shown in the videos (and photography) ; 3) answer some questions regarding the interpretation of certain cultural symbols present at events captured on video and photography; 4) to have your comments on the analysis prior to the evaluation by my research direction and the jury. Following that and for further communications, in order to agree dissemination (written or oral/ article, seminar, etc.), those comments would be considered. The latter contribution from you (4) would be highlighted each time.

Benefits of participation

In addition to highly contribute in a learning process of research, one of the benefits for yourself and your community would be to have access to a detailed analysis of the communicational dynamics present at the time of the demands from your group. In addition, if the results of the research are disseminated, they could help to know and understand more

precisely (also including your contribution) your relationship to the world and your connection to Mother Earth. Dissemination of results could therefore make your situation better known to a wider audience, focusing on your specific demands. These would then reverberate on another level of public space. Also, putting the focus on the commitment of Indigenous women, a group underrepresented in research in general, make sure to help advance knowledge in this regard. Finally, if you want to offer your opinion on the analysis produced, this contribution will be mentioned in publications or at seminars.

Risks associated with participation

Risks associated with such participation would be minimal : about you, they are psychological in nature and involve possibly to revive tensions associated with these events (recall of the XXXX, recall of the encounters with police and XXXX - or XXXX) when reading the master's thesis. In fact, the pre-cited risk is not different from what you are used to live.

P.S. : I would ask here to describe other potential risks that you estimate such in this form, including for members of your community. These potential risks, are they long-lasting or temporary ?

Confidentiality

Since most of the videos - which constitute the data to analyze - were placed on the collective archive website much viewed You Tube, are recognized in the public domain and therefore does not undertake any obligation to anonymity or a pseudonym. However, if requested by you and yours, in the analysis, I could assign a pseudonym to people who appear on the videos and to those who shot the images. The same process could be applied to the video and photograph posted on Facebook. Individuals may also waive their anonymity. So I would have to join them to have a verbal exchange with them or with their representatives. In this case, however, I cannot guarantee that there would be no indirect identification by anyone who would confront extracts presented in the research with the images on YouTube. It's the same for the video posted on Facebook (video #10 of the list) and the photograph of XXXX posted on the same site, scene captured during the XXXX (video # 1).

Voluntary participation and withdrawal

Your participation is completely voluntary. It is modulated at three levels: 1) Once your consent given for the research project as spokesperson of the XXXX (possibly including your consultation on the use of pseudonym or not to their actions and statements), given the fact that consent is an essential prerequisite for further analysis at the center of this research, it would be embarrassing to withdraw your consent ; 2) your explanatory comments on elements of the videos and the photograph will not be under pressure from the researcher and you remain free to respond and to continue this form of collaboration; 3) You can choose not to have access to the final analysis and, consequently, not to talk to the researcher for publication.

At every stage, you can notify the researcher about your choice verbally or by email.

Compensation

A nominal fee of \$ 200 will be given to you for your comments from the reading of the master's thesis. I would take into account your comments for the dissemination activities

(article, seminar or other). Another \$ 60 will be paid as a participant in order to explain the symbolic elements related to your culture to improve analysis. There is no other compensation related to the use of video or photograph for analysis.

Liability clause

By agreeing to participate in this study, you do not waive any of your rights nor release the researcher and UQAM from their legal and professional obligations. Your consent, as spokesperson/knowledge holder of the XXXX in your community, do not deprive you of any right to judicial remedy for any harm related to this research study.

Questions about the project?

For any additional questions about the project and your participation, please contact the responsables of the project :

Luce Des Aulniers, associate Professor, Department of Social and Public Communication, University of Quebec at Montreal (UQAM)

Courriel : des_aulniers.luce@uqam.ca

Phone: (Retired since June 2014, but still research director).

Phone / home office: (514) 729-9667

Lucie Ève-Marie Bourque, candidate for the Master in communication, research profile

Courriel : bourque.lucie_eve-marie@courrier.uqam.ca

Phone home: (514) XXX-XXXX

No conflict of interest : No commercial use will be done. There is no conflict of interest predictable, given the objectives of the research and its part of effectuation.

Intellectual Property: The intrinsic scientific validity of the memory is under the jurisdiction of UQAM. Moreover, and as stated in the articles of consent as such, and according to conditions set in Article 9.5 of Chapter 9 of the Policy Statement of the three Federal Council, the possible dissemination of the results depends on the agreement on the review of these made with the spokesperson/knowledge holder chosen by XXXX and the XXXX. To respect the intellectual property of your community (traditional knowledge shared for the analysis), and agreement will have to be defined. That as to be verified with the XXXX and by the research office of UQAM prior to signature in order to be sure that everything is clear.

Questions about your rights?

The Research Ethics Committee for student projects involving human subjects (CERPE) will receive the request, once this agreement agreed, as a pre-consent; the formal consent will then be signed for the research project in which you will participate. For information about the responsibilities of the research team in terms of the ethics of research involving human beings or to file a complaint, you can contact the Chair of CERPE Emmanuelle Bernheim, (514) 987-3000, extension 2433 ou bernheim.emmanuelle@uqam.ca.

Thanks

Your cooperation is essential to the realization of this project and the researcher as its director would like to thank you.

Consent

I declare to have read and understood the project, the nature and extent of my involvement, as well as the risks and disadvantages that I expose myself and the group I represent, as presented in this form. I had the opportunity to ask any questions about the different aspects of the study and to receive answers to my satisfaction. I have had sufficient time to offer my cooperation.

I, the undersigned, as a spokesperson/knowledge holder of the XXXX, voluntarily agrees to: 1) allow the work of video and picture analysis of this research; 2) consult with members of the community that I represent about the meaning of this research and the conditions of use of the content (i.e. difficulty of complete anonymity) and, if necessary, introduce the researcher to members of the community; 3) to respond to questions of the researcher for the interpretation of certain data. In addition, I require to read the final results of this study in order to eventually authorize the publication of oral or written communications. A signed copy of this information and consent form must be given to me.

First Name : _____

Last Name: _____

Signature _____ Date _____

Appointment of the researcher

"I, the undersigned, certifies

- (a) explaining the terms to the signatory of this form;
- (b) responding to the questions put to me in this regard;
- (c) have clearly indicated that she remains at all times free to end its participation in the research project described above ;
- (d) that I will give her a signed and dated copy of this form .

First Name : _____

Last Name: _____

Signature _____ Date _____

BIBLIOGRAPHIE

LITTÉRATURE

Affaires autochtones et du Nord Canada. « Fiche d'information – Plan d'action pour Attawapiskat – Progrès à ce jour. » 22 décembre 2014. Consulté le 15 février 2015. <https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1357845921089/1357846081519>.

Alfred, Taiaiake. *Peace, Power, Righteousness. An Indigenous Manifesto*. Oxford : University Press, 2009.

Anderson, James A. et Geoffrey Baym. « Philosophies and Philosophic Issues in Communication, 1995-2004. » *Journal of Communication* 54, no 4 (2004) : 589–615. Consulté le 5 février 2015. doi: 10.1111/j.1460-2466.2004.tb02647.x.

Antinozzi, Gina. Texte de présentation du parcours de Nadia Myre pour l'exposition intitulée Oraison/Orison, Galerie Oboro, Montréal, du 8 novembre au 13 décembre 2014. Consulté le 2 septembre 2015. <http://www.nadiamyre.net/antinozzi-oraison/orison/>.

Arendt, Hannah. *Qu'est-ce que la politique ?*. Traduction de l'allemand et préface de Sylvie Courtine-Denamy. Trad. 1^{ère} éd. 1993. Paris : Seuil, 1995.

———. *Vies politiques*. Traduit par Eric Adda, 1974. Mesnil-sur-l'Estrée : Gallimard, 1986.

Augé, Marc. *Le temps en ruines*. Paris : Galilée, 2003.

———. *Où est passé l'avenir ?*. 1^{ère} Éd. du Panama, 2008. Paris : Seuil, 2011.

Augustins, G.. « Coutume. » Dans Bonte et Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, 182, sous la direction de Pierre Bonte et Michel Izard, 3^e éd, 2^e tirage. Paris : Presses universitaires de France, 2007.

Babcock, Barbara A. « Woman/Women in the “ Discourse of Man ” : Edie Turner and Victor Turner's Language of the Feminine. » *Anthropology and Humanism* 26, no. 2 (2001) : 115-23. Consulté le 3 octobre 2015. doi: 10.1525/ahu.2001.26.2.115.

Bacon, Joséphine. *Bâtons à message. Tshissinuatshtakana*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2009.

———. *Un thé dans la toundra/Nipishapui nete mushuat*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2013.

- Bacon, Joséphine et José Acquelin. *Nous sommes tous des sauvages*. Montréal : Mémoire d'encrier Collection Chronique, 2011.
- Bacon, Marco. « Notre langue est un teuehikan. » Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Chicoutimi, 2004. ProQuest (MR00670).
- Balandier, Georges *Anthropologie politique*. 2e éd. Paris : Presses universitaires de France, 1969.
- . *Anthropo-logiques*. Paris : Presses universitaires de France, 1974.
- . « Images, images, images. » *Cahiers internationaux de sociologie* 82 (janvier-juin 1987) : 7-22. doi:10.1522/030133886.
- . *Le Détour: Pouvoir et modernité*. Paris : Fayard, 1985.
- . *Le désordre. Éloge du mouvement*. Paris : Fayard, 1988.
- . « Le sacré par le détour des sociétés de la tradition. » *Cahiers internationaux de sociologie* 100 (janvier-juin 1996) : 5-12. Consulté le 27 novembre 2015. doi:10.1522/030133889.
- . « Réflexions sur une anthropologie de la modernité. » *Cahiers internationaux de sociologie* 51 (juillet-décembre 1971) : 197-211. doi:10.1522/030111355.
- . « Tradition et continuité. » *Cahiers internationaux de sociologie* 44 (janvier-juin 1968) : 1-12. Consulté le 22 août 2015. doi:10.1522/030111354.
- Banks, Marcus et Jay Ruby (editors) (et collaborateurs). *Made to be seen : Perspective on the History of Visual Anthropology*. Chicago and London : The University of Chicago Press, 2011.
- Bardin, Laurence. *L'analyse de contenu*, 1977. Paris : PUF, 1996.
- Baudelot, Christian. Introduction et notes, traduction Christian Baudelot et Pierre Clinquart de *Anthropologie. Tome 2 : Culture*, par Edward Sapir, 1921. Paris : Éd. de Minuit, 1969. Consulté le 2 octobre 2015. doi.org/doi:10.1522/cla.sae.ant2.
- Beaulieu, Alain et Stéphanie Béreau. *Les Autochtones et le politique*, sous la direction d'Alain Beaulieu et Stéphanie Béreau. Textes remaniés du Colloque du 30 avril et 1^{er} mai 2008. Montréal : CREQTA, 2012. Consulté le 16 juillet 2015. http://www.territoireautochtone.uqam.ca/pages/documents/publications/Les_Autochtones_et_politique.pdf.
- Beier, J. Marshall (éditeur invité). « Introduction: Indigenous diplomacies. » *Canadian Foreign Policy Journal* 13, no. 3 (2007) : 9-11. Consulté le 28 janvier 2015. <http://dx.doi.org/10.1080/11926422.2007.9673439>

- Bélanger, André-J. « Le politique, concept mystificateur ? » *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique* 17, no. 1 (1984) : 49-64. Consulté 14 janvier 2015. <http://www.jstor.org/stable/3227653>.
- Bell, Diane. *Daughters of the dreaming*. St-Leonards, Australie : Allen & Unwin Pty Ltd, c1983, 1993.
- Belu, Françoise. « Critiques. » *Vie des Arts*, vol. 46, no. 188 (2002) : 84-94. Consulté le 23 novembre 2015. <http://id.erudit.org/iderudit/52855ac>.
- Bertrand, Karine. « Le cinéma des Premières Nations du Québec et des Inuit du Nunavut : réappropriation culturelle et esthétique du sacré. » Thèse de doctorat, Université de Montréal, 2013. Consulté le 6 août 2015. ProQuest (NR98748).
- Black Elk et John Gneisenau Neihardt. *Black Elk Speaks : Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux*. As told through John G. Neihardt (Flaming Rainbow). Preface by John G. Neihardt. Introduction by Vine Deloria, Jr, 1979. Lincoln and London : University of Nebraska Press, 1989.
- Black Elk et John Gneisenau Neihardt. *Black Elk Speaks : Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux*, telle qu'elle fut racontée à John G. Neihardt, 1932. Lincoln : University of Nebraska Press, 1961.
- Black Elk et Joseph Epes Brown. *The Sacred Pipe : Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux*. Recorded and edited by Joseph Epes Brown. Harmondsworth, Angl.; Markham, Ont. : Penguin Books, 1971.
- Boucher, Nathalie. « La transmission intergénérationnelle des savoirs dans la communauté innue de Mashteuiatsh : Les savoir-faire et les savoir-être au cœur des relations entre les Pekuakamiulnuatsh. » Mémoire de maîtrise, Université Laval, 2005. Consulté le 4 août 2015. <http://theses.ulaval.ca/archimede/fichiers/22528/22528.html>.
- Bousquet, Marie-Pierre. « Les Algonquins ont-ils toujours besoin des animaux Indiens ? Réflexions sur le bestiaire contemporain. » *Théologiques* 10, no. 1 (2002) : 63-87. Consulté le 7 octobre 2015. <http://id.erudit.org/iderudit/008156ar>.
- Bousquet, Marie-Pierre et Roger Renaud. « Amérindiens. Amérique du Nord. » Dans *Encyclopædia Universalis*. Consulté le 7 janvier 2015. <http://www.universalis.fr/encyclopedie/amerindiens-amerique-du-nord/>.
- Bousquet, Marie-Pierre et Robert R. Crépeau, éd. *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques. Religious Dynamics of Indigenous People of the Americas*. Paris : Éditions Karthala, 2012.

Brown, Dee. *Bury My Heart at Wounded Knee*. Traduit chez Stock en 1973. New York : Holt, Rinehart and Winston, 1970.

Brown, Joseph Epes. *The spiritual Legacy of the American Indians*. Wallingford : Prendel Hill Publications, 1954.

———. *The Spiritual Legacy of the American Indian*. New York : Crossroad, 1985.

Cahiers Dialog, « L'activisme autochtone : hier et aujourd'hui. Introduction : Moments d'histoire et regards contemporains ». Cahier no 2011-01. Actes de colloque. Sous la direction de Carole Lévesque, Nathalie Kermoal et Daniel Salée. Montréal, 2011. <http://www.reseaudialog.ca/docs/CahiersDIALOG-201101.pdf>.

Calliabetso-Coraca, Popi. « Les fonctions du poème en classe de langue-culture du secondaire. » Dans *La place de la littérature dans l'enseignement du FLE*, sous la dir. de F. Tabaki-Iona, A. Proscolli, K. Forakis. Actes du colloque international organisé par l'Université nationale et capodistrienne d'Athènes, Athènes, 4 juin et 5 juin 2009. Athènes : Université d'Athènes, 2010. Consulté le 5 mars 2015. http://www.frl.uoa.gr/fileadmin/frl.uoa.gr/uploads/sinedria/Actes_Litterature%20FLE_2009.pdf.

Canada. Secrétariat d'État. Bureau des traductions. *Recueil des définitions des lois fédérales*. Bulletin de terminologie no. 153, avril 1974. Consulté le 10 juin 2015. http://publications.gc.ca/collections/collection_2014/tpsge-pwgsc/S52-2-153-1-1978-fra.pdf.

Charce, Chloë. « Entre spirituel et politique, Nadia Myre balise son territoire. » *ETC* 96, (juin-octobre 2012) : 25-29. Consulté le 18 août 2015. <http://id.erudit.org/iderudit/67033ac>.

Charte des droits et libertés de la personne. LRQ cC-12. Consulté le 6 janvier 2015. <http://www.cdpcj.qc.ca/fr/droits-de-la-personne/Pages/default.aspx>.

Chevalier, Jean et Alain Gheerbrant. *Dictionnaire des symboles : Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*. 1969, Paris : Éditions Robert Laffont/Jupiter, 1982.

Certeau, Michel de. *La Culture au pluriel*. Paris : Union générale d'éditions, coll. « 10/ 18 », 1974.

Cohen, Yolande. « Réflexions désordonnant les femmes du pouvoir. » *Femmes et politiques*, sous la direction de Yolande Cohen, 193-227. Montréal : Les Éditions du Jour, 1981. Consulté le 7 janvier 2015. doi.org/doi:10.1522/030076877.

Condition féminine Canada. (2001). *Les femmes des Premières nations, la gouvernance et la Loi sur les Indiens : recueil de rapports de recherche en matière de politiques*. Rédigé par Judith F. Sayers et Kelly A. MacDonald, Jo-Anne Fiske, Melonie Newell et Evelyn George,

- Wendy Cornet. Novembre 2001. Consulté le 9 janvier 2015. <http://publications.gc.ca/collections/Collection/SW21-85-2001F.pdf>.
- Conseil du statut de la femme. « Vers un nouveau contrat social pour l'égalité entre les femmes et les hommes. » 2004. Gouvernement du Québec. Consulté le 28 janvier 2015. <http://www.cc-femmes.qc.ca/documents/AvisNouveauContratSocialEgalite.pdf>.
- Cordova, Viola. « Approaches to Native American Philosophy. » In Waters, *American Indian Thought. Philosophical Essays*, 27-33.
- Debray, Régis. « Le sacré, c'est ce qui protège et qu'il faut protéger. » *La Tribune de la santé* 2 no. 27. Paris, Presses de Sciences Po, 2010 : 129-131.
- Deliège, Robert. *Une histoire de l'anthropologie*. Paris : Seuil, 2006.
- Deloria, Vine. « Philosophy and the Tribal peoples. » In Waters, *American Indian Thought. Philosophical Essays*, 3-11.
- Delsol, Chantal. *Qu'est-ce que l'homme ? Cours familial d'anthropologie*. Paris : Éditions du Cerf, 2008.
- Des Aulniers, Luce. *Itinérances de la maladie grave. Le temps des nomades*. Paris : Harmattan, 1997.
- . « Femmes et mort: mourir de ce qui nous fait vivre? » *Fédération des médecins omnipraticiens du Québec*. Précis pratique sur la santé des femmes. St-Hyacinthe : Edisem, 1994.
- Des Aulniers, Luce et Martine Desbureaux. « Symboliser au féminin : périls et puissances. » *Frontières* 7, no. 1 (1994).
- Descola, Philippe. « Un monde animé. » *La Fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation*, 23-38, sous la direction de Philippe Descola. Paris : Ed. Quai Branly et Somogy, 2010. Publié à l'occasion de l'exposition « La Fabrique des images », musée du quai Branly du 16 février 2010 au 11 juillet 2011.
- Désy, Pierrette. « Amérique du Nord. Mythes et rites amérindiens. » Dans *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Tome I, 18-31, sous la dir. de Yves Bonnefoy. Paris : Flammarion, 1999. Consulté le 21 mars 2015. doi:10.1522/030092499.
- . « Création du monde. Indiens de l'Amérique du Nord. » Dans *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Tome 1, 514-20, sous la dir. de Yves Bonnefoy. Paris : Flammarion, 1999. Consulté le 5 septembre 2015. <http://dx.doi.org/doi:10.1522/030092499>.

- Désy, Pierrette. « Le Cabinet des estampes : lettre à un ami mohawk. » *Culture X*, no. 1 (1990) : 75-92. Consulté le 23 mars 2015. doi:10.1522/030092501.
- Diabo, Russel. « Harper Launches Major First Nations Termination Plan : As Negotiating Tables Legitimize Canada's Colonialism. » In The Kino-nda-niimi Collective, *The Winter We Danced : Voices from the Past, the Future, and the Idle No More Movement*, 51-64.
- Doran, Anne. « Territoire et sacré chez les Innus. » *Théologiques* 16, no. 1 (2008) : 117-142. Consulté le 7 février 2015. doi : 10.7202/019187ar.
- Drouin, Marc et François Saillant, collectif Regroupement de solidarité avec les Autochtones. *Le Procès des Mohawks : Non coupable*. Postface de Rémi Savard. Montréal : CIDMAA, 1992. Consulté le 2 novembre 2015. http://solidarite-avec-les-autochtones.org/sites/solidarite-avec-les-autochtones.org/files/non%20coupable%20toute%20pages%20recadrer%20et%20lisible%20LR_0.pdf.
- Durkheim, Émile. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Presses universitaires de France, 1963.
- Enriquez, Eugène. *Clinique du pouvoir. Les figures du maître*. Ramonville Saint-Agne : érès, 2007.
- Enriquez, Eugène et Claudine Haroche. *La face obscure des démocraties modernes*. Ramonville Saint-Agne : érès, 2002.
- Fédération des femmes du Québec. « Libérons nos corps, notre Terre et nos territoires. » Texte de réflexion pour la Marche mondiale des femmes (MMF) de 2015, novembre 2014. Consulté le 30 janvier 2015. <http://www.ffq.qc.ca/wp-content/uploads/2014/12/Texte-de-r%C3%A9flexion-MMF-2015.pdf>.
- Fédération des femmes du Québec et Femmes autochtones du Québec. « Déclaration solennelle de solidarité entre la Fédération des femmes du Québec et Femmes autochtones du Québec ». Consulté le 27 janvier 2015. <http://www.ffq.qc.ca/wp-content/uploads/2015/04/ProtocoleSolidarit%C3%A9FFQ-FAQ.pdf>.
- Femmes autochtones du Québec. « Les femmes autochtones du Canada : une discrimination juridique. » *Droits et Démocratie* 2006, Fiche 6. Consulté le 17 juin 2015. <http://www.faq-qnw.org/old/documents/fiche-DD-C31.pdf>.
- Femmes autochtones du Québec. « Mémoire sur l'égalité : Points de vie des femmes autochtones. » Présenté à la Commission des Affaires sociales, décembre, 2014. Consulté le 28 janvier 2015. http://www.faq-qnw.org/old/brief-equality/memoire_egalite.pdf.
- Ferréol, Guy et Gilles Jucquois (sous la dir). *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*. Armand Collin, 2003.

- Fortin, Marie-Raphaël. « Femmes et sociétés autochtones : La femme autochtone dans la société traditionnelle. » Dans *Recherches amérindiennes au Québec*, Dossiers no 3, Huguette Bouchard (dir.) Montréal, (1997). Colloque de 1995.
- Freitag, Michel. « Combien de temps le développement peut-il encore durer ? » *Les ateliers de l'éthique* 1, no. 2 (2006) : 114-133. Consulté le 2 mars 2014. doi:10.1522/030033559.
- Freud, Sigmund. *Malaise dans la Civilisation*. Traduit de l'allemand par CH. et J. Odier en 1934. Paris : Presses universitaires de France, 1971. Consulté le 3 février 2014. doi.org/doi:10.1522/cla.frs.mal.
- Freund, Julien. *L'Essence du politique*. Paris : Dalloz, 2004.
- Gabriel, Ellen et Indigenous Women of Turtle Island. « Letter to Prime Minister Harper from Indigenous Women of Turtle Island. » In The Kino-nda-niimi Collective, *The Winter We Danced : Voices from the Past, the Future, and the Idle No More Movement*, 267-268.
- George, Éric (sous la dir. de). « Autochtones et médias. » *Recherches amérindiennes au Québec* 42, no 1, 2012.
- Goodwin, Charles. « Embedded Context. » *Research on Language and Social Interaction* 36, no. 4 (2003) : 323-350. Consulté le 6 janvier 2014. doi: 10.1207/S15327973RLSI3604_2.
- Gordon, Jessica & The Founders of Idle No More. « The Idle No More Manifesto. » In The Kino-nda-niimi Collective, *The Winter We Danced. Voices from the Past, the Future, and the Idle No More Movement*, 71-73.
- Goulet, Jean-Guy A. « La dimension religieuse des revendications autochtones au Canada. » *Recherches amérindiennes au Québec* 38, no 2-3 (2008) : 83-93. Consulté le 15 septembre 2015. doi: 10.7202/039796ar.
- . « Le lien inaliénable entre le Créateur et les Premières Nations : Une dimension méconnue des affirmations identitaires au Canada et au Québec. » Dans Marie-Pierre Bousquet et Robert R. Crépeau, *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*, 25-62.
- Grasseni, Cristina. « Skilled Visions : Toward an Ecology of Visual Inscriptions. » Dans *Made to be seen : Perspective on the History of Visual Anthropology*, 19-44.
- Green, Joyce. « Le féminisme autochtone : un mouvement indigène qui prône la justice sociale. » Dans *Itinéraires d'égalité : Trajectoires des femmes autochtones du Québec et du Canada*, sous la dir. de Carole Lévesque et Marie France Labrecque. Cahier no. 2007-03, 45-48. Actes de colloque. Montréal : DIALOG et INRS, 2007. Consulté le 28 janvier 2015. www.reseaudialog.ca/docs/cahiersdialog-200703.pdf.

- Gunn Allen, Paula. *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston : Beacon Press, 1986.
- Heckewelder, John. *History, Manners and Customs of the Indian Nations Who Once Inhabited Pennsylvania and the Neighboring States*. Mémoires de la Société d'Histoire de Pennsylvanie, 1876.
- Héritier, Françoise. « L'idée de crise adolescente est-elle universelle ? » *Neuropsychiatrie de l'enfance et de l'adolescence* 49, no. 8 (décembre 2001) : 502-11.
- . *Masculin/Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*. Paris : Éditions Odile Jacob, 2002.
- Izard, Michel. « Colonisation. » Dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, 160-163, sous la direction de Pierre Bonte et Michel Izard, 3e éd, 2e tirage. Paris : Presses universitaires de France, 2007.
- . « Indiens d'Amérique du Nord. » Dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, 364-368.
- Jacquard, Albert. « Finitude de notre domaine. » *Le Monde diplomatique*. Mai 2004. Consulté le 20 août 2015. <http://www.monde-diplomatique.fr/2004/05/JACQUARD/11175>.
- . *Voici le temps du monde fini*. Paris : Éd. du Seuil, 1991.
- Jean, Michel. *Le vent en parle encore*. Montréal : Les Éditions Libre Expression, 2013.
- Jojola, Ted. « Notes on identity, time, space and place. » Dans Waters, *American Indian Thought*, 87-96.
- Kanapé Fontaine, Natasha. *Manifeste Assi*. Montréal : Éd. Mémoire d'encrier, 2014.
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine. « « Nouvelle communication » et « analyse conversationnelle ». » *Langue française* 70, no. 1 (1986) : 7-25. Consulté le 10 janvier 2015. http://www.persee.fr/doc/lfr_0023-8368_1986_num_70_1_6368.
- King, Thomas. *L'Indien malcommode : Un portrait inattendu des Autochtones d'Amérique du Nord*. Traduit par Daniel Poliquin. Montréal : Boréal, 2012.
- Laboratorio RISC, Seminario. Rencontre avec Marc Augé. 9 mars 2006. L'architecture comme illusion et comme allusion. Consulté le 21 novembre 2015. <http://www.globusetlocus.org>.
- Lacoste, Michèle et Claudine Dannequin. « Travaux en analyse de la conversation. Entretiens avec Charles et Marjorie Goodwin. Propos recueillis. » *Langage et société* 48, no. 1 (1989) : 81-102. Consulté le 5 janvier 2014. doi : 10.3406/lso.1989.2446.
- LaDuke, Winona. *Recovering the Sacred : The power of Naming and Claiming*. Toronto : Between the Lines, 2005.

- Lapassade, Georges. « L'analyse institutionnelle. » *L'Homme et la société* 19, no. 1 (1971) : 185-192. Consulté le 2 février 2015. doi : 10.3406/homso.1971.1390.
- . « Vocabulaire critique des microsociologies. » *Présentaine*, les Cahiers de l'IRSA, no. 1 (mai 1994) : 47- 69.
- Lardellier, Pascal. « Anthropologie et communication, selon Marc Augé, Jacques Perriault et Yves Winkin. Entretiens avec Pascal Lardellier. » *MEI « Médiation et information »* no. 15 (2001) : 7-15. Consulté le 6 octobre 2014. <http://www.mei-info.com/wp-content/uploads/revue15/MEI-15-2.pdf>.
- Lassiter, Luke. *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago et London : University of Chicago Press, 2005.
- Laurin-Frenette, Nicole. « Féminisme et anarchisme : quelques éléments théoriques et historiques pour une analyse de la relation entre le Mouvement des femmes et l'État. » Dans *Femmes et politique*, sous la dir. de Yolande Cohen, 147-191. Montréal : Les Éditions du Jour, 1981. Consulté le 9 janvier 2015. doi.org/doi:10.1522/030076877.
- Le Bot, Jean-Michel. « Julien Freund et *L'Essence du politique* : Une lecture " médiationniste ". » *Tétralogiques*, no. 20 (2015) : 119-140. http://www.ressources.univ-rennes2.fr/ciaphs/tetralogiques/IMG/pdf/07._tetralogiques_20._le_bot.pdf.
- Lenclud, Gérard. « Symbolisme. » Dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, 688-91.
- . « Transmission. » Dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, 712-17.
- Lepage, Pierre. « Oka, 20 ans déjà! Les origines lointaines et contemporaines de la crise. » *Recherches amérindiennes au Québec* 39, no. 1-2 (2009) : 119-26. doi : 10.7202/045003ar.
- . « Mythes et réalités sur les peuples autochtones. » 2009, 2^e éd. Direction de l'Éducation et de la coopération, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, Québec. Consulté le 11 juin 2015. <http://www.cdpedj.qc.ca/Publications/Mythes-Realites.pdf>.
- Lévesque, Carole et Marie France Labrecque. Introduction à *Itinéraires d'égalité : Trajectoires des femmes autochtones du Québec et du Canada*, sous la direction de Carole Lévesque et Marie France Labrecque, Cahier no. 2007-03, 1-2. Actes de colloque. Montréal : DIALOG et INRS, 2007. Consulté le 30 janvier 2014. www.reseaudialog.ca/docs/cahiersdialog-200703.pdf.
- Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale I*. Paris : Plon, 1958.
- Lewis, Randolph. *Alanis Obomsawin : The Vision of a Native Filmmaker*. Lincoln : University of Nebraska Press, 2006.

- Lyotard, François. *La condition post-moderne*. Paris : Minuit, 1981.
- McAdam, Sylvia. « Armed with Nothing More than a Song and a Drum : Idle No More. » In The Kino-nda-niimi Collective, *The Winter We Danced : Voices from the Past, the Future, and the Idle No More Movement*, 65-7.
- McLean, Sheelah. « Idle No More : Re-storying Canada. » In The Kino-nda-niimi Collective, *The Winter We Danced : Voices from the Past, the Future, and the Idle No More Movement*, 92-95.
- McLeod, Laura Eleanor. « Hungry Spirits : Anishnaabe Resistance and Revitalization. » Thèse de doctorat, University of Minnesota, 2014. Proquest (3612707). Consultée le 20 mars 2014.
- McLuhan, T.C. (textes rassemblés par), photos de Edward S. Curtis. *Pieds nus sur la terre sacrée*. Traduit par Michel Barthélemy. Paris : Éditions Denoël, 1974.
- Mora Castelán, Edith. « Simplement volontaire : La nostalgie de la communauté. » Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, 2007.
- Morin, SkyBlue Mary. « A Healing Time. » In The Kino-nda-niimi Collective, *The Winter We Danced : Voices from the Past, the Future, and the Idle No More Movement*, 7-9.
- Murray, Karl-Gilbert. « Nadia Myre : Des inflexions méditatives. » Art Mûr 7, no. 4 (mars, avril 2012). Consulté le 19 août 2015. <http://artmur.com/artistes/nadia-myre/meditation-on-black/>.
- Musée McCord. Catalogue. « Porter son identité. La Collection Premiers Peuples. » Musée McCord, Montréal, 2013.
- Myre, Robert. Introduction à *Nadia Myre : En[counter]s*, par Colette Tougas, Édith-Anne Pageot, Sandra Dyck et Amanda Jane Graham. Éd. Art Mûr, Musée d'art contemporain des Laurentides, Carleton University Art Gallery, 2011.
- Napoli, Maria. « Holistic Health Care for Native Women : An Integrated Model. » *American Journal of Public Health* 92, no. 10 (2002) : 1573-75.
- O'Bomsawin, Nicole et Sylvain Rivard. *Les Algonquiens*. Québec : Les éditions Cornac, 2012.
- Parent, Alexandra. « Couverture journalistique des affaires de droit relatif aux peuples autochtones au Québec : le cas d'Idle no more. » Mémoire de maîtrise, Université Laval, 2014. Consulté le 7 novembre 2015. <http://theses.ulaval.ca/archimede/meta/31124>.
- Pink, Sarah. *Doing Visual Ethnography*. 2001 (London : SAGE, 2013).

- Poirier, Jean. « De la tradition à la modernité : la machine à civiliser. » Dans *Histoire des mœurs III : Thèmes et systèmes culturels*, vol. 2 pp. 1551-1619, ss dir. de Jean Poirier, 6 volumes. Paris : Gallimard, 1991.
- Pouillon, J. « Tradition. » Dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, 710-12, sous la direction de Pierre Bonte et Michel Izard, 3e éd, 2e tirage. Paris : Presses universitaires de France, 2007.
- Poulin, Louise. « Les relations entre blancs et amérindiens : une perspective historique. Une entrevue avec Pierrette Désy, » *Contact CIEC* 10, no. 1 (printemps 1991) : 9-12. Consulté le 3 novembre 2015. http://classiques.uqac.ca/contemporains/desy_pierrette/relations_blancs_amerindiens/relations_blancs_amerindiens.html.
- Rancière, Jacques. *Aux bords du politique*. Paris : Gallimard, 1998.
- Reid, Me Hubert et collaboration de Me Simon Reid. *Dictionnaire de droit québécois et canadien*. Montréal : Wilson & Lafleur Ltée, 4e édition, 2010.
- Rodriguez, Catherine. « Pratiques traditionnelles au cœur de la modernité. » Mémoire de maîtrise en communication, UQAM, septembre 2013. Consulté le 22 août 2015. <http://www.archipel.uqam.ca/6278/>.
- Roy, Jean-Olivier. « Les nations autochtones et l'autonomie politique : se libérer des paradoxes. » Dans *Les Autochtones et le politique*, sous la direction d'Alain Beaulieu et Stéphanie Béreau. Texte remanié du Colloque du 30 avril et 1 er mai 2008, 39-60. Montréal : CREQTA, 2012. Consulté le 16 juillet 2015. http://www.territoireautochtone.uqam.ca/pages/documents/publications/Les_Autochtones_et_politique.pdf.
- Samian, *La plume d'aigle*. Montréal : Éd Mémoire d'encrier, 2015.
- Savard, Rémi. *Destins d'Amérique : Les autochtones et nous*. Montréal : Les Éditions de L'Hexagone, 1979. Consulté le doi.org/doi:10.1522/030164458.
- Savard, Rémi. *La forêt vive : Récits fondateurs du peuple innu*. Montréal : Les Éditions du Boréal, 2004.
- Savard, Rémi. « Le légalisme à la sulpicienne. » *Recherches amérindiennes au Québec* 39, nos 1-2 (2009) : 127-28. doi : 10.7202/045004ar.
- Savard, Rémi et Jean-René Proulx. *Derrière l'Épopée, les [A]autochtones*. Montréal : Les Éditions l'Hexagone, 1982. Consulté le 5 avril 2015. doi:10.1522/030164661.
- Settee, Priscilla. « Pimatisiwin : Indigenous systems, our time has come. » Thèse de doctorat, University of Saskatchewan, 2007. ProQuest (NR31078). Consulté le 5 octobre 2015.
- Slattery, Mico T. « Towards a comparative study of the concept of mind/consciousness in Western science, Eastern mysticism, and American Indian thought. » Thèse de doctorat. Michigan State University, 2008. ProQuest (papier).

- St-Jean Aubre, Anne-Marie. « Landscape of Sorrow. » Art Mûr, 2008, Consulté le 16 août 2015. <http://artmur.com/artistes/nadia-myre/landscape-of-sorrow/>.
- The Kino-nda-niimi Collective, éd. *The Winter We Danced : Voices from the Past, the Future, and the Idle No More Movement*. Winnipeg : ARP BOOKS, 2014.
- Todorov, Tzvetan. *Nous et les autres : La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris : Éd. du Seuil, 1989.
- Reid, Me Hubert et Me Simon Reid (coll). *Dictionnaire de droit québécois et canadien*. Montréal : Wilson & Lafleur Ltée, 4^e édition, 2010.
- Sapir, Edward. *Anthropologie. Tome 2 : Culture*. 1921, Traduction de Christian Baudelot et Pierre Clinquart, introduction et notes de Christian Baudelot. Paris : Éd. de Minuit, 1969. Consulté le 2 octobre 2015. doi.org/doi:10.1522/cla.sae.ant2.
- Sioui, Georges E. *Pour une autohistoire amérindienne : Essai sur les fondements d'une morale sociale*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 1989.
- Smith, H. *A Seat at the Table : Huston Smith in Conversation with Native Americans on Religious Freedom*, edited and with a preface by Phil Cousineau ; with assistance from Gary Rhine. Berkeley : University of California Press, 2006.
- Smith, Maureen E. « Crippling the spirit, Wounding the Soul : Native American Spiritual and Religious Suppression ». Dans Waters, *American Indian Thought. Philosophical Essays*, 116-30.
- Standing Bear, Chef Luther. *Land of the Spotted Eagle*. Boston : Houghton Mifflin, 1933.
- The Kino-nda-niimi Collective, éd. *The Winter We Danced. Voices from the Past, the Future, and the Idle No More Movement*. Winnipeg : ARP BOOKS, 2014.
- Thomas, Louis-Vincent. « L'autorité: dialectique masculin/féminin », *Quel corps?* no 32-33 (1986).
- . « Sociologie et épistémologie ou réflexion sur un faux problème. » *Quel corps? La galaxie anthropologique: en hommage à Louis-Vincent Thomas*. 38-39 (octobre 1989) : 100-119.
- Tougas, Colette. « Les choses vraies de Nadia Myre. » Dans *Nadia Myre : En[co]uter[s]*, 13-31. Éditions Art Mûr, Musée d'art contemporain des Laurentides et Carleton University Art Gallery, 2011.

- Tougas, Colette et Édith-Anne Pageot, Sandra Dyck, Amanda Jane Graham. *Nadia Myre : En[counter]s*. Introduction par Robert Myre. Éditions Art Mûr, Musée d'art contemporain des Laurentides et Carleton University Art Gallery, 2011.
- Tuhiwai Smith, Linda. *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples*. 2e éd. London & New York : Zed Books, 2012.
- Van Maanen, John. *Tales of the field. On writing ethnography*. Chicago et Londres : The University of Chicago Press, 1988.
- Vinding, Diana, éd. *Indigenous Women : The Right to a Voice*. IWGLA Document no. 88, Copenhagen, 1998. http://www.iwgia.org/iwgia_files_publications_files/0140_88_Indigenous_omen.pdf.
- Waters, Anne, éd. *American Indian Thought. Philosophical Essays*. Malden : Blackwell Publishing, 2004.
- . « Language Matters : Nondiscrete Nonbinary Dualism. » In Waters, *American Indian Thought. Philosophical Essays*, 98-115.
- Weber, Max. Sous la direction de Alain Gras. *Sociologie-ethnologie : Auteurs et textes fondateurs*. Paris : Publications de la Sorbonne, 2008.
- Wilson, Nina. « Kisikew Iskew, the Women Spirit. » Dans The Kino-nda-niimi Collective, *The Winter We Danced : Voices from the Past, the Future, and the Idle No More Movement*, 102-108.
- Wilson, Shawn. « What is an Indigenous Research Methodology ? » *Canadian Journal of Native Education* 25, no. 2 (2001) : 175- 79.

FILMOGRAPHIE

- Lamothe, Arthur. 1973. *Réflexions d'un vieil innu*. Série : Mémoire antérieure, épisode 9. 25 min 48 sec. http://www.banq.qc.ca/collections/collection_numerique/coll_arthur-lamothe/collection_memoire_anterieur.html?categorie=11.
- Obomsawin, Alanis. 1993. *Kanehsatake : 270 ans de résistance*. Office national du film du Canada. 1 h 59 min. https://www.onf.ca/film/kanehsatake_270_ans_resistance.
- . 1993. *Kanehsatake : 270 Years of Resistance*. Montréal : National Film Board of Canada. 1 h 59 min. https://www.nfb.ca/film/kanehsatake_270_years_of_resistance.

Papatie, Kevin. 2007. *L'amendement [Abinodjic Madjinakini]*. Office national du film du Canada, Productions des Beaux-Jours (Wapikoni mobile). 4 min 58 sec. <http://www.wapikoni.ca/films/lamendement-abinodjic-madjinakini>.

Sioui Labelle, René. 1998. *Kanata : l'héritage des enfants d'Aataentsic*. Office national du film du Canada. 52 min 4 sec. https://www.onf.ca/film/kanata_1_heritage_des_enfants_d_aataentsic.

LISTE DES ŒUVRES D'ART

Awashish, Eruoma. *Deuil*. 2012. Plume d'outarde sur toile, tissus, fil et peinture en aérosol. 24 x 36". <https://levadrouilleurbain.wordpress.com/2014/07/02/reliques-et-passages-eruoma-awashish-gilde-canadienne-des-metiers-dart/>.

———. *J'attends ton appel depuis longtemps*. 2012. Crâne d'orignal, peinture en aérosol et combiné de téléphone, 23 x 9". Crédit photo : Eruoma Awashish. <http://www.tourismeautochtone.com/portcat/saguenay-lac-saint-jean/>.

———. *L'instant d'un regard*. 2012. Acrylique et feuilles d'or, 60,9 x 40,6 cm. <http://inspiromedia.ca/eruomaawashish/>.

Gabriel, Ellen. *Tree/Arbre*. 2000. Série. Pastel sur papier, 22 x 30". <http://www.nativelynx.qc.ca/arts-visuels/artistes-autochtones/ellen-gabriel/>.

———. 2000. *Tree/Arbre*. Série. Pastel sur papier, 22 x 30". <http://www.nativelynx.qc.ca/arts-visuels/artistes-autochtones/ellen-gabriel/>.

———. *View from sweat lodge/Vue de la tente de sudation*. 1996. Acrylique sur toile, 60 x 72". <http://www.nativelynx.qc.ca/arts-visuels/artistes-autochtones/ellen-gabriel/>.

Myre, Nadia. *Alcan (série Journey of the Seventh Fire)*. 2009. Perles sur toile, 144 x 144 cm. <http://artmur.com/artistes/nadia-myre/landscape-of-sorrow/>.

———. *A Study of Ownership, Use and Territory in Relation to Article 19 of the Indian Act : Surrendered Lots 1, 2, 3 and 4*. 2009. Perles de rocaille, fil, 30 x 38 cm. http://artmur.com/wp-content/uploads/brochures/vol7_numero3.pdf.

———. *For those who cannot speak. The Land, the Water, the Animals and the Future Generations*. 2013. Perles de verre, 7 cm x 1036 cm. National Gallery of Canada. <http://artmur.com/artistes/nadia-myre/for-those-who-cannot-speak/>.

———. *For those who cannot speak. The Land, the Water, the Animals and the Future Generations*. 2013. Perles de verre. Détail de l'œuvre, impression numérique, 175 cm x 2380

cm. Musée des Beaux-Arts du Canada. <http://artmur.com/artistes/nadia-myre/for-those-who-cannot-speak/>.

Myre, Nadia. *Hydro-Québec* (série *Journey of the Seventh Fire*). 2008. Perles sur toile, 144 x 144 cm.

———. *Indian Act*. 2000-2003. 56 éléments, perles de rocaille, feutre, fil, copie de la *Loi sur les Indiens* (chapitres 1-5), 46 x 38 x 5 cm chacun. Ottawa, Canada, Musée des Beaux-Arts du Canada. <http://artmur.com/artistes/nadia-myre/indian-act/>.

———. *Meditations on Black Lake* : [Série] *Cultural, Political, Celestial, Philosophical, Spiritual, Material, Geographical, Temporal*. 2012. Perles de rocailles, 8 giclées, 111 x 111 cm. <http://artmur.com/artistes/nadia-myre/meditation-on-black/>.

———. *Meditations on Red* # 1 à # 5. 2013. Perles de rocaille, giclée, 122 x 122 cm. <http://artmur.com/artistes/nadia-myre/meditations-on-red/>.

MÉDIAS EN LIGNE

Blais, Marie-Christine. « Joséphine Bacon : tundra, tu me gâtes. » *La Presse*, 19 décembre, 2014. Consulté le 18 septembre 2015. <http://www.lapresse.ca/arts/livres/entrevues/201412/19/01-4829639-josephine-bacon-tundra-tu-me-gates.php>.

Blais-Morin, Madeleine. « Mère et fille autochtones en mission contre la violence dait aux femmes. » Radio-Canada, (texte et vidéo), 27 février, 2015. Consulté le 28 février 2015. <http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/societe/2015/02/27/001-mere-fille-autochtones-contre-la-violence.shtml>.

Bourgault-Côté, Guillaume. « Déclaration des peuples autochtones - Ottawa signe en catimini, mais conserve des réserves. » *Le Devoir*, 2 novembre 2010. Consulté le 8 janvier 2015. <http://www.ledevoir.com/politique/canada/311372/declaration-des-peuples-autochtones-ottawa-signé-en-catimini-mais-conserve-ses-reserves>.

Bronski, Carl et Keith Jones. « La Commission de vérité et réconciliation du Canada – les questions de classe. » 29 juin 2015, World Socialist Web Site. Consulté le 12 juillet 2015. <http://www.wsws.org/fr/articles/2015/jui2015/cana-j29.shtml>.

Collectif de chercheurs et d'intervenants pour les enfants autochtones. « Attawapiskat – Le règne du mépris. » *Le Devoir*, 6 décembre, 2011. Consulté le 27 janvier 2015. <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/337672/attawapiskat-le-regne-du-mepri>.

Corriveau, Émilie. « Femmes autochtones du Québec – Une entente se construit au nom de la justice, de la paix et de la non-discrimination. » *Le Devoir*, 26 octobre, 2013. Consulté le 30 janvier 2015. <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/390705/une-entente-se-construit-au-nom-de-la-justice-de-la-paix-et-de-la-non-discrimination>.

Corriveau, Hugues. « Manifeste Assi, Natasha Kanapé Fontaine. » *Le Devoir*, 2 mai, 2015. Consulté le 9 août 2015. <http://www.ledevoir.com/culture/livres/438856/manifeste-assi-natasha-kanape-fontaine>.

Guimont, Léa. « Desjardins et Mondorie – Du triste sort d'un «peuple invisible. » *Le Devoir*, 9 juin 2007. Consulté le 2 juillet 2014. <http://www.ledevoir.com/culture/actualites-culturelles/146729/desjardins-et-mondorie-du-triste-sort-d-un-peuple-invisible>.
<http://www.ledevoir.com/culture/actualites-culturelles/146729/desjardins-et-mondorie-du-triste-sort-d-un-peuple-invisible>.

Kirkup, Kristy. « L'ONU surveille de près la situation à Attawapiskat, » TVA Nouvelles (texte et vidéo), 20 décembre, 2011. Consulté le 26 janvier 2015. <http://tvanouvelles.ca/lcn/infos/national/archives/2011/12/20111220-162709.html>.

La Presse canadienne. « Femmes autochtones : le rapporteur de l'ONU presse le Canada d'enquêter sur les disparues. » *Le Devoir*, 13 mai, 2014. Consulté le 24 janvier 2015. <http://www.ledevoir.com/politique/canada/408078/femmes-autochtones-l-onu-releve-les-efforts-insuffisants-du-gouvernement-harper>.

———. « La grande chef d'Attawapiskat entame une grève de la faim. » *Le Devoir*, 12 décembre, 2012. Consulté le 15 janvier 2014. <http://www.ledevoir.com/politique/canada/366172/la-grande-chef-d-attawapiskat-entame-une-greve-de-la-faim>.

Lowie, Morgan, La Presse canadienne. « Crise d'Oka. Réconciliation et guérison 25 ans plus tard. » *Le Devoir*, 13 juillet, 2015. Consulté le 8 novembre 2015. <http://www.ledevoir.com/politique/canada/444959/crise-d-oka-reconciliation-et-guerison-25-ans-plus-tard>.

Scott, Marian. « Revisiting the Pines : Oka's legacy. » *Montreal Gazette*, vidéo, July 10, 2015. Consulté le 12 novembre 2015. <http://montrealgazette.com/news/local-news/revisiting-the-pines-okas-legacy>.

Radio-Canada. « Manifestations éclair du mouvement Idle No More dans des centres commerciaux. » (Texte et photographies), 26 décembre 2012. Consulté le 5 janvier 2015. <http://ici.radio-canada.ca/regions/saskatchewan/2012/12/26/002-manifestations-centrecommerciaux-ouest.shtml>.

Radio-Canada avec *Globe and Mail*. « Les Autochtones victimes d'un « génocide culturel », dit la juge en chef de la Cour suprême. » (Texte et vidéo), 29 mai 2015. Consulté le 26 août 2015. <http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/national/2015/05/29/001-genocide-culturel-beverly-mclachlin-autochtones-premieres-nations.shtml>.

Vastel, Marie. « C'est la crise au Canada, dit le rapporteur spécial de l'ONU, » *Le Devoir*, 16 octobre, 2013. Consulté le 25 janvier 2015. <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/390067/peuples-autochtones-c-est-la-crise-au-canada-dit-le-rapporteur-special-de-l-onu>.

———. « Les autochtones ligüés contre Ottawa, » *Le Devoir*, 7 décembre, 2011. Consulté le 26 janvier 2015. <http://www.ledevoir.com/politique/canada/337822/les-autochtones-ligues-contre-ottawa-les-premieres-nations-reclament-un-observateur-de-l-onu-a-attawapiskat>.

NOTES DE COURS

Broustau, Nadège. (2013). *Stratégies de recherche mixtes, FCM 7109*. Université du Québec à Montréal, Faculté de communication.

Des Aulniers, Luce. (2011). *Identité et altérité en terrains : notes de cours, COM 8123*. Université du Québec à Montréal, Faculté de communication.

Des Aulniers, Luce. (2013). *Approches anthropologiques en communication : notes de cours, COM7018*. Université du Québec à Montréal, Faculté de communication.

SITES INTERNET

Cardinal Communication. Consulté le 3 février 2014. <http://cardinalcommunication.blogspot.ca/2008/03/les-anishnabe-algonquins.html>.

Dictionnaire Larousse. « Discriminant. » Consulté le 6 juin 2015, http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/discriminant_discriminante/25873.

Dictionnaire Larousse. « Ethnie. » Consulté le 6 juin 2015. <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/ethnie/31396>.

Dictionnaire Larousse. « Ethnocide. » Consulté le 6 juin 2015. <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/ethnocide/31407>.

Dictionnaire Larousse. « Idéologie. » Consulté le 6 juin 2015. <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/id%C3%A9ologie/41426>.

Dictionnaire Larousse. « Loi. » Consulté le 6 juin 2015. <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/loi/47700>.

Dictionnaire Larousse. « Pupille. » Consulté le 6 juin 2015. <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/pupille/65115/locution?q=pupille#165653>.

L'Assemblée des Premières Nations. [s.d.]. « L'Assemblée des Premières Nations. » Consulté le 13 janvier 2015. <http://www.afn.ca/index.php/fr/a-propos-apn/description-de-lapn>.

L'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador. [2014, 14 décembre]. « Historique. » Consulté le 13 janvier 2015. <http://www.apnql-afnql.com/fr/apropos/historique.php>.

FAQ. « Rencontre historique de Femmes autochtones du Québec. Célébrons notre histoire, dessinons notre futur. » 9-10 novembre 2013, synthèse, décembre 2013. Consulté le 6 janvier 2015. <http://www.faq-qnw.org/fr/publications>.

Femmes autochtones du Québec. [s. d.]. « Bienvenue chez les femmes autochtones du Québec. » Consulté le 12 janvier 2015. <http://www.faq-qnw.org/fr>.

Femmes autochtones du Québec. [s. d.]. Historique. Récupéré le 10 février 2015 de http://www.faq-qnw.org/fr/Qui_sommes-nous/Historique.

Femmes autochtones du Québec. [s. d.], « Questions fréquemment posées, » consulté le 12 janvier 2015, http://www.faq-qnw.org/fr/Qui_sommes-nous/Questions_frequeument_posees.

Femmes autochtones du Québec, [s. d.]. « Revendication d'une enquête nationale pour les 1 186 cas reportés de femmes autochtones disparues ou assassinées. » Consulté le 25 janvier 2015. http://www.faq-qnw.org/fr/press_media/press_release/revendication-d%E2%80%99une-enqu.

Gendarmerie royale du Canada. [2010-07-12]. « Guide sur la spiritualité chez les Amérindiens. » Consulté le 2 octobre 2015. <http://www.rcmp-grc.gc.ca/pubs/abo-aut/spirit-spiritualite-fra.htm>.

Mémoire d'encrier. [s.d.] « Joséphine Bacon. » Consulté le 15 avril 2016. <http://memoiredencrier.com/josephine-bacon/>.

Musée virtuel du Canada. [s.d.]. « Identité – Nadia Myre. » Réseau canadien d'information sur le patrimoine (RCIP), Gouvernement du Canada. Consulté le 14 juillet 2015. <http://www.virtualmuseum.ca/edu/ViewLoitLo.do;jsessionid=0D1122A249B5C64F5E5EA2B4DB9846D9?method=preview&lang=FR&id=15024>.

NGO Branch. [s.d.]. « Introduction – Statut Consultatif auprès de l'ECOSOC. » Consulté le 14 janvier 2015. <http://csonet.org/index.php?menu=132>.

United Nations. Department of Economic and Social Affairs, Division for Social Policy and Development. [s.d.]. Consulté le 10 février 2015. <http://undesadspd.org/IndigenousPeoples/LibraryDocuments/StateoftheWorldsIndigenousPeoples.aspx>.

Université d'Ottawa. [s.d.]. « La Société, l'Individu, et la Médecine : Médecine autochtone et pratiques de guérison autochtones. » Consulté le 5 octobre 2015. http://www.med.uottawa.ca/sim/data/Aboriginal_Medicine_f.htm.

Wikipédia. « Autochtones du Québec. » Consulté le 5 mars 2015. https://fr.wikipedia.org/wiki/Autochtones_du_Qu%C3%A9bec.

Wikipédia. « Conseil économique et social des Nations unies. » Consulté le 10 janvier 2015. https://fr.wikipedia.org/wiki/Conseil_%C3%A9conomique_et_social_des_Nations_unies.

Wikipédia. « Massacre de Wounded Knee. » Consulté le 15 novembre 2015. https://fr.wikipedia.org/wiki/Massacre_de_Wounded_Knee.

