

Sous la direction de

Jan Borm Daniel Chartier
Leila Devia Martina L. Rojo

L'autochtonie comparée des Amériques



Isberg

L'AUTOCHTONIE
COMPARÉE
DES AMÉRIQUES

Droit et représentations culturelles

**Catalogage avant publication de
Bibliothèque et Archives nationales du Québec
et Bibliothèque et Archives Canada**

Titre: L'autochtonie comparée des Amériques : droit et représentations culturelles / dirigé par Jan Borm, Daniel Chartier, Leila Devia et Martina Rojo.

Noms: Borm, Jan, 1964- éditeur intellectuel. | Chartier, Daniel, 1968- éditeur intellectuel. | Devia, Leila, éditeur intellectuel. | Rojo, Martina, éditeur intellectuel.
Collections: Isberg.

Description: Mention de collection: Isberg | Publié en collaboration avec Ediciones Universidad del Salvador, Universidad del Salvador (Buenos Aires, Argentine). | Comprend des références bibliographiques.

Identifiants: Canadiana (livre imprimé) 20230079350 | Canadiana (livre numérique) 20230079369 | ISBN 9782923385624 (couverture souple) | ISBN 9782923385631 (PDF)

Vedettes-matière: RVM: Peuples autochtones—Politique et gouvernement. | RVM: Peuples autochtones—Relations avec l'État. | RVM: Peuples autochtones—Droit. | RVM: Territorialité humaine—Amérique. | RVM: Littérature indienne d'Amérique—Québec (Province)—Histoire et critique.

Classification: LCC E59.P73 A98 2024 | CDD 320.1/5089—dc23

Avec des chapitres de Geneviève Béliste, Véronique Basile Hébert, Jan Borm, Leila Devia, Patrick Jacob, Federico Merino, Thierry Rodon, Ana Kancepolsky-Teichmann, Laura Perez-Gauvreau, Daniel Chartier et Martina L. Rojo.

Ce livre est publié dans le cadre des travaux et avec le soutien du Laboratoire international de recherche sur l'imaginaire du Nord, de l'hiver et de l'Arctique et de la Chaire UArctic sur l'imaginaire du Nord, de l'hiver et de l'Arctique, dirigés par Daniel Chartier, en coopération avec l'Universidad del Salvador.

Cette publication s'inscrit dans le cadre des travaux du projet « Québec-Argentine-France: Territorialité, ressources, autochtonie : droits et représentations culturelles », soutenu par le programme « Projets interuniversitaires de solidarité dans les Amériques » de l'Agence universitaire de la Francophonie (AUF), en collaboration avec l'Université du Québec à Montréal, l'Universidad del Salvador et l'Université de Versailles—Saint-Quentin-en-Yvelines.

Au dos : détail de la photographie de Véronique Basile Hébert, Tapiskwan Sipi, 2023, reproduction autorisée par l'artiste.

Révision linguistique et mise en page : Yannick Legault et Maude Agin-Blais.

ISBN 978-2-923385-62-4 (imprimé Canada)

ISBN 978-950-592-320-5 (imprimé Argentine)

ISBN 978-2-923385-63-1 (PDF Canada)

© 2025 Imaginaire | Nord et Ediciones Universidad del Salvador

Dépôt légal — 3^e trimestre 2025

Bibliothèque et Archives nationales du Québec

Biblioteca nacional Mariano Moreno

L'AUTOCHTONIE
COMPARÉE
DES AMÉRIQUES

Droit et représentations culturelles

Dirigé par

Jan Borm, Daniel Chartier, Leila Devia et Martina Rojo

ISBERG

Imaginaire | Nord

Ediciones Universidad del Salvador

2025

TABLE DES MATIÈRES

Jan Borm et Daniel Chartier	
Introduction	
L'autochtonie comparée des Amériques	9
 <i>Représentations culturelles et littéraires autochtones</i>	
Geneviève Bélisle	
Créer des ponts entre allochtones et Autochtones	
L'écriture dramatique comme territoire de rencontre	27
Véronique Basile Hébert	
Territoire, théâtre et atikamécité	
suivi d'un extrait de <i>Là d'où vient notre sang</i>	43
Jan Borm	
« Résister, en avançant »	
La collection Terre Humaine fondée aux éditions Plon par Jean Malaurie ou 70 ans de combats pour la défense des peuples autochtones	63
 <i>Droit et autodétermination autochtone</i>	
Leila Devia	
Stratégies pour l'application de l'accord d'Escazú en LATAM	81
Patrick Jacob	
Peut-on remédier aux atteintes subies par les peuples autochtones ?	
Réflexions à partir des mesures de réparation ordonnées par la Cour interaméricaine des droits de l'homme dans l'affaire Lhaka Honhat	101

Federico Merino

Commentaire de l'arrêt *Comunidad Mapuche Catalán y Confederación Indígena Neuquina c. Provincia del Neuquén s/ acción de inconstitucionalidad* 121

Thierry Rodon

Peut-on réconcilier l'autodétermination des Autochtones et les activités extractives au Canada ? 143

Comparaisons autochtones inter-américaines

Ana Kancepolsky Teichmann

Eukuan nin matsbi-manitu innushkueu
Je suis une maudite sauvagesse
Soy una maldita salvaje
Traduire An Antane Kapeshe en contexte sud-américain 163

Laura Perez-Gauvreau

Nature et individu dans les recueils
Un thé dans la toundra / Nipishapui nete mushuat (2013)
de Joséphine Bacon et *Se ha despertado el ave de mi corazón /*
Nepey ñi güñiün piuke (1989) de Leonel Lienlaf 179

Daniel Chartier

La centralité de la « territorialité » dans l'expression culturelle autochtone — littérature, conflits, traités, apports 193

Martina Rojo

La publicité et les droits des peuples autochtones
Une vision latino-américaine
et regards comparés avec le Québec 207

Introduction

L'autochtonie comparée des Amériques

« Nous vivons encore !
Nous nous libérons ! »

(Véronique Basile
Hébert, « Là d'où vient
notre sang ». Acte II.
« La Rivière-Serpent »)

L'autochtonie caractérise les Amériques. Aujourd'hui, de vastes mouvements culturels, politiques et sociaux permettent aux cultures autochtones de refaire surface et de renverser des perceptions centenaires : celle de la découverte, au premier chef, voire celles des « nouveaux » pays. En raison des mouvements coloniaux, les relations entre les différentes cultures des Premiers Peuples des Amériques demeurent cependant fragmentées, au profit de celles à l'intérieur des grands ensembles linguistiques européens (le français, l'espagnol, l'anglais, le portugais). Quelques initiatives de comparaison entre les cultures et langues autochtones du Nord et du Sud convainquent toutefois de la nécessité d'identifier ce qui leur est commun (du passé comme de l'avenir) et ce qui les distingue.

La question de la territorialité autochtone dans les Amériques est au cœur de nombreux enjeux contemporains, tant politiques, juridiques qu'environnementaux. Ce livre s'inscrit dans une démarche pluridisciplinaire visant à explorer et à comparer les diverses conceptions du territoire et des rapports humains avec le monde vivant, telles qu'elles sont perçues par les peuples autochtones à travers l'hémisphère Nord et Sud. À l'intersection du droit, des études culturelles, de l'environnement et des études autochtones, ce livre réunit des spécialistes de renommée internationale, tant de l'Argentine, de la France que du Québec,

pour interroger les fondements, les effets et les principes sous-jacents à la territorialité autochtone.

Cet ouvrage est ainsi issu de la collaboration interdisciplinaire entre l'Argentine, le Québec et la France, mais aussi de la participation de nombreuses personnes issues des Premières Nations du Québec et de l'Argentine, que nous remercions de leur générosité : nos réflexions leur sont largement tributaires. Sans leur apport, qui a par ailleurs permis des rencontres Nord-Sud historiques (par exemple entre le chef Réal Mckenzie et Juan Antonio Aréballo Sgró Namuncurá), notre projet n'aurait pas trouvé son sens. Nous remercions ainsi pour leur savoir, leur temps et les échanges riches qu'ils ont suscités : Juan Antonio Aréballo Sgró Namuncurá (Aimara et Mapuche), directeur de l'Instituto de Cultura Indígena Argentina, musicien et membre du Conseil des peuples autochtones de l'Organisation des Nations Unies; Omar Gutierrez (Wichì) de la communauté Mision Chaqueña; Mercedes « Lola » Llorente (décédée en 2024) de la Fundacion Niwok de la communauté du village El Potrillo de la province de Formosa; le chef Réal Mckenzie de la communauté innue de Matimekush-Lac-John; Kokom Lucie Basile (Atikamekw) de la communauté de Wemotaci; le chef François Neashit et le Conseil des Atikamekw de Wemotaci; Karine Awashish (Atikamekw) qui nous a donné une formation à la Coop Nitaskinan de Shawinigan; Nicole Petiquay, technolinguiste et gardienne de la langue au Conseil de la Nation Atikamekw; Constant Awashish, Grand chef de la Nation Atikamekw; Alexis Wawanoloath (Abénakis), avocat, ainsi que Jasmyne Basile Hébert (Atikamekw et Abénakise), qui a lu à Buenos Aires des extraits de la pièce de sa mère, Véronique Basile Hébert (Atikamekw), dont nous trouverons dans cet ouvrage un chapitre et un extrait de sa pièce. Nous en sommes tous et toutes reconnaissants.

Les peuples autochtones, qu'il s'agisse des Inuits tout au Nord ; des Atikamekw et des Innus dans la vallée du Saint-Laurent ou des Mapuches à la toute pointe de l'Amérique du Sud, ont une vision du territoire qui transcende les notions conventionnelles de possession ou de gestion des ressources naturelles. Pour eux et pour elles, le territoire n'est pas simplement un espace à exploiter, mais un tout intégré, vivant et sacré, une conception souvent plus holistique que celle du développement durable tel qu'on le

INTRODUCTION

comprend dans les sociétés occidentales. Ces perspectives variées du territoire, en lien avec la culture, la langue et la nature, engendrent des conflits récurrents, notamment lorsqu'elles entrent en confrontation avec les intérêts économiques, politiques ou environnementaux des gouvernements, des entreprises et des communautés voisines.

À travers cet essai collectif, nous proposons une réflexion croisée entre plusieurs disciplines et contextes nationaux, dans le but de mieux comprendre la diversité des rapports entre les peuples autochtones et leurs territoires. L'objectif est de mettre en lumière les défis et les complexités de la territorialité en tenant compte, en intégrant et en comparant des savoirs autochtones, tout en confrontant ces connaissances aux modèles juridiques, politiques et environnementaux dominants. En nous appuyant sur les contributions de spécialistes issus de la recherche et de la pratique, nous visons à offrir une analyse nuancée des relations entre les Autochtones et leur environnement, tout en promouvant des méthodologies de recherche respectueuses et collaboratives.

Ainsi, les contributions de cet ouvrage s'articulent toutes autour de la notion de « territorialité » dans un contexte avant tout interaméricain. Elles ont été rassemblées en trois parties pour refléter les principaux champs d'investigation de ce volume : autochtonie, droit et représentations culturelles. Les liens fondamentaux entre ces trois champs ont été insuffisamment éclairés. Cet ouvrage peut ainsi être considéré comme pionnier dans sa démarche dans la mesure où il associe voix autochtones et allochtones issues de domaines académiques variés - études littéraires et culturelles, droit, sciences politiques et relations internationales. Il conjugue des approches académiques, comme l'analyse discursive et les lectures critiques de documents, avec des réflexions sur la démarche de recherche, qu'elle s'inscrive dans un cadre de recherche ou de recherche-création.

Nous tentons aujourd'hui de créer des ponts entre allochtones et Autochtones, comme le suggère le titre de la belle contribution de Geneviève Bélisle qui propose une réflexion sur sa propre écriture dramatique en tant que territoire de rencontre. À travers son processus de recherche-création, l'autrice « prend conscience de l'importance de la notion de transmission dans son propre rapport

à l'Autre et explore comment favoriser une rencontre artistique et respectueuse allant au-delà des sensibilités culturelles et mettant en lumière l'existence de cultures invisibilisées, ici celles des Premières Nations ». L'autrice commence par une remarque sous forme de « credo » ou déclaration de principes sous-jacents à son travail : « Pour moi, le théâtre c'est faire se croiser des imaginaires, des paroles, des personnages, c'est ouvrir des portes sur d'infinies possibilités de rencontres, c'est tisser des liens entre public et artistes. C'est avant tout un espace libre de contraintes. » Malgré la vision d'un espace théâtral vide, pour reprendre le célèbre titre de Peter Brook¹, et donc sans obligations ou à priori apparents, la question de l'évocation et de la représentation des cultures autochtones par des allochtones se pose d'emblée pour elle, d'où l'interrogation centrale de son texte : « Comment aborder, en création, l'histoire d'une culture dominée lorsqu'on n'appartient pas à cette culture ? Comment agir sans parler à la place de l'autre ? » Elle évoque ces sujets en s'engageant dans une autoréflexion poussée sur sa propre démarche en définissant d'abord ce qu'elle entend par recherche-crédation. Selon elle, il s'agit de « comprendre un sujet en prenant pour origine sa pratique artistique ». Sa propre pratique est animée par la notion de « transmission », déclenchée par la lecture du roman *Cheval indien* de l'auteur ojibwe Richard Wagamese et inspirée d'autres œuvres et artistes comme Jaidier Esbell qui nous incitent « à revoir notre rapport à l'histoire et à décoloniser nos mentalités ».

Voilà une question centrale – la décolonisation des mentalités, de nos mentalités allochtones devrait-on rajouter dans le contexte présent – que nombre d'auteurs et d'autrices soulèvent dans ce volume. Pour enclencher ce processus indispensable à de réels changements, l'on ne saurait continuer à évacuer des débats et raisonnements de droit national et international le rôle essentiel que joue la culture et la langue, parties intégrantes de la vision autochtone du monde. Cette vision, ancrée dans le territoire, repose sur une compréhension « holistique » de celui-ci, que l'on rapproche de la notion de « territorialité », qui se trouve également au cœur de cet ouvrage.

¹ Peter Brook, *L'espace vide*, Paris, Seuil, coll. « Points/Essais », 2014.

INTRODUCTION

Une démonstration convaincante est proposée dans le chapitre suivant, rédigé par l'auteure, dramaturge et professeure atikamekw Véronique Basile Hébert qui s'interroge également à la première personne du singulier sur les liens entre le territoire, le théâtre et tout ce qui relève du fait d'être atikamekw, soit « l'atikamécité », pour reprendre le terme qu'elle propose. Sa recherche-crédation est intitulée « *Wasikabikan*, théâtralité du territoire atikamekw ». Elle porte sur le « *Nitaskinan*, le territoire ancestral des Atikamekw ». L'objectif consiste à associer « le savoir des sciences sociales à l'expérience atikamekw actuelle et passée ». Véronique Basile Hébert expose dans un premier temps la structure et le cadre épistémologique de son travail, liés à la langue et à la chasse, en s'interrogeant notamment sur toute une série de notions, à savoir : « la théâtralité, la nomadité, la nordicité, l'humour et la performativité de la langue et de la culture atikamekw ». Elles jouent toutes un rôle important par rapport au concept fondamental de son travail : l'atikamécité (« ce qui est le propre de la nation et de la culture atikamekw »). Voici comment elle éclaire ce terme : « La culture et la langue atikamekw sont construites par le territoire et expriment la cosmogonie de mon peuple par son expérience avec son territoire considéré comme la source de notre spécificité culturelle, la source de notre autochtonéité, de notre atikamécité. » Retenons de ces lignes le lien insécable entre territoire, langue et culture qui illustre bien l'une des principales conclusions de ce volume, à savoir : *l'on ne saurait traiter les questions de droits de manière équilibrée et respectueuse dans un contexte autochtone, notamment en ce qui concerne les litiges autour de terrains et territoires, sans prendre en compte les dimensions linguistiques et culturelles.*

Pour en revenir à Véronique Basile Hébert, elle insiste également sur l'importance, pour elle, de retourner *dans* le territoire. Vivre son atikamecité ne veut pas seulement dire sensibiliser l'opinion publique québécoise et internationale dans les grandes métropoles et médias. Cela implique aussi, et surtout, de la revitaliser au sein même des communautés en mettant en scène ses pièces, qu'elle définit comme de l'*ethnothéâtre*, mêlant fiction et théâtre documentaire. Il en va du lien crucial « avec le territoire ancestral qui est la source de notre salut, de notre guérison et de notre émancipation culturelle et identitaire ». Le théâtre joue alors le rôle d'espace cathartique dans lequel on peut aborder des problèmes

sociaux graves tels que le « chômage, [la] violence, [la] pauvreté, [la] toxicomanie, [les] abus sexuel, [le] suicide, [le] décrochage scolaire, etc. » par l'humour, ce qui « permet de détendre l'atmosphère et de créer un sentiment de confiance avec l'autre ». Cette approche repose notamment sur ce que l'autrice appelle « la performativité de la langue » et « la théâtralité de la culture atikamekw », aboutissant à un théâtre qu'elle considère comme étant de la « poésie appliquée » tant la structure de la langue atikamekw « fonctionne par la création d'images poétiques ». Le but est manifeste : « célébrer notre culture, notre histoire et notre résilience ». « Toi, tu ramèneras l'espoir à ton peuple », disent les abeilles au personnage de Wabana dans l'extrait de l'une des pièces qui clôt sa contribution. Et Wabana d'insister : « Le sang de nos ancêtres coule dans le territoire et nous devons l'honorer. » Le droit des Autochtones doit s'inspirer du devoir de mémoire. Il n'en saurait être autrement.

C'est cette conviction qui a animé Jean Malaurie, l'anthropogéographe français né en 1922, lorsqu'il crée en 1954 la célèbre collection « Terre humaine » aux éditions Plon à Paris. Il l'inaugure avec son propre récit fondateur, *Les derniers rois de Thulé* (1955), dédié aux Inghuits – appelés également « Esquimaux polaires » – du Nord-Ouest groenlandais. Cette publication est suivie de l'un des ouvrages les plus marquants des dernières décennies en sciences humaines et sociales : *Tristes Tropiques* (1955) de Claude Lévi-Strauss, avec son cri inaugural retentissant : « Je hais les voyages et les explorateurs ». Dans sa contribution consacrée à Malaurie et « Terre humaine », Jan Borm revient d'abord sur le rôle central de la notion de résistance chez Jean Malaurie, réfractaire, « pendant la Seconde Guerre mondiale, au Service du travail obligatoire imposé à sa génération de jeunes hommes français par l'occupant nazi ». L'importance de cette notion est également reflétée par son recueil *Oser, résister* (2018) et sa *Lettre à un Inuit de 2022* (2015), textes résolument engagés en faveur de la défense des peuples autochtones. En effet, témoigner à travers des ethnographies narratives et des récits de vie est capital dans cette perspective. Malaurie avait témoigné lui-même de la délocalisation forcée des Inghuits, à la suite de la construction de la base aérienne américaine de Thulé dans le Nord-Ouest groenlandais, territoire habité par les Inghuits depuis des siècles. On retrouve le même

INTRODUCTION

mépris partout où l'on pose son regard sur les « affaires » autochtones, au point où Malaurie constate en tant qu'Ambassadeur de bonne volonté de l'UNESCO pour les régions polaires : « Je découvre avec une infinie tristesse que le drame continue sous toute latitude : les peuples ne sont pas respectés en Amérique du Sud, comme en Amérique du Nord ou en Australie ; à vrai dire, ils sont niés. » Malaurie évoque notamment le « viol de conscience » que représente pour lui « l'évangélisation par concepts judéo-chrétiens ». La collection « Terre humaine » se veut donc combattante, comme nombre de ses titres le montrent : *Pour l'Afrique, j'accuse* ; *Les veines ouvertes de l'Amérique latine. Une contre-histoire* ; *Minik l'Esquimau déraciné. Rendez-moi le corps de mon père !* À travers la défense des peuples autochtones, il s'agit de défendre la diversité culturelle, aussi essentielle à l'homme que la biodiversité – une conviction au cœur de la pensée de Jean Malaurie. Ce n'est pas seulement rendre justice à ces sociétés qui continuent à faire l'objet de tant de mépris, hélas, mais également à leur pensée dont l'humanité s'avisera bien de s'inspirer. Comme le note Malaurie : « La reconnaissance des droits des peuples premiers à la culture n'est plus seulement une question de justice, mais une évidence philosophique. Ré-inventer l'universel ! C'est dans le dialogue des singularités que l'humanité pourra trouver son nouvel élan et affronter les immenses défis des découvertes nucléaires, biologiques et même planétaires qui s'offrent à l'homme. » En conclusion, Jan Borm définit ce combat des auteurs de la collection « Terre humaine » comme celui de « l'internationale du respect profond des diversités culturelles ».

La deuxième partie est consacrée plus concrètement aux questions de droit et d'autodétermination d'un point de vue juridique et politique, voire dans la perspective des relations internationales.

Leila Devia propose une réflexion sur l'accord multilatéral d'Escazú, adopté au Costa Rica en 2018, et sur son importance par rapport à l'objectif de la construction de la démocratie environnementale, notamment en Amérique latine. L'accord, qui a été ratifié par 15 pays dont l'Argentine, vise à garantir « l'application pleine et effective des droits d'accès à l'information environnementale et de participation du public à la prise de décision en matière d'environnement, afin d'assurer la justice

environnementale et de contribuer à la protection du droit de vivre dans un environnement sain ». L'autrice souligne notamment que « chaque Partie garantit le respect de sa législation nationale et de ses obligations internationales relatives aux droits des peuples autochtones et des communautés locales ». Elle analyse ensuite les résultats de la jurisprudence internationale pertinente, puis de la jurisprudence argentine en évoquant en particulier un jugement de 2021 ordonnant au cabinet YPF SA de fournir des informations publiques de nature environnementale demandée par la Fundación Ambiente y Recursos naturales (FARN) concernant l'exploitation d'hydrocarbures à Vaca Muerta, province de Neuquén. Selon Leila Devia, le jugement reflète la « mise en place croissante de dynamiques participatives en Argentine », comme l'illustrent également d'autres jugements récents tels celui de Cordoue, en 2022, précédent dans lequel « une protection spéciale est consacrée pour la première fois dans le pays pour les défenseurs des droits environnementaux, inscrite à l'article 9 de l'accord d'Escazú ». L'autrice rappelle en conclusion qu'il s'agit du seul accord juridiquement contraignant (signé en 2018, entré en vigueur en 2021). Elle estime que cet accord a été visionnaire et pionnier dans la protection de l'environnement, même si l'on regrette qu'il ne fasse pas référence de manière plus directe aux femmes.

Patrick Jacob, spécialiste du droit international, s'engage ensuite dans des réflexions sur les mesures de réparation ordonnées par la Cour interaméricaine des droits de l'homme dans l'affaire *Lhaka Honhat* en soulevant la question suivante : « Peut-on remédier aux atteintes subies par les peuples autochtones ? » Patrick Jacob qualifie l'arrêt rendu en 2020 en l'affaire *Lhaka Honat* (du nom de l'association qui veut dire « notre terre » — ou territoire) de « jurisprudence pionnière, audacieuse et inventive en matière de réparation des dommages subis par les peuples autochtones ». Il précise que « la Cour fut la première juridiction internationale à se confronter à la question de la réparation des dommages subis du fait de la violation des droits des peuples autochtones », puis note que la « question de la réparation des dommages subis par les peuples autochtones se situe à la confluence de la territorialité, des ressources et de l'autochtonie ». Dans le cas présent, il s'agissait « de réparer [...] l'atteinte tolérée par l'État au territoire et aux

INTRODUCTION

ressources afin de préserver l'autochtonie », le jugement établissant clairement la jonction entre droit et représentations culturelles comme le souligne encore l'auteur : « Pour la première fois, un juge international considère donc que le droit à l'identité culturelle de communautés autochtones a été violé du fait des modifications substantielles apportées à leur environnement, elles-mêmes liées à l'installation de tiers sur leur territoire et au développement de leurs activités. » Et l'auteur de commenter : « Le droit international est ainsi convoqué en soutien à l'identité culturelle. » Bien que la réparation intégrale ordonnée doive tendre vers l'idéal de perpétuation du mode de vie traditionnel des communautés visées, la question de savoir comment réparer l'atteinte à l'identité culturelle n'en demeure pas moins difficile à résoudre. Certes, la mise en place de fonds pour financer des programmes destinés à restaurer la culture autochtone a été imposée, puis des modalités de réparation complémentaires ont été définies. « Pour symboliques qu'elles soient », commente Jacob, « ces mesures sont loin d'être négligeables. Elles visent à réparer la part immatérielle du préjudice subi ». Elles participent donc tout de même au processus de reconnaissance des communautés autochtones et des souffrances qu'elles ont endurées, un processus dont le but consiste à rompre le silence sur la situation des peuples autochtones. En dernier lieu, il s'agit de « provoquer un changement profond au sein de l'État responsable », comme le souligne l'auteur en conclusion.

Federico Merino propose pour sa part un commentaire sur l'arrêt *Comunidad Mapuche Catalán y Confederación Indígena Neuquina c. Provincia del Neuquén s/ acción de inconstitucionalidad*. Le 8 avril 2022, la Cour suprême d'Argentine a annulé la décision du Tribunal supérieur de justice de la province de Neuquén dans l'affaire *Comunidad Mapuche Catalán y Confederación Indígena Neuquina c. Provincia de Neuquén s/ acción de inconstitucionalidad*, déclarant le recours extraordinaire recevable, « en révoquant le jugement attaqué et en faisant droit à la demande, mais en admettant la validité [...] de tous les actes juridiques passés par ses autorités [...] jusqu'à ce que la province adapte les normes contestées ». « Cette décision, compte tenu du contexte et de la jurisprudence en la matière, revêt une grande importance, » soutient Merino, « car elle constitue un précédent historique dans la reconnaissance

des droits des peuples autochtones. L'arrêt établit leur participation aux institutions politiques et la reconnaissance des formes d'organisation sociopolitique de leur culture ». L'auteur reprend ensuite les différentes étapes du dossier pour rappeler comment le problème de fond a été apprécié par les différents acteurs, soit la question de savoir si « l'État provincial a violé les droits à la consultation et à la participation des peuples autochtones, violant ainsi les dispositions de la Constitution nationale, des traités internationaux et de la convention 169 de l'OIT ». Pourquoi ce droit à la constitution est-il si important, se demande Merino ? Et d'expliquer qu'il s'agit de tenir compte des intérêts et des opinions des peuples autochtones « afin de prévenir une éventuelle atteinte à leur identité culturelle lors de l'adoption de mesures susceptibles d'affecter leur mode de vie ou leurs coutumes traditionnelles ». En conclusion, l'auteur rappelle l'importance « vitale » des droits de la consultation, « car ces droits rendent possible l'exercice d'autres droits ». La création d'une table ronde a été décidée, mais elle tarde à être mise en place. L'arrêt est certes « un premier pas vers la reconnaissance des droits des peuples autochtones », mais « il reste encore beaucoup à faire pour respecter les engagements pris », conclut l'auteur.

Enfin, Thierry Rodon soulève la question de la conciliation éventuelle entre l'autodétermination autochtone et les activités extractives au Canada. Il évoque d'abord les initiatives de réconciliation du gouvernement fédéral canadien de Justin Trudeau. Elles ont compris des réformes administratives, des programmes d'indemnisation pour les pensionnats et une augmentation du financement des services destinés aux Autochtones. Or, en ce qui concerne l'exploitation des ressources naturelles et notamment minières, force est de constater qu'elle continue souvent à se faire sans le consentement des populations autochtones concernées. Ainsi, « lorsque les enjeux de développement économique sont importants, le Canada retrouve les vieux réflexes coloniaux », selon Rodon. L'auteur passe alors en revue les différentes mesures du gouvernement et estime que le « réinvestissement massif de 16,5 milliards [de dollars canadiens] dans les affaires autochtones » va dans le bon sens, tout comme « l'enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées », ou encore la « mise en place d'une série

INTRODUCTION

de mécanismes bilatéraux et multilatéraux afin de faciliter le dialogue et de développer conjointement les nouvelles politiques et projets de loi ». La Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones (DNUDPA) de 2007 a également joué un rôle important dans ce processus, même si les États « ne voulaient pas reconnaître un pouvoir décisionnel aux peuples autochtones en matière de développement des ressources, » comme l’observe encore l’auteur. Il rappelle par ailleurs que Justin Trudeau a dit en 2016 que le CPLE (consentement préalable, libre et éclairé) ne devait pas « constituer un droit de veto² » sur les projets de développement des ressources, avis confirmé par la jurisprudence canadienne, comme le note encore Thierry Rodon, qui précise : « le pouvoir décisionnel reste fermement entre les mains de la Couronne. » Il examine par la suite les mécanismes clés pour l’engagement des peuples autochtones au Canada, afin de s’interroger en particulier sur l’efficacité du processus d’évaluation d’impact (EI), l’entente sur les répercussions et avantages (ERA), les processus mis en place par les Autochtones et la persistance d’anciens réflexes coloniaux, observation qui l’amène à une conclusion sans ambiguïté : « la décision finale sur les projets extractifs revient aux gouvernements fédéral et provinciaux ; on est donc encore loin d’une véritable codécision sur les projets. »

La troisième et dernière partie du volume propose des comparaisons autochtones interaméricaines.

Ana Kancepolsky-Teichmann évoque dans un premier temps ses efforts pour traduire une partie du récit innu fondateur *Je suis une maudite sauvageonne / Eukuan nin matshi-manitu innushkueu* d’An Antane Kapesh (1926-2004) en espagnol. « Traduire le livre de Kapesh en contexte sud-américain permet de l’approcher du vécu des peuples de ce territoire », écrit-elle, le but consistant à « mettre en relief l’importance du dialogue entre les peuples des Amériques et le rôle de la traduction » dans une perspective de décolonisation des mentalités. Cela étant, l’auteurice-traductrice se demande

² Peter O’Neil, « Trudeau Says First Nations “Don’t Have a Veto” over Energy Projects », *The National Post*, 20 décembre 2016, en ligne, <<https://business.financialpost.com/news/trudeau-says-first-nations-dont-have-a-veto-over-energy-projects>>, consulté le 29 mars 2025.

comment on peut traduire ce texte vers une « langue de Blanc », et pose ensuite cette question : « quels sont les enjeux qui découlent d'un tel projet quand il est mené par une Blanche » ? Elle revient d'abord sur l'histoire du livre pour expliquer qu'il est le résultat d'un « geste fondateur qui concède à l'innu-aimun pour la première fois le statut de “langue littéraire” ». Et de rappeler que la publication du livre s'inscrit dans un contexte de revendication. Elle revient ensuite sur les différentes éditions en français du récit, en évoquant notamment la question délicate de la traduction du mot « Innu », tantôt rendu par « Indien », tantôt employé dans sa version originale. Puis, elle soulève la question de l'importance de traduire cette œuvre en espagnol dans un contexte notamment interaméricain pour préciser que l'objectif consiste à « faire résonner sa voix [celle d'An Antane Kapeshe] dans de nouveaux contextes de lutte et d'activisme pour les droits autochtones où l'espagnol est la langue courante ». Et cela dans une triple perspective : soutenir par cette traduction des revendications identitaires à travers les Amériques en faveur du maintien des traditions par la résurgence autochtone, interpeller le lectorat blanc pour l'inviter « à prendre conscience des chapitres méconnus, voire étouffés » de l'histoire des Amériques et promouvoir les cultures autochtones du Québec dans un contexte interaméricain et au-delà.

Cette perspective interaméricaine est partagée par Laura Perez-Gauvreau, qui propose une lecture parallèle du recueil *Un thé dans la toundra/Nipishapui nete mushuat* (2013) de la poétesse innue Joséphine Bacon (née en 1947) et *Se ha despertado el ave de mi corazón/Nepey ñi güñün piuke* (1989) du poète mapuche Lionel Lienlaf (né en 1969). Elle rappelle d'abord que l'on observe un fort intérêt pour les littératures autochtones depuis les années 2000 aussi bien au Québec qu'en Amérique latine, notamment en ce qui concerne les corpus innu et mapuche, attention qui a également eu un effet sur les études littéraires, comme en témoigne le présent ouvrage. Laura Perez-Gauvreau a choisi de comparer des œuvres de Bacon et Lienlaf pour mettre en exergue la dimension interaméricaine de ce phénomène tout en montrant que la notion de territorialité se trouve bien au cœur de leurs propos – un thème par ailleurs récurrent chez les auteurs et les autrices des Premières Nations. Comme elle le souligne, le mot « territoire » dépasse la

INTRODUCTION

logique anthropocentrique chez les peuples autochtones. Selon Perez-Gauvreau, la « tension entre l'évocation de la nature et l'individualité » représenterait l'une des principales focales des deux poètes. L'étude des œuvres autochtones appelle ainsi une adaptation des méthodes et des outils critiques, Laura Perez-Gauvreau s'inscrivant dans la lignée tracée par Renate Eigenbrod dans son livre fondamental *Travelling knowledges* (2005), « à la jonction des théories occidentales et de la pensée des Premières Nations ». Ainsi, la littérature autochtone doit être appréhendée comme un espace transformateur, une « reconnexion » entre le lectorat et la nature, comme une relation salvatrice qui peut ouvrir l'une des voies vers la guérison des peuples autochtones des blessures infligées par la colonisation. Ainsi, chez Joséphine Bacon, la tundra comporte une connotation métaphysique qui transcende la notion de paysage tant elle renvoie à un état d'esprit. De même, Leonel Lienlaf recrée l'environnement sonore de son territoire pour représenter « les voix de tous ceux qui l'entourent, qu'il s'agisse du vent, de la terre ou des animaux ». Il s'agit alors de « recréer un environnement phonique de cohabitation égalitaire entre l'humain et ce qui l'entoure ». On retrouve les mêmes thèmes chez l'auteur et l'autrice : l'histoire de leurs peuples, la relation avec le territoire et la spiritualité. Laura Perez-Gauvreau conclut : Joséphine Bacon et Leonel Lienlaf mettent en poèmes « avec leur trajectoire différente », leur contact fusionnel avec le territoire « qui s'avère salutaire ».

La notion de « territorialité » occupe une place centrale dans l'expression culturelle autochtone, comme le montre la contribution de Daniel Chartier. Cette importance se manifeste également dans les conflits entre les autorités gouvernementales et les Premières Nations. L'auteur avance l'hypothèse selon laquelle la « territorialité » jouerait un rôle transversal dans l'expression culturelle et littéraire des Autochtones, ainsi que dans leur identité. Il note d'abord que l'on doit faire face à deux visées opposées du terme « territoire » dans ces conflits : « Pour les gouvernements, le territoire représente des ressources à exploiter et une souveraineté politique à maintenir ; pour les Autochtones, il est indissociable de leur identité, de leur mémoire, de leur culture et de la possibilité de la survie de leur peuple » — deux visions et usages qui en découlent, et qui s'avèrent manifestement divergents. Il rappelle,

en s'appuyant sur le dramaturge huron-wendat Yves Sioui Durand, que le territoire renvoie à la fois à la nature, à la culture, à la langue et à la liberté. Il fait appel, par ailleurs, à l'essai de Jean-François Létourneau *Le territoire dans les veines* (2017), dans lequel ce dernier souligne les liens exceptionnels qui se tissent entre le territoire et l'écriture autochtone, « au point où la pratique de l'écriture et le rapport à l'environnement deviennent indissociables ». Selon Létourneau, le territoire n'est pas perçu comme un espace géographique par les auteurs et les autrices autochtones, mais comme une « matrice de culture », d'où le lien direct qu'il convient d'établir « entre la revendication culturelle et la revendication juridique ». Pour Daniel Chartier, il s'agit à présent de déconstruire, voire de renverser les lieux communs et de « proposer des fondements historiques et conceptuels qui remettent en question le rapport au territoire ». Il revient ensuite sur l'émergence des littératures autochtones pour rappeler notamment ce qu'il nomme « l'apport autochtone d'un point de vue culturel ». Cet apport, selon lui, nous pousse à une « réinterprétation méthodologique du fait littéraire », eu égard à cette nouvelle pluralité autochtone « qui n'avait été jusqu'à ce moment transmise que par des clichés et des lieux communs ». Cet essor montre en définitive – et à qui veut l'entendre – « qu'il existe un lien entre l'expression culturelle et le droit, et que ce lien tourne autour du pivot central qu'est le rapport au territoire ». Daniel Chartier pose la question suivante : quels sont les apports autochtones à notre compréhension du monde? Par cette interrogation, il invite à reconnaître ce qui devrait désormais aller de soi, et à repenser nos manières de nous adapter, par « une vision plus intégrée de l'environnement qui restitue la place des humains non plus au centre, mais parmi l'ensemble du monde vivant et non-vivant. » On voit bien l'importance d'une telle philosophie dans l'intérêt de la biodiversité et de la santé globale — « une », comme le souligne l'expression anglaise « one health » — reflétée d'ailleurs dans « leurs revendications et leurs propositions [qui] concernent donc la survie même de l'humanité », « en promouvant un rapport dit “holiste” qui va beaucoup plus loin que nos concepts environnementaux de “développement durable” ou d’“écologie”, comme c'est le cas des concepts inuits de “*nuna*” et de “*sila*” ». Quoi qu'il en soit, Chartier rappelle, en s'appuyant sur

INTRODUCTION

les propos de Louis-Edmond Hamelin, qu'il convient de « reconnaître le principe d'antériorité des peuples autochtones sur le territoire des Amériques » dans tout conflit opposant les Premières Nations aux autorités gouvernementales. Pour harmoniser ces points de vue conflictuels, Chartier appelle en conclusion à « une redéfinition de la notion même de “territoire” et une réévaluation entière des valeurs qui fondent les Amériques ».

Pour terminer, Martina Rojo propose une série de cas d'études montrant la prépondérance des stéréotypes sociaux discriminatoires envers les Premières Nations dans la publicité en Amérique latine, bien que des dispositifs légaux mis en place soient progressivement mobilisés pour protéger les droits des Autochtones. Or, on trouve « des exemples de stigmatisation des personnes appartenant à des peuples autochtones » dans toute la région, comme dans une publicité de Coca-Cola diffusée au Mexique en 2015. De même, au Chili et au Pérou, « les images à la télévision et dans la publicité montrent souvent, aussi, ces sociétés comme étant des “pays occidentaux”, reniant leur héritage autochtone », tout comme en Argentine. Pourtant, la révision constitutionnelle de 1994 a modifié l'article 75, alinéa 17 dans lequel on lit à présent : « “Reconnaître la préexistence ethnique et culturelle des peuples autochtones argentins. Assurer le respect à leur identité et le droit à une éducation bilingue et interculturelle [...] Reconnaître la personnalité juridique de leurs communautés et la possession et la propriété communautaires des terres qu'elles occupent traditionnellement. » Il n'empêche, comme tous les indicateurs le montrent, que les Autochtones « jouissent moins de droits sociaux, économiques et culturels si on les compare au reste de la population ». Quant à la publicité argentine, les peuples autochtones n'y sont pas suffisamment représentés, selon Rojo, qui remarque en même temps que ces publicités sont souvent produites « avec un biais nettement discriminatoire ». Elle rappelle ensuite la régulation sur la publicité en Argentine et souligne que les textes interdisent la publicité mensongère, trompeuse, abusive ou discriminatoire, puis qu'ils exhortent « expressément à éliminer, dans la publicité, tout contenu susceptible de créer des stéréotypes négatifs provoquant une discrimination ». Son analyse de trois publicités récentes

L'amène à constater que les problèmes persistent en Amérique latine alors que la société civile québécoise lui « semble plus active que celle d'Argentine dans la promotion du respect des droits des personnes et de la prévention des actes de discrimination ». En conclusion de cette contribution originale, elle affirme que les publicités argentines continuent à montrer des personnages autochtones « comme des êtres irréels provenant de la fantaisie et non du monde réel, ou comme des gens d'antan, non des temps présents ». Il devient urgent que ces pratiques cessent, mais comme l'admet un publicitaire qu'elle cite à la fin de son article : « ce n'est pas facile de nous débarrasser de plus d'un siècle à afficher toujours des gens à peau blanche, mais c'est ce que demande maintenant le public, il rejette les annonces racistes sur les réseaux. » Ce serait le consommateur *in fine* qui aurait le dernier mot ?

En interrogeant les liens entre des champs du savoir rarement mis en relation — le droit, l'exploitation des ressources, les représentations culturelles et l'autochtonie — nous souhaitons formuler une hypothèse d'un rapprochement interaméricain autour de transformations contemporaines qui modifient en profondeur notre rapport au territoire, au sens large, tout en ouvrant une plus vaste reconnaissance de la pluralité des points de vue autochtones sur ces enjeux.

Ainsi, ce livre, pensé à l'échelle des Amériques, invite à repenser les questions de territorialité, de ressources et de droits humains dans une perspective interculturelle et internationale. Par ce dialogue, nous espérons ouvrir de nouvelles voies vers une meilleure compréhension des enjeux autochtones et vers la construction d'un avenir plus respectueux et équitable pour les peuples et les territoires.

Jan Borm

Université de Versailles—Saint-Quentin-en-Yvelines

Daniel Chartier

Université du Québec à Montréal

Représentations littéraires
et culturelles autochtones

Créer des ponts entre Allochtones et Autochtones

L'écriture dramatique comme territoire de rencontre

Geneviève Bélisle¹

Université du Québec à Montréal

Résumé – Les polémiques qui surviennent à Montréal à l'été 2018 autour des spectacles *Slāv* et *Kanata* de Robert Lepage ébranlent le milieu artistique montréalais. Artiste de théâtre québécoise, Geneviève Bélisle s'inscrit au doctorat en études et pratiques des arts pour chercher des pistes de réponses et d'action relativement aux questions qui émergent de ces confrontations. À travers son processus de recherche-crédation, elle prend conscience de l'importance de la notion de transmission dans son propre rapport à l'Autre et explore comment favoriser une rencontre artistique et éthique allant au-delà des sensibilités culturelles et mettant en lumière l'existence de cultures invisibilisées, ici celles des Premières Nations. Le théâtre devient une forme d'engagement citoyen et une invitation à prendre part au dialogue.

Mais qu'est-ce qu'une artiste de théâtre et candidate au doctorat en études et pratiques des arts², québécoise et allochtone, fait à Buenos Aires, dans un colloque sur l'autochtonie des Amériques? Question tout à fait pertinente,

¹ Geneviève Bélisle a réalisé son doctorat grâce à une bourse du Fonds de recherche du Québec – Société et culture (FRQSC). Elle remercie l'Association internationale des études québécoises (AIÉQ) et le Centre de recherche interuniversitaire sur la littérature et la culture au Québec (CRILCQ) pour leur soutien financier dans le cadre de ce colloque.

² L'autrice a obtenu son doctorat en avril 2025.

que je me suis moi-même posée plusieurs fois avant mon arrivée en sol argentin (et encore à l'instant même).

Montréal, été 2018. Des polémiques éclatent autour de *Sláv* et *Kanata*, deux spectacles de l'artiste québécois Robert Lepage. Je suis particulièrement happée par celle impliquant *Kanata*, pièce de théâtre qui raconte une partie de l'histoire du Canada à travers les relations entre Allochtones et Autochtones. Des débats houleux enflamment la place publique, les journaux, le milieu artistique, les chaumières. La notion d'appropriation culturelle se lit sur toutes les lèvres. À ce concept, se mêlent la liberté de création, le manque de représentativité des minorités sur les scènes, le racisme et le colonialisme.

Pour moi, c'est un électrochoc. Je suis une artiste et une médiatrice culturelle œuvrant dans le milieu du théâtre québécois depuis plus de vingt ans. Pour moi, le théâtre c'est faire se croiser des imaginaires, des paroles, des personnages, c'est ouvrir des portes sur d'infinies possibilités de rencontres, c'est tisser des liens entre public et artistes. C'est avant tout un espace libre de contraintes. Hors de question de commencer à éviter des sujets en création. En même temps, j'entends bien les revendications des représentants des communautés autochtones. Je sens qu'ils sont heurtés, qu'ils souhaitent être entendus. Cette situation extraordinaire me bouleverse. À un point tel que je fais le saut au doctorat, poussée par un désir de comprendre d'où émane cette tempête.

À partir de 2019, je réalise donc un projet de recherche-crédation qui tente de proposer des pistes de réflexion à plusieurs questions. Comment aborder, en création, l'histoire d'une culture dominée lorsqu'on n'appartient pas à cette culture ? Comment agir sans parler à la place de l'autre ? Qu'est-ce que je peux faire moi, Québécoise, non-

Autochtone, pour démontrer mon désarroi, ma consternation face aux torts subis par les Premières Nations ?

La recherche-crédation pour comprendre

Avant d'aller plus loin, je souhaite glisser quelques mots sur la recherche-crédation, terrain que j'ai choisi pour explorer ces questions. L'expression le dit, la recherche-crédation représente la rencontre entre deux univers, celui de la recherche universitaire (une approche théorique) et celui de la création artistique (une approche pratique). L'objectif global de ce genre de recherche demeure le même que celui visé dans un contexte purement théorique, c'est-à-dire la production de nouvelles connaissances qui pourront être partagées. C'est la façon de traverser les différentes étapes de la recherche qui diffère. Plutôt que d'avancer sur une ligne droite dans son processus, l'artiste-chercheuse effectue plutôt des allers-retours entre le pôle de la recherche théorique et le pôle de la création artistique. Le professeur Jean Lancry exprime très bien le défi que représentent ces nombreux trajets : la recherche-crédation se trouve écartelée entre théorie et pratique, entre raison et rêve, entre conceptuel et sensible³. Il faut arriver à développer une méthode qui permette de mettre en relation le savoir issu de cette pratique artistique et les processus développés à partir des concepts théoriques. L'artiste-chercheuse tente ainsi de comprendre un sujet en prenant pour origine sa pratique artistique. C'est le fait qu'elle élabore un discours à partir de son propre point de vue qui rend celui-ci unique.

³ Pierre Gosselin et Éric Le Coguic [dir.], *La recherche création. Pour une compréhension de la recherche en pratique artistique*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2006, p. 13.

L'art pour initier un mouvement de transmission et de réappropriation

Si les notions de mémoire, d'histoire, d'altérité et d'écriture dramatique s'entretiennent depuis le début de mes travaux, il devient de plus en plus évident que la notion de transmission représente aussi un élément incontournable de ma quête.

Avant 2018, mes connaissances sur les Autochtones demeurent principalement théoriques ou associées à des souvenirs vagues de mon enfance et de mon adolescence. Je connais le nom de quatre ou cinq nations au Québec, les « réserves », les pensionnats, la crise d'Oka et des bribes d'information transmises par mes parents. Je révise aussi ponctuellement les quelques notions apprises à l'école (sur le mode de vie traditionnel des Algonquiens et des Iroquoïens, entre autres) grâce au contenu des cours d'histoire de mes enfants à l'école primaire et secondaire, contenu devant lequel ils s'exaspèrent de plus en plus, année après année : « Maman, je commence à savoir ce que c'est une maison longue et un wigwam, pourquoi est-ce que c'est encore ça qu'on apprend dans nos cours ? ». La transmission, je disais.

De mon côté, c'est grâce à l'art, et de manière tout à fait inattendue, qu'une nouvelle porte s'ouvre très grand et très concrètement sur les réalités autochtones, à l'automne 2017. Je commence alors la lecture du roman *Cheval Indien* de l'auteur ojibwe Richard Wagamese. Je découvre l'histoire du personnage de Saul, son séjour dans un pensionnat pour enfants autochtones, la négation de son identité culturelle, la discrimination et les abus psychologiques et physiques. Je prends brutalement conscience de plusieurs aspects peu reluisants du Canada des années 1960, 1970 et 1980 à travers les yeux d'un Ojibwe. Au fil des pages, je fais face à tout un pan de l'histoire que je connais trop peu. Je suis

profondément troublée et interpellée par le récit douloureux que partage avec moi Saul :

J'ai été emmené au pensionnat indien St. Jerome.
J'ai lu quelque part qu'il existe dans l'Univers des
trous qui avalent toute la lumière, tous les corps.
St. Jerome a éteint la lumière de mon monde.
Derrière moi, tout ce que je connaissais s'est
volatilisé dans un bruissement audible, celui de
l'original qui disparaît au milieu des épinettes⁴.

Bien que le roman demeure un objet de fiction, Wagamese trace le portrait d'un Ojibwe dont le témoignage imaginé s'ajoute à ceux, bien réels, des 6 500 Autochtones de différentes nations à travers le pays qui ont raconté à la Commission de vérité et réconciliation du Canada (CVR) les violences dont ils ont été victimes. C'est en partie lors de cette Commission mise sur pied en 2007 que les Canadiens – et le monde – ont pu saisir l'ampleur des torts subis par les Autochtones durant le terrible épisode des pensionnats⁵. À travers son œuvre, l'auteur se réapproprie en quelque sorte son histoire et son identité. Il le mentionne d'ailleurs dans l'introduction de son livre *One Native Life* : « *Stories are meant to heal. That's what my people say, and it's what I believe. Culling these stories has taken me a long way down the healing path from the trauma I carried*⁶ ». Le fait de nommer, raconter et transmettre sa peur, sa colère et son incompréhension à travers l'histoire de Saul

⁴ Richard Wagamese, *Cheval Indien*, Montréal, XYZ, 2017, p. 60.

⁵ Gouvernement du Canada, « À propos de la Commission de vérité et réconciliation », en ligne, <<https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1450124405592/1529106060525#chp2>> (consulté le 21 février 2023).

⁶ « Les histoires sont faites pour guérir. C'est ce que les gens de mon peuple disent et c'est ce que je crois. Extraire ces histoires m'a mené loin sur la route de la guérison du traumatisme que je portais en moi. » (Richard Wagamese, *One Native Life*, Madeira Park, Douglas & McIntyre, 2008, p. 4; je traduis).

devient pour lui un moyen de valider les torts qui lui ont été faits et d'entamer une guérison.

Plusieurs artistes des Premières Nations qui retiennent l'attention ces dernières années s'engagent dans un processus semblable. Selon Jean-Philippe Uzel, professeur en histoire de l'art à l'Université du Québec à Montréal, une effervescence marquée de la création autochtone en littérature et en arts visuels depuis 2010 permet aux artistes autochtones de s'affirmer de plus en plus sur la scène internationale. Ce mouvement a toutefois soulevé des questions autour de la notion d'autochtonie et des différentes manières de l'interpréter. Uzel rappelle que plusieurs organisations internationales, dont les Nations Unies, s'en tiennent à une définition souple basée principalement sur des critères communs aux différents peuples autochtones, l'occupation ancestrale du territoire et la marginalisation au sein d'une culture majoritaire, par exemple. Du côté des institutions artistiques, la conception de la notion peut varier grandement d'un pays à l'autre. Au Canada, le critère d'auto-identification demeure central dans la définition, alors qu'aux États-Unis, il faut pouvoir prouver son ascendance pour se définir comme artiste autochtone depuis l'instauration de l'*Indian Arts and Crafts Act* en 1990. Dans les deux pays, la question de l'autochtonie crée une division entre Autochtones et Allochtones, mais aussi au sein même de la communauté artistique autochtone. Chose certaine, comme le dit Uzel,

[]es artistes autochtones appartiennent tous à des peuples qui ont été colonisés et qui le sont encore. La dénonciation de l'oppression et de la

dépossession coloniale est présente de multiples façons chez tous [l]es artistes⁷.

De fait, au Québec, de nombreux artistes autochtones se réapproprient leur culture et leur territoire d'une manière symbolique très forte, que ce soit au théâtre (Soleil Launière, Émilie Monnet), en danse (Ivanie Aubin-Malo, Barbara Kanerattoni Diabo), en littérature (Michel Jean, Marie-Andrée Gill), en musique (Laura Niquay, Q-052) ou en arts visuels (Sophie Kurtness, Eruoma Awashish), faisant en sorte de rendre visibles des humains et des événements depuis longtemps invisibilisés. L'artiste algonquine et québécoise Nadia Myre a créé *Indian Act* entre 2000 et 2002 dans le but d'effacer symboliquement la *Loi sur les Indiens*, un document qui représente le colonialisme, le patriarcat et l'eurocentrisme. Son œuvre reproduit les cinq premiers chapitres de cette loi de 1876, en version anglaise. Chacune des pages de ces chapitres a été copiée sur du tissu et les phrases ont été occultées grâce au perlage, une technique traditionnelle féminine. Plus de 250 personnes se sont jointes au projet consistant à remplacer le texte par des perles blanches et à couvrir le fond de perles rouges. Il s'agit d'un geste politique rassembleur visant à la fois la guérison et la réappropriation d'une culture.

Cette volonté de réappropriation culturelle s'incarne de manière semblable dans l'œuvre *Lettre au Vieux Monde (Carta ao Velho Mundo)* de Jaider Esbell, artiste et activiste Macuxi décédé tragiquement en 2021. Pour donner vie à cet objet artistique, Esbell a travaillé à partir des pages d'un vieux livre d'histoire de l'art européen trouvé dans une brocante. Ajoutant un peu partout sur les pages des bulles de bandes

⁷ Jean-Philippe Uzel, « Être un artiste contemporain et être autochtone. Quelques réflexions sur la polémique autour de Jimmie Durham », *Captures*, vol. 3, n° 1, mai 2018, p. 9.

dessinées, des éléments graphiques et des dessins, il a fait en sorte que des symboles et des chefs-d'œuvre très connus de l'histoire de l'art se retrouvent clairement associés à l'exploitation des peuples autochtones d'Amazonie. Intervenant de manière imagée et concrète sur les notions de mémoire et d'histoire, Myre et Esbell nous incitent à revoir notre rapport à l'histoire et à décoloniser nos mentalités.

Quel chemin prendre en tant qu'Allochtone ?

Maintenant, comment arriver à questionner mon propre rapport aux Premières Nations et à l'histoire en tant qu'artiste non-Autochtone ?

Depuis quelques années, plusieurs artistes allochtones d'ici et d'ailleurs arrivent à effectuer ce travail de réflexion et de sensibilisation, en exprimant, à partir de leur propre expérience, leur désir de rendre visibles des éléments des histoires et réalités autochtones. Au Québec, Emmanuelle Dufour a publié en 2021 une bande dessinée dans laquelle elle raconte son propre cheminement vers une meilleure connaissance des Premiers Peuples au Québec. Intitulé *C'est le Québec qui est né dans mon pays*, le livre témoigne des rencontres qu'elle a organisées avec plusieurs Autochtones et Allochtones et rappelle des moments marquants de l'histoire du Canada, certains connus, d'autres restés dans l'ombre.

Du côté du Brésil, l'artiste performeuse Gabriella Carneiro da Cunha engage elle aussi un processus de dévoilement des communauté autochtones affectées par la construction du barrage Belo Monte sur le fleuve Xingu, un des affluents de l'Amazonie. Son projet *Altamira 2042*, présenté récemment au Brésil, en Europe et au Festival TransAmériques (FTA), aborde les impacts destructeurs de ce projet sur la forêt tropicale et les espèces animales et végétales : lors de sa mise en service, ce sont 500 km² de forêt amazonienne qui ont été

inondés et 16 000 personnes, dont la majorité est autochtone, qui ont été expulsées. L'œuvre met en scène le conflit entre deux mondes : celui qui valorise les pratiques et concepts coloniaux (croissance, développement, progrès) et celui qui subit les conséquences désastreuses de cette ligne de pensée. Elle fait aussi écho aux nombreux mouvements de revendications de groupes et nations autochtones, auxquels se joignent de plus en plus de voix allochtones.

Durant son processus de création sur le terrain, Gabriella Carneiro da Cunha a enregistré des témoignages de militants et militantes autochtones et des sons ambiants de la nature (le vent, le fleuve, les animaux). Elle a pour objectif d'essayer de fonctionner selon d'autres logiques que celles imposées par ce qu'elle appelle « l'homme blanc » et de déplacer les humains du centre de la narration. Pendant sa performance, la Brésilienne nous fait entendre ces enregistrements, qui envahissent l'espace scénique et deviennent de plus en plus forts, nous dévoilant ainsi sans ambages ce qui demeure habituellement inaudible et invisible. Les sons nous enveloppent, nous intègrent à la représentation. Impossible de ne pas ressentir leur présence.

Générer une réelle rencontre

Il ne fait pas de doute que l'art peut inviter à la transformation individuelle et collective, au dialogue, à l'engagement citoyen, qu'il s'inspire des luttes identitaires, territoriales, environnementales ou culturelles. À la toute fin d'*Altamira 2042*, par exemple, Gabriella Carneiro da Cunha convie les gens du public à venir frapper une pierre avec un outil afin de représenter la destruction du barrage Belo Monte. Peu importe leur identité, des gens se lèvent et participent à cette action des plus significatives. Cette participation concrète du public, même si elle demeure symbolique, fait écho à la dramaturgie de l'interpellation dont

parle Julie Burelle, professeure à l'Université de Californie à San Diego. Alors qu'elle se demande comment créer ces

rencontres transformatrices entre allochtones et autochtones, quand l'histoire commune de nos peuples est érigée sur des injustices et que le rapport de la société dominante avec les Premiers Peuples est toujours marqué par la méconnaissance [...]»⁸,

Burelle entrevoit une piste d'action concrète dans cette dramaturgie de l'interpellation, qui se caractérise par une résistance des artistes à entamer une réconciliation superficielle. Mise de l'avant entre autres dans les productions de la compagnie de théâtre autochtone Menuentakuan, à Montréal, cette résistance se traduit, par exemple, par l'absence de traduction de certains passages en innu et par la présentation de questions laissées volontairement ouvertes. Après la représentation, les gens du public sont invités à prendre le thé avec les artistes et les autres membres du public pour engager des conversations les forçant à sortir de leur état de passivité, les confrontant à leur propre mémoire et remettant en question leurs perceptions. Au bout d'un moment, ce ne sont plus des différences dont il est question dans les conversations, mais de l'humanité qui rassemble chacun des individus présents dans ce lieu d'échange qu'est le théâtre.

Cela résonne avec les propos de l'auteur François Jullien. Dans son ouvrage *L'écart et l'entre*, il fait référence au rapport entre les cultures de l'Europe et de l'Extrême-Orient, à cette « indifférence qu'elles entretiennent traditionnellement entre elles » qui fait en sorte qu'elles « ne se regardent pas, ne se

⁸ Julie Burelle, « Décoloniser les espaces de création », *Jeu*, vol. 177, « Chimères et autres bêtes de scène », 2021, p. 61.

parlent pas – [qu’elles] s’ignorent⁹ ». Une forme de désintéressement mutuel caractérise leur rapport et c’est ce qui empêche une rencontre réelle. Jullien parle aussi de la nécessité d’éviter d’aborder l’autre en observant ce qui le différencie de soi puisque le fait de nommer la différence, qu’elle soit ethnique, religieuse, politique ou culturelle, implique de reconnaître qu’il existe une culture première de laquelle sont issues toutes les autres, ce qui installe une forme d’inégalité dans le rapport. Il invite plutôt à créer un écart entre soi et l’Autre afin de permettre une véritable rencontre. En tant qu’artiste, c’est dans cet espace que j’essaie d’entrer quand j’écris du théâtre.

Oui, le théâtre est un lieu de rencontres et de transformations. Mais il peut aussi en devenir un de transmission. C’est ce que je souhaite faire avec mon projet de thèse-crédation. Grâce à la mise en fiction de mon processus d’auto-réflexion et de recherche dans un texte dramatique, j’aimerais sensibiliser les Allochtones en leur racontant ma démarche de recherche et en leur partageant ma propre prise de conscience. L’écriture représente un territoire pour témoigner de mon indignation face aux torts subis par les Premières Nations, pour regarder autrement certains épisodes du passé et pour mettre en lumière l’existence des Premières Nations au Québec, longtemps invisibilisées. Elle est aussi une tentative de dialogue, malgré les écueils et les difficultés que peut représenter ce mouvement vers l’Autre.

J’ouvre ici une petite porte pour que vous, lecteur, lectrice, puissiez jeter un œil à l’intérieur de cet espace que je tente de dégager. Voici donc un extrait du texte dramatique encore en chantier lié à ma recherche-crédation.

⁹ François Jullien, *L’écart et l’entre*. Paris, Galilée, 2012, p. 16-17.

Sur un fil de fer¹⁰

Avertissement

La scène présentée intègre des extraits provenant d'un ouvrage employant des termes et représentations sociales et culturelles qui ne conviennent plus aujourd'hui et qui peuvent heurter.

Les extraits tirés de cet ouvrage sont présentés tels quels et sont mis en italique au sein des répliques.

GENEVIÈVE

J'avance sur un fil de fer, suspendue dans le blanc comme neige de ma page blanche, de mon esprit blanc, de mon corps de blanche québécoise pure laine.

Comme j'ai rien pour me repérer dans cet espace où ciel et terre se confondent, j'avance en fixant mes pieds qui tremblent sur ce fil de fer. Au bout d'un moment, tout ce que je vois c'est le vide en dessous. La ligne est tellement mince entre parler pour soi et parler à la place de l'autre. J'ai peur de tomber.

J'entends tout à coup la voix de mon père, sortie de mes souvenirs. J'apprends à faire du vélo. « Pense pas à ton équilibre. Regarde loin devant et pédale. Arrête pas de pédaler, Geneviève. » Je respire. La voix de ma mère surgit à son tour. Je pleure après un cours de ballet où j'ai pas réussi à faire une belle pirouette. « Il faut pas que tu penses à pas tomber, ma cocotte. Trouve un point loin devant toi, à l'horizon. Perds-le pas de vue. Lance-toi et garde tes yeux sur

¹⁰ Geneviève Bélisle, scène tirée de *Vertiges*, Manuscrit inédit, 2022. Le texte a depuis été achevé et présenté en lecture publique.

l'horizon le plus longtemps possible avant de tourner ta tête. » Je respire.

Je regarde loin devant. Je regarde l'horizon. Mes parents à mes côtés.

Mon père a été enseignant, directeur d'écoles primaires et secondaires. Ma mère a enseigné toute sa vie au primaire. Tous les deux sont des fervents défenseurs de la langue française et de la culture québécoise. Mais pour eux, ça voulait pas dire se refermer sur soi. Ça voulait dire savoir qui on est pour s'ouvrir avec respect aux autres cultures, une conviction qu'ils ont beaucoup mise en pratique. Quand j'étais petite, j'ai eu plein d'occasions d'échanger avec des gens d'un peu partout, d'apprendre à connaître leur histoire, leurs traditions. J'ai tellement de beaux souvenirs! Sauf que je me rends compte que... que je me souviens pas d'avoir appris grand-chose sur les Autochtones. Les souvenirs les plus marquants que j'ai, c'est des discussions au sujet des conflits entre eux pis les Québécois pis... Pis une image dans un livre à l'école qui montre un Iroquois en train de scalper un homme.

Récemment, pendant mes recherches au doctorat, j'essayais de trouver des vieux manuels scolaires d'histoire du Canada. J'ai appelé mon père pour savoir s'il savait où en trouver. Il m'a dit qu'il fouillerait. Pas longtemps après, je suis allée dîner chez lui avec ma plus jeune. Au moment de partir, il m'a tendu un sac de plastique.

« Je pense que ça va répondre en partie à tes questions », qu'il m'a dit.

C'est quoi ?

Geneviève se transforme en institutrice. Elle sort le livre du sac de plastique et se place face au public, sa classe imaginaire.

L'INSTITUTRICE

S'il vous plaît! La récréation est terminée. (*un temps*) Bien. La prochaine heure sera consacrée à votre leçon d'histoire du Canada. Prenez votre manuel en page 6. Nous avons la chance d'avoir ici dans notre école ce très bel ouvrage de M. Guy Laviolette, publié en 1951 par les Frères de l'Instruction Chrétienne. C'est donc tout récent.

Tout le monde y est ? Bien. J'y vais. (*elle commence à lire le manuel*) *Au temps de Christophe-Colomb, [l'Amérique du Nord et l'Amérique du Sud] n'existaient pas...; ou plutôt elles existaient, mais on ne le savait pas en Europe. Il y avait cependant du monde en Amérique. Il y avait des Sauvages ou Peaux-Rouges, qui ne connaissaient pas le bon Dieu. Or, dans son grand ciel tout bleu, le bon Dieu eut un jour pitié des hommes rouges de l'Amérique. Il se dit qu'il leur enverrait des hommes courageux et forts; des vaillants et des braves, comme Christophe Colomb, Jacques Cartier, Samuel de Champlain...* [...] Une des premières dates à retenir est le 12 octobre 1492. Ce jour-là, après des semaines de navigation, [l]e Nouveau-Monde était découvert par Christophe-Colomb. [...]

Les Indiens furent d'abord très surpris de voir ces hommes blancs [...]. Ils se cachèrent dans les broussailles [...]. Les plus braves osèrent enfin venir toucher de leurs mains ces merveilleux étrangers, qui étaient sans doute des dieux. L'un des compagnons de Colomb, qui connaissaient six ou sept langues, essaya de leur dire quelques mots, mais il ne réussit pas à se faire entendre. Les Visages-Pâles durent se contenter de parler par signes, de sourire et de faire des cadeaux. Colomb distribua des bonnets de couleur, des clochettes, [...] et différents petits objets [...] qui firent tellement plaisir aux Indiens qu'ils coururent à travers la

bourgade en criant : Venez voir les hommes extraordinaires! Apportez-leur de l'eau fraîche et des aliments...¹¹

Geneviève délaisse son rôle d'institutrice.

GENEVIÈVE

Ça, c'est l'histoire du Canada qui était enseignée aux enfants de quatrième année dans les années 50 au Québec, l'histoire qui a été enseignée à mes parents. (*un temps*) La transmission. C'est ça le point que je dois regarder à l'horizon. Mes parents d'un côté, mes enfants de l'autre.

¹¹ Guy Laviolette, *Histoire du Canada. À la découverte de notre pays*, La Prairie, Procure des Frères de l'Instruction Chrétienne, 1951, p. 26-27.

Territoire, théâtre et atikamécité

Véronique Basile Hébert

Université du Québec à Montréal

Résumé – Mon sujet de recherche-crédation en théâtre, « *Wasikabikan*, théâtralité du territoire atikamekw », porte sur le *Nitaskinan*, le territoire ancestral des Atikamekw, nation autochtone vivant dans l'Est du Canada. Ma thèse doctorale envisage ainsi le territoire ancestral à travers le prisme de différents paradigmes, en combinant le savoir des sciences sociales à l'expérience atikamekw actuelle et passée. J'expliquerai la structure de ma recherche, son cadre épistémologique lié à la chasse traditionnelle atikamekw et les notions qui y sont convoquées ; par exemple, la théâtralité, la nomadité, la nordicité, l'humour et la performativité de la langue et de la culture atikamekw. Le chapitre se termine par un extrait de ma pièce *Là d'où vient notre sang*.

Kwei Kwei Kaskina. Véronique Basile Hébert nit icinikason. Je suis de la Première Nation Atikamekw, de l'Est du Canada. Je suis une femme de théâtre et une doctorante. Mon projet de recherche doctoral a pour sujet principal le *Nitaskinan*, le territoire ancestral atikamekw. Ce territoire se situe en région boréale, au centre du Québec. J'ai utilisé souvent l'exemple de l'ours pour parler de la langue et de la culture atikamekw. Le début de l'automne à Buenos Aires coïncide, chez moi, avec le premier jour du printemps. C'est le moment où l'ours s'éveille après un long sommeil. Pour les Atikamekw, l'Ours, parce qu'il dort tout l'hiver, travaille avec les rêves comme le chamane ; il possède toutes les médecines, il a établi toutes les relations. On le respecte et on évite de manger sa chair parce que l'ours était humain autrefois et qu'il lui ressemble sous son épaisse fourrure. Le titre de ma création théâtrale

est donc *Makocan*, qui signifie « le banquet de l'Ours ». La culture et la langue atikamekw sont construites par le territoire et expriment la cosmogonie de mon peuple par son expérience avec son territoire considéré comme la source de notre spécificité culturelle, la source de notre autochtonéité, de notre atikamécité. Mon projet de thèse, lui, s'intitule *Wasikahikan*, qui veut dire « faire une entaille sur un arbre pour marquer son passage ». L'ours est l'un des animaux qui laissent souvent des traces de ses griffes sur l'écorce des arbres. Ce chapitre porte sur mon projet doctoral, son sujet principal, sa problématique, le concept de chasse comme repère épistémologique et les autres concepts autour desquels s'articule ma recherche. Je vous ferai également part de ma méthodologie de recherche-crédation qui suit une logique chamanologique.

Le banquet de l'Ours comme symbole de création théâtrale

Au cœur du projet, il y a la réalisation d'une œuvre théâtrale sur le sujet du *Nitaskinan*, territoire ancestral atikamekw. Il s'agit plus précisément de faire de la recherche, d'écrire, de mettre en scène, d'interpréter et de produire un spectacle qui sera présenté lors d'un événement commémoratif qui se tiendra dans la communauté de Wemotaci, ma communauté d'origine. Le titre de ce spectacle est donc *Makocan*, (de *masko*, ours), ce qui signifie « À toutes mes relations ». C'est une expression largement répandue que les Atikamekw, mais aussi d'autres Premières Nations, utilisent comme marque de respect et de reconnaissance envers tout ce à quoi ils sont liés : humains, non-humains, animaux, végétaux, minéraux, esprits, éléments, forces de la nature, etc. Ma pièce de théâtre traitera de mon histoire communautaire et familiale et mettra en scène différents pans de notre histoire nationale à l'aide des figures ancestrales et de la mythologie atikamekw.

Makocan est une pièce de théâtre hybride qui combine fiction et théâtre documentaire, ce que je qualifie d'ethnothéâtre.

Le but est de célébrer notre culture, notre histoire et notre résilience. Cette résilience résonne au sein de ma problématique, car la nation atikamekw a connu beaucoup de tragédies depuis des centaines d'années et nous continuons de vivre des problèmes sociaux liés au traumatisme intergénérationnel causé par les pensionnats indiens. Nous sommes confrontés à des problèmes de toutes sortes : chômage, violence, pauvreté, toxicomanie, abus sexuel, suicide, décrochage scolaire, etc. Au fil de mes créations communautaires, le théâtre m'a permis la distance qui est nécessaire pour aborder certains problèmes de l'intérieur. J'utilise divers procédés comme l'humour et la distanciation théâtrale (masques, chœur grec, musique, interventions d'ainés ou de professionnels) pour créer des pièces de théâtre qui sont parfois commandées par ma communauté.

Mon objectif principal de création est de me réapproprier l'histoire et l'imaginaire du territoire *Nitaskinan* et de créer un spectacle de théâtre hybride qui combine le théâtre de création et le théâtre documentaire afin de le présenter à ma communauté.

Le sujet principal de mon projet doctoral, « *Wasikabikan*, théâtralité du territoire atikamekw », est le *Nitaskinan*, le territoire ancestral du peuple atikamekw. Le mot *wasikabikan* fait référence à une volonté de laisser ma marque, un signe de ma présence comme femme de théâtre atikamekw, et par extension, de marquer la présence atikamekw sur son territoire ancestral, peuple d'origine semi-nomade et de tradition orale. Pour moi, le théâtre est une traduction du monde en une série de codes et de conventions et une traduction des relations entre les mondes visibles et invisibles. L'importance de l'écriture et du théâtre dans ma démarche d'artiste est aussi au cœur de ma recherche,

notamment dans les questions de théâtralité des cultures autochtones et de l'« autochtonéité » dans les pratiques théâtrales. J'utilise donc le concept de chasse traditionnelle atikamekw comme cadre épistémologique dans ma recherche-crédation sur le sujet du territoire (*Nitaskinan*). C'est-à-dire que je compare la démarche doctorale à la cynégétique, l'art de la chasse telle que pratiquée par ma famille et ma communauté depuis des millénaires. Parallèlement, j'aborde la scapulomancie (la divination à partir de l'omoplate d'orignal, qui représente alors le territoire, les récits et les mythologies liées à la chasse). Les concepts et sous-concepts que je convoque et qui se recourent sont l'atikamécité (temps, humour), la spécificité de la théâtralité de la culture atikamekw (performativité, oralité) et l'importance du territoire dans la culture et la langue (nordicité, nomadité).

Problématique

Mon héritage autochtone, mon expérience avec le mode de vie de mes grands-parents atikamekw, mode de vie de chasseur-cueilleur, m'ont permis d'avoir accès au territoire et aux enseignements qui s'y rattachent. Je veux utiliser et transmettre cette expérience familiale et communautaire via mon projet de recherche-crédation. Au cours des quinze dernières années, j'ai réalisé diverses créations théâtrales dans mon parcours professionnel et doctoral. Le contexte sociopolitique actuel fait en sorte qu'il y a de plus en plus de demandes de contenu autochtone dans les productions culturelles québécoises et canadiennes. On assiste depuis quelques années à ce qu'on appelle la « renaissance » du théâtre¹ et des cultures autochtones. Personnellement, j'ai

¹ Jean-François Côté, *La renaissance du théâtre autochtone. Métamorphose des Amériques I*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2017, 154 p. ; Astrid Tirel, « Le théâtre autochtone francophone contemporain au Québec : enjeux

choisi de prioriser les projets communautaires atikamekw et autochtones pour « pallier » ou pour « résister » à un certain exode des artistes autochtones qui vont travailler dans les villes, à l'extérieur de leur communauté. La présentation de spectacles dans les milieux allochtones est importante pour créer une rencontre entre les cultures et améliorer leur rapport au quotidien, mais je considère avant tout que travailler à revitaliser la culture au sein des communautés autochtones est une priorité. Comme je le répète, le statut indien « donne » maintenant des avantages aux artistes, et avec des droits viennent des responsabilités envers nos communautés. C'est pour cette raison que j'ai choisi de vivre près des communautés atikamekw à La Tuque, où le tiers de la population est atikamekw, et où je peux me rendre utile et disponible pour participer à la réalisation de nos nombreux projets de société.

L'histoire de la nation atikamekw est traversée de plusieurs épreuves et traumatismes. Notre peuple a failli disparaître. Aux 17^e et 18^e siècles, notre population a été pratiquement décimée par des épidémies de variole, de grippe espagnole, ainsi que par les guerres avec Iroquois et Européens. Les 19^e et 20^e siècles ont été marqués par la perte de territoires, par des lois britanniques et canadiennes discriminatoires, par la sédentarisation forcée, par la perte de liberté de pratiques spirituelles et culturelles, par la mise en opération des pensionnats indiens génocidaires et par le racisme et la discrimination systémiques qui perdurent depuis. Le contexte actuel, teinté des questions de violence, de racisme et de réconciliation, fait également partie de ma problématique de même que la question de l'éthique de création en contexte autochtone.

esthétiques, éthiques et politiques », thèse de doctorat, Département de sociologie, Université du Québec à Montréal, 2017, 299 f.

Depuis quelques années, les œuvres d'arts et les produits culturels autochtones sont très sollicités. Ironiquement, les méthodologies, philosophies et pratiques autochtones qui étaient autrefois prohibées, voire illégales, sont désormais valorisées, prisées et exploitées par les institutions canadiennes et québécoises.

L'engouement qu'on observe pour les peuples autochtones devrait se manifester en premier lieu dans des décisions et actions politiques importantes et non strictement à travers des biens de consommation culturels et l'utilisation symbolique des connaissances et des méthodologies autochtones, car cela a pour effet de masquer les réels enjeux autochtones. En ce sens, les revendications territoriales et les négociations visant l'autodétermination des Atikamekw n'ont toujours pas été entendues au cours des dernières années, alors que les initiatives artistiques à contenu autochtone occupent une grande place dans l'espace culturel. Le 3 novembre 2021, Radio-Canada publiait l'article « Coupes forestières : le ras-le-bol des Atikamekw² ». On peut constater que les problématiques territoriales que vivent les Atikamekw et les Autochtones en général sont plus que jamais d'actualité. Le 21 mars 2022, les Atikamekw manifestaient depuis des semaines contre les coupes forestières illégales sur le territoire. Les réalités sociales que vivent les Atikamekw sont difficilement explicables sans constater la mauvaise foi et l'incapacité de certains politiciens de reconnaître le racisme systémique ou le manque de volonté des gouvernements d'opérer des changements majeurs, et pour cela, on n'a qu'à penser à l'affaire Joyce Echaquan, Atikamekw qui est décédée sous les insultes racistes dans un hôpital régional et dont les images ont fait le

² Marie-Laure Josselin, « Coupes forestières. Le ras-le-bol des Atikamekw », Radio-Canada, 3 novembre 2021, en ligne, <<https://ici.radio-canada.ca/recit-numerique/3134/coupes-forestieres-atikamekw>>, consulté le 19 décembre 2021.

tour du monde. Mon hypothèse personnelle sur le sujet – bien que ce ne soit pas une hypothèse de recherche – est que les gouvernements souhaitent ainsi jeter de la poudre aux yeux, gagner du temps avec l’octroi d’enveloppes budgétaires et de subventions qui détournent l’attention du public. Pendant que le monde se réjouit de voir des Autochtones chanter, danser et jouer, les gouvernements canadien et québécois font la sourde oreille face aux revendications des chefs autochtones de l’Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (l’APNQL).

Ma problématique aborde également la rareté des productions culturelles autochtones par et pour les Autochtones et dans les communautés autochtones, souvent en région éloignées, contrairement aux nombreuses productions culturelles autochtones qui sont produites en milieux urbains. J’ai souvent fait la remarque que c’était comme si le gouvernement du Québec subventionnait le théâtre québécois, mais pour qu’il soit joué ailleurs dans le monde. Cela mène à un effet d’exode, car les modes de productions culturels canadiens et québécois en viennent, indirectement, à inciter les artistes autochtones à quitter leurs communautés pour créer de l’art, alors que c’est précisément le lien avec le territoire qui est le fondement de l’identité autochtone et c’est ce même lien avec le territoire ancestral qui est la source de notre salut, de notre guérison et de notre émancipation culturelle et identitaire. Pour nous, l’art est aussi médecine. Donc, il est inopportun que les artistes autochtones soient amenés à quitter leurs communautés, qui ont grandement besoin du soutien de toutes les ressources, dont celles de l’art, pour améliorer leurs conditions.

Concepts

Dans le cadre de ma recherche, j'ai créé le concept d'« atikamécité » pour définir ce qui est le propre de la nation et de la culture atikamekw. J'utilise aussi les concepts de théâtralité et de performativité, car comme artiste atikamekw et chercheuse en théâtre, j'ai réalisé que mon intérêt pour le théâtre était nourri par la théâtralité qu'on peut observer dans la culture atikamekw, et que cette théâtralité passait par une dimension performative de la langue et de la culture atikamekw. La nordicité et la nomadité sont deux autres concepts que j'explore, particulièrement dans le rapprochement que je fais entre la recherche doctorale et l'art de la chasse.

Chasse et écriture

Les Atikamekw sont traditionnellement un peuple de chasseurs-cueilleurs semi-nomades vivant depuis des temps immémoriaux sur un territoire boréal immense. Je suis la descendante d'une lignée de grands chasseurs réputés et respectés dans ma communauté. J'aborde mon doctorat en m'inspirant de la cynégétique, l'art de la chasse, qui est aussi une science archaïque.

Les pratiques anciennes de la chasse ont entraîné le développement des pratiques de divination qui sont liées au développement de l'écriture. C'est un processus chamanologique de divination qui tire ses origines de la Chine. On trouve des vestiges de ces pratiques en Mongolie et ailleurs en Eurasie. 1150 ans avant notre ère, les techniques divinatoires pratiquées en Chine ont permis l'élaboration de symboles qui, eux, ont donné naissance à l'écriture. Il s'agit d'un répertoire des signes, hexagrammes ou caractères provenant des méthodes divinatoires pratiquées sur des carapaces de tortues et des omoplates de gros mammifères. Il faut savoir

que, depuis des temps très anciens, les Atikamekw utilisent des omoplates d'originaux, qu'ils chauffent pour laisser apparaître des craquelures qui déterminent la position du gibier dans le territoire, etc. Ces liens entre la chasse et l'écriture méritent que je me penche sur le sujet d'autant plus que, comme Atikamekw, je suis issue d'une tradition orale, alors que je suis devenue auteure. En fait, j'ai été attirée par les livres depuis ma tendre enfance. Même avant que je sache lire, j'aimais manipuler les livres, et il m'est même arrivé de percevoir des images dans la façon dont les mots étaient disposés dans la structure de la phrase. Cela me rappelle les osselets que les chamanes sibériens utilisaient pour connaître l'avenir en les lançant par terre et en lisant les signes qu'ils produisaient. Le jeu des osselets s'inscrit d'ailleurs dans le continuum des pratiques de divination qui comprend l'utilisation des omoplates et des carapaces de tortues. Parallèlement ou paradoxalement, j'ai découvert que dans mon théâtre et dans ma littérature, c'est la poésie de la structure de la langue atikamekw que je recréais, et ce, avec des mots français parce que j'avais peur, à l'époque, de parler atikamekw. Mais aussi je crois que c'est une marque de mon métissage que de penser atikamekw et d'écrire français puisque mes grands-parents atikamekw ont voulu que j'aille à l'école québécoise et que je fasse des études. Donc, la performativité de la langue et la théâtralité de la culture atikamekw sont centraux dans ma recherche. Cette théâtralité s'exprime aussi dans la langue atikamekw bien qu'il n'existe pas de mot exact pour dire « théâtre » en atikamekw, pas plus qu'il n'en existe pour les mots « art » ou « poésie ».

Ainsi, la structure de la langue atikamekw fonctionne par la création d'images poétiques, et pour moi, le théâtre est de la poésie appliquée. La structure de la langue stimule l'expressivité des locuteurs. L'attention est portée aux langages verbal et non verbal, on respecte les temps de silence, on utilise des procédés performatifs tels que les

onomatopées, les imitations et les mimiques. La langue retisse sans cesse les liens qui existent entre personnes, animaux, végétaux, esprits, pouvoirs, éléments naturels dans la cosmogonie et la mythologie atikamekw, ce qui crée un discours performatif qui joue sur différents niveaux. Les locuteurs performant, dialoguent, jouent ensemble et deviennent tour à tour acteur et spectateur. Le rire et l'humour servent souvent de liant dans ces jeux de discours.

*

À l'aube des civilisations, cette nécessité [du théâtre] existait, en lien direct avec la nature, les animaux qui l'habitaient et les divinités qui justifiaient et régentaient le monde. C'est pourquoi les hommes devaient se concilier les dieux par des sacrifices, des rites et des cérémonies dont nous avons des traces depuis les temps préhistoriques. La foule des animaux, des hommes et divinités qui se succèdent et interviennent depuis la nuit des temps, se retrouve dans les mythes originels du théâtre. [...] Les mythes conservent la mémoire du temps « où les bêtes parlaient ». « C'était le temps où les mots étaient magiques et où l'esprit humain avait un pouvoir mystérieux »

Eugenio Barba et Nicola Savarese³

La langue atikamekw est source d'une théâtralité spécifique, ce qui est une de mes principales questions de recherche. Quelle est la spécificité de la théâtralité de la culture atikamekw et comment cette théâtralité s'articule-t-elle ? Par

³ Eugenio Barba et Nicola Savarese, *Les cinq continents du théâtre. Faits et légendes de la culture matérielle de l'acteur* [I cinque continenti del teatro. Fatti e leggende delle cultura materiale dell'attore], traduit de l'italien par Éliane Deschamps-Pria, Montpellier, Éditions Deuxième époque, 2020 [2018], p. 26.

ailleurs, comme la question de la théâtralité de ma culture est au cœur de mon projet doctoral, plus je m'interroge et réfléchis sur la théâtralité dans la culture atikamekw et plus je découvre « l'autochtonéité du théâtre ».

La théâtralité que j'ai toujours considérée et sentie comme étant inhérente à la culture atikamekw trouve une représentation dans la cosmogonie autochtone, qui comprend le monde comme étant divisé entre le monde visible et le monde invisible.

Humour atikamekw

À travers, les concepts de théâtralité, de performativité et d'atikamécité, je glisse le concept d'humour, qui est un trait caractéristique très répandu chez les Autochtones et qui pourrait être un indice de théâtralité et de performativité. L'humour permet d'harmoniser et d'humaniser les rapports dans un groupe, car il agit comme geste d'amitié et de familiarité. L'humour permet de détendre l'atmosphère et de créer un sentiment de confiance avec l'autre. La question de l'humour avait été un peu mise de côté dans ma recherche au cours des deux dernières années, mais elle me permet maintenant de créer des liens entre mes concepts principaux comme l'atikamecité et la théâtralité.

Quant à lui, le concept de nordicité lié à l'imaginaire du Nord propose de penser le lieu, donc le territoire, « comme un réseau discursif, [...] une accumulation de discours⁴ ». Le *Nitaskinan* étant situé principalement en forêts boréales, le climat nordique a façonné le mode de vie atikamekw. Ainsi, sur les six saisons qui forment le calendrier atikamekw, quatre concernent la neige, la glace, le froid. Cette condition nor-

⁴ Daniel Chartier, « Penser le lieu comme discours », dans Stéphanie Vallières, Marie Parent et Daniel Chartier [dir.], *L'idée du lieu*, Montréal, Centre de recherche Figura sur le texte et l'imaginaire, coll. « Figura, 34 », 2013, p. 15.

dique ou boréale du territoire influence le mode de vie et le mode de pensée d'un peuple d'origine semi-nomade. Le semi-nomadisme se distingue du nomadisme en ce sens qu'un peuple semi-nomade, au lieu de traverser toujours de nouveaux territoires, évolue sur un même et immense territoire qu'il parcourt au gré des saisons et selon ses habitudes de chasse, de piégeage et de cueillette. Le concept de *nomadité* – que je préfère au terme nomadisme – recèle des repères épistémologiques qui méritent attention du fait qu'un mode de vie nomade, et donc une pensée nomade, peut nourrir une réflexion sur les méthodologies des recherches autochtones. Les Atikamekw avaient élaboré une façon de développer leurs connaissances du territoire en fonction de cycles d'activités liées à la recherche de gibier, de nourriture, de matériaux de construction, de remèdes, d'échanges commerciaux et sociaux, etc. Ces cycles comprenaient des déplacements sporadiques, ponctuels, sur un territoire immense au climat parfois hostile, avec des conditions de vie souvent précaires, ce qui fait que ce mode de vie semi-nomade comprenait nécessairement une dimension « recherche et développement » de connaissances et de techniques de survie. Ces connaissances se sont développées au cours de milliers d'années d'occupation du territoire.

Un autre de mes objectifs est de percevoir le sujet du territoire à travers le prisme de diverses perspectives et expériences : l'expérience et la perspective atikamekw du territoire ancestral et celles des recherches scientifiques. Ma démarche est basée sur une logique chamanologique et s'inscrit dans une quête holistique. C'est-à-dire que je prends en considération les diverses dimensions qui font partie de la vision autochtone de l'expérience humaine, les dimensions intellectuelle, physique, spirituelle et émotionnelle. Cette vision holistique, ou circulaire, est universelle chez les peuples autochtones, et les préceptes philosophiques qui y sont associés trouvent leur expression picturale dans la roue

de médecine des Premières Nations. Le symbole circulaire est un des éléments universels et communs chez les peuples « primitifs ». Les enseignements liés à la roue de médecine décrivent l'existence sous la forme d'un cercle, connu aussi sous le nom de Grand cercle de la vie. Ce cercle est divisé en quatre quartiers qui correspondent aux quatre points cardinaux (nord-sud-est-ouest), aux quatre dimensions (intellectuelle-émotionnelle-physique-spirituelle), aux quatre couleurs de remèdes (jaune-noir-rouge-blanc), aux quatre « races », aux quatre âges (naissance, jeunesse, âge adulte, vieillesse). Cette représentation circulaire est le principe qui est au cœur de la conception holistique du monde par les Premières Nations. Le cercle est aussi un symbole universel.

La surutilisation de la roue de médecine – comme la commercialisation exagérée des capteurs de rêves autochtones *Made in China* – en fait désormais une idée galvaudée, un raccourci rapide vers la spiritualité autochtone. Pour ma part, j'utilise des procédés liés à l'observation contemplative (les Premières Nations sont issues de « cultures de la terre » archaïques et contemplatives) de la nature et de mon environnement. Ces procédés m'ont servi à ritualiser mon processus d'écriture que j'organisais, par exemple, selon le moment du jour, une date, un endroit ou un événement particulier, un but précis, etc. Je convoque ainsi mon expérience, ma pensée et mes croyances atikamekw. J'accorde aussi une très grande valeur à mes rêves, que je dessine dans un calepin prévu à cet effet. De même, je tiens un cahier de notes sur mes observations, mes découvertes, les liens que je fais entre les choses et entre les événements.

Dès le début de mon projet doctoral en recherche-crédation, j'ai eu l'intention de créer un spectacle de théâtre hybride qui combinerait le théâtre de création et le théâtre documentaire, car il est impératif pour moi que ma création puisse être utile, accessible et intéressante pour ma nation et ma communauté.

De plus en plus de recherches autochtones sont menées, contribuant à l'élaboration des méthodologies autochtones qui prennent en compte ce que je désignais depuis des années comme étant une « culture de liens », c'est-à-dire la notion autochtone de « relations » comme dans l'expression « à toutes mes relations », d'ailleurs. Elles en bénéficient également. Chez nous, les liens ou relations ont plus de valeur que la possession matérielle, car dans une société nomade ou semi-nomade, les relations avec notre environnement et notre entourage sont plus importantes que les « objets » de la relation.

Aux premiers jours du printemps dans le territoire atikamekw, la fonte des neiges viendra, la sève d'érable sera transformée en sirop d'érable. Le Canada est réputé pour son sirop qu'il exporte partout dans le monde, mais qui est en fait une tradition autochtone. C'est un symbole qui démontre comment les savoirs des peuples autochtones et les ressources de leurs territoires ancestraux sont exploités depuis le début de la colonisation. Et comble du cynisme, en février 2022, les compagnies forestières ont choisi de ne pas respecter une entente d'harmonisation signée avec le conseil de bande de la communauté atikamekw de Manawan. Manawan était la communauté d'origine de Joyce Echaquan. Malgré toute l'attention médiatique autour de Manawan depuis, les compagnies forestières ont décidé de couper une forêt érablière ancestrale.

*

Là d'où vient notre sang
Acte II. La Rivière-Serpent

On entend un chant dans le vent. Wabana arrive au sommet de la montagne accompagnée par l'essaim d'abeilles qui est personnifié par une jeune femme. Une fumée baigne les lieux.

WABANA

C'est ici que je dois construire une structure de pierres. D'ici, on voyait les ennemis arriver par la rivière. Wemotaci, « la montagne d'où on observe ». Comme un mirador, un gardien dans la nuit. Ils étaient assis ici. Je peux les imaginer encore, assis ici, à observer et à écouter dans la nuit.

ABEILLES

La montagne est la gardienne du feu. Le feu couve dans son sein. La voix du silence, un nuage sur la montagne.

WABANA

Parfois, la nuit, ils entendaient un grondement dans son ventre.

ABEILLES

C'est le feu qui gronde dans la montagne. La fumée est sa voix. Elle va parler. L'Esprit de la Montagne va parler par ma voix... (*Abeilles prend un peu de fumée qu'elle avale et prend de la cendre dans ses mains*) La montagne et le feu. La cendre est l'esprit du feu avec lequel j'habille ton visage de Poisson Blanc. Ton visage « Rond-comme-la-joue-du-Cheval-Caribou ».

WABANA

Les montagnes de Mexico jusqu'à la Cité des Dieux de Teotihuacan m'ont parlé et m'ont guidée jusqu'ici, jusqu'à la montagne de Wemotaci. Mes grands-parents disaient qu'un feu y était tenu allumé, sans que personne ne sache pourquoi. Depuis très longtemps, il est possible d'y voir un feu brûler tout seul. Et parfois on entend un grondement dans le ventre de notre montagne.

ABEILLES

Par le feu sacré, je garde la mémoire de tes ancêtres, l'histoire oubliée du peuple atikamekw. Toi, tu ramèneras l'espoir à ton peuple. Approche-toi du feu et avertis la communauté. Je sais que quelque chose approche. (*Abeilles jette quelque chose dans le feu.*) Je vois ! La tornade arrive. J'entends les écailles de sa peau qui se dresse. (*Le vent se met à souffler, des objets volent dans les airs.*)

WABANA

Le serpent ! (*Wabana prend une pierre et crie au loin*). Une tornade arrive ! Tout le monde ! Prenez une pierre ! Elle vous protégera !

ABEILLES

Serpent-Tornade, « Celui qui marche sur une seule jambe », je salue ta venue. Le voici ! (*On entend une secousse de vent très fort et un grondement.*)

WABANA

Wow ! La rivière se dresse debout poussée par une tornade. Elle tourbillonne et forme une colonne d'eau qui monte vers le ciel.

ABEILLES

C'est le serpent à plumes.

WABANA

La rivière tourbillonne dans le ciel poussée par le serpent à plumes !!! Pis j'ai même pas de téléphone !!!! Elle avance en silence et comme au ralenti mais elle est debout, la rivière, sortie de son lit et de son sommeil...

ABEILLES

Le serpent vient purifier le territoire et rappeler les Morts oubliés !

WABANA

Quels morts ? Parle montagne. Je vois bien qu'il y a des liens : les pyramides, les montagnes, le Mexique, Wemotaci, le Mont-Royal, les abeilles, la ruche, la montagne, la Polytechnique, les sacrifices, les femmes, le sang, les guerres, les Mohawk, les Blancs, les sacrifices, la rivière, le serpent, le Serpent à plumes, la Cité des Dieux, le chemin des Morts. Oh! J'ai marché dans le chemin des Morts. Je marche sur le chemin des morts...

ABEILLES

Le serpent à plumes remonte toutes les rivières et libère les esprits qui y sont endormis. Il y a des centaines d'années, la nation atikamekw était beaucoup plus nombreuse, des centaines de milliers, mais le sang de votre peuple a coulé. Ils parcouraient les rivières jusque dans le cœur de lointains territoires. Puis, un jour, la lame de la Mort s'est plantée ici.

WABANA

(Wabana fait le geste de prendre un couteau planté dans la terre et l'observant.) Il y a eu très peu de survivants. La nation atikamekw a été décimée par la guerre avec les Iroquois et avec les Européens et puis par les épidémies de variole, puis de grippe espagnole. La grippe espagnole, à une personne, ne laissait que quatre jours à vivre. Nos ancêtres, malades et affaiblis, devaient enterrer leurs proches avant de mourir eux-mêmes. Leurs parents, leurs enfants, leurs amours, leurs rêves. La dévastation. La souffrance. La souffrance de notre peuple. Nous avons oublié les scènes horribles mais elles sont restées dans notre ADN, dans notre sang, dans notre mémoire collective, enfouies dans la torpeur parce que la souffrance était trop grande et la mémoire trop difficile à porter. La variole. Les corps de nos ancêtres couverts de pustules. Notre nation tombant comme des mouches. Nos ancêtres ont connu tragédies par-dessus tragédies, pendant trois cents ans. La souffrance. Le désespoir ! Puis l'oubli... Tous nos morts sont encore ici, mais ils vont maintenant être entendus. Le sang de nos ancêtres coule dans le territoire et nous devons l'honorer. Les barrages des rivières ont cédé. Les rivières sont de nouveaux libres et le serpent aussi. Tout le territoire est réveillé. Il se dresse debout appuyé sur l'ouragan qui lève toutes les barrières du temps. *(On entend un grondement.)*

ABEILLES

Ils viennent. J'entends un grondement. Il est puissant comme le grondement de Mexico. On dirait que la ville de Mexico remonte jusqu'ici...

(On entend une pluie intense s'abattre sur le sol.)

WABANA

Iroquois ! Européens ! Variole ! Grippe espagnole ! Nous sommes les descendants des survivants. Tuberculose ! Église ! Pensionnats !! Nous vivons encore ! Réserves ! Prisons ! Mensonges ! Papiers ! Nous nous libérons ! Les morts, les esprits, les vivants ! Tous ! Rêves ! Rituels ! Rivières. Le temps est venu. Intact et pur. Le cœur renouvelé de sa force primaire. Comme la peau d'un serpent.

(Wabana agite un hochet et la pluie cesse.)

ABEILLES

Tout là-haut. Tes ancêtres. *(Chantant et dansant. Abeille tourne autour de la scène. Elle s'immobilise. Une lumière jaune et chaude éclaire maintenant son visage. Des entités lumineuses prennent forme sur scène.)*

WABANA

Nos ancêtres sont présents. En chair et en rêve. Ils apparaissent à tour de rôle. Mocom ! Kokom ! Atikamekw irinew ! Atikamekw iskweu ! Awacak ! Nehirowisiwok ! Ils sont tous là.

(Des vêtements de différentes époques flottent dans les airs.)

WABANA

On est dans le cœur de l'ouragan. Tout est calme.

(Des images de l'histoire atikamekw sont projetées sur les murs de la scène. Wabana observe un moment de silence. Fade out de la lumière pour ne laisser que des images projetées qui elles aussi disparaissent lentement. Changement d'éclairage rappelant un lever de soleil. On entend des oiseaux et des abeilles. Abeilles redevient essaim d'abeilles.)

ABEILLES

Nous, les Abeilles, Amo, nous vous accompagnons depuis des milliers d'années. Nous te protégeons dans ta mission, Wabana. La Femme-Aube...

WABANA

La tornade a complètement dépouillé la montagne de son manteau forestier. Regardez ! Il n'y reste que le roc comme une ossature du début des temps. Avant le vent. Avant le temps. Voici la terre quand elle était encore enfant.

(Wabana sort de scène suivie d'Abeilles avec les accessoires. La lumière tourne à la teinte orange de fin de journée. Puis, noir. On entend un souffle.)

« Résister, en avançant »
La collection « Terre humaine » fondée
aux éditions Plon par Jean Malaurie,
ou soixante-dix ans de combats pour
la défense des peuples autochtones

Jan Borm

Institut de recherches arctiques Jean Malaurie
Monaco-UVSQ / Université Paris-Saclay

Résumé – Cette contribution est dédiée aux actions de Jean Malaurie pour défendre les droits des peuples autochtones. Fondateur de la célèbre collection « Terre Humaine » aux éditions Plon, qu’il dirigea jusqu’à une date récente, Malaurie a lancé dans ses propres ouvrages comme *Les Derniers Rois de Thulé*, titre fondateur de la collection en 1955, et à travers le choix d’autres livres parus dans la collection tels *Tristes Tropiques* de Claude Lévi-Strauss (1955), ainsi que ses préfaces et d’autres écrits, un puissant appel en faveur de la diversité culturelle, aussi essentielle, argue-t-il, que la biodiversité à la survie de l’humanité.

On ne présente plus Jean Malaurie, né à Mayence en 1922, l’auteur des *Derniers rois de Thulé* (1955), le livre le plus diffusé au monde sur le Groenland avec sa vingtaine de traductions, dont deux en anglais¹. Dans son ouvrage le plus récent, *De la*

¹ Jean Malaurie, *Les derniers Rois de Thulé. Avec les Esquimaux polaires, face à leur destin*, cinquième édition définitive, Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 1989 [1955], 844 p. (Édition originale : Plon, Paris, coll. « Terre humaine », 1955, 327 p). L’exemplaire consulté m’a été dédié par l’auteur. La dédicace comprend les mots suivants : « Résister, en avançant ». ; Jean Malaurie, *The Last*

Jan Borm, « “Résister, en avançant” ». La collection “Terre humaine” fondée aux éditions Plon par Jean Malaurie, ou soixante-dix ans de combat pour la défense des peuples autochtones », Jan Borm, Daniel Chartier, Leila Devía et Martina Lourdes [dir.], *L’autochtonie comparée des Amériques. Droit et représentations culturelles*, Montréal, Imaginaire | Nord et Buenos Aires, Universidad del Salvador, 2025, p. 63-77.

*Pierre à l'âme*², il revient sur son long parcours circumpolaire, mais également en tant que directeur très engagé de la prestigieuse collection « Terre humaine », qu'il a créée aux éditions Plon en 1954. En 2007, il a été nommé ambassadeur de bonne volonté de l'UNESCO en charge des questions polaires arctiques, fonction qu'il occupa jusqu'à sa mort en 2024. L'engagement de Jean Malaurie en faveur des droits des Autochtones n'a jamais cessé en soixante-dix ans de recherches polaires, comme en témoignent par ailleurs d'autres de ses livres récents tels *Oser, résister*, recueil d'articles et de textes dans lequel a été publié son puissant appel de Strasbourg, « Le souffle du Nord », ou encore *Lettre à un Inuit de 2022*³. La défense des peuples autochtones se trouve ainsi au cœur de l'œuvre malaurienne, réfractaire, rappelons-le, pendant la Seconde Guerre mondiale, au Service du travail obligatoire imposé à sa génération de jeunes hommes français par l'occupant nazi. Le présent article s'attachera à dégager les lignes de force de cet engagement à travers ses écrits arctiques et ses préfaces à divers ouvrages de la collection « Terre humaine ». S'appuyant sur sa propre expérience singulière en Arctique, nous verrons comment Jean Malaurie a été de tous les combats en ce qui concerne les droits des Autochtones, non seulement en Arctique, mais à travers le monde.

Kings of Thule : A Year Among the Polar Eskimos of Greenland, traduit du français par Gwendolen Freeman, Londres, Allen & Unwin, 1956 [1955], 295 p. ; Jean Malaurie, *The Last Kings of Thule. With the Polar Eskimos, As They Face Their Destiny*, traduit du français par Adrienne Foulke, New York, Dutton, 1982 [1955], 489 p. ; Jan Borm, *Jean Malaurie, un homme singulier*, Paris, éditions du Chêne, 2005, 191 p.

² Jean Malaurie, *De la pierre à l'âme. Mémoires*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 2022, 644 p.

³ Jean Malaurie, *Oser, résister*, Paris, CNRS Éditions, 2018, 282 p. ; Jean Malaurie, *Lettre à un Inuit de 2022*, Paris, Fayard/Pluriel, 2019 [2015], 268 p.

Les derniers rois de Thulé

Rappelons d'abord que Jean Malaurie a choisi d'interrompre ses recherches en vue de la préparation d'une thèse de doctorat d'État en géomorphologie en 1951 afin de témoigner, de retour de sa mission cartographique dans le Nord-Ouest groenlandais en compagnie de deux couples Inuits, du choc profond que représentait pour eux – et pour lui – la construction de la base aérienne américaine de Thulé. L'autorisation de la construire a été donnée par le Danemark sans prendre en compte le point de vue de la population locale, les Inghuits, appelés aussi « Esquimaux polaires », habitants les plus septentrionaux du monde. Leur ville principale, appelée Thulé par Knud Rasmussen au moment où il y fonda un comptoir au début du 20^e siècle, a été déplacée contre leur gré et sans dédommagement à l'époque⁴. Jean Malaurie n'a eu de cesse de dénoncer cet acte autoritaire qui ignorait les droits des Inuits, scandale auquel s'est ajouté celui de l'accident d'un B52 porteur de quatre bombes à hydrogène à quelques kilomètres de la base de Thulé le 21 janvier 1968, également décrié par Malaurie⁵. Différentes raisons peuvent avoir motivé ce refus de faire valoir les droits des Inghuits du côté danois. Quoi qu'il en soit, Jean Malaurie met en garde contre une tendance du primitivisme européen – aussi bien intentionné qu'il puisse être dans certains cas – à rejeter l'idée d'une véritable pensée chez les peuples premiers, du moins au moment où il rédige son récit :

J'ai rencontré sur ces rivages des hommes dont les propos témoignent parfois d'une grande profondeur. Mais que, dans son nouvel

⁴ Voir Jean Malaurie, *Les derniers rois de Thulé*, *op. cit.*, et, sur le long processus d'obtention de dédommagements par la justice danoise, l'ouvrage d'Aqqaluk Lyngé, *The Right to Return. Fifty Years of Struggle by Relocated Inghuit in Greenland*, Nuuk, Atuagat Publishers, 2002, 86 p.

⁵ Voir Jean Malaurie, *Les derniers rois de Thulé*, 1989, *op. cit.*, p. 725-728.

enthousiasme pour les natures intactes, l'Européen ne se laisse pas entraîner à émettre des jugements d'autant plus simplistes qu'ils concernent des peuples d'une intelligence exceptionnelle relevant d'un autre univers et de systèmes de valeur sans moindre rapport avec les nôtres⁶.

Parmi d'autres formes de mépris sur le long terme, Malaurie évoque la christianisation, qui a eu pour conséquence de forcer les Inuits (comme d'autres peuples premiers) à abandonner « les justifications sacrées, religieuses, des “curieuses” pratiques qui ont constitué pour elle, pendant des siècles, une armature socio-économique l'animant d'un esprit de combat et de résistance⁷ ». Et de poursuivre en partageant une réflexion provocatrice :

Je ne me permettrais certes pas de critiquer le droit de tel ou tel à se juger chrétien. Mais saisit-on ce que comporte ici de viol de conscience l'évangélisation par concepts judéo-chrétiens⁸ ?

Jean Malaurie est revenu maintes fois dans son œuvre sur le thème de l'évangélisation des peuples premiers, qui est par ailleurs au cœur de l'autobiographie du Hopi Don C. Talayesva. Ce dernier décrit en des termes émouvants⁹ les souffrances provoquées par une scolarisation

⁶ *Ibid.*, p. 365.

⁷ *Ibid.*, p. 409.

⁸ *Ibid.*, p. 410.

⁹ Voir également les propos de Jean Malaurie dans son entretien à l'occasion des cinquante ans de la collection célébrés par une exposition à la Bibliothèque nationale de France : « Jean Malaurie : Je suis souvent bouleversé. Je pense au “son” d'Ishi, de Talayesva, de Margit Gari, de Minik, d'Elena Valero, et de tant d'autres qui m'ont profondément ému. Et je ne suis pas le seul ! J'entends encore à la télévision les paroles émus de Michel Polac, montrant une édition défraîchie, lue et relue, de *Soleil hopi*, et surtout d'*Ishi* au cours de sa célèbre

forcée dans des établissements scolaires de « Blancs »¹⁰, voire religieux, souffrances sur lesquelles on n'a toujours pas pu faire toute la lumière aujourd'hui, comme le montre le récent scandale autour des pensionnats autochtones au Canada¹¹.

Pour revenir aux Inghuits, Malaurie déplore encore les injustices sociales qui « sautent aux yeux¹² » et souligne la « dignité de ces hommes », dont un représentant éminent, Kutsikitsiq, fils du chaman Uutaaq et désigné par ce dernier comme compagnon principal de Malaurie en 1950, figure sur la couverture de l'ouvrage. Il s'agit d'un signe de reconnaissance majeur bien entendu¹³, mais également d'un symbole très fort suggérant que les véritables rois de l'histoire racontée dans le récit sont les Inughuits. Notons que ce choix de couverture en vigueur dès la première édition de 1955 est devenu l'un des traits marquants de l'identité visuelle de la collection, car de très nombreux titres montrent en couverture le portrait d'un être humain. On ne s'y trompe pas, comme l'affirme encore le résumé avant la liste des titres parus dans la collection à la fin du nouveau livre de Jean Malaurie, cette collection « se veut, dans un combat

émission « Post-Scriptum ». » (Mauricette Berne et Pierrette Crouzet [dir.], *Terre humaine. Cinquante ans d'une collection. Entretien avec Jean Malaurie*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2005, p. 63-64).

¹⁰ Don C. Talayesva, *Soleil Hopi. L'autobiographie d'un Indien Hopi*, textes rassemblés et présentés par Léo-W. Simmons, traduit de l'anglais par Geneviève Mayoux, préface de Claude Lévi-Strauss, Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 1959, 459 p. Il s'agit du cinquième titre de la collection.

¹¹ Voir, par exemple, [Le Monde et l'Agence France-Presse], « Scandale des pensionnats autochtones au Canada », *Le Monde*, 26 janvier 2022, en ligne, <https://www.lemonde.fr/international/article/2022/01/26/scandales-des-pensionnats-autochtones-au-canada-decouverte-de-pres-d-une-centaine-de-tombes-potentielles_6111000_3210.html>, consulté le 7 avril 2023.

¹² Jean Malaurie, *Les derniers rois de Thulé*, 1989, *op. cit.*, p. 609.

¹³ « Ce livre est dédié aux Esquimaux Polaires de Thulé, aux Inughuit », lit-on sur la page précédant l'avant-propos de la cinquième édition (*Ibid.*).

résolu en faveur des minorités et de respect et d'écoute des différences, un appel à la liberté de pensée¹⁴ ».

Des derniers rois aux peuples de l'Arctique

Mais ce combat ne saurait se limiter aux seuls Inghuits de Thulé-Qaanaaq. Bien que Malaurie revienne sur eux longuement dans la première partie d'*Hummocks*, ce récit d'un souffle extraordinaire dont le titre même suggère l'idée d'obstacles à franchir revient sur nombre de luttes dans lesquelles l'auteur s'est engagé aux côtés des peuples arctiques. Dans la deuxième partie, consacrée à l'Arctique central canadien, Malaurie évoque son rôle de coordinateur d'un programme d'études socio-économiques dans le Nouveau-Québec (appelé Nunavik à la suite du référendum de 1986) « dans le cadre d'un accord entre le président de Gaulle et Daniel Johnson, Premier ministre du Québec » pendant la période de coopération franco-québécoise dans le nord du Québec (1968-1970). Il ne semble pas s'être fait beaucoup d'illusions quant à l'intérêt réel qu'auraient porté les autorités québécoises aux conclusions de son rapport : « [Elles] hochaient la tête en accueillant par des paroles lénifiantes mes idées "d'autonomie inuit"¹⁵. » D'ailleurs, il fallait attendre la sortie du troisième volume de ses *Œuvres* dans la série « Arctica », publiée en 2020 par CNRS Éditions, pour avoir accès enfin dans leur intégralité « aux analyses et recommandations du rapport général de cette Commission franco-québécoise », comme l'explique le texte de la quatrième de couverture, et « aux conclusions sévères pour les autorités dites favorables aux autochtones¹⁶ ». L'allusion

¹⁴ Texte de Jean Malaurie en fin de volume de son ouvrage *De la pierre à l'âme* (*op. cit.*).

¹⁵ Jean Malaurie, *Hummocks*, deux volumes, Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 1999, vol. 1, p. 264.

¹⁶ Jean Malaurie [dir.], *Arctica. Œuvres III. Nunavut, Nunavik. Arctique central canadien et nord-québécois. Le peuple inuit prend en main son destin*, Paris, CNRS Éditions, 2020, 406 p.

faite à ce travail dans *Hummocks*, citée ci-dessus, est suivie de la réflexion suivante sur l'effet majeur que peuvent avoir ce que Malaurie appelle « les pensées souterraines¹⁷ ».

Je laissais dire : l'expérience de la vie m'a montré que ce sont les idées qui conduisent l'histoire. Tels les termites, elles creusent leurs galeries, affouillent, déstabilisent. Devenues castors, elles construisent. Parfois, nos rapports, nos témoignages – et j'y ai participé – ont eu un écho dans la presse, à la radio, à la télévision ; nos livres ont responsabilisé le fonctionnaire local qui n'avait jamais vu de ses yeux le Nord, puis de proche en proche, tout le Nord administratif, et enfin l'opinion¹⁸.

Puis, de rajouter : « Et dans une démocratie, voici bien le troisième pouvoir : l'opinion publique ; il fait, à terme, et défait les gouvernements¹⁹. »

Cela étant dit, Jean Malaurie est aussi un homme d'action, pour preuve les congrès qu'il a organisé à Rouen en 1969 sur les Inuits aujourd'hui et demain, puis au Havre en 1973 sur le pétrole et le gaz arctiques. Dix délégués autochtones Inuits, Amérindiens et Sâmes ont participé à ce deuxième rendez-vous de confrontation de points de vue avec des sociétés pétrolières, des représentants d'États dominants et des experts scientifiques²⁰. Voici comment Jean Malaurie a résumé les déclarations des Inuits au sujet de leurs droits :

¹⁷ C'est l'intertitre donné à la section de laquelle sont extraites les deux citations sur son travail de coordinateur du programme socio-économique dans le Nord-Québec. (Jean Malaurie, *Hummocks*, vol. 1, *op. cit.*, p. 263.)

¹⁸ *Ibid.*, p. 264.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Voir la légende de la photo n° 35 dans *Les derniers rois de Thulé*, 1989, *op. cit.*

En tant que populations autochtones, nous pensons en effet avoir certains droits, tant du point de vue moral que juridique. Ces droits font partie d'un concept juridique qui est reconnu depuis des siècles dans le monde occidental. Ce sont des droits territoriaux, droits de chasse, de pêche et d'autres droits, basés sur nos traditions, sur le fait que nous occupons ces territoires depuis des temps immémoriaux. Ces droits reposent également sur certaines décisions légales plus récentes²¹.

Jean Malaurie invite ses lecteurs à relire les minutes des débats des deux congrès, qu'il juge « passionnantes ». Et de commenter :

Mon vieil ami esquimau Tagak Curley, président à Rouen et au Havre lors de ces deux forums internationaux sous l'égide du Centre d'études arctiques, le fondateur d'Inuit Tapirisat (Union des Inuit du Canada), me l'a dit souvent ; John Amagoalik, second président d'Inuit Tapirisat, l'initiateur de l'accord de Nunavut, et mon ami Charlie Watt, sénateur esquimau et créateur de Nunavik

²¹ *Ibid.*, p. 662-663. Voir la section des pages 656-670 pour l'ensemble des remarques de Jean Malaurie sur la tenue du congrès et le résumé des débats. À propos des droits territoriaux des autochtones et l'importance de leur occupation par ces derniers dans un cadre juridique, signalons la conférence récente d'Alexis Wawanoloath, avocat en droit des peuples autochtones au cabinet Neashish & Champoux (Wendake) lors de la table ronde sur le territoire « Pa pimatisiwin / En mouvement. L'autochtonie comparée des Amériques. Rencontres au Québec dans le cadre de la coopération AUF UQAM-UVSQ-USAL Québec-France-Argentine » à Shawinigan, le 20 septembre 2022, lors de laquelle maître Wawanoloath a évoqué le rôle crucial que peuvent jouer des documents et récits faisant état de présences autochtones sur tel et tel territoire à un moment précis de l'histoire dans une perspective juridique. Voir le programme, en ligne, <<https://nord.uqam.ca/index.php/evenement/pa-pimatisiwin-en-mouvement>>, consulté le 6 avril 2023.

(Nouveau-Québec), m'ont exprimé leur gratitude d'avoir été ainsi distingués par la patrie des droits de l'homme, soutenus et mis à l'honneur²².

D'autres actions majeures que nous ne mentionnerons qu'au passage concernent la fondation de l'Académie polaire d'État de Saint-Pétersbourg par Jean Malaurie et Jacques Chirac, conjointement avec les autorités russes, au cours des années 1990, maintenant intégrée dans l'Université hydrométéorologique d'État de Saint-Pétersbourg, dont l'objectif de départ consistait à former une école des cadres autochtones russes et sibériens²³ ; puis la nomination par l'UNESCO de Jean Malaurie en tant qu'ambassadeur de bonne volonté pour les régions polaires arctiques en 2007 déjà évoquée. Dans son discours de 2013 « Le souffle du Nord – l'appel de Strasbourg », il lance, dans une section intitulée « Russie et racisme culturel », un puissant appel pour sauver la diversité culturelle :

Je découvre avec une infinie tristesse que le drame continue sous toute latitude : les peuples ne sont pas respectés en Amérique du Sud, comme en Amérique du Nord ou en

²² Madame Gunn-Britt Retter, directrice de la section arctique et environnementale du conseil des Sâmes (Saami Council, Karasjok, Norvège) m'a récemment confirmé l'importance de la rencontre de 1973 au Havre en ce qui concerne l'histoire des organisations sâmes (communication privée lors de l'événement « From Thule to MOASiC : 75 Years of French and Arctic Research » organisé à l'occasion du centenaire de Jean Malaurie par l'Institut de recherches arctiques Jean Malaurie Monaco-UVSQ (IRAM), l'Institut polaire allemand Alfred-Wegener (AWI) et le réseau scientifique REKLIM à l'Ambassade de France en Allemagne, Berlin, 12 décembre 2022, dont Mme Retter fut l'invitée. Voir le programme, en ligne, <<https://www.reklim.de/en/knowledge-transfer/reklim-goes-public/climate-talks-2022-from-thule-to-mosaic>>, consulté le 10 avril 2023.

²³ Voir Jean Malaurie, *Hummocks*, vol. 2, *op. cit.* annexe 5, « L'Académie polaire Saint-Pétersbourg », p. 576-581, et annexe 6, « Liste nominative des diplômés de l'Académie 1992-1998 », p. 582-590.

Australie ; à vrai dire, ils sont niés. La diversité culturelle est une réalité scientifique qu'il faut autant que possible protéger, tout comme la biodiversité²⁴.

Et d'avertir : « Sinon, nous deviendrons, dans les mégapoles qui s'agrandissent toujours davantage, un peuple de fourmis, manipulé par le verbe et l'image²⁵. » Laissons chacun méditer ces phrases et l'intitulé de la section à sa guise... Pour la clore, Malaurie lance un vœu solennel : « Que *Les Veines ouvertes de l'Amérique latine* – depuis la conquête espagnole – ne soient pas aussi celles de l'Arctique ! » Allusion y est faite à l'un des titres phares de la collection « Terre humaine²⁶ ».

Autochtonies des Amériques comparées

Le seul auteur à ce jour à avoir eu l'honneur de publier trois volumes dans la collection est l'agronome René Dumont. Le titre de son deuxième ouvrage, *Pour l'Afrique, j'accuse*²⁷, traduit bien l'ambition de « Terre humaine », affirmée par ailleurs dès le deuxième volume de la collection dans l'incipit célèbre de *Tristes Tropiques* : « Je hais les voyages et les

²⁴ Jean Malaurie, « Le souffle du Nord – l'appel de Strasbourg », dans Jean Malaurie, *Oser, résister, op. cit.*, p. 29 et 31.

²⁵ *Ibid.*, p. 31.

²⁶ Edouardo Galleano, *Les veines ouvertes de l'Amérique latine. Une contre-histoire*, traduit de l'espagnol par Claude Couffon, Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 1981, 435 p. Malaurie a évoqué sa rencontre avec Galleano à la Foire de Francfort dans l'entretien avec la BnF de 2005, *op. cit.*, p. 104.

²⁷ René Dumont (en collaboration avec Charlotte Paquet), *Pour l'Afrique j'accuse. Le Journal d'un agronome au Sabel en voie de destruction*, avant-propos de Jean Malaurie, Paris, CNRS Éditions, 2015 [1986], 320 p. Les deux autres volumes sont : *Terres vivantes. Voyages d'un agronome autour du monde*, deuxième édition, Paris, Plon, coll. « Terre Humaine », 1961 (septième titre de la collection), 1982, 364 p. ; *Mes combats*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine – courants de pensée », 1989, 237 p. « Courants de pensée » est une série à part de la collection « Terre humaine » qui compte six titres, parus entre 1987 et 2002.

explorateurs²⁸. » Le titre de Dumont renvoie naturellement au célèbre article d'Émile Zola dénonçant le scandale de l'affaire Dreyfus. Jean Malaurie a également publié les carnets d'enquête de Zola. Dans son introduction à l'édition de ces textes inédits préparée par Henri Mitterand, il considère l'engagement de Zola comme exemplaire en vue de la défense des opprimés :

Alors même que les peuples traditionnels niés, méprisés, déportés sont en danger de mort culturelle et physique, dans l'indifférence des pouvoirs responsables, il est plus nécessaire que jamais d'entendre la voix de Zola. Cet intellectuel qui a toujours pris, à contre-courant, des risques pour faire éclater la vérité rappelait que « les faits sociaux ne sont pas des choses » et que les sciences du regard n'ont pas seulement des droits, mais des devoirs²⁹.

Le refus absolu de prendre les faits sociaux pour des choses est également au cœur du récit si émouvant de Kenn Harper, *Give Me My Father's Body*, publié dans « Terre humaine » en 1997 sous le titre *Minik l'Esquimau déraciné. Rendez-moi le corps de mon père !*³⁰ Dans sa préface intitulée « Au nom de la

²⁸ Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 1955, 504 p. Voir le commentaire de Jean Malaurie à ce propos dans l'entretien à l'occasion des cinquante ans de la collection : « Au fil des rencontres, toujours plus amicales, il a prononcé cette première phrase célèbre : “Je hais les voyages et les explorateurs.” Et je l'ai encouragé à aller plus avant dans cette mise à nu et cette confession éminemment provocatrice. » (Mauricette Berne et Pierrette Crouzet [dir.], *op. cit.*, p. 99). Dans le même entretien, il observe par ailleurs que *Tristes Tropiques* « a certainement contribué au véritable lancement de la collection » (*Ibid.*, p. 42).

²⁹ Émile Zola, *Carnets d'enquêtes. Une ethnographie inédite de la France*, textes établis et présentés par Henri Mitterand, introduction de Jean Malaurie, avant-propos de Henri Mitterand, Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 1986 et 1993, p. V.

³⁰ Kenn Harper, *Minik l'Esquimau déraciné. « Rendez-moi le corps de mon père ! »*, préface de Jean Malaurie, traduit de l'anglais par Natalie Zimmermann, Paris, Plon, coll. « Terre Humaine », 1997 [1986], 363 p.

science », Jean Malaurie observe que le cas de Minik est hélas loin d'être unique :

Cette affaire est sordide et poignante. Et il est des centaines de Minik de par le monde. Le colonialisme n'est jamais innocent. [...] Au centre de ce qui va devenir un véritable scandale, jamais étouffé : Minik, déraciné, dépeuplé, dépersonnalisé, dénaturé, déshérité, désaffectionné, dédaigné, déçu, déprimé, déchiré, dégradé : *vaincu*³¹.

La liste des allitérations est longue, à l'image de l'ampleur du scandale³². La science est également appelée à s'interroger, comme le titre de sa préface l'indique :

Une anthropologie « humaine » toujours plus respectueuse des droits de l'homme est sans cesse à reconstruire. Voilà la leçon que nous donne la tragique histoire de Minik. Récit cruel qui doit être médité par les puissances qui régissent notre monde et qui cherchent à l'internationaliser en le hiérarchisant³³.

Enfin, c'est le tour des musées d'ethnographie d'être interpellés :

Notre rencontre avec les peuples premiers – un des levains de l'humanité de demain – ne peut se limiter à un dialogue esthétique devant des musées de l'imaginaire. Elle ne se construit

³¹ Jean Malaurie dans Kenn Harper, *Ibid.*, p. I.

³² Pour ne citer qu'une autre histoire sinistre et semblable dans le Grand Nord, voir le livre de France Rivet, *Sur les traces d'Abraham Ulrikab. Les événements de 1880-1881*, Gatineau, Horizons polaires, 2014, 359 p.

³³ Jean Malaurie dans Kenn Harper, *op. cit.*, p. II.

que si une plate-forme de dialogues est au préalable préparée³⁴.

On retiendra bien entendu cette idée d'une plateforme de dialogues qui serait animée par des sentiments de respect profond et partagé. Il en va de cette diversité culturelle aussi nécessaire que la biodiversité :

La reconnaissance des droits des peuples premiers à la culture n'est plus seulement une question de justice, mais une évidence philosophique. Ré-inventer l'universel ! C'est dans le dialogue des singularités que l'humanité pourra trouver son nouvel élan et affronter les immenses défis des découvertes nucléaires, biologiques et même planétaires qui s'offrent à l'homme³⁵.

On voit bien l'ambition universelle de la collection, que son titre indique d'ailleurs d'emblée. Le lien entre peuples premiers et une pensée humaine qui serait à la fois universelle et respectueuse, voire riche, des diversités culturelles revient comme un leitmotiv à travers ses écrits. Il en est question encore dans son adresse aux *Carnets indiens* de Darcy Ribeiro :

L'Occident, en anéantissant ces peuples chasseurs, renie un des patrimoines fondateurs de la pensée universelle. Oublieux, dans sa folie mondialiste, que les peuples premiers sont une

³⁴ *Ibid.*, p. XI. Notons que Jean Malaurie n'a pas voulu s'associer au projet du musée du quai Branly malgré l'insistance du président de la République Jacques Chirac, comme il l'explique dans ses mémoires : « À plusieurs reprises, il m'affirma que la conséquence indispensable de Terre Humaine ne pouvait être que ce musée des Arts Premiers du quai Branly ; il souhaitait que je participe à sa direction. J'ai refusé, n'acceptant pas ce divorce du musée Branly avec sa maison mère, le Muséum, fondé par le grand Buffon. » (Jean Malaurie, *De la pierre à l'âme*, *op. cit.*, p. 90).

³⁵ Jean Malaurie dans Kenn Harper, *op. cit.*, p. XI-XII.

des sèves de l'histoire de l'homme qui se construit³⁶.

Puis, Jean Malaurie lève encore la voix pour formuler un vœu en cette année internationale 2010 de l'UNESCO dédiée au rapprochement des cultures dans sa préface au récit du chaman yanomami Davi Kopenawa, co-écrit avec l'ethnologue français Bruce Albert :

Plaise au ciel que ce « rapprochement » n'ait pas pour préalable l'intégration, comme cela a été si souvent au titre du développement ; c'est-à-dire la désintégration, au nom de la vérité et du progrès³⁷.

Nous voilà de retour aux Lumières, dont Jean Malaurie s'inspire volontiers dans ses travaux tout en rejetant tout effort de récupération de leurs idéaux à des fins d'assujettissement des peuples premiers au nom du progrès. Le ton est volontairement provocateur. Comment réveiller autrement les consciences ? C'est en tout cas le projet de Jean Malaurie dans la collection « Terre humaine », qui représente bien un modèle de plateforme pour ce dialogue entre pensées et cultures du monde entier sous l'enseigne du respect. Jean Malaurie est convaincu que l'Occident « est en crise grave de spiritualité et d'écologie humaine », comme il l'affirme dans la postface à sa *Lettre à un Inuit de 2022*, et qu'il « pourrait bénéficier, dans un dialogue constructif avec les peuples autochtones, d'un nouveau souffle³⁸ ». On retiendra dans le

³⁶ Jean Malaurie, « Adresse », dans Darcy Ribeiro, *Carnets indiens. Avec les Indiens Urubus-Kaapor, Brésil*, traduit du portugais par Jacques Thiériot, adresse de Jean Malaurie, préface de José Pasta, préface de l'auteur, Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 2002 [1986], p. III.

³⁷ Jean Malaurie, « Préface », dans Davi Kopenawa et Bruce Albert, *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*, préface de Jean Malaurie, Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 2010, p. 7-11 ; p. 8.

³⁸ Jean Malaurie, *Lettre à un Inuit de 2022*, *op. cit.*, p. 152.

présent contexte la démonstration de force que représente la collection « Terre humaine » en ce qui concerne l'importance et l'impact potentiellement colossal du témoignage, qu'il s'agisse de récits de voyage, d'autobiographies ou d'ethnographies narratives. Raconter son expérience ou celle d'autrui dans le moindre détail rend d'autant plus difficile à d'autres d'ignorer ces textes. « Tous ces regards, pour ceux qui les ont croisés dans ces récits, sont des histoires singulières qui composent le Grand Livre de l'Humanité », écrit Jacques Chirac dans sa « Préface du Président de la République » au volume comprenant l'entretien avec Jean Malaurie à l'occasion des cinquante ans de la collection. Et de conclure : « À nous de savoir leur rendre leur regard, aujourd'hui et demain. Pour un monde de convivance. Pour un monde plus uni. Pour un monde plus humain. » C'était en 2005. À nous de croire qu'il ne s'agissait pas de paroles vaines, mais de continuer le combat à l'international pour le respect profond des diversités culturelles.

Droit et
autodétermination autochtone

Stratégies pour l'application de l'accord Escazú en LATAM

Leila Devia

Universidad del Salvador

Résumé – Ce chapitre propose une réflexion sur l'Accord d'Escazú et sa relation avec la participation de la société. L'Accord place le multilatéralisme environnemental à l'ordre du jour des Amériques et des Caraïbes. L'un de ses jalons est la construction de la démocratie environnementale dans la région, l'établissement d'obligations pour garantir les droits d'accès et des mesures pour renforcer la protection des défenseurs des droits environnementaux. L'efficacité de la mise en œuvre de l'Accord se reflétera dans les futures ratifications des pays et dans une politique publique environnementale socio-productive régionale qui assure les garanties établies.

Les prochaines années seront cruciales pour bâtir des sociétés et des économies durables et résilientes. En 2022, la communauté internationale célébrait les cinquante ans du Sommet de la Terre.

À partir de cette étape importante, le multilatéralisme environnemental s'est étendu à un programme de coopération mondiale et régionale qui est en vigueur et qui est devenu pertinent dans notre région avec la signature et la ratification de l'Accord d'Escazú.

La triple crise planétaire du changement climatique, de la perte de biodiversité et de la production de déchets reflète le scepticisme vis-à-vis des institutions internationales.

L'objectif est de parvenir à une planète habitable et durable. Dans ce sens, la délégation latino-américaine a promu l'Accord d'Escazú. Cet accord a remis à l'ordre du jour le multilatéralisme environnemental dans les Amériques et les Caraïbes.

L'Accord d'Escazú

L'Accord d'Escazú est le premier accord environnemental régional multilatéral sur l'accès à la justice et la participation au processus décisionnel environnemental. Notre pays, l'Argentine, l'a ratifié par la loi 27.566, et la première conférence des parties (COP) de l'accord d'Escazú s'est tenue au Chili du 20 au 22 avril 2022, lors d'un événement hybride. À cette occasion, des représentants du gouvernement et de la société civile ont pris les premières mesures pour la mise en œuvre de l'Accord, un an après son entrée en vigueur¹.

L'accord susmentionné vise à garantir l'application pleine et effective des droits d'accès à l'information environnementale et de participation du public à la prise de décision en matière d'environnement, afin d'assurer la justice environnementale et de contribuer à la protection du droit de vivre dans un environnement sain.

Déjà ratifié par 15 pays, dont la République argentine, l'Accord est considéré comme un instrument historique et

¹ Leila Devia « #Podcast. Breves reflexiones del Acuerdo de Escazú » [#Podcast. Brèves réflexions sur l'Accord d'Escazú], *Microjuris.com*, mai 2022, en ligne, <<https://aldiaargentina.microjuris.com/2022/05/24/podcast-breves-reflexiones-del-acuerdo-de-escazu/>>, consulté le 30 avril 2023.

vital dans une région où les menaces dans ces domaines sont trop fréquentes. L'Amérique latine continue d'être la région où le nombre de défenseurs de l'environnement tués chaque année est le plus élevé.

La récente conférence de trois jours a confirmé la participation de six représentants du public aux travaux visant à diriger la mise en œuvre de l'Accord et la création du comité de conformité chargé de tenir les États responsables.

Rompant avec ce qui avait été discuté par les États signataires dans les mois précédant la COP, les représentants de la Bolivie ont présenté des propositions visant à modifier un paragraphe du traité relatif à la participation du public au comité de pilotage de l'Accord. Un débat vite tranché, puisque cette proposition a été rejetée.

L'une des premières décisions prises lors de la COP a été l'élection du président. Le poste a été attribué au directeur du Département juridique du ministère de l'Environnement de l'Uruguay, Marcelo Cousillas.

L'évaluation de cette première COP est totalement positive. Les objectifs qui lui avaient été fixés ont été atteints, les projets de décisions qui étaient prévus ont pu être adoptés. De plus, certains projets et une déclaration politique pourraient être ajoutés. Il y avait différentes positions, mais il ne faut pas avoir peur de ce genre de situation, inévitable dans ces réunions, où chacun a les mêmes droits de parole et de vote.

En plus, pour que ces réunions soient efficaces, un processus de préparation préalable est nécessaire. Parfois, ce qui arrive, c'est que vous n'arrivez pas toujours à l'heure et que des divergences qui auraient pu survenir plus tôt surgissent.

L'innovation du processus Escazú est justement d'avoir été négocié avec la participation effective et directe des élus du public.

Ce qui a été fait lors de cette conférence est d'approuver les règles de composition et de fonctionnement du comité de conformité, qui sera composé de sept experts indépendants des trois branches du gouvernement, et qui sera élu par la conférence des parties.

Notre pays et la région du MERCOSUR doivent comprendre l'enjeu du changement de paradigme socio-productif et se situer rapidement au sein des nouvelles chaînes de valeur et de la participation que cela implique.

De plus, la coordination des politiques commerciales et l'accès à l'information sont nécessaires, une participation que propose l'Accord d'Escazú. Un plan de développement productif vert doit être conçu et exécuté à travers des instruments pour parvenir à la décarbonisation de l'économie et à mettre en œuvre des mesures liées à la conception de produits durables, en tenant compte des besoins d'une société informée et participative.

En ce qui concerne l'incidence de l'Accord d'Escazú sur les politiques sectorielles de développement productif, on observe que l'article 7 établit :

Participation publique aux processus décisionnels en matière d'environnement

- 1 Chaque Partie s'engage à assurer le droit de participation du public et, pour cela, s'engage à mettre en place une participation ouverte et inclusive aux processus décisionnels environnementaux, sur la base de cadres réglementaires interne et international.

- 2 Chaque Partie garantit des mécanismes de participation du public aux processus décisionnels, de contrôle, de réexamen ou de mise à jour relatifs aux projets et activités, ainsi que dans d'autres processus d'autorisations environnementales qui ont ou peuvent avoir un impact significatif sur l'environnement, y compris lorsqu'ils peuvent présenter un risque pour la santé.
- 3 Chaque Partie promeut la participation du public aux processus décisionnels, de contrôle, de réexamen ou de mise à jour différents de ceux mentionnés au paragraphe 2 du présent article, relatifs aux questions environnementales d'intérêt public, comme l'aménagement du territoire et l'élaboration de politiques, de stratégies, de plans, de normes et de règlements, qui ont ou peuvent avoir un impact significatif sur l'environnement.
- 4 Chaque Partie adopte des mesures pour s'assurer que la participation du public soit possible depuis les étapes initiales des processus décisionnels, de sorte que les observations du public soient dûment considérées et contribuent à ces processus. À cet effet, chaque Partie fournit au public, de manière claire, opportune et compréhensible, l'information nécessaire pour rendre effectif son droit de participer au processus décisionnel.
- 5 La procédure de participation publique devra prévoir des délais raisonnables donnant un temps suffisant pour informer le public et pour que celui-ci participe de manière effective.
- 6 Le public doit être informé de manière effective, compréhensible et opportune, à travers des médias appropriés, qui peuvent inclure les médias écrits, électroniques ou oraux, ainsi que les méthodes traditionnelles, concernant au minimum :

- a. le type ou la nature de la décision environnementale dont il s'agit et, selon qu'il convient, en langage non technique ;
 - b. l'autorité responsable du processus décisionnel et les autres autorités et institutions impliquées ;
 - c. la procédure prévue pour la participation du public, y compris la date du début et du terme de celle-ci, les mécanismes prévus pour cette participation, et selon qu'il convient, les lieux et dates de consultation ou d'audience publique ; et
 - d. les autorités publiques impliquées auxquelles il est possible de demander plus d'information sur la décision environnementale dont il s'agit, et les procédures pour demander l'information.
- 7 Le droit du public de participer aux processus décisionnels environnementaux inclut l'opportunité de présenter des observations à travers des médias appropriés et disponibles, conformément aux circonstances du processus. Avant l'adoption de la décision, l'autorité publique correspondante tiendra dûment compte du résultat du processus de participation.
- 8 Chaque Partie veille à ce que, une fois adoptée la décision, le public soit dûment informé de celle-ci et des motifs et fondements sur lesquels elle s'appuie, ainsi que de la manière dont ses observations ont été prises en compte. La décision et ses antécédents sont publics et accessibles.
- 9 La diffusion des décisions qui résultent des évaluations d'impact environnemental et d'autres processus décisionnels en matière d'environnement impliquant la participation publique doit être réalisée à travers des médias appropriés, qui peuvent inclure les médias écrits,

électroniques ou oraux, ainsi que les méthodes traditionnelles, de manière effective et rapide. L'information diffusée doit inclure la procédure prévue qui permette au public d'exercer les actions administratives et judiciaires pertinentes.

- 10 Chaque Partie doit établir des conditions propices pour que [sic] la participation publique aux processus décisionnels en matière d'environnement selon les caractéristiques sociales, économiques, culturelles, géographiques et de genre du public.
- 11 Si le public directement affecté utilise des langues différentes des langues officielles, l'autorité publique veillera à ce que des moyens pour faciliter leur compréhension et participation soient mis en place.
- 12 Chaque Partie promeut, selon qu'il convient et conformément à la législation nationale, la participation du public aux instances et aux négociations internationales en matière d'environnement ou ayant une incidence environnementale, conformément aux règles de procédure prévues par chaque instance pour une telle participation. De même, la participation du public aux instances nationales pour traiter des questions des forums internationaux environnementaux sera promue, selon qu'il convient.
- 13 Chaque Partie encourage l'établissement d'espaces appropriés de consultation sur les questions environnementales ou l'usage de ceux déjà existants, auxquels puissent participer différents groupes et secteurs. Chaque Partie promeut la valorisation de la connaissance locale, le dialogue et l'interaction des différentes visions et savoirs, selon qu'il convient.
- 14 Les autorités publiques déploient des efforts pour identifier et soutenir les personnes ou groupes en situation de vulnérabilité pour les impliquer de manière

active, opportune et effective dans les mécanismes de participation. Pour ces effets, les médias et formats adéquats sont considérés, afin d'éliminer les barrières à la participation.

- 15 Dans la mise en œuvre du présent Accord, chaque Partie garantit le respect de sa législation nationale et de ses obligations internationales relatives aux droits des peuples autochtones et des communautés locales.
- 16 L'autorité publique déploie des efforts pour identifier le public directement touché par les projets et activités qui ont ou peuvent avoir un impact significatif sur l'environnement, et promeut des actions spécifiques pour faciliter sa participation.
- 17 Concernant les processus décisionnels en matière d'environnement auxquels se réfère le paragraphe 2 du présent article, au moins l'information suivante sera rendue publique :
 - a. la description de la zone d'influence et des caractéristiques physiques et technique du projet ou de l'activité proposé ;
 - b. la description des impacts environnementaux du projet ou de l'activité et, selon qu'il convient, l'impact environnemental cumulatif ;
 - c. la description des mesures prévues concernant ces impacts ;
 - d. un résumé des points a), b) et c) du présent paragraphe dans un langage non technique et compréhensible ;
 - e. les rapports et avis publics des organismes impliqués adressés à l'autorité publique liés [*sic*] au projet ou à l'activité concerné ;

- f. la description des technologies disponibles pour être utilisées et des lieux alternatifs pour réaliser le projet ou l'activité sujet aux évaluations, lorsque l'information sera disponible ; et
- g. les actions de suivi de la mise en œuvre et des résultats des mesures de l'étude d'impact environnemental².

La préparation de l'agenda de développement productif vert doit garantir la participation du public au processus d'examen des projets ou des activités qui ont ou peuvent avoir un impact significatif sur l'environnement.

Le changement de modèle socio-productif doit respecter l'accord d'Escazú en tant que cadre nécessaire à la promotion de l'économie circulaire au niveau mondial et à une reprise postpandémique plus durable qui améliore la résilience des chaînes de production³.

Accords multilatéraux sur l'environnement (AMES)

Il est important de souligner la relation et la complémentarité de l'Accord d'Escazú avec les instruments environnementaux internationaux, en particulier avec les Déclarations des Sommets environnementaux réalisés en 1972, 1992, 2002 et 2012, le principe n° 10 de la Déclaration de Rio de Janeiro de 1992 étant précisément le point de départ de l'Accord.

² Nations Unies, « Accord régional sur l'accès à l'information, la participation publique et l'accès à la justice à propos des questions environnementales en Amérique latine et dans les Caraïbes », Santiago, 2018, p. 24-28, en ligne, <https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/43648/1/S1800561_fr.pdf>, consulté le 30 avril 2023.

³ Leila Devia, « La démocratie environnementale en danger. De l'Accord d'Escazú à la loi des glaciers », *Deconomi Magazine*, vol. 2, n° 3, 2022.

En outre, il est nécessaire de signaler que les principes contenus dans ces déclarations, en particulier celles de 1972 et 1992, ont constitué la base de la reconnaissance internationale pour l'inclusion et la définition des principes de la politique environnementale argentine contenus dans la loi 25.675.

La Résolution A/RES/70/1(25/9/2015) de l'Assemblée générale des Nations Unies, qui adopte l'Agenda 2030 – Objectifs de Développement Durable (ODD), fait de l'approche transversale du respect et de la protection des droits une clé pour les atteindre⁴.

D'autre part, des objectifs spécifiques étroitement liés aux droits d'accès peuvent être identifiés dans chacun des ODD. Cependant, l'ODD 16 doit être particulièrement souligné, en ce qu'il promeut des sociétés pacifiques et inclusives, exige que l'égalité d'accès à la justice soit garantie, exige l'existence d'institutions efficaces, fiables et transparentes, établit que des décisions inclusives, participatives et représentatives soient prises, définit que le public puisse accéder à l'information et que des lois et des politiques non discriminatoires soient promues pour le développement durable. C'est dans cet objectif que le contenu de l'Accord d'Escazú trouve clairement refuge.

Ces instruments, bien qu'ils manquent de force contraignante, guident le développement des politiques publiques en matière environnementale dans le concept de

⁴ Alicia Bárcena, Valeria Torres et Lina Muñoz Ávila [dir.] *L'accord Escazú sur la démocratie environnementale et sa relation avec l'Agenda 2030 pour le développement durable*, Bogota, Commission économique pour l'Amérique latine et les Caraïbes (CEPALC), Editorial Universidad del Rosario, 2021.

développement durable, aspects qui contribuent à une mise en œuvre efficace de l'Accord d'Escazú⁵.

De plus, nous ne pouvons manquer d'identifier la relation entre l'Accord d'Escazú et les Accords multilatéraux sur l'environnement (AME) auxquels l'Argentine est partie. Ces accords, qui ont la particularité d'avoir un objectif éminemment environnemental, ont des conséquences sur de nombreux aspects liés au commerce international et à l'exercice des activités productives. L'Accord d'Escazú est considéré comme le premier AME régional (Accord multilatéral sur l'environnement).

La mise en œuvre de l'accord d'Escazú doit être complétée et interdépendante avec le reste des accords environnementaux afin d'atteindre les objectifs de tous ces instruments. La mise en œuvre effective d'Escazú ne peut se concevoir sans sa complémentarité avec les instruments environnementaux dont l'Argentine est partie.

L'accès à la justice, en général, n'est pas expressément inclus dans tous les AME. Il convient de noter son inclusion expresse dans la Convention de Bâle sur les mouvements transfrontières de déchets dangereux et autres déchets et dans le Protocole de Nagoya sur l'accès aux ressources génétiques et le partage juste et équitable des avantages découlant de leur utilisation.

De même, pratiquement tous les AME incluent un pilier fondamental de renforcement des capacités à travers des activités de sensibilisation, d'éducation et même de promotion de la recherche, rendant cet aspect essentiel à la réalisation effective des objectifs de chacun des accords.

⁵ Clara Minaverry et Adriana N. Martinez, *Femmes et droits environnementaux et naturels. Contributions des objectifs de développement durable en Amérique latine*.

Dans le cadre des engagements émanant des principaux AME, on constate une mise en place croissante de dynamiques participatives en Argentine. Quelques cas d'intérêt à souligner sont identifiés :

- **Changement climatique** : Dans le cadre du Cabinet national du changement climatique, sans préjudice des instances de participation des organismes publics, deux espaces ont été mis en place pour commenter, soit le Conseil consultatif externe et le Conseil élargi, des espaces intégrés par des acteurs multiples et différents. Tant les représentants du secteur privé que les organisations de la société civile ont évalué positivement la dynamique actuellement mise en œuvre à travers ces deux espaces.
- **Biodiversité** : Le ministère de l'Environnement et du Développement durable de la Nation, dans le cadre du projet PNUD ARG 16/G54 « Promouvoir l'application du Protocole de Nagoya sur l'APA en Argentine » a créé avec l'Université Nationale de Tres de Febrero le diplôme en « Peuples autochtones, savoirs traditionnels et ressources génétiques dans le cadre de la Convention sur la diversité biologique et du Protocole de Nagoya en Argentine ». Cet espace de renforcement des capacités dans lequel le profil des participants s'adresse aux peuples autochtones et aux représentants d'organisations autochtones se distingue en donnant la priorité à la participation des femmes et des jeunes Autochtones. Il s'agit d'une initiative innovante, avancée et unique dans la région de l'Amérique latine.
- **Agenda chimique (substances et déchets)** : Au-delà de la participation active aux processus de chacun des accords en la matière, l'Argentine participe à

L'Approche stratégique pour la gestion des produits chimiques (SAICM), un cadre de promotion des politiques publiques pour la gestion rationnelle des produits chimiques, de manière non contraignante. La SAICM est une plateforme multisectorielle et multipartite qui promeut la gestion rationnelle des produits chimiques et des déchets dangereux tout au long de leur cycle de vie, dans le but de minimiser les effets négatifs importants sur la santé humaine et l'environnement. En fait, il s'agit de la première tentative mondiale pour s'assurer que l'agenda chimique n'est pas centralisé dans les gouvernements et qu'il est ouvert à la participation active de la société civile. En ce sens, il a reçu des financements pour le développement de certains projets dans notre pays.

Résultats de la jurisprudence nationale et internationale pertinente

L'accès à l'information publique s'est consolidé ces dernières années en s'appuyant sur divers outils réglementaires et jurisprudentiels qui ont ouvert la voie au contrôle et à la participation des citoyens au système gouvernemental. La genèse et le développement de ce droit de l'homme ont donné lieu à une plus grande transparence dans la gestion publique, conceptuellement étayée mais pragmatiquement renforcée.

La Cour suprême de justice de la Nation a indiqué que le droit de rechercher et de recevoir des informations a été expressément établi par la Déclaration américaine des droits et devoirs de l'homme (article IV) et par l'article 13.1 de la Convention américaine relative aux droits de l'homme (CADH), et que la Cour interaméricaine a donné un large contenu au droit à la liberté de pensée et d'expression à

travers la description de ses dimensions individuelles et sociales.

La jurisprudence dans notre pays est encore rare. Cependant, depuis l'entrée en vigueur de l'Accord, certains précédents ont été créés en termes d'accès à l'information publique, de prise de décision impliquant les citoyens et d'accès à la justice en matière d'environnement.

Jurisprudence argentine

Expte « FARN C/YPF SA S/VARIOS », CAF
n° 64.727/2018. Chambre du contentieux administratif
fédéral, Salle V.

C'est actuellement le précédent le plus important de notre ordre jurisprudentiel. La Chambre nationale du contentieux administratif fédéral a confirmé le 4 août 2021 un jugement de première instance ordonnant au cabinet YPF SA de fournir des informations publiques de nature environnementale demandée par la Fundación Ambiente y Recursos naturales (FARN) concernant l'exploitation d'hydrocarbures à Vaca Muerta, province de Neuquén.

Elle a soutenu qu'en vertu de sa nature juridique, des fonctions qui lui étaient légalement attribuées et du rôle joué par le pouvoir exécutif national dans son fonctionnement, l'entreprise, dont 51 % du patrimoine social est entre les mains de l'État national, est un sujet obligé d'informer (conformément aux lois nationales 25.675, 25.831 et 27.275, à l'accord régional d'Escazú et à l'article 41 de la Constitution nationale).

De cette manière, il a établi la validité du précédent de la Cour suprême de justice « Giustiniani » (2015), désormais renforcé à la lumière de l'Accord régional d'Escazú, dont il a rappelé

sa hiérarchie supra-juridique (selon l'article 75 inc. 22 CN). La FARN avait demandé des informations sur les conditions environnementales de l'exploitation pétrolière à Vaca Muerta et le respect de la procédure d'évaluation de l'impact sur l'environnement et des cas de participation du public, exigeant à son tour que la société YPF SA informe de l'origine et de la destination des fonds à être utilisés, et des autres entreprises qui interviendraient dans l'activité.

Bien qu'elle ait rejeté l'interprétation selon laquelle elle était un sujet tenu d'informer, compte tenu de sa nature de société privée et, à son tour, de société anonyme soumise au régime de l'offre publique, la société a indiqué qu'elle répondrait au premier point de la demande, mais qu'en ce qui concerne les fonds et les autres opérateurs concernés, elle se réfugierait dans les exceptions prévues en raison du caractère confidentiel lié au secret commercial.

À cet égard, la Chambre a également rejeté la demande d'YPF SA et a jugé que, bien que lesdits points ne constituaient pas une information publique environnementale directe, ils étaient liés à l'affaire dans la mesure où ils permettraient d'identifier d'autres sujets qui interviendraient dans le domaine, dont les activités impliquent l'utilisation de biens et de ressources publics, raison pour laquelle il convenait de suivre les critères de divulgation maximale et de reconnaître une large légitimation passive.

À son tour, elle a déclaré que les restrictions à ce droit aux racines constitutionnelles et conventionnelles doivent être vraiment exceptionnelles, poursuivre des objectifs légitimes et être nécessaires pour atteindre le but poursuivi. En effet, le secret ne peut se justifier que pour protéger un intérêt également public et lorsqu'il existe un certain risque de préjudice.

Elle a compris que cette hypothèse ne s'était pas produite en l'espèce, mais plutôt que les raisons invoquées par l'entreprise pour restreindre l'accès demandé constituaient des affirmations génériques et imprécises.

« GIMENEZ, ALICIA FANY ET AUTRES c/
MINISTÈRE DE L'AGRO-INDUSTRIE ET
AUTRES s/ MESURE CONSERVATOIRE
(AUTONOME) », Chambre du contentieux
administratif fédéral, Salle III, Dossier n° 22.336/2014.
Buenos Aires, 21 mars 2017.

Dans la présente affaire, où la procédure d'agrément par le ministère des « événements transgéniques » a été évoquée, le juge intervenant a jugé que l'autorité publique doit mettre en œuvre une « procédure de participation appropriée aux normes constitutionnelles applicables (conf. dispositions de l'accord Escazú, loi 27.566) qui permet à toute partie intéressée de faire des présentations devant l'autorité d'application ».

Dossier « GODOY, RUBEN OSCAR avec l'ÉTAT
NATIONAL s/PROTECTION DE
L'ENVIRONNEMENT », n° 58/2022, Tribunal fédéral de
Mar del Plata n° 2 : Mar del Plata, 14 janvier 2022.

Dans la présente affaire, le juge intervenant a accordé un amparo et suspendu une exploration offshore d'hydrocarbures, comprenant qu'il y avait un « respect défectueux des normes d'information et de participation » par le ministère de l'Environnement et du Développement durable qui découlent de la législation en vigueur et de l'Accord d'Escazú (Loi 27.566) » et que « l'absence d'une instance de consultation avec la municipalité de General

Pueyrredón dans le processus décisionnel » a également été vérifiée.

Le jugement de première instance rendu le 18 octobre 2023 a considéré que les précautions requises dans la mesure conservatoire de la Chambre étaient remplies dans les points suivants : (a) l'évaluation des interventions participatives organisées aux niveaux municipal et national (point II.2 de l'arrêt de la Cour) ; (b) l'inclusion du ministère de l'Environnement et du Développement durable dans le contrôle et la surveillance du respect de la déclaration d'impact environnemental et de son plan de gestion environnementale correspondant (point II.3 de l'arrêt de chambre). Cependant, elle a considéré que les précautions requises par la Chambre dans les points suivants n'ont pas été respectées ou ont été partiellement respectées : (a) accorder la participation nécessaire de l'Administration des parcs nationaux et évaluer leur avis, en prenant les mesures correspondantes en conséquence (point II.1 de l'arrêt de chambre) ; et (b) inclure, analyser et peser de manière globale, l'étendue spatiale et les délais dans lesquels le Projet Nord est mis en œuvre, en tenant compte des impacts directs, indirects, cumulatifs et synergiques (point II.4 du Jugement de la caméra).

À ce jour, la Chambre fédérale de Mar del Plata a révoqué la mesure de précaution qui arrêta le projet d'exploration pétrolière. Le tribunal a considéré dans son jugement du 5 décembre 2023 que le gouvernement national et la société Equinor se sont conformés aux exigences qu'il avait demandées dans le précédent de janvier 2022 concernant l'intervention de l'Autorité des parcs nationaux et du ministère de l'Atmosphère.

Toutefois, la décision établit une série de conditions. D'une part, les membres de l'équipe « Pampa Azul » devraient être

inclus en tant qu'observateurs permanents dans le nombre de membres que l'autorité administrative juge approprié, lesquels devraient assurer la prise en charge du monument naturel de la baleine franche, une espèce à protéger parce qu'elle est menacée par une telle activité. Par contre, les activités de prospection sismique ne doivent pas être réalisées à une distance inférieure à cinquante kilomètres du secteur qui comprend la zone dénommée « Blue Hole », et enfin, les activités du Projet doivent être suspendues immédiatement, jusqu'à la vérification de tout événement portant atteinte de manière significative à l'environnement, tant par les autorités administratives ou judiciaires que par celles responsable de sa mise en œuvre.

« ROCÍO LOZA S/HABEAS CORPUS », Dossier n° 11120830 ; Ville de Cordoue, 24 août 2022. Tribunal de contrôle des délits n° 9 de Cordoue.

Dans ce précédent, une protection spéciale est consacrée pour la première fois dans le pays pour les défenseurs des droits environnementaux, inscrite à l'article 9 de l'Accord d'Escazú.

Dans cette affaire, une requête en Habeas Corpus a été déposée par Eugenia Yanina Scarpinello, Rocío Loza, Lucas Cocha et Juan Carlos Smith, représentant des défenseurs de l'environnement, des résidents locaux et des communautés de peuples autochtones des vallées de Punilla, Paravachasca et Sierras Chicas de la province de Cordoue, ainsi que du territoire de la communauté indigène de Pluma Blanca. Cette demande a été faite afin de protéger la liberté de mouvement, la sécurité et l'intégrité physique des personnes représentées, en plus de défendre les droits qui ont été violés par l'intimidation, les détentions illégales et arbitraires, la répression, les traitements dégradants et les disparitions

temporaires de personnes, entre autres pratiques menées par les forces de l'ordre.

La juge Dr María Celeste Ferreyra, dans une analyse innovante concernant la protection des défenseurs de l'environnement, a mentionné : « La situation qui nous est présentée, le harcèlement policier et le harcèlement détaillé par les défenseurs de l'environnement, est grave et on ne peut ignorer que c'est la État qui a l'obligation et la responsabilité de fournir une garde adéquate à ceux qui sont reconnus et protégés par l'Accord d'Escazú » (loi nationale 27.566). Les personnes qui protègent l'environnement ont non seulement tous les droits reconnus par cet accord (qui est la loi dans notre pays), mais aussi tous les droits reconnus par la Constitution nationale elle-même. Les droits à la liberté d'expression, de réunion pacifique et d'association garantissent et protègent diverses manières – individuelles et collectives – d'exprimer publiquement des opinions, des dissidences, d'exiger le respect des droits sociaux, culturels et environnementaux et d'affirmer l'identité de groupes historiquement discriminés. Ces droits ne peuvent être compromis par l'action disproportionnée des forces de l'ordre sous prétexte de « contrôler les manifestants », « assurer l'ordre », « permettre le passage » ou tout autre comportement qui se retourne contre les actionnaires. L'autorité a exhorté les forces de sécurité provinciales à garantir l'utilisation rationnelle de la force publique provinciale, sur la base de la protection accordée dans la Constitution nationale, les traités internationaux et l'accord d'Escazú. Elle a également recommandé au gouvernement supérieur de la province de Córdoba, par l'intermédiaire du ministère de la Sécurité, d'élaborer un protocole visant spécifiquement à régler les pratiques et les critères d'action des forces de sécurité dans les manifestations sociales dont le but est de proclamer ou de défendre les droits reconnus par la Constitution nationale et les traités

internationaux, y compris les droits environnementaux reconnus par l'Accord d'Escazú (loi 27.566).

L'Accord régional sur l'accès à l'information, la participation du public et l'accès à la justice en matière d'environnement en Amérique latine et dans les Caraïbes est le premier traité sur les questions environnementales dans la région et le premier au monde à inclure des dispositions sur les défenseurs des droits de l'homme en matière d'environnement. Il s'agit du seul accord juridiquement contraignant. Il a été adopté à Escazú (Costa Rica) le 4 mars 2018 et négocié par les États avec la participation significative de la société civile et du grand public, confirmant la valeur de la dimension du multilatéralisme pour le développement durable. Il a été ouvert à la signature au siège des Nations Unies à New York le 27 septembre 2018. Son entrée en vigueur a eu lieu le 22 avril 2021.

L'un de ses jalons est la construction d'une démocratie environnementale dans la région, établissant des obligations pour les pays de garantir les droits d'accès, ainsi que des mesures pour renforcer la protection des défenseurs des droits environnementaux. On y trouve un accord visionnaire, pionnier dans la protection de l'environnement, où il devrait y avoir une référence plus directe aux femmes.

L'efficacité de la mise en œuvre de l'Accord d'Escazú se reflétera dans les futures ratifications de l'Accord par les pays qui ne l'ont pas encore ratifié et dans une politique publique environnementale socio-productive régionale qui assure les garanties qu'il établit.

Peut-on remédier aux atteintes subies par les peuples autochtones ? Réflexions à partir des mesures de réparation ordonnées par la Cour interaméricaine des droits de l'homme dans l'affaire *Lhaka Honhat*

Patrick Jacob
Université
Paris-Saclay (UVSQ)

Résumé – La Cour interaméricaine des droits de l'homme a développé une jurisprudence pionnière, audacieuse et inventive en matière de réparation des dommages subis par les peuples autochtones qu'illustre l'arrêt rendu en 2020 en l'affaire *Lhaka Honhat*. Cet arrêt confirme la place centrale de la restitution des territoires ancestraux dans la réparation des atteintes aux droits fonciers. Mais il met également en évidence la nécessité d'accompagner cette restitution d'autres mesures, symboliques et pécuniaires, destinées à remédier aux préjudices subis, notamment sur le plan culturel. La mise en œuvre de l'ensemble de ces mesures repose sur l'État, que la Cour engage à se transformer en profondeur. Un arrêt tel que celui-ci constitue dès lors le point de départ d'un nouveau processus qui doit permettre l'évolution du rapport de l'État aux peuples autochtones.

Le 6 février 2020, la Cour interaméricaine des droits de l'homme rendait son jugement dans l'affaire *Lhaka Honbat*. Elle y constatait que l'Argentine était responsable de la violation du droit de propriété de 132 communautés

Patrick Jacob, « Peut-on remédier aux atteintes subies par les peuples autochtones ? Réflexions à partir des mesures de réparation ordonnées par la Cour interaméricaine des droits de l'homme dans l'affaire *Lhaka Honbat* », Jan Borm, Daniel Chartier, Leila Devia et Martina Lourdes [dir.], *L'autochtonie comparée des Amériques. Droit et représentations culturelles*, Montréal, Imaginaire | Nord et Buenos Aires, Universidad del Salvador, 2025, p. 101-120.

autochtones établies dans la province de Salta, mais aussi et corrélativement, de leurs droits à un environnement sain, à l'eau, à une nourriture adéquate et, finalement, à l'identité culturelle. En conséquence, elle ordonnait à l'Argentine de prendre les mesures nécessaires à la réparation des dommages subis par lesdites communautés¹. Ce faisant, la Cour poursuivait et apportait de nouveaux développements à sa pratique en matière de réparation des dommages subis par les peuples autochtones. Cette pratique est doublement remarquable.

D'abord, la Cour fut la première juridiction internationale à se confronter à la question de la réparation des dommages subis du fait de la violation des droits des peuples autochtones. Elle l'a fait après avoir doté d'une dimension collective des droits initialement conçus comme individuels, tels que le droit de propriété ou, désormais, le droit à la culture. En effet, au travers de sa jurisprudence, la Cour de San José a non seulement constaté la violation des droits individuels de membres de communautés autochtones, mais aussi, comme dans cette affaire, celle des droits collectifs de ces communautés². La Cour interaméricaine fut ainsi la première juridiction internationale à aborder cette question, alors que son homologue européenne demeure rétive à la collectivisation des droits qu'elle garantit. Sa jurisprudence constitue donc une référence en la matière, ainsi que le montre la façon dont son homologue africaine a tranché les premières demandes de réparation qui lui ont été soumises

¹ *Association des communautés autochtones de Lhaka Honbat c. Argentine*, [2020], C.I.D.H.

² *Ibid.*, sp. paragraphe 309. La Cour avait déjà admis qu'un peuple puisse être considéré comme victime d'une violation de la convention américaine des droits de l'homme dans l'affaire *Peuple autochtone Kichwa de Sarayaku c. Équateur* [2012] C.I.D.H., paragraphe 284.

pour violation des droits autochtones³. Elle pourrait inspirer d'autres juges internationaux ou nationaux confrontés à des questions analogues.

Si la pratique de la Cour interaméricaine constitue ainsi une référence, ce n'est toutefois pas seulement parce qu'elle fut pionnière. C'est aussi parce que la Cour met la protection des victimes, et donc l'effacement des conséquences de la violation des droits humains, au cœur de sa fonction, là où d'autres juridictions spécialisées dans le domaine des droits de l'homme – singulièrement la Cour européenne – préfèrent se concentrer sur leur rôle de garant du droit. La Cour de San José a ainsi développé une riche jurisprudence en matière de réparation, en s'appuyant sur l'article 63 de la convention américaine, qui l'habilite à ordonner non seulement « que soit garantie à la partie lésée la jouissance du droit ou de la liberté enfreints », mais aussi « la réparation des conséquences⁴ » de la violation. Confrontée à des situations particulièrement dramatiques, dans lesquelles une remise en état pure et simple était illusoire tandis que l'octroi d'une simple compensation financière apparaissait notoirement insuffisant, la Cour a très vite usé de toutes les possibilités offertes par le droit de la responsabilité internationale pour, sinon effacer, du moins atténuer les conséquences de la violation par un État de ses obligations. Cette jurisprudence audacieuse a trouvé un terrain d'expression particulier dans la réparation des dommages subis par les peuples autochtones, où elle a connu de nouveaux développements et des adaptations.

³ *Affaire de la forêt de Mau (Commission c. Kenya)*, [2022], C.A.D.H.P., sp. paragraphe 71, où la Cour souligne que, bien que n'étant pas liée par la jurisprudence de la Cour interaméricaine, elle peut s'en inspirer.

⁴ Commission interaméricaine des droits de l'homme, *Convention américaine relative aux droits de l'homme*, 1969, article 63, en ligne, <[\[103 \]](https://www.cidh.oas.org/basicos/french/c.convention.htm#:~:text=Tout%20personne%20a%20droit%20%C3%A0%20la%20libert%C3%A9%20de%20conscience%20et,en%20public%20ou%20en%20priv%C3%A9.>, consulté le 26 avril 2023.</p></div><div data-bbox=)

Or, cette question de la réparation des dommages subis par les peuples autochtones se situe à la confluence de la territorialité, des ressources et de l'autochtonie. En effet, même si une partie non négligeable du contentieux autochtone devant la CIADH porte sur la violation des droits politiques ou liés à l'intégrité physique (meurtre, viol...), les dommages dont les communautés autochtones demandent à la Cour d'ordonner la réparation sont bien souvent liés à leur territoire et aux ressources qu'elles y trouvent. Ainsi, dans l'affaire *Lhaka Honbat*, c'est essentiellement la passivité de l'Argentine face à l'installation de paysans créoles sur les terres autochtones de la province de Salta qui était dénoncée⁵. En tolérant pareil empiètement, l'État a remis en cause les conditions de subsistance de ces communautés, dont l'accès aux ressources essentielles a été compliqué par l'élevage et la déforestation, leur impact sur la flore, la faune, mais aussi la ressource en eau. Ce qu'il s'agit donc pour la Cour de réparer, c'est l'atteinte tolérée par l'État au territoire et aux ressources afin de préserver l'autochtonie.

Plus encore, la question de la réparation s'inscrit à la jonction du droit et des représentations culturelles. En effet, l'affaire *Lhaka Honbat* a ceci de singulier que, pour la première fois, la Cour n'y constate pas seulement, et pas principalement, une atteinte au droit de propriété collectif, comme elle l'avait fait auparavant. Elle considère que cette atteinte a remis en cause le droit des communautés à un environnement sain, à une nourriture et à une eau adéquates et, finalement, à l'identité culturelle. Pour la première fois, un juge international considère donc que le droit à l'identité culturelle de communautés autochtones a été violé du fait des modifications substantielles apportées à leur environnement, elles-mêmes liées à l'installation de tiers sur leur territoire et au développement de leurs activités. Autrement dit, ce qu'il s'agit ici de réparer,

⁵ Arrêt *Lhaka Honbat*, *op.cit.*, paragraphes 168-169.

c'est aussi l'atteinte à l'identité culturelle des communautés autochtones, c'est-à-dire le changement dans leur mode de vie, en ce qu'il n'est pas le résultat de leur choix délibéré, mais de l'implantation non consentie de paysans créoles sur leur territoire⁶. Le droit international est ainsi convoqué en soutien à l'identité culturelle.

Le glissement est périlleux, ce qui explique en partie que les juges internationaux ont longtemps hésité à se faire l'instrument de la mise en œuvre des droits économiques, sociaux et culturels. En l'acceptant à une courte majorité⁷, la Cour a ainsi renouvelé en partie la question de la responsabilité internationale de l'État en matière de violation des droits des peuples autochtones. Cette affaire illustre tout à la fois le rôle de cette responsabilité internationale et les différentes modalités qu'elle peut revêtir.

Principe de la responsabilité pour violation des droits autochtones

Une fois qu'elle a constaté la violation par l'État des droits des communautés autochtones qui l'ont saisie, la Cour interaméricaine doit en tirer les conséquences, c'est-à-dire préciser la relation juridique nouvelle issue de cette violation, les obligations qui en résultent pour l'État responsable et les droits corrélatifs qui naissent au profit des communautés lésées. Sur ces points, la pratique de la Cour interaméricaine est orthodoxe et permet de mettre en lumière deux éléments saillants de la responsabilité internationale : d'un côté, le fait que la réparation n'est qu'un des aspects de cette responsabilité ; de l'autre, le fait qu'elle doit être intégrale.

⁶ *Ibid.*, paragraphe 284.

⁷ *Ibid.*, paragraphe 272. Le dispositif indiquant que les décisions sur ces points sont rendues avec la voie prépondérante du président de la Cour.

Réparer, mais pas seulement

La responsabilité est souvent assimilée à l'obligation de réparer les dommages que l'on a causés. C'est le cas de la responsabilité internationale, l'État responsable étant « tenu de réparer intégralement le préjudice causé par le fait internationalement illicite⁸ ». Mais la responsabilité internationale n'est pas seulement rétrospective, elle ne vise pas uniquement à effacer les conséquences d'un comportement passé. Elle est aussi prospective et constitue un instrument de garantie du droit international, non seulement par sa dimension préventive, mais aussi en ce qu'elle se concrétise dans une obligation de cesser l'illicite et d'offrir des assurances et des garanties de non-répétition⁹. Avant même d'envisager la réparation des conséquences de la violation, la convention américaine rappelle d'ailleurs que la Cour doit « garant[ir] à la partie lésée la jouissance du droit ou de la liberté enfreints¹⁰ ».

Ainsi, un État qui, comme l'Argentine dans l'affaire *Lhaka Honhat*, a par son comportement porté atteinte aux droits des peuples autochtones ne doit pas seulement réparer les dommages que cette conduite a causés. Il doit aussi y mettre un terme et faire en sorte que de tels manquements ne se reproduisent pas. Ces conséquences du fait illicite ne se distinguent pas aisément. D'un côté, elles sont étroitement liées à l'obligation primaire qu'il s'agissait, et qu'il s'agit toujours, d'exécuter. De l'autre, elles peuvent être confondues avec certaines mesures de réparation, notamment la restitution. Ainsi, des mesures telles que la reconnaissance d'un titre

⁸ Commission du droit international, *Articles sur la responsabilité de l'État pour fait internationalement illicite*, texte reproduit dans *Ann. C.D.I.*, 2001, vol. 2, partie 1, p. 26 et suivantes et annexé à la résolution 56/83 de l'Assemblée générale des Nations Unies, commentaire général (ci-après AREFI), article 31.

⁹ AREFI, *op.cit.*, article 30.

¹⁰ *Convention américaine relative aux droits de l'homme*, *op.cit.*, article 63.

territorial au profit des communautés autochtones relèvent autant de la cessation que de la restitution.

La dimension prospective de la responsabilité internationale se révèle toutefois lorsque la Cour exige de l'État qu'il modifie son droit interne afin d'assurer la protection effective des droits des populations autochtones, en particulier leur droit de propriété sur leurs terres et leur droit d'en jouir librement¹¹. Ces obligations prospectives pourraient paraître anecdotiques pour les victimes. Elles sont toutefois essentielles. En effet, elles permettent au juge international de s'appuyer sur une affaire particulière, même si elle concerne un nombre important de communautés, pour exiger de l'État une modification de son droit interne au bénéfice de tous. Autrement dit, la responsabilité internationale permet, en mettant en lumière la façon dont un État a failli, de préciser ce qui est attendu de lui pour qu'il se conforme à ses obligations internationales. Dans cette mesure, elle n'est pas seulement une relation entre une victime et l'État qui lui a causé un dommage. Elle revêt un effet transformatif plus large.

La combinaison d'obligations prospectives et rétrospectives est d'autant plus importante que le juge international n'a jamais le pouvoir de réviser de lui-même le droit interne de l'État ou les décisions prises sur son fondement. Autrement dit, c'est toujours à l'État qu'il revient de mettre en œuvre les obligations secondaires qui résultent de l'engagement de sa responsabilité. Lui imposer de modifier son droit interne pour le faire revêt donc une importance non négligeable. La Cour rappelle d'ailleurs à cet égard la règle selon laquelle un État ne peut s'abriter derrière son droit interne, et en particulier la répartition des pouvoirs en son sein, pour faire obstacle à la mise en œuvre de ses obligations secondaires. La remarque est spécialement importante pour les États qui,

¹¹ Arrêt *Lhaka Honhat*, *op. cit.*, paragraphes 354-359.

comme l'Argentine, sont dotés d'une structure fédérale¹². Tout juste les difficultés liées à l'organisation interne de l'État peuvent-elles, comme d'autres contraintes matérielles, justifier qu'il bénéficie d'un certain délai pour se conformer à l'ensemble des obligations qui pèsent sur lui.

Réparer intégralement

Pour ce qui est de la réparation elle-même, on l'a dit, le droit international exige de l'État qu'il répare intégralement le dommage causé par son fait internationalement illicite. Cela signifie que la responsabilité internationale vise à effacer toutes les conséquences du fait internationalement illicite et à replacer la victime dans la situation dans laquelle elle se serait trouvée si la violation n'avait pas été commise¹³. Cette règle générale se retrouve également dans la pratique de la Cour interaméricaine, même si elle la formule avec une nuance en indiquant que la réparation intégrale doit, dans toute la mesure du possible, permettre le rétablissement de la situation antérieure¹⁴. La réparation vise bien alors à faire en sorte que l'État replace les communautés dont les territoires n'ont pas été effectivement reconnus et efficacement protégés des incursions des tiers dans la situation dans laquelle elles se trouvaient avant ces manquements.

Ce principe de réparation intégrale implique deux conséquences. Il signifie, d'abord, que la victime ne doit se voir allouer ni moins ni plus que ce qu'elle a perdu. Autrement dit, la réparation n'a en principe pas d'autre fonction, et ne doit notamment pas constituer un ersatz de

¹² *Ibid.*, paragraphes 343 et 356.

¹³ AREFI, *op. cit.*, article 31 et *Affaire de l'usine de Chorzow (Allemagne c. Pologne)* [1928], C.P.J.I. : « la réparation doit, autant que possible, effacer toutes les conséquences de l'acte illicite et rétablir l'état qui aurait vraisemblablement existé si ledit acte n'avait pas été commis ».

¹⁴ Arrêt *Lhaka Honbat*, *op. cit.*, paragraphe 307.

punition, comme cela peut être le cas dans les systèmes de *common law*, sous la forme notamment des dommages et intérêts punitifs¹⁵. Mais il signifie aussi que la victime ne peut obtenir de compensation que pour le dommage causé par le fait illicite. La Cour apprécie toutefois souplement ce lien de causalité, considérant implicitement, mais nécessairement, que si l'Argentine avait respecté ses obligations au titre de la convention depuis qu'elle l'a ratifiée en 1984, alors les territoires autochtones auraient retrouvé leur état d'origine, ce qui aurait permis aux communautés qui y vivent de perpétuer leur mode de vie traditionnel. La réparation intégrale doit donc tendre vers cet idéal.

Bien sûr, dans la mesure où l'on ne peut qu'envisager ce qui aurait été si le fait illicite n'avait pas été commis, cette réparation intégrale implique toujours une part de fiction¹⁶. C'est particulièrement le cas ici. Non seulement il n'est guère aisé de reconstituer les qualités que revêtaient les territoires atteints, spécialement lorsqu'elles ont été remises en cause par des décennies d'élevage et d'exploitation forestière, mais il est tout sauf certain que le rétablissement de ces qualités permette celui des modes de vie modifiés par la détérioration initiale. Plus encore, à supposer qu'elle soit possible, une remise en l'état n'exclurait pas la nécessité de compenser également les pertes subies depuis que les violations ont été constatées et jusqu'à ce qu'on y ait remédié. Cela explique que la réparation intégrale se traduise rarement par une mesure unique. Elle prend la forme d'une pluralité de mesures qui doivent permettre de se rapprocher autant que possible de la

¹⁵ Sur ce point, voir Geneviève Viney et Patrice Jourdain, *Les effets de la responsabilité*, Paris, LGDJ, 2011, 880 p.

¹⁶ Arrêt *Lhaka Honhat*, *op. cit.*, paragraphe 307.

situation préexistante¹⁷ et que la Cour interaméricaine mobilise avec créativité¹⁸.

Modalités de la réparation pour violation des droits autochtones

L'arrêt rendu en l'affaire *Lhaka Honbat* confirme deux traits saillants de l'approche retenue par la Cour interaméricaine des modalités de réparation des dommages causés par la violation des droits des peuples autochtones. Le premier a trait à la mise en avant de la restitution, entendue comme la remise en l'état, qui reste préférée à toute autre forme de réparation, quand bien même elle est difficile à atteindre. Le second tient au fait que les juges de San José considèrent que cette réparation ne peut être atteinte par une mesure unique, mais doit être recherchée par la mise en œuvre d'une pluralité de mesures.

La restitution, modalité de réparation privilégiée

La restitution consiste à rétablir « la situation qui existait avant la commission du fait internationalement illicite¹⁹ ». Elle peut se traduire par des actes juridiques (l'annulation d'une condamnation, la reconnaissance d'un titre de propriété...) comme matériels (la destruction d'un ouvrage illégalement construit, la restitution d'une propriété illégalement expropriée...). En droit international général, elle est perçue comme la forme de réparation à privilégier dès lors qu'elle est la plus à même d'effacer les conséquences juridiques et matérielles d'un fait illicite²⁰. Cela étant, elle peut

¹⁷ AREFI, *op. cit.*, article 34.

¹⁸ Ghislain Otis, « Les réparations pour violation des droits fonctions des peuples autochtones. Leçons de la Cour interaméricaine des droits de l'homme », *Recherches amérindiennes au Québec*, 2009, vol. 39, nos 1-2, p. 99-108.

¹⁹ AREFI, *op. cit.*, article 35, commentaire, paragraphe 1.

²⁰ *Ibid.*, paragraphe 3.

être écartée au profit d'autres formes de réparation, soit lorsqu'elle est impossible, soit lorsqu'elle conduirait à faire peser sur l'État responsable une charge disproportionnée au regard du profit qu'en tirerait sa victime²¹. Ces principes généraux trouvent un écho dans les textes spécifiquement consacrés aux peuples autochtones, qui réaffirment tant le principe de la restitution que sa limite. C'est ainsi que la déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones prévoit qu'en cas d'atteinte à leurs terres, ces derniers ont droit à réparation « par le biais, notamment, de la restitution ou, lorsque cela n'est pas possible, d'une indemnisation juste, correcte et équitable », qui peut en particulier prendre la forme « de terres, de territoires et de ressources équivalents²² ».

De ce point de vue, l'approche de la Cour interaméricaine doit être soulignée, en ce qu'elle conduit à insister sur la restitution comme mode de réparation préféré à tout autre en cas d'atteinte aux droits fonciers des peuples autochtones. Dans un premier temps, les juges de San José avaient certes admis que la mise à disposition de terres équivalentes puisse être préférée²³. Mais l'arrêt *Lhaka Honhat* confirme la prédilection de la Cour pour la restitution des terres ancestrales elles-mêmes. C'est ainsi que l'Argentine est non seulement tenue de reconnaître effectivement le titre des communautés autochtones sur leur territoire, mais aussi de leur en rendre la pleine jouissance. Sur le premier point, celui de la reconnaissance, la Cour ordonne à l'État de délivrer aux

²¹ *Ibid.*

²² Nations Unies, *Déclaration des Nations Unies sur les droits de peuples autochtones*, 2007, article 28, alinéas 1 et 2, en ligne, <https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wpcontent/uploads/sites/19/2018/11/UNDRIP_F_web.pdf>, consulté le 22 juillet 2023.

²³ *Communauté autochtone Yakye Axa c. Paraguay* [2005], C.I.D.H., paragraphe 217. Les ordonnances de mise en œuvre indiquent que, dans cette affaire, la communauté a fini par accepter des terres équivalentes et un accès à ses terres ancestrales.

communautés impliquées un titre de propriété unique sur l'ensemble d'un territoire de 400 000 hectares, même si elle reconnaît la possibilité que les communautés puissent, dans un second temps, souhaiter procéder entre elles à des délimitations internes²⁴. Cette restitution juridique est toutefois insuffisante, tant le territoire en cause a été altéré par des décennies d'exploitation par des tiers. Sa remise en l'état implique donc non seulement de le débarrasser des clôtures et du bétail qui s'y trouvent, mais aussi de prendre des mesures propres à en restaurer la flore et la faune et à rétablir la qualité et la disponibilité de l'eau ou, dans l'attente, de permettre l'accès à une eau de qualité²⁵.

Plus encore, elle nécessite de déplacer les paysans créoles qui s'y sont installés, pour certains depuis le début du 20^e siècle. La Cour avait déjà été conduite à mettre en balance les droits fonciers des communautés autochtones avec ceux reconnus par l'État à des entreprises²⁶ ou encore avec la mise en place de réserves naturelles²⁷. Mais elle exige ici de l'État qu'il rétablisse les droits des communautés autochtones, quitte à ce que cela conduise à mettre en cause ceux d'autres individus vulnérables. Pour que cette mise en cause n'aboutisse toutefois pas à une nouvelle violation pure et simple des droits individuels des paysans créoles, la Cour suggère alors le déplacement de ces derniers en deux temps. Cette relocalisation doit d'abord prendre la forme d'un programme de départ volontaire d'une durée minimale de trois ans. Ce n'est qu'à la suite de ce programme, que l'État pourra, et devra, contraindre ces paysans à quitter le territoire autochtone en mettant à leur disposition des terres susceptibles de leur permettre de poursuivre leurs activités²⁸.

²⁴ Arrêt *Lhaka Honbat*, *op. cit.*, paragraphe 327.

²⁵ *Ibid.*, paragraphes 325 et 343.

²⁶ Arrêt *Kichwa de Sarayaku*, *op. cit.*

²⁷ *Peuples autochtones Kalina et Lokono c. Suriname*, [2015], C.I.A.D.H.

²⁸ Arrêt *Lhaka Honbat*, *op. cit.*, paragraphe 329.

Cette jurisprudence vient ainsi éclairer la déclaration des Nations unies : lorsque les communautés victimes privilégient la restitution, l'impossibilité qui pourrait conduire le juge à lui préférer une réparation par équivalent ne se constate pas aisément. En refusant d'envisager une autre option que la restitution en l'espèce, la Cour interaméricaine met donc le lien profond qui unit les communautés autochtones à leur territoire au centre de la balance des intérêts qui lui permet de déterminer les modalités de réparation à privilégier. Il reste néanmoins que, dans une situation de ce type, la restitution, sans être impossible, est difficile, ce qui explique le délai particulièrement long laissé à l'État pour la mettre en œuvre sous le regard de la Cour.

Mais il y a plus. En effet, les juges n'ont pas seulement constaté ici une atteinte aux droits fonciers des communautés requérantes, ni même à un environnement sain, à une eau et à une nourriture adéquates. Ils ont aussi jugé que les dégradations causées avaient eu pour effet de violer le droit de ces communautés à leur identité culturelle. Comment dès lors réparer cette atteinte à l'identité culturelle ? Comment restaurer des modes de vie qui ont évolué, des traditions qui se sont perdues sous l'effet de décennies d'altérations territoriales ? Là encore, la Cour ne se résout pas à l'irréversibilité des processus. Elle croit la remise en l'état possible. Celle-ci ne peut toutefois se faire ni sous une forme juridique ni sous une forme matérielle. Les juges de San José optent donc pour une solution qu'ils avaient déjà éprouvée en ordonnant à l'État la mise en place d'un fonds de développement. Ce fonds, doté de deux millions de dollars, doit ainsi financer des programmes destinés à restaurer la culture autochtone, son histoire et ses traditions, en particulier sur le plan alimentaire²⁹. Conformément à sa jurisprudence, la Cour exige que ce fonds soit administré de

²⁹ Alors que la Cour a constaté un changement des habitudes alimentaires induit par les empiètements sur le territoire.

manière tripartite (les administrateurs étant nommés l'un par les communautés, l'autre par l'État, le troisième par accord des deux premiers) même si les programmes qu'il mettra en œuvre doivent être décidés par les seules communautés³⁰.

La Cour refuse ainsi de se laisser enfermer dans l'impasse conduisant à réparer un dommage immatériel par des mesures uniquement symboliques, même si celles-ci ne sont pas négligeables³¹. Elle veut croire à la réversibilité des processus enclenchés par les violations des droits autochtones, laquelle ne peut passer que par des politiques actives, donc financées. On peut certes s'interroger sur les montants alloués, déterminés discrétionnairement par la Cour suivant une logique proche de l'équité³², s'inquiéter d'une forme de péréquation qui verrait l'État abonder le fonds de développement au détriment des dotations globales qu'il doit quoi qu'il en soit affecter au développement des communautés autochtones³³, voire douter que les programmes déployés suffisent à restaurer les traditions d'une communauté. Il reste tout de même, d'abord, que ce type de mesure de restitution se place parmi les conséquences les plus directes attachées à l'arrêt de la Cour ; ensuite, qu'il peut être mis en œuvre et produire des effets concrets relativement rapidement³⁴ ; enfin, qu'il met en évidence

³⁰ Arrêt *Lbaka Honbat*, *op. cit.*, paragraphes 337-342.

³¹ Voir *infra*.

³² Arrêt *Lbaka Honbat*, *op. cit.*, paragraphe 342, la Cour indiquant qu'elle a calculé le montant en tenant compte des moyens nécessaires pour atteindre l'objectif assigné. Voir toutefois *infra* sur la question de l'indemnisation des dommages.

³³ *Ibid.*, paragraphe 338, la Cour précisant que ces fonds doivent s'ajouter aux sommes par ailleurs allouées au développement des communautés.

³⁴ On remarquera que dans l'affaire *Kichwa de Sarayaku*, l'Équateur a rapidement versé les sommes mises à sa charge par la Cour au titre des dommages matériels (90 000 dollars) et moraux (1,250 millions de dollars) subis par la communauté (ordonnance du 22 juin 2016 relative à la mise en œuvre de l'arrêt), ce qui a permis la mise en place d'une liaison aérienne permettant notamment à ses membres d'accéder à certains services sanitaires. De manière générale, il est plus

l'autonomie du préjudice culturel, et donc du droit à l'autonomie culturelle.

La pratique de la Cour interaméricaine se singularise ainsi par la volonté de replacer les communautés autochtones dans une situation aussi proche que possible de celle qu'elles connaissaient avant que l'État manque à ses obligations à leur endroit. Quand bien même ces mesures de restitution seraient efficacement mises en œuvre, elles ne suffiraient toutefois pas à réparer intégralement le préjudice subi dans l'intervalle. Elles doivent pour cela s'accompagner de mesures de satisfaction et d'indemnisation.

La satisfaction et l'indemnisation, modalités de réparation complémentaires

Si elle privilégie la restitution comme mode de réparation des atteintes aux droits autochtones, la Cour interaméricaine ne s'y limite toutefois pas. Elle considère en effet que la réparation intégrale ne peut être atteinte que par une pluralité de mesures, ne serait-ce que parce que la remise en l'état ne peut corriger les préjudices subis pendant le temps qu'a duré la violation. La Cour complète donc régulièrement son prononcé de mesures de restitution par l'indication de mesures d'indemnisation et de satisfaction. Dans la pratique, les secondes paraissent toutefois mieux calibrées que les premières.

Aux yeux de la Cour, la constitution du fonds de développement culturel au profit des communautés affectées ne constitue pas seulement une mesure de restitution destinée à effacer le préjudice culturel. Elle constitue également le moyen d'indemniser toute autre forme de

aisé pour un État d'abonder financièrement un fonds que de modifier son droit interne, déplacer des populations ou restaurer des terres abîmées.

dommage matériel et immatériel subi par les communautés³⁵. L'incise permet de souligner que des dommages matériels et moraux ont été subis, qu'ils doivent également être réparés et que la restitution ne suffira pas à les effacer. Le montant alloué ne permet toutefois pas de préciser l'étendue de ces dommages, dès lors qu'il est calculé pour l'essentiel en tenant compte des montants nécessaires afin que ce fonds communautaire remplisse la fonction principale de restitution qui lui est assignée. Si, dans d'autres affaires, la Cour avait expressément présenté la création de tels fonds comme une forme d'indemnisation³⁶, l'insistance mise ici sur la restitution vient confirmer la place modeste de l'indemnisation dans sa pratique de réparation des dommages subis par les peuples autochtones³⁷.

Cette approche contraste alors avec celle suivie, y compris par la même Cour, s'agissant de réparer des expropriations illicites³⁸, ou celle qui se développe dans certains ordres juridiques internes en matière de réparation des dommages causés aux peuples autochtones³⁹. Certains éléments peuvent toutefois expliquer la retenue de la Cour. D'abord, elle évalue

³⁵ Arrêt *Lhaka Honbat*, *op. cit.*, paragraphe 338.

³⁶ On se souviendra ainsi que, dans l'affaire *Kichwa de Sarayaku*, la Cour avait octroyé 90 000 dollars à la communauté affectée en réparation des dommages matériels subis par ses membres, montant qu'elle avait eu bien du mal à évaluer, et 1,250 millions au titre de son préjudice moral (*op. cit.*, paragraphes 313-317 et 322-323).

³⁷ Sur cette frilosité, voir Tom Antkowiak, « A Dark Side of Virtue. The Interamerican Court and Reparations for Indigenous Peoples », *Duke Journal of Comparative and International Law*, 2014, vol. 25, p. 1-80.

³⁸ Tom Antkowiak cite ainsi l'affaire *Salvador Chiriboga* dans laquelle la Cour a condamné l'Équateur à verser 18,7 millions de dollars américains aux requérants pour l'expropriation illicite de leurs 60 hectares de terrains par la municipalité de Quito (*Ibid.*).

³⁹ On remarquera ainsi qu'un accord transactionnel conclu entre les peuples autochtones du Canada et l'État portant sur les dommages culturels provoqués par la politique des « pensionnats indiens » conduira à la mise en place d'un fonds de développement doté de 2,8 milliards de dollars (*Gottfriedson et al. c. Canada* [2023], F.C. 327).

ici le dommage subi par les communautés elles-mêmes, non celui infligé à chacun de leurs membres individuels. Ensuite, elle ne cherche pas à indemniser les terres perdues puisque celles-ci doivent être restituées dans un état aussi proche que possible de leur état d'origine, cette remise en l'état ayant elle-même un coût important même s'il n'est pas quantifié. Ce sont plutôt les pertes subies dans l'intervalle, du fait des difficultés et souffrances engendrées par leur occupation illicite, qu'il s'agit d'évaluer. Or, la part matérielle de ces dommages dépend des conditions et du niveau de vie de ceux qui les subissent et doit en tout état de cause être démontrée, tandis que les juges des droits de l'homme demeurent réticents à valoriser financièrement le dommage moral⁴⁰.

Une autre manière de raisonner pourrait certes consister à calculer l'indemnité due non en considération des dommages subis par les peuples autochtones, mais en fonction de la gravité du comportement illicite (dommages-intérêts punitifs) ou, mieux, des profits que la violation a permis de réaliser (restitution des profits illicites). Toutefois, non seulement ceux qui profitent de l'illicite pour exploiter les terres autochtones sont bien souvent tiers au contentieux des droits de l'homme – qui oppose les peuples à l'État – mais la responsabilité internationale ne vise pas à sanctionner ceux qui ont commis un fait illicite. Elle tend à replacer ceux qui l'ont subi dans la situation dans laquelle ils se seraient sans cela trouvés. Ceci explique largement que l'indemnisation demeure modeste lorsque la violation des droits autochtones est en cause. Dans ce contexte, les autres mesures – de restitution mais aussi de satisfaction – continueront donc de jouer un rôle essentiel.

⁴⁰ Voir l'arrêt rendu en l'affaire *Kichwa de Sarayaku*, dans lequel la Cour souligne que les éléments permettant de prouver un dommage matériel manquent, avant d'allouer « en équité » 90 000 dollars à la communauté pour les dommages liés aux pertes subies, mais aussi aux gains manqués du fait de la détérioration de leur territoire (*op. cit.*, paragraphes 313-317) et 1,25 million de dollars en réparation de son préjudice moral (paragraphe 323).

La Cour encadre en effet les mesures de restitution et d'indemnisation qu'elle ordonne par des mesures relevant de ce que l'on appelle en droit international la satisfaction. Ces mesures symboliques visent essentiellement à rendre publique la violation et à reconnaître les victimes dans cette qualité. Comme d'autres juridictions⁴¹, la Cour interaméricaine considère ainsi le seul prononcé de son jugement comme une mesure de réparation⁴². Mais elle ne s'arrête pas là. Dans l'affaire *Lhaka Honhat*, elle n'exige certes pas, comme elle a pu le faire en d'autres occasions, que l'État reconnaisse publiquement sa responsabilité, présente des excuses ou construise un monument commémoratif⁴³. Sans donc adopter ce type de mesures, dont la dimension afflictive est à peine masquée, la Cour ordonne de l'État qu'il prenne des mesures de satisfaction à visée pédagogique. Elle attend ainsi de lui qu'il assure la diffusion de l'arrêt rendu et de ses principales conclusions dans l'espace public, notamment sur internet, mais aussi sans la presse généraliste et à la radio, aussi bien au niveau national que local. La Cour reprend notamment sa pratique, initiée avec l'affaire du *Massacre de Plan Sanchez*⁴⁴, consistant à demander la diffusion de l'arrêt non seulement en espagnol, mais aussi dans les langues des communautés affectées, ce qui conduira notamment à sa publication en Chorote, Chulupi, Qom, Tapiete et Wichi sur le site de l'Institut argentin des affaires autochtones⁴⁵.

⁴¹ Application de la convention pour la prévention et la répression du crime de génocide (*Bosnie-Herzégovine c. Serbie-et-Monténégro*), [2007], C.I.J. paragraphe 463, où la Cour retient la satisfaction sous la forme du seul prononcé de son jugement comme unique mesure de réparation de la violation par l'État défendeur de l'obligation de prévenir et réprimer le génocide de Srebrenica.

⁴² Arrêt *Lhaka Honhat op. cit.*, dispositif, paragraphe 6.

⁴³ *Ibid.*, paragraphe 360.

⁴⁴ *Massacre de Plan de Sanchez c. Guatemala* [2004] n° 116, paragraphe 102.

⁴⁵ Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, « Corte Interamericana de Derechos Humanos caso Comunidades Indígenas miembros de la Asociación Lhaka Honhat (Nuestra Tierra) vs. Argentina » [Affaire de la Cour interaméricaine des droits de l'homme des communautés autochtones membres de l'Association Lhaka Honhat (Notre Terre) c. Argentine], *Argentina.gob.ar*, 2020,

Pour symboliques qu'elles soient, ces mesures sont loin d'être négligeables. Elles visent à réparer la part immatérielle du préjudice subi. Mais elles s'inscrivent surtout dans un processus de reconnaissance des communautés autochtones et des souffrances qu'elles ont endurées, non seulement par les autorités étatiques, mais aussi par les communautés elles-mêmes et la société dans son ensemble. Elles reposent donc sur l'idée que la fonction d'une procédure telle que celle initiée par l'association *Lbaka Honbat* est aussi de rompre le silence sur la situation des peuples autochtones. Cette fonction symbolique est loin d'être accessoire et constitue peut-être l'un des principaux effets d'une procédure telle que celle-ci⁴⁶.

* * *

La Cour interaméricaine des droits de l'homme fait donc preuve d'imagination juridique afin de tirer toutes les conséquences du lien particulier qui unit les peuples autochtones à leur territoire, sans se laisser enfermer dans l'alternative entre mesures purement symboliques de satisfaction ou sonnantes et trébuchantes d'indemnisation. Elle privilégie ainsi, sans s'en contenter, la remise en l'état des territoires longtemps illégalement occupés, gageant que celle-ci, associée à des programmes de développement culturel, permettra de restaurer les modes de vie altérés.

Il reste que, quoi qu'il en soit de leur adaptation, ces mesures doivent encore être mises en œuvre par l'État. Il est à cet

<<https://www.argentina.gob.ar/derechoshumanos/inai/nuestratierravsargentina>>, consulté le 26 avril 2023.

⁴⁶ Voir Jérémie Gilbert, qui s'efforce de mesurer les effets sur les attitudes et les comportements (des communautés, des autorités publiques, des médias, des opérateurs économiques, du public) de procédures de ce type. (*Strategic Litigation Impacts. Indigenous Peoples' Land Rights*, New York, Open Society Justice Initiative, 2017, en ligne, <<https://www.justiceinitiative.org/uploads/fd7809e2-bd2b-4f5b-964f-522c7c70e747/strategic-litigation-impacts-insights-20181023.pdf>>, consulté le 26 avril 2023).

égard significatif que l'Argentine, comme d'autres États avant elle, ait décidé de mettre en place une unité chargée de la mise en œuvre de l'arrêt *Lhaka Honhat*, aussi bien dans ses dimensions normatives qu'opérationnelles. Cela rappelle qu'un arrêt tel que celui-ci, même rendu au terme d'une longue procédure, ne peut être qu'une étape dans le processus devant conduire à la pleine réalisation des droits en cause. Car le but de la responsabilité internationale n'est pas seulement réparatoire ou indemnitaire. Elle vise à provoquer un changement profond au sein de l'État responsable. Le système interaméricain a toutefois ceci de particulier que le travail du juge ne s'arrête pas avec le prononcé de son arrêt. Il se poursuit par la supervision de sa mise en œuvre par l'État⁴⁷.

⁴⁷ Voir affaire *Communauté autochtone Yakye Axa c. Paraguay*, *op. cit.*, et la dernière ordonnance de mise en œuvre rendue par la Cour, dix-sept ans après son arrêt au fond, qui déplore que toutes les mesures ordonnées n'aient pas encore été respectées (24 juin 2022).

Commentaire de l'arrêt
Comunidad Mapuche Catalán
y Confederación Indígena Neuquina
c. Provincia del Neuquén
s/acción de inconstitucionalidad

Federico Ezequiel Merino
Universidad del Salvador

Résumé – Conformément au récent arrêt de la Cour suprême de justice d'Argentine dans l'affaire *Comunidad Mapuche Catalán y Confederación Indígena Neuquina c. Provincia del Neuquén s/acción de inconstitucionalidad*, la province de Neuquén doit établir un dialogue avec la Communauté Mapuche Catalán et la Confédération Indigène de la province de Neuquén afin de mettre en œuvre la consultation omise lors de la création de la municipalité de Villa Pehuenia et de concevoir des « mécanismes permanents de communication et de consultation ». Ces mesures ont pour but que les peuples autochtones puissent participer à la détermination des politiques et des décisions municipales qui les concernent afin d'adapter ces normes à la Constitution nationale et aux traités internationaux.

Le 8 avril 2022, la Cour suprême d'Argentine a annulé la décision du Tribunal supérieur de justice de la province de Neuquén dans l'affaire *Comunidad Mapuche Catalán y Confederación Indígena Neuquina c. Provincia de Neuquén s/acción de*

Federico Ezequiel Merino, « Commentaire de l'arrêt *Comunidad Mapuche Catalán y Confederación Indígena Neuquina c. Provincia del Neuquén s/acción de inconstitucionalidad* », Jan Borm, Daniel Chartier, Leila Devia et Martina Lourdes [dir.], *L'autochtonie comparée des Amériques. Droit et représentations culturelles*, Montréal, Imaginaire | Nord et Buenos Aires, Universidad del Salvador, 2025, p. 121-141.

inconstitucionalidad, déclarant le recours extraordinaire recevable et faisant partiellement droit aux demandes des plaignants. Il a ainsi considéré que la loi provinciale 2439, par laquelle a été créée la municipalité de Villa Pehuenia, et que le décret exécutif provincial 2/2004, qui a convoqué des élections pour former la commission municipale respective, ont violé le droit à la consultation et à la participation des communautés autochtones prévu par la Constitution nationale et la Convention 169 de l'Organisation internationale du travail relative aux peuples indigènes et tribaux¹.

Cette décision, compte tenu du contexte et de la jurisprudence en la matière, revêt une grande importance, car elle constitue un précédent historique dans la reconnaissance des droits des peuples autochtones. L'arrêt établit leur participation aux institutions politiques et la reconnaissance des formes d'organisation sociopolitique de leur culture.

Cette analyse laissera de côté les questions de procédure de l'arrêt et se concentrera sur les questions de fond, plus précisément sur celle de savoir si les circonstances de l'affaire étaient telles que les droits des peuples autochtones à la consultation et à la participation et leur développement devaient être appliqués et respectés.

Résumé des faits et historique de la procédure

Faits

Le conflit a commencé lorsque l'Assemblée législative de la province de Neuquén a adopté la loi 2439 en 2003, créant la municipalité de Villa Pehuenia sur le territoire habité par les communautés Catalán, Puel et Placido Puel.

¹ *Comunidad Mapuche Catalán y Confederación Indígena Neuquina c. Provincia de Neuquén s/ acción de inconstitucionalidad*, [2021], CSJ, 1490/2011 (47-C)/CS1.

Postérieurement, le pouvoir exécutif provincial a organisé des élections pour former la commission municipale respective par le biais du décret 2/2004.

Les communautés ont rejeté la création de la municipalité considérant qu'elle imposerait une organisation politique étrangère au système d'assemblées familiales par lequel elles étaient gouvernées. La Communauté Mapuche Catalán et la Confédération indigène de Neuquén ont entamé un recours visant à faire déclarer l'inconstitutionnalité des normes susmentionnées au motif qu'elles violent leurs droits.

Plus précisément, elles ont soutenu que, en créant la municipalité sans consultation ni participation préalables, la norme ne reconnaissait pas leur préexistence ethnique et culturelle, en contradiction avec l'article 75, paragraphe 17, de la Constitution nationale argentine, les traités internationaux avec la hiérarchie constitutionnelle et la Convention 169 de l'Organisation internationale du travail (OIT). Les communautés ont déclaré qu'en ignorant les institutions indigènes, l'identité mapuche était altérée. Ces droits, qui deviennent une obligation positive pour l'État, sont réglementés par la Constitution nationale argentine et, entre autres, par l'article 6 de la convention 169 de l'OIT.

Procédure

Après plusieurs instances, la Haute Cour de justice de la province de Neuquén a rejeté la demande du plaignant au motif que la loi en question ne violait pas les articles 273 et 289 de la Constitution provinciale – concernant les municipalités – ni l'article 53 – concernant les peuples autochtones. Elle a fait valoir que la structure municipale n'était pas incompatible avec le respect de la vie des Mapuches ou la sauvegarde de leurs droits constitutionnels spécifiques.

Elle a également considéré que dans le cadre du contrôle concentré de constitutionnalité – réglementé par la loi provinciale 2130 – l'action en inconstitutionnalité de la loi créant la municipalité, soulevée par les communautés, ne pouvait être acceptée sur la base de la violation des clauses constitutionnelles nationales, des traités internationaux et de la Convention 169 de l'OIT. Cela est dû au fait que cette discussion dépasse la voie procédurale choisie, qui n'admet que la contestation des normes fondée sur leur contradiction avec la Constitution provinciale.

Elle s'est toutefois exprimée sur le droit à la consultation dont jouissent les peuples autochtones en vertu de la Convention 169 de l'OIT. La Cour a rappelé que le droit à la consultation préalable ne se pose que dans deux situations : dans le cas de mesures législatives qui affectent directement les communautés autochtones, ou dans le cas de mesures qui, en raison de leur contenu matériel, pourraient les affecter dans des domaines qui leur sont spécifiques. En considérant que la loi créant une municipalité est une mesure législative générale adoptée dans le cadre des compétences d'un État provincial, aucune de ces deux circonstances n'était présente en l'espèce, la Cour a donc décidé qu'elles n'étaient pas concernées.

Enfin, en ce qui concerne le droit à la participation, elle a fait valoir que l'article 6 de la Convention précitée oblige les gouvernements à établir les moyens nécessaires pour permettre aux peuples autochtones de participer librement « à égalité au moins avec les autres secteurs de la population² » et que, dans le cas précis, l'appel à des élections ordinaires a été respecté.

² Organisation internationale du travail, « C169. Convention (n° 169) relative aux peuples indigènes et tribaux », 1989, article 6, paragraphe 1 b), en ligne, https://www.ilo.org/dyn/normlex/fr/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169, consulté le 13 juillet 2023.

La Communauté Mapuche Catalán et la Confédération indigène de Neuquén ont déposé un recours fédéral extraordinaire contre cette décision, qui a été accepté. Fin 2010, la demande est parvenue à la Cour suprême de justice de la nation, et en 2014, le procureur général de la Nation a émis un avis. Le 8 avril 2022 la Cour a prononcé sa sentence.

Le principal problème de droit

Le fond du problème n'est pas de savoir si le législateur provincial de Neuquén a le pouvoir de créer une municipalité ou si les communautés mapuches Catalán, Puel et Plácido Puel, qui vivent sur le site, ont le droit d'être consultées et de participer. Il ne s'agit pas de questions controversées, car elles ne sont pas remises en question, ce qui ressort clairement de l'avis du bureau du procureur général.

Le centre du problème est de déterminer si, par la promulgation de la loi 2439 et du décret 2/2004 qui a suivi, l'État provincial a violé les droits à la consultation et à la participation des peuples autochtones, violant ainsi les dispositions de la Constitution nationale, des traités internationaux et de la convention 169 de l'OIT. En d'autres termes, il est nécessaire de déterminer si la mesure législative a un impact direct sur les communautés autochtones ou si, en raison de son contenu, elle les affecte dans des domaines qui leur sont propres.

De plus, et ce n'est pas une question mineure, si l'on admet que la procédure n'était pas valable en raison de l'absence de consultation préalable, il faut décider si l'on doit déclarer la loi inconstitutionnelle. Il est primordial de garder à l'esprit que si elle est déclarée inconstitutionnelle, les effets remonteraient au moment de sa création, ce qui engendrerait des conséquences institutionnelles graves et complexes compte tenu de tous les actes juridiques, générant des droits

et des obligations, que les autorités de la municipalité ont conclus.

Arrêt de la Cour suprême de justice

La décision de la Cour est composée d'un vote majoritaire des juges Ricardo Lorenzetti, Juan Carlos Maqueda et Elena Highton de Nolasco, du vote concordant du juge Horacio Rosatti et d'une seule dissidence du juge Carlos Rosenkrantz.

Vote majoritaire et vote concordant

Lorenzetti, Maqueda et Highton de Nolasco ont décidé de déclarer le recours extraordinaire recevable, en révoquant le jugement attaqué et en faisant droit à la demande, mais en admettant la validité de la création de la municipalité de Villa Pehuenia et de tous les actes juridiques passés par ses autorités, ainsi que ceux qui continuent à être passés jusqu'à ce que la province adapte les normes contestées.

Ils ont ensuite ordonné à la province de Neuquén d'établir un dialogue avec la Communauté Mapuche Catalán et la Confédération indigène de Neuquén dans un délai raisonnable pour la mise en œuvre de la consultation omise et la conception des mécanismes de communication et de consultation pertinents afin que les appelants aient la possibilité de participer à la détermination des politiques et des décisions municipales qui les concernent, mettant ainsi la législation en conformité avec la Constitution nationale et les traités internationaux. Ils ont décidé que la Cour supérieure de justice de Neuquén serait chargée de suivre l'exécution de la sentence et de recevoir des rapports sur les progrès réalisés à la table de dialogue.

D'autre part, le juge Rosatti a estimé qu'une table ronde de dialogue devait être convoquée et se tenir dans un délai de

soixante jours et que le principe de « collaboration sans interférence », qui doit guider les relations entre l'État national et les États provinciaux, devait prévaloir.

Vote dissident

Dans sa dissidence, le juge Rosenkrantz a admis que, bien que le pays soit engagé depuis plusieurs décennies dans la revendication des droits des peuples indigènes, il n'y avait pas, dans ce cas concret, l'affectation nécessaire qui donne lieu aux droits spécifiques de la Convention 169 de l'OIT, et que le jugement devrait respecter le fait que la souveraineté réside dans le peuple de la Nation, qui est un, considérant que les Mapuches ne peuvent pas se voir accorder des droits politiques que les autres communautés n'ont pas.

Motifs de la décision juridique

En accord avec l'opinion du procureur général de la nation, la majorité de la Cour a compris que, dans ce cas, la réglementation provinciale était en violation de la Constitution nationale, des traités internationaux et de la Convention 169 de l'OIT.

Comme indiqué précédemment, l'article 75, paragraphe 17 de la Constitution nationale argentine établit, entre autres, que la préexistence ethnique et culturelle des peuples autochtones d'Argentine doit être reconnue, que le respect de leur identité doit être garanti et que leur participation à la gestion de leurs ressources naturelles et des autres intérêts qui les concernent doit être assurée³.

³ Honorable Congreso de la Nación Argentina, « Constitución Nacional » [Constitution nationale], *Argentina.gob.ar*, 1994, article 75, paragraphe 17, en ligne, <<https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-24430-804>>, consulté le 17 juillet 2023.

Le droit à la participation vise à garantir que les autorités tiennent compte de leurs intérêts et de leurs opinions dans certaines matières afin de prévenir une éventuelle atteinte à leur identité culturelle lors de l'adoption de mesures susceptibles d'affecter leur mode de vie ou leurs coutumes traditionnelles.

Contrairement à la Haute Cour de justice de Neuquén, les magistrats ont compris que la création de la municipalité de Villa Pehuenia nécessitait, en raison de son importance et de ses conséquences, que la province exige la consultation et la participation des communautés autochtones concernées. En effet, comme le comprend Rosatti, la création d'une municipalité implique deux ordres de décisions pour l'acteur gouvernemental : l'un de nature institutionnelle et l'autre de nature territoriale. Le premier peut avoir un impact substantiel sur l'organisation ancestrale des peuples ; le second peut avoir un impact sur leurs intérêts dans la mesure où l'intégrité, l'utilisation ou la jouissance de leurs territoires sont affectées en les plaçant, par exemple, sous différentes juridictions municipales⁴. Par conséquent, lorsque les intérêts propres des communautés sont affectés, il existe une obligation de respecter leur droit à la consultation.

En ce qui concerne le droit à la participation, bien que la Cour ait compris qu'il était rempli par la convocation d'élections ordinaires, elle a estimé qu'il n'était pas garanti puisqu'il doit :

Asegurar una interacción adecuada, armoniosa y razonable entre la forma de vida indígena y la no indígena en la gestión gubernamental, haciendo realidad

⁴ *Comunidad Mapuche Catalán y Confederación Indígena Neuquina c. Provincia de Neuquen s/ acción de inconstitucionalidad, op. cit., p. 10.*

*el modelo de Estado multicultural y plural que ha adoptado nuestro país*⁵.

Par conséquent, il ressort clairement des faits que la province de Neuquén n'a pas respecté les obligations suivantes : d'une part, elle n'a pas entendu les peuples concernés par la loi avant sa promulgation ; d'autre part, elle n'a pas prévu la création de mécanismes appropriés pour assurer leur participation permanente à la municipalité créée.

Enfin, en ce qui concerne la décision d'assumer la validité de la commune, la motivation est claire : déclarer son invalidité rétroactivement impliquerait des conséquences institutionnelles graves et complexes pour l'ensemble de la population étant donné que la commune fonctionnait depuis plus de treize ans et que ses autorités avaient conclu de nombreux actes juridiques.

Analyse et commentaire

Éléments normatifs

La réforme constitutionnelle de 1994 a entraîné un changement de paradigme en ce qui concerne les peuples autochtones, reflétant la tendance mondiale. Selon le procureur général Gils Carbó, la réforme « *[d]eja atrás aproximaciones asimilacionistas e integracionistas hacia los pueblos indígenas y tribales y asienta, en su lugar, un nuevo paradigma de protección de la diversidad cultural* »⁶.

⁵ « Assurer une interaction adéquate, harmonieuse et raisonnable entre les modes de vie autochtones et non autochtones dans l'administration gouvernementale, en concrétisant le modèle d'État multiculturel et pluriel que notre pays a adopté. » (*Ibid.*, p. 12 ; je traduis).

⁶ « laisse derrière elle les approches assimilationnistes et intégrationnistes des peuples indigènes et tribaux et établit, à leur place, un nouveau paradigme de protection de la diversité culturelle » (Procuración General de la Nación [Bureau du procureur général de l'Argentine], « Dictamen de la causa *Comunidad*

Avec l'incorporation de l'article 75, paragraphe 17, la préexistence ethnique et culturelle des peuples autochtones a été reconnue. Il a laissé derrière lui l'ancien article 67, clause 15, qui imposait au Congrès le devoir de « *conservar el trato pacífico con los indios y promover la conversión de ellos al catolicismo*⁷ ».

Comme l'explique Bidart Campos, cette nouvelle disposition impose le devoir de ne pas négliger le patrimoine qui s'accumule aujourd'hui dans leurs communautés mais, au contraire, de le promouvoir. Ils doivent être intégrés, c'est-à-dire qu'ils ne doivent pas être isolés et doivent être traités sur un pied d'égalité avec le reste de la société. Ce traitement doit toutefois tenir compte de leur spécificité⁸. Ainsi, James Anaya affirme que les droits des peuples autochtones, bien qu'ils soient les mêmes que ceux des autres peuples et individus, doivent être compris dans leur contexte et leurs caractéristiques particulières⁹.

Mapuche Catalán y Confederación Indígena Neuquina c. Provincia del Neuquén s/ acción de inconstitucionalidad » [Avis sur la cause *Comunidad Mapuche Catalán y Confederación Indígena Neuquina c. Provincia del Neuquén s/ acción de inconstitucionalidad*], [2021], CSJ 1490/2011 (47-C) / CS1, p. 6 ; je traduis).

⁷ « préserver les relations pacifiques avec les Indiens et de promouvoir leur conversion au catholicisme » (María Angélica Gelli, *Constitución de la Nación Argentina Comentada y Concordada* [Constitution de la nation argentine commentée et approuvée], Buenos Aires, La Ley, 2004, p. 571 ; je traduis).

⁸ Germán J. Bidart Campos, *Compendio de Derecho Constitucional* [Recueil de droit constitutionnel], 1^{re} édition, Buenos Aires, Ediar, 2004, p. 293.

⁹ María Micaela Gómez et Juan Manuel Salgado, *Convenio 169 de la O.I.T. sobre Pueblos Indígenas – Su aplicación en el derecho interno argentino* [La convention 169 de l'OIT sur les peuples autochtones. Son application dans le droit interne argentin], 2^e édition, Neuquén, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA) et Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas (ODHPI), 2010, p. 34 ; citant James Anaya, « The Right of Indigenous Peoples to Self-Determination in the Post-Declaration era », dans Claire Charters et Rodolfo Stavenhagen [dir.], *Making the Declaration Work. The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous People*, Copenhague, International Work Group for Indigenous Affairs, 2009, p. 191.

L'article précité établit également que « *asegurar la participación de los pueblos indígenas en la gestión referida a sus recursos naturales y a los otros intereses que los afecten*¹⁰ ».

En plus, l'incorporation du droit international des droits de l'homme dans le droit national, notamment par l'entremise de la Convention 169 de l'OIT et de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, a constitué un changement fondamental dans le droit positif¹¹.

En vertu de l'article 31 de la Constitution nationale argentine, les traités ont également une hiérarchie supérieure aux normes provinciales, et le non-respect des normes internationales par les organes nationaux peut donner lieu à une responsabilité internationale de l'État argentin. C'est pour cette raison que leur interprétation est une question fédérale, ce qui permet le recours extraordinaire¹². Compte tenu de ce qui précède, comme l'exprime Boggiano¹³, il est primordial que les tribunaux rendent les traités opérationnels en droit interne¹⁴.

En ce qui concerne la Convention 169, les articles 6, 7 et 15 sont d'une grande pertinence dans ce cas précis. L'article 6 établit que les gouvernements doivent

consulter les peuples intéressés, par des procédures appropriées, et en particulier à

¹⁰ « la participation des peuples autochtones à la gestion de leurs ressources naturelles et des autres intérêts qui les concernent doit être assurée » (Honorable Congreso de la Nación Argentina, *op. cit.*, article 75, paragraphe 17 ; je traduis).

¹¹ María Micaela Gómez et Juan Manuel Salgado, *op. cit.*, p. 25.

¹² *Ibid.*

¹³ Un juriste argentin reconnu.

¹⁴ Antonio Boggiano, *Derecho Internacional. Derecho de las relaciones entre los ordenamientos jurídicos y derechos humanos* [Droit international. Droit des relations entre les systèmes juridiques et les droits de l'homme], La Ley, Buenos Aires, 2001, p. 40.

L'AUTOCHTONIE COMPARÉE DES AMÉRIQUES

travers leurs institutions représentatives, chaque fois que l'on envisage des mesures législatives ou administratives susceptibles de les toucher directement [et] mettre en place les moyens par lesquels lesdits peuples peuvent, à égalité au moins avec les autres secteurs de la population, participer librement et à tous les niveaux à la prise de décisions dans les institutions électorales et les organismes administratifs et autres qui sont responsables des politiques et des programmes qui les concernent¹⁵.

L'article 7 stipule que les peuples doivent « participer à l'élaboration, à la mise en œuvre et à l'évaluation des plans et programmes de développement national et régional susceptibles de les affecter directement ». Enfin, l'article 15 mentionne que les droits des peuples concernés sur les ressources naturelles existant sur leurs terres doivent être spécialement protégés, en précisant que ces droits incluent le droit de participer à l'utilisation, l'administration et la conservation des ressources¹⁶. Il convient également de mentionner l'article 23 de la Convention américaine relative aux droits de l'homme¹⁷ – qui, en vertu de l'article 75, paragraphe 22, de la Constitution nationale argentine, a une hiérarchie constitutionnelle – qui établit que tous les citoyens doivent jouir du droit de « participer à la direction des affaires

¹⁵ Organisation internationale du travail, « C169. Convention (n° 169) relative aux peuples indigènes et tribaux », *op. cit.*, article 6.

¹⁶ *Ibid.*, articles 7 et 15.

¹⁷ Il est important de préciser que le droit à la participation est également présent dans d'autres traités internationaux, à savoir : le Pacte international relatif aux droits civils et politiques ; la Déclaration universelle des droits de l'homme ; et la Déclaration américaine des droits et devoirs de l'homme.

publiques, directement ou par l'intermédiaire de représentants librement élus¹⁸ ».

L'importance du respect de ces droits

Les articles susmentionnés sur la participation et la consultation sont, comme l'a déclaré la Commission d'experts pour l'application des conventions et recommandations, « la clé de voûte » de la Convention 169 de l'OIT¹⁹. En effet, ils constituent la base fondamentale de la mise en œuvre des autres droits énoncés dans la Convention.

Ces dispositions visent à garantir ce dont les peuples autochtones ont été privés pendant des années : une participation effective aux différents niveaux de décision et aux différentes actions susceptibles de les affecter directement.

Dans le contexte des démocraties modernes, la participation de tous les citoyens et le développement inclusif, ne laissant personne de côté, revêtent une grande importance. Sans l'existence de ces droits qui tiennent compte de la spécificité de la situation des communautés autochtones, non seulement ce secteur de la société serait exclu, mais les relations entre les peuples autochtones et les États deviendraient de plus en

¹⁸ Commission interaméricaine des droits de l'homme, « Convention américaine relative aux droits de l'homme », 1969, article 23 a), en ligne, <<https://www.cidh.oas.org/basicos/french/c.convention.htm>>, consulté le 13 juillet 2023.

¹⁹ Organisation internationale du travail, Commission d'experts pour l'application des conventions et recommandations (CEACR), « Convention (n° 169) relative aux peuples indigènes et tribaux. Observation générale, publication 2019 », 2019, en ligne, <https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---normes/documents/publication/wcms_717518.pdf>, consulté le 17 juillet 2023.

plus complexes. En effet, le dialogue préalable, par l'entremise de la consultation, permet d'harmoniser les intérêts contradictoires afin d'éviter les conflits potentiels²⁰.

De même, la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones fait référence à ces droits tout au long de ses articles. Entre autres, l'article 5 énonce que

[l]es peuples autochtones ont le droit de maintenir et de renforcer leurs institutions politiques, juridiques, économiques, sociales et culturelles distinctes, tout en conservant le droit, si tel est leur choix, de participer pleinement à la vie politique, économique, sociale et culturelle de l'État.

Et l'article 18 prévoit que

[l]es peuples autochtones ont le droit de participer à la prise de décisions sur des questions qui peuvent concerner leurs droits, par l'intermédiaire de représentants qu'ils ont eux-mêmes choisis conformément à leurs propres procédures, ainsi que le droit de conserver et de développer leurs propres institutions décisionnelles²¹.

La Cour interaméricaine des droits de l'homme s'est prononcée plusieurs fois sur l'importance du respect de ces

²⁰ Organisation internationale du travail, « Les droits des peuples autochtones et tribaux dans la pratique. Un guide sur la convention n° 169 de l'OIT », Genève, Département des normes internationales du travail, 2009, p. 60, en ligne, <https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---normes/documents/publication/wcms_116077.pdf>, 17 juillet 2023.

²¹ Nations Unies, « Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones », 2007, articles 5 et 18, en ligne, <https://social.desa.un.org/sites/default/files/migrated/19/2018/11/UNDRIP_F_web.pdf>, consulté le 13 juillet 2023.

droits. Notamment dans l'arrêt *Affaire du peuple Kichwa de Sarayuka c. Équateur* elle a indiqué que l'État a le devoir

*de organizar adecuadamente todo el aparato gubernamental y, en general, de todas las estructuras a través de las cuales se manifiesta el ejercicio del poder público, de manera tal que sean capaces de asegurar jurídicamente el libre y pleno ejercicio de los derechos*²².

Comme l'exprime l'avis du procureur général de l'Argentine dans cette affaire, le droit à la consultation des peuples autochtones est étroitement lié à leurs droits politiques, qui sont protégés tant par la Constitution nationale que par divers traités internationaux²³. En effet, la consultation est le moyen par lequel leur participation à la conduite des affaires publiques devient effective²⁴.

Il est important de signaler que ces droits ne sont pas des droits extraordinaires, ce sont les mêmes que ceux dont jouit le reste de la population. Leur différenciation est due à la situation spécifique de ce secteur de la communauté, qui nécessite des mesures particulières pour assurer une participation effective²⁵.

²² « d'organiser de manière adéquate l'ensemble de l'appareil gouvernemental et, en général, toutes les structures à travers lesquelles se manifeste l'exercice de la puissance publique, de telle sorte qu'elles soient capables d'assurer légalement le libre et plein exercice des droits » (Procuración General de la Nación *op. cit.*, p. 8 ; extrait de *Caso del Pueblo Kichwa de Sarayaku vs Ecuador*, [2012], paragraphe 166 ; je traduis).

²³ Honorable Congreso de la Nación Argentina, *op. cit.*, articles 1, 37 et 75 inc. 22.

²⁴ Procuración General de la Nación, *op. cit.*, p. 10.

²⁵ Organisation internationale du travail, « Comprendre la convention (n° 169) relative aux peuples indigènes et tribaux, 1989. Manuel à l'usage des mandants tripartites de l'OIT », Genève, Bureau international du travail, 2013, p. 14, en ligne, <https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/--normes/documents/publication/wcms_211976.pdf>, consulté le 17 juillet 2023.

Importance de l'arrêt

Cette décision marque un tournant dans la jurisprudence fédérale et provinciale, établissant un nouveau précédent. Comme le dit Juan Manuel Salgado, directeur de l'Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas (Observatoire des droits humains des peuples indigènes), « *la jurisprudencia ha sido muy reticente en reconocer el derecho a la participación política colectiva de los pueblos indígenas mediante sus instituciones*²⁶ ».

En reconnaissant les formes d'organisation socio-politique de la culture mapuche, un changement politique qui légitime les revendications qu'elle fait valoir depuis des années concernant ses droits politiques est possible.

Cet arrêt rappelle le devoir des autorités étatiques de développer des mécanismes spéciaux de participation politique afin de garantir que les communautés puissent participer à la vie publique sur un pied d'égalité avec le reste de la société afin de jouer un rôle actif dans la définition des politiques qui impliquent leurs intérêts²⁷.

La création d'une table ronde permanente de dialogue est un pas important vers la mise en conformité du système politique argentin avec les engagements internationaux qu'il a pris, notamment par la ratification de la Convention 169 de l'OIT. Cela pourrait être un exemple à reproduire dans les différentes provinces, garantissant ainsi le respect des droits de l'homme.

²⁶ « la jurisprudence a été très réticente à reconnaître le droit à la participation politique collective des peuples indigènes à travers leurs institutions » (Juan Manuel Salgado, entretien avec Radio Universitaria de la Universidad Nacional del Comahue, 10 avril 2021 ; je traduis).

²⁷ Organisation internationale du travail, « C169. Convention (n° 169) relative aux peuples indigènes et tribaux », *op. cit.*, article 6.

Remarques finales

Comme il a été indiqué tout au long du chapitre, le respect des droits des peuples autochtones à la consultation et à la participation est d'une importance vitale, car ces droits rendent possible l'exercice d'autres droits.

L'arrêt reconnaît à juste titre que la création d'une municipalité a affecté les intérêts des plaignants en raison de toutes les conséquences d'un tel acte. Il ne s'agit pas ici de savoir si les peuples autochtones s'opposent ou non à la création d'une municipalité – puisqu'ils n'ont pas de droit de veto – mais plutôt que leurs droits soient respectés et qu'ils puissent participer à la prise de décision.

La Cour a ainsi reconnu la spécificité de leurs droits politiques et, par là même, la nécessité pour l'État provincial de prendre les mesures nécessaires pour assurer leur participation. Il s'agit d'un précédent de grande importance pour deux raisons : d'une part, en tant que référence à respecter dans les décisions futures ; d'autre part, parce que la table ronde sur le dialogue est un mécanisme qui peut être reproduit dans différentes provinces sans qu'il soit nécessaire de recourir aux tribunaux, ce qui permet de rapprocher les intérêts opposés et d'éviter les conflits.

Le contexte normatif et jurisprudentiel international tendant vers des décisions telles que celle qui a été prise, il est essentiel que l'Argentine respecte ses engagements internationaux et se conforme aux obligations découlant de divers traités.

Par rapport à la déclaration de validité de la commune, en ce qui nous concerne, nous considérons que les juges ont pris une bonne décision. Même si l'exigence de consultation préalable n'a pas été remplie, l'acte juridique devrait tomber compte tenu de la situation et de toutes les conséquences institutionnelles qu'aurait une déclaration d'inconstitutionnalité.

La décision est ainsi justifiée. Cela en tenant compte de la décision de la Cour d'établir une table ronde de dialogue comme remède à la carence qui vient « valider » ce règlement.

Il est nécessaire que les institutions politiques autochtones soient incorporées, sinon leur droit à la participation ne serait pas respecté, pas plus que le modèle d'État multiculturel que la Constitution nationale cherche à établir.

Annexe

En ce qui concerne l'état actuel de l'exécution du jugement, ayant vu tout au long de l'explication du processus les délais du système judiciaire argentin, nous notons plusieurs situations à souligner.

Le gouvernement de Neuquén, quelques jours après l'arrêt, a demandé des éclaircissements à la Cour suprême de justice. Bien que ses questions soient restées sans réponse, il a poursuivi l'exécution de la sentence en convoquant la municipalité de Villa Pehuenia et la Communauté Catalan à une réunion avec plus d'un an de retard.

Postérieurement, Raúl Alberto Puel – Lonko de la communauté mapuche Plácido Puel – a demandé une mesure conservatoire pour interdire à la province de Neuquén et à la municipalité de Villa Pehuenia d'effectuer tous types de travaux ou de disposer du territoire en question jusqu'à ce que la sentence rendue par la plus haute juridiction, qui a reconnu le droit des communautés à la consultation préalable sur les actions menées sur leur territoire, soit respectée²⁸.

Concrètement, sur la base de l'arrêt analysé dans ce chapitre et considérant que ni la justice provinciale ni la municipalité ne se sont conformées à l'arrêt, il leur a demandé de « *abstenerse de realizar actos administrativos y/o vías de hecho por sí que involucren el ingreso y/o modificación del territorio de las comunidades mapuches de la localidad de Villa Pehuenia*²⁹ ».

²⁸ Voir Gustavo Ahumada, « Neuquén: la Justicia envió a la Corte Suprema el reclamo de una comunidad indígena » [Neuquén : La justice a transmis la demande d'une communauté indigène à la Cour suprême], *Tiempo Judicial*, 7 juin 2022, en ligne, <<https://tiempojudicial.com/2022/06/07/neuquen-la-justicia-federal-considero-que-la-corte-debe-resolver-el-pedido-de-una-comunidad-indigena/>>, consulté le 17 juillet 2023.

²⁹ « s'abstenir de réaliser des actes administratifs et/ou des actions propres qui impliquent l'entrée et/ou la modification du territoire des communautés mapuches dans la ville de Villa Pehuenia » (*Ibid.* ; je traduis).

Cette demande se base sur le fait que les communautés considèrent que la municipalité continue à avancer sur leur territoire, causant de graves dommages environnementaux sans consultation préalable.

Face à cette action, le juge fédéral de Zapala (province de Neuquén) a considéré le 3 juin 2022 que la question relève de la compétence originelle de la Cour suprême, car « *la cuestión en debate es de contenido federal y la acción se dirige contra un Estado provincial*³⁰ ». Plus en détails, la juge María Dominguez a considéré que non seulement les droits des communautés étaient affectés par la non-constitution de la table ronde de dialogue, mais que cette dernière est une procédure qui a été ordonnée par la Cour suprême, et qu'il appartient donc à celle-ci de se prononcer sur la mesure.

En ce sens, Luis Virgilio Sánchez – avocat de la communauté mapuche Plácido Puel – considère qu'il s'agit d'une décision sans précédent de la part du juge provincial, car il s'agit d'une mesure conservatoire sur une question territoriale des communautés, et que si la Cour suprême confirme sa compétence originelle, elle ouvrirait la porte à la reconnaissance d'un État pluriculturel.

Pour sa part, Juan Namuncurá³¹ – figure culturelle et politique autochtone – considère que l'arrêt de la Cour suprême n'est pas bénéfique, car il ne résout pas les problèmes fondamentaux et les irrégularités de la reconnaissance des peuples autochtones en Argentine et ne repose pas sur des accords préexistants.

En ce qui concerne la représentation et la reconnaissance des peuples autochtones, il souligne que les représentants actuels

³⁰ « la question débattue a un contenu fédéral et l'action est dirigée contre un État provincial » (*Ibid.* ; je traduis).

³¹ Entretien avec Juan Manuncurá, que j'ai réalisé en octobre 2022.

sont nommés par l'État national, ce qui constitue une grave erreur au regard du droit à l'autodéfinition.

Par rapport à la déclaration d'incompétence du tribunal de Neuquén face à la mesure conservatoire, il considère qu'elle est opportune, car elle expose le problème et donne des raisons de continuer à travailler pour régulariser la reconnaissance adéquate des peuples autochtones en Argentine.

En conclusion, bien que cet arrêt soit un premier pas vers la reconnaissance des droits des peuples autochtones, il reste encore beaucoup à faire pour respecter les engagements pris dans les Déclarations des droits de l'homme et, entre autres, la Convention 169 de l'OIT – notamment en ce qui concerne l'autodéfinition des peuples autochtones et leur reconnaissance par l'État.

Peut-on réconcilier l'autodétermination des Autochtones et les activités extractives au Canada ?

Thierry Rodon
Université Laval

Résumé – Ce chapitre examine s'il est possible de concilier l'autodétermination autochtone et les activités extractives au Canada. L'auteur note que le gouvernement canadien a mis l'accent sur la réconciliation avec les peuples autochtones, ce qui s'est traduit par des réformes administratives, des programmes d'indemnisation pour les pensionnats et une augmentation du financement des services destinés aux Autochtones. Toutefois, sur les questions liées à l'extraction des ressources sur les territoires autochtones, le bilan est particulièrement mitigé. En effet, malgré certaines avancées résultant de la reconnaissance des droits des Autochtones aux niveaux canadien et international avec l'adoption de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, l'exploitation des ressources se fait encore trop souvent sans le consentement de ces derniers. L'exemple des interventions musclées de la GRC contre les opposants Wet'suwet'en au projet Coastal Gaslink montre bien que lorsque les enjeux de développement économique sont importants, le Canada retrouve les vieux réflexes coloniaux.

Thierry Rodon, « Peut-on réconcilier l'autodétermination des Autochtones et les activités extractives au Canada ? », Jan Borm, Daniel Chartier, Leila Devia et Martina Lourdes [dir.], *L'autochtonie comparée des Amériques. Droit et représentations culturelles*, Montréal, Imaginaire | Nord et Buenos Aires, Universidad del Salvador, 2025, p. 143-160.

Il n'y a pas de relation plus importante pour moi – et pour le Canada – que celle qui existe avec les Premières Nations, la nation métisse et les Inuits.

Il est temps de renouveler la relation de nation à nation avec les peuples des Premières Nations, une relation fondée sur la compréhension que les droits des Premières Nations garantis par la Constitution constituent une obligation sacrée que nous devons respecter. Cette obligation est fondée sur le respect, la coopération et le partenariat ; elle est guidée par l'esprit et l'intention de la relation conventionnelle originale ; et elle respecte les droits inhérents, les traités et les compétences, ainsi que les décisions de nos tribunaux.

Justin Trudeau, 2015¹

Le gouvernement Trudeau a fait de la réconciliation un thème majeur de son action politique. Cela s'est traduit par une série de réformes administratives, des programmes de compensations pour les pensionnats et un refinancement des services aux Autochtones. Malgré ces actions, des enjeux cruciaux sont beaucoup moins abordés : les territoires autochtones et l'exploitation de leurs ressources.

¹ Cabinet du Premier Ministre, « Lettre de mandat de la ministre des Affaires autochtones et du Nord », 2015, en ligne, <https://pm.gc.ca/fra/lettre-de-mandat-de-la-ministre-des-affaires-autochtones-et-du-nord_2015>, consulté le 3 avril 2023.

Le Canada s'est construit et enrichi sur l'exploitation des territoires autochtones et de leurs ressources. Cela a commencé par l'exploitation des fourrures, qui s'est souvent faite en partenariat, puis celle des forêts, dans laquelle les Autochtones ont joué un rôle mineur et ont surtout peu bénéficié des retombées de cette exploitation, mais en ont subi et en subissent toujours les impacts négatifs. Finalement, les industries extractives qui demandent de forts investissements ont procédé de la même manière. Toutefois, comme nous allons le voir, la reconnaissance des droits autochtones tant au niveau national qu'international a permis aux Autochtones d'en tirer certains bénéfices, mais cette exploitation se fait le plus souvent sans leur consentement.

Dans ce chapitre, après avoir fait le portrait du cadre juridique international et national encadrant les droits autochtones et l'exploitation des ressources naturelles, nous analyserons si les politiques de réconciliation mises en avant par le gouvernement Trudeau ont un impact sur la façon dont les activités extractives sont conduites au Canada.

Les politiques de réconciliation

En s'articulant autour du principe de réconciliation, le discours du gouvernement Trudeau semblait vouloir marquer une rupture nette avec les gouvernements précédents, qui s'occupaient surtout de gérer la « question » autochtone sans chercher à s'attaquer aux fondements structurels d'une relation coloniale marquée par la dépossession territoriale, le racisme et des politiques visant l'assimilation et quelquefois l'éradication, et qui a été qualifiée de génocide culturel par la Commission de vérité et réconciliation² et de génocide pur et simple dans le rapport

² Commission de vérité et réconciliation du Canada, *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir. Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*, Ottawa, 2015, 584 p.

de l'enquête sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées³.

On peut toutefois se demander si au-delà des discours, le gouvernement Trudeau a réussi à créer une réelle rupture. Certaines décisions semblent aller dans le bon sens, notamment un réinvestissement massif de 16,5 milliards dans les affaires autochtones, avec du financement en matière de logement, d'accès à l'eau potable, de soins de santé ainsi qu'en ce qui concerne l'aide à l'enfance et l'éducation. Il met aussi sur pied l'enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées qui remettra son rapport en juin 2019⁴. Finalement, il nomme, la première gouverneure générale autochtone au Canada, Mary Simon. Un rôle essentiellement symbolique, mais cette nomination a contribué à faire remonter la cote du gouvernement Trudeau chez les Autochtones.

On compte aussi des réformes plus structurelles telles que la division du ministère des Affaires autochtones et du Nord canadien en deux ministères distincts : le ministère des Services aux Autochtones (SAC), qui est chargé d'offrir les services aux communautés autochtones, et le ministère Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord canadien (RCAANC), qui a pour mandat de

renouveler la relation de nation à nation et de gouvernement à gouvernement entre le Canada et les Premières Nations, les Inuit et les Métis ainsi que de moderniser les structures du

³ Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, *Réclamer notre pouvoir et notre place. Le rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées*, Ottawa, 2019, 173 p.

⁴ Thierry Rodon et Martin Papillon, « Renouveler la relation avec les peuples autochtones. Un discours ambitieux, des réalisations plus modestes », dans Lisa Birch et François Pétry [dir.], *Bilan du gouvernement libéral de Justin Trudeau*, Presses de l'Université Laval, 2019, p. 191-205.

gouvernement du Canada en vue [...] d'appuyer l'autonomie gouvernementale⁵.

Paradoxalement, cette transformation institutionnelle s'est faite sans consultation auprès des organisations autochtones, mais elle a le potentiel de transformer une institution au cœur de la tradition coloniale canadienne. Le gouvernement Trudeau a également mis en place une série de mécanismes bilatéraux et multilatéraux afin de faciliter le dialogue et de développer conjointement les nouvelles politiques et projets de loi visant à transformer la relation. Finalement, il a fait adopter en juin 2021 la loi sur la mise en œuvre de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones. La loi prévoit que le gouvernement fédéral déposera un plan d'action d'ici juin 2023 et nous verrons dans les paragraphes suivants quelle pourrait être la portée de cette loi.

La Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones

La Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones (DNUDPA) innove en matière de protection des territoires autochtones en consacrant le principe de consentement préalable, libre et éclairé (CPLE), notamment aux articles 10, 19, 29(2) et 32(2). La portée de ces dispositions reste cependant sujette à débats. En effet, les articles 10 et 29(2) – portant respectivement sur les déplacements forcés et le stockage ou le déversement de matières dangereuses sur des terres autochtones – établissent clairement une exigence d'obtenir le consentement des

⁵ Énoncé de mission sur le site du ministère des Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada. (Gouvernement du Canada, « Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada », 9 mars 2023, en ligne, <<https://www.canada.ca/fr/relations-couronne-autochtones-affaires-nord.html>>, consulté le 2 avril 2023).

populations concernées. Cependant, les articles 19 et 32(2) sont plus ambigus. L'article 19 prévoit une obligation de « coopérer de bonne foi [...] afin d'obtenir » le consentement préalable, libre et éclairé des peuples autochtones lorsqu'une mesure législative, une politique ou une décision gouvernementale est susceptible de les concerner. L'article 32(2), qui porte plus explicitement sur le développement des ressources, reprend essentiellement la même formulation :

Les États consultent les peuples autochtones concernés et coopèrent avec eux de bonne foi par l'intermédiaire de leurs propres institutions représentatives, en vue d'obtenir leur consentement, donné librement et en connaissance de cause, avant l'approbation de tout projet ayant des incidences sur leurs terres ou territoires et autres ressources, notamment en ce qui concerne la mise en valeur, l'utilisation ou l'exploitation des ressources minérales, hydriques ou autres⁶.

Cet énoncé quelque peu alambiqué, dans lequel il est question de consultation et de coopération « en vue » d'obtenir le consentement, est le fruit d'un compromis lors des négociations précédant l'adoption de la DNUDPA à l'Assemblée générale de l'ONU en 2007⁷. Alors que les représentants autochtones souhaitaient établir une obligation

⁶ Nations Unies, *Déclaration des Nations Unies sur les droits de peuples autochtones*, 2007, p. 16, en ligne, <https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2018/11/UNDRIP_F_web.pdf>, consulté le 2 avril 2023.

⁷ Cathal M. Doyle, *Indigenous Peoples, Title to Territory, Rights and Resources. The Transformative Role of Free Prior and Informed Consent*, New York, Routledge, 2015, 366 p. ; Sheryl Lightfoot, *Global Indigenous Politics. A Subtle Revolution*, New York, Routledge, 2016, 264 p. ; Dwight Newman, « Interpreting FPIC in UNDRIP », *International Journal on Minority and Group Rights*, vol. 27, n° 2, 2020, p. 233-250.

ferme d'obtenir le consentement, les États ne voulaient pas reconnaître un pouvoir décisionnel aux peuples autochtones en matière de développement des ressources.

L'ambiguïté persiste aujourd'hui quant à la portée de la notion de CPLE telle que formulée aux articles 19 et 32(2). Selon la formule consacrée, la participation des peuples autochtones à la prise de décision doit permettre l'expression d'un consentement qui doit être « préalable » à la prise de décision finale, dans le cadre d'un processus « libre » de toutes contraintes et « éclairé », c'est-à-dire en ayant accès à toute l'information, notamment sur les impacts possibles de la mesure ou du projet en question. Mais qui a le dernier mot lorsqu'un peuple autochtone ne consent pas à un projet ou une mesure qui affecte ses droits ou son territoire ? Les débats sur la portée du CPLE renvoient à la question de l'autorité territoriale. Pour la majorité des gouvernements ayant endossé la DNUDPA, la formulation de l'article 32(2) suggère une obligation de nature strictement procédurale, visant à permettre aux peuples autochtones d'exprimer leur volonté, mais qui ne remet pas en question le pouvoir décisionnel ultime de l'État⁸. Pour la majorité des organisations autochtones, il s'agit d'une obligation de résultat, au sens où les États devraient reconnaître l'autorité des peuples autochtones sur leurs terres ancestrales et respecter leur volonté dûment exprimée.⁹

⁸ Voir Kenneth Coates et Blaine Flavell, *Undersanding FPIC. From Assertion and Assumption on FPIC to a New Model for Indigenous Engagement on Resource Development*, Ottawa, Macdonald-Laurier Institute, 2016, en ligne, <<https://www.macdonaldlaurier.ca/files/pdf/MLINumber9-FPICCoates-Flavel04-16-WebReadyV3.pdf>>, consulté le 2 avril 2023.

⁹ Assemblée des Premières Nations, « Submission on Free Prior and Informed Consent (FPIC) for the Expert Mechanism on the Rights of Indigenous Peoples », 2018, en ligne, <https://www.ohchr.org/_layouts/15/WopiFrame.aspx?sourcedoc=/Documents/Issues/IPeoples/EMRIP/FPIC/AssemblyFirstNations_Canada.pdf&action=default&DefaultItemOpen=1>, consulté le 2 avril 2023.

L'incertitude quant à la portée de l'article 32(2) a été l'une des raisons évoquées par le Canada afin de justifier son opposition au texte final de la DNUDPA en 2007¹⁰. Pour le gouvernement fédéral de l'époque, cet article pourrait être interprété comme une forme de « veto » des peuples autochtones qui limiterait indûment les compétences fédérales et provinciales sur les terres de la Couronne¹¹. Interpréter le CPLE comme une obligation de résultat serait en ce sens contraire au cadre constitutionnel canadien. Le gouvernement fédéral a révisé sa position depuis. Dans son discours à l'ONU en 2016 annonçant le soutien « plein et entier » du Canada à la DNUDPA, la ministre des Affaires autochtones de l'époque précise que ce soutien inclut les dispositions concernant le CPLE, tout en précisant que celui-ci doit être interprété de manière conséquente avec le cadre constitutionnel canadien¹². Cette position sera réitérée en 2017 dans un énoncé de politique devant guider les actions du gouvernement fédéral dans ses relations avec les peuples autochtones¹³. Autrement dit, le gouvernement s'engage à respecter le principe du CPLE, tout en réaffirmant le pouvoir

¹⁰ Paul Joffe, « Canada's Opposition to the UN Declaration. Legitimate Concerns or Ideological Bias? » dans Jackie Hartley, Paul Joffe et Jennifer Preston [dir.], *Realizing the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. Triumph, Hope, and Action*, Saskatoon, Purich, 2010.

¹¹ Auteur inconnu, « Statement by Ambassador McNee to the General Assembly on the Declaration on the Rights of Indigenous Peoples », *NationTalk*, 2007, en ligne, <<http://nationtalk.ca/story/statement-by-ambassador-mcnee-to-the-general-assembly-on-the-declaration-on-the-rights-of-indigenous-peoples>>, consulté le 2 avril 2023.

¹² Gouvernement du Canada, Affaires autochtones et du Nord canadien, « Discours livré à l'instance permanente des Nations Unies sur les questions autochtones, New York le 10 mai 2016 », 2016, en ligne, <<https://www.canada.ca/fr/affaires-autochtones-nord/nouvelles/2016/05/discours-livre-a-l-instance-permanente-des-nations-unies-sur-les-questions-autochtones-new-york-le-10-mai-2016.html>>, consulté le 2 avril 2023.

¹³ Gouvernement du Canada, Ministère de la Justice, « Principles respecting the Government of Canada's relationship with Indigenous peoples », 2017, en ligne, <<https://justice.gc.ca/eng/csj-sjc/principles-principes.html>>, consulté le 2 avril 2023.

décisionnel final des autorités compétentes selon la constitution et les lois du pays. Dans une déclaration assez explicite à cet effet dans le contexte du conflit entourant l'oléoduc Trans Mountain, le premier ministre Justin Trudeau affirmait à nouveau que le CPLE ne devait en aucun cas « constituer un droit de veto¹⁴ » sur les projets de développement des ressources.

Pour l'ancien rapporteur spécial de l'ONU sur les droits des peuples autochtones, James Anaya, le débat ne devrait pas être posé en ces termes¹⁵. Le CPLE doit, selon lui, être compris moins comme un « veto » que comme un processus visant à opérationnaliser le droit des peuples autochtones à l'autodétermination (article 3), tout en respectant la souveraineté des états (article 46). Pour Anaya, la prise de décision devrait donc se faire de manière collaborative, dans le cadre de processus qui reconnaissent à la fois l'autorité étatique et le droit des peuples autochtones de décider librement du devenir de leurs terres. Le CPLE devrait également, selon lui, être interprété de manière à tenir compte des circonstances, notamment de l'impact de la décision sur les droits des peuples autochtones. Si une telle approche dite contextuelle et collaborative à la mise en œuvre du CPLE apparaît à première vue porteuse, elle repose néanmoins sur l'acceptation, tant par les peuples autochtones que par les États, d'une nouvelle forme de partage de l'autorité territoriale¹⁶. Cela ne va pas toujours de soi.

¹⁴ Peter O'Neil, « Trudeau Says First Nations “Don't Have a Veto” over Energy Projects », *National Post*, 20 décembre 2016, en ligne, <<https://business.financialpost.com/news/trudeau-says-first-nations-dont-have-a-veto-over-energy-projects>>, consulté le 2 avril 2023.

¹⁵ James Anaya, *Report of the Special Rapporteur on the Rights of Indigenous Peoples*, UN Document A/HRC/21/47, Genève, Conseil des droits de l'homme, 2012, en ligne, <https://www.ohchr.org/EN/HRBodies/HRC/RegularSessions/Session24/Documents/A-HRC-24-41_en.pdf>, consulté le 2 avril 2023.

¹⁶ Pour une réflexion plus développée sur les fondements normatifs d'une approche collaborative, voir par exemple Dominique Leydet, « La mise en oeuvre du principe de consentement et ses contextes », *Recherches amérindiennes*

Les défis de la mise en pratique du CPLE au Canada

Le Canada s'est engagé à mettre en œuvre la DNUDPA à la suite de l'adoption de la *Loi sur la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*, qui est entrée en vigueur le 21 juin 2021¹⁷. La Loi est cependant silencieuse quant à la manière d'interpréter la DNUDPA, y compris les dispositions portant sur le CPLE. Elle prévoit à cet effet à son article 6 l'élaboration d'un plan d'action « en consultation et en coopération avec les peuples autochtones » pour atteindre les objectifs de la Déclaration d'ici juin 2023. Pour l'instant, la mise en œuvre du CPLE relève donc surtout des pratiques sur le terrain et du régime de protection des droits des peuples autochtones issu de l'interprétation judiciaire de l'article 35 de la Loi constitutionnelle de 1982.

Dans une série d'arrêts, la Cour suprême du Canada a établi les fondements du régime de participation des peuples autochtones à la prise de décision en matière territoriale¹⁸. Cette participation découle non pas d'une reconnaissance de l'autorité décisionnelle des peuples autochtones, mais plutôt du devoir de la Couronne de veiller à la protection des droits ancestraux et issus de traités. L'atteinte à ces droits doit en ce sens faire l'objet de consultations et d'un processus d'accommodement visant à en minimiser les impacts. La portée de cette obligation de consulter et d'accommoder, toujours selon la Cour, dépend de la nature des droits en question et de l'impact des mesures ou du projet sur leur

au Québec, vol. 49, n°2, 2019, p. 15-24. Pour une réflexion en ce sens dans le contexte canadien, voir Martin Papillon et Thierry Rodon, « Indigenous Consent and Natural Resource Extraction. Foundations for a Made-in-Canada Approach », *IRPP Choice*, n° 16, 2017, p. 1-25.

¹⁷ Nations Unies, *op. cit.*, ch. 14.

¹⁸ Voir notamment : *Delgamuukw c. Colombie-Britannique* [1997] 3 R.C.S. 1010 ; *Nation Haïda c. Colombie-Britannique (Ministre des Forêts)*, [2004] 3 R.C.S. 511 ; *Nation Tsilhqot'in c. Colombie-Britannique* [2014] 2 R.C.S. 256.

exercice. Plus l'atteinte est importante, plus l'obligation est substantielle. Par exemple, dans une décision portant sur les consultations liées au projet d'oléoduc Trans Mountain, la Cour d'appel fédérale a statué qu'un simple exercice de prise de notes concernant les doléances des peuples autochtones opposés au projet n'était pas suffisant en l'espèce étant donné la gravité potentielle de l'atteinte aux droits¹⁹.

Toutefois, la jurisprudence canadienne est très claire : il n'y a pas de « veto » pour les peuples autochtones dans le cadre des processus d'autorisation des projets²⁰. Cependant, la Cour reconnaît que lorsque l'atteinte est particulièrement importante, la Couronne a l'obligation de chercher à obtenir le consentement des titulaires de ces droits. Par exemple, dans l'arrêt *Nation Tsilhqot'in*, la Cour indique que l'atteinte au titre ancestral (donc à une forme de propriété collective) entraîne une obligation de chercher à obtenir le consentement²¹.

La notion de consentement existe donc bel et bien en droit canadien, mais elle demeure fortement encadrée et, du moins pour l'instant, applicable à un nombre restreint de cas. De plus, le pouvoir décisionnel reste fermement entre les mains de la Couronne. En pratique, les autorités canadiennes tendent donc à s'en tenir à une approche procédurale visant à consulter et accommoder, sans pour autant reconnaître un pouvoir décisionnel aux peuples autochtones concernés. C'est notamment l'approche adoptée dans le nouveau régime fédéral d'évaluation des impacts.

¹⁹ *Nation Tsleil-Waututh c. Canada (Procureur général)*, 2018 CAF 153.

²⁰ *Nation Haida, op. cit.*, paragraphes 42 et 48.

²¹ *Nation Tsilhqot'in, op. cit.*, paragraphe 76.

Mécanismes clés pour l'engagement des peuples autochtones au Canada

Processus d'évaluation d'impact (EI)

Au-delà de ces limites juridiques, il y a lieu de s'interroger à savoir si les processus d'évaluation des impacts constituent un espace adéquat pour la mise en œuvre du CPLE. Au Canada, les processus d'évaluation d'impact sont complexes ; le gouvernement fédéral a un processus pour les projets transprovinciaux et pour les sujets de compétence fédérales (animaux migrateurs, voies navigables, matériaux radioactifs et habitat du poisson). Chaque province a son propre processus et, enfin, tous les traités prévoient des mécanismes spécifiques qui sont cogérés avec les institutions autochtones.

Nous n'avons pas l'espace nécessaire pour décrire tous ces processus, mais de nombreux auteurs considèrent que les études d'impact (EI) sont généralement mal adaptées aux réalités autochtones. Elles sont de nature très formelle et dominées par l'expertise scientifique²². Le format des audiences publiques et la dynamique contradictoire, où les intervenants peuvent contester les promoteurs du projet, les experts et même le comité d'évaluation, rebutent souvent les participants autochtones, qui considèrent que la confrontation directe et la contradiction sont malvenues. Le comité d'évaluation peut donc considérer que l'absence d'opposition claire est un soutien à une proposition donnée. De plus, même dans les cas où le statut et les compétences uniques des participants autochtones sont pris en compte, les

²² Carly A. Dokis, *Where the Rivers Meet*, Vancouver, UBC Press, 2015, 240 p. ; Paul Nadasdy, « Reevaluating the Co-management Success Story », *Arctic*, vol. 56, n° 4, 2003, p. 367-380. ; Aniekan Udofia, Bram Noble et Greg Poelzer, « Meaningful and Efficient? Enduring Challenges to Aboriginal Participation in Environmental Assessment », *Environmental Impact Assessment Review*, juillet 2017, p. 164-174, en ligne, <<https://doi.org/10.1016/j.eiar.2016.04.008>>, consulté le 8 avril 2023.

consultations dans le cadre des EI restent généralement des exercices de participation passive. Sauf rares exceptions, les processus d'EI ne sont pas conçus comme des systèmes de prise de décision collaborative.

La nouvelle loi fédérale adoptée en 2019 invite d'ailleurs le fédéral à collaborer avec les institutions autochtones dans les processus d'évaluation des projets. Elle demande un plan d'engagement et de partenariat avec les Autochtones et reconnaît que leurs savoirs soient utilisés dans la prise de décision²³. Elle reste cependant silencieuse sur la question du consentement, et l'autorité décisionnelle appartient toujours au cabinet fédéral.

Entente sur les répercussions et avantages (ERA)

Vu les incertitudes créées par les arrêts de la Cour suprême sur les droits autochtones, les promoteurs négocient des ententes directement avec les communautés autochtones. Ces contrats privés ont pour objectif pour les promoteurs de minimiser les risques de contestation judiciaire. En échange de leur consentement au projet, les communautés autochtones négocient un partage des revenus générés et d'autres bénéfices de nature économique ou autre. De nombreux auteurs restent cependant critiques quant à la nature du consentement exprimé à travers ces accords²⁴. Au Canada, les ERA sont souvent négociées par des avocats sans

²³ *Loi sur l'évaluation d'impact*, L.C. 2019, ch. 28, voir notamment le préambule et l'art. 6 de la Loi.

²⁴ Martin Papillon et Thierry Rodon, « Proponent-Indigenous Agreements and the Implementation of the Right to Free, Prior, and Informed Consent in Canada », *Environmental Impact Assessment Review*, vol. 62, n°1, 2017, p.216-224. ; Ciaran O'Faircheallaig, *Negotiations in the Indigenous World. Aboriginal Peoples and the Extractive Industry in Australia and Canada*, Routledge, New York, 2015, 240 p. ; Ken J. Caine, et Naomi Krogman, « Powerful or Just Plain Power-Full? A Power Analysis of Impact and Benefit Agreements in Canada's North », *Organization and Environment*, vol. 23, n°1, 2010, p. 76-98.

la participation de la communauté. Cela n'est manifestement pas conforme à la notion de consentement éclairé. De plus, afin d'accélérer le processus d'approbation des projets, les promoteurs tentent souvent de négocier une ERA dès que possible – avant même que le processus d'études d'impact ne soit terminé. La logique économique qui préside à de telles ententes risque aussi de réduire l'expression du consentement à un calcul coût-bénéfice qui, en fin de compte, a peu à voir avec l'expression d'une autorité collective sur le territoire.

Les processus mis en place par les Autochtones

En l'absence de mécanismes adéquats leur permettant d'exprimer et de faire respecter leur autorité territoriale, les peuples autochtones cherchent de plus en plus à s'appropriier le CPLE dans le cadre de processus mis en place par les communautés elles-mêmes. Le CPLE découle du droit à l'autodétermination, il est donc logique que les peuples autochtones déterminent par eux-mêmes les modalités selon lesquelles ils peuvent exprimer ce consentement ou son absence. Ainsi, au Canada, comme ailleurs, des peuples autochtones ont adopté des protocoles visant à établir les principes, les règles et les procédures leur permettant d'exprimer leur consentement de manière préalable, libre et éclairée²⁵. D'autres communautés ont mis en place des processus autonomes d'évaluation des impacts et de prise de décision visant à affirmer leur autorité territoriale dans le cadre de projets miniers ou gaziers²⁶. Ces processus ne sont

²⁵ Jean Leclair, Martin Papillon et Hubert Forget, «Les protocoles de consultation autochtones au Canada. Un modèle de convergence des systèmes juridiques autochtones et étatique ?», *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 49, n° 2, 2019, p. 5-36 ; Françoise Montambeault et Martin Papillon, «Repolicising Indigenous Participation. FPIC Protocols in Canada and Brazil», *The International Journal of Human Rights*, 2022, p. 335-358, en ligne, <DOI: 10.1080/13642987.2022.2121707>, consulté le 8 avril 2023.

²⁶ Martin Papillon et Thierry Rodon, «The Transformative Potential of Indigenous-Driven Approaches to Implementing Free, Prior and Informed

généralement pas reconnus par les autorités fédérales ou provinciales compétentes, mais ils ont l'avantage de proposer des mécanismes concrets afin de donner une substance au CPLE. En l'absence de véritable alternative, il est difficile pour les gouvernements et les promoteurs des projets de se réclamer de la DNUDPA tout en ignorant ces processus initiés par les principaux concernés. La mise en place de tels processus demande d'importantes ressources tant humaines que financières et toutes les communautés n'ont pas les moyens de les imposer et de les réaliser.

La persistance d'anciens réflexes coloniaux

Malgré toutes ces avancées juridiques et légales, on a vu réapparaître rapidement les vieux réflexes coloniaux qui priorisent le développement économique de la société dominante.

Le cas des Wet'suwet'en est probablement l'exemple le plus flagrant des limites de la réconciliation. Les Wet'suwet'en se trouvent dans le Nord de la Colombie-Britannique et leur territoire est le lieu de passage privilégié pour les oléoducs et gazoducs pour l'exploitation des sables bitumineux du Nord de l'Alberta.

Les Wet'suwet'en sont aussi à l'origine de l'arrêt *Delgamuukw* évoqué plus tôt. Cette cause visait à faire reconnaître leurs droits territoriaux et a permis d'éclaircir la portée du titre

Consent. Lessons from Two Canadian Cases », *International Journal on Minority and Group Rights*, vol. 27, n° 2, 2020, p. 314-335. ; Martin Papillon, « De la consultation au pouvoir de décider. La contribution des processus d'évaluation des impacts d'initiative communautaire à la mise en œuvre du consentement préalable, libre et éclairé », dans Geneviève Motard et Geneviève Nootens [dir.], *Souverainetés et autodéterminations autochtones. Tiyariho'ten'*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2022, p. 129-146.

autochtone en introduisant la possibilité d'avoir à obtenir le consentement des Autochtones. Les Wet'suwet'en ont également conservé leur structure de gouvernance traditionnelle qui est basée sur cinq clans qui sont subdivisés en maisons avec un chef héréditaire responsable de chaque territoire²⁷. Toutefois, comme partout ailleurs au Canada, la *Loi sur les Indiens* a mis en place un conseil de bande Wet'suwet'en. Il est élu par tous les membres de la nation Wet'suwet'en et est financé par le gouvernement fédéral. Le conseil n'a autorité que sur les terres de réserves, qui dans les faits, appartiennent au fédéral. C'est donc les chefs héréditaires qui sont responsables du territoire ancestral Wet'suwet'en ; cependant, ce territoire a été placé sous l'autorité de la Colombie-Britannique lors de l'inclusion de la province dans la fédération canadienne. Comme ce transfert s'est effectué sans traité ni acte de conquête, les Wet'suwet'en revendiquent la propriété du territoire et veulent négocier un traité avec les gouvernements. C'est d'ailleurs dans ce cadre que les maisons traditionnelles Wet'suwet'en ont installé des camps et des barrages sur leur territoire pour assurer le contrôle des activités et de mettre en œuvre leur consentement préalable, libre et éclairé.

C'est dans ce cadre que le projet de gazoduc Coastal Gaslink a créé un conflit. Le projet doit traverser le territoire traditionnel Wet'suwet'en, et Coastal Gaslink a bien conclu une ERA, mais avec le conseil de la nation Wet'suwet'en et non pas avec les chefs de maison héréditaires. Dans ce cas, la maison Unist'ot'en a décidé de bloquer la construction du gazoduc en installant un barrage et un camp pour empêcher le passage des travailleurs. La compagnie, plutôt que de négocier, a demandé une injonction qu'elle a obtenue en 2018

²⁷ Michel Luoma, « Collective Self-Determination, Territory and the Wet'suwet'en. What Justifies the Political Authority of Historic Indigenous Governments over Land and People? », *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, vol. 55, n° 1, 2022, p. 19-39.

et qui a mené la Gendarmerie royale (GRC) à démanteler un des barrages en janvier 2019 et à arrêter quatorze personnes. Le barrage fut rapidement remis en place, mais une nouvelle injonction amena une deuxième intervention de la GRC, cette action fut beaucoup plus violente avec une intervention de style militaire²⁸ et mena à l'arrestation de dix personnes et à la destruction du barrage.

L'intervention musclée de la GRC pour démanteler le camp Unist'ot'en mis en place par les dissidents Wet'suwet'en pour bloquer le projet Coastal Gaslink s'est faite au nom du respect de la règle de droit. Elle offre un bon exemple des réflexes coloniaux. Il faut savoir que c'est cette fameuse règle de droit, établie par les tribunaux canadiens, qui a toujours été invoquée pour déposéder les Autochtones.

Toutes ces actions sont en contradiction avec les discours généreux du gouvernement Trudeau et n'ont fait que renforcer le cynisme de ceux et celles qui ont cru, pendant un moment, que ce gouvernement allait véritablement transformer la relation entre les peuples autochtones et l'État canadien. L'intervention de la GRC au camp Unist'ot'en a même fait les manchettes internationales, contribuant à ternir l'image internationale du Canada.

Il est certain que le Canada a entrepris de redéfinir sa relation avec les peuples autochtones, notamment en scindant le ministère des Affaires autochtones, un reliquat colonial par excellence. On assiste également à un engagement sans précédent des organismes autochtones qui participent à de

²⁸ Voir l'article du *Guardian* qui démontre que la police avait l'autorisation de tirer sur les manifestants : Jaskiran Dhillon et Will Parrish, « Exclusive. Canada Police Prepared to Shoot Indigenous Activists, Documents Show », 20 décembre 2019, en ligne, <<https://www.theguardian.com/world/2019/dec/20/canada-indigenous-land-defenders-police-documents>>, consulté le 8 avril 2023.

multiples tables de concertation. Finalement, l'adoption de loi sur la mise en œuvre de la DNUDPA semble vouloir changer la donne. Pourtant, le consentement autochtone est surtout médiatisé par des mécanismes institutionnels tels que les études d'impact et les ententes avec les minières (ERA). Le résultat peut être une forme réifiée de consentement dans le cadre de laquelle l'accent est mis sur la négociation plutôt que sur la délibération et se place essentiellement dans une logique économique. Surtout, la décision finale sur les projets extractifs revient aux gouvernements fédéral et provinciaux ; on est donc encore loin d'une véritable codécision sur les projets. Pour sortir de cette logique et pour affirmer leur autorité sur leur territoire, les peuples autochtones mettent en place leurs propres processus décisionnels, mais peu de communautés ont la capacité humaine et financière de mettre en œuvre de tels processus.

Comparaisons autochtones
inter-américaines

*Eukuan nin matsbi-manitu
innushkueu / Je suis une maudite
sauvagresse / Soy una maldita salvaje.*
**Traduire An Antane Kapesch en
contexte sud-américain¹**

Ana Kancelposky Teichmann
Universidad Nacional de La Plata
Université Laval

Résumé – En 1976, An Antane Kapesch publie *Je suis une maudite sauvagresse / Eukuan nin matsbi-manitu innushkueu*, son premier livre bilingue en innu-aimun et en français, traduit par José Mailhot. Cette œuvre révolutionnaire raconte l'histoire du génocide culturel perpétré par les institutions canadiennes et québécoises dans l'étape la plus récente du colonialisme, à partir des expériences vécues par l'autrice et sa communauté. Peu d'œuvres littéraires autochtones du Nord ont été traduites vers l'espagnol. Traduire le livre de Kapesch en contexte sud-américain permet de l'approcher du vécu des peuples de ce territoire. Ce travail propose d'exposer une des problématiques traductologiques issues du travail sur les deux premiers chapitres de cette œuvre, dans le but de mettre en relief l'importance du dialogue entre les peuples des Amériques et le rôle de la traduction comme outil décolonial.

¹ Je tiens à remercier les organisateurs du colloque « L'autochtonie comparée des Amériques » tenu à l'Universidad del Salvador, Buenos Aires, en mars 2022, dans le cadre duquel j'ai présenté cette communication. Il s'agit en effet d'une version préliminaire d'un travail plus large sur le même sujet qui paraîtra bientôt dans le cadre de la publication *La matérialité du colonialisme en traduction*.

« Dans mon livre, il n’y a pas de parole de Blancs », ainsi commence le récit d’An Antane Kapesch, première autrice innue à être publiée en innu-aimun et en français. Son œuvre raconte l’histoire du génocide culturel effectué par les institutions canadiennes et québécoises dans l’étape la plus récente du colonialisme, à partir des expériences vécues par elle et par sa communauté. Dans son livre, alors, il n’y a pas de parole de Blancs : nous pouvons pourtant nous demander comment envisager une traduction de ce texte vers une « langue de Blanc » et quels sont les enjeux qui découlent d’un tel projet quand il est mené par une Blanche. La traduction fait partie de l’histoire de ce livre, qui a été écrit en innu-aimun et traduit vers le français lors de sa première édition, en 1976. Une analyse traductologique capable de rendre compte des démarches mises en place par les traductrices et réviseuses qui ont travaillé sur ce texte nous permettra d’adopter un point de vue critique vis-à-vis de notre traduction de ses deux premiers chapitres vers l’espagnol, et du processus de traduire « d’une langue coloniale à une autre² ». Peu d’œuvres littéraires autochtones du Nord ont été traduites vers l’espagnol, quoiqu’il s’agisse d’une langue parlée dans tout le continent qui entretient des rapports étroits avec de nombreuses langues autochtones du Sud. Traduire le livre de Kapesch en contexte sud-américain peut permettre de l’approcher du vécu des peuples de ce territoire³.

² Lianne Moyes, « From One Colonial Language to Another. Translating Natasha Kanapé Fontaine’s “Mes lames de tannage” », *TransculturAl*, vol. 10, 2018, p. 64-82.

³ Lors de l’écriture de cet article, aucune traduction en espagnol du livre de Kapesch n’avait été publiée officiellement. En août 2023, Espacio Hudson, maison d’édition argentine, a publié une version bilingue espagnol/innu-aimun traduite du français par Violeta Percia. De futurs travaux pourront prendre en compte les enjeux éthiques et traductologiques soulevés par cette nouvelle version du texte.

Ce chapitre est donc une première réflexion sur la traduction d'un texte clé pour les littératures autochtones du Québec vers l'espagnol. Je présenterai d'abord l'histoire de l'autrice et des éditions de son livre, pour aborder ensuite les motifs qui ont guidé mon projet de traduction, ainsi que les raisons pour lesquelles sa traduction en contexte sud-américain peut être mise en valeur. Enfin, je commenterai une des problématiques de traduction issues du travail sur les deux premiers chapitres du livre dans le but de mettre en relief l'importance du dialogue entre les peuples des Amériques et le rôle de la traduction comme outil décolonial dans notre contexte.

L'histoire du livre

An Antane Kapesk naît en 1926 à proximité de Kuujjuaq, alors appelé « Fort Chimo », dans le « Grand Nord ». Elle grandit dans le territoire en apprenant sa culture de façon traditionnelle, jusqu'au moment où elle doit s'installer avec sa famille dans la réserve de Malietenam, près de Sept-Îles, en 1953. Comme elle l'explique dans son livre, en 1956, ils décident de retourner dans leur territoire et ils s'installent dans un campement près de Schefferville, d'où ils sont chassés par la compagnie Iron Ore. Kapesk deviendra plus tard la première femme cheffe du Conseil de Bande de la réserve de Matimekosk, de 1965 à 1967. Sa vie est marquée par des expériences de dépossession et de violence, qui l'amènent à s'engager dans la lutte pour la reconnaissance des droits sur le territoire du peuple innu, ainsi qu'à la revendication des savoirs traditionnels et de sa culture. C'est dans ce contexte que l'autrice décide d'écrire son histoire, dans un geste fondateur qui concède à l'innu-aimun pour la première fois le statut de « langue littéraire ». Elle va publier son texte en innu-aimun, mais aussi en français. Le public visé est donc double : d'un côté, elle s'adresse à son peuple, à qui elle veut transmettre la fierté de sa culture et de son

identité ; d'un autre côté, elle parle au Blanc, qu'elle institue indiscutablement comme interlocuteur dans son discours, pour lui raconter son côté de l'histoire, longtemps passé sous silence. Elle s'inscrit dans un contexte de revendication qui est présent dans les littératures autochtones de l'époque, comme le souligne Maurizio Gatti :

À l'Indien vu par l'Autre, ils voulaient substituer l'Amérindien perçu, vécu et rêvé par lui-même. Ils voulaient en outre que le colonisateur connaisse le regard qu'ils portaient sur lui. Leur littérature est née principalement comme tentative de réponse et de réappropriation culturelle⁴.

Elle souhaite aussi « voir d'autres Indiens écrire, en langue indienne⁵ ». Elle ouvre ainsi un chemin qui sera parcouru par plusieurs autres autrices et auteurs qui reconnaissent dans la figure de Kapesh une prédécesseure, une référence incontournable.

Le livre est édité en 1976 par les éditions Leméac⁶, en format bilingue de page double qui présente à gauche l'innu-aimun et à droite le français. La version française a été traduite par José Mailhot, anthropologue québécoise qui a travaillé de pair avec Kapesh, non seulement sur la traduction, mais aussi sur

⁴ Maurizio Gatti, *Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire*, Montréal, Éditions Hurtubise HMH, coll. « Les cahiers du Québec », 2006, p. 79.

⁵ An Antane Kapesh, *Eukuan nin matsbi-manitu innushkueu / Je suis une mandite sauvage*, traduit de l'innu-aimun par José Mailhot, Montréal, Mémoire d'encrier, 2019 [1976], p. 11.

⁶ An Antane Kapesh, *Eukuan nin matsbimanitu innu-iskueu / Je suis une mandite sauvage*, traduit de l'innu-aimun par José Mailhot, Montréal, Leméac, coll. « Dossiers », 1976, 240 p.

plusieurs aspects, tels que la correction littéraire, la révision linguistique et la liaison avec l'éditeur⁷.

En 1982, la maison d'édition parisienne Des Femmes publie une édition du livre⁸ comportant seulement la version française, sans mention de la traductrice ni du fait qu'il s'agit d'une traduction de l'innu-aimun. Ensuite, le livre est resté peu connu dans le milieu littéraire, jusqu'en 2015, année où les Éditions du Centre d'amitié autochtone du Saguenay décident de le rééditer. Il s'agit, dans ce cas, d'une version bilingue, révisée par Geneviève Shanipiap McKenzie-Siouï, qui présente tout le texte complet en innu-aimun d'abord, lui donnant une priorité par rapport au français, qui le suit. Cette édition comporte des changements significatifs, surtout au niveau lexical, dont le plus saillant est probablement le remplacement du mot « Indien », utilisé en 1976 par José Mailhot, par « Innu ».

En 2019, Naomi Fontaine et la maison d'édition Mémoire d'encrier décident que c'est le moment de récupérer l'œuvre de Kapesh et de la faire circuler de nouveau. Le milieu littéraire a changé dans les dernières décennies, où les publications d'auteurs et autrices des Premières Nations au Québec se sont multipliées, ainsi que les essais et les articles critiques qui les accompagnent. Naomi Fontaine est, en effet, une des représentantes de cette réémergence des littératures autochtones. Le rôle central qu'elle joue dans la diffusion de la culture et de la littérature de son peuple explique son désir de mettre en avant la figure de Kapesh, ainsi que le choix éditorial de mettre son nom sur la couverture du livre. L'édition, qui reprend le format bilingue original avec page en regard, a été révisée et corrigée par José Mailhot.

⁷ José Mailhot, *Shushei au pays des Innus*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2021, p. 12.

⁸ An Antane Kapesh, *Je suis une maudite sauvagesse*, Paris, Des Femmes, 1982 [1976], 150 p.

Néanmoins, cette version de 2019 ne tient pas compte des changements produits dans la publication de 2015, et reste alors plus proche de la première version, publiée en 1976.

En 2020, *Je suis une maudite sauvagesse* et le deuxième livre de Kapesch, *Qu'as-tu fait de mon pays ?*, sont traduits vers l'anglais par Sarah Henzi et publiés par Wilfrid Laurier University Press. Dans ce cas, il ne s'agit pas d'une traduction « traditionnelle », car la « source » a été le texte en français de la publication de 1976 et ses corrections de 2019. La traductrice explique dans sa postface que ce processus est légitime :

[T]he process through which the French versions came to be – a close collaboration between Kapesch and Mailhot over many years – gave me the assurance that working from them was almost (but of course, never entirely) as acceptable as translating from the original Innu⁹.

Finalement, dans le cadre d'un stage de recherche à l'Université de Sherbrooke en 2021 dirigé par René Lemieux, j'ai eu l'occasion de travailler sur ce texte et d'entreprendre une traduction de ses deux premiers chapitres vers l'espagnol. Compte tenu de la multiplicité des éditions du texte, l'exercice a impliqué également un travail comparatif des versions. Je m'appuierai donc sur cette analyse comparative pour rendre compte des décisions prises lors de ce processus. Il faut cependant considérer que la traduction est en perpétuel mouvement : plusieurs questions restent encore

⁹ « [L]e processus de création des versions françaises, soit une étroite collaboration entre Kapesch et Mailhot sur plusieurs années, m'assure que de travailler à partir d'elles était presque (mais évidemment, jamais entièrement) aussi acceptable que de traduire à partir de l'original innu. » (Sarah Henzi, « Postface », dans An Antane Kapesch, *Eukuan nin matsbi-manitu innusbkueu – I Am a Damn Savage / Tanite nene etutamin nitassi? – What Have you Done to My Country?*, traduit du français par Sarah Henzi, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2020 [1976], p. 275 ; je traduis).

ouvertes et de futurs changements sont susceptibles de se produire, comme fruits de l'invitation à la réflexion et au dialogue qu'est le présent travail.

Pourquoi traduire ?

L'œuvre de Kapesh a été souvent lue en termes d'« acte politique¹⁰ ». En ce sens, la traduction comme opération pragmatique de diffusion du projet politique de l'autrice a le potentiel de faire résonner sa voix dans de nouveaux contextes de lutte et d'activisme pour les droits autochtones où l'espagnol est la langue courante : plusieurs mouvements de revendications identitaire, culturelle et territoriale prennent leur place depuis des dizaines d'années, au moins, en Amérique latine. En Argentine, il existe des mouvements autochtones de visibilité politique importante. Par exemple, le *Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir* (Mouvement de Femmes Autochtones pour Bien Vivre¹¹), qui regroupe des femmes de différentes communautés autochtones de tout le pays, met en place des manifestations concrètes pour dénoncer et réclamer la fin de ce qu'elles appellent le « terricide » en cours sur la planète. Les *Pueblos Originarios* (Peuples originaires) forment des liens et tracent des chemins en commun à partir des expériences d'oppression, tant du passé que du présent. Ils se battent aussi contre la politique de l'extractivisme, l'exploitation des territoires et de la nature, et revendiquent leurs savoirs ancestraux comme mode de vie, de protection de la terre et de transmission des connaissances. Dans un contexte où les peuples d'Amérique du Sud doivent encore se battre contre

¹⁰ Isabelle St-Amand, « Discours critiques pour l'étude de la littérature autochtone dans l'espace francophone du Québec », *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne*, 2010, vol. 35, p. 14.

¹¹ Le « buen vivir » est un concept provenant du Quechua « Sumak kawsay », qui fait référence à un mode de vie en accord avec les principes des cultures autochtones d'Amérique latine, un mode d'organisation social communautaire en harmonie et en équilibre avec la nature.

la destruction du territoire provoquée par l'installation d'entreprises minières et pétrolières, contre les incendies de forêts entières et la déforestation ; dans un contexte où les peuples autochtones doivent encore faire face à la discrimination, la pauvreté et l'exclusion, les mots de Kapeshe peuvent résonner avec la puissance du tambour qui traverse Abya Yala, le continent américain. Ainsi, l'idée d'un double destinataire de son livre se reproduirait dans le nouveau milieu de réception qu'est l'Amérique latine : d'un côté, un appel à la revendication identitaire, au maintien des traditions et à la résurgence autochtone adressé directement aux peuples originaires des Amériques ; d'un autre côté, l'interpellation du Blanc, une invitation à prendre conscience d'une partie de l'Histoire qui reste méconnue, voire est étouffée, de nos jours.

Une traduction vers l'espagnol servirait également à la diffusion et la revendication de la figure de Kapeshe, de l'histoire et de la culture innue, et plus largement, de l'histoire des peuples autochtones du Québec. Souvent, la traduction, qui cherche à élargir le public de l'auteur et de son œuvre ailleurs, aide à améliorer leur visibilité au sein de leur propre culture. Elle peut également agir en tant qu'instance de consécration dans la lutte pour la légitimité littéraire¹². Dans ce cas, j'envisage la traduction dans l'espoir d'une publication en Amérique du Sud pour faire connaître An Antane Kapeshe, mais aussi pour ouvrir la voie à la découverte et à l'expansion des littératures autochtones du Nord et de leur dialogue avec celles du territoire latino-américain.

Ainsi, à part la dimension politique de la traduction d'un tel livre, la publication en espagnol accomplirait également un rôle de diffuseuse-médiatrice culturelle, grâce auquel les savoirs, la langue, et même l'existence innues prendraient

¹² Pascale Casanova, « Consécration et accumulation de capital littéraire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 144, 2002, p. 14.

forme dans leur résurgence en langue étrangère. Il s'agit, en effet, d'élargir le processus initié par An Antane Kapesch et José Mailhot lors de la traduction de l'œuvre en innu-aimun vers le français. Le « voyage du langage¹³ » initié en 1976 continue sa voie aujourd'hui, en même temps qu'il perpétue la voix d'une figure de grande importance pour sa communauté.

Problèmes de traduction

Le processus de traduction des deux premiers chapitres de ce livre nous a mis face à une panoplie de problématiques relevant tant de questions de choix lexicaux que de la ponctuation, de la syntaxe et des variétés linguistiques. J'exposerai ici un enjeu lexical qui me semble significatif pour ouvrir la discussion sur le processus de traduction dans notre contexte.

Ce problème concerne la traduction du mot « Indien », qui correspond à « innu » dans l'original, d'apparition très fréquente dans le texte. L'enjeu est d'autant plus complexe que l'utilisation du terme change entre les différentes éditions du livre. Dans la première version et dans l'édition de 1982, la traduction de José Mailhot du mot « innu » en innu-aimun vers le français est, dans la plupart des cas, « Indien ». Cela se voit dès le premier paragraphe du premier chapitre :

Quand le Blanc a voulu que les Indiens vivent comme des Blancs, il ne leur a pas demandé leur avis et il ne leur a rien fait signer disant qu'ils acceptaient de renoncer à leur culture pour le reste de leurs jours¹⁴.

¹³ An Antane Kapesch, *Eukuan nin matsbi-manitu innu-ishkuen / Je suis une maudite sauvage*, traduit de l'innu-aimun par José Mailhot, Chicoutimi, Centre d'amitié autochtone du Saguenay, 2015 [1976], p. 89.

¹⁴ An Antane Kapesch, *op. cit.*, 1976, p. 13. En innu-aimun : « *Kaupishit kani tutuat innu tshetsbi ishinniunt miam kaupishint, apu ut kukuetshimat innu kie apu ut*

À part le fait que c'était un terme commun dans les années 1970¹⁵, il était, et il reste de nos jours, un terme juridique présent dans la *Loi sur les Indiens* introduite au Canada en 1876 et modifiée plusieurs fois depuis. Pourtant, le mot est actuellement souvent rejeté puisqu'il renvoie à la perspective des colonisateurs qui, selon l'histoire officielle, avaient désigné de cette manière les habitants du continent, croyant qu'ils étaient arrivés en Inde. Partout en Amérique, on a cherché de nouvelles façons de nommer et de se nommer pour s'éloigner de ce regard colonial, parfois dans la quête du « politiquement correct ». En Argentine, par exemple, on est passé par « Indio », « Indígena », « Aborigen », et plus récemment, on parle des personnes appartenant aux « Pueblos Originarios ». Au Québec, il y a actuellement une tendance à utiliser le terme « Autochtone » pour désigner une personne des Premières Nations, métisse ou inuite. Toutefois, ce terme restant trop général ou abstrait, il est préférable de nommer directement, si possible, la nation à laquelle le sujet appartient : Innu ou Atikamekw, par exemple¹⁶. C'est ainsi que, dans l'édition corrigée de 2015, « Indien » a été remplacé dans toutes ses occurrences par « Innu » :

Quand le Blanc a voulu que les Innu vivent une vie de Blanc, il ne leur a pas demandé leur avis et ne leur a pas non plus donné [sic] un document à signer disant que l'Innu consent

minat innu mashinaikanuinnu tshetsbi mashinatautshbint tiapuetakut innu tsheipish inniunt tsbetsbi nakatamint utinniunnu. »

¹⁵ Sarah Henzi, *op. cit.*, 2020, p. 293.

¹⁶ Pourtant, il existe encore un débat sur la manière d'épeler ces noms propres et sur le fait de les adapter ou non à l'orthographe et à la grammaire françaises. À ce sujet, lire cette lettre ouverte d'Audrey Monette-Deschênes : « Décoloniser la terminologie autochtone », *Radio-Canada*, 17 avril 2018, en ligne, <<https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1095562/langue-autochtone-nations-francais-decolonisation>>, consulté le 9 avril 2023.

durant toute sa vie à quitter sa propre vie d'Innu¹⁷.

Quant à la traduction en anglais, bien que la traductrice ait choisi de travailler à partir de la version originale de 1976, elle a incorporé la révision du mot de 2015 pour traduire « Innu », « *in the hopes that it would reflect better how the author referred to herself and to her people*¹⁸ ». Néanmoins, cette actualisation du terme n'est pas observée dans l'édition en français la plus récente, celle de 2019, qui reprend la première traduction et utilise, dans la plupart des cas, le terme « Indien ». Il est important de souligner que cette édition a été révisée et corrigée par José Mailhot, la traductrice originale, qui écrit une note en postface. Ce constat soulève alors la question de l'utilisation du mot « Indien », les motivations pour utiliser un terme ou l'autre dans les versions françaises, et les possibles traductions vers l'espagnol. De nos jours, le questionnement des désignations coloniales semble indiscutable, surtout si l'on vise une approche décoloniale qui implique de réviser et de changer tant nos conduites que les façons dont on nomme le monde pour déconstruire les rapports de pouvoir coloniaux exercés par la parole. Or, la décision de traduire ou non le mot par « Indien » peut être analysée d'un point de vue traductologique tenant compte de son interprétation, du positionnement des traductrices et de leur projet de traduction au sein du contexte de publication du livre.

Le « Dictionnaire innu-aimun » en ligne signale que, selon le contexte, le mot « innu » pourrait référer à un individu appartenant à la nation innue spécifiquement, à un « Autochtone » ou à un « Amérindien » comme catégorie plus large, ou même à un être humain. Notons qu'il propose « Amérindien » en français, et « First Nations person » en

¹⁷ An Antane Kapeshe, *op. cit.*, 2015, p. 93.

¹⁸ « dans l'espoir que cela reflète mieux comment l'auteur se référait à elle-même et à son peuple » (Sarah Henzi, *op. cit.*, 2020, p. 293; je traduis).

anglais. Dans les notes de son livre *Être écrivain Amérindien au Québec*, Gatti explique qu'il utilise le terme « Indien » pour faire référence au contexte légal de la *Loi sur les Indiens* « ou quand le contexte historique l'exigera afin d'éviter des anachronismes terminologiques¹⁹ ». Selon la même logique, l'insertion d'« Indien » pourrait aider à contextualiser l'œuvre de Kapesch dans l'époque où elle a été écrite, à un moment où le terme était utilisé tant par les Autochtones que par les Allochtones. Il s'agirait de l'opération inverse à celle de *recontextualizing* adoptée par Sarah Henzi, et identifiée dans sa postface²⁰ : au lieu de recontextualiser l'œuvre sur la scène contemporaine, on la place dans le contexte d'apparition du livre dans les années 1970.

En outre, rappelons également que le titre traduit évoque l'image de la « maudite sauvagesse²¹ », appellation de connotation explicitement négative qui reprend la parole de l'Autre (le Blanc) pour se la réapproprier et revendiquer son identité :

Je suis une maudite Sauvagesse. Je suis très fière quand, aujourd'hui, je m'entends traiter de Sauvagesse. Quand j'entends le Blanc prononcer ce mot, je comprends qu'il me redit sans cesse que je suis une vraie Indienne et que c'est moi la première à avoir vécu dans la forêt. Or, toute chose qui vit dans la forêt

¹⁹ Maurizio Gatti, *op. cit.*, p. 199.

²⁰ Sarah Henzi, *op. cit.*, 2020, p. 277.

²¹ Les termes utilisés par Kapesch dans le titre de son livre sont « matshi-manitu inuu-iskueu ». Selon le « Dictionnaire innu-aimun » en ligne, « matshi-manitu » indique « le diable », ou « maudit ! », tandis que « innushkueu » est « une Innue, une Amérindienne ». En fait, le terme « sauvagesse » est un emprunt du français, comme il est possible de voir dans l'extrait en innu-aimun présenté dans la note suivante. À ce sujet, voir Ana Kancepolsky Teichmann et René Lemieux, « Traduire le genre dans *Je suis une maudite sauvagesse* d'An Antane Kapesch », *Les Cahiers Anne Hébert*, n°18, « Femmes en traduction, femmes et traduction », 2022, p. 82.

correspond à la vie la meilleure. Puisse le Blanc toujours me traiter de Sauvagesse²².

Ainsi, Kapesh opère, à travers la traduction de José Mailhot, une sorte de renversement de la parole du Blanc : elle va doter les mots de l'Autre d'un nouveau sens, qu'elle s'attribue avec fierté. Il s'agit d'une stratégie qui trouve des échos dans la parole de représentants de différents mouvements sociaux dits minoritaires, dont plusieurs Autochtones et Métis d'Amérique. Silvia Rivera Cusicanqui, sociologue et activiste bolivienne, affirme, dans sa défense du mot « chi'xi », « gris », pour s'auto-nommer : « *Hay que ver en el diccionario de la Real Academia Española, que “gris” y “grisura” son palabras de desprecio [...] Reivindicarnos manchados, contaminados, grises, permite darle la vuelta a ese estereotipo*²³. » La vision négative que se fait l'Autre se transforme, une fois réappropriée, en revendication identitaire ; les mots sont remplis d'un sens nouveau nourri par la résurgence de la langue au sein des luttes politiques autochtones actuelles. En ce sens, il faut tenir compte du contexte de réception d'une possible version en espagnol en Amérique latine, où des débats autour des mots prennent place également. À ce sujet, nous citons notamment les mots de la journaliste quechua Zulema Enríquez, d'Argentine :

²² An Antane Kapesh, *op. cit.*, 2019, p. 203. En innu-aimun : « *Nin eukuan matsbi-manitu innushkueu. Kashikat pietamani esbinikatikianian SAUVAGESSE nimishbasbinen. Kauapishit pietuki essishueti nenu aimunnu, nitishinishtuten kauapishit nanitam nuitamak^u tapue eukuan nin tshishue innushkueu mak kauapishit nuitamak^u ninishtam anite minashkuat katsbi ut inniuan. Uesh ma kassinu tshekuan anite minashkuat ka ut inniimakak eukuan anu uet minuat inniun. Tshima nanitam petuk kauapishit tsbetshi ishinikashit SAUVAGESSE.* »

²³ « Il faut voir que, dans le dictionnaire de la Real Academia Española, “gris” et “grisaille” sont des mots de mépris [...] Nous revendiquer maculés, contaminés et gris permet de renverser ce stéréotype. » (Silvia Rivera Cusicanqui, « Revista de la Universidad “Utopía ch'ixi” con Silvia Rivera Cusicanqui », 2018, en ligne, <https://www.youtube.com/watch?v=pHJkCqe2gAk>, consulté le 9 avril 2023; je traduis).

Para los pueblos originarios es importante avanzar sobre el significado de cada palabra y cada concepto. A mí no me molesta que me llamen india, indígena u originaria, porque el sentido que se pone en juego es que el otro pueda repensar el significado del indígena, del indio, del pueblo originario como sujetos políticos, activos, sociales, del presente y no como objetos de estudio del pasado²⁴.

Ces réflexions m'ont amenée à envisager la traduction à partir d'« Indien », pour proposer l'équivalent « Indio » en espagnol : « *Cuando el blanco quiso que los indios vivieran como los blancos, no les pidió su opinión y no les hizo firmar nada que dijera que aceptaban renunciar a su cultura por el resto de sus días.* » Ce choix semble plus proche de l'esprit du projet politique et littéraire de l'autrice et de sa première traductrice. Toutefois, vu la complexité et la sensibilité de ce sujet qui touche la question identitaire, je suis consciente du fait que cette décision, ainsi que l'ensemble du travail, doivent être révisés d'un point de vue collaboratif.

En effet, les propos ici recueillis ne constituent que le début d'un travail plus large qui pourra seulement se continuer de manière collaborative. Or, il est possible d'affirmer d'ores et déjà que l'œuvre de Kapesh s'est avérée spécialement pertinente pour un premier projet de traduction des littératures autochtones du Québec vers l'espagnol en

²⁴ « Pour les peuples originaires, il est important d'avancer sur la signification de chaque mot et de chaque concept. Moi, cela ne me dérange pas que l'on m'appelle indienne, indigène ou originaire, car le sens qui se met en jeu c'est que l'autre puisse repenser la signification de l'indigène, de l'indien, du peuple originaire comme des sujets politiques, actifs, sociaux, du présent et non comme des objets d'étude du passé. » (Zulema Enríquez, « Aborígenes, indígenas, originarios. ¿Cuál es la diferencia entre cada término? » [Aborigènes, indigènes, originaires. Quelle est la différence entre chaque terme ?], *Ministerio de cultura Argentina*, 2018, en ligne, <https://www.cultura.gob.ar/aborigenes-indigenas-originarios-a-que-refiere-cada-termino_6293/>, consulté le 9 avril 2023; je traduis).

contexte sud-américain. Elle soulève des questions importantes qui sont souvent présentes dans ce corpus : l'identité, les blessures historiques, la violence institutionnelle, le lien avec le territoire, le problème de la langue, entre autres. Elle pose ainsi des problèmes de traduction qui reviendront sûrement lors de futurs travaux : les enjeux identitaires, par exemple, et les façons de se nommer (Indien, Innu) ou de nommer l'Autre (le Blanc) se trouvent au cœur de la production littéraire autochtone et entraînent des positionnements d'autrices ou d'auteurs que la traduction doit observer. Le présent travail peut donc constituer une première source d'expériences qui nourriront le débat sur ces problèmes. Un processus de traduction conscient, collaboratif et réflexif peut contribuer à la connaissance et au respect des cultures autochtones du continent, ainsi qu'à établir des ponts entre elles par le biais de l'espagnol, langue coloniale qui peut devenir pourtant un outil pour la décolonisation en tant que médiatrice de connaissances et d'expériences si longtemps passées sous silence. Dans ce sens, je crois que la traduction a le potentiel d'amplifier l'effet de visibilité produit par la réédition de l'œuvre de Kapesch par *Mémoire d'encrier* et d'ouvrir des discussions urgentes non seulement au Canada, mais aussi dans le reste des Amériques.

**Nature et individu dans
les recueils *Un thé dans la
toundra / Nipishapui nete
mushuat* (2013) de Joséphine Bacon
et *Se ha despertado el ave de mi
corazón / Nepey ñi gũñün piuke* (1989)
de Leonel Lienlaf**

Laura Perez-Gauvreau
Université du Québec à Montréal

Résumé - L'essor des littératures autochtones au Québec depuis les vingt dernières années n'est pas un phénomène isolé : au Chili, on observe depuis les années 1990 un engouement semblable pour le corpus mapuche. Cet article explore les thèmes de la nature et de l'individu dans les recueils de deux poètes autochtones considérés comme pionniers. À partir des concepts de « foyer idéologique » de Neil McLeod et de « guérison » tel que l'article Jo-Ann Episkenew, il est question d'observer en quoi les recueils étudiés peuvent entamer un processus de rétablissement chez le lectorat.

Depuis les années 2000, on constate au Québec un fort intérêt pour les littératures des Premières Nations¹. Le corpus des écrits littéraires innus en particulier a pris de l'ampleur

¹ Jean-François Létourneau, *Le territoire dans les veines*, Montréal, Mémoire d'encrier, coll. « Essai », 2017, p. 114.

Laura Perez-Gauvreau, « Nature et individu dans les recueils *Un thé dans la toundra / Nipishapui nete mushuat* (2013) de Joséphine Bacon et *Se ha despertado el ave de mi corazón / Nepey ñi gũñün piuke* (1989) de Leonel Lienlaf », Jan Borm, Daniel Chartier, Leila Devia et Martina Lourdes [dir.], *L'autochtonie comparée des Amériques. Droit et représentations culturelles*, Montréal, Imaginaire | Nord et Buenos Aires, Universidad del Salvador, 2025, p. 179-192.

dès la fin des années 1990². Au Chili, le même phénomène s'est manifesté avec le corpus mapuche³. Cette effervescence de voix autochtones a permis à différents concepts d'émerger dans les cercles universitaires dans les deux cultures en parallèle. En effet, l'arrivée des littératures autochtones dans les milieux universitaires, tant au Québec qu'au Chili, a poussé les études littéraires à adapter leurs méthodes d'analyse à ces nouveaux corpus et à créer des bases théoriques novatrices⁴. Parmi les voix poétiques de ces corpus, certaines se sont illustrées comme pionnières : au Québec, entre autres, celle de Joséphine Bacon, poétesse innue originaire de Pessamit⁵, et au Chili, celle de Leonel Lienlaf, un poète mapuche de la région des lacs⁶.

Bien que ces deux poètes ne se connaissent pas, on peut tracer entre eux plusieurs parallèles : tous deux sont issus de communautés autochtones d'Amérique, écrivent de la poésie et publient des recueils bilingues. En effet, alors que Joséphine Bacon écrit et publie chacun de ses recueils en innu-aimun et en français, Leonel Lienlaf fait de même en mapudungun et en espagnol. Les deux abordent la territorialité, un thème récurrent chez les auteurs et autrices

² Jonathan Lamy-Beaupré, « Écrire pour prendre la parole. Situation de la poésie amérindienne francophone », dans Corinne Blanchaud et al. [dir.], *Pour la poésie*, Vincennes, France, Presses universitaires de Vincennes, coll. « Littérature hors frontière », 2016, p. 298-299.

³ Iván Carrasco, « La construcción de la literatura mapuche » [L'élaboration de la littérature mapuche], *Revista canadiense de estudios hispánicos* [Revue canadienne d'études hispaniques], vol. 39, n° 1, 2014, p. 110-111.

⁴ Renate Eigenbrod, *Travelling Knowledges. Positioning the Im/Migrant Reader of Aboriginal Literatures in Canada*, 2^e éd., Winnipeg, Manitoba, University of Manitoba Press, 2008 [2005], 298 p. et Raúl Zurita, « El ave de tu corazón » [L'oiseau de ton cœur], Leonel Lienlaf, *Se ha despertado el ave de mi corazón*, Santiago, Chili, Editorial Universitaria S.A., 1989, 116 p.

⁵ Daniel Chartier, « La fascinante émergence des littératures inuite et innue au XXI^e siècle au Québec. Une réinterprétation méthodologique du fait littéraire », *Revue japonaise d'études québécoises*, n° 11, 2019, p. 39.

⁶ Iván Carrasco, *op. cit.*, p. 110-111.

des Premières Nations⁷. Le concept du territoire chez les peuples autochtones diffère de celui des peuples allochtones en plusieurs éléments⁸. Le dramaturge wendat Yves Sioui Durand explique notamment, dans le prologue de sa pièce de théâtre *Le porteur des peines du monde*, que le territoire est, chez les Autochtones, une notion qui ne se limite pas à la définition du mot « terrain »⁹. Parallèlement, Luis E. Cárcamo-Huechante, théoricien littéraire mapuche, souligne que le mapudungun implique une compréhension du monde hors de la logique anthropocentrique puisque la terre, les animaux ou le vent communiquent au même titre que les êtres humains¹⁰. Le territoire irait même jusqu'à être une notion identitaire chez certains auteurs et certaines autrices autochtones. Par exemple, la poétesse innue Marie-Andrée Gill écrit dans l'un de ses poèmes : « Nous autres en un mot : / Territoire¹¹ ». Ainsi, il nous apparaît intéressant de comprendre comment Bacon et Lienlaf représentent leur individualité en regard de ce rapport particulier au territoire dans leur poésie, plus particulièrement dans les recueils de poèmes *Se ha despertado el ave de mi corazón / Nepey ñi güñün piuke*¹² de Leonel Lienlaf, publié en 1989, ainsi que dans le recueil *Un thé dans la toundra / Nipishapui nete mushuat* de Joséphine Bacon, publié en 2013. L'hypothèse est la suivante : il existerait une tension entre l'évocation de la

⁷ Jean-François Létourneau, *op. cit.*, p. 117.

⁸ Daniel Chartier, « *Sila*, Sedna, *nuna*. Perspectives écologiques groenlandaises à partir de concepts traditionnels inuits », dans Lana Hansen, *Sila. Un conte groenlandais sur les changements climatiques*, traduit du danois par Inès Jorgensen, Québec, Presses de l'Université du Québec, coll. « Jardin de givre », 2020, p. 66.

⁹ Yves Sioui Durand, *Le porteur des peines du monde*, Montréal, Léméac, 1992, p. 13-14.

¹⁰ Luis E. Cárcamo-Huechante, « Las trizaduras del canto mapuche. Lenguaje, territorio y colonialismo acústico en la poesía de Leonel Lienlaf » [Les lambeaux du chant mapuche. Langue, territoire et colonialisme acoustique dans la poésie de Leonel Lienlaf], *Revista Crítica Literaria Latinoamericana*, [Revue de critique littéraire latino-américaine], vol. 40, n° 79, 2014, p. 127-242.

¹¹ Marie-Andrée Gill, *Béante*, 2^e éd., Chicoutimi, La Peuplade, 2015 [2012], 101 p.

¹² L'oiseau de mon cœur s'est éveillé [je traduis].

nature et de l'individualité dans les recueils de Bacon et de Lienlaf. Cette tension serait en lien avec des concepts propres aux langues et cultures innues et mapuches qui se trouvent à être comparables, malgré la distance et l'histoire distincte des peuples de ces deux poètes.

Ressemblances innues et mapuches

Pour valider cette hypothèse, il convient d'abord de mettre en contexte la situation de la littérature innue au Québec et celle de la littérature mapuche au Chili. Plusieurs études sociohistoriques récentes menées sur la littérature mapuche, telles que celles de Carrasco (2014¹³), Rodríguez (1994¹⁴) et Moreno, Piutrin et Mariman (2012¹⁵), et sur la littérature innue, telles que celles de Létourneau (2017¹⁶), Gatti (2009¹⁷) et Lamy-Beaupré (2016¹⁸), permettent de situer l'horizon socioculturel qui a permis la création de ces œuvres bilingues. À la lecture de ces ouvrages, il est frappant de constater que l'évolution des corpus innu et mapuche est comparable. Le colonialisme a forcé le passage de la tradition orale vers l'écriture et a imposé l'apprentissage d'une langue européenne aux Premiers Peuples dans les deux cas. De même, les deux cultures, dont les cosmogonies situent la

¹³ Iván Carrasco, *op. cit.*, p. 105-121.

¹⁴ Claudia Rodríguez, « Leonel Lienlaf. La voz de la bandada. Enfoque etnocultural sobre el texto *Se ha despertado el ave de mi corazón* » [Leonel Lienlaf. La voix du groupe. Perspective ethnoculturelle sur le texte *Se ha despertado el ave de mi corazón*], mémoire de maîtrise, Département d'études littéraires, Universidad Austral, 1994, 111 f.

¹⁵ Héctor Nahuelpan Moreno, Herson Huinca Piutrin et Pablo Mariman [dir.], *Ta inñ sjiŋke xiŋa rakizumeluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche* [Histoire, colonialisme et résistance en pays mapuche], Temuco, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012, 366 p.

¹⁶ Jean-François Létourneau, *op. cit.*

¹⁷ Maurizio Gatti, *Littérature amérindienne du Québec. Écrits de langue française*, Gatineau, Bibliothèque québécoise, 2009, 307 p.

¹⁸ Jonathan Lamy-Beaupré, *op. cit.*

nature en leur centre¹⁹, ont été dépossédées par la force de leur territoire et déconnectées de leurs traditions. Il n'est donc pas surprenant de trouver à de nombreuses reprises dans les deux corpus les thèmes de l'appartenance à la nature, du déracinement et de la perte/recherche d'identité. Dans les deux cas, aussi, la reconnaissance par les institutions littéraires s'est produite progressivement, jalonnée par des événements culturels impliquant des auteurs et autrices autochtones qui ont commencé à attirer le lectorat et la presse. Ces similarités invitent à la comparaison des recueils, bien que leur contenu diffère considérablement.

Aujourd'hui, l'étude des œuvres littéraires autochtones exige une adaptation de la critique, à la jonction des théories occidentales et de la pensée des Premières Nations²⁰, et pour cette raison, les outils doivent être soigneusement sélectionnés. Nous avons choisi d'adopter la méthodologie mixte de Renate Eigenbrod, dans laquelle chaque analyste crée une méthode empreinte de sa subjectivité en employant des outils théoriques lui étant familiers²¹. Dans cette optique, les outils sélectionnés incluent le concept clé du « foyer idéologique » de Neil McLeod, qu'il vaut la peine d'explicitier ici. Le « foyer idéologique », selon McLeod, serait un « espace sûr » pour les Autochtones²². Plus encore, c'est un endroit où se superposent plusieurs couches d'histoire et où la chaîne de transmission des conteurs n'est pas rompue. Ce « foyer idéologique » permet ainsi une transcendance temporelle. McLeod considère que le récit peut matérialiser un tel espace.

¹⁹ Lorenzo Ayllapán dans Pedro Fernandez et Andrea Henriquez, *The Voice of the Mapuche*, Chili, 2008, 00: 03: 26 et Daniel Chartier, « *Sila, Sedna, numa*, Perspectives écologiques groenlandaises à partir de concepts traditionnels inuits », *op. cit.*, p. 79.

²⁰ Voir Renate Eigenbrod, *op. cit.*, p. 46.

²¹ *Ibid.*

²² Neal McLeod, « Retourner chez soi grâce aux histoires » dans Marie-Hélène Jeannotte, Jonathan Lamy et Isabelle Saint-Amand [dir.], *Nous sommes des histoires, réflexions sur la littérature autochtone*, traduction de Jean-Pierre Pelletier, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018, p. 86.

Nous faisons interagir ce concept avec celui de « guérison » chez Jo-Ann Episkenew²³. Ces concepts se complètent et permettent de mieux saisir les liens entre territoire, écriture et sujet. À partir de ces prémisses, il semblerait que la lecture des deux recueils étudiés crée un contact entre le lecteur et la nature. Ce contact est facilité par le récit, qui devient un espace transformateur. Dans cet espace, qui rend explicite l'héritage ancestral autochtone (en sa qualité de « foyer idéologique ») et son expression par la nature, il se produit une reconnexion entre le lecteur et la nature, une reconnexion salvatrice, selon Episkenew, puisque pour elle, « renouer des liens avec le grand tout²⁴ » serait un pas vers la guérison des peuples autochtones des blessures infligées par la colonisation.

Un thé dans la toundra / Nipishapui nete mushuat

Les trois recueils de Joséphine Bacon suivent une certaine trame narrative qui s'apparente à celle de sa vie²⁵. Dans son second recueil, *Un thé dans la toundra / Nipishapui nete mushuat*, elle retrouve son identité perdue par la toundra et le contact avec les aînés²⁶. Dans le prologue, Bacon raconte qu'à

²³ Selon Jo-Ann Episkenew, « [l]a littérature autochtone constitue non seulement une réponse aux politiques mises de l'avant par le gouvernement du Canada et une critique de celles-ci, mais joue aussi le rôle de "remède" contre la contagion coloniale en guérissant les communautés affectées par ces politiques. Cet objectif est atteint par la mise à l'épreuve du "récit dominant" [...]. Ce récit dominant s'avère, de fait, le mythe du nouvel État-nation canadien, qui met en valeur les colons, mais parfois présente sous un faux jour les Autochtones; le plus souvent, il les exclut de ce récit » (« Mythe, politique et santé », dans Marie-Hélène Jeannotte, Jonathan Lamy et Isabelle Saint-Amand [dir.], *op.cit.*, p. 170).

²⁴ *Ibid.*, p. 184.

²⁵ Jean-François Létourneau, *op. cit.*, p. 91-92.

²⁶ Joséphine Bacon a longtemps travaillé avec l'anthropologue Sylvie Vincent pour collecter les récits des Innus du Québec et du Labrador. Elle enregistrait et traduisait les récits que lui racontaient les aînés à propos de sa culture. Cette expérience a été un moment charnière dans sa vie parce qu'elle a pu, grâce aux récits, reprendre contact via les aînés avec sa culture. À travers les anecdotes

l'automne 1995, elle se retrouve à Schefferville pour « le premier rassemblement des aînés de toutes les communautés innues²⁷ ». C'est la première fois qu'elle voit la toundra. Avec le chasseur Ishkuateu-Shushep et sa femme Maïna, elle effectue un voyage de chasse à l'intérieur des terres, au cœur du territoire ancestral innu²⁸. Selon Létourneau, c'est à ce moment crucial et révélateur pour Bacon que serait consacré son second recueil²⁹. Il soutient que les poèmes se lisent comme une déclaration d'amour à la toundra³⁰. En effet, ils font presque toujours appel à un destinataire, un « tu » respecté qui réfère, presque chaque fois, à la toundra. *Un thé dans la toundra* se trouve à être un voyage de retour aux origines par les mots.

Le Nutshimit

Le Nutshimit est le territoire ancestral innu. Chez Bacon, il est un lieu qui prodigue aux Innus un espace dans lequel il est possible d'être soi dans son entièreté et qui permet à l'énonciatrice de reprendre son souffle et de se recentrer. Alors que la ville est son quotidien, c'est pourtant sur le territoire ancestral qu'elle retrouve ses repères et son ancrage, comme en témoigne le poème suivant :

Je ne sais pas chanter
Pourtant, dans ma tête
Un air me rappelle
La verte Toundra

qui lui ont été racontées, Bacon a pu revivre les traditions qu'elle n'a pas pu connaître dans son enfance à cause de l'obligation d'aller au pensionnat. Sur son histoire, voir Kim O'Bomsawin, *Je m'appelle humain*, Canada, 2020, 00: 23 :02.

²⁷ Joséphine Bacon, *Un thé dans la toundra / Nipishapui nete mushuat*, Montréal, Québec, Mémoire d'encrier, coll. « Poésie », 2013, p. 5.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Jean-François Létourneau, *op. cit.*, p. 88.

³⁰ *Ibid.*

Mon corps s'appuie
Sur une présence
Invisible
La ville où j'erre
Et l'espoir que tu m'accueilles
Puisque je suis
Toi³¹

Ce « tu » auquel le poème s'adresse semble être la toundra. Alors que la ville évoque un espace labyrinthique dans lequel elle « erre », c'est la toundra et le souvenir du Nutshimit qui la soutiennent, tel qu'exprimé dans ces vers : « Mon corps s'appuie / Sur une présence / Invisible ». La ville est un espace matériel, dans lequel l'énonciatrice évolue sur un axe horizontal, alors que le souvenir de la toundra l'habite et fait partie de son identité, comme elle en témoigne en affirmant : « Je suis / Toi ». En contact avec le Nutshimit, la poétesse reprend contact avec l'histoire de ses ancêtres, retisse des liens brisés. « Je suis / Toi » témoigne de la transcendance du territoire, qui agit, lui, sur un axe vertical, puisqu'il soutient et habite l'énonciatrice. Ainsi, dans les recueils de Bacon, le voyage vers le Nutshimit est un voyage physique où l'on s'éloigne de son lieu de résidence, certes, mais aussi un voyage spirituel où l'on se rapproche de ce qui est son identité profonde. On pourrait ainsi dire que la toundra, chez Bacon, a une connotation métaphysique, puisque davantage qu'un paysage, elle renvoie à un état d'esprit : « Enfant de la Toundra / [...] Je ne sais pas voler mais tu me portes / Ta vision dépasse le temps / Ce soir je n'ai plus mal / La ville ne m'enivre plus³² ». Comme mentionné précédemment, la toundra se trouve à soutenir la narratrice même lorsque celle-ci se trouve en ville. Elle représenterait un espace-temps

³¹ Joséphine Bacon, *op. cit.*, p. 12.

³² *Ibid.*, p. 26.

autre³³ où la poétesse fusionne avec le territoire. Cette communion lui permettrait d'accéder au « foyer idéologique » décrit par McLeod.

Joséphine Bacon fait revivre le territoire à travers sa poésie et entretient donc le lien privilégié entre les Innus et le territoire. Dans ce jeu d'influences entre territoire et individu, le récit, chez Bacon, se trouverait à être un lieu transformateur où se confondent et s'influencent dialectiquement nature et individualité. Dans le récit, chez Bacon, la parole de la terre et des ancêtres est perpétuée³⁴. Le lien avec le tout est rétabli (« Je suis / Toi »). Ses recueils matérialiseraient donc des espaces de guérison selon la définition qu'en fait Episkenew³⁵.

*Se ha despertado el ave de mi corazón /
Nepey ñi güñün piuke*

Dans ce premier recueil de Leonel Lienlaf, fait pour être écouté plus que lu, l'environnement sonore est central : Lienlaf recrée, par son écriture, et particulièrement en mapudungun, les voix de tous ceux qui l'entourent, qu'il s'agisse du vent, de la terre ou des animaux. Comme l'indique Raúl Zurita en préface au recueil : « la parole n'est pas un privilège humain³⁶ ». En une centaine de pages, Lienlaf y aborde les principaux thèmes qui lui sont chers : l'histoire de

³³ « Je voyais l'horizon tout autour. Il n'y avait plus de murs, comme si j'étais dans l'espace, suspendue dans le temps » (*Ibid.*, p. 7).

³⁴ Selon Jean-François Létourneau, « [m]algré les doutes, la famine, le silence, elle sait que les mots et leur partage offrent la meilleure chance de survie : "À mon tour, je deviens une aînée / J'attends ta visite pour te raconter / Une histoire qui demeure / Dans les mémoires" (*Un thé dans la toundra*, p. 30). Cette parole colportée par la tradition orale pendant des millénaires, c'est aussi celle de la terre, du territoire qui fonde la vision du monde wendate ou innue telle que véhiculée par des poètes comme Éléonore Sioui, Joséphine Bacon et Rita Mestokosho » (Jean-François Létourneau, *op. cit.*, p. 92.).

³⁵ Jo-Ann Episkenew, *op. cit.*, p. 184.

³⁶ Raúl Zurita, *op. cit.*, p. 13.

son peuple, la relation avec le territoire et la spiritualité mapuche. L'ouvrage est divisé en quatre sections qui marquent une évolution du sujet de l'énonciation : « *El sueño de la tierra grita en mi corazón*³⁷ », « *Mi sueño se despierta entre pesadillas*³⁸ », « *Mi corazón está despierto con la tierra*³⁹ » et finalement, « *Me encontré con mi corazón más allá del sol poniéndose*⁴⁰ ». *Se ha despertado el ave de mi corazón*, par ses propos, son rythme et sa structure, est une incursion dans l'histoire et la cosmogonie mapuches.

Les études de Hugo Muñoz Carrasco et de Jorge Araya Anabalón⁴¹, de Luis E. Cárcamo-Huechante⁴² et de l'anthropologue Maria Ester Grebe⁴³ rendent compte de concepts centraux à cette cosmogonie, concepts qui se retrouvent dans la poésie de Lienlaf. Une lecture attentive du recueil à la lumière des écrits de ces théoriciens permet de constater que, tout comme dans le recueil de Bacon, l'énonciateur du recueil de Lienlaf tend vers une communion avec son environnement. Alors que les premiers poèmes témoignent d'une revendication identitaire mapuche forte, au fil du recueil, le sujet humain s'exprime moins et prête sa voix à son environnement. Le sujet, initialement orateur, devient auditeur. Le recueil de Lienlaf, qu'il soit lu ou récité, permet de recréer un environnement phonique de cohabitation égalitaire entre l'humain et ce qui l'entoure. Le recueil agit donc comme une fenêtre vers une autre conception du

³⁷ Le rêve de la terre crie dans mon cœur [je traduis].

³⁸ Mon rêve s'éveille entre les cauchemars [je traduis].

³⁹ Mon cœur est éveillé avec la terre [je traduis].

⁴⁰ Je me suis retrouvé avec mon cœur au-delà du soleil couchant [je traduis].

⁴¹ Hugo Carrasco Muñoz et Jorge Araya Anabalón, « Discurso poético y creencial mapuches. Leonel Lienlaf » [Discours poétique et croyances mapuches. Leonel Lienlaf], *Estudios filológicos* [Études philologiques], vol. 52, 2013, p. 29-40.

⁴² Luis E Cárcamo-Huechante, *op. cit.*, p. 227-242.

⁴³ Maria Ester Grebe, « El kultrún mapuche. Un microcosmo simbólico » [Le kultrún mapuche. Un microcosme symbolique], *Revista musical chilena* [Revue musicale chilienne], 1973, n° 123, p. 3-42.

monde pour le lectorat allochtone, et comme un « foyer idéologique » pour le lectorat autochtone, qui peut par sa lecture renouer avec son héritage.

L'alkütun

Plusieurs éléments constituent l'environnement sonore du recueil de Lienlaf. L'importance accordée aux sons se manifeste notamment par la répétition des verbes qui traduisent une volonté de communication, tels que : parler, écouter, crier, chanter, appeler. Un extrait du poème « Le sacaron la piel⁴⁴ » l'illustre bien :

*Un hombre va galopando
en la pampa
y su chiripa galopa
sobre su caballo

llamando a sus perros.
Toda la pampa escucha sus gritos

Kedintu-Kedintu
Lautraro-Lautraro
dice su galopar
y sus perros lo siguen como el viento.

Bajan gritando ellos sobre los campos
silbando por los esteros.
[...]
¿Ustedes entienden mis lágrimas?
Escuchen al aire explicarlas.

Están pasando los años,
están pasando los nidos sobre el fuego
está pasando la tierra
y ya me estoy perdiendo
entre las palabras.*

⁴⁴ Ils lui ont enlevé la peau [je traduis].

*Escuchen hablar a mis lágrimas*⁴⁵.

Dès le premier vers, l'écho du galop du cheval dans la pampa résonne aux oreilles du lecteur. Le rythme de la première strophe, en plus de l'allitération des consonnes « l », « p » et « r », reproduit les inflexions que créent les sabots du cheval dans la plaine. La pampa ne fait pas qu'entendre les cris, ce qui supposerait une certaine passivité, mais elle les écoute également. Le verbe « écouter » implique une intention donnée à l'ouïe, une certaine énergie, une réceptivité. La pampa fait donc pleinement partie de cet échange communicatif. Dans les mots du poète chilien Raúl Zurita : « la parole n'est pas un privilège humain⁴⁶ ». En effet, la parole, au fil du recueil, est celle de tous ceux et celles qui peuplent le territoire mapuche. Dans ce poème en particulier, le galop « dit », les chiens « crient, hurlent et sifflent », la pampa « écoute », le destinataire, qu'on imagine être le lecteur, est appelé à écouter, l'air « explique », les larmes « parlent ». Le système d'échange entre émetteurs et récepteurs est donc complexe et bidirectionnel. En plus des échanges entre les différents éléments du poème, il y a celui entre le sujet de l'énonciation et le destinataire. Le sujet de l'énonciation invite le lectorat à « écouter l'air » et à « écouter les larmes », dont les bruissements sont très subtils. Le sujet incite donc le lecteur à tendre l'oreille. L'« *alkütun* » est un

⁴⁵ « Un homme va galopant / dans la pampa / sa *chiripa* avec lui / sur son cheval / suivi de ses chiens. / Toute la pampa écoute leurs cris / Kedintu-Kedintu / Lautraro-Lautraro / dit son galop / et ses chiens le suivent comme le vent. / Ils descendent en hurlant au-dessus des champs / sifflant sur les marais. [...] Comprenez-vous mes larmes? / Écoutez l'air les expliquer. / Les années passent, / les nids se consomment dans le feu / la terre défile / et déjà je me perds / entre les mots. / Écoutez mes larmes parler. » [Je traduis] (Lyonel Lienlaf, *op. cit.*, p. 35-37).

⁴⁶ La citation originale en espagnol se lit ainsi : « Se ha despertado el ave de mi corazón es así el canto que despierta, las palabras del corazón que emprenden su vuelo para que los hombres escuchen y con él los paisajes que ellos miran; las montañas, los ríos, la tierra. Todos hablan. La palabra no es un privilegio humano » (Raúl Zurita, *op. cit.*, p. 13; je traduis).

terme mapudungun qui signifie écouter en poussant ses facultés auditives au maximum. C'est écouter jusqu'à perdre ses repères habituels, oublier ses perpétuels schèmes de pensée et ouvrir ses horizons perceptifs⁴⁷. Ici, c'est par l'attention poussée aux sons que le sujet se fond dans le paysage. Le sujet de l'énonciation dit « [se perdre] parmi les mots ». Incapable de représenter son état par les mots, il suggère plutôt au lecteur d'« écoute[r] ses larmes parler ». Le sujet, de sa condition d'humain, évolue jusqu'à devenir infini et intemporel, à l'instar du sujet de Joséphine Bacon dans *Un thé dans la toundra*. Alors que la trajectoire vers la communion avec le tout est linéaire chez le sujet de Bacon, celle du sujet de Lienlaf est plus complexe; le sujet évolue à tâtons, prête sa voix aux éléments de la nature qui l'entourent, pour ensuite la reprendre. Aussi, peu à peu, la voix de l'individu devient celle de l'univers; le sujet se confond au grand tout.

Un contact guérissant

Là où le sujet de Bacon suit une quête précise pour parvenir à la communion avec le territoire, celui de Lienlaf se retrouve plutôt dans un jeu de rôle où l'énonciation est plurielle : elle alterne entre la voix du sujet humain et les voix du ciel, de la terre et des animaux qui l'entourent. L'énonciation est à la fois unique et multiple. Les deux sujets parviennent, avec leur trajectoire différente, à un contact fusionnel avec la nature

⁴⁷ « Ainsi, dans *Se ha despertado el ave de mi corazón*, le poète ne se contente pas d'écouter, il incite le lecteur à aiguïser sa capacité de lecture comme un acte d'écoute figuratif. En mapudungun, cet exercice est exprimé par le terme alkütun, ou "écouter attentivement" ». Ce concept nous invite à nous plonger dans une expérience d'écoute plus élaborée et plus concentrée. L'écoute, les sens et l'imagination se rencontrent. » La citation originale en espagnol se lit ainsi : « *De esta manera, en Se ha despertado el ave de mi corazón no sólo el poeta es oyente-escuchante, sino que también compele a lectores y lectoras a agudizar la capacidad de leer como acto figurado de escucha. En mapudungun, este ejercicio es el que se expresa con el término alkütun, o "escuchar atentamente". Dicho concepto nos invita a sumirnos en una experiencia auditiva más elaborada y concentrada. Oídos, sentidos e imaginación se conjugan.* » (Luis E. Cárcamo-Huechante, *op. cit.*, p. 236; je traduis).

qui s'avère salutaire. Ainsi, en nous appuyant sur les écrits de Jo-Ann Episkenew à propos du concept de guérison, où elle soutient que celle-ci passe par la recréation de liens brisés entre soi et l'Autre, nous observons des parallèles entre « foyer idéologique » et guérison et avançons que la lecture des recueils de Bacon et de Lienlaf peut amorcer une réparation chez le lectorat. Les rapprochements effectués entre les deux poètes permettent de mieux comprendre chacune de leurs deux cultures, et aussi, permettent de contribuer à décentrer le débat sur les littératures autochtones du Québec et de l'Amérique du Nord. Ainsi, nous pouvons nous tourner vers d'autres horizons qui connaissent les mêmes problématiques sociales et littéraires devant ces corpus émergents. Le milieu littéraire chilien semble un bon exemple à suivre en matière de théorie littéraire inclusive des littératures autochtones. Il apparaît pertinent d'aller explorer un milieu qui a une expérience plus ancienne et reconnue des littératures autochtones afin de voir quels outils théoriques peuvent être repris et adaptés aux corpus des Premières Nations du Québec.

La centralité de la « territorialité » dans l’expression culturelle autochtone — littérature, conflits, traités, apports¹

Daniel Chartier

Université du Québec à Montréal

Résumé – Dans ce chapitre, l’auteur démontre que la territorialité est centrale dans l’expression culturelle et la littérature autochtones, ainsi que dans les conflits entre les gouvernements et les Autochtones. Ceux-ci considèrent le territoire comme source de savoir, de culture et de survie, tandis que les gouvernements le voient comme des ressources à exploiter et une souveraineté politique à maintenir. Les auteurs autochtones réévaluent la relation entre le territoire, la culture et le droit, remettant en question la division occidentale entre nature et culture. L’émergence des littératures autochtones au Québec met en avant la centralité du territoire dans leurs œuvres. Cependant, la reconnaissance culturelle ne suffit pas à améliorer la situation des communautés autochtones, et des changements supplémentaires sont nécessaires. Les conflits territoriaux entre les Autochtones et les gouvernements sont souvent liés à l’occupation, la gestion et l’exploitation des ressources territoriales.

Dans son recueil de poésie bilingue, intitulé en français et en innu-aimum *Un thé dans la toundra / Nipishapui nete mushuat*, la poète innue Joséphine Bacon évoque la dichotomie qu’elle a vécue entre

¹ Ce chapitre s’inscrit dans le cadre du projet de coopération « Territorialité, ressources, autochtonie : droits et représentations culturelles » financé par le programme intitulé « Projets interuniversitaires de solidarité dans les Amériques » de l’Agence universitaire de la Francophonie (AUF), en collaboration avec l’Université du Québec à Montréal, l’Universidad del Salvador et l’Université de Versailles–Saint-Quentin-en-Yvelines.

l'espace occidental de la réserve où sa communauté devait vivre et le territoire innu nordique, traditionnellement source du savoir, de la culture, de la socialité et de la survie de son peuple. Elle écrit :

Je m'attarde à mon rêve
Je suis au pensionnat
Septembre, je pars avec mes parents
Sur le territoire
[...]
Cette fois, impossible
Car je dois apprendre à lire et à écrire
[...]
Je dois être absente
De l'enseignement de mon identité²

Dans ces vers, Joséphine Bacon exprime la douleur de voir ainsi son identité s'éloigner d'elle-même faute de pouvoir passer du temps avec sa famille et les siens sur ce qu'elle appelle « le territoire » – la toundra – source de sa culture, de sa langue et du savoir. À l'école – le pensionnat – où on la force à se rendre loin de sa famille à tous les mois de septembre, elle n'est présente que physiquement, mais en réalité, elle s'y sent surtout « absente » du territoire, d'elle-même et du monde innu.

Dans ce chapitre, j'examinerai la centralité de la question de la « territorialité », qui m'apparaît transversale dans l'expression culturelle et littéraire des Autochtones, dans leur identité ; cette question est historiquement également au cœur des conflits qui les opposent aux gouvernements, tant par la gouvernance, les lois et les pratiques. Les conflits entre Autochtones et gouvernements, ainsi que les traités légaux qui les lient, s'organisent le plus souvent autour de cette territorialité. Pour les gouvernements, le territoire représente des ressources à exploiter et une souveraineté politique à maintenir ; pour les Autochtones, il est indissociable de leur identité, de leur mémoire, de leur culture et de la possibilité de la survie de leur peuple.

² Joséphine Bacon, *Un thé dans la toundra / Nipishapui nete mushua*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2013, p. 72.

La territorialité autochtone

Dans l'introduction à sa pièce *Le porteur des peines du monde*, créée en 1985, année de la reconnaissance par l'Assemblée nationale du Québec des dix nations autochtones sur son territoire, le dramaturge huron-wendat Yves Sioui Durand rappelle la portée du terme « territoire » pour les Autochtones, plus intégrée que les notions occidentales légales de « terrain ». Selon lui, le territoire concerne à la fois la nature, la culture, la langue et la liberté. Il écrit :

Le territoire est ce qui doit rester intouché et libre si nous voulons conserver notre nature humaine. [...] Le territoire nous révèle notre culture et la manière de vivre de nos ancêtres ; il vivifie notre langue, il garantit notre liberté et notre avenir³.

Sioui Durand, qui adopte une posture interaméricaine dans son œuvre, souhaite non seulement défendre les droits des siens, mais aussi mettre de l'avant une vision autochtone du monde pour les Amériques. Il écrit :

La civilisation mondiale a besoin des Indiens⁴ d'Amérique, non pas comme curiosité folklorique à conserver, mais parce que les valeurs culturelles actives des Indiens risquent de transformer positivement cette civilisation sous le signe du partage de la terre et du temps, dans l'économie consciente de la paix⁵.

³ Yves Sioui Durand, *Le porteur des peines du monde*, Montréal, Leméac, 1992, p. 13-14.

⁴ C'est ainsi qu'il choisit à cette époque de nommer les Autochtones des Amériques.

⁵ Yves Sioui Durand, cité par le Théâtre Ondinnok, « La création du *Porteur des peines du monde*, en ligne, <<http://www.ondinnok.org/fr/toutes-les-creations/la-creation-du-porteur-des-peines-du-monde/>>, consulté le 1^{er} mars 2022.

Dans un essai paru en 2017 et intitulé *Le territoire dans les veines*⁶, l'essayiste québécois Jean-François Létourneau réévalue l'américanité en regard de la pratique des poètes des Premières Nations et de leur rapport intrinsèque au territoire. Selon lui, le rapport exceptionnel qui se tisse entre le territoire et l'écriture autochtone pourrait inspirer d'autres cultures et même devenir l'un des vecteurs de la culture des Amériques. Il propose l'idée que le territoire et l'auteur ou l'autrice autochtone « intériorisent » en quelque sorte leur relation, au point où la pratique de l'écriture et le rapport à l'environnement deviennent indissociables, d'où cette idée que le territoire n'est pas un élément extérieur, mais bien, comme il l'écrit dans le titre de son ouvrage, « dans les veines ». Une telle perspective bouscule la conception occidentale du territoire, notamment celle basée sur le droit – nous y reviendrons – qui postule plutôt une séparation des « biens » et des « personnes », mais aussi de manière plus générale, une division entre « nature » et « culture ». Selon Létourneau, qui se base sur l'analyse de textes des Premières Nations du Québec, ce sont les fondements de cette division qui seraient remis en question par une perspective autochtone.

Pour arriver à cette influence réciproque entre l'autochtonie et la pensée occidentale, Létourneau se base sur un concept de l'historien états-unien Richard White, celui de « *middle ground*⁷ », soit de « terrain commun » ou de « terre d'entente », sorte de maillage entre les conceptions, les objectifs et les besoins respectifs des uns et des autres, mais dans une relation redevenue égale et respectueuse des différences. Dans le contexte comparé des Amériques, les concepts d'« américité » de Georges Emery Sioui (qui a rédigé une première *autobistoire* des Premières Nations en 1989⁸) et celui de l'« américanité première », définie par le linguiste et géographe Louis-Edmond Hamelin⁹, servent de base

⁶ Montréal, Mémoire d'encrier, 2017, 199 p.

⁷ *Ibid.*, p. 18.

⁸ *Pour une autobistoire amérindienne. Essai sur les fondements d'une morale sociale*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1989, 157 p.

⁹ Voir notamment Daniel Chartier et Jean Désy, *La nordicité du Québec. Entretiens avec Louis-Edmond Hamelin*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2014, 141 p.

pour la réévaluation du rapport entre le territoire, la culture et le droit, par des concepts à « mi-chemin » entre les conceptions européennes et les perspectives autochtones.

Ces propositions, basées sur l'expression culturelle, ont une portée étendue, puisqu'elles touchent non seulement à l'interprétation de l'écriture des Premières Nations, mais aussi à la conception du territoire et aux relations entre les individus, la culture et la nature. Elles participent également à une redéfinition de l'histoire des Amériques, telle qu'elle a été construite d'abord par les Européens, puis par la plupart des sociétés et des pays américains issus de la colonisation. Ainsi, selon Létourneau :

La poétique du territoire que je propose d'esquisser se fonde donc sur l'écoute de ce que les poètes des Premières Nations ont à dire sur le territoire, notamment sur l'attention particulière qu'ils portent au monde naturel dans leurs œuvres littéraires. Elle permet de déconstruire certaines notions comme « Nouveau Monde », nomadisme, et rapport entre culture et nature. La relation au territoire des peuples autochtones montre que le territoire n'est pas strictement perçu comme un espace géographique, mais comme une « matrice de culture¹⁰ ». La parole poétique actuelle des Premières Nations est donc une invitation à repenser le rapport au territoire américain en le dissociant de l'idée du « Nouveau Monde » et en le rapprochant de la notion d'américité¹¹.

Cette réflexion sur l'apport de l'écriture à notre compréhension du monde et sur ses rapports au territoire s'inscrit dans le contexte de ce qu'on appelle un « renversement des perspectives » qui, dans le cas de nombreux peuples autochtones, passe d'abord par

¹⁰ Martin Thibault et Amélie Girard, « Le territoire, “matrice” de culture. Analyse des mémoires déposés à la commission Coulombe par les premières nations du Québec », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 39, n° 1-2, 2009, p. 68.

¹¹ Jean-François Létourneau, *op. cit.*, p. 50.

L'expression culturelle, notamment par la chanson et la poésie, puis débouche vers des aspects légaux et des droits de la personne, sans nécessairement passer par l'étape de l'investissement politique. Dans de nombreux cas, on remarque ainsi un lien direct qui s'est établi entre la revendication culturelle et la revendication juridique. L'écriture, qui avait largement contribué à créer, puis à répandre des stéréotypes et des lieux communs péjoratifs sur les Premières Nations et les Inuits, du 17^e au 20^e siècles, est l'instrument dont se servent de nombreux auteurs et autrices pour se réapproprier leur propre culture, défendre leur identité et promouvoir des concepts et idées qui ont été longtemps minorés. Le même outil – la littérature – a ainsi contribué à construire les stéréotypes concernant les Autochtones et à justifier les fondements légaux de leur mise en réserve, puis, inversement, notamment depuis le tournant de la fin du 20^e siècle, à renverser ces lieux communs et à proposer des fondements historiques et conceptuels qui remettent en question le rapport au territoire.

Émergence des littératures autochtones écrites au Québec

Depuis une vingtaine d'années, nous constatons dans plusieurs sociétés des Amériques une reconnaissance de l'apport autochtone d'un point de vue culturel et dans certains cas, comme au Québec, une véritable et « fascinante émergence des littératures inuite et innue au 21^e siècle » – pour reprendre le titre d'un article que j'ai consacré à cette question en 2019¹² – qui implique une « réinterprétation méthodologique du fait littéraire ». Cette émergence à l'écrit (et non à l'oral, qui suit une tradition beaucoup plus ancienne et qui se poursuit) survient alors que des personnalités autochtones – pensons à la poète Joséphine Bacon, à la chanteuse inuite Elisapie Isaac ou à la romancière innue Naomi Fontaine – sont non seulement reconnues comme des artistes et autrices de grand talent, mais elles portent dans les médias et les journaux des points de vue sur les perspectives culturelles, linguistiques et territoriales, qui avaient été jusque-là

¹² Daniel Chartier, « La fascinante émergence des littératures inuite et innue au 21^e siècle au Québec. Une réinterprétation méthodologique du fait littéraire », *Revue japonaise d'études québécoises*, n° 11, 2019, p. 27-48.

largement ignorés. Une génération découvre donc dans sa propre société une pluralité autochtone, qui n'avait été jusqu'à ce moment transmise que par des clichés et des lieux communs. Dans tous les cas, la question du territoire est au cœur de ces œuvres.

On retrouve, par exemple, dans l'écriture de la romancière Naomi Fontaine ou dans celle de la poète Joséphine Bacon, toutes deux innues, une centralité du concept de territoire par l'idée de « *nutshimit* », employée telle quelle en innu-aimum dans leurs textes, difficile à traduire en français, qui suppose un rapport intégré au territoire, porteur de mémoire, de culture, de ressources et de guérison.

Naomi Fontaine relate les difficultés des jeunes de sa communauté lorsqu'ils demeurent confinés dans les réserves (des territoires réservés, mais restreints, mis en place au 19^e siècle), mais aussi la redécouverte d'eux-mêmes et de leur lien au monde lorsqu'ils peuvent enfin monter vers le Nord et vivre « dans le territoire », comme ils le disent. Dans son roman *Kuessipan*, paru en 2011, Fontaine écrit :

Nutshimit, pour l'homme confus, c'est la paix. Cette paix intérieure qu'il recherche désespérément. Ce silence après avoir hurlé, des nuits durant, son angoisse sans que personne ne l'entende. Le silence d'un vent qui fait bruisser les aiguilles de sapin. Le silence d'une perdrix qui déambule aux côtés d'une dizaine d'autres. Le silence du ruisseau qui continue de suivre sa route, enfoui sous un mètre de neige¹³.

Il faut cependant apporter un bémol à cette situation et rappeler que l'émergence d'une littérature autochtone, ainsi que sa réception positive – et parfois même, comme dans le cas du Québec, enthousiaste – n'a pas immédiatement d'effet sur l'amélioration des conditions de vie dans leurs communautés, et que des changements subséquents sont nécessaires pour que la situation sociale, économique et juridique des Premières Nations

¹³ Naomi Fontaine, *Kuessipan*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2011, p. 65-66.

puisse évoluer positivement. Le fait demeure qu'il existe un lien entre l'expression culturelle et le droit, et que ce lien tourne autour du pivot central qu'est le rapport au territoire : mais comment évaluer la négociation entre des formes occidentales de rapport au territoire et des conceptions autochtones, source traditionnelle de la mésentente dans les Amériques ?

Conflits territoriaux et traités

Il n'est pas surprenant que les principaux conflits qui opposent les Autochtones et les gouvernements concernent surtout les questions liées au territoire, qu'il s'agisse de son occupation, de sa gestion, de son aménagement, de sa gouvernance et de l'exploitation de ses ressources. Souvent, comme cela a été le cas pour les Cris, les Naskapis et les Inuits dans le Nord du Québec, ou encore dans le cas des Sâmes dans le Nord de la Norvège, ce sont des projets d'exploitation des ressources ou de construction d'infrastructures énergétiques décidés de l'extérieur qui font réagir et conduisent à une opposition légale et médiatique de la part des nations autochtones. Par exemple, la volonté d'exploiter les rivières de la baie James à des fins de production d'hydroélectricité par des barrages et des lignes électriques vers le Sud du Québec a finalement conduit, en 1975, à la signature de l'un des traités contemporains les plus importants entre des nations autochtones – les Cris, les Inuits, puis les Naskapis en 1978 – et les gouvernements fédéral canadien et du Québec : la *Convention de la Baie-James et du Nord québécois*¹⁴.

Ce traité prévoyait une protection de la faune, un soutien aux pratiques traditionnelles, des mesures de développement économique et social, mais surtout un découpage du territoire selon trois catégories de terres (I, II et III) pour le Nord du Québec. La Catégorie I comprend des terres à l'usage et au bénéfice exclusif des Cris, des Naskapis ou des Inuits, qui ne peuvent toutefois pas être cédées ou vendues. Le gouvernement

¹⁴ Voir sur ce traité l'essai dirigé par Alain-G. Gagnon et Guy Rocher, *Regard sur la Convention de la Baie-James et du Nord québécois*, Montréal, Québec/Amérique, 2002, 302 p.

s'y réserve tout de même les droits d'exploitation minière. Dans la Catégorie II, on trouve des terres co-gérées par les Autochtones et le gouvernement, mais où les Autochtones n'ont qu'un droit exclusif de chasse et de pêche. Si un développement s'y réalise, le gouvernement doit en retour donner un territoire de valeur égale aux Autochtones. Enfin, la Catégorie III désigne des terres publiques où les Autochtones ont un droit exclusif sur certains poissons et animaux, avec un simple droit de regard sur l'administration et la mise en valeur. Ce traité augmente les droits et le pouvoir autochtones sur les territoires nordiques, mais d'une manière graduée et limitée ; de plus, les terres de Catégorie I (14 000 km²), quoique vastes, ne couvrent que les villages et leurs alentours ; les terres de Catégorie II (155 000 km²) et de Catégorie III (911 000 km²) représentant ensemble plus de 98% de ce territoire, qui fait tout de même 1 million de km², soit les deux tiers du Québec, deux fois la France ou le tiers de l'Argentine. Dans cette *Convention*, aucune mention ou protection n'est prévue pour la culture (outre les pratiques traditionnelles) ou la langue.

Chez les Inuits du Nunavik, la signature de la *Convention* n'a pas fait l'unanimité ; trois villages de la baie d'Hudson ont choisi de s'en dissocier. Parmi les figures marquantes de ce refus, on trouve l'écrivain Taamusi Qumaq, qui n'acceptait pas les termes inégaux du traité. Pour les négociateurs inuits, peu habitués à ces échanges à la confluence de la négociation territoriale et de la diplomatie multilatérale, la pression a été considérable. Devenus porte-paroles de leurs communautés, isolés dans le Sud, loin de leurs proches et de leurs alliés dans le Nord et critiqués par certains dirigeants inuits, ils devaient pourtant négocier avec deux gouvernements habitués à ces jeux de force. En 1983, le cinéaste québécois Maurice Bulbulian réalise un documentaire, intitulé *Debout sur leur terre*, consacré aux conséquences de cette négociation, en donnant la parole aux dissidents qui n'acceptent pas qu'on ait ainsi « ouvert la porte du pays inuit aux hommes blancs¹⁵ ». Pour ceux-ci, il est inacceptable que les enjeux culturels

¹⁵ Maurice Bulbulian, *Debout sur leur terre*, Montréal, Office national du film du Canada, 1983, 54 min, en ligne, <https://www.onf.ca/film/debout_sur_leur_terre/>, visionné le 1^{er} mars 2022.

et linguistiques, qui devaient primer dans les négociations territoriales, aient été oubliés dans le traité.

Dans les années qui suivent sa signature, la *Convention* a donné lieu à de nombreux désaccords et négociations entre les gouvernements et les Autochtones. Si les négociations avec les Inuits prennent du temps à aboutir, faute de consensus dans la communauté, les Cris signent en 2001 avec le gouvernement du Québec une nouvelle entente, appelée la « Paix des Braves ». Alors que la *Convention* prévoyait une série de principes de gestion du territoire, cette dernière entente permet en plus aux Cris de participer directement aux redevances de l'exploitation des ressources sur leur territoire. Le Grand Conseil des Cris était alors représenté par l'avocat cri Roméo Saganash, qui expliquait ainsi la différence entre cette « Paix » et la précédente *Convention* :

C'est la première fois qu'un gouvernement en Amérique du Nord permet que les Autochtones puissent bénéficier de leurs ressources naturelles. L'argent va venir des ressources du territoire traditionnel cri. C'est ce qui est important pour moi, qu'on puisse bénéficier nous aussi des ressources qui proviennent de notre territoire traditionnel¹⁶.

Apports autochtones à notre compréhension du monde

Comme le proposait le dramaturge Yves Sioui Durand, l'apport autochtone au monde ne concerne pas uniquement les conflits territoriaux et la revendication des droits : il s'agit d'un mouvement plus large, tant culturel qu'intellectuel, de remise au jour des principes, valeurs et concepts des Premières Nations et des Inuits. Cette démarche propose une vision plus intégrée de l'environnement, qui restitue la place des humains non plus au centre, mais parmi l'ensemble du monde vivant et non-vivant. Si,

¹⁶ [Radio-Canada], « Il y a 20 ans, une entente survenait entre Québec et le Grand Conseil des Cris », *Radio-Canada.ca*, 22 octobre 2021, en ligne, <<https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1833805/paix-des-braves-cris-quebec-bernard-landry-ted-moses-entente-archives>>, consulté le 23 février 2022.

dans le cas des Autochtones des Amériques, cette prise de conscience a pris sa source dans une détérioration de leur relation au territoire, instituée par la création des réserves, leur mise à l'écart des décisions les concernant et dans l'exploitation peu respectueuse des ressources sur leurs territoires, elle n'exclut pas une vision du monde plus générale. Dans ce contexte, leurs revendications et leurs propositions concernent donc la survie même de l'humanité, en promouvant un rapport dit « holiste » qui va beaucoup plus loin que nos concepts environnementaux de « développement durable » ou d'« écologie », comme c'est le cas des concepts inuits de « *nuna* » et de « *sila* », par exemple remis de l'avant par la militante et autrice groenlandaise Lana Hansen dans son *Conte groenlandais sur les changements climatiques* intitulé *Sila*¹⁷.

Expression culturelle et conflits de territoire

Le linguiste et géographe québécois Louis-Edmond Hamelin invente, à compter des années 1960, une série de néologismes pour rendre compte, en langue française, de la complexité du Nord et de l'Arctique ; selon lui, la langue française n'arrivait pas suffisamment à traduire ce monde pour lequel elle n'avait pas été conçue. Il propose donc des notions englobantes, qui ouvrent par la suite de nouveaux champs de recherches circumpolaires, par exemple celles de « nordicité », d'« hivernité », etc. Dès 1965, il plaide pour de nouveaux rapports avec les Autochtones, rappelant qu'à mesure qu'on monte vers le Nord, au Québec, le territoire s'autochtonise. Selon lui, cela exige de reconnaître le principe d'antériorité des peuples autochtones sur le territoire des Amériques, puis de songer à des structures de gouvernance qui incluent chacune des parties. La géographie, la linguistique, la territorialité et la gouvernance sont ainsi convoquées pour ce projet dit *nordiste*, qui souhaite une meilleure considération des territoires jusqu'à maintenant uniquement perçus comme des « régions ressources ».

¹⁷ Lana Hansen, *Sila. Un conte groenlandais sur les changements climatiques*, Québec, Presses de l'Université du Québec, coll. « Jardin de givre », 2020 [2009], 120 p. Dans mon introduction à cet ouvrage, je présente les notions intégrées de « *sila* » et de « *nuna* » dans le contexte circumpolaire inuit.

Pour Hamelin :

[L]a question territoriale – ou foncière si on se place dans l'ordre occidental – a toujours été au cœur des conflits et des mésententes. D'un pur point de vue théorique, la question paraît irréconciliable : l'un considère les terres comme un bien qui peut être échangé, cédé, acquis, acheté ou vendu ; l'autre défend l'idée que l'homme est inséparable de son environnement et que, par conséquent, il ne peut exister de division entre lui, la terre, la mer, l'eau, ainsi qu'entre les pratiques sociales, culturelles et de survie¹⁸.

Ainsi, ce serait par une réflexion sur la territorialité que l'on pourrait trouver une manière de rendre compte de ces différences entre les cultures : les termes *nordicité* et *hivernité* sont forgés à partir d'une visée d'ensemble (manifeste par le suffixe *ité*) qui rejoint les concepts autochtones englobants, par exemple la notion inuite de « *nuna* » ou ceux d'« *Innu Aitun* » et d'« *Innu Asi* » chez les Innus. Dans tous les cas, ce qui est en cause, c'est le rapport de soi à son environnement, la possibilité de prendre possession de celui-ci ou au contraire de convenir que nous en faisons intimement partie. La centralité de la place des êtres humains au cœur de cet écosystème est mise en jeu : dans ces conceptions, l'être humain ne peut ni être spectateur de l'environnement, ni au centre de ce dernier.

Hamelin rappelle aussi que ces notions ne sont pas absentes de la pensée occidentale, quoiqu'elles aient été écartées par les conceptions des derniers siècles. Il écrit ainsi :

[L]a pensée grecque faisait référence à une gradation entre le lieu immédiat où on habite et l'ensemble plus vaste dans lequel nous existons. Aussi, la pensée « holiste » rejoint ces conceptions en suggérant que l'individu n'est pas séparable du

¹⁸ Daniel Chartier, « Introduction. Penser le monde froid », dans Daniel Chartier et Jean Désy, *op. cit.*, p. 14.

monde qui l'entoure et que toute réflexion le concernant doit s'appuyer sur la fluidité des liens entre le tout et ses parties¹⁹.

Il n'en demeure pas moins que l'organisation actuelle des sociétés occidentales — comme en témoigne le Code civil, qui les structure en large part, au Québec comme dans de nombreuses sociétés des Amériques non anglophones — sépare fondamentalement les « biens » et les « personnes ». Pour y réintégrer des notions plus englobantes, une réactualisation s'avère nécessaire, afin de mieux saisir les relations obligées entre eux. Il est donc inévitable, selon Hamelin, que surgisse au sujet du territoire « une difficulté philosophique, quand vient le temps des discussions, puisque les Autochtones comprennent une chose et les non-Autochtones, son contraire²⁰ ».

Les embûches politiques qui s'ensuivent trouveraient non pas une solution, mais au moins un meilleur éclairage, si ceux qui entreprennent les négociations comprenaient cet état de fait : « *nuna* » constitue une notion organisatrice de base qui rend incompréhensible la séparation du territoire et des aspects humains (vie, sociabilité, culture, langue, santé)²¹.

On retient de la pensée de Hamelin d'une part la nécessité de tenir compte des perspectives interculturelles, linguistiques, autochtones, de gouvernance et de philosophie, pour que la territorialité puisse atteindre une plénitude qui inclut tant le milieu, le territoire, le bien public, la richesse, que les rapports de bonnes relations et d'harmonie entre les individus et les communautés. Cela exige un grand nombre de changements, à commencer par une redéfinition de la notion même de « territoire » et une réévaluation entière des valeurs qui fondent les Amériques.

¹⁹ *Ibid.*, p. 17.

²⁰ Daniel Chartier et Jean Désy, *op. cit.*, p. 50.

²¹ Daniel Chartier, « Introduction. Penser le monde froid », *op. cit.*, 2014, p. 17.

La publicité et les droits des peuples autochtones Une vision latino-américaine et regards comparés avec le Québec

Martina L. Rojo
Universidad del Salvador

Résumé – Les droits de l’homme et la régulation du marché sont étroitement liés. Le rôle de la publicité dans l’économie de marché vise à susciter le désir d’acquisition ou d’achat à travers diverses techniques de marketing. La publicité produit aussi des stéréotypes sociaux que les personnes consommatrices auront supposément la volonté d’atteindre, même si très peu y parviendront et que la plupart n’affronteront que des frustrations dans ce sens. Dans ce texte, nous abordons le sujet de la représentation des membres des peuples autochtones dans la publicité commerciale et la caractérisation de « publicité abusive » dans de nombreux exemples de ces représentations publicitaires en Amérique latine. Nous comparerons aussi la situation à celle qui a cours au Québec.

Publicité et peuples autochtones en Amérique latine

Conformément aux données de la Banque Mondiale, les personnes appartenant à des peuples autochtones en Amérique latine représentent presque 8% de la population totale. Le Mexique, le Guatemala, le Pérou et la Bolivie sont

Martina Rojo, « La publicité et les droits de peuples autochtones. Une vision latino-américaine et regards comparés avec le Québec », Jan Borm, Daniel Chartier, Leila Devia et Martina Lourdes [dir.], *L’autochtonie comparée des Amériques. Droit et représentations culturelles*, Montréal, Imaginaire | Nord et Buenos Aires, Universidad del Salvador, 2025, p. 207-242.

les pays ayant les populations les plus nombreuses, soit plus de 80% du total de la région¹.

Mais si nous analysons les représentations qui sont faites des membres des peuples autochtones dans les médias de l'Amérique latine, nous percevons la prépondérance des stéréotypes tant dans le passé que de nos jours.

L'Académie espagnole (RAE) définit un stéréotype comme « l'image ou l'idée communément acceptée par un groupe ou une société ayant un caractère immuable² ». Ce qui veut dire que certaines caractéristiques et conduites sont rattachées aux personnes, les exposant à des préjugés et à de la discrimination. Dans le cas spécifique de la publicité commerciale en Amérique latine, les stéréotypes négatifs se répètent concernant les membres des peuples autochtones³.

Tel que dit par Nicolau :

[D]ans le but de favoriser la consommation, une complexe procédure sociale, jonction de communication, d'information, de marketing et de publicité visant à persuader, modeler et structurer la consommation est mise en marche⁴.

¹ Banco Mundial, *Latinomérica Indígena en el Siglo XXI* [Les Autochtones d'Amérique latine au 21^e siècle], Washington, Banco Mundial, 2015, 115 p., en ligne, <<https://documents1.worldbank.org/curated/en/541651467999959129/pdf/Latinoam%C3%A9rica-ind%C3%ADgena-en-el-siglo-XXI-primera-d%C3%A9cada.pdf>>, consulté le 12 juillet 2022.

² Real Academia Española, « Estereotipo », 2022, en ligne, <<https://dle.rae.es/estereotipo>>, consulté le 12 juillet 2022.

³ Ricardo Luis Lorenzetti, *Consumidores* [Consommateurs], 2^e éd., Santa Fe, Rubinzal Culzoni, 2009, p. 182.

⁴ Noemí Nicolau, « La influencia del marketing y la publicidad en las relaciones de consumo » [L'influence du marketing et de la publicité sur les relations avec les consommateurs], dans Gabriel Stiglitz et Carlos A. Hernandez [dir.], *Tratado*

Quant à la publicité et aux valeurs sociales, Prestigiacommo signale :

[A]u fil des années, et à travers les différentes disciplines, de très nombreux auteurs se sont exprimés sur l'influence exercée par la publicité sur la vie sociale des individus. Les uns estiment qu'il s'agit d'un simple instrument de l'économie capitaliste, créatrice de besoins et forgeuse d'aliénation et de division sociale. Les autres, au contraire, accordent à la publicité des qualités pour réguler l'économie, orienter la société, avoir une fonction pédagogique, nourrir l'imaginaire collectif et être source d'esthétique⁵.

Dans une analyse historique de la publicité, nous remarquons ces descriptions des valeurs sociales à travers le temps. Voilà pourquoi la bibliothèque du Congrès des États-Unis classe dans ses archives des annonces publicitaires en tant que documents. Ainsi, à l'avenir, les personnes pourront en déduire et comprendre les croyances, les genres de vie et les valeurs de la société d'antan.

Mais le rôle de la publicité dans l'économie de marché ne se limite pas à donner des renseignements sur des produits et services. Au contraire, la publicité vise à susciter le désir d'acquisition ou d'achat à travers diverses techniques de

de derecho del consumidor [Traité sur le droit de la consommation], Buenos Aires, La Ley, 2015, p. 527.

⁵ Alicia Prestigiacommo, « La publicidad y los valores sociales : análisis de la publicidad dirigida a la mujer en la revista Para Ti (1950-1990) » [La publicité et les valeurs sociales : analyse de la publicité destinée aux femmes dans la revue *Para Ti* (1950-1990)], thèse de doctorat, Instituto de Comunicación Social, Periodismo y Publicidad, Universidad Católica Argentina, 2010, en ligne, <<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/investigacion/publicidad-valores-sociales-prestigiacommo.pdf>>, consulté le 9 février 2022.

marketing. La publicité produit aussi des stéréotypes sociaux que les personnes consommatrices auront supposément la volonté d'atteindre, même si très peu y parviendront et que la plupart n'affronteront que des frustrations dans ce sens⁶.

Les droits de l'homme et la régulation du marché sont étroitement liés, ce qui a été reconnu dans la législation comparée des dernières années. Les droits humains découlent de la dignité de la personne, et les droits du consommateur sont protégés par la nature humaine du consommateur ou de la consommatrice. Nous pouvons donc affirmer que protéger ces droits est une manière d'assurer la protection de la dignité humaine, tel que rappelé par la juriste uruguayenne Dora Szafir⁷.

Dans ce texte, nous aborderons un aspect moins étudié d'un point de vue académique. Il s'agit de la représentation des membres des peuples autochtones dans la publicité commerciale et de la caractérisation de « publicité abusive » applicable à de nombreux exemples de ces représentations publicitaires⁸.

Nous retrouvons des exemples de stigmatisation des personnes appartenant à des peuples autochtones dans toute la région en analysant des messages publicitaires.

Un cas retentissant fut une campagne publicitaire sur les réseaux sociaux de la société Coca-Cola Co. diffusée au Mexique en 2015. On y voyait un groupe de jeunes Blancs

⁶ Diego García Austt, Gonzalo Rodriguez, « Aspectos civiles y penales de los mercados multinivel. A propósito del caso “Nu Skin” » [Aspects civils et criminels des marchés à plusieurs niveaux. À propos du cas « Nu Skin »], *La Ley*, n° 4, 2020.

⁷ Dora Szafir, *Consumidores* [Consommateurs], 3^e éd., Montevideo, Fundación de Cultura Universitaria, 2009, p. 71.

⁸ Martina L. Rojo, « Publicidades que indignan » [Des publicités qui indignent], *Clarín.com*, 25 avril 2022, en ligne, < https://www.clarin.com/opinion/publicidades-indignan_0_VPcvRFiWRK.html>, consulté le 25 avril 2022.

aux cheveux clairs qui se rendaient dans une communauté autochtone de Totontepec, Oaxaca (communauté mixe⁹). La publicité montrait une sensation de joie chez les membres de la communauté mixe à l'arrivée des jeunes Blancs. C'était le bonheur parmi les membres de la communauté autochtone. Cette joie était due au fait que les Blancs avaient apporté un arbre de Noël et quelques bouteilles de Coca-Cola. Le texte qui accompagnait l'image indiquait : « 81,6% des Autochtones se sentent rejetés du fait de parler une autre langue » et incitait à « surmonter les préjugés ».

Même si son but semblait bienveillant, le message a provoqué un grand tollé en raison de son caractère raciste et discriminatoire. D'après ce qui a été dénoncé par Elvira Constantina Pablo, membre de la communauté mixe et l'une des avocates de l'organisation Aser-Litigio, qui soutient légalement les peuples autochtones du Mexique, ce message perpétuait un stéréotype et donnait « une image d'assistantat » (sur l'image, les membres de la communauté autochtone ne parlent pas et se laissent embrasser, tandis que ce sont les Blancs qui agissent « en les aidant »). Plusieurs organisations se sont plaintes auprès de l'organe du gouvernement chargé de prévenir la discrimination dans ce pays (CONAPRED) pour qu'il intervienne contre la campagne de Coca-Cola. Face à cette situation, la compagnie a retiré son message et émis publiquement des excuses¹⁰.

⁹ Les Mixes habitent dans l'État d'Oaxaca, au nord-est de sa capitale, spécifiquement dans la chaîne montagneuse du Zempoaltepetl. La communauté mixe est la seule ethnie aborigène du Mexique dont l'organisation politique reflète celle du pays, tout en intégrant sa propre culture et sa langue. Voir Pueblos Indígenas, « Mixe », [s. d.], en ligne, <<https://pueblosindigenas.es/demexico/los-mixes/>>, consulté le 13 juillet 2022.

¹⁰ Víctor Uson, « El anuncio que enfadó a los indígenas y que Coca Cola ha retirado » [La publicité qui a provoqué la colère des Autochtones et que Coca-Cola a retirée], *El País*, 3 décembre 2015, en ligne, <https://elpais.com/internacional/2015/12/03/mexico/1449174577_288688.html>, consulté le 12 avril 2022.

Encore au Mexique, un autre cas s'est produit à la fin de 2017. C'était un message publicitaire de l'institution chargée des chaussées et des ponts fédéraux (CAPUFE), dans lequel une personne à la peau basanée, caractérisée comme un clochard, devenait un chien couleur café à la fin de la vidéo. Celle-ci a reçu des critiques et fut retirée des réseaux, mais, cette fois-ci, il n'y a pas eu d'excuses¹¹. Toujours au Mexique, en 2020, la chaîne de grands magasins Sears a diffusé une publicité d'affichage dans la rue. Sur la photo, on voyait une femme autochtone vendant des bracelets et, à ses côtés, une femme blanche et grande. Sur une autre image, il y avait un homme blanc observant une personne d'une communauté autochtone. La campagne s'intitulait « Vacances ». Les affiches présentaient une vision méprisante des costumes traditionnels par rapport à la mode d'aujourd'hui. De plus, les personnes représentantes de peuples autochtones étaient réifiées comme des « accessoires » à observer pendant les vacances. La publicité a suscité une réclamation sociale, à laquelle la société Sears a répondu sur Twitter en affirmant qu'elle « célèbre la culture mexicaine ». Pourtant, l'entreprise a continué à diffuser les affiches¹².

Au début de 2022, un autre scandale est survenu dans ce pays, provoqué par l'équipe publicitaire d'une enseigne française à la mode : Sézane. Elle a utilisé l'image d'une femme, une personne âgée appartenant prétendument à l'ethnie

¹¹ Mariana Limon Rugerio, « Las razones del racismo en la publicidad » [Les raisons du racisme dans la publicité], *Chilango*, 15 février 2018, en ligne, <<https://www.chilango.com/ciudad/racismo-en-la-publicidad/>>, consulté le 11 juillet 2022.

¹² Carl W. Jones, « Las marcas no soportan el racismo (pero en la publicidad sigue habiendo estereotipos) » [Les marques ne supportent pas le racisme (mais il y a quand même des stéréotypes dans la publicité)], *The Conversation*, 7 septembre 2020, en ligne, <<https://theconversation.com/las-marcas-no-soportan-el-racismo-pero-en-la-publicidad-sigue-habiendo-estereotipos-143115>>, consulté le 12 mai 2022.

zapotèque¹³ demeurant à Oaxaca. Elle portait un vêtement de cette marque et a été filmée en faisant des mouvements qui la ridiculisaient, ce qui ne démontrait aucun respect ni reconnaissance à l'égard de sa personne et de sa culture¹⁴.

Sur le rôle des médias et de l'industrie de la publicité, en ce qui a trait à la question de la discrimination envers les peuples autochtones de son pays, l'expert mexicain Patricio Solís, chercheur du Colegio de México (COLMEX), remarque que tous deux mettent leur responsabilité sociale en jeu en encourageant la reproduction de stéréotypes et en choisissant de ne montrer que des personnes aux traits européens dans leurs contenus¹⁵.

Au Chili et au Pérou, les images à la télévision et dans la publicité montrent souvent, aussi, ces sociétés comme étant des « pays occidentaux », reniant leur héritage autochtone¹⁶. Une étude effectuée par des chercheurs de

¹³ Les Zapotèques s'auto-dénomment Binnizá (*binni*, gens ; *zá*, nuage, donc « gens provenant des nuages ». Pour les Mexicains, les Zapotèques étaient les Zapotecatl : « gens provenant de la région de Teozapotlán » ou « lieu des dieux ». Les Espagnols les appelaient simplement Zapotèques, tel leur nom actuel. Voir Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, « Etnografía del pueblo zapoteco del Istmo de Tehuantepec (Binnizá) » [Ethnographie du peuple zapotèque de l'isthme de Tehuantepec (Binnizá)], 10 septembre 2017, en ligne, <<https://www.gob.mx/inpi/articulos/etnografia-del-pueblo-zapoteco-del-istmo-de-tehuantepec-binniza>>, consulté le 10 juillet 2023.

¹⁴ CNN en Español, « La controversia de Sézane: ¿para qué grabaron video de indígena con prendas de su nueva colección? » [La polémique Sézane : pourquoi ont-ils enregistré une vidéo autochtone avec des vêtements de leur nouvelle collection ?], CNN, 25 janvier 2022, en ligne, <<https://www.cnn.com/videos/spanish/2022/01/25/marca-sezane-video-baile-mujer-indigena-teotitlan-oaxaca-pkg-cristina-avila-redaccion-mexico.cnn>>, consulté le 6 juillet 2022.

¹⁵ Cité dans Roberto Morris, « Racismo en México. Visiones desde la academia, el activismo y la política » [Racisme au Mexique. Visions du milieu universitaire, de l'activisme et de la politique], *C&E*, 20 août 2020, en ligne, <<https://www.ceonline.com.mx/post/racismo-patricio-solis>>, consulté le 16 mai 2022.

¹⁶ Caroly Chan et Natalie Gomez, « Racismo, televisión y publicidad en Chile » [Racisme, télévision et publicité au Chili], *El Mostrador*, 27 juin 2020, en ligne,

la faculté de l'économie et des affaires de l'Université du Chili sur des stéréotypes de race dans la publicité de la presse écrite de ce pays et du Pérou montrait que les personnes d'origine autochtone étaient associées à un statut social peu élevé et n'étaient pas choisies pour la publicité d'articles très chers ou de luxe¹⁷.

Au Chili, une série de messages publicitaires de Firestone, de la compagnie Bridgestone, est un cas célèbre. Y étaient présentées des personnes montrant des attributs des peuples autochtones du nord du continent. Elles montaient à cheval et une fois arrivées à la route, elles y collaient une oreille pour « écouter le chemin » et savoir ainsi si des voitures approchaient¹⁸. Si cette série date des années 1980, il est pourtant à remarquer qu'elle a obtenu de nombreux prix internationaux, par exemple la Palme à Cannes¹⁹.

Une autre étude comparative sur des messages publicitaires primés au Mexique, au Brésil et en Argentine démontrait aussi que la représentation ethnique n'est pas cohérente avec la composition sociale²⁰.

<<https://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/columnas/2020/06/27/racis-mo-television-y-publicidad-en-chile/>>, consulté le 11 mai 2022.

¹⁷ Juan Ignacio Ortiz Rojo, « Estereotipos de raza en la publicidad » [Stéréotypes raciaux dans la publicité], thèse de premier cycle, Facultad de Economía y Negocios, Universidad de Chile, 2016, [63 f.], en ligne, <<https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/140454>>, consulté le 19 mai 2022.

¹⁸ Firestone, [« Publicité »], *YouTube*, 1986, en ligne, <<https://www.youtube.com/watch?v=nScmvpCCyr0>>, consulté le 18 juillet 2022.

¹⁹ Firestone, [« Publicité »], *YouTube*, 1986, en ligne, <<https://www.youtube.com/watch?v=uvHH0VZS11s>>, consulté le 18 juillet 2022.

²⁰ Patricia Izquierdo Iranzo, Esther Martínez Pastor et María Galmes Cerezo, « La representación étnica en la publicidad argentina, brasileña y mexicana » [La représentation ethnique dans la publicité argentine, brésilienne et mexicaine], *Prisme social*, n° 17, décembre 2016, p. 241-267.

Les peuples autochtones et la publicité commerciale en Argentine

En Argentine, pendant l'année 2022, les données sur la composition de la population ont été mises à jour en vertu du dernier recensement national. Or, on sait déjà que plus de la moitié de la population est rattachée, d'une manière ou d'une autre, à ses racines autochtones. Concrètement, suivant le recensement précédent (de 2010), sur quarante-cinq millions d'habitants, un million de personnes se définissaient comme membres ou descendantes de l'une des quarante ethnies autochtones du territoire argentin, qui communiquent en seize langues différentes.

Du point de vue juridique, l'Argentine est passée du déni normatif, doctrinaire et jurisprudentiel des droits des Autochtones à leur consécration progressive, notamment après la révision constitutionnelle de 1994, qui a modifié l'article 75, alinéa 17. Il y est établi qu'il revient au Parlement de :

Reconnaître la préexistence ethnique et culturelle des peuples autochtones argentins. Assurer le respect à leur identité et le droit à une éducation bilingue et interculturelle. Reconnaître la personnalité juridique de leurs communautés et la possession et la propriété communautaires des terres qu'elles occupent traditionnellement.

Réguler la mise en possession d'autres terres, aptes et suffisantes au développement humain. Aucune d'elles ne sera aliénable, transmissible,

L'AUTOCHTONIE COMPARÉE DES AMÉRIQUES

ou susceptible d'être grevée par des taxes ou de faire l'objet d'une saisie²¹.

De même, le pays a adhéré aux divers textes internationaux, dont la Convention de l'OIT n°169 sur les « Peuples autochtones et tribaux dans les pays indépendants » (ratifiée par la loi 24.071)²².

Mais, tel que signalé par Barocelli :

[L]es peuples autochtones ont été un aspect défavorisé, discriminé, invisibilisé et ségrégué dans la société argentine tout au long de son histoire et l'État argentin est débiteur de reconnaissance et de respect de leurs droits humains et a un devoir de revendication envers les peuples préexistants à la consolidation de la nation argentine²³.

De même, nous assistons à une distribution régionale visible de la population du pays. La région de la capitale, soit l'immense ville autonome de Buenos Aires et le littoral à l'est du pays, est celle qui a accueilli le plus grand nombre de migrants européens. D'où cette idée, qui se réplique, que l'Argentine est un pays blanc et européen : « Les Argentins, nous descendons des navires » est une phrase très habituelle.

²¹ Juan Cianciardo, « Los derechos de los pueblos originarios argentinos » [Les droits des peuples argentins d'origine], *Jurisprudencia Argentina*, n° 12, décembre 2011, p. 8-9.

²² Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, « Ley N° 24.0271 » [Loi n° 24.0271], *Información Legislativa*, 1992, en ligne, <<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do?id=470>>, consulté le 10 juillet 2023.

²³ Sergio Barocelli, « Personalidad jurídica de pueblos y comunidades originarias. Recientes estándares de la Corte Suprema » [Statut juridique des peuples et communautés autochtones. Normes récentes de la Cour suprême], *La Ley*, 31 mars 2014, p. 8 ; 2014-B, p. 215.

Ailleurs, comme dans le Nord-Est, le Nord-Ouest et la Patagonie, la présence des peuples autochtones est plus répandue et les visions sont différentes, en comparaison avec celles de Buenos Aires et de la pampa humide.

Les droits des membres des peuples autochtones sont protégés dans le texte constitutionnel et par des traités internationaux à valeur constitutionnelle en Argentine. En vertu de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones (ratifiée par l'Argentine le 13 septembre 2007 dans sa loi 23.302),

[L]es peuples autochtones ont le droit à l'autodétermination. [...] Les autochtones, peuples et individus, ont le droit d'appartenir à une communauté ou à une nation autochtone, conformément aux traditions et coutumes de la communauté considérée. Aucune discrimination, quelle qu'elle soit, ne saurait résulter de l'exercice de ce droit²⁴.

Même si ce travail se focalise sur les questions spécifiques de régulation de la publicité, on doit rappeler aussi qu'il existe des traités internationaux tendant à éliminer la discrimination.

Suivant les indicateurs, les membres des peuples autochtones jouissent de moins de droits sociaux, économiques et culturels si on les compare au reste de la population²⁵. De

²⁴ Nations unies, *Déclaration des Nations unies sur les droits de peuples autochtones*, [s. l.], 2007, p. 8 et 11, en ligne, < https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2018/11/UNDRIP_F_web.pdf >, consulté le 10 mai 2022.

²⁵ Rolando E. Gialdino, *Derecho internacional de los derechos humanos. Principios, fuentes, interpretación y obligaciones* [Droit international des droits de l'homme. Principes, sources, interprétation et obligations], première réimpression, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 2014, p. 250.

même, on constate de graves discriminations envers les communautés autochtones et leurs membres.

Quant à la publicité commerciale, il faut signaler que les peuples autochtones ne sont pas suffisamment représentés dans la publicité argentine et que, souvent, elle a été produite avec un biais nettement discriminatoire. Rappelons deux précédents : les campagnes publicitaires des marques Poxipol et Aurora Grundig dans les années 1980 et 1990. Dans sa publicité en dessin animée, Poxipol présentait son produit « La Gotita », en mettant en scène un singulier groupe portant les attributs des peuples autochtones des États-Unis. Plusieurs messages avaient été réalisés montrant, par exemple, le chef de la tribu qui se rendait chez le sorcier parce que le « bouton » de sa radio à transistors s'était décollé. Le dialogue était en espagnol avec l'accent argentin et les verbes à l'infinitif, un stéréotype caractéristique de la communication des Autochtones. Ensuite, on montrait les Autochtones qui faisaient, en ronde, une danse traditionnelle et on entendait un slogan très accrocheur²⁶.

Une campagne similaire fut celle de la marque de produits électroménagers Aurora Grundig, appelée « Grand Chef », en 1986. Son protagoniste était un homme portant un smoking et une coiffe en plumes. Le personnage prétendait évoquer l'endroit où se fabriquaient les électroménagers, la Tierra del Fuego, dans le sud de la Patagonie²⁷.

La tendance dans la publicité argentine vise à ce que les peuples autochtones ne soient pas montrés directement dans

²⁶ Aquellos maravillosos años, « Lo que la gotita pega nada nada lo despega » [Ce que *la gotita* colle, rien mais rien ne l'enlève], 4 avril 2013, en ligne, <<https://aquellosmaravillosos.wordpress.com/2013/04/04/lo-que-la-gotita-pega-nada-nada-lo-despega/>>, consulté le 9 mai 2022.

²⁷ Cecilia Bona, « 10 publicidades ochenteras de la tele Argentina » [10 publicités des années 1980 à la télévision argentine], *Malditos Nerds*, 16 novembre 2016, en ligne, <<https://malditosnerds.com/10-publicidades-ochenteras-la-tele-Argentina-n9947>>, consulté le 9 mai 2022.

les publicités pour des produits ou des services. Or, quand c'est le cas, ils sont stéréotypés et ridiculisés²⁸.

De plus, tel que signalé par Zambano et Molinari : « [Q]uand nous parlons d'Autochtones, nous ne parlons pas seulement d'une histoire de longue date, il faut aussi parler du présent et de l'avenir²⁹. »

Une des études comparatives précitée indiquait, concernant l'Argentine, que « le récit publicitaire argentin représente une réalité ethnico-culturelle dominée par l'ethnie caucasienne » et que « ni la population autochtone, ni celle d'ascendance africaine ne fait partie du récit publicitaire de manière naturelle ». D'ailleurs, dans ses conclusions, il était affirmé qu'« en Argentine est aussi largement représenté le personnage aux traits européens, entouré de symboles particuliers du pays. C'est le modèle que revendique l'identité locale, mais dans lequel les autochtones n'ont pas d'espace³⁰ ».

Dans un document relatif au traitement responsable de la communication visant les peuples autochtones, il est établi qu'il faut

désactiver les préjugés et stéréotypes : éviter la vision d'assistantat et la victimisation. Même si

²⁸ Paola Bonavittaa et Jimena de Garay Hernandez, « Sexualidades mediáticas en América Latina. Todo cuerpo es político » [Sexualités médiatiques en Amérique latine. Chaque corps est politique], *Astrolabio*, n°18, 2017, p. 34-61, en ligne, <https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/78902/CONICET_Digital_Nro.b04a3eec-dd12-48a6-8ef6-5cf722c2fe32_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y>, consulté le 10 juillet 2023.

²⁹ Gabino Zambrano et Ignacio Molinari, « Volviendo la mirada hacia las comunidades indígenas » [Tourner notre regard vers les communautés autochtones], *Snp. Act.*, juin 2011.

³⁰ Patricia Izquierdo Iranzo, Esther Martinez Pastor et María Galmes Cerezo, *op. cit.*

cela semble redondant, il est nécessaire de rappeler que les membres des populations autochtones sont des citoyens à droits égaux, organisés sous forme communautaire et politique. Il faut éviter de faire un rapprochement entre peuples autochtones et pauvreté³¹.

Cependant, Florencia N. Herrera, dans un intéressant travail de fin d'études pour son diplôme de licence en publicité, en 2019, intitulé « ¿Quiénes son los protagonistas en el mundo publicitario? Valoración y atribución de roles a personajes de diferentes etnias en audiovisuales argentinos de marcas para el embellecimiento del cuerpo » (Qui sont les protagonistes dans le monde publicitaire ? Appréciation et attribution des rôles à des personnages des différentes ethnies dans les annonces audiovisuelles argentines de marques pour embellir le corps), démontre que dans les messages publicitaires en Argentine, ces bonnes pratiques en termes de multiculturalisme ne sont pas mises en œuvre.

L'autrice écrit : « Les messages conçus en Argentine dans les cinq dernières années, sont loin d'être inclusifs³² » Elle affirme que le « traitement égalitaire n'est pas présent » et cite

³¹ <http://www.obserdiscriminacion.gob.ar/wp->

³² Florencia N. Herrera, « ¿Quiénes son los protagonistas en el mundo publicitario? Valoración y atribución de roles a personajes de diferentes etnias en audiovisuales argentinos de marcas para el embellecimiento del cuerpo » [Qui sont les protagonistes dans le monde publicitaire ? Appréciation et attribution des rôles à des personnages des différentes ethnies dans les annonces audiovisuelles argentines de marques pour embellir le corps], travail de fin d'étude, Universidad Empresarial Siglo 21, 2019, en ligne, <<https://repositorio.uesiglo21.edu.ar/bitstream/handle/ues21/21572/TFG%20-%20Herrera%2C%20Florencia%20Nirvana.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>, consulté le 10 juillet 2023.

un important travail de García, Rebollo et Lacerda de 2018³³. De même, elle soutient que dans les publicités,

il faudrait mettre en scène une exposition juste des personnages et leurs représentations sociales, montrant divers éléments visuels, textuels, verbaux ou attitudeux sans les stéréotyper, en invitant le récepteur à apprendre davantage sur les ethnies, obtenant ainsi une dynamique interculturelle. Ce qui n'est pourtant pas le cas, puisque, dans les annonces, il n'est pas montré d'échange entre les races. On ne présente pas non plus les différentes ethnies associées à leurs coutumes ou croyances.

Or, nous ne devons pas oublier que l'inclusion de personnes d'ethnies diverses dans une publicité ne fait pas qu'une certaine marque devienne « inclusive ». Il faut que les entreprises soient très attentives et prennent soin de leur message, notamment quant aux valeurs et cultures des peuples autochtones. Nous savons bien qu'il s'agit d'une tâche ardue. Dans le secteur de la publicité sont mises en avant des questions de « liberté d'expression commerciale » et d'« usage du sens de l'humour » pour justifier des messages publicitaires qui ne respectent pas les droits humains. Justement, c'est sur ce point que l'État a son rôle régulateur à jouer, à travers le droit.

³³ Lorite García, Grau Rebollo, De Sousa Lacerda, « Representación de la diversidad sociocultural en la publicidad audiovisual. Materiales para un tratamiento inclusivo » [Représentation de la diversité socioculturelle dans la publicité audiovisuelle. Matériaux pour un traitement inclusif], *Revista Latina de Comunicación Social*, n° 73, 2018, p. 425-446.

Régulation sur la publicité en Argentine

L'Argentine, ayant un système fédéral de gouvernement, dispose de plusieurs textes légaux spécifiques pour protéger les personnes consommatrices, tant sur le plan national que provincial. Les dispositions nationales sont établies aux articles 42 et 43 de la constitution nationale (CN), dans les dispositions du code civil et commercial (CCetCom) (Loi 26.994) de 2014 et dans la loi de défense des consommateurs 24.240 (LDC)³⁴.

La politique et la législation de défense des personnes consommatrices de l'Argentine sont fondées sur plusieurs principes. La personne consommatrice est considérée comme étant titulaire d'un droit de protection, comme quelqu'un qui mérite d'être protégé face à une contrepartie³⁵. Cet objectif de protection ou de défense a été introduit dans la constitution de la nation argentine, notamment à l'article 42. Quant aux pratiques de commercialisation et à la publicité, elles sont régies par des textes interdisant la publicité mensongère, trompeuse, abusive, discriminatoire ou induisant la personne consommatrice à avoir un comportement nuisible ou dangereux pour sa santé ou sa sécurité.

La loi des services de communication audiovisuelle de l'Argentine (loi 25.522) définit la publicité comme :

Toute forme de message émis dans un service de communication audiovisuelle, soit en échange d'une rétribution ou d'une contreprestation similaire, soit à des fins

³⁴ Graciela Pinese et Pablo S. Corbalan, *Ley de defensa del consumidor comentada* [La loi de défense du consommateur commentée], Buenos Aires, Cathedra Jurídica, 2018, p. 67 et suivantes.

³⁵ Gabriel Stiglitz et Jose Sahian, *El nuevo derecho del consumidor* [La nouvelle loi sur la consommation], Buenos Aires, La Ley, 2020, p. 6.

d'autopromotion, par toute entreprise publique ou privée ou par toute personne physique, relative à une activité commerciale, industrielle, artisanale ou professionnelle, dont l'objet est de promouvoir, en échange d'une rétribution, la fourniture de biens ou la prestation de services, y compris tous biens meubles, biens immeubles, droits et obligations³⁶.

Si, en Argentine, aucun texte ne réglemente intégralement la publicité, il existe pourtant des règles en vigueur applicables à cette matière, lesquelles respectent la liberté d'expression des entrepreneurs et des entrepreneuses « de faire la publicité de leurs biens et services sur le marché et de les faire connaître³⁷ ».

En premier lieu, il y a les règles relatives aux conditions d'information aux personnes consommatrices liées à la publicité³⁸. Ces réglementations sont inscrites dans la loi 24.240 sur la défense des personnes consommatrices³⁹ et dans l'ordonnance DNU 274/2019⁴⁰ relative à la loyauté commerciale. Cette ordonnance DNU 274/19 interdit la publicité trompeuse. En Argentine, l'ordre juridique positif réglemente la publicité et ses effets afin d'éviter la création de

³⁶ Eduardo J. Monti, *Derecho de usuarios y consumidores* [Droit des utilisateurs et des consommateurs], 2^e édition, Buenos Aires, Cathedra Jurídica, 2017, p. 61.

³⁷ Ramiro Riera, « La Libertad de Expresión » [La liberté d'expression], dans Adelina Loiano [dir.], *Lecciones de derechos humanos* [Cours sur les droits de l'homme], Buenos Aires, Errejus, 2020, p. 195.

³⁸ Ricardo Luis Lorenzetti, *op. cit.*, p. 178.

³⁹ Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, « Ley N° 24.240 » [Loi n° 24.240], *Información Legislativa*, 1993, en ligne, <<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/0-4999/638/textact.htm>>, consulté le 10 juillet 2023.

⁴⁰ Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, « Decreto 274/2019 » [Décret 274/2019], *Información Legislativa*, 2019, en ligne, <<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do?id=322236>>, consulté le 10 juillet 2023.

fausses attentes qui ne se matérialiseront pas dans la réalité (art. 7 et 8 LDC, art. 1.101 CCetCom).

Quant à la question abordée dans cette étude, les règles réprimant la publicité susceptible d'être caractérisée comme étant « abusive ou discriminatoire » s'appliquent. Ce genre de publicités est caractérisé comme une atteinte à l'intégrité, à la santé ou à la sécurité des consommateurs, allant à l'encontre du respect de la dignité humaine.

Son précédent immédiat est l'art. 37. 2. CDC Brésil et la directive 2006/114/ de la CE, art. 5.3 et 5.4. La publicité « abusive » porte atteinte à la dignité de la personne humaine et aux droits dérivés explicitement ou implicitement de la constitution. Sont attaqués tant le droit au « traitement digne de la personne consommatrice » que l'ensemble des droits, principes et valeurs reconnus constitutionnellement et par les traités des droits humains à valeur constitutionnelle au pays (art 75 CN)⁴¹.

Dans ce domaine, il faut notamment retenir la situation des personnes identifiées dans le droit argentin comme étant des consommateurs et consommatrices « hypervulnérables ». Cela renvoie à un genre de personnes consommatrices répondant à certaines caractéristiques qui les mettent dans une situation de vulnérabilité exacerbée, qui les mettent dans une position défavorable vis-à-vis des autres. Il s'agit de personnes qui, outre la vulnérabilité structurelle liée à leur statut de consommatrices, se trouvent confrontées à une vulnérabilité supplémentaire, provenant de circonstances permanentes ou transitoires. Dans cette catégorie sont groupés les enfants, les personnes âgées, les analphabètes, les

⁴¹ Débora Marhaba et Sergio S. Barocelli, « Los influencers como nueva forma de publicidad y la protección de los consumidores » [Les influenceurs comme nouvelle forme de publicité et de protection des consommateurs], *La Ley*, juillet 2020, p. 437-447.

personnes handicapées et les personnes des peuples autochtones, parmi d'autres.

Tel que nous l'avons indiqué, la constitution nationale fait référence à la protection des droits des peuples autochtones (art. 75, alinéa 17), ce qui prévoit donc une orientation permettant de croire au bien-fondé de la catégorie de consommateurs et consommatrices hypervulnérables.

La ratification est assurée par la loi n° 26.522 relative à la communication audiovisuelle, qui comporte des régulations sur la publicité dans ses articles 71 et 81 :

Art. 71 : Quiconque produira, distribuera, émettra ou, sous quelque forme que ce soit, obtiendra des avantages par la transmission de programmes et/ou la publicité, veillera au respect de ce qui est établi par les lois [...], sur la protection intégrale des droits des filles, des garçons et des adolescents, ainsi que les textes les complétant et/ou révisant et les règles adoptées pour la protection de la santé⁴².

Ajoutons aussi l'article 3 de cette même loi, qui définit les objectifs des services de communication audiovisuelle et les contenus de leurs émissions, en particulier l'alinéa d) : « La défense de la personne humaine et le respect de ses droits fondamentaux » ; l'alinéa h) : « L'intervention des médias fondée sur des principes déontologiques » ; et surtout l'alinéa ñ), qui fixe l'objectif suivant : « La préservation et la

⁴² Lucas David Silva, « Información y publicidad dirigida a consumidores hipervulnerables » [Information et publicité destinées aux consommateurs hypervulnérables], *elDial.com*, 2018, en ligne, <http://www.eldial.com/NUEVO/lite-tcd-detalle.asp?id=12998&base=50&id_publicar=&fecha_publicar=08/05/2020&indice=doctrina&suple=Consumidor>, consulté le 3 mai 2022.

promotion de l'identité et des valeurs culturelles des peuples autochtones⁴³. »

Il est aussi important de souligner le rôle joué par l'autorégulation dans le secteur de la publicité. Rappelons par exemple le « Code de déontologie et d'autorégulation publicitaire » du *Consejo de Autorregulación Publicitaria* (CONARP ; « Conseil d'autorégulation publicitaire ») :

Artículo 1. La publicidad debe respetar los principios de la moral y las buenas costumbres, así como las normas legales vigentes, especialmente y entre otras: la Ley de Defensa del Consumidor ; la Ley de Defensa de la Competencia ; la Ley de Lealtad Comercial ; la Ley Nacional de Lucha contra el Alcoholismo ; la Ley de Marcas ; la Ley de Protección de los Datos Personales (Habeas Data) ; la Ley de Protección Integral a las Mujeres ; la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual ; y el Código Alimentario Argentino. [...]

Artículo 5. En consecuencia, la publicidad no debe contener expresiones o representaciones visuales o auditivas, ni alusiones impropias que: [...]
6. Estimulen cualquier forma de discriminación⁴⁴.

⁴³ Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, « Ley 26.522 » [Loi 26.522], *Información Legislativa*, 2009, en ligne, <<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/155000-159999/158649/norma.htm>>, consulté le 8 juillet 2022.

⁴⁴ « Article 1. La publicité doit respecter les principes de la morale et des bonnes mœurs, et les textes légaux en vigueur, dont, notamment, la loi sur la défense des consommateurs ; la loi sur la défense de la concurrence ; la loi sur la loyauté des relations commerciales ; la loi nationale de lutte contre l'alcoolisme ; la loi relative aux marques ; la loi relative à la protection des données personnelles (Habeas Data) ; la loi relative à la protection intégrale des femmes ; la loi sur les services de communication audiovisuelle et le code alimentaire argentin. [...] Article 5. En conséquence, la publicité ne doit pas contenir d'expressions, ou représentations visuelles ou auditives, ni des allusions impropres qui : [...] 6. Incitent à toutes discriminations » (Consejo de autorregulación publicitaria,

Ce code contient une définition de stéréotype négatif :

[C]elui qui, du fait des rôles et/ou des situations qu'il représente, peut montrer des attitudes, relations ou comportements fondés sur un préjugé contre des personnes ou un secteur de la communauté, sous la forme de discrimination, de dérision, d'affront ou de stigmatisation, pour différents motifs : genre, âge, nationalité, niveau socioéconomique, ethnie, religion, etc., en leur causant un préjudice⁴⁵.

Le CONARP exhorte expressément à éliminer, dans la publicité, tout contenu susceptible de créer des stéréotypes négatifs provoquant une discrimination. Il incite tant les entreprises que les agents publicitaires à analyser les propositions publicitaires sous diverses optiques. Cela permettra d'éviter l'utilisation d'images ou de concepts susceptibles de vexer, tout particulièrement quant à l'effet du message chez les plus jeunes ou d'autres groupes spécifiques.

Les réseaux sociaux et les opérateurs d'Internet suivent aussi des politiques dans ce sens. Chez Google, nous retrouvons des recommandations intitulées « Inclusive Marketing. Authentically Reflecting Indigenous People⁴⁶ ». On y établit l'importance de parler des peuples autochtones au temps

« Código de ética y autorregulación publicitaria » [Code de déontologie et d'autorégulation publicitaire], [s. d.], p. 2, 5, 6, en ligne, <<http://www.conarp.org.ar/docs/Conarp-CodigoEticaAutorregulacionPublicitaria.pdf>>, consulté le 12 juillet 2022 ; je traduis).

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Google, « Inclusive Marketing. Authentically Reflecting Indigenous People » [Marketing inclusif. Représenter authentiquement les peuples autochtones], [s. d.], en ligne, <<https://all-in.withgoogle.com/audiences/indigenous-people/>>, consulté le 12 juillet 2022.

présent et non pas au passé et d'honorer la diversité en évitant des généralisations ou des « amalgames » inadéquats de différents groupes autochtones. On y préconise aussi d'éviter de présenter ces personnes comme étant « des sauvages » ou étant moins intelligentes. Il est aussi conseillé de toujours consulter leurs représentants et représentantes afin de se renseigner sur les façons adéquates de les représenter et de représenter leurs cultures.

Des initiatives intéressantes proposent d'éviter la représentation des peuples autochtones sous forme de dessins animés ou « déguisés » ou comme des « animaux de compagnie » (#NotAMascot, #NotACostume), dans lesquelles les personnes sont présentées comme des personnages de fantaisie stéréotypés et simplifiés.

Publicité abusive et peuples autochtones en Argentine

Pour illustrer ce qui vient d'être exposé, nous analyserons trois messages publicitaires de l'Argentine dans lesquels les peuples autochtones ont été représentés de manière discriminatoire au milieu du XXI^e siècle.

Les premiers messages datent de 2014 et de 2011 ; la catégorie de publicité abusive précitée n'apparaissait donc pas encore particulièrement dans la loi. En effet, elle n'a été inscrite dans le texte du code civil et commercial de la nation qu'à partir d'août 2015, date de son entrée en vigueur. Cependant, la législation argentine prévoyait déjà des règles applicables à ces discriminations publicitaires.

Le troisième message, qui date de 2019, montre des personnes représentant des membres des peuples autochtones du Nord, appelés « Esquimaux » et présentés comme des personnages de fantaisie, et non comme des personnes en chair et en os.

Cas Vino Bravío (Cave Uxmal, 2014)

Le producteur de vin argentin Uxmal annonce, en novembre 2014, le lancement d'un vin appelé Bravío (Osé) dans sa campagne intitulée « L'Indien n'hésite pas », comprenant deux messages à la télévision.

Dans la première publicité⁴⁷, on voit un jeune homme blanc observant deux femmes jouer au billard. L'une a de longs cheveux blonds et porte une robe courte et des chaussures à talons hauts. L'autre a les cheveux courts et une robe plus discrète, un bracelet et des boucles d'oreilles en perle ; son teint est blanc aussi. Une voix hors-champ exprime ce que pense le jeune homme : « *Eh bon, cette blonde est superbe [...]. Mais elle est trop belle, elle va me repousser... je vais plutôt parler à la brune.* » L'homme continue à « réfléchir », tout en regardant la jeune brune : « *C'est plus sûr, elle a l'air plus sympa, mais j'aime mieux la blonde, c'est une super nana...* (on voit l'image de la fille blonde) *mais elle ne va pas faire attention à moi, elle est trop bien pour moi.* » Tout à coup, on entend un son de rembobinage et celui d'une flûte andine. La caméra focalise sur un homme corpulent, musclé et la poitrine nue, qui rentre dans le salon de billard en portant la coiffe de plumes traditionnelle de certains peuples autochtones de l'Amérique du Nord. Sans mot dire, il commence à embrasser la femme blonde. À ce moment-là, on entend une voix hors-champ masculine, et une légende apparaît : « L'Indien n'hésite pas », suivie d'un « Ohhhh ! » admiratif. La voix masculine ajoute : « Nouveau vin Bravío. » Par la suite, l'écran est partagé en deux. D'un côté, le jeune observe comment le « présumé » homme des peuples autochtones repart avec la blonde posant la tête sur son épaule droite. De l'autre, on voit une bouteille du vin

⁴⁷ Annonceur : Cave Uxmal. Marque : Campagne Bravío – EL INDIO NO DUDA. Produit : Vin Bravío. Agence de Publicité : Carlos y Dario Argentina.

annoncé et on entend, en hors-champ : « *L'enfant sauvage de la famille Uxmal.* »

La deuxième publicité, appelée « Moto », présente un homme blanc d'âge moyen qui souhaite acheter une voiture ou une moto. Un vendeur essayant de répondre aux doutes du client acquiesce et gesticule derrière lui. Soudain, on entend le son d'une flûte de Pan, et un homme musclé, à moitié nu, qui incarnerait un représentant des peuples autochtones, arrive. Il se dirige d'un pas assuré vers le client et sans lui adresser la parole, le gifle, tandis que le vendeur dit : « Oh là là. » Ensuite, l'écran est partagé en deux. On voit l'homme robuste qui ressort du magasin sur la moto et on entend le slogan : « *Vin Bravío, l'enfant sauvage de la famille Uxmal.* »

Ces messages publicitaires ont fait l'objet de plusieurs plaintes auprès de la Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual pour discrimination et sexisme, lesquels se fondaient sur l'article 3, alinéa m) : « Promouvoir la protection et la sauvegarde de l'égalité entre les hommes et les femmes et le traitement pluriel, égalitaire et non stéréotypé, en évitant toute discrimination basée sur le genre ou l'orientation sexuelle. »

À l'article 70, il est également précisé que :

La programmation des services prévus dans la présente loi devra éviter des contenus promouvant ou incitant à des traitements discriminatoires fondés sur la race, la couleur, le sexe, l'orientation sexuelle, la langue, la religion, les opinions politiques ou de tout autre genre, l'origine nationale ou sociale, la position économique, la naissance, l'aspect physique, la présence de handicaps ou

méprisant la dignité humaine ou menant à des comportements nuisant à l'environnement ou à la santé des personnes et à l'intégrité des enfants ou des adolescents.

Le protagoniste du message portait les attributs des peuples autochtones des États-Unis. De plus, le propos ressemblait aux publicités d'Aurora Grundig et de La Gotita, parues il y a une trentaine d'années. Le représentant des peuples autochtones y était montré comme quelqu'un d'étranger à la culture argentine ou s'y opposant.

Cet organisme a signalé les plaintes au producteur de vin et à l'agence de publicité⁴⁸. Par conséquent, l'entreprise a cessé la diffusion des messages. Elle a aussi modifié l'autre publicité, pour éviter de rapprocher les peuples autochtones à « des sauvages ».

Cas de la boisson Twister (Pepsico, 2011)

Un autre cas notable est celui des publicités d'une boisson de l'entreprise Pepsico appelée Twister, de Tropicana⁴⁹. Les messages étaient intitulés « Hornero » (Fourrier roux)⁵⁰.

Les publicités commençaient par une voix qui annonçait : « La sagesse de la Pachamama », accompagnée d'une musique associée aux peuples autochtones. Une femme aux traits autochtones vêtue d'un poncho et d'une robe représentait la *Pachamama* ou la Terre-mère.

⁴⁸ Agence dirigée par Darío Straschnoy et Carlos Baccetti

⁴⁹ Annonceur : Pepsico Argentina. Marque : Campagne Pachamama. Produit : Twister by Tropicana. Agence de publicité : BBDO Argentina

⁵⁰ <<http://www.latinspots.com/sp/noticia/twister-by-tropicana-y-su-tributo-la-pachamama-ideado-por-bbdo-Argentina/24637>>

Dans une des publicités, la *Pachamama* donne des ballons d'anniversaire à des jeunes hommes autochtones, comme s'ils étaient des enfants. Leur accent imite celui de la région nord-ouest de l'Argentine. Dans une autre publicité, la *Pachamama* colle un coquillage à son oreille, comme si elle écoutait un appareil de radio. Les jeunes Autochtones lui demandent si elle souhaite qu'ils dessinent des bandes d'oiseaux volant formant la lettre « v », en faisant un jeu de mots entre le « v » et le « b », pour mettre en évidence que ces jeunes gens ignorent l'orthographe de la langue espagnole. Un troisième message publicitaire présente des personnages donnant à la *Pachamama* un nid de fourmier qui serait le projet d'une maison de conception moderne et actuelle. La *Pachamama* fait une correction et signale que c'est un *loft*.

Cette campagne est fondée sur l'idée que les personnes des peuples autochtones « vivent et appartiennent au passé. » Cela veut dire que, comme on ne les voit pas utiliser la technologie occidentale, ils n'appartiennent pas à une culture vivante et actuelle.

La question de la langue est aussi un point essentiel puisque l'espagnol est présenté comme la langue qui sert à la communication, ce qui traduit une méconnaissance des langues autochtones. L'usage inapproprié de l'orthographe de l'espagnol est utilisé pour démontrer « l'ignorance » des personnes représentant les peuples autochtones et on introduit un mot en anglais, « *loft* », comme une représentation de la sagesse de la *Pachamama*.

Bref, la campagne publicitaire présente, sous un présumé « ton humoristique », une série de stéréotypes discriminatoires stigmatisant des membres des peuples autochtones. Tel qu'observé à l'Observatorio de la Discriminación en Radio y Televisión :

Les blagues constituent une forme de discrimination quand leur « côté amusant » s'appuie sur l'identification des caractéristiques d'un groupe ou d'un collectif social. Lorsque le rire et le comique sont fondés sur des principes apparemment « naturels », ils ne nient pas seulement la condition idéologique des préjugés, mais ils renforcent également la différence et reproduisent les relations d'inégalité. Dans cet état de choses, l'humour peut reproduire et légitimer les relations de subordination et de pouvoir établies dans une société⁵¹.

Cas Mylanta Fresh (Laboratorio Elea, 2019)

L'un des cas les plus récents de stigmatisation des peuples autochtones dans la publicité argentine date de 2019. Il s'agit d'un message du laboratoire pharmaceutique national Elea, qui produit un médicament antiacide sous la marque Mylanta.

Une des versions de ce médicament, appelée « Fresh », a été présentée dans un message publicitaire dans lequel les boîtes Mylanta Fresh sont réfrigérées sur de la glace naturelle et stockées dans un igloo. On y voit un individu blanc qui manifestait des symptômes d'acidité gastrique. À ce moment une alarme se déclenche dans un igloo. À l'intérieur, des hommes aux traits « inuits » portant des vêtements typiques chauds, représentant donc les peuples autochtones du Nord, réagissent. L'un d'eux part alors sur ses skis pour aider l'homme blanc et arrive rapidement devant lui avec le

⁵¹ Pour plus d'informations, voir « Informe Anual: Las representaciones de los pueblos indígenas en radio y televisión », disponible sur l'URL : <<http://www.obserdiscriminacion.gov.ar/web/wp-content/uploads/2010/11/Informe-Pueblos-Indigenas-ODRyTV.pdf>>

médicament. L'homme blanc remercie l'Inuit. Le slogan est : « *Il gèle l'acidité.* »

Même si, en Argentine, on ignore souvent que le terme « Esquimau » est péjoratif, la caractérisation de ces personnes dans un contexte exogène et « utilitaire » est discriminatoire. De même, ces personnes inuites sont présentées comme quelque chose d'irréel, comme une fantaisie qui n'existe pas, qui ne serait que le fruit de l'imagination de l'homme blanc, tout comme le génie dans la lampe des *Mille et une nuits*.

Nous estimons que les publicités analysées portent atteinte, notamment, au droit au traitement digne et équitable de la personne consommatrice, garanti à l'article 42 de la CN, à l'article 8 bis de la LDC, aux articles 1097 et 1098 du code civil et commercial et à l'ensemble des droits, principes et valeurs reconnus par la constitution nationale et les traités internationaux des droits humains à valeur constitutionnelle, conformément à l'article 75, alinéa 22, de la CN.

Regards comparés avec le Québec

La société civile québécoise nous semble plus active que celle d'Argentine dans la promotion du respect des droits des personnes et de la prévention des actes de discrimination. En relation aux Premières Nations, différents ONG et des représentants des peuples autochtones ont élevé leur voix pour dénoncer les attitudes qui visent ces personnes.

Par exemple, le Groupe d'action contre le racisme (GACR), une ONG créée en 2020⁵², a formulé cinq recommandations et une douzaine d'appels à l'action afin que le Québec

⁵² Le décès de Joyce Echaquan à l'hôpital de Joliette, le 28 septembre 2020, sous les insultes de membres du personnel, a apporté une urgence additionnelle à la nécessité d'agir spécifiquement pour les populations autochtones.

s'occupe de la discrimination qui affecte les membres des Premières Nations en demandant que leurs besoins soient spécifiquement pris en compte. Les personnes représentant cette ONG considèrent qu'il est essentiel de prendre en compte la vulnérabilité des Autochtones face au racisme, et qu'il devient urgent d'apporter des réponses adaptées à cette réalité.

Le Groupe d'action propose ainsi cinq grandes recommandations pour combattre le racisme envers les Premières Nations au Québec :

- [F]aire mieux connaître à tous les Québécois l'histoire, les cultures, l'héritage et la situation actuelle des Autochtones. [...]
- [Assurer] la sécurité culturelle des Autochtones au sein des services publics. [...]
- [M]ettre fin aux cas de discrimination policière. [...]
- [Améliorer] l'accès à la justice. [...]
- [A]méliorer les conditions de logement des Autochtones⁵³.

Aussi, des vingt-cinq appels à l'action contenus dans le rapport, douze concernent spécifiquement les Autochtones. On peut souligner :

- Rendre obligatoire l'interdiction des interpellations policières aléatoires ;
- Augmenter les ressources pour le logement hors communauté ;

⁵³ Groupe d'action contre le racisme, « Le racisme au Québec. Tolérance Zéro. Rapport du groupe d'action contre le racisme », Québec, Gouvernement du Québec, 2020, p. 32.

- Modifier les contenus scolaires des niveaux primaire et secondaire pour actualiser les notions sur l'histoire, les cultures, l'héritage et les réalités actuelles des populations autochtones [...];
- Sensibiliser les ordres professionnels à l'importance de former les professionnels aux réalités autochtones;
- Mettre en place une formation obligatoire et continue sur les réalités autochtones pour les employés de l'État⁵⁴.

Pour sa part, l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL), qui regroupe les chefs de quarante-trois communautés, a demandé de démystifier les causes profondes du racisme et de la discrimination envers les Autochtones.

Un autre témoignage intéressant est celui de Kijâtai-Alexandra Veillette-Cheezo, étudiante en journalisme à l'Université du Québec à Montréal (UQAM). Elle est membre de la nation anichinabée et sa famille vient de la communauté du Lac-Simon, en Abitibi. Elle s'investit dans le milieu culturel montréalais et au sein de la communauté 2SLGBTQI+, en plus d'avoir réalisé des courts métrages.

Veillette-Cheezo considère qu'

en ce moment, il y a une résurgence des cultures autochtones. Après plusieurs générations de stratégies d'assimilation au sein des communautés, la guérison est centrale. Il y a un intérêt également de plus en plus grand de

⁵⁴ *Ibid.*, p. 16, 47, 38, 37.

transmettre les connaissances perdues et de s'éduquer sur les réalités autochtones. La preuve : je vous écris présentement sur cette tribune. C'est une très bonne chose. Pendant longtemps, il y a eu ce manque de sensibilisation au sein de la société sur les questions comme les enjeux qui touchent les nations autochtones. Quand je m'exprime sur les réalités qui nous affectent, plusieurs personnes partagent avec moi leurs réactions. Tout cela est synonyme d'espoir. On valorise de plus en plus les connaissances autochtones et nous prenons de plus en plus de place au sein de l'espace public⁵⁵.

Une réflexion qui nous a particulièrement touché est celle d'Edith Bélanger, publiée le 30 septembre 2022 : « [U]n aîné m'a dit un jour : L'espoir, ça ne sert à rien. C'est par l'action que nous avons du pouvoir sur les situations⁵⁶. »

Et le droit est le moyen le plus fort que la société peut se donner pour garantir les droits de chacun.

Dans l'industrie de la publicité, on peut signaler que, au Canada, en plus d'être encadrée par la Loi sur la protection du consommateur, la publicité est régie par la Loi sur la

⁵⁵ Kijàtai-Alexandra Veillette-Cheezo, « Chronique. Le poids de sensibiliser. La sursollicitation des personnes autochtones », *Radio-Canada*, 15 mars 2022, en ligne, <<https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1869161/sensibiliser-informer-sur-sollicitation-personnes-autochtones-chronique-kijatai>>, consulté le 12 juillet 2023.

⁵⁶ Edith Bélanger, « La guérison avant la réconciliation », *Radio-Canada*, 30 septembre 2022, en ligne, <<https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1920577/autochtones-journee-nationale-verite-reconciliation-edith-belanger>>, consulté le 12 juillet 2023.

concurrence, sous la responsabilité du Bureau de la concurrence.

Le rôle du droit souple est très important aussi dans le milieu publicitaire au Canada. Le « Code canadien des normes de la publicité » de 1963 cherchait à promouvoir la pratique professionnelle de la publicité. Ce code rédigé pour l'industrie de la publicité est administré par un organisme appelé « Les normes canadiennes de la publicité »; son objectif était le maintien de la confiance du public dans la publicité. Dans la rubrique « Descriptions et re^présentations inacceptables », le code stipule que les publicités ne doivent pas :

- a) tolérer quelque forme de discrimination personnelle que ce soit, y compris la discrimination fondée sur la race, la nationalité ou l'origine ethnique, la religion, l'identité sexuelle, le sexe ou l'orientation sexuelle, l'âge ou un handicap ;
- b) donner l'impression d'exploiter de tolérer ou d'inciter de manière réaliste à la violence, ni donner l'impression de tolérer ou d'encourager expressément l'intimidation, ni encourager expressément ou montrer une indifférence manifeste à l'égard d'un comportement illicite ;
- c) déprécier, discréditer ou dénigrer une ou des personnes, un groupe de personnes, des entreprises, des organisations, des activités industrielles ou commerciales, des professions, des entités, des produits ou des services identifiables, ou tenter de les exposer au mépris public ou au ridicule ;
- d) miner la dignité humaine ou afficher une indifférence manifeste à l'égard d'une conduite ou d'attitudes portant atteinte aux normes de décence publique

prévalant au sein d'un important segment de la société, ni de les encourager gratuitement et sans raison⁵⁷.

Les publicités argentines dans lesquelles sont représentées des personnes des peuples autochtones contiennent un stéréotype « folklorique » à travers des idées qui brouillent l'identité propre de chaque communauté. De même, ces messages publicitaires dénie tant les particularités politiques et économiques des peuples autochtones que leurs richesses culturelles, sociales et philosophiques. Leurs membres sont présentés comme des êtres irréels provenant de la fantaisie et non du monde réel, ou comme des gens d'antan, non des temps présents.

La finalité primordiale de la publicité est de vendre et non de renseigner. Pourtant, elle reste indissociable du droit à l'information puisque, souvent, dans la hâte de « placer » le produit offert, il devient difficile d'établir la limite, si délicate soit-elle, entre la vérité et les demi-vérités, les inexactitudes ou les faussetés concernant ce qui est offert.

Quant aux publicités abusives, signalons qu'elles

peuvent être caractérisées comme celles qui s'appuient et insistent sur les émotions, les motivations et les suggestions directes, qui font appel au vertige et à la discrimination, aux craintes, aux croyances, qui créent ou exacerbent les anxiétés, directement ou à travers des mécanismes subliminaux.

⁵⁷ Normes de la publicité, « Le code canadien des normes de la publicité », 2019, en ligne, <<https://adstandards.ca/fr/code-canadien/code-en-ligne/>>, consulté le 13 juillet 2023.

L'invisibilisation ou la stigmatisation des membres des peuples autochtones dans la publicité argentine est un fait réel. C'est ce que manifestait un jeune Argentin d'origine quechua, membre de l'association des peuples autochtones Jallalla, dans une intéressante vidéo de 2018 intitulée « Reconocerse indígena en Buenos Aires » (Se reconnaître autochtone à Buenos Aires). Juan Claro, né en Argentine de parents boliviens, et résident de la ville de Buenos Aires, y raconte son histoire de reconstruction identitaire. À la fin de la vidéo, le jeune homme fait expressément mention du rôle de la publicité en indiquant que, dans son pays, elle présente des personnes blondes, aux yeux clairs et de grande taille. En regardant cela, « on se dit qu'on voudrait parvenir à ça. On a l'impression que c'est ce qu'on nous impose. Et ce n'est pas du tout facile⁵⁸ ».

Une autre réponse catégorique à cette réalité a été la vidéo intitulée « La Argentina no es blanca », (L'Argentine n'est pas blanche), publiée sur TikTok⁵⁹. Elle a failli être présentée au Festival international de la créativité de Cannes, qui prime les meilleures idées publicitaires à la télévision⁶⁰. La vidéo, réalisée et interprétée par l'acteur David Gudiño⁶¹, raconte à la première personne le racisme subi en Argentine par les

⁵⁸ Jallalla, « Reconocerse indígena en Buenos Aires » [Se reconnaître autochtone à Buenos Aires], *YouTube*, 2018, en ligne, <<https://www.youtube.com/watch?v=Ywn5gLhivQk>>, consulté le 13 juillet 2023.

⁵⁹ David Gudiño, « La Argentina no es blanca » [L'Argentine n'est pas blanche], *YouTube*, 2022, en ligne, <<https://www.youtube.com/watch?v=>RAQIT2LxysI>>, consulté le 13 juillet 2023.

⁶⁰ German Wille, « La Argentina no es blanca: el video que es furor en TikTok y que busca ganar en Cannes » [L'Argentine n'est pas blanche. La vidéo qui fait fureur sur TikTok et qui cherche à gagner à Cannes], *La Nación*, 16 mai 2022, en ligne, <<https://www.lanacion.com.ar/espectaculos/la-argentina-no-es-blanca-el-video-que-es-furor-en-tiktok-y-que-busca-ganar-en-cannes-nid16052022/>>>, consulté le 11 juillet 2022.

⁶¹ L'acteur fait partie du collectif « Identidad Marrón », « un groupe de personnes marron unies pour débattre sur le racisme structurel en Amérique latine et y rechercher des réponses », selon la légende du profil Instagram de cette association.

personnes dont la couleur de peau est « marron » et non blanche.

Comme conclusion, nous présentons une position positive qui cherche à lutter contre les représentations abusives des peuples autochtones dans la publicité. Une professionnelle publicitaire signalait :

[A]ujourd'hui plus que jamais, l'image d'une marque doit raconter une histoire vraie, aux caractéristiques représentatives de son origine et de sa mission. Le respect envers les cultures autochtones réside dans la reconnaissance et l'aide portée à cette lutte qu'ils ont entreprise pendant si longtemps⁶².

Un autre publicitaire disait :

[A]utant plus de diversité il y aura, autant plus large va être le standard de beauté et, en favorisant cette inclusion, on crée de la fierté pour notre identité. Le chemin est encore long à suivre, ce n'est pas facile de nous débarrasser de plus d'un siècle à afficher toujours des gens à peau blanche, mais c'est ce que demande maintenant le public, il rejette les annonces racistes sur les réseaux [...] l'évolution est en train de démarrer, ce qui reste c'est de prendre l'élan pour que cela arrive. En fin de compte, c'est la responsabilité de tous : des clients, des agences et des consommateurs⁶³.

⁶² Alejandra Calle Villareal, « Pueblos indígenas, cultura y marcas » [Peuples autochtones, culture et marques], *Publicitarias*, 4 septembre 2020, en ligne, <<https://publicitarias.org/2020/09/04/pueblos-indigenas-cultura-y-marcas/>>, consulté le 11 juillet 2022.

⁶³ David Arafat cité par Mariana Limón Rugerio, *op. cit.*

Nous gardons donc cette dernière idée : « [C]’est la responsabilité de tous. »



L'autochtonie comparée des Amériques

Droit et représentations culturelles

L'autochtonie caractérise les Amériques. Cet essai collectif est issu d'une démarche pluridisciplinaire inédite de collaboration entre le Québec, l'Argentine et la France, qui a réuni des participants de communautés autochtones (Abénakis, Aïmaras, Atikamekw, Innus, Mapuches et Wichis) et des chercheurs de plusieurs disciplines. Il place la question de la territorialité autochtone dans les Amériques au cœur d'enjeux contemporains, tant politiques, juridiques qu'environnementaux. Ce livre s'inscrit dans une démarche visant à explorer et à comparer les diverses conceptions du territoire et des rapports humains avec le monde vivant, telles qu'elles sont perçues par les peuples autochtones à travers l'hémisphère Nord et Sud. À l'intersection du droit, des études littéraires et culturelles, de la recherche-crédation, des études autochtones et de la science politique, ce livre réunit des spécialistes qui interrogent les fondements, les effets et les principes sous-jacents à la territorialité autochtone.

Avec des chapitres de Geneviève Bélisle, Véronique Basile Hébert, Jan Borm, Leila Devia, Patrick Jacob, Federico Merino, Thierry Rodon, Ana Kancepolsky-Teichmann, Laura Perez-Gauvreau, Daniel Chartier et Martina L. Rojo.

Ce livre est publié par le Laboratoire international de recherche sur l'imaginaire du Nord, de l'hiver et de l'Arctique, dirigé à l'Université du Québec à Montréal par Daniel Chartier, en collaboration avec les Ediciones Universidad del Salvador (Argentine).



Isberg

ISBN 978-2-923385-62-4



9 782923 385624

Imaginaire | Nord

UQÀM