

Récits de Nutashkuan :
la création d'une réserve indienne en territoire innu

Aude Maltais-Landry

Mémoire
présenté
au
Département d'histoire

comme exigence partielle au titre de
maîtrise ès Arts (Histoire)
Université Concordia
Montréal, Québec, Canada

Octobre 2014

© Aude Maltais-Landry, 2014

UNIVERSITÉ CONCORDIA
École des études supérieures

Nous certifions par les présentes que le mémoire rédigé

par *Aude Maltais-Landry*
intitulé *Récits de Nutashkuan : la création d'une réserve indienne en territoire innu*

et déposé à titre d'exigence partielle en vue de l'obtention du grade de

Maîtrise ès Arts (Histoire)

est conforme aux règlements de l'Université et satisfait aux normes établies pour ce qui est de l'originalité et de la qualité.

Signé par les membres du Comité de soutenance

_____ <i>Ted McCormick</i>	Président
_____ <i>Carole Lévesque</i>	Examinatrice
_____ <i>Gavin Taylor</i>	Examineur
_____ <i>Steven High</i>	Directeur

Approuvé par : _____
Directrice du département d'histoire

_____ 2014 _____
Doyen de la Faculté

RÉSUMÉ

Récits de Nutashkuan :
la création d'une réserve indienne en territoire innu

Aude Maltais-Landry

Ce mémoire porte sur la création de la réserve indienne de Nutashkuan, située sur la côte nord du Saint-Laurent, dans les années 1950. Se basant principalement sur une série d'entrevues d'histoire orale réalisées par l'auteure en 2013, il explore les facteurs qui ont conduit les Innus à se sédentariser à l'embouchure de la Grande rivière Natashquan, un lieu qu'ils fréquentaient depuis longtemps sans pour autant y vivre à l'année. Leurs récits permettent d'appréhender comment les Innus ont vécu l'entrée des Affaires indiennes dans leur vie au 20^e siècle, et comment ils racontent ces événements aujourd'hui. À leurs voix s'ajoutent celles de narrateurs aujourd'hui disparus, exhumées des archives. De ce dialogue émerge une suite de courts récits qui racontent l'impact du colonialisme dans une petite communauté autochtone en région éloignée.

Remerciements

Un immense merci, d'abord, aux gens de Nutashkuan. Merci du fond du cœur à tous les participants : Adèle Bellefleur, Anne Bellefleur-Tettaut, Élie Bellefleur, François Bellefleur, Charles, Jean Fortin, Jean-Yves Hounsel, Antoine Ishpatao, KM, Francis Malec, Olivette McCarthy, RB, Joseph Tettaut et Jules Wapistan. Merci à tous ceux et celles dont les noms n'apparaissent pas dans ces pages, mais qui ont partagé avec moi une histoire, un souvenir, une image, et qui ont contribué de façon directe à échafauder cette histoire de la communauté. Merci pour l'accès privilégié à vos documents, à vos photographies et à votre mémoire, et pour le temps passé sur votre territoire. Merci à Vicky et aux aînés qui ont accepté que j'utilise leurs entrevues dans le cadre de ce projet. Un merci tout particulier à Adèle et à Anne, pour leur chaleur, leur accueil et leur temps.

Merci aux amis du village : Chanelle, Vincent, Julie, Guillaume, Marie-Ève et Gabriel, qui m'ont hébergée et accueillie au cours de mes divers séjours.

Un immense merci à mon directeur, Steven High, qui a toujours agi avec moi comme si j'étais son égale plutôt que son étudiante. Merci pour la grande confiance que tu m'as accordée, pour ton enthousiasme continu et ton soutien indéfectible. Merci à Barbara Lorezkowski, qui m'a appuyée dès le départ et a soutenu énergiquement mon entrée à Concordia. Merci à mes professeurs et à mes collègues de séminaire de l'Université Concordia, pour la richesse et la stimulation intellectuelle des échanges. Merci au Centre d'histoire orale et de récits numérisés, pour les nombreuses ressources dont j'ai bénéficié, pour l'esprit de communauté et l'énergie créatrice qui s'en dégage; merci pour cette bouffée d'air sur le chemin souvent solitaire de la recherche.

Merci à Karl Hele, Maude Calvé-Thibault, Annie Bourgeois, Bernard Landry, Steve Dubreuil, Denis Brassard, Sylvie Vincent, qui, à différents moments du parcours, m'ont nourrie de leurs précieux conseils et de leur expérience. Merci à Laurent Jérôme, pour le partage enrichissant de nos expériences mutuelles de recherche.

Merci au CRSH au FRQSC, dont le soutien financier m'a permis de séjourner plusieurs fois à Nutashkuan et de me consacrer entièrement à ma maîtrise. Je reconnais également la contribution financière du projet *Des tentes aux maisons. Nomadisme et sédentarité des Innus et des Inuit* (P.Charest/L.Jérôme/F.Laugrand, dir.), volet *Musée* (L.Jérôme, dir.), réalisé dans le cadre des travaux de l'ARUC *Tetauan. Habiter le Nitassinan mak Innu Assi : Représentations, aménagement et gouvernance des milieux bâtis des collectivités innues du Québec*, grâce à laquelle j'ai pu profiter d'un temps inestimable de recherche dans les archives.

Parce que la recherche et l'écriture débordent plus souvent qu'autrement dans la vie privée, merci à ma famille et à mes amis, pour leur écoute et leur soutien au cours de ces deux années de travail, pour leur présence dans les moments de stress et d'exaltation. Merci aux lecteurs et lectrices des versions «pas tout à fait finales», pour leurs commentaires judicieux et encourageants. Merci à Karine Bernard, pour sa rigueur et son regard acéré de réviseuse.

Merci à mes parents, Michel et Kristiane, pour leur amour et leur appui dans tous mes choix; à Suzanne, pour son enthousiasme inébranlable; à Gabriel et Marie-Pierre, pour la complicité malgré la distance. Et bien sûr, merci à Tobie, pour l'inspiration que tu as insufflée à ce projet, pour ta générosité, pour ta présence, pour ta patience, et pour tout le reste.

Table des matières

Liste des photographies.....	vii
Liste des cartes	viii
Préface académique.....	1
1. Le saumon, les Innus et l’anthropologue.....	21
2. «C’était notre territoire à nous autres».....	36
3. «Le chef a mesuré la réserve avec ses pas».....	52
4. La nomination du chef.....	68
5. Le «déménagement» de Saint-Augustin.....	80
6. La farine et le saindoux	92
7. Le départ pour le pensionnat et le sanatorium	105
8. Les petites maisons	122
Épilogue	137
Bibliographie	142
Annexes.....	154
Annexe 1 – Certificats éthiques de l’Université Concordia	154
Annexe 2 – Guide d’entrevue (juin 2013)	156
Annexe 3 – Formulaire de consentement (français)	157
Annexe 4 – Formulaire de consentement (innu)	159
Annexe 5 – Traduction des extraits en anglais	161

Liste des photographies

Photo 1. Femmes assises et campement à la Pointe, vers 1950. Photo par Eleanor Leacock? Avec l'aimable autorisation de Pierre Wapistan.	36
Photo 2. Jean-Baptiste Bellefleur arrivant au village de Natashquan avec son traîneau. Avec l'aimable autorisation de Sylvie Malec, école Uauitshitun, Nutashkuan.	44
Photo 3. Vue de la réserve, avec l'église et des <i>kutuans</i> , septembre 2013.	65
Photo 4. Entrée de la réserve, septembre 2013.	67
Photo 5. Élèves de l'école d'été à la Pointe. Avec l'aimable autorisation de Pierre Wapistan.	109
Photo 6. Vue de l'intérieur de la classe de l'école de Nutashkuan, 1960. Avec l'aimable autorisation d'Olivette McCarthy.	112
Photo 7. «Le Survey de R. X. installé au campement indien de Natashquan», BAnQ Sept-Îles, Fonds Pauline Laurin, P60, S1, SS3, P29.	114
Photo 8. «Réserve indienne située à l'embouchure de la grande rivière Natashquan». Détail. BAnQ-Sept-Îles, Fonds Pauline Laurin, P60, S1, SS3, P29.	123
Photo 9. Les premières maisons, vers 1958. Avec l'aimable autorisation de Pierre Wapistan.	124
Photo 10. «Vue aérienne de la réserve indienne de Natashquan», vers 1962. BAnQ Sept-Îles, Fonds Pauline Laurin, P60, S1, SS5, P13.	126
Photo 11. Nouvelle rue de la réserve, septembre 2013.	134

Liste des cartes

- Carte 1. Carte de navigation, avec la Petite et la Grande rivière et le poste de traite de la HBC. Henry Wolsey Bayfield, R.N. F.A.S., *The Gulf of St. Lawrence*, feuillets 3 à 5 (Londres : Hydrographical Office of the Admiralty, 1832-1833). Source : BAnQ Rosemont-La Petite Patrie. 39
- Carte 2. Croquis des lieux mentionnés dans les récits..... 41
- Carte 3. Carte élaborée par Georges Côté. *Côte-Nord du Saint-Laurent*, *feuillelet no. 4*, 1 : 380160 ou 6 milles au pouce (Québec : Département des Terres et Forêts, 1950). Source : BAnQ-Rosemont-La Petite Patrie. 56

Préface académique

Dans les ouvrages de méthodologie autochtone, on insiste souvent sur l'importance d'une préface ou d'un prologue dans lequel le chercheur se présente et se positionne. Pour Margaret Kovach, la fonction narrative de cette présentation est de permettre au lecteur d'avoir en main les clefs pour comprendre l'histoire.¹ J'ai qualifié cette préface d'« académique », car elle s'adresse principalement aux lecteurs universitaires qui pourraient s'interroger sur la forme de ce mémoire, qui ne correspond pas au modèle généralement établi. Étant donné mon souci de rester accessible au plus vaste public possible, et particulièrement aux Innus avec qui j'ai travaillé, cette préface n'est pas essentielle à la compréhension du texte, mais elle étoffe les fondements théoriques et méthodologiques qui ont guidé mon travail, et que je reprends en partie au chapitre 1.

Québécoise francophone, je suis héritière d'une histoire nationale forgée au 20^e siècle par un peuple avide de reconnaissance et de survie. Ma connaissance de l'histoire du Québec s'est construite, jusqu'à l'université, autour de quelques grands jalons historiques, les mêmes qui sont nommés par les étudiants d'origine canadienne-française interrogés dans l'enquête menée par Jocelyn Létourneau et Sabrina Moisan : âge d'or de la Nouvelle-France, retournement de l'histoire avec la Conquête anglaise, renaissance de la Révolution tranquille.² C'est en 2002, à l'Université de Montréal, que le cours d'histoire du Canada de John A. Dickinson m'a fait prendre connaissance d'une autre interprétation de l'histoire du Québec. J'ai appris plus tard qu'elle avait été définie par Ronald Rudin comme « matérialiste », rejetant en essence l'interprétation culturelle pour se

¹ Margaret Kovach, *Indigenous Methodologies: characteristics, conversations, and contexts* (Toronto: University of Toronto Press, 2009), 3-4.

² Jocelyn Létourneau et Sabrina Moisan, « Mémoire et récit de l'aventure historique du Québec chez les jeunes Québécois d'héritage canadien-français : coup de sonde, amorce d'analyse et de résultats, questionnement », *Canadian Historical Review* 85, n° 2 (juin 2004) : 325-356, doi : 10.1353/can.2004.0070.

concentrer sur une interprétation socioéconomique.³ C'est là que j'ai découvert que les Rébellions de 1837-38 pouvaient s'expliquer par un déséquilibre économique plutôt que par une dichotomie culturelle : premier choc historique.

Mon deuxième choc, certainement aussi marquant, a été un choc de terrain. Je ne connaissais pas grand-chose aux Autochtones avant d'aller travailler dans des réserves. Je me souvenais vaguement, enfant, de la Crise d'Oka; j'avais suivi à distance la création du Nunavut et la signature de la Paix des Braves; j'avais tendance à soutenir passivement les revendications des Autochtones, sans plus. En mettant les pieds à Chisasibi en mars 2006 pour y effectuer le recensement pour le compte de Statistique Canada, j'ai constaté l'ampleur de mes préjugés et de mon ignorance. Dans mes séjours subséquents dans des réserves autochtones, à mesure que j'apprenais à connaître les gens et leur histoire, je suis devenue plus critique, plus militante. Mais il me restait, confusément, l'impression de faire partie d'un « nous » distinct d'un « eux ».

C'est en lisant Sean Mills, dans un cours d'histoire du Québec suivi en septembre 2012, que le lien entre ces deux idées s'est éclairé pour moi. Dans *The Empire Within*, Mills signale, de façon éloquente, les contradictions fondamentales du mouvement souverainiste québécois qui, tout en réclamant le droit à l'autodétermination, a refusé de reconnaître ce même droit aux peuples autochtones.⁴ Le déni de cette contradiction s'est traduit, dans l'écriture de l'histoire des Autochtones au Québec, par une surabondance de recherches sur la période de contact en Nouvelle-France, avec la vision rassurante d'une période d'échange « de nation à nation », tandis que le rôle

³ Ronald Rudin, « Revisionism and the Search for a Normal Society : A Critique of Recent Quebec Historical Writing », *Canadian Historical Review* 73, n° 1 (1992) : 30-61. Rudin associe cette interprétation notamment aux ouvrages de synthèse de Paul-André Linteau, René Durocher et Jean-Claude Robert, *Histoire du Québec contemporain, 2 vol., 2^e édition* (Montréal : Boréal, 1989) et de Brian Young et John A. Dickinson, *A Short History of Quebec : A Social and Economic Perspective* (Toronto : Copp Clark, 1988).

⁴ Sean Mills, *The Empire Within : Postcolonial Thought and Political Activism in Sixties Montreal* (Montréal et Kingston : McGill-Queen's University Press, 2010), 5-6 et 58-61. Ce paradoxe n'avait pas échappé à Harold Cardinal, président de l'Association des Indiens de l'Alberta, qui s'étonnait de ce que le nouveau ministre des Affaires indiennes, Jean Chrétien, venant lui-même d'un groupe minoritaire, ne fasse pas preuve de plus de compréhension face au désir d'autodétermination des Autochtones. Harold Cardinal, « Canadian Indians and the Federal Government », *The Western Canadian Journal of Anthropology* 1, n° 1 (1968) : 93.

mitigé du Québec dans l'histoire récente des Autochtones est à peu près ignoré.⁵ Les « sujets autochtones » sont généralement traités à part, dans des revues spécialisées, ce qui perpétue selon certains une autre forme de colonialisme.⁶ Sans nier que certains des échanges entre Autochtones et Canadiens français aient été marqués du sceau de la coopération, je crois qu'il est nécessaire de revisiter aussi l'histoire colonisatrice du Québec, où la prise de possession de territoire n'a pas été aussi « douce » qu'on a souvent tendance à le croire.⁷

Même si l'histoire canadienne traditionnelle a aussi tendance à présenter l'attitude envers les Autochtones comme moins violente que celle des Américains, nombreuses sont les voix contemporaines au Canada anglais qui déboulonnent ce mythe et qui adoptent une position critique à l'égard des institutions coloniales et gouvernementales. Le travail de Sarah Carter dans *Lost Harvests* a été pour moi une sorte de révélation à ce sujet. Son analyse minutieuse des archives des Affaires indiennes lui a permis de démontrer que, contrairement à une idée largement répandue, les Cris-des-Plaines n'étaient pas de mauvais agriculteurs, mais que le gouvernement canadien avait systématiquement saboté leurs efforts et nié leurs succès agricoles.⁸ Peut-être parce que la question

⁵ Daniel Salée souligne ce risque d'un « glissement interprétatif » à trop vouloir ramener les Autochtones au cœur d'un récit historique basé sur la « rencontre ». Salée, « Les peuples autochtones et la naissance du Québec : Pour une réécriture de l'histoire? », *Recherches sociographiques* 51, n° 1-2 (2010) : 151-159, doi : 10.7202/044697ar. Mentionnons la publication récente d'un ouvrage qui aborde plusieurs enjeux contemporains : Alain Beaulieu, Stéphan Gervais et Martin Papillon, dir., *Les Autochtones et le Québec : Des premiers contacts au Plan Nord* (Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2013).

⁶ Pour Denys Delâge, « l'ethnohistoire ... conduit à créer une fois de plus une "réserve pour les Autochtones" »; Gérard Bouchard a calculé que les sujets autochtones représentaient moins de 1% des articles parus dans la *Revue d'histoire de l'Amérique française* entre 1970 et 1999; Étienne Rivard constatait que la question autochtone était délaissée par les géographes québécois, sauf par quelques spécialistes. Delâge, « L'histoire des Premières Nations, approches et orientations », *Revue d'histoire de l'Amérique française* 53, n° 4 (2000) : 521-527, doi : 10.7202/005383ar; Bouchard, *La nation québécoise au futur et au passé* (Montréal : VLB Éditeur, 1999), cité dans Trudel, « Histoire, neutralité et Autochtones : une longue histoire... », *Revue d'histoire de l'Amérique française* 53, n° 4 (2000) : 528-540, doi : 10.7202/005383ar; Rivard, « Terra Nullius ou géographie de l'absence: les géographes québécois et la question autochtone au pays », *Cahiers de géographie du Québec* 50, n° 141 (2006) : 385-392, doi : 10.7202/014880ar.

⁷ Rémi Savard, « La "réduction" de Sillery 1638-1660 : maquette de l'idée de "réserves indiennes" », *Recherches amérindiennes au Québec* 38, n° 2-3 (2008): 130, doi : 10.7207/039799ar.

⁸ Sarah Carter, *Lost Harvests : Prairie Indian Reserve Farmers and Government Policy* (Montréal et Kingston : McGill-Queen's University Press, 1990).

nationale les touche moins viscéralement, les auteurs anglophones me semblent avoir une longueur d'avance quand il s'agit d'aborder l'histoire des Autochtones d'un point de vue post-national.⁹

La division linguistique, qui tend à isoler doublement les Autochtones du Québec, fait aussi évoluer les études autochtonistes dans des voies parallèles, à l'intérieur même du Québec et dans le reste du Canada.¹⁰ C'est donc dans le milieu académique anglophone et dans l'historiographie autochtone canadienne récente que j'ai trouvé un cadre d'analyse qui me paraissait plus à même d'explorer les questions suscitées par mes expériences de travail en milieu autochtone. Les travaux de John Sutton Lutz, Martha Walls, Cole Harris, et de nombreux autres, ont été des sources d'inspiration constante.¹¹ Dans le cas de sujets sur lesquels il ne semble pas encore y avoir eu de recherches au Québec, je me suis inspirée des conclusions de certains de ces auteurs, convaincue qu'elles peuvent, dans leurs grandes lignes, se transposer à la réalité d'ici.

Ce mémoire porte sur l'histoire d'une réserve indienne, qui est autant un espace physique qu'un espace politique, social et humain. Lieux méconnus, généralement distants des villes, et dont l'apparence physique contraste immédiatement avec le reste du paysage, les réserves traduisent dans l'espace physique une volonté de contrôler et d'exclure les Autochtones.¹² Je me suis intéressée à la création d'une réserve en particulier, Nutashkuan, située sur la côte nord du Saint-Laurent, à

⁹ J'entends ici par post-national le fait de s'intéresser aux structures institutionnelles, politiques, légales, sociales et économiques qui ont influencé la vie des Autochtones, plutôt qu'à s'interroger sur leur place au sein de la nation, qu'elle soit québécoise ou canadienne.

¹⁰ Dans la revue *Recherches amérindiennes au Québec*, rares sont les articles provenant du Canada anglais; Claude Gélinas remarquait que les contributions d'auteurs hors Québec augmentaient entre 1970 et 2000, sauf celles provenant du Canada anglais. Gélinas, « Anthropologie québécoise, études amérindiennes, et la revue *Recherches amérindiennes au Québec* », *Anthropologica* 42, n° 2 (2000) : 193, <http://www.jstor.org/stable/25605987>. Carole Lévesque retrace jusque dans les années 1960 une certaine division entre les milieux académiques francophone et anglophone au Québec. Lévesque, « La culture entre mémoire et sens : parcours de l'anthropologie amérindianiste québécoise », dans *Traité de la culture*, Diane Lemieux, dir. et al. (Sainte-Foy, Québec : Éditions de l'IQRC/Presses de l'Université Laval, 2002), 99.

¹¹ John Sutton Lutz, *Makúk : A New History of Aboriginal-White Relations* (Vancouver : UBC Press, 2008); Martha Elizabeth Walls, *No need of a chief for this band: The Maritime Mi'kmaq and Federal Electoral Legislation, 1899-1951* (Vancouver : UBC Press, 2010); Cole Harris, *Making Native Space: Colonialism, Resistance, and Reserves in British Columbia* (Vancouver : UBC Press, 2002).

¹² Richard H. Bartlett, *Indian Reserves and Aboriginal Lands in Canada: A Homeland – A Study in Law and History* (Saskatoon : University of Saskatchewan Native Law Centre, 1990), 5-23.

travers un projet d'histoire orale avec des membres de cette communauté. L'idée de cette recherche a mûri au fil de mes séjours dans des réserves, au cours desquels je me suis demandé comment ceux qui y vivent perçoivent ces lieux. Le recours à l'histoire orale est venu d'une volonté d'avoir accès à la mémoire collective. Les Innus de Nutashkuan avaient-ils choisi le lieu et le moment de leur installation sur la réserve? Avaient-ils été forcés de déménager dans les maisons? Comment s'était arrimé leur passage à un mode de vie sédentaire? Quel avait été le rôle des changements socioéconomiques comme l'effondrement de la traite de la fourrure ou l'arrivée de la sécurité sociale dans leur sédentarisation? Qui avait construit les maisons? Comment s'était *créée*, ni plus ni moins, la réserve?

Le choix de Nutashkuan est justifié par ma connaissance préalable de la communauté et des réserves innues, où j'avais travaillé avec le Wapikoni mobile, un studio ambulant de formation audiovisuelle. Créée en 1953, la réserve était assez récente pour que je puisse y trouver des personnes capables de me raconter son histoire. Je trouvais que le contexte géographique de Nutashkuan, accolée au village blanc de Natashquan,¹³ qui est le pays du poète national Gilles Vigneault, était un élément intéressant qui permettait d'explorer le lien entre les réserves et les villages, et plus globalement la place des Autochtones dans la société québécoise.¹⁴

La création des réserves contemporaines au Québec reste un sujet peu abordé dans la littérature. Comme le mentionnent plusieurs auteurs, les Autochtones «disparaissent» de notre histoire après les débuts de la colonie pour ne revenir qu'avec l'époque des revendications

¹³ Natashquan est la version francisée du mot innu Nutashkuan, qui signifie «Là on l'on chasse l'ours». C'est l'un des rares villages blancs de la Côte-Nord à porter un toponyme innu. Annie Bourgeois, dans son étude des relations interculturelles entre les deux communautés, laisse entendre que ce pourrait être une forme de respect des premiers Acadiens pour les Innus. Bourgeois, «Les relations interculturelles entre les Autochtones et les Allochtones du Québec: étude de cas des communautés de Nutashkuan et Natashquan» (mémoire de maîtrise en sociologie, UQAM, 2011), 35.

¹⁴ Le cas de Nutashkuan n'est pas particulièrement représentatif du mode de création des réserves au Québec. Dans son rapport sur l'intégrité du territoire québécois, Henri Dorion soulignait que Natashquan était, avec La Romaine, un «cas marginal» en ce qui concerne la législation territoriale. Cependant, Dorion faisait référence à la multitude de statuts juridiques et de modes de création des réserves pour qualifier la situation d'une «inutile complexité». Dorion, dir., *Rapport de la Commission d'enquête sur l'intégrité du territoire du Québec, vol. 4.1* (Québec : Gouvernement du Québec, 1969-1971), 185-194. Le choix d'une seule réserve, quelle qu'elle soit, ne permettra jamais de tracer un portrait de l'ensemble, ce qui n'était pas l'objectif ici de toute façon.

territoriales; c'est dans cet intervalle que surgissent les réserves.¹⁵ Un récent article d'Alain Beaulieu sur la création des réserves au Québec s'arrête au 19^e siècle, tandis que Claude Gélinas, bien qu'il propose une étude intéressante de la création des réserves atikamekw, passe très rapidement sur le bloc « 1870-1960 » dans son ouvrage plus général sur les Autochtones au Québec. Dans leurs travaux respectifs sur le Nord, J. R. Miller et Toby Morantz s'intéressent aux cas des Inuits et des Cris, mais pas des Innus. Dans *Histoire de la Côte-Nord*, l'excellent chapitre de José Mailhot sur « La marginalisation des Montagnais » s'arrête avant la Dépression, et seul un entrefilet décrit la création des sept réserves innues contemporaines.¹⁶

Au Québec comme ailleurs, le champ de la recherche autochtoniste a longtemps été occupé par les anthropologues et négligé par les historiens.¹⁷ Marius Barbeau et Jacques Rousseau, dans la première moitié du 20^e siècle, y ont contribué de façon notable, bien que les travaux de Barbeau sur les Canadiens français soient plus connus au Québec. Sur la Côte-Nord, ce sont d'abord des anthropologues américains, Frank G. Speck dès le début du 20^e siècle et Eleanor Leacock dans les années 1950, qui ont documenté la « vie traditionnelle » des Innus. Dans les années 1960-70, les anthropologues québécois francophones se sont intéressés à la tradition orale et au symbolisme des

¹⁵ Claude Gélinas, *Les Autochtones dans le Québec post-confédéral 1867-1960* (Sillery: Septentrion, 2007), 9-15; Jocelyn Létourneau, « Nous autres les Québécois », *International Textbook Research* 18 (1996) : 26, cité dans Trudel, « Histoire, neutralité et Autochtones », 532.

¹⁶ Alain Beaulieu, « La création des réserves indiennes au Québec », dans Beaulieu, Gervais et Papillon, dir., *Les Autochtones et le Québec*, 135-151; Claude Gélinas, « La création des réserves atikamekw en Haute-Mauricie (1895-1950), ou quand l'Indien était vraiment un Indien », *Recherches amérindiennes au Québec* 32, n° 2 (2002) : 35- 48, et *Les Autochtones dans le Québec post-confédéral*, 28-40; J. R. Miller, « Residents and Transients in the North », dans *Skyscrapers Hide the Heavens – A History of Indian-White Relations in Canada*, 3rd edition (Toronto : University of Toronto Press, 2000), 283-307; Toby Morantz, « Les politiques colonialistes fédérales et provinciales dans le Nord québécois, 1945-1970 », dans Beaulieu, Gervais et Papillon, *Les Autochtones et le Québec*, 153-173; José Mailhot, « La marginalisation des Montagnais », dans *Histoire de la Côte-Nord*, Pierre Frenette, dir. (Sainte-Foy, Québec : Institut québécois de recherche sur la culture, 1996), 321-357; Pierre Frenette, « Un univers parallèle : les Autochtones », dans *Histoire de la Côte-Nord*, 508-513.

¹⁷ Delâge, « L'histoire des Premières Nations, approches et orientations », 522-523.

Innus, dans la lignée d'une vision structuraliste inspirée par Claude Lévi-Strauss. Les premiers travaux de Rémi Savard et Sylvie Vincent, entre autres, s'inscrivent dans ce courant.¹⁸

Confirmant que la ligne qui sépare les disciplines des sciences humaines est bien mince, certains de ces travaux d'anthropologues ont une grande valeur historique, comme le récit autobiographique de Michel Grégoire, Innu de Nutashkuan, recueilli par Richard Dominique dans *Le langage de la chasse*. Certaines recherches « historiques », comme celle de Jacques Frenette sur la participation des Innus à la traite des fourrures au 19^e siècle, ont à l'inverse été réalisées par des anthropologues. Sans se concentrer sur la création des réserves, d'autres apportent un éclairage sur des aspects de la vie des Innus qui y sont étroitement liés; je pense ici aux travaux de José Mailhot sur le lien entre le territoire et l'organisation sociale et familiale, d'Anne-Marie Panasuk et Jean-René Proulx sur la résistance des Innus aux lois réglementant la pêche au saumon, et de Rémi Savard sur le passage des tentes aux maisons à Saint-Augustin.¹⁹

Comme le mentionne l'historien Arthur J. Ray, la recherche historique en milieu autochtone a été propulsée par le contexte des revendications territoriales, d'abord aux États-Unis avec la création de l'Indian Claims Commission en 1946, puis au Canada avec la reconnaissance des droits territoriaux dans le Jugement Calder de la Cour Suprême du Canada en 1973. À partir de là, la recherche s'est effectuée par « bonds », au fil des luttes et des besoins des Nations autochtones, dans un contexte de « judiciarisation », en tentant de combler les trous laissés par l'anthropologie –

¹⁸ Gélinas, « De l'enfant mourant au bon sauvage », dans *Les Autochtones dans le Québec post-confédéral*, 89-118; Carole Lévesque, « La culture entre mémoire et sens », 97-119; Paul Charest, « L'anthropologie sociale et culturelle et la Côte-Nord », *Revue d'histoire de la Côte-Nord*, n° 33 (décembre 2001) : 3-11.

¹⁹ Richard Dominique, *Le langage de la chasse : Récit autobiographique de Michel Grégoire, Montagnais de Natashquan* (Sillery : Presses de l'Université du Québec, 1989); Jacques Frenette, *Mingan au 19^e siècle : Cycles annuels des Montagnais et politiques commerciales de la Compagnie de la Baie d'Hudson* (Ottawa : Musée canadien des civilisations, Musées nationaux du Canada, 1986); José Mailhot, *Au pays des Innus : les gens de Sheshatshit* (Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, 1993); Anne-Marie Panasuk, et Jean-René Proulx, « La résistance des Montagnais à l'usurpation des rivières à saumon par les euro-canadiens du XVII^e au XX^e siècle » (mémoire de maîtrise en anthropologie, Université de Montréal, 1981); Rémi Savard, *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui* (Montréal : Les Éditions l'Hexagone-Parti pris, 1977).

histoire économique, démographie, organisation politique.²⁰ Cette recherche historique a fait une grande place à l'histoire orale. Dans le cas des Innus, c'est le Conseil Attikamek-Montagnais qui engagea, dans les années 1980, une équipe d'anthropologues pour documenter avec les aînés l'occupation du territoire dans huit communautés innues et trois communautés atikamekw. À cause du contexte de revendications non résolues avec le gouvernement du Québec, cette « Grande Recherche », comme on l'appelle, reste aujourd'hui d'accès restreint.²¹ D'autres enjeux politiques ont motivé des recherches parallèles, menées par des services gouvernementaux, par les communautés elles-mêmes ou par des compagnies privées désireuses de s'établir en territoire innu.²² Malheureusement, ce type de recherche, souvent défini comme « littérature grise », est difficile à consulter.

Le choix de l'histoire orale

Bien qu'au Québec, l'histoire orale reste un champ assez peu défriché, surtout dans le monde francophone, la discipline a gagné ses lettres de noblesse dans le monde académique anglo-saxon.²³ L'historien Daniel James, il y a plus de vingt ans déjà, remarquait le chemin parcouru depuis la parution du classique de Paul Thompson, *The Voice of The Past*, en 1978, et se réjouissait de la

²⁰ Arthur J. Ray, « Constructing and Reconstructing Native History : A Comparative Look at the Impact of Aboriginal and Treaty Rights Claims in North America and Australia », *Native Studies Review* 16, n° 1 (2005) : 15-39. Sur la recherche historique dans ce contexte de « judiciarisation », voir entre autres Bruce Granville Miller, *Oral History on Trial: Recognizing Aboriginal Narratives in the Courts* (Vancouver: UBC Press, 2011); Arthur J. Ray, *Telling It to the Judge: Taking Native History to Court* (Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 2011).

²¹ J'ai eu accès au rapport du Conseil Attikamek-Montagnais pour Natashquan; merci à Jules Wapistan et Denis Brassard de m'avoir fait connaître l'existence de ce document, et à l'équipe du bureau des négociations de Nutashquan de m'y avoir donné accès. L'ensemble de la Grande Recherche se trouve aux archives du Conseil de la Nation Atikamekw.

²² Par exemple, les récits recueillis par Sylvie Vincent et Joséphine Bacon en vue de l'établissement d'un parc national à Musquaro. Vincent et Bacon, « Musquaro : Récits et souvenirs des Innus de Mingan, Natashquan, La Romaine et Pakuashipi » (Centre de recherche et d'analyse en sciences humaines (ssDcc), recueil de textes remis à Parcs Canada, 2000).

²³ Sur le développement de l'histoire orale au Québec, notamment l'influence de la conception française des « sources orales » par rapport à une vision de l'histoire orale comme discipline à part entière, voir Jean-Philippe Warren et Steven High, « Memory of a Bygone Era : Oral History in Quebec, 1979-1986 », *The Canadian Historical Review* 95, n° 3 (2014) : 433-456, doi : 10.1353/can.2014.0069.

reconnaissance de l'histoire orale au sein de la discipline historique, du moins quand il s'agit de l'histoire occidentale.²⁴ Dans les dernières années, à mesure que l'histoire orale s'attaquait à de nouveaux terrains d'étude, de riches et nombreux débats épistémologiques, éthiques et méthodologiques ont eu lieu, des auteurs allant même jusqu'à remettre en question certains des concepts fondateurs de la discipline sans que cela ne menace son existence.²⁵

L'histoire orale prend sa source dans la persistance des récits²⁶ à travers le temps et les lieux. Comme le dit l'anthropologue Julie Cruikshank, «storytelling may well be the oldest of the arts». Cruikshank, qui travaille depuis les années 1960 avec des femmes tuchtones du Yukon, souligne que certains récits ont été recueillis dans des formes quasiment identiques par des anthropologues à près d'un siècle d'intervalle, chacun étant convaincu d'être face au dernier porteur «authentique» de l'histoire.²⁷ Le folkloriste italien Alessandro Portelli, l'un des piliers de l'histoire orale, a constaté la persistance de récits «complémentaires» à travers les continents : les histoires de guerre, racontées par les hommes, et les histoires d'hôpitaux, racontées par les femmes, reviennent partout dans le monde.²⁸ La similarité de certaines expériences vécues par des familles différentes mène aussi à l'émergence d'une histoire commune, comme l'a constaté Pamela Sugiman avec les récits de Nippo-Canadiens déportés durant la Deuxième Guerre mondiale; on pourrait aussi concevoir la persistance d'une trame narrative générale, comme celle de l'histoire du Québec définie

²⁴ Daniel James, *Doña Maria's Story : Life History, Memory, and Political Identity* (Durham et London : Duke University Press, 2000), 122.

²⁵ Voir par exemple Erin Jessee, «The Limits of Oral History: Ethics and Methodology Amid Highly Politicized Research Settings», *The Oral History Review* 38, n° 2 (2011): 287-307, doi: 10.1093/ohr/ohr098; Kathleen Blee, «Evidence, Empathy and Ethics: Lessons from oral histories of the Klan», *Journal of American History* 80, n° 2 (1993): 596-606.

²⁶ J'entends ici le mot «récit» à la fois comme une histoire racontée de première main par un individu, mais aussi comme un concept plus large faisant référence à un ensemble d'histoires organisées dans une trame narrative cohérente. Le contexte dans lequel j'emploie le mot permet facilement de différencier ces deux sens. Le récit (personnel) du départ d'Adèle Bellefleur pour le pensionnat, par exemple, s'insère dans le récit (plus large) de l'imposition d'une éducation occidentale aux Innus (voir chapitre 7).

²⁷ Julie Cruikshank, *Life Lived Like a Story: Life Stories of Three Yukon Native Elders* (Lincoln et London: University of Nebraska Press, 1990), ix, 339-340.

²⁸ Alessandro Portelli, «Oral History as Genre», dans *The Battle of Valle Giulia: oral history and the art of dialogue* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1997), 8.

par les étudiants canadiens-français dans l'étude de Létourneau et Moisan, comme un récit porté et partagé par les membres d'une même communauté.²⁹

Selon la formulation d'Alessandro Portelli, c'est de la jonction entre la vie publique et la vie privée que naît un récit qui mérite d'être retenu et diffusé. Parfois, les histoires « privées », comme les histoires d'amour, peuvent être plus « politiques » que les récits de lutte syndicale.³⁰ À travers les histoires personnelles de la Guerre telle qu'elle a été vécue par des soldats australiens, Alistair Thompson s'est intéressé à la légende de l'ANZAC (Australian and New Zealand Army Corps) et à son rôle dans la construction de l'identité australienne. Pour Pamela Sugiman, les récits des Nippo-Canadiens sont autant des témoignages individuels et personnels qu'une illustration du racisme et de la « racialisation » de la société canadienne.³¹ C'est dans cette optique que j'ai abordé les récits des Innus de Nutashkuan : comme les histoires personnelles qu'ils étaient, mais aussi pour ce qu'ils évoquaient d'une histoire plus vaste que je cherchais à raconter.

Même si elle s'intéresse aux histoires individuelles, l'histoire orale va bien au-delà de l'anecdote. Elle s'attache à la compréhension des individus de leur propre histoire. Le contexte de l'entrevue formelle permet cette éclosion d'un texte narratif où les anecdotes prennent forme pour devenir un récit cohérent; l'histoire orale est un produit de cette rencontre entre narrateur et intervieweur, de ce moment où le texte se crée. Portelli raconte que la fille adolescente d'un de ses participants s'est graduellement approchée d'eux, captivée soudainement par l'histoire de son grand-père, parce que celui-ci révélait en entrevue des histoires inédites pour sa famille.³² De la même manière, certains des récits qui ont surgi lors de mes entrevues n'avaient jamais été entendus

²⁹ Pamela Sugiman, « "Life is Sweet" : Vulnerability and Composure in the Wartime Narratives of Japanese Canadians », *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes* 43, n° 1 (2009) : 186-218, doi : 10.1353/jcs.0.0075; Létourneau et Moisan, « Mémoire et récit de l'aventure historique du Québec », 325-356.

³⁰ Portelli, « Oral History as Genre », 6 et 19. Dans la tradition orale, le choix des histoires se fait par les membres de la communauté, consciemment ou non; en histoire orale, par l'historien, en collaboration plus ou moins grande avec les participants, selon le cas.

³¹ Alistair Thompson, « Introduction », dans *Anzac memories: living with the legend* (Melbourne: Oxford University Press, 1994), 1-7; Sugiman, « "Life is Sweet" », 210.

³² Portelli, « Oral History as Genre », 3-4.

par des personnes qui connaissent pourtant bien la communauté. Dans le contexte de l'entrevue, le récit devient alors une forme de «composition», la construction d'une histoire personnelle où le narrateur donne un sens aux événements de sa vie.³³

Qu'il s'agisse de celle d'un individu ou d'un groupe, l'histoire orale ouvre la voie à une histoire «de l'intérieur». Dans une formule désormais consacrée, elle cherche à raconter une communauté «in its own terms», en s'intéressant à la façon dont cette communauté comprend elle-même son histoire. Ici, cependant, la particularité de travailler dans un contexte autochtone en tant que chercheuse blanche entre en jeu. Cruikshank nous rappelle la difficulté de comprendre la trame narrative des récits autochtones, parce que ce qu'on considère comme une «bonne façon» de raconter l'histoire diffère d'une culture à l'autre.³⁴ Pour des non-initiés, la capacité de comprendre les histoires autochtones demande une longue écoute; le temps passé avec une communauté, dans un contexte donné, est un facteur déterminant dans ce processus. Andie Diane Palmer, qui a travaillé pendant des années avec les gens d'Alkali Lake, se rappelle qu'il lui a fallu un an pour commencer à comprendre le sujet principal des discussions qui l'entouraient; Keith Thor Carlson, quant à lui, a travaillé une dizaine d'années avec des communautés stó:lō avant d'écrire *The Power of Place, The Problem of Time*, ce qui lui a permis de révéler les points de tension existant au sein même de cette histoire «de l'intérieur».³⁵

Cette nécessité de proximité, qui semble sous-jacente à la pratique de l'histoire orale, fait en sorte que les historiens s'intéressent souvent à un lieu précis, dans la lignée de la microhistoire. Pour Cruikshank, «narratives providing the most helpful guidance are inevitably locally grounded,

³³ Sugiman, «“Life is Sweet”», 199-204.

³⁴ Cruikshank, *Life Lived Like a Story*, 1-4.

³⁵ Andie Diane Palmer, *Maps of Experience: The Anchoring of Land to Story in Secwepemc Discourse* (Toronto: University of Toronto Press, 2005), 12; Keith Thor Carlson, *The Power of Place, the Problem of Time: Aboriginal Identity and Historical Consciousness in the Cauldron of Colonialism* (Toronto: University of Toronto Press, 2010), 29-30.

highly particular, and culturally specific».³⁶ Ces récits locaux et spécifiques, qui permettent de s'attarder aux détails, peuvent mener à une meilleure compréhension d'une histoire plus générale; comme l'exprime la géographe Doreen Massey, l'intérêt pour le «local» ne peut jamais être isolé d'un contexte global, et c'est cette tension perpétuelle entre unicité et interdépendance qui reste le défi des géographes et des chercheurs.³⁷

Même lorsqu'ils ont disparu, les lieux restent au cœur des histoires, comme dans les nombreux cas de désindustrialisation où les usines démolies servent d'ancrage aux récits des ouvriers.³⁸ Dans le cas de mon projet de recherche, l'espace physique a été complètement transformé, justement, par la création de la réserve : l'étang a été asséché, le terrain aplani, la forêt coupée pour faire place aux rues et aux maisons. Quand les lieux évoqués dans les récits n'existaient plus, des photos représentant le site de la réserve avant la construction des maisons ont joué un rôle crucial pour raviver les souvenirs; il s'est alors créé un dialogue dans le temps, entre le lieu passé et le lieu présent.³⁹

Mes démarches dans la communauté : questions éthiques et méthodologie

Intégrer une communauté autochtone est un processus qui varie d'un endroit à l'autre. Dans tous les cas, le chercheur doit obtenir une permission du Conseil de bande, et le projet doit être approuvé par le Comité éthique de la Nation, s'il existe.⁴⁰ Au moment d'entreprendre mon travail de terrain à Nutashkuan, je travaillais périodiquement avec des communautés autochtones depuis sept ans. J'avais eu à arriver seule dans une communauté pour y présenter un projet, et j'ai procédé de

³⁶ Cruikshank, *The Social Life of Stories : Narrative and Knowledge in the Yukon Territory* (Lincoln et London : University of Nebraska Press, 1998), xii.

³⁷ Doreen Massey, « Questions of Locality », *Geography* 78, n° 2 (1993) : 142- 149.

³⁸ Voir par exemple Steven High, « Placing the Displaced Worker: Narrating Place in Deindustrializing Sturgeon Falls, Ontario », dans *Placing memory and remembering place in Canada*, James William Opp et John C. Walsh, dir. (Vancouver : UBC Press, 2010), 159-186; James, *Doña Maria's Story*, 143-156.

³⁹ Voir par exemple la démarche de Marlene Creates décrite par James Opp et John C. Walsh, « Introduction: Local Acts of Placing and Remembering », dans *Placing memory and remembering place in Canada*, 2-21.

⁴⁰ « Principes directeurs des Premières Nations pour la recherche », dans *Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador* (Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador, 2005), 22-37.

manière similaire dans ce cas-ci. En février 2013, j'ai séjourné une semaine à Nutashkuan; j'en ai profité pour aller à la radio communautaire annoncer ma présence, pour présenter mon projet au Conseil de bande et à diverses institutions, et pour en discuter avec certains membres de la communauté. À cause de la situation politique à Nutashkuan, je n'ai pas pu présenter mon projet au cours d'une rencontre officielle avec le Conseil de bande, mais celui-ci a été approuvé oralement par le chef Rodrigue Wapistan et le directeur général Jules Wapistan. À chacun de mes retours à Nutashkuan, je suis allée à la radio et au Conseil de bande pour prévenir la communauté de ma présence.

Au cours du séjour suivant, en juin 2013, j'ai discuté de la forme que prendrait la recherche avec des personnes déjà rencontrées à l'été 2012, ce qui a été l'occasion de modifier certaines questions et de réorienter le projet. Pour recruter des participants, j'ai élargi mon cercle de connaissances par bouche à oreille, d'abord à partir de mes premiers contacts, puis avec l'aide précieuse de mon conjoint Tobie Fraser, intervenant de longue date dans la communauté, et finalement à partir des suggestions des participants déjà recrutés. Le recrutement s'est poursuivi tout au long de mon séjour principal de recherche, en août et septembre 2013. Sauf dans un cas particulier,⁴¹ il y a eu quelques rencontres avant l'entrevue formelle. J'ai cherché à atteindre un niveau de connaissance mutuelle qui permettrait d'aborder des histoires plus personnelles.

J'ai réalisé des entrevues formelles⁴² avec 14 personnes, dont trois non-Autochtones qui vivent ou ont vécu avec les Innus de Nutashkuan. Les entrevues, d'une durée variant entre 40 minutes et plus de deux heures, ont été enregistrées en une ou deux sessions. La majorité ont eu lieu en tête à tête, sauf dans deux cas où un membre de la famille s'est joint à l'entrevue. Les participants avaient le choix du lieu de l'entrevue (résidence des participants sur la réserve, chalet, lieu de

⁴¹ Entrevue avec le père Jean Fortin, premier prêtre résident de Nutashkuan (1958-1975), réalisée à Cap-Chat en novembre 2013.

⁴² J'entends par là des entrevues planifiées à l'avance et enregistrées sur support numérique.

travail, maison que je louais). Au total, j'ai enregistré dix-huit heures trente d'entrevue de cette manière.⁴³

Les participants avaient aussi le choix de la langue et du degré de confidentialité de l'entrevue. Le formulaire de consentement⁴⁴ que j'ai utilisé, qui s'inspirait de celui élaboré par le Centre d'histoire orale et de récits numérisés de l'Université Concordia pour le projet «Histoires de vie Montréal», permettait aux participants de déterminer ces variables.⁴⁵ J'ai revérifié avec tous les participants leur aisance avec ce choix lors d'un quatrième séjour dans la communauté, en mai-juin 2014, ainsi que la façon dont ils voulaient être nommés dans le texte. Il est intéressant de noter que, même si les gens avaient le choix de la langue d'entrevue, tous ceux qui parlent français ont choisi de faire l'entrevue en français, même dans les cas où ils le parlent moins bien que l'innu. Je suppose que, comme les interlocutrices de Julie Cruikshank, ils préféraient dialoguer sans intermédiaire, et avaient conscience de l'accessibilité plus grande de leur texte en français.⁴⁶ Principalement à cause de la barrière de la langue, j'ai réalisé des entrevues formelles avec seulement deux aînés innus de la communauté.

En plus de ces 14 entrevues formelles, j'ai effectué une série de rencontres plus informelles, parfois avec ces mêmes personnes, mais aussi avec plus d'une trentaine d'autres membres de la communauté. Certaines de ces rencontres étaient tout à fait imprévues : à l'école ou au Conseil de bande, par exemple, on me demandait souvent ce que je faisais (les gens pensaient généralement que j'étais une infirmière ou une enseignante), et c'était l'occasion d'une discussion où j'apprenais un souvenir, une histoire, une opinion, ou encore où on m'orientait vers un participant potentiel. D'autres rencontres plus ou moins planifiées ont eu lieu autour d'une table de cuisine ou d'un

⁴³ Les détails des entrevues se trouvent dans la bibliographie.

⁴⁴ Le formulaire de consentement se trouve en annexe avec le guide d'entrevue et le Certificat éthique de l'Université.

⁴⁵ À la demande du comité éthique de l'Université Concordia, le formulaire de consentement avait également été traduit en innu.

⁴⁶ Cruikshank, *Life Lived Like a Story*, 16. Elle note aussi que les récits enregistrés en langue autochtone puis traduits en anglais sont moins vivants que ceux enregistrés directement dans l'anglais même imparfait des aînées, parce que le dialogue en anglais leur permet à tout le moins de choisir elles-mêmes les métaphores et images de leurs récits.

bureau où étaient étalées de vieilles photos qui devenaient l’ancrage de récits et d’anecdotes.⁴⁷

L’entrevue individuelle formelle coexiste donc dans un contexte plus large de contact avec d’autres membres de la communauté, qui resteront anonymes dans ces pages parce que je ne leur ai pas explicitement demandé s’ils souhaitaient être nommés. Ces rencontres ont été un ajout inestimable aux entrevues enregistrées, soit parce qu’elles sont venues confirmer un récit que j’avais déjà entendu, soit parce qu’elles m’en ont fait connaître un nouveau que j’ai pu ensuite développer dans le cadre formel d’une entrevue enregistrée.

Finalement, j’ai utilisé une série d’entrevues réalisées à l’été 2010 par une jeune femme de la communauté, Vicky Bellefleur. J’avais trouvé les cassettes de ces entrevues à la radio en juin 2013; avec l’autorisation de Vicky,⁴⁸ je les ai rapportées à Montréal et numérisées. À mon retour en août, j’ai traduit les entrevues de six de ces aînés avec l’aide d’Anne Bellefleur, enseignante retraitée.⁴⁹ Avec Vicky, je suis ensuite retournée voir les aînés et j’ai obtenu leur permission d’utiliser leurs entrevues dans le cadre de cette recherche.

Tout au long de ce processus, j’ai constamment réfléchi à mes relations avec la communauté. La dynamique de pouvoir qui peut s’établir entre historien et participant, déjà présente dans la majorité des cas,⁵⁰ prend une dimension accrue dans un contexte de colonisation. Ce rapport d’autorité se décline en autant de combinaisons qu’il y a de différences d’âges, de genre, de culture, de statut économique et de personnalités. Robin Jarvis Brownlie et Roewan Crowe, revenant sur un projet d’histoire orale réalisé avec des jeunes filles autochtones de Winnipeg, offrent une réflexion éclairante sur l’autorité du chercheur dans ce contexte et les choix qu’elles ont faits pour respecter

⁴⁷ Un merci spécial à Pierre Wapistan d’avoir partagé avec moi sa collection personnelle, ainsi qu’à Sylvie Malec pour celle de l’école. J’ai aussi abondamment utilisé les photos de Pauline Laurin dans ce contexte.

⁴⁸ J’ai utilisé spontanément les prénoms des gens que je connais bien à leur deuxième occurrence dans le texte.

⁴⁹ Faute de temps, je n’ai pas pu toutes les traduire.

⁵⁰ L’histoire orale s’étant beaucoup intéressée aux groupes marginalisés, vulnérables ou exclus de l’histoire officielle, il existe une abondante littérature sur ce sujet. Voir par exemple Alessandro Portelli et sa relation avec le milieu ouvrier dans *They Say in Harlan County: An Oral History* (Oxford: Oxford University Press, 2010) et dans *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories: Form and Meaning in Oral History* (Albany: State University of New York Press, 1991).

la vulnérabilité de leurs participantes. Elles sont même allées jusqu'à laisser tomber leur premier objectif d'interviewer ces jeunes filles, pour se concentrer plutôt sur la transmission d'histoires par des femmes plus âgées.⁵¹ Le sentiment d'imposture, de « voler » des histoires, peut revenir rapidement dans un contexte de chercheur blanc/participant autochtone. Daniel James nous invite cependant à ne pas voir les participants comme des victimes, et à considérer aussi leurs motivations et leur façon de poser des conditions à la discussion.⁵² Cruikshank, par exemple, présupposait que les femmes âgées seraient mal à l'aise avec la technologie, mais c'est elles qui lui ont suggéré l'utilisation d'un magnétophone.⁵³ J'ai personnellement remarqué, en réécoutant certaines entrevues, que c'est ma propre crainte d'être intrusive ou de prendre trop de temps qui ressort, et non un malaise des participants.

Comme le folkloriste Henry Glassie dans *Passing the Time in Ballymenone*, j'ai abordé ce projet sans hypothèse précise de départ,⁵⁴ avec l'idée première d'essayer de comprendre comment les Innus de Nutashkuan en étaient venus à vivre sur une réserve, et s'ils s'y sentaient chez eux aujourd'hui. J'ai utilisé un questionnaire assez ouvert duquel nous avons souvent dévié, tentant, comme le dit si bien Luisa Passerini, de respecter la mémoire et la façon dont le récit surgit : « To respect memory also means letting it organize the story according to the subject's order of priorities. »⁵⁵ Avec le temps, au fil des discussions et des entrevues, le projet s'est précisé sur le moment de la création de la réserve, et la façon dont les gens se souvenaient de cet événement. En retournant voir certains participants, parfois à plusieurs reprises, ma recherche est devenue une forme de dialogue entre différents éléments de l'histoire et entre des membres de la communauté,

⁵¹ Robin Jarvis Brownlie et Roewan Crowe, « "So Yo Want to Hear Our Ghetto Stories?" Oral History at Ndinawe Youth Resource Centre », dans *Remembering Mass Violence : Oral History, New Media and Performance*, Steven High, Edward Little et Thi Ry Duong, dir. (Toronto : University of Toronto Press, 2014), 203-218.

⁵² James, *Doña Maria's Story*, 139-141.

⁵³ Cruikshank, *Life Lived Like a Story*, 15.

⁵⁴ Henry Glassie, « Crossing Drumbargy Brae », dans *Passing the Time in Ballymenone* (Bloomington : Indiana University Press, 1995), 13.

⁵⁵ Luisa Passerini, *Fascism in Popular Memory : The Cultural Experience of the Turin Working Class* (Cambridge : Cambridge University Press, Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1987), 8.

créant ce que Palmer définit comme des « conversations en continu ».⁵⁶ Le questionnaire initial a graduellement été mis de côté, afin de prioriser certains thèmes ou histoires qui revenaient souvent dans mes conversations avec les gens, des histoires « communes ».

L'écriture

Comme l'écrit Portelli, l'histoire orale porte en elle une ambivalence, une tension non résolue entre « ceux qui parlent » et « celui ou celle qui écrit ». Contrairement à l'autobiographie, où la prise de parole émane de l'auteur, l'histoire orale existe par la volonté de l'historien; l'entrevue est son initiative, et le résultat final est son œuvre.⁵⁷ Cependant, le dialogue qui se produit dans la réalité de l'entrevue peut être rendu dans le texte en mettant côte à côte les voix des participants et des chercheurs.⁵⁸ Pour moi, il était clair que ce mémoire, comme la majorité des ouvrages en histoire orale, serait rédigé au « je », afin de rendre visibles ma présence au sein de la communauté et mon rôle dans le processus; j'ai aussi laissé chacune de mes interventions dans un souci de rendre ce dialogue.

Si j'ai d'abord envisagé la structure traditionnelle d'un mémoire, en trois chapitres chronologiques (avant/pendant/après la création de la réserve), celle-ci avait comme principal inconvénient de mettre les archives « nationales » au premier plan. Or, comme le souligne Nicholas B. Dirks dans sa réflexion sur les archives de l'Empire britannique en Inde, ces sources semblent porter en elles-mêmes les distorsions du régime colonial, cherchant soit à éradiquer le passé, soit à le représenter de façon à appuyer la rhétorique colonisatrice.⁵⁹ En m'appuyant d'abord sur les archives, je contrecarrais l'objectif de départ, qui était de donner la parole aux Innus, et j'accentuais le risque que les récits autochtones ne soient que de simples « compléments informatifs » aux

⁵⁶ Palmer, *Maps of Experience*, 11.

⁵⁷ Portelli, « Oral History as Genre », 9-13.

⁵⁸ Palmer, *Maps of Experience*, 5-8.

⁵⁹ Nicholas B. Dirks « Annals of the Archive : Ethnographic Notes on the Sources of History », dans *From the Margins : Historical Anthropology and its Futures*, Brian Axel, dir. (Durham : Duke University Press, 2002), 52.

sources écrites occidentales.⁶⁰ Je souhaitais plutôt me rapprocher de la démarche de Cruikshank dans sa façon de revisiter la célèbre ruée vers l'or à partir des récits oubliés des Autochtones qui l'ont vécue.⁶¹

J'ai donc tenté de partir des histoires qui m'avaient été racontées, ce qui supposait aussi de réorganiser la forme du mémoire. Avec *Life Lived Like a Story*, Cruikshank a fait exploser le cadre formel de l'histoire orale. En osant présenter tout au long des récits traditionnels qui peuvent sembler incompréhensibles au lecteur, en structurant les récits de vie de ses participantes selon leur propre chronologie, et en y intégrant, comme elles l'avaient demandé, des histoires anciennes, elle offre un ouvrage parfois déconcertant mais toujours fascinant, remettant en question le cadre prédéfini de ce qui a une valeur historique. À une échelle beaucoup plus modeste, je me suis inspirée de son travail pour structurer ce mémoire à partir des souvenirs des Innus de Nutashkuan, en incluant dans le texte de longs extraits d'entrevue.

La sélection des histoires avait commencé à se faire sur le terrain, dans ce processus de « conversations en continu » déjà mentionné. Au retour, j'ai écouté et transcrit toutes les entrevues, puis j'ai commencé à sélectionner les histoires en cherchant ce point de contact entre le privé et le public. J'ai noté les histoires qui se répétaient, avec l'idée de chercher des récits « collectifs », ce qui pouvait agir comme une forme de validation « interne ». J'ai complété ce travail à partir de mes notes de terrain, consignées dans un cahier rouge que je traînais dans toutes mes rencontres informelles, dans la plus pure démarche anthropologique d'« observation participative ». Au moment d'analyser les récits, je me suis éloignée autant que possible d'une analyse discursive pour laisser le lecteur

⁶⁰ Cela semble s'appliquer à l'ensemble des savoirs autochtones, qui ont tendance à être assimilés à une conception occidentale de la science plutôt qu'à être compris en soi; ils jouent alors le rôle de « validation des données scientifiques ». Voir « Contexte de la recherche en milieu autochtone », *Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador*, 12-21; Carole Lévesque, « Les savoirs des Autochtones : questions, défis et enjeux », dans *Transmission de la culture, petites sociétés, mondialisation*, Jean-Pierre Baillargeon, dir. (Sainte-Foy, Québec : Éditions de l'IQRC/Presses de l'Université Laval, 2002), 205-207.

⁶¹ Julie Cruikshank, « Confronting Cultural Erasure: Images of Society in Klondike Gold Rush Narratives », dans *The Social Life of Stories*, 71-97.

juger par lui-même des textes. Comme Palmer, j'ai plutôt centré mon analyse sur les interactions des narrateurs à travers le temps et l'espace.⁶²

Ces «narrateurs» sont aussi des personnes aujourd'hui disparues dont on entend les voix dans les archives. J'ai eu abondamment recours aux archives dans le cadre de cette recherche, surtout aux correspondances des missionnaires oblats et des agents des Affaires indiennes. Comme Luisa Passerini, j'ai présenté les extraits d'archives et les entrevues de la même manière, afin de transcrire visuellement, sur le papier, ce dialogue entre les sources.⁶³ Les meilleurs ouvrages d'histoire orale naissent, à mon sens, d'un dialogue entre les sources orales et écrites, comme *They Say in Harlan County*, le premier livre que j'ai eu à lire durant ma maîtrise, et qui a laissé sur moi une influence profonde.⁶⁴ À partir de ce que j'ai trouvé dans les archives, j'ai cherché des contradictions ou des recoupements entre les sources, puis j'ai mêlé les archives aux récits entendus pour construire de «nouveaux» récits. Ensemble, ces «méta-récits» racontent une histoire de la création de la réserve de Nutashkuan.

C'est ainsi que j'en suis arrivée à une structure par courts chapitres, favorisant une forme narrative accessible.⁶⁵ Après plusieurs tâtonnements, le choix s'est fixé sur huit histoires «principales», plus ou moins longues, selon les cas. Chaque chapitre commence avec un, deux ou trois extraits d'entrevue se référant à la même histoire. L'ordre des chapitres est généralement chronologique, bien que plusieurs histoires se chevauchent et que les récits fassent rarement mention de dates précises; dans certains cas, j'ai privilégié une compréhension globale et la progression d'une histoire à l'autre plutôt qu'une chronologie stricte.

⁶² Palmer, *Maps of Experience*, 15.

⁶³ Luisa Passerini, *Fascism in Popular Memory*. Alessandro Portelli décrit admirablement bien le processus de Passerini dans «Oral History as Genre», 17.

⁶⁴ Alessandro Portelli, *They Say in Harlan County*.

⁶⁵ Constance Backhouse explique son choix de laisser de côté beaucoup des détails des causes judiciaires qu'elle a choisies pour privilégier une forme narrative plus accessible. Backhouse, *Colour-Coded: A Legal History of Racism in Canada, 1900-1950* (Toronto: University of Toronto Press, 1999), 16.

Si cette préface a été qualifiée d'«académique», le chapitre 1 agit comme une «introduction populaire», abordant ma place dans la communauté et reprenant de manière simplifiée mes principaux choix théoriques et méthodologiques. Les quatre chapitres suivants se penchent sur le lieu même de la réserve actuelle. Le chapitre 2, à travers des divergences sur les lieux fréquentés traditionnellement par les Innus, aborde la question du racisme et de l'exclusion. Le chapitre 3 évoque le moment même de la création de la réserve et l'isolement graduel des Innus sur leur territoire et dans le développement économique de la région. Le chapitre 4, qui se concentre sur la nomination du premier chef de la communauté et l'imposition d'une organisation politique parallèlement à l'espace physique de la réserve, est aussi l'occasion d'une réflexion sur l'imbrication des histoires. Avec le récit du déplacement des Innus de Saint-Augustin, le chapitre 5 replace Nutashkuan dans la réalité plus large des réserves innues contemporaines.

Les trois derniers chapitres se penchent sur divers facteurs qui ont «incité» les Innus à s'installer sur le site de la réserve. Le chapitre 6 évoque l'impact des bouleversements économiques et de l'introduction d'une aide gouvernementale dans la sédentarisation et la dépendance économique. Le chapitre 7 se penche sur l'imposition d'un savoir occidental, à travers les institutions qu'ont été le pensionnat et le sanatorium. Le chapitre 8 relate la construction des premières maisons, «offertes» par le gouvernement, qui ont achevé de fixer les Innus sur le site de la réserve, où ils vivent toujours. Dans un court épilogue, je reviens sur ce que ces récits nous apprennent de l'histoire de cette communauté, et ce qu'on peut retenir de ce processus de recherche.

1. Le saumon, les Innus et l'anthropologue

« Pis... y avait un anthropologue qui était venue, dans l'été. Y⁶⁶ venait de New York. Pis... c'est elle qui avait posé les... les photos, là. [...] Je m'en souviens pas de son nom. Y parlait juste anglais. Ouais. Y nous parlait anglais, pis y nous suivait partout. Mon grand-père pis ma grand-mère, là, y montaient souvent dans le bois pour aller... pêcher le saumon.⁶⁷ Pis y venait, pis y faisait des... des photos, beaucoup. Paraît qu'y n'a beaucoup de photos de nous autres à New York. Au Musée... York... Musée... Cord? Comment ça s'appelle, le Musée, Cord?... Ouais. (elle rit) Cord... le musée Cord... En tout cas, je m'en souviens pas le musée, à New York, là. Paraît qu'elle en a pris!, des photos, de, de Natashquan. Des saumons, toute, toute, toute.» (Adèle Bellefleur, 74 ans)

«Moi : Pis ça [harpon en bois accroché au mur] c'est quoi?

A : Ça c'est pour... un outil pour aller à la chasse au saumon.

Moi : Je peux-tu le prendre?

J : Oui, tu peux prendre. Y était rien que... accroché.

A : C'est un ami qui nous a donné ça, mais y est décédé.

J : C'était un de mes amis, là.

Moi : (pause) À la chasse au saumon! Comme ça, à la pêche, tchou!

J : La nuit, là... tu allumes le feu, une torche, et puis tu promènes, tu cherches le soir, là, on voit le saumon va... promener. Quand la rivière est basse, c'est les bancs de sable, là.

Moi : Pis là tu, tu le pêches avec ça.

A : Oui.

J : Ça c'est les anciens, ils faisaient ça, les anciens. Pas nous autres, là.

A : La pêche, le saumon va rentrer là.

J : Y piquent de même, là.

Moi : Toi tu l'as jamais fait?

J : Non, j'ai jamais fait ça, moi. Ça c'est les anciens qui ont fait ça.

⁶⁶ Il n'y a pas de féminin ni de masculin dans la langue innue; dans le français parlé des Innus de Nutashquan, «y» peut désigner autant un homme qu'une femme.

⁶⁷ Adèle Bellefleur accompagnait ses grands-parents à cette époque.

Moi : Mais on le voit dans le film, là, *La conquête de l'Amérique*.⁶⁸

A : Oui.

J : Mais c'est, y l'ont appris ça de leurs anciens ancêtres. Mon grand-père, les grands-pères de nous autres, y faisaient ça.

Moi : Pis pourquoi y pêchaient la nuit?

J : Parce que c'est plus facile, hein, parce que tu vois le saumon... promener...

Moi : Ah oui? Tu vois mieux la nuit?

J : La nuit là, promener, là.

Moi : Ok... Avec l'éclairage...

A : Ah! L'université, hein! (elle rit)

Moi : Anne elle rit de moi! Attention, là, j'ai une arme à saumon! (en riant) Ben oui, l'université, qu'est-ce que tu veux, on sait pas tout! On apprend des choses tout le temps! (pause) T'es fâchée contre l'université toi!

A : Non! Ça... ça me choque, y enseignent pas toute! Quand y parlent, c'est des grands mots, mais ils vivent pas dans... (pause)

Moi : Non, je comprends.

A : Mais je suis pas fâchée du tout, contre l'université. » (Anne Bellefleur, 61 ans, et Joseph Tettaut, 62 ans)

Le chercheur, qui vient le plus souvent sous la forme d'un anthropologue, est un personnage principal de l'histoire qui va suivre. Ici, la chercheuse, c'est moi : étudiante en histoire, blanche, québécoise, francophone, immergée pour quelques mois à Nutashkuan, une communauté innue située à 1300 km de Montréal, sur la Côte-Nord, pour mener un projet d'histoire orale. Mon objectif était de documenter la création de cette réserve dans les années 1950 par le biais d'entrevues avec des membres de la communauté. Mon parcours m'avait amenée à travailler dans diverses réserves

⁶⁸ Pour le tournage de *La conquête de l'Amérique*, le cinéaste Arthur Lamothe a recréé la pêche traditionnelle au flambeau avec des Innus de Nutashkuan, notamment avec le père d'Adèle. Arthur Lamothe, *La conquête de l'Amérique II* (Office national du film, 70 minutes, 1990).

autochtones du Québec depuis 2006, et j'avais choisi d'orienter mon projet d'études sur la réalité méconnue de ces lieux, en me concentrant sur celle de Nutashkuan, où j'avais travaillé à l'été 2012.

Après plusieurs séjours dans la communauté, j'étais devenue plus à l'aise avec certaines personnes. Ces deux extraits d'entrevue ont été réalisés dans les dernières semaines de mon principal séjour de recherche. Avec Anne, il y avait souvent eu cette blague à propos de l'université, comme si ce que je faisais n'avait pas vraiment de valeur à ses yeux. Ou en tout cas, moins de valeur que le savoir traditionnel des Innus. Un savoir de gestes, ancré dans la nécessité de survivre, transmis par l'observation et les histoires des aînés, qui se passait de grands concepts. Venant d'elle, cette blague illustre pour moi la tension entre l'abstraction du monde académique dans lequel j'évoluais et la réalité tangible qui l'entourait, mais je sentais aussi l'amertume de s'être fait imposer une éducation occidentale et de ne pas avoir reçu elle-même ce savoir des anciens. Quand j'avais voulu l'interviewer pour mon projet, elle avait refusé de me parler de la création de la réserve, prétextant qu'étant au pensionnat durant ces années-là, elle n'avait pas été témoin de ces bouleversements, et n'avait donc rien à dire. Enseignante retraitée, elle avait accepté de m'aider à traduire des entrevues avec des aînés. Elle réagissait souvent à leurs propos avec une certaine envie, et je ressentais dans ses commentaires sa tristesse de ne pas avoir vécu avec ses parents dans la forêt ce mode de vie aujourd'hui quasiment disparu.

Pour moi qui m'interrogeais chaque jour sur ma présence dans la communauté, la blague sur l'université était aussi le symbole de la trop grande présence des chercheurs dans les communautés autochtones. Au Nunavik, j'avais souvent entendu les gens blaguer en disant : « Pour chaque Inuk, il y a un anthropologue ». La naissance même de l'anthropologie, au 19^e siècle, est liée à la volonté des puissances coloniales de connaître les populations locales pour mieux les contrôler.⁶⁹ Au Canada,

⁶⁹ Voir notamment Nicholas B. Dirks, « Annals of the Archive : Ethnographic Notes on the Sources of History », dans *From the Margins : Historical Anthropology and its Futures*, Brian Axel, dir. (Durham : Duke University Press, 2002), 47-65; Thomas Biolsi et Larry J. Zimmerman, « Introduction – What's Changed, What Hasn't », dans *Indians and Anthropologists : Vine Deloria, Jr., and the Critique of Anthropology*, Thomas Biolsi et Larry J. Zimmerman, dir. (Tucson : University of Arizona Press, 1997), 3-23.

dans les années d'après-guerre, les Affaires indiennes ont fait appel à une batterie de spécialistes des sciences sociales pour régler le soi-disant «problème indien», amassant du même coup une imposante somme d'information sur les nations autochtones au pays.⁷⁰ Linda Tuhiwai Smith, dans *Decolonizing methodologies*, raconte l'impact dévastateur de cette recherche impérialiste et souligne le sentiment partagé par de nombreux peuples autochtones d'avoir été «le peuple le plus étudié de la planète».⁷¹

Consciente de ce passé, je m'étais appuyée sur les nouvelles recommandations énoncées par les Premières Nations du Québec en matière de recherche en milieu autochtone pour définir mon projet. Celles-ci insistent sur la collaboration avec les Nations, la consultation des communautés sur les méthodes et les priorités de recherche, et le partage des résultats.⁷² Inspirée par le concept d'autorité partagée en histoire orale⁷³ et les méthodes de recherche participative,⁷⁴ j'avais souhaité établir de véritables liens dans la communauté, et travailler avec des co-chercheurs qui auraient, tout autant que moi, pris les décisions importantes pour orienter la recherche.⁷⁵ Je voulais éviter ce qu'Adèle raconte à propos des photos de l'anthropologue Eleanor Leacock, qui se trouvent dans un musée de New York mais que les gens de la communauté n'ont pratiquement jamais vues. Son récit

⁷⁰ Hugh Shewell, «The Secular Understanding of the “Other“», dans *Enough to Keep Them Alive – Indian Welfare in Canada, 1873-1965* (Toronto: University of Toronto Press, 2004), 207-227. Voir aussi Constance Backhouse, «“Race” Definition Run Amuck», dans *Colour-Coded: A Legal History of Racism in Canada, 1900-1950* (Toronto: University of Toronto Press, 1999), 18-55, sur les «fondements scientifiques» de la différence entre «Indiens» et «Eskimos».

⁷¹ Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing methodologies: research and indigenous peoples* (London et New York: Zed Books, 1999), Introduction.

⁷² Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador, «Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador», 2005.

⁷³ Défini par Michael Frisch en 1990 dans *A Shared Authority*, le concept d'autorité partagée met de l'avant le rôle central de la relation entre chercheurs et participants : tous deux définissent ensemble la façon dont sera racontée l'histoire, et le chercheur ne «possède» jamais l'histoire. Depuis la parution du livre de Frisch, le concept d'autorité partagée a été abondamment discuté.

⁷⁴ Notamment Leslie Brown et Susan Strega, dir., *Research as resistance : critical, indigenous and anti-oppressive approaches* (Toronto : Canadian Scholar Press, 2005); Margaret Kovach, *Indigenous Methodologies : characteristics, conversations, and contexts* (Toronto : University of Toronto Press, 2009). Merci à Maude Calvé-Thibault d'avoir partagé avec moi son expérience de recherche à ce sujet.

⁷⁵ Pour un exemple de recherche réalisée avec des co-chercheurs, voir Jessica Moffat, Maria Mayan et Richard Long, «Sanatoriums and the Canadian Colonial Legacy: The Untold Experiences of Tuberculosis Treatment», *Qualitative Health Research* 23, n° 12 (2013): 1591-1599, doi: 10.1177/1049732313508843.

sous-entendait pour moi une recherche connue et diffusée à l'extérieur de la communauté, mais sans résonance à l'intérieur de celle-ci. J'étais motivée par l'idée que la recherche « appartienne » à la communauté. J'étais optimiste.

Bien que j'aie développé de très bons liens avec plusieurs Innus de Nutashkuan, et particulièrement avec Anne et Adèle, il serait faux de dire que j'ai travaillé « avec la communauté ». Il m'aurait fallu plus de temps pour mieux connaître les gens et réellement mettre en place un comité de co-chercheurs. Cependant, au fil des allers-retours entre Montréal et Nutashkuan, une relation s'est établie, et j'ai pu impliquer les participants dans l'élaboration du contenu de mon mémoire, en leur faisant relire des extraits de certains chapitres; c'est ce qui m'a permis, entre autres, de m'assurer que ce texte n'était pas trop « universitaire » pour Anne. Malgré tout, je suis restée celle qui portait ce projet, et qui l'a écrit. Dans la lignée de nouvelles pratiques méthodologiques où les chercheurs déterminent d'entrée de jeu leur position et reconnaissent le rôle de leur subjectivité dans la recherche,⁷⁶ je crois donc juste de dire que je suis un personnage principal de l'histoire.

Inconscient, peut-être, de son rôle dans cette histoire, le saumon en est aussi un personnage principal. On peut difficilement parler des Innus et de la Côte-Nord sans parler du saumon. On ne peut pas raconter l'histoire de leurs réserves sans revenir, tôt ou tard, au saumon. Dans ses livres, qui portent principalement sur les récits de trois femmes tuchtones du Yukon, l'anthropologue Julie Cruikshank raconte qu'elle a d'abord mis de côté certaines histoires de prophétie ou des récits sur les glaciers qui lui semblaient périphériques par rapport au récit principal de ses interlocutrices. Cependant, la persistance de ces histoires l'a amenée à s'interroger sur leur sens.⁷⁷ De manière

⁷⁶ Voir par exemple Robin Jarvis Brownlie et Roewan Crowe, "Understanding Our Positionality and Context", dans « "So Yo Want to Hear Our Ghetto Stories?" Oral History at Ndinawe Youth Resource Centre », dans *Remembering Mass Violence : Oral History, New Media and Performance*, Steven High, Edward Little et Thi Ry Duong, dir., (Toronto : University of Toronto Press, 2014), 210-211.

⁷⁷ Julie Cruikshank, « Claiming Legitimacy: Prophecy Narratives from Northern Aboriginal Women », dans *The Social Life of Stories* (Lincoln et London : University of Nebraska Press, 1998), 116-137; « Constructing Life

similaire, je ne pensais pas être amenée à parler du saumon en voulant raconter l'histoire de la création de la réserve de Nutashkuan. Mais j'ai été forcée de constater la place qu'il prend dans les récits, et dans l'attachement des Innus pour le site de la réserve. Quand ils m'ont raconté comment la réserve s'était créée, et pourquoi ils s'installaient sur ce site, ils ont toujours fait un lien avec le saumon qu'ils venaient pêcher ici.⁷⁸

Entre Tadoussac et Blanc-Sablon, la Côte-Nord est traversée par pas moins de 55 puissantes rivières à saumon qui se jettent dans le Saint-Laurent. Chaque printemps, le saumon quitte la mer et remonte ces rivières pour aller frayer. Bien qu'on en sache assez peu sur le mode de vie des Innus avant l'arrivée des Blancs, les traces archéologiques laissent supposer une occupation cyclique du territoire entre l'embouchure des rivières et l'intérieur des terres, sensiblement la même que celle qui prévalait dans la première moitié du 20^e siècle, et qui a été documentée dans un grand projet d'histoire orale mené par le Conseil Attikamek-Montagnais dans les années 1980.⁷⁹ Jusqu'à la création des réserves au milieu du 20^e siècle, les Innus ont mené un mode de vie «nomade»⁸⁰ basé sur la disponibilité des ressources. Au mois de juin, ils profitaient de la remontée du saumon pour en pêcher et en sécher de grandes quantités en prévision du voyage qui les ramenait chaque automne à l'intérieur des terres; les Innus remontaient alors en canot le cours des grandes rivières

Stories: Glaciers as Social Spaces», dans *Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters, and Social Imagination* (Vancouver: UBC Press, 2005), 50-75.

⁷⁸ Il a été question du saumon dans toutes les entrevues où la création de la réserve en tant que telle a été évoquée. Cependant, je n'ai pas abordé la question du saumon comme animal mythologique. Pour une recension des auteurs s'étant intéressés à la place des animaux dans la mythologie des Innus, voir Carole Lévesque, « La culture entre mémoire et sens : parcours de l'anthropologie amérindianiste québécoise », dans *Traité de la culture*, Diane Lemieux, dir. et al. (Sainte-Foy, Québec : Éditions de l'IQRC/Presses de l'Université Laval, 2002), 102-105.

⁷⁹ Richard Dominique, *Occupation et utilisation du territoire par les Montagnais de Natashquan* (rapport de recherche, Village des Hurons : Conseil Attikamek-Montagnais, 1983), 34-37.

⁸⁰ L'utilisation du mot « nomade » est contestée par plusieurs chercheurs autochtones. L'idée d'« errance » associée au nomadisme, « roaming » ou « wandering » en anglais, ne correspond pas au cycle annuel très organisé des peuples autochtones dits « nomades », et a été une façon pour les Occidentaux de nier leurs droits territoriaux, notamment dans le cas Delgamuukw – voir J. Edward Chamberlin, *If This Is Your Land, Where Are Your Stories? – Finding Common Ground* (Manchester : Carcanet, 2006), 10. Julie Cruikshank, décrivant des déplacements cycliques très semblables à ceux des Innus, parle d'un mode de vie « flexible » (*Life Lived Like A Story*, 8-9), mais ce mot semble peu en usage en français. Faute de mieux, et parce qu'il est celui utilisé par les Innus eux-mêmes pour décrire leur mode de vie traditionnel, j'emploie à l'occasion le mot « nomade » dans ce texte, mais pour faire référence à un mode de vie fait de déplacements cycliques structurés.

jusque dans les territoires où ils allaient chasser le caribou et s'installer pour l'hiver. Le printemps les voyait revenir près de la mer pour fuir les moustiques et pêcher de nouveau le saumon. C'est à l'embouchure des rivières que s'installaient les campements d'été. C'est là que les Innus se regroupaient en plus grand nombre, alors que l'hiver se passait en petits groupes dans la forêt.⁸¹

Graduellement, les embouchures des rivières à saumon devinrent des lieux de rencontre avec les «Blancs».⁸² Dès 1673, des commerçants français établirent un poste de traite dans la baie des Sept-Îles. Après la Conquête, la Compagnie de la Baie d'Hudson obtint éventuellement le monopole de la traite et établit des postes tout le long de la Côte.⁸³ Les missionnaires ont aussi profité de ces lieux de rassemblement pour christianiser les Innus, à tel point qu'il est parfois difficile de savoir si c'est le poste de traite ou la chapelle qui s'est installé en premier sur le site du rassemblement d'été. On peut penser que le cycle annuel des Innus a été renforcé et même modifié par l'apparition des postes de traite et des lieux de mission; les Innus du lac Melville, par exemple, qui étaient essentiellement un peuple «de l'intérieur», avaient commencé à fréquenter le littoral dans la première moitié du 19^e siècle.⁸⁴ Éventuellement, les Affaires indiennes ont aussi utilisé ces lieux pour rejoindre les Innus. En 1879, un premier «agent des Indiens», Louis F. Boucher, était

⁸¹ Richard Dominique, «Le cycle annuel des Montagnais de Natashquan», dans *Le langage de la chasse : Récit autobiographique de Michel Grégoire, Montagnais de Natashquan* (Sillery : Presses de l'Université du Québec, 1989), 147-174; José Mailhot, «La marginalisation des Montagnais», dans *Histoire de la Côte-Nord*, Pierre Frenette, dir. (Sainte-Foy, Québec : Institut québécois de recherche sur la culture, 1996), 337.

⁸² J'ai choisi d'utiliser ce terme parce que c'est celui utilisé dans les récits et même dans les archives. Il englobe ici toutes les personnes d'origine caucasienne qui ont été, et sont toujours, en contact avec les Innus : premiers colons, commerçants, agents des Affaires indiennes, enseignantes, missionnaires, villageois, «Macacains» (habitants de Natashquan).

⁸³ Sur l'évolution des postes de traite, voir Pierre Frenette, «Du territoire autochtone au territoire partagé : le Labrador», dans *Histoire de la Côte-Nord*, 135-178. Une carte de navigation de 1832-33 permet de recenser 10 postes de la HBC entre ce qui est aujourd'hui Sept-Îles et Blanc-Sablon. Henry Wolsey Bayfield, R.N. F.A.S., *The Gulf of St. Lawrence*, feuillets 3 à 5 (carte géographique, Londres : Hydrographical Office of the Admiralty, 1832-1834), BANQ Rosemont-La Petite Patrie, Montréal.

⁸⁴ Denis Gagnon, «Deux cents ans de pèlerinage : Les Mamit Innuat à Musquaro, Sainte-Anne-de-Beaupré et Sainte-Anne-d'Unamen- Shipu (1800-2000)» (thèse de doctorat en anthropologie, Université Laval, 2003), 132-133; Mailhot, «La marginalisation des Montagnais», 329. Mailhot parle d'un «triple partenariat» entre les missionnaires, les commerçants et les Innus.

nommé pour la Côte-Nord, qu'il parcourait l'été pour rencontrer les bandes qui campaient le long du littoral.⁸⁵

À cause de son éloignement, des rigueurs du climat et de la difficulté d'y pratiquer l'agriculture, le peuplement de la Côte-Nord ne se fit pas aussi vite ni à aussi grande échelle que dans d'autres régions canadiennes, où la progression des colons s'accompagna de la signature de traités et de l'apparition de réserves.⁸⁶ Ce n'est qu'après la Deuxième Guerre mondiale, avec la place de plus en plus importante que prenait l'État et le développement des ressources naturelles de la Côte-Nord, que l'embouchure des rivières à saumon est devenue le lieu de rencontre entre les Innus et les divers agents de l'État – infirmières, enseignantes, agents des Affaires indiennes, policiers, prêtres, etc. C'est aussi durant ces années que plusieurs de ces sites traditionnels de rassemblement sont devenus des réserves indiennes au sens de la Loi sur les Indiens.

Vu la place que le saumon occupait dans leur mode de vie et dans leur subsistance, on peut mesurer le choc que fut pour les Innus l'interdiction de le pêcher. En 1857 et 1858, des lois émanant du ministère des Pêcheries du gouvernement de l'Union interdirent aux Autochtones de pêcher le saumon sur les rivières à saumon de la Côte-Nord, qui furent louées à des particuliers. En 1882, les rivières à saumon passèrent sous contrôle provincial, et le gouvernement réitéra la législation mise en place. Dès lors, il devint illégal pour les Innus de pêcher le saumon, sauf sur la rivière Bersimis.⁸⁷

⁸⁵ Mailhot, « La marginalisation des Montagnais », 350.

⁸⁶ Nous y reviendrons au chapitre 3.

⁸⁷ « Acte des pêcheries de 1858 », 22 Victoria, chap. 86, cité dans Dominique, *Le langage de la chasse*, 179. José Mailhot explique que cette interdiction est survenue après une forme de « surexploitation » du saumon par les pêcheurs canadiens et américains; voir Mailhot, « La marginalisation des Montagnais », 338-342. Jacques Frenette fait aussi allusion à une pêche abusive de la HBC, qui contrôlait les rivières jusqu'en 1852; voir Frenette, *Mingan au 19^e siècle : Cycles annuels des Montagnais et politiques commerciales de la Compagnie de la Baie d'Hudson* (Ottawa : Musée canadien des civilisations, Musées nationaux du Canada, 1986), 24 et 49. Pour une étude complète sur le sujet, voir Anne-Marie Panasuk et Jean-René Proulx, « La résistance des Montagnais à l'usurpation des rivières à saumon par les euro-canadiens du XVII^e au XX^e siècle » (mémoire de maîtrise en anthropologie, Université de Montréal, 1981). Une situation similaire existait sur la Côte Ouest; voir entre autres John Sutton Lutz, *Makúk : A New History of Aboriginal-White Relations* (Vancouver : UBC Press, 2008), 149-151; Dorothee Schreiber, « "A Liberal and Paternal Spirit": Indian Agents and Native Fisheries in Canada », *Ethnohistory* 55, n^o 1 (2008) : 87-118, doi: 10.1215/00141801-2007-047.

Pour protester contre cette décision qui les affamait, ni plus ni moins, les Innus firent parvenir, via les missionnaires oblats ou d'autres intermédiaires, de nombreuses lettres à Ottawa.⁸⁸ Selon Denis Gagnon, les missionnaires oblats ont réellement défendu les droits des Innus, ce qui leur a valu d'être expulsés de la région et remplacés par les Eudistes en 1912.⁸⁹ À la famine qui menaçait les Innus, le gouvernement fédéral répondit par la distribution de rations alimentaires et par un programme de pêche à la morue plutôt que par des droits sur la rivière, puisque la politique des Affaires indiennes visait aussi à modifier le mode de vie des Autochtones et à les sédentariser.⁹⁰

Malgré les interdits, les Innus de Nutashkuan n'ont probablement jamais cessé de pêcher le saumon.⁹¹ Encore aujourd'hui, au mois de juin, ils sont nombreux à partir à l'aube en canot moteur pour poser leurs filets, en se faufilant entre les grands bancs de sable. Depuis 40 ans, la fête des pères est l'occasion d'un rassemblement familial, la fête du saumon, qui se déroule à l'île Sainte-Hélène, juste en face de la réserve. Si la technique traditionnelle de la pêche au flambeau et au harpon décrite par Joseph n'est plus pratiquée aujourd'hui, probablement perdue à cause de l'interdit,⁹² Adèle m'a raconté comment, dans les années 1950, les Innus continuaient de pêcher la nuit, sans flambeau, pour éviter d'attirer l'attention, après la saison touristique de la pêche :

«Pis eux autres [les Blancs], ils pêchaient le saumon comme y voulaient. Pis y disaient, "ça c'est le... commercial, pêchez pas le saumon!" Fait que... Y ont bâti un club, y a un gars, en tout cas, un riche qui est arrivé, y a... Y a acheté la rivière, la première chute, là. "Ici on prend, nous autres, toute la chute, le territoire, on paye ça, pis c'est à nous autres, la pourvoirie." Fait que y se sont approprié la première chute. Pis là y ont bâti les, les maisons qui sont là. Pis on pouvait même pas aller là, les gens... Comme nos pères, y pouvaient pas aller pêcher le saumon. Fait que, c'est ça y a... Y avaient faite ça en... Avant, là, y pouvaient aller chercher le saumon pis le faire sécher tranquilles. Pis... ça a toute coupé (rire) la pêche. Fait que... eux autres, il fallait attendre qu'y aient fini la saison de pêche pour aller pêcher à leur tour.

⁸⁸ Mailhot, «La marginalisation des Montagnais», 332-334.

⁸⁹ Denis Gagnon, «Les Innus de la Basse-Côte-Nord et la mission catholique de Musquaro (1800-1946)», *Recherches amérindiennes au Québec* 32, n° 2 (2002) : 49-62. Dans les années 1950, les missionnaires oblats semblent aussi avoir soutenu le droit des Innus de pêcher; voir par exemple une lettre de J.O. Plourde à Lionel Scheffer, 27 avril 1950, Archives Deschâtelets LCB 6282.L12L 006.

⁹⁰ Nous y reviendrons au chapitre 6.

⁹¹ Selon Sylvie Vincent, il semble y avoir eu une certaine tolérance des gardes-pêche sur la Grande rivière Natashquan. Vincent, «Tradition orale et action politique montagnaises : le cas de la rivière Natashquan», dans *Papers of the Ninth Algonquian Conference*, William Cowan, dir. (Ottawa : Carleton University, 1978), 138.

⁹² Selon Mailhot, «La marginalisation des Montagnais», 340 (note 78), la pêche au flambeau était prohibée partout au 19^e siècle sauf sur la rivière Betsiamites.

(...)

Des fois les gens y allaient la nuit, pêcher. Y mettaient un petit peu, de filets, pis y amenaient, pis y passaient au travers des bois avec des grosses charges de saumon (rire). Pour juste, ne pas se faire prendre. C'était comme ça qu'ils fonctionnaient. C'était vraiment... de l'injustice pure. Je m'en souviens quand mon grand-père allait au saumon, là. Pis là... y dormait le jour, pis ma grand-mère disait, [en murmurant] "faites pas de bruit, ton grand-père dort!" Parce qu'y est allé au saumon. Fait que y nous jetait dehors, pour qu'on réveille pas... (rire) Tous les gens du village étaient comme ça. » (Adèle Bellefleur)

Sur le terrain, la vigueur avec laquelle les lois étaient appliquées dépendait grandement du garde-pêche en place. Le père Jean Fortin, perçu par plusieurs de mes interlocuteurs comme un allié, raconte que dans les années 1960, un garde-pêche sympathique à la cause des Innus le prévenait de son arrivée afin qu'il puisse à son tour prévenir les Innus; le drapeau placé en berne sur la chapelle était le signe qu'il était temps d'aller remonter les filets.⁹³ À la mort de ce garde-pêche compatissant, la résistance se poursuivit, et mena à la « guerre du saumon » des années 1980. C'est à ce moment que les Innus et les Mik'maq réclamèrent leurs droits de pêche. Ce n'est qu'après qu'ils eurent occupé la pourvoirie privée (le « club » dont parle Adèle) sur la Grande rivière Natashquan que les Innus de Nutashkuan purent récupérer leur droit de pêcher le saumon sur la rivière.⁹⁴ C'était en 1982. Entretemps, une réserve avait poussé à l'embouchure de leur rivière à saumon.

Face à l'injustice de mesures prises « en haut », sans les consulter, les Innus réagirent comme beaucoup d'autres Autochtones à travers le Canada, avec résistance et créativité. L'étude des résistances autochtones a donné le jour, dans les dernières décennies, à une riche historiographie qui contredit l'image souvent négative existant à leur endroit dans la société canadienne. En revisitant les archives des Affaires indiennes, des auteurs ont révélé une histoire fort différente de

⁹³ Jean Fortin, *Coup d'œil sur le monde merveilleux des Montagnais de la Côte-Nord, 1954-1980* (Wendake : Institut culturel et éducatif Montagnais, 1991), 34-36.

⁹⁴ Sur la « guerre du saumon », voir Gérard McKenzie et Thierry Vincent, « La "guerre du saumon" des années 1970-1980 : entrevue avec Pierre Lepage », *Recherches amérindiennes au Québec* 40, n° 1-2 (2010) : 103-111, <http://id.erudit.org/iderudit/1007501ar>; Arthur Lamothe, *La conquête de l'Amérique*; Anne-Marie Panasuk et Jean-René Proulx, « La résistance des Montagnais à l'usurpation des rivières à saumon ».

celle qui était établie, et leurs travaux dépeignent des peuples qui se sont adaptés et ont répondu avec créativité aux changements économiques, sociaux, culturels et politiques qui les ont affectés. De manière générale, ces histoires mettent en lumière les calculs d'un gouvernement qui, doté de plus de force et de pouvoir, a pu mettre en place ses volontés et façonner une image de l'Autochtone qui était loin de la réalité.⁹⁵

Mais cela ne veut pas dire qu'il y avait une passivité du côté des Autochtones; les lettres de protestation, pétitions et demandes transmises aux Affaires indiennes nous permettent d'entendre leurs voix à l'intérieur même des organes du pouvoir. Par ailleurs, entre les lois qui devaient encadrer la vie des Autochtones et leur application sur le terrain, il y avait souvent un décalage, notamment à cause du faible nombre d'agents sur le terrain et de l'éloignement de certaines régions. Le défi de ces auteurs, et le mien, est de reconnaître la voix et le rôle des Autochtones et des Innus dans leur propre histoire sans nier la force des structures qui leur ont été imposées, afin d'éviter l'écueil de légitimer l'entreprise coloniale en voulant présenter l'«agentivité» des Autochtones.⁹⁶

Les Innus de Nutashkuan restent donc les personnages principaux de l'histoire que je cherche à raconter. Dans les pages qui suivent, j'ai voulu mettre de l'avant leurs voix, à travers leurs souvenirs et leurs interprétations des événements qui ont entouré la création de leur réserve. J'ai opté pour une démarche en histoire orale, une discipline qui, à partir des années 1970 surtout, s'est développée avec l'objectif de donner une voix aux groupes marginalisés par l'histoire écrite.⁹⁷ Parce qu'ils ont laissé peu de documents écrits, la voix des Autochtones est en général sous-représentée,

⁹⁵ Sarah Carter, avec *Lost Harvests : Prairie Indian Reserve Farmers and Government Policy* (Montréal et Kingston : McGill-Queen's University Press, 1990), en est un exemple particulièrement réussi.

⁹⁶ Sur les risques de ce dérapage, voir Robin Jarvis Brownlie et Mary-Ellen Kelm, «Desperately Seeking Absolution : Native Agency as Colonialist Alibi?», *Canadian Historical Review* 75, n° 4 (1994) : 543-556; Daniel Salée, «Les peuples autochtones et la naissance du Québec : Pour une réécriture de l'histoire?», *Recherches sociographiques* 51, n° 1-2 (2010) : 151-159, doi : 10.7202/044697ar. L'«agentivité» est une traduction imparfaite du mot anglais «agency», qui fait référence à la capacité d'action et d'adaptation des individus.

⁹⁷ Parmi les ouvrages phares, voir Paul Thompson, *The Voice of the Past : Oral History* (Oxford et New York : Oxford University Press, 1978).

ou mal représentée, dans l'histoire officielle : leur présence existe dans le regard des Blancs, à travers les interprétations et les codes culturels de ceux-ci. L'idée de recourir non seulement à leurs récits mais à leur façon de raconter l'histoire vient donc d'une volonté de rétablir un équilibre dans cette histoire écrite « de l'extérieur ».

On distingue généralement l'*histoire* orale de la *tradition* orale, la première faisant référence à l'histoire vécue par un individu, la seconde à l'ensemble des récits transmis de génération en génération. Puisque les événements qui m'intéressent sont assez récents, les récits qui en font mention appartiennent généralement à l'histoire orale, bien qu'il ne soit pas toujours facile de séparer les deux.⁹⁸ En tant que personne extérieure à la communauté, je n'étais pas placée pour écrire une histoire « de l'intérieur ». Néanmoins, en prenant comme base les histoires qui m'ont été racontées, j'ai cherché à créer une trame narrative portée principalement par les récits des Innus de Nutashkuan. Les photographies, lettres, cartes et autres sources sont venues s'intégrer à cette trame narrative pour soutenir les récits, et non l'inverse.⁹⁹

Par sa nature même, l'histoire orale demande un investissement de temps pour établir une relation entre l'intervieweur et l'interviewé. Les historiens d'histoire orale qui m'inspirent ont développé une longue relation avec leurs informateurs. Les travaux de Julie Cruikshank, Alessandro Portelli ou Keith Thor Carlson sont le résultat d'un travail de 10, 15 ou 20 ans avec des communautés. Ces auteurs ont aussi en commun d'avoir tenté de remettre les récits dans la trame narrative « interne » des communautés, c'est-à-dire non pas selon leur conception personnelle de l'histoire mais bien selon celle de leurs interlocuteurs. Keith Thor Carlson, par exemple, parle de

⁹⁸ Sur la différence existant entre les deux en contexte innu, voir Sylvie Vincent, « La tradition orale : une autre façon de concevoir le passé », dans *Les Autochtones et le Québec : Des premiers contacts au Plan Nord*, Beaulieu, Gervais et Papillon, dir. (Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2013), 75-91. Dans cet article, Vincent remet en question la distinction claire établie auparavant entre les *tipatshimuns* et les *atanukans* – les récits de première main, qui ont été vécus par les interlocuteurs, et ceux de seconde main, qui appartiennent à la tradition orale ou aux mythes.

⁹⁹ Voir entre autres la démarche de Julie Cruikshank dans « Confronting Cultural Erasure : Images of Society in Klondike Gold Rush Narratives », dans *The Social Life of Stories : Narrative and Knowledge in the Yukon Territory* (Lincoln et London : University of Nebraska Press, 2000), 71-97.

l'importance de ne pas supposer que le colonialisme est «la» force importante dans la vie des Autochtones.¹⁰⁰ Comme eux, j'ai aussi cherché à faire des liens entre des faits historiques documentés par des sources écrites et les récits en circulation dans la communauté, explorant comment des événements historiques avaient pu être réinterprétés par la mémoire collective ou intégrés à des récits déjà existants.¹⁰¹

Bien que je me sois inspirée de la démarche de ces chercheurs et de nombreux autres, le nombre de personnes avec qui j'ai pu développer une relation particulière et ma capacité à analyser les histoires qui m'ont été racontées restent limités. J'ai réalisé des entrevues et établi des liens avec des dizaines de personnes, mais c'est vraiment avec Adèle et Anne que j'ai eu le sentiment de nouer une relation permettant de partager et développer une vision de l'histoire de la communauté. Par ailleurs, le simple fait de proposer un projet de recherche sur la création de la réserve insinuait qu'elle était un élément historique important, ce qui m'a amenée à rencontrer des personnes qui partageaient au minimum ce point de vue.¹⁰² J'ai fonctionné de bouche à oreille; à un certain moment, on m'orientait toujours vers les mêmes personnes, peut-être reconnues comme étant les «porteuses d'histoire». Je n'ai pas pu rencontrer toutes les personnes qui m'avaient été adressées, et j'ai été confrontée aux limites de la langue. C'est pourquoi il serait faux de dire que ce mémoire représente les voix de toute la communauté.

Cependant, avec la répétition de certaines histoires, une vision collective de l'histoire a pu émerger. Ainsi, certaines histoires m'ont été racontées plusieurs fois dans la communauté, dans des mots presque semblables. Ce sont principalement ces histoires que j'ai choisi de conserver pour

¹⁰⁰ Keith Thor Carlson, *The Power of Place, the Problem of Time: Aboriginal Identity and Historical Consciousness in the Cauldron of Colonialism* (Toronto: University of Toronto Press, 2010), 29-30.

¹⁰¹ Keith Thor Carlson raconte comment l'épidémie «historique» de variole a été intégrée à un ancien récit sur le déluge; Carlson, «From the Great Flood to Smallpox», dans *The Power of Place, the Problem of Time*, 79-112. Rémi Savard raconte l'incorporation d'anciens rituels funéraires au célèbre mythe innu de *Tshakapesh*; Savard, *La forêt vive : Récits fondateurs du peuple innu* (Québec : Éditions du Boréal, 2004), 57-68.

¹⁰² Certaines personnes m'ont dit, par exemple, qu'elles ne s'intéressaient pas à cet événement, et n'ont pas voulu m'accorder d'entrevue.

structurer le récit qui suit, bien que certains récits plus personnels servent aussi à raconter l'histoire,¹⁰³ ou que certains récits se contredisent. Parfois, cette vision commune ne semblait pas « factuellement » véridique, ou elle était contredite par ce que j'ai trouvé dans les sources écrites, notamment les archives des Affaires indiennes ou des missionnaires oblats. Pourquoi la communauté semblait-elle avoir retenu une version de l'histoire qui n'était pas corroborée par les « faits »? En m'inspirant d'un article désormais classique de l'historien Alessandro Portelli¹⁰⁴, je me suis intéressée au sens de ces « erreurs » de la mémoire, à la multiplicité des versions, et à ce qu'elles pouvaient vouloir dire pour la communauté.

En choisissant certaines histoires « communes », j'ai peut-être écarté des histoires importantes pour la communauté. Par ailleurs, j'ai aussi fait le choix d'écarter des histoires que je ne comprenais pas et qui surgissaient au milieu d'une conversation sans que je sache les interpréter, ou parce qu'elles déviaient de mon sujet de recherche.¹⁰⁵ Là encore, j'ai peut-être mis de côté des éléments clefs de l'histoire. Finalement, les entrevues que j'ai faites n'ont pas toutes la même place dans le texte final. Certaines m'ont paru plus pertinentes que d'autres, et trouvent une plus grande place dans ce projet, bien que j'aie tenu à inclure tout le monde.¹⁰⁶

En réécoutant l'extrait d'entrevue avec Anne et Joseph placé au début de ce chapitre, je suis frappée par la familiarité de nos rapports. Cette entrevue a été réalisée quelques jours avant mon départ de Nutashquan, à la fin septembre 2013, alors que j'avais côtoyé Anne pendant deux mois et

¹⁰³ Sur le lien entre vie privée et vie publique, voir la préface académique, p. 10.

¹⁰⁴ Alessandro Portelli, « The Death of Luigi Trastulli : Memory and the Event », dans *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories : Form and Meaning in Oral History* (Albany: State University of New York Press, 1991), 1-26.

¹⁰⁵ Par exemple, j'ai écarté une histoire où il était question d'êtres surnaturels, des *Uapinateu*, ainsi qu'un récit sur des avions survolant la Grande rivière Natashquan, que j'ai plus tard associé aux essais de l'OTAN au Labrador. Sur l'émergence des histoires dans les conversations, voir Denis Gagnon, « Deux cents ans de pèlerinage », 179-181.

¹⁰⁶ Sur le choix très subjectif des entrevues au moment d'écrire, voir Pamela Sugiman, « "Life is Sweet" : Vulnerability and Composure in the Wartime Narratives of Japanese Canadians », *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes* 43, n° 1 (2009) : 189, doi : 10.1353/jcs.0.0075.

fréquenté sa maison à une dizaine de reprises. J'avais été touchée qu'elle me compare au père Jean Fortin, qui a été très apprécié des Innus de Nutashkuan, en faisant référence à ma façon d'entrer chez elle sans avertir : « Lui y s'impliquait beaucoup dans la communauté. Oui. Y venait, comme tu fais, là, quand tu rentres, lui, y faisait ça, oui. »

La relation établie avec Anne et Adèle, et avec Nutashkuan de façon plus générale, reste fragile. Elle est peut-être vouée à disparaître, à cause de la distance qui me sépare de ce lieu. Je me retrouve confrontée à la réalité de l'anthropologue d'Adèle, qui a suivi pas à pas des familles innues pendant tout un été pour ensuite repartir. C'est ce que j'ai fait, moi aussi. Naïvement, peut-être, malgré toutes les limites temporelles et spatiales, malgré l'aspect fragmentaire de tout récit et les failles de toute méthodologie, je pense quand même qu'il est possible d'écrire une histoire qui soit porteuse de sens. Des rencontres nées dans l'intervalle entre mes arrivées et mes départs, il est resté quelques récits, auxquels j'ai tenté de rendre justice. C'est ce désir, du moins, qui m'a portée tout au long de ce projet.

2. « C'était notre territoire à nous autres »

«Pis nous autres on s'est toujours installés là, pour la pêche à la... pour l'île Sainte-Hélène, pour... On s'était *toujours* installés là, je m'en souviens *même pas* quand est-ce que... Pis, c'était ça la mission, là. Notre mission à nous autres, c'était là, le prêtre arrivait là, le village était là, pis... (pause) Les canots étaient faits là, y avait comme un genre d'usine là, de canots, qu'y faisaient, là... Tout se faisait là, à la Pointe. Pis... La cueillette des fruits. (pause) Fait que... C'est ça, c'est le... (pause) C'était *notre* territoire à nous autres. (rire) » (Adèle Bellefleur)



Photo 1. Femmes assises et campement à la Pointe, vers 1950. Photo par Eleanor Leacock? Avec l'aimable autorisation de Pierre Wapistan.

J'ai évoqué, dans le chapitre précédent, l'importance de l'embouchure des rivières à saumon dans la vie des Innus. À Nutashquan, on appelle ce lieu *Matsiteu*, «la Pointe». C'est une avancée de sable à l'embouchure de *Mishta Hipu*, littéralement la «Grande rivière» Natashquan, à l'endroit où elle se jette dans le fleuve Saint-Laurent. *Matsiteu* : c'est de ce lieu que parle Adèle quand elle dit : «C'était notre territoire à nous autres».

Dans cet extrait de l'entrevue, son énumération des activités qui se pratiquaient à la Pointe évoque une vie sociale complexe. Chaque été, selon son récit, les familles s'installaient sur un site près de la rivière et montaient leurs tentes au même endroit que l'année précédente.¹⁰⁷ Dispersées

¹⁰⁷ Selon Adèle, les Innus laissaient les perches (montants de bois nécessaires pour monter la tente) pour l'année suivante, mais elles étaient ramassées durant l'hiver par les Blancs qui s'en servaient pour se chauffer.

sur le territoire durant l'hiver, les familles se retrouvaient après la séparation, ce qui était l'occasion de célébrations diverses – *makushans*,¹⁰⁸ baptêmes, mariages, partage des produits de la chasse, etc.¹⁰⁹ La vie s'organisait autour des feux, et les femmes cousaient de nouvelles tentes. Quand elle visita Natashquan à l'été 1950, l'anthropologue Eleanor Leacock dessina le plan du campement établi à cet endroit, où l'on peut voir des sites de cuisson extérieure « partagés » par deux tentes et des lieux de travail du bois en retrait du campement.¹¹⁰

L'activité principale de l'été était la construction des canots, avec lesquels les familles remontaient dans le territoire à l'automne, et qui occupait les hommes pendant un bon mois. Dans une deuxième entrevue, alors que nous regardions de vieilles photos, Adèle m'a parlé de cette activité :

« Ici, ça c'est la préparation des canots, là. C'est ça, on voyait ça, les... Le paysage, très, très... Très sauvage, j'en ai vu. Mon grand-père travaillait dans ça l'été. Pis nous autres, notre tente, supposons, elle était loin, là, y étaient parsemés, les hommes qui travaillaient, là, ils travaillaient ensemble, pis les tentes étaient ici. Pis nous autres on allait porter de quoi manger, ma grand-mère pis moi. Fallait pas les déranger... Parce que, quand les canots étaient montés, y fallait pas les toucher, pour qu'y sèchent au soleil. Pis, nous autres quand on voulait faire un feu, on allait chercher les copeaux qu'ils faisaient, là. Pis ils travaillaient avec le couteau croche, là. Y avait pas de machinerie qu'y... qu'y utilisaient, pour travailler, c'était toujours le couteau croche, là. Pis ça coupait!, ils faisaient des longs copeaux longs comme ça, là, pis nous autres on ramassait ça pis on amenait ça à la maison (rire). Pis des fois il s'en venait dîner, pis mon grand-père me disait reste ici, là, le temps que je vais aller manger, pour surveiller les, tsé les petits enfants, les... qui pouvaient briser, pis là des fois, moi je restais là, pis je m'accotais après les... les poteaux, là, des fois je m'endormais (rire) au soleil (rire). Pis quand mon grand-père s'en venait, pis là je... je le laissais. Des fois au lieu de, d'aller à la maison, j'allais courir là-bas, loin, loin, loin, loin, dans la grève (rire). » (Adèle Bellefleur)

¹⁰⁸ Les *makushans* sont des fêtes collectives, des festins où la nourriture est partagée.

¹⁰⁹ Jusqu'en 1942, les Innus de Nutashquan se rendaient chaque été à Musquaro, à environ 50 km à l'est, pour la mission annuelle des Innus de l'Est. Les mariages et baptêmes étaient célébrés à cette occasion. Après l'abandon de Musquaro, les missions se produisaient dans chaque communauté. Adèle, qui est née vers 1939, a plutôt connu la mission à la Pointe. Sur Musquaro, voir Denis Gagnon, « Deux cents ans de pèlerinage : Les Mamit Innuat à Musquaro, Sainte-Anne-de-Beaupré et Sainte-Anne-d'Unamen- Shipu (1800-2000) » (thèse de doctorat en anthropologie, Université Laval, 2003). Voir aussi les récits recueillis par Sylvie Vincent et Joséphine Bacon, « Musquaro : Récits et souvenirs des Innus de Mingan, Natashquan, La Romaine et Pakuashipi » (Centre de recherche et d'analyse en sciences humaines, 2000).

¹¹⁰ Leacock, « Campement principal d'été des Nutahkuan Innuat, 1950 », cité dans Richard Dominique, *Occupation et utilisation du territoire par les Montagnais de Natashquan* (rapport de recherche, Village des Hurons : Conseil Attikamek-Montagnais, 1983), 92.

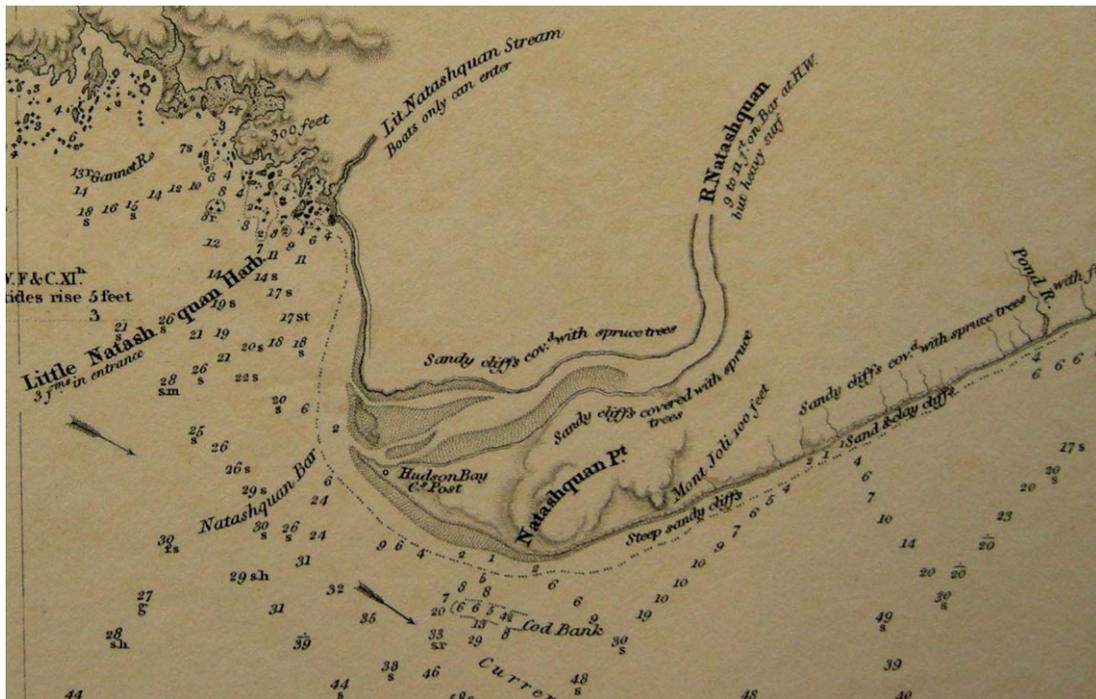
Le ton de voix d'Adèle, intraduisible à l'écrit, est très différent dans ces deux extraits. Dans le premier, quand elle parle de « notre territoire », il est plein d'une colère contenue. Un peu plus tôt dans l'entrevue, je lui avais demandé de me faire un croquis du campement d'été. Son dessin de la Pointe était ponctué d'anecdotes sur l'envahissement de ce lieu par les Blancs : les pêcheurs de morue venaient jeter leurs déchets devant la plage, les villageois envoyaient paître leurs vaches qui effrayaient les Innus,¹¹¹ les riches avaient un droit de pêche exclusif sur le saumon. Elle est revenue sur l'importance de ce lieu à la fin de l'entrevue, après que nous ayons parlé du racisme vécu par les Innus. Son rire final, un peu amer, plutôt nerveux, est revenu à plusieurs autres occasions où elle avait parlé de racisme; il est très différent du rire du deuxième extrait, plein d'une nostalgie douce. Pendant tout le premier extrait, elle crayonnait agressivement en me parlant,¹¹² ponctuant son récit de pauses et de « là » qui traduisaient, selon moi, son besoin d'insister sur l'importance de ce lieu précis dans la vie traditionnelle des Innus. Dans le deuxième extrait, au contraire, ses « là » sont plutôt un tic de langage. Pour Adèle, qui est née en 1939, la Pointe semble associée à la fois à sa petite enfance, à un mode de vie aujourd'hui disparu et à un certain sentiment de dépossession.

Adèle a aussi évoqué un autre lieu de campement, près de la Petite rivière Natashquan, à côté du village blanc du même nom, à environ 6 km de la Pointe. Les Innus suivaient cette plus petite voie d'eau au printemps, alors qu'ils quittaient leurs territoires de chasse à l'intérieur des terres pour redescendre à la mer; c'était un chemin plus rapide que de longer la Grande rivière Natashquan. Ils arrivaient ainsi directement au village de Natashquan, où ils échangeaient leurs

¹¹¹ Pierre Frenette et Bernard Landry mentionnent qu'il y avait environ 50 animaux dans les années 1940, « dans la plaine qui s'étend jusqu'à Pointe-Parent ». Frenette et Landry, *Natashquan... le goût du large* (Montréal : Nouvelles éditions de l'arc, 2005), cités dans Annie Bourgeois, « Les relations interculturelles entre les Autochtones et les Allochtones du Québec : étude de cas des communautés de Nutashkuan et de Natashquan » (mémoire de maîtrise en sociologie, UQAM, 2011), 66.

¹¹² Alistair Thompson parle des symptômes physiques d'un traumatisme qui sont perdus à l'écrit, notamment le rire et les gestes de nervosité. Thompson, *Anzac memories: living with the legend* (Melbourne: Oxford University Press, 1994), 10.

fourrures et s'approvisionnaient au magasin général.¹¹³ Adèle raconte que dans son enfance, les Innus s'installaient à la Petite rivière à la fin de l'hiver; ils y étaient à l'abri dans la forêt et attendaient que les conditions soient plus clémentes pour déménager à la Pointe, qui est un espace dégagé où il y a beaucoup de vent. Mais dans sa description de la Petite rivière, il n'y a jamais autant de vie et d'activités. Pour elle, ce lieu semble avoir été un lieu temporaire, alors que la Pointe était «le» lieu de rassemblement estival.¹¹⁴



Carte 1. Carte de navigation, avec la Petite et la Grande rivière et le poste de traite de la HBC. Henry Wolsey Bayfield, R.N. F.A.S., *The Gulf of St. Lawrence*, feuillets 3 à 5 (Londres : Hydrographical Office of the Admiralty, 1832-1833). Source : BANQ Rosemont-La Petite Patrie.

Peut-être influencée par les photographies que j'avais vues du campement estival des Innus de Natashquan prises dans les années 1950, j'avais moi aussi l'impression que c'est à la Pointe que les Innus s'installaient. Mais quelques jours après cette entrevue avec Adèle, je suis entrée en

¹¹³ Le poste de traite à la Pointe avait été fermé des années auparavant à cause de l'érosion des berges. C.C. Parker, «Report on Mingan, Seven Islands & St Augustin Agencies», 23 juillet 1915, BAC, RG10, vol. 3190, dossier 471,601, p. 18-19.

¹¹⁴ Selon Sylvie Vincent, traditionnellement, les Innus ne restaient pas très longtemps l'été à la Pointe, parce qu'ils allaient aussi à la mission de Musquaro pendant plusieurs semaines. Le site de la Petite rivière était donc aussi important que celui de la Pointe. Communication personnelle, 12 novembre 2013.

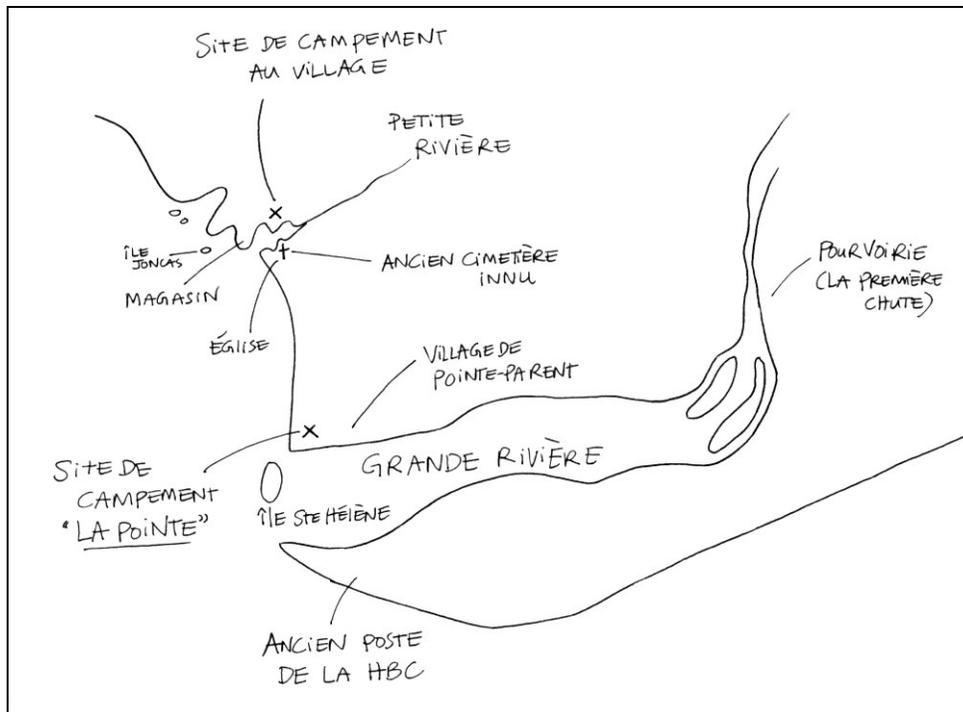
contact avec une autre version de l'histoire. Selon cette version, c'est près de la Petite rivière

Natashquan, au village blanc, que les Innus s'installaient l'été :

« On était pas beaucoup avant, d'après ce que j'ai appris. Pis là où est-ce que, où est-ce que la réserve se situe en ce moment, on n'était pas installés ici. On était installés à côté... ben pas loin du village de Natashquan, là-bas, mais comme... tsé on remontait... tsé ousqu'y a le pont, là, ben on remontait un peu la rivière, pis on était comme installés comme un petit peu plus loin. Ça a l'air qu'on était installés là, pis on était pas beaucoup. Pis c'est par après, je crois, que... que, je sais pas qui exactement, mais y... y nous ont installés ici. [...] C'est parce que j'ai travaillé avec... j'ai travaillé avec une madame, là, que elle ça fait longtemps qu'elle est ici, c'est une blanche, pis elle me racontait avant que... c'est elle qui m'a raconté ça, que avant les Innus y étaient pas où est-ce qu'on est ici, mais que... là-bas, là, plus loin, à côté de Natashquan, là. » (Charles, 20 ans)

À l'inverse de celui d'Adèle, le récit de Charles, un jeune de vingt ans qui a vécu longtemps à l'extérieur de la réserve, est un récit de seconde main, qui lui a été raconté par une blanche du village voisin de Pointe-Parent.¹¹⁵ Il est marqué par une certaine incertitude, par l'usage du conditionnel, par des « ça a d'air ». Il suppose aussi que quelqu'un aurait déplacé les Innus de la Petite rivière à la Pointe pour les y installer définitivement (nous y reviendrons au chapitre suivant). J'ai entendu cette version de l'histoire par Olivette McCarthy, une résidante de Pointe-Parent originaire de Rimouski, qui m'a raconté avoir entendu dire que les Innus s'installaient dans un endroit qu'on appelait « le pré », au bord de la Petite rivière Natashquan; selon Adèle, c'est un endroit que les Innus privilégiaient pour sa proximité avec le magasin de Natashquan. Une femme innue m'a aussi dessiné le croquis d'un vieux cimetière situé près de la Petite rivière Natashquan, derrière l'église, où les Innus étaient enterrés. On peut encore y voir quelques tombes. Ce lieu est aujourd'hui le village des Blancs.

¹¹⁵ Ce tout petit village est littéralement accolé à la Pointe – aujourd'hui la réserve – au point que l'on confonde avec lui le nom de la réserve, qui est souvent nommée à tort « Pointe-Parent ». À force d'agrandissements de la réserve, les maisons ont rejoint le village blanc.



Carte 2. Croquis des lieux mentionnés dans les récits.

Il peut paraître futile de chercher à savoir si les Innus s’installaient à la Grande ou à la Petite rivière, mais la question des deux rivières touche à celle du territoire des uns et des autres. Il existe à Natashquan un certain mythe concernant les bonnes relations entre les communautés blanche et innue.¹¹⁶ Mais la question du lieu fréquenté «traditionnellement» par les Innus, et où on devait éventuellement établir une réserve, fait ressortir des tensions raciales entre les deux groupes. Les divergences dans la mémoire deviennent cruciales dans le récit des relations existant entre les deux communautés, qui s’incarnent dans les lieux qu’ils fréquentaient et où ils étaient les bienvenus. Ces divergences font ressortir ce que la géographe Doreen Massey décrit comme un combat pour l’identité d’un lieu. En se basant sur des interprétations différentes du passé, deux ou plusieurs groupes revendiquent leur «droit» à un même lieu, et tendent à raconter un passé qui conforte leur

¹¹⁶ Voir entre autres Annie Bourgeois, « Les relations interculturelles entre les Autochtones et les Allochtones du Québec : étude de cas des communautés de Nutashquan et de Natashquan » (mémoire de maîtrise en sociologie, UQAM, 2011).

vision du présent et de l'avenir. «The identity of places is very much bound up with the *histories* which are told of them, *how* those histories are told, and *which* history turns out to be dominant.»¹¹⁷ Pour Massey, les lieux sont le reflet d'un réseau de relations sociales qui est rarement équitable, ce qui souligne l'importance de tenir compte des relations de pouvoir en jeu.¹¹⁸

Quand on parle du territoire et de l'histoire des Autochtones, on se heurte d'emblée au fait que les entités géographiques définies par la société eurocanadienne – Québec, Canada, village, réserve – ne correspondent pas à celles définies par les Autochtones. Le territoire traditionnellement fréquenté par les Innus, le *Nitassinan*, s'étend sur deux provinces,¹¹⁹ le Québec et le Labrador, et jusqu'à récemment, leur occupation du territoire ne tenait pas compte de ces frontières. Par ailleurs, la conception même du territoire n'est pas la même : l'idée de « propriété privée » sur le territoire n'existait pas chez les Innus, et la gestion du territoire se faisait entre les divers groupes familiaux.¹²⁰

Bien que leurs premiers contacts avec les Blancs remontent au 16^e siècle, ou même avant,¹²¹ ce n'est qu'à partir des années 1850 que les Innus virent des villages blancs se construire sur la Côte-Nord. Sans doute pour limiter la concurrence, la Compagnie de la Baie d'Hudson (HBC) avait obtenu jusque-là du gouvernement britannique que les Blancs ne puissent pas s'y établir de façon permanente. En 1853, à la suite des pressions des pêcheurs acadiens, le gouvernement de l'Union ouvrit la région au peuplement libre. Des Acadiens s'installèrent en petits villages tout le long de la

¹¹⁷ Doreen Massey, « Places and Their Pasts », *History Workshop Journal* 39, n° 1 (1995): 182-192; 186, doi: 10.1093/hwj/39.1.182.

¹¹⁸ Doreen Massey, « Questions of Locality », *Geography* 78, n° 2 (1993) : 142- 149; 145.

¹¹⁹ Une situation que les Innus partagent avec les Cris, les Mohawks, les Inuits, les Abénaquis, les Algonquins et les Mi'kmaq.

¹²⁰ Jean-Paul Lacasse, *Les Innus et le territoire : Innu tipenitamun* (Sillery : Septentrion, 2004), particulièrement 37-41. D'autres groupes autochtones, comme les Stó:lō en Colombie-Britannique, ont une gestion du territoire qui se rapproche plus de la conception occidentale de « propriété privée ». Keith Thor Carlson, *The Power of Place, the Problem of Time: Aboriginal Identity and Historical Consciousness in the Cauldron of Colonialism* (Toronto : University of Toronto Press, 2010), 37-57.

¹²¹ Il y aurait eu, au 9^e siècle, des contacts entre des Autochtones de l'est de la Côte-Nord et des Norois venus de Scandinavie. C'est à partir de 1500, cependant, que des pêcheurs bretons et portugais ont commencé à exploiter les bancs de morues de Terre-Neuve. Daniel Chevrier, « Le partage des ressources du littoral : 2000 à 350 ans avant aujourd'hui », dans *Histoire de la Côte-Nord*, Pierre Frenette, dir. (Sainte-Foy, Québec : Institut québécois de recherche sur la culture, 1996), 115-116.

Côte, parfois tout près des lieux de rassemblement des Innus; à Natashquan, ils s'installèrent à la Petite rivière Natashquan en 1855, possiblement parce que la HBC avait refusé qu'ils s'installent à proximité de son poste de traite, établi à la Grande rivière, et qui deviendrait éventuellement le Village-du-Poste, aujourd'hui Pointe-Parent.¹²²

Sur l'arrivée des Acadiens, Antoine Ishpatao, ancien chef de la communauté, m'a raconté cette histoire :

« Quand les Madelinots¹²³ sont débarqués ici, bon, ils [les Autochtones] les ont respectés. Mais y avait toujours des petits conflits internes. C'est la répartition du territoire. Si y avait 100 qui débarquaient, pis t'as fait de la gestion... au niveau des anciens, la gestion du territoire, y en a 100 qui débarquent, pis y s'en viennent dans ton territoire, oups, y a un problème quelque part. C'est un peu le même principe que le gouvernement a. Ils sont tellement nombreux, mais ils veulent aller dans le territoire, mais il y a des Autochtones. Tu comprends... Y a toujours un conflit quelque part, qui... Fait que les négociations sont toujours comme ça.

Moi : Le conflit, c'est le fait que tout le monde veut s'approprier le même territoire...

Le même territoire, c'est un peu dans ce sens-là. C'est pour ça, faudrait... les accommodements raisonnables, je reviens toujours, on pourrait (l'inverser?) d'une certaine façon, c'est applicable aussi. Peut-être que je vois grand, là, mais quand même. Mais c'est la seule façon, y n'a pas d'autre façon. À moins d'écraser l'autre... Regardons le monde, c'est pas sorcier, tout le monde s'entre-tue pour des droits, pour le pouvoir, l'argent, c'est tellement gros, là!... Je veux pas être un prophète de malheur, là, mais quand même, ça a amené à des conflits mondiaux... Mais quand même, on a notre terre à défendre. On a nos valeurs à défendre. » (Antoine Ishpatao, 57 ans)

Antoine évoque une perturbation de l'occupation et de la gestion du territoire, ainsi qu'un sentiment d'envahissement de ce territoire par l'arrivée des Blancs. C'est un sentiment similaire à celui décrit par Adèle sur le territoire même de la Pointe. De sa description de la Pointe, Adèle en est venue à parler du village blanc de Natashquan, et de sa perception que les Innus n'y étaient pas les

¹²² C'était une pratique courante, parfois agressive, de la HBC. Voir Mailhot, « La marginalisation des Montagnais », 338; Dominique, *Occupation et utilisation du territoire par les Montagnais de Natashquan*, 6; Paul Charest, « Les ressources naturelles de la Côte-Nord ou la richesse des autres, une analyse diachronique », *Recherches amérindiennes au Québec* 5, n° 2 (1975) : 41. Selon Annie Bourgeois, cependant, les Acadiens auraient préféré s'installer à la Petite rivière à cause de la grande plage et de la baie. Bourgeois, « Étude de cas des communautés de Nutashkuan et de Natashquan », 35-36.

¹²³ Les Acadiens qui se sont établis à Natashquan venaient des Îles-de-la-Madeleine.

bienvenus non plus. Au printemps, selon elle, ils s'installaient à un endroit où ils étaient tolérés, et pas nécessairement là où ils auraient voulu s'installer :

«Comme je disais aux... aux gens d'ici, parce que, des fois y avait toujours... On s'entendait pas avec les gens du village, hein, pis... (pause) Pis, les petits Blancs nous agaçaient tout le temps. Pis... des fois les Blancs y... Y pouvaient pas passer sur le terrain, où est-ce qu'y, tsé où est-ce qu'y est l'hôtel, là... L'hôtel, là où Marie-France travaille, là. (pause) Nous autres on arrivait toujours par là pour descendre au village. Avec nos traîneaux, nos bagages, pis... Pis eux autres, qu'y aimaient pas ça! "Ah, les maudits Indiens!" (rire) "Les maudits Indiens, y vont toute encore salir, y vont s'installer là-bas!", pis... Fait que, on s'installait à l'autre bord du village. Dans le bois, là, on mettait nos tentes, là, en attendant que ça dégèle ici, à la Pointe.» (Adèle Bellefleur)

Dans ses souvenirs, le père Jean Fortin rapporte les paroles d'un Blanc de Natashquan, qui raconte que les Innus inspiraient de la crainte quand ils arrivaient au village «avec tout leur attirail». Des histoires circulaient sur le fait qu'ils étaient «malins» et qu'ils volaient. Ils menaient un mode de vie différent et «mystérieux» qui n'était pas compris.¹²⁴



Photo 2. Jean-Baptiste Bellefleur arrivant au village de Natashquan avec son traîneau. Avec l'aimable autorisation de Sylvie Malec, école Uauitshitun, Nutashkuan.

¹²⁴ Jean Fortin, *Coup d'œil sur le monde merveilleux des Montagnais de la Côte-Nord, 1954-1980* (Wendake : Institut culturel et éducatif Montagnais, 1991), 136-137.

Cette crainte ou réticence des Blancs s'inscrit dans un phénomène de distanciation physique et sociale. Bien que provenant d'une tendance « naturelle » à se regrouper entre semblables, cette distanciation a été érigée en politique par la Loi sur les Indiens, qui se base sur la création d'un espace physique et légal distinct qui place les Indiens en marge de la société dominante, comme citoyens de seconde classe. La création de l'espace « racisé » qu'est la réserve implique à la fois une construction sociale de l'Autre et la définition d'un espace où il est toléré et confiné. Dans certaines villes, un phénomène semblable se produit : des quartiers fortement peuplés par des Autochtones deviennent des zones « "outside" civilized society », pour reprendre l'expression de Sherene Razack, qui servent aussi à la société dominante comme un moyen de se définir par rapport à cet Autre. Paradoxalement, ces espaces de ségrégation deviennent aussi des lieux d'ancrage et d'appartenance, comme le North End de Winnipeg décrit par Robin Jarvis Brownlie et Roewan Crowe et, de manière générale, les réserves autochtones.¹²⁵

Dans les récits des Innus de Nutashquan, le racisme et l'exclusion s'ancrent dans des lieux précis du village, des lieux de contact entre Innus et Blancs. L'église, par exemple, est un lieu important dont on m'a souvent parlé. Avant d'avoir une église dans la réserve, les Innus fréquentaient celle de Natashquan, mais il semble qu'ils devaient rester derrière, au fond de l'église, une situation qui s'est répétée quand le père Jean Fortin s'est mis à dire la messe à l'école de la réserve; il m'a raconté s'être fâché en demandant aux Blancs de laisser la place « aux Premiers », qui devaient s'asseoir par terre parce que les Blancs prenaient tous les bancs. La première chose que les Innus lui demandèrent, dès son arrivée en 1958, c'est la construction d'une église à eux, sur la

¹²⁵ Sherene Razack, « Gendered Racial Violence and Spatialized Justice : The Murder of Pamela George », dans *Race, Space, and The Law*, Sherene Razack, dir. (Toronto : Between the Lines, 2002), 121-156; Robin Jarvis Brownlie et Roewan Crowe, « "So Yo Want to Hear Our Ghetto Stories?" Oral History at Ndinawe Youth Resource Centre », dans *Remembering Mass Violence : Oral History, New Media and Performance*, Steven High, Edward Little et Thi Ry Duong, dir. (Toronto : University of Toronto Press, 2014), 210-211. Voir aussi l'exemple du Chinatown de Vancouver : Kay J. Anderson, *Vancouver's Chinatown: Racial Discourse in Canada, 1875-1980* (Montréal-Kingston : McGill-Queen's University Press, 1991). Sur le rôle des réserves comme point d'ancrage culturel, voir John Borrows, *Seven Generations, Seven Teachings: Ending the Indian Act* (West Vancouver : National Centre for First Nations Governance, 2008).

réserve.¹²⁶ Les Innus de Nutashquan ont construit l'église bénévolement, un fait qui semble avoir été assez exceptionnel, si on en croit la correspondance des Oblats, car les coûts de construction des églises étaient généralement assez élevés.¹²⁷ On m'a parlé avec fierté de la construction de cette église et du travail bénévole des hommes. Joseph m'a raconté que son grand-père travaillait sur son canot le matin et allait travailler à la construction de l'église l'après-midi.

Le magasin est un autre lieu où s'incarnait le racisme. Les Innus y étaient moins bien servis, moins bien traités que les Blancs. Quand elle m'en a parlé, Adèle a ponctué ses phrases de pauses et de ce même petit rire amer et nerveux, en donnant au marchand une grosse voix :

« Une fois j'étais avec mon grand-père, pis on attendait longtemps pour se faire servir. (pause) Pis... quand le bateau arrivait, là, c'était eux autres, tout le temps, y avait tout le temps des commandes pour, telle famille Landry, ça c'est, "touchez pas à ça!", toutes les paquets étaient faits, y'étaient... y'étaient à part, là. Toutes les bonnes choses, pis tout ce qui restait, là, des fois des patates qui étaient pourries, là, pis... y servaient ça aux Indiens. Pis... (pause) Ah oui je m'en souviens, très très bien (rire). [...] Pis nous autres on attendait que nos parents soient servis, là... Pis là quand y étaient servis, enfin, vers 5h, quand les magasins fermaient, là, c'était vite, vite, là, ils choisissaient même pas les... les patates, si y'étaient pourries, y mettaient ça dans des sacs, là, "envoye, allez-vous en avec ça, là! Le magasin ferme, là!" Pis nous autres on partait avec ça, on entassait tout ça dans les traînes, les traîneaux, pis on partait avec ça au campement. Des fois quand on arrivait là-bas, y déballaient les, les choses, c'était toute gelé, c'était toute pourri, ah! Ah oui, ça arrivait, très très souvent. Les... les Indiens, les Innus, étaient toujours... servis à part. (pause) Ouais. Ah oui je m'en souviens très bien, y en a beaucoup qui disent ça, ceux qui s'en souviennent. Même ma sœur elle a dit, une fois elle est allée chercher des patates. Pis elle dit que y avait eu un gros sac, pis il l'a chargé, tsé, pas mal, là [c'était cher]... pis elle a dit ok, je vais l'acheter, pis quand elle est arrivée à la maison, y avait juste des bonnes sur le dessus, les autres étaient toutes pourries. » (Adèle Bellefleur)

Des lettres de Blancs qui ont visité le village à cette époque confirment la présence d'un racisme et d'une volonté de garder une distance entre les deux groupes. À l'été 1946, l'agent des Affaires indiennes pour Natashquan, Patrick Maloney, visita la communauté de Natashquan en

¹²⁶ Fortin, *Coup d'œil*, 7-8. Le père Alexis Joveneau, dès son arrivée à La Romaine, constatait aussi qu'il fallait deux églises pour les deux groupes, car les Blancs refusaient de se rendre à la messe des Innus. Joveneau à Scheffer, 28 juillet 1953, Archives Deschâtelets, LCB 6288.L12L 013.

¹²⁷ Le coût de la chapelle était estimé à 50 000 \$, mais elle n'avait coûté que 14 000 \$ (pour les matériaux). Jean Fortin, « Construction église mission Natashquan », 1961-62, Archives des Oblats à Richelieu, 5D1/34-15. « Pas un sous [*sic*] de salaire sur les travaux, tous ont fait leur part de leur bras et de leur gousset ». Jean Fortin à père Renaud, 29 octobre 1961, Archives Deschâtelets, HRI 4.C73C 12.

compagnie du père Joseph Décarie, basé à Betsiamites.¹²⁸ Les deux hommes étaient convaincus qu'il fallait établir une réserve pour Natashquan et s'étaient entendus sur un terrain qu'ils voulaient demander à Ottawa pour ce faire. Pour des raisons pragmatiques, ils préconisaient un site près du village blanc, où les commodités seraient plus faciles à installer;¹²⁹ on parlait d'ouvrir une école et un dispensaire et de construire des maisons, des réalisations qui seraient facilitées en profitant des infrastructures déjà existantes au village.¹³⁰ Mais quelques mois après leur visite, Maloney écrivait à Décarie :

« Je dois vous informer que la municipalité de Natashquan s'oppose à ce que les Indiens s'établissent à proximité du village. Dans ce cas, il n'y aura rien de fait sur les terrains dont il était parlé lors de votre passage ici l'été dernier. Quand l'inspecteur du Département viendra le printemps prochain, il faudra qu'un endroit soit choisi afin d'y établir une réserve. Pour cette année je crois que les sauvages devront rester au même endroit, à la grande rivière Natashquan. »¹³¹

En juin 1915, lors de sa mission annuelle sur la Côte-Nord, le missionnaire eudiste¹³² Tortellier s'était rendu au village de Natashquan pour faire la mission aux Innus; ceux-ci se trouvaient alors à la Petite rivière, mais isolés sur une île :

« Je séjournai plusieurs jours encore à Natashquan, pendant lesquels le fait saillant fut pour moi la petite mission que je fis au groupe indien de l'endroit. Les Montagnais vinrent camper sur une île boisée à peu de distance de l'église; on les mit là, afin d'empêcher leurs nombreux chiens de dévaster les propriétés canadiennes. »¹³³

¹²⁸ À l'époque, il n'y avait pas de missionnaire permanent sur la Côte-Nord, sauf à Betsiamites et Sept-Îles. Des missionnaires se rendaient dans les autres communautés durant l'été. Quant aux agents des Affaires indiennes, c'étaient des commerçants ou notables de la région, comme Maloney, qui assumaient ce rôle à temps partiel.

¹²⁹ La route entre Natashquan et Pointe-Parent/Nutashquan ne fut construite qu'en 1962. Jean Desmeules, « Natashquan, localité sous-développée de la moyenne Côte-Nord », *Revue canadienne de géographie* 17, n° 1-2 (1963) : 49.

¹³⁰ J. Décarie à J. O. Plourde, 21 octobre 1946, Archives Deschâtelets, HRI 3.C73R 15.

¹³¹ Patrick Maloney à J. Décarie, 22 février 1947, Archives Deschâtelets, HRI 4.C73R 2.

¹³² Les Eudistes avaient remplacé les Oblats sur la Côte-Nord entre 1912 et 1946, car les Oblats avaient été jugés trop complices des Innus. Denis Gagnon, « Les Innus de la Basse-Côte-Nord et la mission catholique de Musquaro (1800-1946) », *Recherches amérindiennes au Québec* 32, n° 2 (2002) : 51-52.

¹³³ A. Tortellier, « En Mission Montagnaise », 28 décembre 1915, Archives Deschâtelets, LCB 6001.L12E 11. Avec Adèle et son frère Paul, nous avons supposé qu'il s'agissait de l'île Joncas.

En fait, une situation semblable d'exclusion physique était probablement en cours dans toutes les communautés innues de la Côte-Nord.¹³⁴ Dans le village voisin de La Romaine, où il y a également un village blanc voisin d'une communauté innue, le père Alexis Joveneau rapportait en 1953, dans une longue lettre à son supérieur Lionel Scheffer, ses impressions sur les relations entre les deux communautés :

«Les Indiens sont rejetés par les Blancs, pas en paroles, mais en faits. Il y a 4 ans, ils ont été écartés de force du village au milieu duquel ils campaient. Il existe un chemin (de 6 planches de large) qui traverse tout le village. Ce chemin est également utilisé par les Indiens qui se rendent de la réserve à la H.B.C. ou à l'école. Certains voudraient, pour empêcher les Indiens de l'utiliser, lancer le projet d'un chemin qui partirait de la réserve à la H.B.C., en contournant le village par derrière!... Idée qui ne se réalisera pas, mais montre la mentalité!»¹³⁵

Dans les récits des Innus, le racisme existe à sens unique, ce qui n'était, et n'est, sûrement pas le cas.¹³⁶ Blancs et Innus ont vécu et vivent encore chacun dans leur coin. Le métissage reste un sujet relativement caché, et les couples mixtes s'installent presque toujours en dehors de la réserve, en reproduisant le schéma établi par les Affaires indiennes sur la définition d'un « Indien »; la réserve est en soi un lieu qui s'oppose au métissage.¹³⁷ Entre Pointe-Parent et la réserve, il n'y a plus de démarcation; à peine reconnaît-on, aux différents modèles de maison, la réserve et le village. Mais personne ne traverse cette « frontière » imaginaire, sauf les Innus pour aller au dépanneur de

¹³⁴ Selon Anne-Marie Panasuk et Jean-René Proulx, c'est toujours la présence des Blancs qui a mené à la création des réserves, soit que les Blancs eux-mêmes en aient fait la demande, soit que les Innus aient voulu se protéger de l'invasion; Panasuk et Proulx, « La résistance des Montagnais à l'usurpation des rivières à saumon par les euro-canadiens du XVII^e au XX^e siècle » (mémoire de maîtrise en anthropologie, Université de Montréal, 1981), 161-162. Voir aussi Denis Gagnon « Deux cents ans de pèlerinage : Les Mamit Innuat à Musquaro, Sainte-Anne-de-Beaupré et Sainte-Anne-d'Unamen- Shipu (1800-2000) » (thèse de doctorat en anthropologie, Université Laval, 2003), 119.

¹³⁵ Alexis Joveneau à Lionel Scheffer, 28 juillet 1953, Archives Deschâtelets, LCB 6288.L12L 013.

¹³⁶ Annie Bourgeois, cependant, a trouvé que le racisme était le plus souvent dirigé vers les Innus. « Étude de cas des communautés de Nutashkuan et de Natashquan », 107.

¹³⁷ Entre 1951 et 1982, une femme indienne qui mariait un homme blanc devait quitter la réserve et perdait son statut d'indienne, ainsi que ses enfants; à l'inverse, une femme blanche qui mariait un Indien acquérait ce statut. Déjà, en Nouvelle-France, on avait encouragé le métissage entre un homme blanc et une femme autochtone sous prétexte que la culture et la civilisation se transmettaient par l'homme; voir Saliha Belmessous, « Assimilation and Racialism in Seventeenth and Eighteenth-Century French Colonial Policy », *American Historical Review* 110, n° 2 (2005): 322-349, <http://www.jstor.org/stable/10.1086/531317>. À ma connaissance, les couples mixtes de Natashquan sont composés d'une femme innue et d'un homme blanc, et vivent au village blanc; le seul couple mixte sur la réserve est composé d'une femme blanche et d'un homme innu. Voir aussi Bourgeois, « Étude de cas des communautés de Nutashkuan et de Natashquan », 103.

Pointe-Parent, et sauf quelques rares exceptions. Le trajet s'effectue presque toujours dans le même sens – les Innus vont dans les commerces blancs, mais les Blancs vont rarement dans la réserve.

Puisque je me suis concentrée sur les récits des Innus, je peux difficilement comparer leurs souvenirs à ceux des Blancs. Dans son mémoire sur les relations interculturelles entre Natashquan et Nutashkuan, Annie Bourgeois a recueilli un récit très similaire à celui d'Adèle sur le magasin. Certains des récits des Blancs tendent à confirmer ce mythe des « bonnes relations », surtout dans les débuts de la cohabitation, bien que les tensions existant entre les communautés ressortaient au fil des entrevues.¹³⁸ Olivette m'a parlé du fait que les enfants des deux groupes ne jouaient pas nécessairement ensemble, mais en évoquant plutôt une ignorance mutuelle que du racisme. Selon le père Fortin, ce serait une différence culturelle qui aurait incité les Blancs et les Innus à vivre côte à côte sans trop se mêler.

Cette idée du « vivre et laisser vivre » est souvent employée pour justifier la séparation et ignorer la présence du racisme; c'est généralement une justification du groupe dominant. Mais il est important de rappeler la présence d'un racisme institutionnalisé. Comme le souligne Constance Backhouse dans son essai *Colour-Coded*, le racisme ne surgit pas de façon isolée; il se situe « in the systems and structures that girded the legal system of Canada's past. »¹³⁹ L'image de l'Indien véhiculée dans les années 1940-1950, d'un individu paresseux, sale, inférieur, s'était construite depuis le 19^e siècle,¹⁴⁰ et influençait certainement la réaction individuelle des personnes en contact

¹³⁸ Bourgeois, « Étude de cas des communautés de Nutashkuan et de Natashquan ». Pour le récit du magasin, voir 72; voir aussi 113-114 pour les récits des Blancs, et 105 sur les tensions.

¹³⁹ Constance Backhouse, *Colour-Coded: A Legal History of Racism in Canada, 1900-1950* (Toronto: University of Toronto Press, 1999), 15. Voir l'introduction plus globalement.

¹⁴⁰ John Sutton Lutz, « Making the Lazy Indian », chapitre 3, dans *Makúk: A New History of Aboriginal-White Relations* (Vancouver: UBC Press, 2008), 31-47. Le racisme était basé non seulement sur des phénotypes mais sur des caractéristiques sociales.

avec les Innus. Les récits des Innus de Nutashkuan tendent à montrer qu'une ségrégation était à l'œuvre, un phénomène souvent ignoré dans l'histoire canadienne.¹⁴¹

Quand on parle de racisme ou d'ignorance mutuelle, il faut remettre en perspective le fait que l'une des parties avait un pouvoir beaucoup plus grand que l'autre, ce qui nous ramène aux jeux de pouvoir décrits par Massey. À Natashquan, le poids démographique des Innus a longtemps joué en leur défaveur. Comme dans la version de Charles, les Innus qui s'installaient à Natashquan avant la création de la réserve étaient beaucoup moins nombreux qu'aujourd'hui, et leur poids démographique par rapport aux Blancs était inférieur. Dans les années 1950-1960, le rapport démographique était d'environ 1 Innu pour 3 Blancs.¹⁴²

Aujourd'hui, ce rapport démographique s'est inversé. Les Innus sont près de 1000 à habiter la réserve, tandis que les deux villages blancs combinés comptent moins de 300 habitants. Les Innus font «vivre» le petit village blanc. Dans leur façon de raconter l'histoire, ils ont aussi un pouvoir nouveau.¹⁴³ Avec ce changement démographique, il n'est plus de bon ton d'exprimer ouvertement du racisme envers les Innus. Il semble même y avoir une certaine honte, aujourd'hui, à reconnaître que ce racisme ait déjà existé.

«Pis quand, j'étais... en troisième année, là, j'ai commencé à parler le français, là. Pis là j'ai... J'ai pu me défendre un peu, avec les Blancs du village. Pis, quand je leur dis aujourd'hui, là... j'ai dit, les premiers mots que j'ai, les premières phrases que j'ai entendues, que j'ai appris de vous autres, là, c'était... "Mange de la marde!" (rire) Y nous, y nous disaient ça quand on passait, surtout les jeunes. "Hey les maudites sauvagesses, là, passez pas sur le terrain, c'est à nous autres, ça. Allez-vous-en chez vous!" Pis là je dis à, y a une amie, là, que je connais, là, je dis... Vous autres, vous disiez ça hein, quand on passait, je dis, c'était les premières phrases, les premières phrases que j'ai appris en français. "Ah," elle dit, "c'est pas vrai, parle pas de ça, là!" (rire) Ils veulent pas qu'on leur rappelle...

Moi : Aujourd'hui, quand vous parlez de ça avec elle, ok.

¹⁴¹ Backhouse, *Colour-Coded*, 8-16.

¹⁴² Benoît Brouillette parle de 140 Innus et de 400 Blancs en 1946, Jean Desmeules de 225 Innus et 675 Blancs en 1963. Brouillette, «La côte nord du Saint-Laurent», *Revue canadienne de géographie* 1, n° 1 (1947) : 8; Desmeules, «Natashquan, localité sous-développée de la moyenne Côte-Nord», *Revue canadienne de géographie* 17, n° 1-2 (1963) : 46.

¹⁴³ Sur l'impact économique du rapport démographique, voir Bourgeois, «Étude de cas des communautés de Nutashkuan et de Natashquan», particulièrement 31-39, 76, 98 et suivantes.

Oui. Oui.

Moi : Elle reconnaît pas que ça s'est passé.

Non. Elle dit, "c'est pas moi certain, moi, ma mère me défendait, ne pas insulter les Indiens, moi j'aimais bien les Indiens!" J'ai dit, comment ça se fait que vous nous jetiez des... des roches, pis toutes sortes d'affaires quand on passait sur votre terrain?, elle dit, on voyait ta mère à la fenêtre, elle disait rien, elle riait. "Oh non non, pas nous autres," j'ai dit oui oui. Ils veulent pas reconnaître ça, hein.» (Adèle Bellefleur)

Alors que les Innus sont en revendications territoriales avec le gouvernement du Québec, la question de leur fréquentation du territoire prend une importance politique et donne à leurs récits un poids qui va bien au-delà de l'anecdote. Ces récits m'ont été racontés dans un contexte général très politisé, mais dans une situation d'entrevue confortable et intimiste qui favorisait une discussion ouverte. Par exemple, avec Adèle, la question du racisme a surgi au cours d'une longue entrevue, dans le contexte particulièrement familial de son chalet, et après que nous ayons passé l'après-midi ensemble à faire du feu, manger et boire du thé.¹⁴⁴

Dans le contexte d'isolement et de survie de la Côte-Nord, la rencontre entre les Innus et les «Macacains» en a certainement été une d'entraide et de partage à de multiples occasions, mais il y a là un bon exemple d'une situation où le récit dominant tend à aplanir les inégalités générales qui ont marqué les relations entre «Indiens» et «Blancs». Comme le rappelle Daniel Salée, il est important de se souvenir que cette «rencontre» n'a pas abouti, au Québec, à un réel «interculturalisme», à cause du rapport de domination d'un groupe sur l'autre;¹⁴⁵ l'éclosion de ces récits plus ambigus de tensions peut contribuer à complexifier le récit de cette rencontre.

¹⁴⁴ Sur l'émergence des histoires de racisme au cours de l'entrevue, voir Pamela Sugiman, «"Life is Sweet" : Vulnerability and Composure in the Wartime Narratives of Japanese Canadians», *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes* 43, n° 1 (2009) : 204-209, doi : 10.1353/jcs.0.0075.

¹⁴⁵ Daniel Salée, «Les peuples autochtones et la naissance du Québec : Pour une réécriture de l'histoire?», *Recherches sociographiques* 51, n° 1-2 (2010) : 155-156, doi : 10.7202/044697ar.

3. «Le chef a mesuré la réserve avec ses pas»

«Mon grand-père me disait toujours... (pause) D'abord les gens étaient pas scolarisés dans le temps. Quand tu demandais, c'est quoi que tu veux comme territoire là... Les fonctionnaires arrivaient, y dit c'est quoi... [...] il dit "combien vous êtes ici?", combien qu'on est ici, les gens disaient, "combien qu'on est ici?", bon, on est peut-être vingt, vingt familles. Bon, y dit, "on prend le territoire jusqu'à... jusqu'à Natashquan, par exemple". Ben... Voyons la réalité, ici, t'as 1 km par 3 km² de réserve. Pis c'est les anciens qui ont pris ça. Parce que dans leur principe, le régime territorial n'a jamais existé pour eux autres. Pour eux autres, c'était juste un campement, dans le temps. Dans le temps. Mais le gouvernement en a profité, de dire, "bon maintenant c'est votre réserve. C'est votre réserve, là, vous allez rester là." [...]

Moi : Pis ce fonctionnaire-là qui est venu ici, qui a rencontré, ça veut dire qu'il est venu un été quand tout le monde était au campement, pis y a parlé avec les Anciens, selon vous, là, c'est comme ça que ça s'est passé?

Ouais, les anciens.

Moi : Pis c'est qui, ce fonctionnaire-là, on sait-tu son nom?

Non non, mais je sais que c'était Sylvestre Bellefleur, dans le temps, là... Sylvestre Bellefleur, c'est le premier chef de la communauté. [...]

Moi : Y a-tu, y a-tu quelqu'un qui peut, qui se souvient de ça, ou ben...?

Ça doit être dans des archives. Dans les affaires, au niveau du ministère des Affaires indiennes, la meilleure façon d'aller chercher, c'est ça. S'ils l'ont pas, ça doit être à Ottawa.»
(Antoine Ishpatao)

Pour moi qui m'intéressais au processus de création de la réserve, le récit d'Antoine est venu alimenter une image ancrée dans mon imaginaire depuis l'enfance. L'idée de cette rencontre entre les anciens et les fonctionnaires m'a rappelé les vieux westerns hollywoodiens, les bandes dessinées de Lucky Luke et les gravures de mes livres d'histoire représentant la signature des traités entre le gouvernement canadien et les Cris-des-Plaines.¹⁴⁶ J'imaginai un face-à-face solennel au bord de la rivière entre les Innus et les représentants du gouvernement venus négocier la cession des terres, et qui aurait scellé le sort de la communauté.

¹⁴⁶ Dans le livre de Sylvie Vincent et Bernard Arcand, *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec, ou Comment les Québécois ne sont pas des sauvages* (LaSalle : Hurtubise HMH, 1979), le chapitre 9 sur «Les droits territoriaux» fait référence à cette vision idyllique de la création des réserves de l'Ouest grâce à des «négociations» et des «ententes» avec les Autochtones (255-256).

D'autres versions de cette rencontre entre les fonctionnaires des Affaires indiennes et le chef de la communauté, accompagné ou non des anciens, selon les versions, m'ont été racontées. Au cours de plusieurs rencontres informelles, mes interlocuteurs ont précisé que le chef aurait mesuré avec ses pas la dimension de la réserve : il aurait marché environ 100 pas dans chaque direction, et il aurait dit : « ça, ça serait assez ». À l'époque, la population de la « bande » de Natashquan était d'environ 140-150 personnes.¹⁴⁷ Dans son récit, Antoine parle « d'une vingtaine de familles », ce qui correspond aussi à la liste des résidents élaborée par l'anthropologue Eleanor Leacock à l'été 1950, où il y a vingt-trois tentes.¹⁴⁸ Comme le dit Antoine, ce territoire de 100 pas de côté, déterminé par le chef, était probablement suffisant pour y établir un campement d'été, ou correspondait peut-être même au campement déjà existant.

Cette image, bien que précise, restait très incomplète. Où et quand cette rencontre avait-elle eu lieu? Qui y était présent? Y avait-il des interprètes? Quelle sorte d'entente avait été prise? Y avait-il un document signé qui en attestait? Existait-il des photos de l'événement?

Sur les conseils d'Antoine, j'ai cherché dans les archives des traces de cette rencontre pour corroborer les récits. Premier constat : il n'y a pas d'archives officielles dans la communauté. Au Conseil de bande, je n'ai pas pu trouver de documents liés à la création de la réserve, ni même de vieilles photographies. En entrevue et dans des rencontres informelles, mes interlocuteurs ont souvent évoqué des destructions de documents publics ou privés : inondation dans le sous-sol du Conseil de bande, incendies accidentels de maisons, destruction de la vieille école, négligence d'un curé qui aurait jeté de vieilles photographies accumulées par son prédécesseur, vandalisme dans les bureaux du Conseil de bande dans les années 1970 à la suite duquel des archives seraient parties au vent : les histoires ne manquaient pas. Ces divers événements auraient mené à la disparition de

¹⁴⁷ En juin 1947, l'agent des Indiens Patrick Maloney évaluait la population à 147 personnes. « Report of Discussions at Conference of Indian Agents from Province of Quebec and the Maritimes, June 9th, 10th, 11th, 12th, 1947 », BAC, RG10, vol. 9034, p. 38.

¹⁴⁸ Eleanor Leacock, « Campement principal d'été des Nutahkuan Innuat, 1950 », cité dans Richard Dominique, *Occupation et utilisation du territoire par les Montagnais de Natashquan* (rapport de recherche, Village des Hurons : Conseil Attikamek-Montagnais, 1983), 92.

photos, de baptistères, de listes de classes et de documents liés à la création de la réserve. Malgré des questions répétées et deux visites dans les anciens locaux du Conseil de bande, je n'ai pas trouvé de documents datant d'avant les années 1980, alors que la création de la réserve remonte aux années 1950.

Comme pour les photographies de «l'anthropologue de New York», il est également probable que les documents en question n'aient jamais été laissés dans la communauté; j'avais plus de chances, comme le supposait Antoine, de trouver ce que je cherchais dans les archives officielles, à des centaines de kilomètres de la réserve. L'accès aux archives reste un problème pour beaucoup de communautés autochtones, qui n'ont souvent ni le temps ni la possibilité d'entreprendre elles-mêmes des recherches dans les centres d'archives nationales situés dans les grands centres.¹⁴⁹ La distance culturelle et la codification même des archives s'ajoutent à leur distance physique, raisons pour lesquelles le mouvement de rapatriement, ou «bringing back», milite, c'est-à-dire pour une réappropriation par les communautés autochtones de leurs pratiques culturelles, de leurs artefacts et de l'écriture même de leur histoire.¹⁵⁰

Dans les archives des Affaires indiennes, à Ottawa, je n'ai pas trouvé non plus de traces de la rencontre évoquée dans les récits. Je cherchais des correspondances ou des discussions entre les agents sur le terrain et leurs supérieurs à Ottawa, mais les archives posaient d'autres problèmes : la quantité gigantesque de documents produits par les Affaires indiennes après la Guerre,¹⁵¹ les méthodes de classement qui rendent difficile l'identification d'une communauté précise, l'accès restreint à certains dossiers. J'ai épluché des milliers de documents d'archives, mais j'ai trouvé un seul indice d'une éventuelle rencontre. En 1947, dans une lettre au père Décarie, l'agent des Affaires

¹⁴⁹ Andie Diane Palmer, « Introduction », dans *Maps of Experience: The Anchoring of Land to Story in Secwepemc Discourse* (Toronto: University of Toronto Press, 2005), 24.

¹⁵⁰ Susan A. Miller, « Native Historians Write Back : The Indigenous Paradigm in American Indian Historiography », *Wicaso Sa Review* 24, n° 1 (2009) : 35-37, doi : 10.1353/wic.0.0018.

¹⁵¹ Pour Hugh Shewell, la multiplication des archives des Affaires indiennes après la Deuxième Guerre mondiale est l'un des obstacles majeurs à toute étude sur le sujet. Shewell, *"Enough to Keep Them Alive" – Indian Welfare in Canada, 1873-1965* (Toronto : University of Toronto Press, 2004), 207-208.

indiennes Patrick Maloney laissait supposer qu'une rencontre était prévue à ce sujet : « Quand l'inspecteur du Département [le fonctionnaire du récit d'Antoine?] viendra le printemps prochain, il faudra qu'un endroit soit choisi afin d'y établir une réserve. »¹⁵² La lettre ne mentionne pas si cette « rencontre » devait inclure des membres de la communauté ou pas.

Sur la création de la réserve en tant que telle, je n'ai jamais eu autre chose en main qu'une série d'informations « techniques » assez faciles à obtenir : la réserve a été établie sur des lots d'abord rachetés par le gouvernement du Québec à la Compagnie du Labrador en 1949, arpentés par un certain Georges Côté en 1950 pour le compte du gouvernement provincial, puis cédés au Canada en 1953 pour y créer une réserve.¹⁵³ Dans le rapport annuel des Affaires indiennes se terminant le 31 mars 1954, à la section « Québec », on peut lire :

« Negotiations were concluded with the Provincial Government during the year in connection with the purchase of land for two new Indian reserves in the St. Augustin Agency. These two reserves are now known respectively as the Natashquan Indian Reserve and the Romaine Indian Reserve. »¹⁵⁴

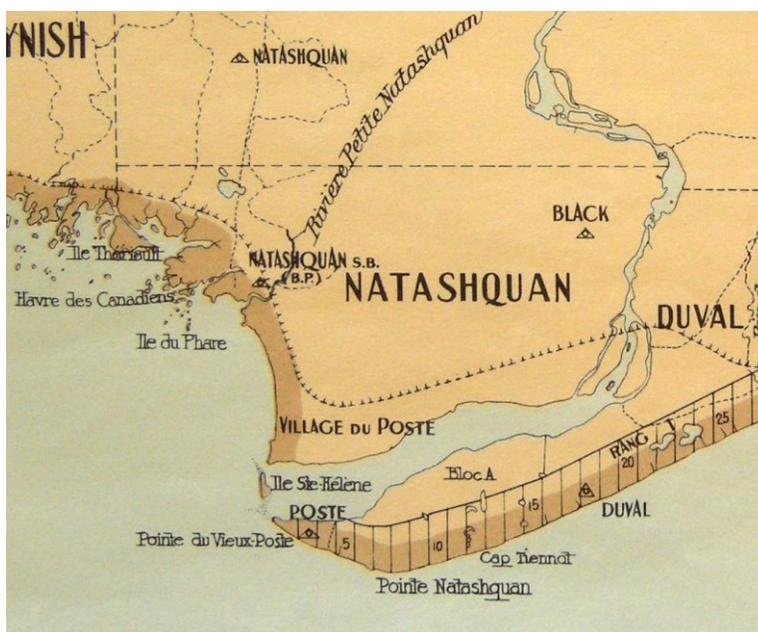
Pour Natashquan, il s'agissait des lots 9 et 11 du Village-du-Poste, aujourd'hui Pointe-Parent. D'une dimension de 8,29 hectares,¹⁵⁵ ou 0,0829 km², ces deux lots forment un « carré » de moins de 300 mètres de côté. Bien que légèrement exagérée, l'image du chef marchant « 100 pas de chaque côté » offre un ordre de grandeur réaliste des dimensions initiales de la réserve de Nutashkuan.

¹⁵² P. Maloney à J. Décarie, 22 février 1947, Archives Deschâtelets, HRI 4.C73R 2.

¹⁵³ Statuts de la Province de Québec, 14 George VI, 1950, chap. 13, art. 1; Henri Dorion, dir. *Rapport de la Commission d'enquête sur l'intégrité du territoire du Québec, vol. 4.4* (Québec : Gouvernement du Québec, 1969-1971), 230; Canada, Arrêté en Conseil no. 476, 31 mars 1953, mentionné dans Richard Dominique, *Le langage de la chasse : Récit autobiographique de Michel Grégoire, Montagnais de Natashquan* (Sillery : Presses de l'Université du Québec, 1989), 190. Il y aurait aussi eu des arpentages en 1909 et en 1952-1953 : Jacqueline Beaulieu, *Localisation des Nations autochtones au Québec : Historique foncier* (Québec : Gouvernement du Québec, 1998), 150-151.

¹⁵⁴ Canada, « Report of Indian Affairs Branch for the fiscal year ended March 31, 1954 » (Canada : Department of Citizenship and Immigration, 1955), 74. Le transfert direct de terres du provincial au fédéral est l'un des huit modes par lesquels les réserves ont été créées au Québec : Dorion, *Rapport de la Commission d'enquête sur l'intégrité du territoire du Québec*, 185-194.

¹⁵⁵ Beaulieu, *Localisation des Nations autochtones au Québec*, 150.



Carte 3. Carte élaborée par Georges Côté. Côte-Nord du Saint-Laurent, feuillet no. 4, 1 : 380160 ou 6 milles au pouce (Québec : Département des Terres et Forêts, 1950). Source : BAnQ-Rosemont-La Petite Patrie.

J’ai raconté cette histoire d’une rencontre entre les anciens et les fonctionnaires à Sylvie Vincent, anthropologue réputée en histoire orale des Innus et qui travaille avec la communauté de Nutashkuan depuis 40 ans. Selon elle, il y a peu de chances que les choses se soient passées de cette façon, car règle générale, les réserves étaient choisies ou établies par les fonctionnaires à Ottawa, parfois sur les recommandations des agents locaux.¹⁵⁶ Selon Panasuk et Proulx, c’est l’agent des Indiens Maloney qui aurait fait la demande d’une réserve pour les Innus de Nutashkuan.¹⁵⁷ Déjà, en 1908, un agent de passage, J. Ansdell MacRae, recommandait que l’on confie à J.E. Tremblay, médecin blanc de Sept-Îles et agent local des Affaires indiennes, le mandat de déterminer quels

¹⁵⁶ Communication personnelle, 12 novembre 2013. Sur le processus d’attribution de certaines réserves en collaboration avec les nations autochtones, voir les séjours de Gilbert Malcolm Sproat en Colombie-Britannique : Cole Harris, « The Joint Indian Reserve Commission, 1876-1878 » et « Sproat and the Native Voice, 1878-1888 », dans *Making Native Space: Colonialism, Resistance, and Reserves in British Columbia* (Vancouver : UBC Press, 2002), 104-135 et 136-166.

¹⁵⁷ Anne-Marie Panasuk et Jean-René Proulx, « La résistance des Montagnais à l’usurpation des rivières à saumon par les euro-canadiens du XVII^e au XX^e siècle » (mémoire de maîtrise en anthropologie, Université de Montréal, 1981), 213. Malheureusement, les documents utilisés par Panasuk et Proulx n’ont pas pu être retracés dans les archives.

seraient les meilleurs endroits pour établir des réserves pour les Innus de la Côte-Nord. Pour Natashquan, MacRae parlait d'un site sur la rive nord de la rivière où se trouvaient déjà quelques maisons; ce site se trouvait à proximité des bancs de morue, pêche à laquelle le département des Affaires indiennes voulait convertir les Innus.¹⁵⁸ Nulle part n'était-il fait mention de consulter les principaux intéressés.

Pourtant, dans les récits, cette consultation est importante. Elle sert à insister tant sur l'autorité du chef et des anciens que sur leur incompréhension de ce qui était en train de se passer. Le récit de François Bellefleur, ancien chef de la communauté, fait écho à celui d'Antoine :

«La façon dont... que ça s'est décidé, l'Agent des Affaires indiennes, lui... C'est un agent, évidemment, y avait... J'ai su qu'il avait demandé à des aînés qui voulaient statuer une communauté près de l'aéroport, à Natashquan. [...] Pis ils étaient en désaccord complet pour aller s'installer à Natashquan. Pis je pense que c'est là que... une fois qu'y ont eu, qu'ils ont décidé de rester ici, y ont demandé jusqu'où qu'ils voyaient une communauté. C'est là que je dis que, les gens n'ont pas compris la notion de communauté, une réserve indienne. Un secteur, comme exemple, comme une municipalité, la dimension d'une municipalité. Eux autres, y a des aînés qui ont dit que la dimension de la communauté, c'est toute le territoire qu'on a fréquenté, où est-ce qu'on a parcouru, c'est ça notre territoire autochtone. Mais y a un niveau qui a été créé où est-ce qu'on pouvait établir une réserve indienne, c'est ça.»
(François Bellefleur, 55 ans)

Un aspect important du récit de la rencontre, sur lequel tous mes interlocuteurs ont insisté, c'est que jamais les aînés n'auraient voulu dire par là qu'ils *cédaient* le reste du territoire. Pour ceux qui m'ont raconté l'histoire, la conclusion était la même : le chef et les anciens n'avaient pas compris ce qui était en train de se passer; qu'en désignant un territoire ou en mesurant un carré sur le sol pour signifier où ils souhaitaient s'installer, ils étaient en train de créer une «réserve indienne» où ils devraient désormais vivre à l'année, régis par des mesures contraignantes enchâssées dans la Loi sur les Indiens.

¹⁵⁸ J. Ansdell MacRae, «Bersimis and Mingan Agencies – Reports on these Agencies by J. Ansdell MacRae, Inspector of Indian Agencies. Included are reports on Various Bands Living on the North Shore of the St. Lawrence River, the Nascopies (Maskopees), Esquimox and Montagnais Living at Seven Islands, Godbout, Moisie, Musquares, St. Marguerite River, Romaine, Point a Maurier and St. Augustine (Map, Natashquan Census 1908)», 9 septembre 1908, BAC, RG10, vol. 3048, dossier 237,660, pt. 18, pp. 22-23.

Les réserves indiennes sont des terres mises de côté par le gouvernement pour l'usage exclusif des Autochtones. Dès le régime français,¹⁵⁹ mais de façon plus soutenue à partir des années 1830, avec la fin des alliances militaires et le déploiement de la colonisation agricole, les réserves ont contribué à «libérer» le territoire du Canada pour son utilisation par les non-Autochtones. Parfois vues comme une façon de «protéger» les Autochtones des vices de la société blanche,¹⁶⁰ l'objectif des réserves était surtout de modifier leur mode de vie, de les «occidentaliser» et de les sédentariser.¹⁶¹ La création d'une réserve s'accompagnait généralement d'un programme d'emploi «sédentaire», le plus souvent agricole, destiné à leur faire abandonner la chasse, et d'une école où les enfants apprendraient les us et coutumes des Blancs; ce fut le cas de la première réserve innue, Betsiamites, créée en 1861. Dans d'autres cas, ce sont les Autochtones eux-mêmes qui ont demandé une réserve pour se protéger de l'envahissement des colons; ce fut le cas de la toute petite réserve de Sept-Îles, créée en 1906 après vingt ans d'efforts des Innus eux-mêmes pour protéger leur territoire ancestral de l'expansion de la ville.¹⁶²

¹⁵⁹ Au Québec, il y avait déjà six «établissements indiens» sous le régime français. Ces premières réserves avaient été établies par les missionnaires jésuites, d'après le modèle des réductions d'Amérique du Sud. Voir entre autres Rémi Savard, «La "réduction" de Sillery 1638-1660 : maquette de l'idée de "réserves indiennes"», *Recherches amérindiennes au Québec* 38, n° 2-3 (2008) : 127- 131, doi : 10.7207/039799ar; Larry Villeneuve et Daniel Francis, *The Historical Background of Indian Reserves and Settlements in the Province of Quebec* (Ottawa: Indian and Northern Affairs Canada, 1984), 5-10.

¹⁶⁰ Pour un exemple du discours «bienfaiteur» de l'époque (1861), voir Herman Merivale, «Policy of Colonial Governments towards Native Tribes, as Regards Their Protection and Their Civilization», dans *The Native Imprint, vol. 2 : From 1815 : The Contributions of First Peoples to Canada's Character*, Olive Patricia Dickason, dir. (Canada : Athabaska University Press, 1996), 12-20.

¹⁶¹ J. R. Miller, «From Alliance to "Irrelevance"» et «Reserves, Residential Schools, and the Threat of Assimilation», dans *Skyscrapers Hide the Heavens – A History of Indian-White Relations in Canada, 3rd edition* (Toronto : University of Toronto Press, 2000), 103-124 et 125-147; John Leslie et Ron Maguire, dir., *The Historical development of the Indian Act* (Ottawa : Indian and Northern Affairs Canada, 1978), 1-36; Richard H. Bartlett, «False Analogy of Indian Reserves to Traditional Lands», dans *Indian Reserves and Aboriginal Lands in Canada: A Homeland – A Study in Law and History* (Saskatoon: University of Saskatchewan Native Law Centre, 1990), 65-71.

¹⁶² José Mailhot, «La marginalisation des Montagnais», dans *Histoire de la Côte-Nord*, Pierre Frenette, dir. (Sainte-Foy, Québec : Institut québécois de recherche sur la culture, 1996), 354-357; Panasuk et Proulx, «La résistance des Montagnais à l'usurpation des rivières à saumon», 195-199. On prévoyait d'abord convertir les Innus à l'agriculture, mais le sol s'est avéré tellement pauvre qu'on les a plutôt orientés vers des programmes de pêche à la morue, aussi tard que dans les années 1960, alors que la morue était en déclin depuis longtemps.

Ultimement, l'objectif principal de la politique britannique, puis canadienne, des Affaires indiennes était l'affranchissement des Autochtones, leur « transformation » en citoyens canadiens, et leur « disparition » dans la population, ce qui libérerait le gouvernement de ses obligations financières envers eux : « Our object is to continue until there is not a single Indian in Canada that has not been absorbed into the body politic, and there is no Indian question, and no Indian Department. »¹⁶³ Sur le chemin de cette assimilation, tous les aspects de leur vie seraient régis par la Loi sur les Indiens, qui transposait une soi-disant « différence raciale » entre Autochtones et non-Autochtones en un cadre législatif distinct;¹⁶⁴ la Loi sur les Indiens créait littéralement des lois différentes pour les Indiens qui permettaient aux Affaires indiennes de contrôler leur consommation d'alcool, leurs déplacements, leurs échanges commerciaux, leurs pratiques culturelles, leurs structures politiques, etc.¹⁶⁵ La décision même de déterminer *qui* était un Indien selon la loi revenait aux Affaires indiennes.¹⁶⁶ Sur place, c'est encore l'agent local des Affaires indiennes qui était chargé d'appliquer cette loi; il pouvait juger qu'un groupe ne méritait pas un Conseil de bande ou une réserve, qu'une mère menait une vie trop « scandaleuse » pour recevoir ses allocations familiales, ou encore qu'un enfant devait fréquenter l'école passé l'âge obligatoire.¹⁶⁷

¹⁶³ D.C. Scott, sous-ministre des Affaires indiennes en 1920, cité dans Miller, *Skyscrapers Hide the Heavens*, 281-282.

¹⁶⁴ Selon Herman Merivale, il aurait été « injuste » de soumettre les Autochtones, qui étaient « inférieurs », aux mêmes lois que les autres Canadiens. Merivale, « Policy of Colonial Governments towards Native Tribes », 20.

¹⁶⁵ Miller, « The Policy of the Bible and the Plough », dans *Skyscrapers Hide the Heavens*, 254-282; Leslie et Maguire, dir., *The Historical development of the Indian Act*, 52-70.

¹⁶⁶ Le terme « Indiens » se réfère aux Indiens inscrits, reconnus comme tels selon la Loi. Concrètement, il s'avérait difficile de déterminer « à vue » qui était un Indien quand venait le moment d'appliquer la loi. Voir Robin Jarvis Brownlie, « "A better citizen than lots of white men": First Nations Enfranchisement : an Ontario Case Study, 1918-1940 », *Canadian Historical Review* 87, n° 1 (2006) : 29-52; Renisa Mawani, « In Between and Out of Place : Racial Hybridity, Liquor, and the Law in Late 19th and Early 20th Century British Columbia », *Canadian Journal of Law and Society/Revue canadienne droit et société* 15, n° 2 (2000) : 9-38.

¹⁶⁷ Sur le pouvoir discrétionnaire de l'agent des Affaires indiennes, voir Robin Jarvis Brownlie, « Intimate Surveillance : Indian Affairs, Colonization, and the Regulation of Aboriginal Women's Sexuality », dans *Contact Zones: Aboriginal and Settler Women in Canada's Colonial Past*, Katie Pickles et Myra Rutherdale, dir. (Vancouver : UBC Press, 2005), 160-78; Dorothee Schreiber, « "A Liberal and Paternal Spirit": Indian Agents and Native Fisheries in Canada », *Ethnohistory* 55, n° 1 (2008) : 87-118, doi : 10.1215/00141801-2007-047.

Modifiée de nombreuses fois depuis sa création, la Loi sur les Indiens est toujours en vigueur au Canada.

Sur la Basse-Côte-Nord, comme dans d'autres régions éloignées, la présence des Affaires indiennes et de la Loi sur les Indiens a mis plus de temps à se faire sentir. Durant la première moitié du 20^e siècle, les agents locaux visitaient les bandes une fois par année, l'été, sur les lieux de rassemblement, alors que, plus au sud, ils vivaient avec les Indiens dans la réserve. C'est réellement après la Deuxième Guerre mondiale, avec le renouveau des Affaires indiennes et le développement économique de la Côte-Nord, « dernière frontière du Québec », que les Affaires indiennes entrèrent de plein pied dans la vie des Innus.

En juin 1947, les agents des Affaires indiennes du Québec et des Maritimes étaient réunis à Québec pour prendre connaissance des plus récentes tendances du Département et discuter des problèmes auxquels ils étaient confrontés sur le terrain. Le développement rapide de la population autochtone au Canada et du département des Affaires indiennes complexifiait la tâche des agents et augmentait leur rayon d'action. Un résumé de cette rencontre rapporte l'essentiel de leurs échanges. Alors que leurs collègues du sud étaient aux prises avec des questions d'industrialisation, d'immigration vers les États-Unis et de privatisation des terres, les agents de la Côte-Nord étaient préoccupés par la baisse du prix des fourrures et demandaient des réserves pour « leurs » bandes.¹⁶⁸

Au moment de cette rencontre, il n'y avait que trois réserves sur la Côte-Nord. Les raisons invoquées par les agents pour la création de nouvelles réserves relevaient à la fois du désir de « protéger » les Innus et de celui de les « contrôler », illustrant tout le paradoxe de la politique canadienne. À Mingan, où le site occupé par les Innus était graduellement envahi par l'armée américaine, la volonté de l'agent John Maloney de créer une réserve provenait d'un désir de leur

¹⁶⁸ Interventions de B. G. Clench, John Maloney et Patrick Maloney, « Report of Discussions at Conference of Indian Agents from Province of Quebec and the Maritimes, June 9th, 10th, 11th, 12th, 1947 », BAC, RG10, vol. 9034, p. 34-40.

accorder un territoire, certes, mais aussi de faciliter le contrôle de la bande : «And it's pretty hard for the Agent to have any control over the Indians, if they are not allowed to own a land and stay in one place.»¹⁶⁹

Les missionnaires oblats demandaient eux aussi des réserves pour les Innus de la Côte-Nord. À la suite d'un séjour à Mingan et Natashquan, le père Plourde demandait à son supérieur, le père Labrie, d'intercéder en leur faveur pour que ces deux groupes obtiennent des réserves, ainsi que des droits de pêche sur leurs rivières. Reconnaisant leur «sort pitoyable», Labrie promit d'intervenir auprès des Affaires indiennes de manière à obtenir pour eux l'organisation d'une petite réserve et un droit de pêche sur la rivière.¹⁷⁰

En 15 ans, quatre nouvelles réserves innues ont été établies sur la Côte-Nord, toutes de petites dimensions, faisant passer leur nombre de 3 à 7.¹⁷¹ Comme le souligne l'anthropologue José Mailhot, à la différence de la première réserve innue de Betsiamites, ces réserves n'étaient pas destinées à assurer la survie des Innus mais à leur octroyer un petit territoire sur le littoral à partir duquel ils pourraient intégrer le mode de vie occidental, une recommandation déjà émise par l'agent MacRae en 1908.¹⁷² L'objectif des réserves n'était pas d'octroyer un territoire permettant un développement économique mais de libérer le maximum de territoire pour l'usage des non-Autochtones. Ce faisant, le gouvernement a sciemment empêché les Autochtones d'assurer leur

¹⁶⁹ John Maloney, «Report of Discussions at Conference of Indian Agents from Province of Quebec and the Maritimes», p. 38.

¹⁷⁰ Plourde à Labrie, 27 avril 1950, Archives Deschâtelets (AD), HRI 6.C73R 6; Labrie à Plourde, 3 mai 1950, AD, HRI 6.C73R 9.

¹⁷¹ Pierre Frenette, «Un univers parallèle : les Autochtones», dans Frenette, *Histoire de la Côte-Nord*, 508-513; Beaulieu, *Localisation des Nations autochtones au Québec*, 133-155. La réserve de Maliotenam est un peu plus grande parce qu'on projetait d'y regrouper plusieurs communautés (voir chapitre 5).

¹⁷² Mailhot, «La marginalisation des Montagnais», 354-355; MacRae, «Bersimis and Mingan Agencies – Reports on these Agencies by J. Ansdell MacRae», p. 12-13.

développement, car la réserve ne permet pas à une communauté autochtone de s'adapter aux changements économiques et de survivre.¹⁷³

À travers le Canada, ce phénomène des petites réserves se répète. En Colombie-Britannique, les réserves déterminées par Gilbert Malcolm Sproat au 19^e siècle en consultation avec les Autochtones ont été systématiquement éliminées ou réduites par ses successeurs; dans les Prairies, le gouvernement a accordé aux Cris-des-Plaines, par le biais des Traités numérotés, des réserves plus petites que ce qu'ils demandaient – ils voulaient assez de territoire pour poursuivre leur mode de vie traditionnel; dans le sud de l'Ontario, la forte pression des colons, surtout après l'arrivée des Loyalistes, a laissé des réserves minuscules.¹⁷⁴ De l'immense Territoire indien mis de côté par la Proclamation Royale en 1760, il ne reste aujourd'hui que des points à peine visibles sur la carte du Canada.¹⁷⁵ Dans les provinces et les régions où le phénomène de réduction du territoire a été le plus aigu, les Autochtones ont été forcés de partir pour la ville et d'accéder au travail salarié.¹⁷⁶ Au Québec, c'est un phénomène plus récent, bien qu'en hausse constante dans les dernières années.¹⁷⁷

Paradoxalement, la création des réserves sur la Côte-Nord correspond à une période de développement économique sans précédent pour la région : on parle d'une «ruée vers le Nord», accompagnée d'une forte poussée démographique de 1949 à 1966.¹⁷⁸ Les développements minier,

¹⁷³ Bartlett, «Introduction» et «False Analogy of Indian Reserves to Traditional Lands», dans *Indian Reserves and Aboriginal Lands in Canada*, 1-4 et 65-71. Les terres envisagées étaient parfois de peu de valeur; voir l'exemple de Moisie, Décarie à Deschâtelets, 14 novembre 1946, AD, HRI 6.C73R 1.

¹⁷⁴ Cole Harris, «The Native Land Policies of Governor James Douglas», *BC Studies*, n° 174 (été 2012): 101-122; Miller, *Skyscrapers Hide the Heavens*, 221-222; Sarah Carter, *Lost Harvests : Prairie Indian Reserve Farmers and Government Policy* (Montréal et Kingston : McGill-Queen's University Press, 1990), 50-63; Leslie et Maguire, dir., *The Historical development of the Indian Act*, 18-25.

¹⁷⁵ Mentionnons une exception : les terres accordées au Cris, aux Naskapis et aux Inuits dans le cadre de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois (1975).

¹⁷⁶ Harris, «Native Space», dans *Making Native Space*, 265-292; David R. Newhouse et Evelyn J. Peters, «Introduction», dans *Des gens d'ici : Les Autochtones en milieu urbain*, Newhouse et Peters, dir. (Ottawa : Projet de recherche sur les politiques, 2003), 7-16.

¹⁷⁷ Carole Lévesque souligne cependant que le manque d'espace n'est pas le seul facteur de l'urbanisation des Autochtones au Québec. Lévesque, «La présence des Autochtones dans les villes du Québec : mouvements pluriels, enjeux diversifiés», dans *Des gens d'ici*, 25-37.

¹⁷⁸ Jean-Charles Fortin, «La ruée vers le Nord», dans Frenette, *Histoire de la Côte-Nord*, 425-432.

forestier et hydroélectrique ont marqué la région durant ces années de Révolution tranquille, une époque charnière dans l'histoire du Québec où s'est développée une mythologie nationale basée sur le repoussement des dernières frontières.¹⁷⁹ En devenant propriétaire des terres de la Basse-Côte-Nord, le gouvernement du Québec avait la possibilité non seulement de créer des réserves pour les Innus, mais aussi, et surtout, de développer le potentiel économique de la région. À Natashquan, au début des années 1950, on se préparait à un boom minier qui, bien qu'il ne soit jamais venu, a probablement incité la création d'une réserve à ce moment précis.¹⁸⁰

Comme dans le cas de la «vraie» ruée vers l'or, les Autochtones n'ont pas profité de ce développement économique. Leur présence a été effacée de l'histoire au profit de l'image du valeureux défricheur, bâtisseur de la nation.¹⁸¹ Il est intéressant de noter que, dans les articles de l'époque, les Innus étaient à peu près absents du portrait de la population nord-côtière.¹⁸² Ils n'étaient que rarement employés sur les grands chantiers¹⁸³ et, dans un journal de Sept-Îles de

¹⁷⁹ Pour un texte de l'époque, voir Fernand Ouellette, «Manifeste de la Manicouagan», *Liberté* 6, n° 5 (1964) : 342-344, <http://id.erudit.org/iderudit/59934ac>. Sur le lien entre identité québécoise et hydro-électricité, voir Caroline Desbiens, *Power from the North : Territory, Identity, and the Culture of Hydroelectricity in Quebec* (Vancouver : UBC Press, 2013).

¹⁸⁰ Richard Dominique, *Le langage de la chasse : Récit autobiographique de Michel Grégoire, Montagnais de Natashquan* (Sillery : Presses de l'Université du Québec, 1989), 188-195. Dans *L'Avenir and Sept-Iles Journal*, on trouve des titres comme «Natashquan entreprend son 2^e siècle sous l'essor minier», 21 juillet 1955, ou «Natashquan verra enfin une route grâce à l'Aconic», 8 septembre 1955. En 1951, l'anthropologue Eleanor Leacock s'informait, au nom des Innus de Natashquan, de leurs droits sur les sables magnétiques qu'ils avaient découverts près de La Pointe en 1951. «Mining on the Natashquan reserve», BAC, RG10, vol. 6982, dossier 379/20-5-6-1, pt. 1. Au cours d'une discussion avec Olivette McCarthy, nous avons aussi conclu que la création de la réserve correspondait assez précisément à l'établissement de la mine.

¹⁸¹ C'est l'exploitation de l'or par les peuples autochtones de Colombie-Britannique qui a déclenché la ruée vers l'or; de la même manière, la découverte du minerai de fer au Labrador en 1937 est attribuée à Mathieu André, un Innu de Sept-Îles. John Sutton Lutz, *Makúk : A New History of Aboriginal-White Relations*. (Vancouver: UBC Press, 2008), 173-178; «Les mines de fer du Nouveau-Québec», *La Presse*, 15 mai 1950, dans Archives des Oblats à Richelieu, 5D1/23.

¹⁸² Benoît Brouillette, «La côte nord du Saint-Laurent», *Revue canadienne de géographie* 1, n° 1 (1947) : 3-21; Paul Bussièrès, « La population de la Côte-Nord », *Cahiers de géographie du Québec* 7, n° 14 (1963): 157- 192, doi : 10.7202/020425ar.

¹⁸³ Jean-Sébastien Boutet, « Développement ferrifère et mondes autochtones au Québec subarctique, 1954-1983 », *Recherches amérindiennes au Québec* 40, n° 3 (2010) : 38-44. Sur l'emploi des Innus dans les grands chantiers, voir aussi BAC, RG10, vol. 8214, dossier 379/1-1-1, pt. 1 et 2; vol. 6926, dossier 379/29-1; vol. 8439, dossier 379/23-4, pt. 3.

1952, on trouve la trace d'un discours sur la nécessité pour les familles canadiennes de développer les terres « inoccupées » du Québec.¹⁸⁴

Ce lien entre la création de la réserve et un développement économique dont les Innus étaient exclus a été abordé dans les récits. Il a été souvent question de la volonté des Blancs de s'approprier les ressources naturelles dont vivaient les Innus. Selon François Bellefleur, la volonté des fonctionnaires d'amener les Innus près de l'aéroport et de les éloigner de la rivière aurait été motivée par leur désir de garder le contrôle sur cette ressource. Plus largement, il a fait le lien entre la création des réserves et le contrôle du développement économique :

« Moi: Quand ils ont créé les réserves, vous pensez que c'était quoi leur objectif, à l'époque?

Contrôler! C'est... y ont toujours contrôlé, quand y ont déposé la Loi sur les Indiens, ça c'est sûr que... (pause) Quand qu'y ont décidé, c'est, c'est sûr que ça vient de la Reine, la Reine... Il fallait qu'ils aient les droits, ils ont les droits, mais y ont tellement détaillé, pour bien... pour bien... Administrer... (pause) le système, pour qu'y aient toujours le dessus, le contrôle de ça. Parce que c'est quoi le contrôle de ça, c'est l'argent! Encore l'argent. Parce qu'ils sont pas gênés d'injecter des fonds pour étirer pendant des années, c'est sûr, eux autres... au fur et à mesure que les entreprises vont exploiter les ressources, eux autres, y ont des revenus constamment, tandis que l'Autochtone, lui, le seul revenu, là... Il y a pas grand revenu, c'est si, les seuls qu'y peuvent avoir comme revenu, c'est les petites entreprises, une pourvoirie ou quelque chose, c'est... Essaie de te battre, un revenu, une pourvoirie, avec toutes les pourvoiries minières, forestières, à travers le Canada. À travers le Canada. » (François Bellefleur)

Quand nous avons discuté du choix du site de la réserve, Adèle a aussi insisté sur le rôle de l'économie et le pouvoir des marchands dans les prises de décision, en ramenant cette idée de « rencontres » qui déterminaient le développement de la communauté :

« Les décisions, ça se faisait avec le prêtre, les Anciens, les marchands. C'était les marchands qui tenaient la place comme gouverneurs, c'était très important, leur opinion. C'était eux les monsieurs qui étaient comme le maire. Les curés pis les marchands. Les Affaires indiennes, il n'y en avait pas tellement de formé encore, vu que les Innus étaient tout le temps nomades, ils étaient tout le temps partout. La plupart du temps, les plus vieux [Innus] étaient informés par les sédentaires [les Blancs] des décisions qui étaient prises, ça se faisait de même. Les décisions se prenaient entre les Anciens avec les Blancs qui étaient influents. Quand le monde ont choisi le site, ils ont choisi la Pointe. Quand les Blancs y ont vu qu'il y avait beaucoup de richesses sur ce site-là, le saumon, les oiseaux migrateurs, y ont voulu encore

¹⁸⁴ « Une stratégie de peuplement s'impose », *L'Avenir and Sept-Iles Journal*, 30 septembre 1952.

s'approprier de notre Pointe, pis nous autres on savait pas où se ramasser. Les Anciens ont décidé de rester à la Pointe.» (Adèle Bellefleur)

Aujourd'hui, la réserve de Nutashkuan est bel et bien ancrée à la Pointe. Elle s'est développée sur un sol sablonneux, à l'abri de grandes dunes qui la protègent de la mer. Son plan d'urbanisme rappelle celui d'une banlieue, sans «centre» villageois. Les quelques bâtiments institutionnels sont dispersés dans le village, et il n'y a qu'un seul commerce, une épicerie. En apparence, la réserve diffère de la banlieue : les rues ne sont pas asphaltées, il n'y a pas de trottoirs, peu ou pas d'aménagement paysager ni de clôtures. Des *kutuans*¹⁸⁵ sont installés derrière les maisons. De la fenêtre chez Adèle, on peut voir une série de maisons quasiment identiques, bâties très proches les unes des autres; on a même une vue directe sur la maison de Anne, à laquelle on accède en passant dans la cour arrière. Comme dans d'autres réserves en région éloignée, la densité élevée de la population ne semble justifiée en rien par le territoire : tout autour, ce n'est que forêt à des kilomètres à la ronde.



Photo 3. Vue de la réserve, avec l'église et des *kutuans*, septembre 2013.

Après quelques rajouts de terre dans les années 1970, la réserve de Nutashkuan fait aujourd'hui 22 hectares, soit un «carré» d'environ 450 m de côté, pour une population évaluée à

¹⁸⁵ Fumoir traditionnel à saumon, en forme de tipi.

976 habitants.¹⁸⁶ Antoine m'a raconté comment le village s'est agrandi malgré tout sur les terres adjacentes au territoire de la réserve :

«Moi, quand j'étais chef [début des années 2000], une fois, tsé, le territoire était trop petit, fait que... (pause) J'ai bâti trois maisons hors réserve, sans faire exprès. (rire) J'ai bâti ça pis toute... C'est pas long qu'il y a eu une plainte au niveau de la municipalité... Le fédéral, le fonctionnaire, il dit, "Antoine, pourquoi t'as fait ça?" Ben, pourquoi j'ai fait ça?... "Le territoire, là, c'est la municipalité." Ah! J'avais encore ce principe dans le cœur. Ben, c'est un besoin. J'ai dit, j'ai besoin de ce territoire-là pour faire trois maisons. Faut-tu que je demande à Dieu, ou ben rien? Il dit, "pas à Dieu, mais à la municipalité," ben il dit "il faut que la municipalité soit d'accord." Je commençais à... (rire) Ben j'ai dit on va s'arranger de même, tsé. Pis après ça y a eu un autre agrandissement. Mais c'est un besoin exprimé par la communauté parce que... On n'a pas assez de territoire. Pis y a pas de service d'aqueduc, on est toujours pogné à quelque part. Quand c'est pas le fédéral, c'est la municipalité à côté, quand c'est pas la municipalité, c'est le gouvernement provincial... En tout cas. Faudra qu'un jour ça cesse! Cette affaire-là.» (Antoine Ishpatao)

Le village bâti s'étend désormais sur une superficie au moins deux fois plus grande que les dimensions « officielles » de la réserve. Lors de mon séjour en septembre 2013, la municipalité de Natashquan venait tout juste d'adopter une résolution appuyant la demande des Innus d'ajouter des terres à la réserve.¹⁸⁷

Malgré mes recherches, le récit de la création de la réserve est resté assez flou. Que ce soit dans les récits, dans les archives ou la littérature existante, j'ai trouvé peu de détails permettant de clarifier les contours de cet événement. Même les cartes ne m'ont pas été utiles, car la réserve n'y paraît pas jusque vers 1970; on la confond généralement avec le village voisin de Pointe-Parent. Encore aujourd'hui, la réserve n'est pas annoncée sur la route provinciale 138; il y a bien un panneau indiquant « Pointe-Parent » au niveau de la première entrée de la réserve, mais rien qui officialise la présence d'une communauté innue à cet endroit.

¹⁸⁶ « Natashquan, Description », Historique foncier des Terres indiennes au Québec, Ressources naturelles Canada, mis à jour le 4 avril 2005, <http://www.rncan.gc.ca/sciences-terre/geomatique/arpentage-terres-canada/publications/11099> ; « Bande des Montagnais de Natashquan », Affaires autochtones et développement du Nord Canada, mis à jour le 1^{er} mai 2014, http://www.aadnc-aandc.gc.ca/Mobile/Nations/profile_natashquan-fra.html.

¹⁸⁷ Résolution 2013-142, « Procès-verbal de la séance ordinaire du Conseil de la municipalité de canton de Natashquan, tenue à la salle Alfred Vigneault de l'édifice municipal de Natashquan », 10 septembre 2013, Natashquan, p. 2574-2575.

Conjugué à un développement économique dont ils ont été à toutes fins pratiques exclus, l'octroi de toutes petites réserves a contribué à un certain effacement des Innus du territoire même de la Côte-Nord, une éventualité que les anciens n'avaient certainement pas imaginée en choisissant le site de la réserve. Aujourd'hui, dans l'imaginaire collectif québécois, Natashquan est le village de Gilles Vigneault, mais la présence d'une réserve innue où vivent trois fois plus de personnes à quelques kilomètres de là reste méconnue.



Photo 4. Entrée de la réserve, septembre 2013.

4. La nomination du chef

«Il dit, c'est un médecin qui était sur la Côte, y avait pas de chef avant. Jusqu'à temps que ce médecin-là identifie Sylvestre Bellefleur comme chef. Parce que beaucoup de gens ont été, ont été... ont été sollicités à être chef, mais y ont pas voulu être chef. Mais Sylvestre Bellefleur a accepté d'être chef. C'est comme ça que ça a débuté.» (Élie Bellefleur, 78 ans, traduit par François Bellefleur)

L'une des plus grandes difficultés auxquelles j'ai fait face en écrivant ce mémoire, c'est l'imbrication des histoires les unes dans les autres. Quel était le début de l'histoire que je voulais raconter? Quel était le début de l'histoire qui m'était racontée? En suivant une narration chronologique, je me heurtais non seulement au fait que de nombreuses dates restaient introuvables ou imprécises, mais aussi au fait que certains éléments du récits s'imbriquaient si étroitement les uns dans les autres qu'il était difficile de savoir ce qui était venu en premier. Les histoires ont-elles réellement un début, un milieu et une fin? En réécoutant les entrevues, les récits qui m'ont été racontés m'apparaissaient non pas comme une suite d'événements se succédant en ligne droite, mais plutôt comme une série de cercles qui se chevauchaient et se recoupaient. En cherchant un début, j'étais forcée de sectionner les récits et de les réorganiser dans un tout qui me paraissait cohérent et logique, mais étais-je en train de trahir ce qui m'était raconté?

Par ailleurs, l'entrevue en elle-même n'est pas un processus linéaire ou chronologique. Les histoires s'y chevauchent, des événements surgissent au milieu d'une conversation et font dévier le récit.¹⁸⁸ En entrevue, je posais des questions qui, à mes yeux, étaient précises, mais les réponses que j'obtenais étaient parfois tout en détours que je ne savais pas interpréter. La structure interne, le sens profond des récits, m'échappait. Des questions de langue et de vocabulaire venaient compliquer la donne; je m'intéressais à un lieu physique qui semblait parfois métaphorique pour les

¹⁸⁸ Voir par exemple Alessandro Portelli, « Oral History as Genre », dans *The Battle of Valle Giulia: oral history and the art of dialogue* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1997), spé. 9-13; Daniel James, « Listening in the Cold », dans *Doña Maria's Story: Life History, Memory, and Political Identity* (Durham et London: Duke University Press, 2000), spé. 125-133; Andie Diane Palmer, « Introduction », dans *Maps of Experience: The Anchoring of Land to Story in Secwepemc Discourse* (Toronto: University of Toronto Press, 2005), spé. 12 et 18-20.

participants. À mes questions sur les *lieux* venaient des réponses sur les *relations*, me rappelant, comme l'écrivait la géographe Doreen Massey, que «places are best thought of as nets of social relations». ¹⁸⁹ Dans une entrevue avec RB, un homme d'une quarantaine d'années, la notion d'«agrandissement» faisait référence non pas à l'expansion physique de la réserve mais à son développement économique et humain. En réécoutant cette entrevue, je suis frappée par mon entêtement à systématiquement ramener RB à l'espace physique de la réserve. Et par cet entêtement, combien d'autres questions n'ai-je pas posées, combien de récits importants ai-je laissé passer?

Ces questionnements ne sont pas nouveaux. Dans son livre *Oral History on Trial*, Bruce G. Miller raconte la frustration de l'historien stó:lō Sonny McHalsie devant des entrevues faites des décennies auparavant par un anthropologue qui s'était intéressé uniquement à la traduction littérale de la langue stó:lō, interrompant les aînés quand ils souhaitaient lui transmettre le contexte des mots. Pour McHalsie, cet anthropologue n'avait pas su être à l'écoute de ce que les aînés souhaitaient raconter, ce qui faisait que de nombreuses histoires étaient aujourd'hui perdues pour toujours. ¹⁹⁰ Julie Cruikshank rapporte l'expérience de l'anthropologue James Clifford, déconcerté face à un groupe d'aînés : au lieu de fournir des informations «précises» et «factuelles» sur des objets traditionnels, les aînés s'étaient mis à raconter des histoires et à entonner des chants, laissant de côté ce qui semblait central au groupe de chercheurs. ¹⁹¹

Quand j'ai demandé aux gens de me parler du «moment» de la création de la réserve, plusieurs ont évoqué une rencontre entre des représentants du gouvernement et le chef Sylvestre Bellefleur, le «Vieux Chef», né dans les années 1880. ¹⁹² J'ai donc longtemps pensé que ce face-à-face,

¹⁸⁹ Doreen Massey, «Questions of Locality», *Geography* 78, n° 2 (1993): 148.

¹⁹⁰ Bruce Granville Miller, *Oral History on Trial: Recognizing Aboriginal Narratives in the Courts* (Vancouver: UBC Press, 2011), 29-33.

¹⁹¹ Julie Cruikshank, *The Social Life of Stories: Narrative and Knowledge in the Yukon Territory* (Lincoln et London: University of Nebraska Press, 1998), 98-99.

¹⁹² J'ai trouvé la trace de Sylvestre Bellefleur dans une généalogie de La Romaine dessinée à la main, probablement établie par le père Alexis Joveneau, et qui m'avait été remise par Anne. Sylvestre Bellefleur

qui aurait probablement eu lieu dans les années 1940 et dont nous avons parlé au chapitre précédent, était le début de l'histoire de la création de la réserve. Mais cette rencontre vient après une autre histoire importante, celle de la « nomination » même d'un chef pour la communauté, qui annonçait un changement de structure politique tout aussi important que la création d'un lieu physique.

C'est par Élie et François Bellefleur que j'ai pu en apprendre sur le Vieux Chef. On m'avait orientée vers François, l'arrière-petit-fils de Sylvestre Bellefleur, avec qui j'avais d'abord fait une entrevue. Puis, François avait organisé une rencontre avec son père Élie Bellefleur, âgé de 78 ans. Comme l'entrevue allait se dérouler en innu, François avait suggéré d'agir à titre d'interprète. Durant l'entrevue, il s'est révélé être beaucoup plus que cela, posant lui-même des questions quand les sujets abordés par son père l'intéressaient, ou quand son père répondait de façon incomplète.¹⁹³ Le résultat est difficile à rendre en transcription. Il y a plusieurs échanges entre le père et le fils en innu, dans lesquels je ne suis pas incluse, et dont le contenu reste mystérieux pour moi. L'entrevue originale est ouverte au public, comme la majorité des entrevues du projet; ceux qui comprennent l'innu auront ainsi accès aux nuances qui m'ont échappé.¹⁹⁴

J'ai envisagé faire retraduire l'entrevue en entier, pour avoir accès à ces portions en innu et pour voir comment François avait choisi de traduire certains passages, mais j'ai finalement conclu que ce serait dénaturer l'esprit de cette rencontre. Il est fort probable que je n'aurais pas pu rencontrer Élie sans son fils, même en me présentant avec un-e interprète, car il y a une certaine

serait le fils d'Abraham Bellefleur, décédé en 1926, et petit-fils de Pierre Bellefleur, « mort de faim dans le bois ». Marié deux fois en 1902 et 1904, puis une troisième fois avec Caroline Courtois, dite « La Grande Caroline », on peut estimer la naissance de Sylvestre Bellefleur dans la décennie 1880. De son mariage avec Caroline est né en 1909 Clément Bellefleur, le père d'Élie Bellefleur.

¹⁹³ C'est un processus que j'aurais voulu appliquer dans d'autres entrevues. Au début du projet, j'avais discuté avec Adèle Bellefleur de la possibilité qu'elle agisse comme interprète. Elle avait elle-même suggéré qu'elle pourrait poser ses propres questions. Finalement, elle n'a pas pu s'impliquer de cette façon dans le projet.

¹⁹⁴ Selon l'entente prise avec les participants, Élie Bellefleur a accepté que l'enregistrement de son entrevue soit ouvert au public. Il pourra être consulté à la bibliothèque de l'école de Nutashkuan, à l'Institut Tshakapesh de Uashat et au Centre d'histoire orale et de récits numérisés de l'Université Concordia.

réticence des aînés, qui ont été très sollicités, à participer à des recherches menées par des personnes extérieures à la communauté. J'ai jugé que l'esprit et le contexte de cette rencontre étaient plus importants que l'information factuelle qui pourrait être récoltée par une deuxième traduction, et j'ai donc choisi de la garder telle quelle, avec ses imprécisions.

Contrairement aux autres entrevues, il était prévu que celle avec Élie porte plus spécifiquement sur Sylvestre Bellefleur, son grand-père. Après que je lui aie posé des questions sur les premières maisons (voir chapitre 8), Élie avait de lui-même ramené le sujet de l'entrevue au chef Sylvestre Bellefleur. Il m'a raconté comment les Affaires indiennes avaient nommé un chef pour les Innus de Nutashkuan. L'extrait placé au début de ce chapitre n'est qu'une petite partie de son récit.

J'ai choisi de mettre toute l'histoire, bien qu'elle soit un peu longue et même si elle peut paraître confuse. Elle montre bien notre dynamique d'entrevue, avec ses imprécisions et ses incompréhensions de part et d'autre. Elle montre aussi la complexité de l'histoire, où s'imbriquent la nomination du chef, la mobilité des Innus, le changement de structures politiques, le respect voué à ce chef et son autorité sur les Innus et les Blancs de la région. Pour moi, c'est un exemple frappant de cette imbrication de divers éléments dans un même récit, et de la difficulté d'isoler un élément comme étant le «début» de l'histoire.

L'histoire commence à 32:00, 11 minutes après ma question sur les maisons. Nous sommes assis à la table de cuisine, Élie à ma gauche, François à ma droite, avec l'enregistreuse au centre. Élie s'arrête de lui-même pour donner à François le temps de traduire. Contrairement aux autres extraits, j'ai mis ici des indicateurs temporels pour les interventions d'Élie en innu.

«32:00 – 32:57 (Élie en innu)

François : Parce que ce qu'il raconte, là, il dit veux-tu parler du chef Sylvestre?, y dit... Je me souviens pas trop, mais y a été chef pendant 25 ans. Mais, y a été, pas décoré, mais... identifié comme chef ici là dans le, où est-ce qu'y avait encore beaucoup de, de... de terrain, avant que l'érosion des berges emporte toute le terrain, là.¹⁹⁵ Y dit, c'est là qu'il avait été, qu'on a mis une épingle à la tête,¹⁹⁶ je pense, quel gouvernement, je sais pas, dans le temps, là. Pour

¹⁹⁵ L'érosion des berges à la Pointe a été évoquée à de nombreuses occasions.

¹⁹⁶ Peut-être une médaille distribuée aux chefs, voir plus loin.

l'identifier, qu'il était chef de ce groupe-là. Pis au niveau de la communauté, y était très respecté, pis les gens l'écoutaient, y obéissaient, pis ils faisaient tout ce qu'il faisait. Quand y était pour partir durant l'automne, tout le monde préparait pis partait le suivre, sans... Y était... comment je dirais ça, respecté et... et suivi dans ses, dans son quotidien, s'il montait dans le nord, les gens montaient dans le nord.

Moi : Je voudrais juste être certaine que j'ai bien compris, ce que vous dites c'est que, c'est un ministère qui l'a nommé chef? Ou y était déjà chef de la communauté, pis le ministère l'a reconnu comme ça?

(François traduit la question)

34:10 – 34:38 (Élie en innu)

François : Il dit, c'est un médecin qui était sur la Côte,¹⁹⁷ y avait pas de chef avant. Jusqu'à temps que ce médecin-là identifie Sylvestre Bellefleur comme chef. Parce que beaucoup de gens ont été... ont été sollicités à être chef, mais y ont pas voulu être chef. Mais Sylvestre Bellefleur a accepté d'être chef, c'est comme ça que ça a débuté.

Moi : Ok. Donc avant, c'était plus comme par famille, que ça fonctionnait, y avait pas une personne que tout le monde suivait, par exemple. C'est un peu ça?

François : Je comprends pas ta question.

Moi : Ben, avant que lui soit nommé chef, comment ça fonctionnait? Y avait pas de chef dans la communauté?

(François traduit la question)

35:23 – 35:33 (Élie en innu; ils se parlent)

François : C'est ça qu'il se pose la question, y a jamais entendu parler qu'il y avait un chef dans le temps avant.

Moi : Ok.

35:38 – 36:12 (Élie en innu)

François : Parce qu'il dit là... Quand y a été identifié comme chef, y a été respecté, pas juste les Autochtones, mais les gens qui étaient aux alentours du village, pis... À maintes reprises, y ont voulu déplacer les Innus à Natashquan pour les installer là-bas, mais y a jamais voulu, y a toujours... Y a toujours pris son leadership pour identifier qu'ils allaient rester ici, parce que c'est ici que... les passants, les canards passaient, puis le saumon montait sur la rivière, pour pouvoir se nourrir. Dans ce sens-là, qu'il dit que... les Acadiens là, du village voisin, le craignaient aussi, pis le respectaient.

36:58 – 37:53 (Élie en innu)

¹⁹⁷ Il s'agit probablement de J.E. Tremblay, un médecin de la région qui agissait comme agent local des Affaires indiennes à l'époque (mentionné au chapitre 3).

François : Il parle aussi d'une femme qui avait raconté, qui avait été présente quand y a été officiellement nommé, ou identifié comme chef de la communauté ici, d'un groupe d'Innus ici à Natashquan. Parce que, la madame... C'était la femme à Simon Bernard. Ici, c'est un couple du village, pis... c'te madame-là se souvient, mais y est décédée maintenant, qui dit que, quand qu'il avait été identifié, c'est là qu'on... Qu'on s'est sentis comme de quoi qu'on avait un père, quelqu'un qui allait les guider dans tout ça. Parce qu'il se pose la question, même, comment est-ce qu'ils ont fait ça avant, je le sais pas, il le sait pas comment est-ce qu'y ont fonctionné avant pour... pour s'autoguides dans le Nord, comment est-ce qu'ils s'organisaient.

38:44- 39:59 (Élie en innu)

François : Parce que, ce qu'il dit, dans... Dans tout ce qu'ils entreprenaient, les Innus, là, ils consultaient toujours le chef, avant, avant d'entreprendre quoi que ce soit. Exemple, une femme qui était malade, le mari pouvait pas prendre une décision, y envoyait son garçon aller rencontrer le chef pour lui dire, "est-ce que t'es d'accord pour qu'on l'envoie à l'hôpital", le plus proche c'est à Havre-Saint-Pierre. Pis lui a dit, "envoyez-là, peut-être qu'elle va être mieux là-bas à l'hôpital, pour se faire soigner". Pis y est revenue, la madame était bien, quand qu'y avait été soignée à l'hôpital. Pis... Y dit aussi, c'était ce genre d'attitude là que les gens prenaient, par respect pour les premiers débuts de comment qu'y allaient s'organiser dans le village, parce que c'était nouveau pour eux autres, là, c'est qui, ça prend un chef, qui représente... les intérêts, pis... Pis il dit aussi que, Sylvestre Bellefleur, c'était pas un gars qui a toujours resté à Natashquan, c'est un gars qui est venu de Saint-Augustin. Après ça y a resté à La Romaine, pis y est resté à Natashquan, parce qu'avec tous les déplacements de territoire, y allaient où est-ce qu'il y avait des comptoirs pour échanger leurs fourrures. Parce que, y allaient même à Goose Bay pour échanger la fourrure, pour la nourriture. C'était un peuple nomade.

Moi : Ben oui, qui se promenait beaucoup entre les communautés. Pis qu'est-ce qui fait que finalement y s'est installé à Nutashquan?

(François traduit la question)

41:36 – 42:32 (Élie en innu; ils se parlent; François lui pose des questions en innu)

François : Parce que, je me rappelle, il dit, quand y a resté dans les premiers temps à Saint-Augustin, y a vu pas mal, y a voyagé dans le Nord, le Nord de Blanc-Sablon, y a été à l'île de Terre-Neuve. Y allait là le printemps pis y revenait... Y allait là l'automne pis y revenait le printemps. Mais j'ai dit, quand y ont éliminé les Béothuks [pis?] les Inuits, là, j'ai dit, y en parle-tu?, y dit non, il ne nous en a pas parlé, mais... dans les premiers temps, là... quand y a vu, quand y a vu, le tour de l'île, il voyait les premiers arrivés, les Anglais qui restaient dans des tentes, de camps... des camps de bois rond, qu'y ont construit avec le bois de l'île, de la place. Il les regardait, pis y allait pas les voir, il les observait de loin, y étaient avec sa famille, des Anglais qui restaient avec leur famille. Y est pas allé les voir pour les saluer, mais c'est ça que je comprends pas, j'ai dit, y avait une nation, les Béothuks, qui était là, y a été éliminée complètement par les gens de Terre-Neuve... Il dit non, il dit qu'ils en ont pas parlé, y ont chassé, mon grand-père chassait là.

Moi : À Terre-Neuve.

François : À Terre-Neuve, sur l'île de Terre-Neuve.

Moi : Je pense que la nation dont vous parlez, c'est avant, ça se peut-tu?

François : Ça se peut.

Moi : C'est les Béothuks, ça, je pense que ça fait plus longtemps.

François : Ben... quand il dit, lui... y a chassé là, pis y a vu les premiers Anglais arriver, qui restaient dans les premiers camps de chasse, mais... Ils devaient avoir plus... plus nombreux que ça.

Moi : C'était peut-être pas les premiers. Ou en tout cas...

François : Mais, c'est ça que je dis... Comment est-ce qu'y ont fait pour pas rencontrer les Béothuks? Ou y ont-tu été éliminés après, avant? C'est ça le...

Moi : Ok, c'est pas sûr...

François : Ouais, c'est ça.

44:16 – 44:34 (Élie en innu)

François : Après ça, y a resté à La Romaine un bon bout de temps. Là, y allait aussi en territoires de chasse, il visitait tous les endroits. (pause) Après plusieurs années, y est revenu ici, là, c'est là, quand il est arrivé ici, là, y a été nommé comme... représentant du groupe ici à Natashquan, pis y a resté ici. Parce que si y a eu 25 ans de... de nomination comme chef, là, je pense que... C'est ça qui l'a retenu là, de... De représenter le groupe, les 25 ans qu'il a resté. C'est ça qu'il en a entendu parler, pis c'est ça que lui il racontait, mon père.» (Élie Bellefleur, traduit par François Bellefleur)

Le récit des voyages de Sylvestre Bellefleur corrobore ce qui a été documenté au sujet de la grande mobilité des Innus sur le territoire de la Côte-Nord et du Labrador. Dans cette histoire, Élie évoque aussi la rencontre avec les Blancs de Terre-Neuve, les «Anglais». François essaie de l'amener sur la trace d'un récit beaucoup plus ancien : la rencontre avec les Béothuks relèverait plutôt de la tradition orale, ce qu'Élie semble évoquer quand il dit «non, ils [les Anciens] en ont pas parlé». Cependant, cette partie de l'histoire pourrait relever d'une perception plus générale des Blancs, d'une certaine distance maintenue par Sylvestre Bellefleur par rapport aux villages et aux trappeurs blancs. Elle rappelle aussi que la ligne n'est pas toujours précise entre tradition orale et histoire orale. On pourrait y voir la réintroduction de vieux récits pour parler de phénomènes plus

contemporains ou, comme Julie Cruikshank le laisse entendre, une façon d'utiliser les récits pour parler de sa propre vie.¹⁹⁸

Ce qu'Élie raconte en parlant de la nomination du chef Sylvestre Bellefleur, à qui on a mis «une épingle sur la tête»,¹⁹⁹ c'est l'imposition graduelle, à partir de la fin du 19^e siècle, des Conseils de bande. Je n'ai pas trouvé la date précise de sa nomination mais, par déduction, on peut la situer au début ou au milieu des années 1920. À un autre moment dans l'entrevue, Élie fait référence à un écriteau portant la date de 1918, date à laquelle Sylvestre Bellefleur serait venu à Natashquan. Le chef suivant, Joseph Bellefleur, l'a été à partir de 1949;²⁰⁰ si Sylvestre Bellefleur a effectivement été chef pendant 25 ans, cela mène sa nomination autour de 1920-1925.

Comme le raconte Élie, il ne semble pas y avoir eu de «chefs» chez les Innus avant leur nomination par les Affaires indiennes. Dans les récits des aînés, il est plutôt question de groupes familiaux qui se retrouvaient l'été et se dispersaient l'hiver; chaque groupe familial semble avoir eu un «chef», un leader. José Mailhot, dans *Les gens de Sheshatshit*, raconte le lien étroit entre l'occupation du territoire et l'appartenance à un groupe familial.²⁰¹ Lors des rassemblements d'été, les chefs de famille discutaient entre eux de leur division sur le territoire; on déterminait qui irait chasser à quel endroit cet automne-là. Comme les bandes n'étaient pas fixes, des familles pouvaient changer de territoire, et se déplaçaient très loin à l'intérieur des terres.²⁰²

¹⁹⁸ Julie Cruikshank, *Life Lived Like a Story: Life Stories of Three Yukon Native Elders* (Lincoln et London: University of Nebraska Press, 1990), 14-15.

¹⁹⁹ Il s'agit peut-être de la médaille distribuée à cette époque par les Affaires indiennes aux chefs indiens. Une photo du chef de Sept-Îles Sylvestre McKenzie, prise en 1924 par Frank G. Speck, le montre arborant cette médaille. Dans José Mailhot, *Au pays des Innus : les gens de Sheshatshit* (Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, 1993), 91-92.

²⁰⁰ «Natashquan, mon village», s.d., Institut Tshakapesh, Fonds Richard Dominique. Selon le tableau établi par Denis Gagnon, c'est Sylvestre Bellefleur qui était chef dans les dernières années de la mission à Musquaro, soit les années 1940. Gagnon, «Deux cents ans de pèlerinage : Les Mamit Innuat à Musquaro, Sainte-Anne-de-Beaupré et Sainte-Anne-d'Unamen- Shipu (1800-2000)» (thèse de doctorat en anthropologie, Université Laval, 2003), 189.

²⁰¹ Mailhot, *Au pays des Innus*, 164.

²⁰² Richard Dominique, *Le langage de la chasse : Récit autobiographique de Michel Grégoire, Montagnais de Natashquan* (Sillery: Presses de l'Université du Québec, 1989); José Mailhot, «La marginalisation des Montagnais», dans *Histoire de la Côte-Nord*, Pierre Frenette, dir. (Sainte-Foy, Québec : Institut québécois de recherche sur la culture, 1996), 321-357.

En 1954, l'anthropologue Eleanor Leacock remarquait que

«at Natashquan there was no band chief until recently, and his present function appears to be primarily as a liaison between the Indians and their agent. He may even be regarded to some extent as a spy for the whites. He is termed the “government” or “outside” chief and is sharply differentiated from the “real” or “inside” chiefs, who are the headmen of the multifamily units which hunt and trap together in the winter.»²⁰³

Dans le rapport du Conseil Attikamek-Montagnais pour Saint-Augustin, Deschênes explique que les leaders des groupes de chasse étaient perçus comme des chefs par les Blancs, mais que « ce rôle a plutôt été introduit par les nécessités de l'administration du ministère des Affaires indiennes »,²⁰⁴ comme le raconte Élie.

Le processus d'imposition des Conseils de bande reste relativement peu documenté pour la Côte-Nord,²⁰⁵ mais il est probable qu'il y ait suivi un processus semblable à celui des Mi'kmaq en Nouvelle-Écosse décrit par Martha Walls dans son livre *No need of a chief for this band*.²⁰⁶ Épluchant les correspondances des Affaires indiennes, Walls a documenté l'implantation graduelle d'un système d'élections triennales contrôlé par les Affaires indiennes durant la première moitié du 20^e siècle. Ces nouveaux Conseils étaient destinés à remplacer les structures politiques et les chefs traditionnels. Ainsi, ce sont les Affaires indiennes qui décidaient si la bande pouvait avoir un chef ou non. Les agents locaux avaient aussi le pouvoir de disqualifier les chefs, de choisir le moment des élections, etc. Bien qu'elle insiste sur la créativité avec laquelle les Mi'kmaq ont réagi à l'imposition

²⁰³ Eleanor Leacock, «The Montagnais “Hunting Territory” and the Fur Trade», *American Anthropological Association* 56, n° 5, part 2, Memoir 78 (1954), 21.

²⁰⁴ Jean-Guy Deschênes, *Occupation et utilisation du territoire par les Montagnais de Saint-Augustin* (rapport de recherche, Village des Hurons : Conseil Attikamek-Montagnais, 1983), 159. Voir aussi Claude Gélinas, *Les Autochtones dans le Québec post-confédéral 1867-1960* (Sillery : Septentrion, 2007), 213-214.

²⁰⁵ En général, l'application de la Loi sur les Indiens au Québec reste un sujet peu documenté. Claude Gélinas, communication personnelle, 22 avril 2013.

²⁰⁶ Martha Elizabeth Walls, *No need of a chief for this band : The Maritime Mi'kmaq and Federal Electoral Legislation, 1899-1951* (Vancouver : UBC Press, 2010).

des Conseils de bande, la thèse de Walls souligne le grand pouvoir discrétionnaire des agents locaux et, ultimement, le contrôle par les Affaires indiennes de la vie politique des bandes.²⁰⁷

Dans les archives des Affaires indiennes à Ottawa, je n'ai pas trouvé de références spécifiques aux chefs de Nutashkuan, mais des traces d'autres élections sur la Côte-Nord laissent supposer que l'agent local bénéficiait du même pouvoir discrétionnaire. On trouve dans ces dossiers plusieurs lettres de chefs déboutés par leur agent, ou d'Innus se plaignant du processus électoral. En 1922, le chef George Régis, représentant les Innus de Sept-Îles et Moisie, se plaignait d'avoir été disqualifié par l'agent des Indiens, le Dr MacDougall; il reprochait également à MacDougall d'avoir tenu des élections alors que tout le monde était en forêt.²⁰⁸ En 1933, les Innus de Mingan se faisaient refuser le droit d'organiser des élections, bien qu'ils aient été sans chef depuis 13 ans; l'agent local considérait qu'ils n'avaient pas droit à un chef parce qu'ils ne vivaient pas dans une réserve et n'étaient donc pas considérés comme une bande «régulière».²⁰⁹ En 1945, le chef de Sept-Îles, Mathieu André, se plaignait aussi de ne pas avoir été informé des résultats de l'élection, qui avait eu lieu un an auparavant. Il demandait aux Affaires indiennes un « badge » reconnaissant son statut de chef élu auprès de ses membres, ce qu'on lui refusait.²¹⁰ En 1958, on refusait aussi ce badge à Pierre Vachon, élu par les Innus de la Vieille Réserve de Sept-Îles; ici, le refus de la demande de Pierre Vachon était une façon de ne pas reconnaître l'autorité du chef ni la légitimité de la bande de la Vieille Réserve, que l'on voulait fusionner à celle de Maliotenam.²¹¹ Bref, les Innus n'avaient pas le contrôle sur toutes les étapes de l'élection de leurs chefs. Antoine Ishpatao a résumé le processus dans ces mots : « Sylvestre Bellefleur, c'est le premier chef de la communauté. Le premier chef, entre guillemets, là! Y a été proclamé chef, hein! Par le ministère des Affaires indiennes ».

²⁰⁷ Voir en particulier Walls, « Federal Interference and Political Persistence in Mi'kmaw Communities », chapitre 4, dans *No need of a chief for this band*, 74-108.

²⁰⁸ Georges Régis à Ottawa, 5 avril et 31 juillet 1922, BAC, RG10, vol. 7117, dossier 379/3-5, pt. 1.

²⁰⁹ M.G. Hamilton à Ottawa, 7 mars 1933, BAC, RG10, vol. 7117, dossier 379/3-5, pt. 1.

²¹⁰ A.E. St-Louis, 6 juillet 1945, BAC, RG10, vol. 7117, dossier 379/3-5, pt. 1.

²¹¹ Échanges entre Pierre Joseph Vachon, Eric Acland, J.A. Lacombe et Maître François Francoeur, 19 mars au 26 mai 1958, BAC, RG10, vol. 7117, dossier 379/3-5, pt. 2.

Malgré le fait qu'il ait été proclamé par les Affaires indiennes, l'autorité perçue du chef Sylvestre Bellefleur est un aspect important de l'histoire. Selon le récit d'Élie, c'est grâce à cette autorité que les Innus auraient pu rester là où ils le souhaitaient, c'est-à-dire à la Pointe. Nous avons vu au chapitre 2 que les Blancs du village n'auraient pas voulu que les Innus s'installent à Natashquan, mais que, selon certains récits du chapitre 3, ce sont *les Innus* qui n'auraient pas voulu s'installer à Natashquan et auraient insisté pour s'installer à la Grande rivière, aidés par l'autorité du chef. Adèle a aussi mentionné que des fêtes étaient organisées en son honneur, et qu'il était chargé des relations avec le gouvernement :

Moi : C'était qui le chef à l'époque?

Ah, y a eu plusieurs chefs, mon père... mon père a été chef... Pis à l'époque des maisons, c'était son... son oncle, oui, il s'appelait Sylvestre Bellefleur, avec la vieille Caroline. Qu'on voit au dispensaire. Kanani. Tshukum Nu Kanani, c'était son mari, qui était chef. Pis y était très respecté, en tout cas.

Moi : Ouais?

Ouais. Quand il arrivait, y avait des *makushans*, pis le chef avait dit ça, y a eu une réunion avec les gens du gouvernement, pis ça va se passer comme ça, pis... Y était très respecté. Des fois, y avait des *makushans*, le chef était invité. Y avait des danses, le chef quand il pouvait venir, il venait. Ah oui. (Adèle Bellefleur)

Ce qui me semble le plus intéressant dans cette histoire, c'est le lien que fait Élie entre la nomination du chef et l'organisation en «village». Ce que je retiens de cet extrait, c'est que les Innus semblent avoir senti qu'il était nécessaire, désormais, d'avoir quelqu'un qui «représenterait leurs intérêts», peut-être face aux changements qui étaient en train de les affecter, mais peut-être aussi face à l'envahissement des Blancs et au pouvoir des marchands, comme on l'a vu précédemment. La nomination d'un chef et l'organisation en communauté «reconnue» permettaient de faire le contrepois aux divers représentants de l'État qui interagissaient avec les Innus. Rappelons que les communications étaient déjà difficiles avec les Affaires indiennes, et qu'en l'absence de chef, seul interlocuteur reconnu par le gouvernement, il était particulièrement ardu pour les membres d'obtenir l'aide gouvernementale à laquelle ils avaient droit.

Le récit parfois sinueux d'Élie Bellefleur montre aussi que l'histoire ne peut être entrevue par fragments. Elle doit être comprise comme un tout : la création d'une réserve physique était étroitement liée à l'imposition d'une structure politique et à des changements dans l'organisation sociale. Beaucoup de gens m'ont parlé des valeurs qui se sont perdues depuis l'établissement sur la réserve, parmi lesquelles le partage et l'entraide, des valeurs essentielles à une organisation de type familial.²¹² Il semble y avoir eu un effritement du tissu social avec l'installation dans la réserve : les gens auraient perdu l'habitude de se rendre visite les uns les autres, ce qui suscitait de la nostalgie et de l'inquiétude chez beaucoup de participants.

Dans les mots de l'historien Keith Thor Carlson,

«while Indian bands and Indian reserves are associated with particular Aboriginal communities, most of which are products of ancient social and geographical affiliations, they privilege a decidedly European notion of what constitutes a legitimate collective social and political unit».²¹³

La réserve est associée à une bande, organisée autour d'un chef, élu selon un processus déterminé par les Affaires indiennes. Ce processus en plusieurs étapes a imposé aux peuples autochtones une conception de ce qu'est une communauté, qui devait être adoptée pour bénéficier du soutien de l'État et des mesures de «protection» prévues dans la Loi sur les Indiens.²¹⁴ Le récit de la nomination du chef s'imbrique sans difficulté à celui de la création de la réserve, puisqu'ils sont les facettes d'une même histoire : la nécessité d'entrer dans un cadre prédéterminé pour survivre.

²¹² Leacock, «The Montagnais "Hunting Territory" and the Fur Trade», 6-9.

²¹³ Keith Thor Carlson, *The Power of Place, the Problem of Time: Aboriginal Identity and Historical Consciousness in the Cauldron of Colonialism* (Toronto: University of Toronto Press, 2010), 8.

²¹⁴ Claude Gélinas, «La création des réserves atikamekw en Haute-Mauricie (1895-1950), ou quand l'Indien était vraiment un Indien», *Recherches amérindiennes au Québec* 32, n° 2 (2002) : 36.

5. Le «déménagement» de Saint-Augustin

«Le gouvernement voulait déporter la communauté de Nutashkuan vers Sept-Îles. Mon grand-père n'a pas voulu quitter Nutashkuan, la rivière ici et le saumon. "Je suis bien à Nutashkuan, il y a une rivière": c'est la réponse que mon grand-père a donnée, aux gens qui voulaient nous déménager. C'est ça qui est arrivé aux gens de Saint-Augustin, ils ont été déplacés vers la Romaine. Mais par après, certains sont retournés à Saint-Augustin à pied. Nutashkuan aurait vécu la même aventure que Saint-Augustin si mon grand-père avait accepté. Voilà ce que j'ai comme histoire.» (Élisabeth Méricapo, 71 ans, traduit par Anne Bellefleur)

«Moi je pense qu'ils voulaient les déplacer à Betsiamites. C'est pour ça que la réserve de Betsiamites a été très, très agrandie, tous les gens de la Côte, moi ce que j'ai su, ils voulaient les déplacer là-bas. Pis là, les gens ont pas voulu, même Saint-Augustin avait été déplacé à La Romaine, ils sont arrivés en bateau. Aussitôt que ça a commencé à geler, ceux de Saint-Augustin y ont fait leurs bagages sur des traîneaux, ils sont retournés à Saint-Augustin de La Romaine. Ils ont fait ça à pied, ils sont retournés à Saint-Augustin vivre là.» (François Bellefleur)

«Dans ce temps-là, là... y avait pas de barrières. Pis là, ça a commencé. Ce moment-là a commencé quand ils ont donné le système de réserves. Pis tous les gens de la Basse-Côte-Nord, à La Romaine ils ont créé peut-être une plus grande réserve, c'est pour rapatrier Saint-Augustin. Vers, c'est une déportation. Comment c'est... le fédéral, là, comment c'est colon, tsé. Pis nous on se trouvait à être allés à... pis Mingan devait être basé à Sept-Îles, ou bien à Betsiamites. Parce que Betsiamites, y a un grand territoire, là. Pis dans les Atikamekw c'est Maniwaki. Y avait beaucoup de territoire. Mais y a rien. Ça fait que c'est, c'est la déportation, rassembler les Autochtones à un milieu là, pour, entre guillemets, pour l'appropriation du territoire. Parce que les gens, c'est quoi qu'ils voulaient? (pause) S'approprier du territoire. [...] Y ont déporté, mais des gens ont retourné dans la communauté à Saint-Augustin. Quasiment les trois quarts sont allés. C'est pour ça qu'il y a une petite communauté à Saint-Augustin. Et puis à La Romaine, plus grosse, là. Plus gros que Nutashkuan.» (Antoine Ishpatao)

L'événement principal raconté dans ces trois récits s'est produit en août 1961. À la suite de nombreuses pressions de la part des autorités politiques et religieuses, les Innus de Saint-Augustin (Pakuashipi), formant la plus petite et la plus orientale des communautés innues, ont été «déménagés»²¹⁵ à La Romaine, environ 250 km à l'ouest, où on leur avait promis des maisons et du

²¹⁵ Certains parlent de déménagement, d'autres de déplacement, d'autres enfin de déportation. Voir Laurent Jérôme, «Note de recherche – "Ka atanakaniht" : La "déportation" des Innus de Pakuashipi (Saint-Augustin)», *Recherches amérindiennes au Québec* 41, n° 2- 3 (2011): 175- 184. Certaines données d'archives utilisées dans ce chapitre ont été récoltées dans le cadre du projet *Des tentes aux maisons. Nomadisme et sédentarité des Innus et des Inuit* (P.Charest/L.Jérôme/F.Laugrand, dir.), volet *Musée* (L.Jérôme, dir.), réalisé dans le cadre

bois de chauffage pour s'installer. Quelque 63 personnes ont été emmenées en bateau jusqu'à La Romaine, où une réserve qui regroupait déjà deux bandes était établie depuis cinq ans.²¹⁶ Le 2 avril 1963, alors que les promesses des Affaires indiennes n'avaient pas été remplies et que les familles de Saint-Augustin vivaient toujours sous la tente à La Romaine, quatre familles sont reparties à pied jusqu'à Saint-Augustin, où elles se sont réinstallées. Le gouvernement ne leur a pas accordé d'aide, et c'est seulement en 1971 que des maisons ont été construites. À ce jour, Pakuashipi est un *établissement* et non pas une *réserve*.²¹⁷

L'autre événement raconté dans ces extraits d'entrevue, le regroupement des Innus à Betsiamites, remonte à un siècle plus tôt. Comme on l'a vu au chapitre 3, le gouvernement procéda, à partir des années 1850, à la mise de côté de terres à l'usage exclusif des Indiens. Sur la Côte-Nord, on créa une grande réserve à Betsiamites, en 1861, avec l'objectif d'y regrouper tous les Innus et de les convertir à un mode de vie sédentaire, via l'agriculture et la pêche à la morue. La rivière Bersimis était également la seule où les Innus pouvaient continuer à pêcher le saumon, en vertu d'un bail spécial.²¹⁸ Mené par les missionnaires oblats Babel et Arnaud, le projet ne se concrétisa jamais de cette manière, mais l'objectif de départ explique la grande taille de la réserve, comme le note François Bellefleur.

Dans leurs grandes lignes, il est vrai que les deux événements (Saint-Augustin et Betsiamites) relèvent d'une volonté similaire des autorités religieuses et politiques de contrôler, rassembler et civiliser les Innus. La raison invoquée par les Affaires indiennes pour justifier ce type

des travaux de l'ARUC Tetauan. *Habiter le Nitassinan mak Innu Assi : Représentations, aménagement et gouvernance des milieux bâtis des collectivités innues du Québec*.

²¹⁶ Les bandes de Couacoutchou et de Onamane avaient été regroupées à la rivière Unamen quelques années auparavant. Alexis Joveneau à Lionel Scheffer, 21 mars 1955, Archives Deschâtelets (AD), LCB 6288.L12L 032. La réserve de La Romaine a été créée en 1956. Jacqueline Beaulieu, *Localisation des Nations autochtones au Québec : Historique foncier* (Québec : Gouvernement du Québec, 1998), 140-141.

²¹⁷ Pour plus de détails sur l'histoire de Pakuashipi, voir Laurent Jérôme, «La "déportation" des Innus de Pakuashipi», et Rémi Savard, *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui* (Montréal : Les Éditions l'Hexagone-Parti pris, 1977).

²¹⁸ José Mailhot, «La marginalisation des Montagnais», dans *Histoire de la Côte-Nord*, Pierre Frenette, dir. (Sainte-Foy, Québec : Institut québécois de recherche sur la culture, 1996), 340.

de déplacements était toujours «l'amélioration des conditions de vie» des Innus, principalement de leur situation socioéconomique. Déjà, dans les années 1880, l'agent des Indiens L. F. Boucher avait souhaité rassembler tous les Innus de l'Est à La Romaine (Unamen Shipu), où ils pourraient plus facilement pêcher la morue, puisqu'ils ne pouvaient pêcher le saumon. À ceux de Natashquan qui souhaitaient rester, Boucher espérait «faire oublier la place de leurs ancêtres». ²¹⁹

L'argument socioéconomique a été invoqué par les Affaires indiennes dans le cas de nombreuses autres relocalisations des Autochtones. ²²⁰ En rapprochant les Innus des centres urbains, on espérait qu'ils auraient accès à de meilleurs soins de santé et à des emplois, ce qui contribuerait, à terme, au plan de les occidentaliser et de décharger le ministère des Affaires indiennes de ses responsabilités financières. Dans le cas de Saint-Augustin, le déménagement à La Romaine ne devait être que temporaire, le temps qu'ils acquièrent assez d'aptitudes au monde moderne pour intégrer le marché de l'emploi à Sept-Îles ou Schefferville. ²²¹

Un discours similaire prévalait du côté des missionnaires oblats, bien qu'ici, ce soit le retard spirituel qui ait été invoqué. Les Innus de Saint-Augustin étaient les plus «en retard» de la Côte et se trouvaient dans un état spirituel déplorable, ce qui justifiait leur déménagement à La Romaine, un groupe cité en exemple par les Oblats pour son développement. On croyait qu'il serait plus facile d'organiser le travail à La Romaine, où les efforts du père Alexis Joveneau étaient louangés. ²²² Tant

²¹⁹ L. F. Boucher, «Annual Report of the Department of Indian Affairs for the year ended 31st Decembre 1881, part 1» (Dominion of Canada, 1882), 19; L. F. Boucher, «Grand Romaine will be the best place for the Indians from St Augustin to the East of Nataskowan», 20 septembre 1880, BAC, RG10, vol. 2126, dossier 24,226.

²²⁰ Voir par exemple le déménagement des Innus de Davis Inlet, qui sont eux aussi repartis à pied. Olive Patricia Dickason, *Canada's First Nations: A History of Founding Peoples from Earliest Times, 3rd edition* (Oxford et New York : Oxford University Press, 2001), 413-415.

²²¹ R. L. Boulanger à Ottawa, 24 février 1960, BAC, RG10, vol. 6838, dossier 379/29-2, pt. 9. Il faut noter que ce fut aussi une période de regroupement pour les petites communautés blanches de la région. Le même argument économique était invoqué. Plusieurs villages de la Basse-Côte-Nord ont disparu dans la deuxième moitié du 20^e siècle et ont été forcés de se fusionner pour avoir accès à certains services. Le récit de voyage d'un père eudiste sur la Côte-Nord en 1913, par exemple, parle de 50 villages entre Natashquan et Blanc-Sablon, dont la majorité ont disparu aujourd'hui. «Deux missions Eudistes au Labrador (Blanc Sablon et Natashquan)», paru dans la *Revue des Saint-Cœurs*, AD, LCB 6001.L12E 9.

²²² Joveneau à Boulanger, 1^{er} septembre 1956, BAnQ-Sept-Îles, Fonds Alexis Joveneau, P24, S2, D9-1; Lionel Scheffer à Joveneau, 12 novembre 1956, BAnQ-Sept-Îles, Fonds Alexis Joveneau, P24, S2, D7-1; Mongeau (?) à Joveneau, 12 avril 1956, AD, LCB 6288.L12L 051.

pour les autorités religieuses que politiques, la concentration des Innus en un plus petit nombre de lieux permettait de réduire les coûts liés à cette « mission civilisatrice ». ²²³ Sans cette collaboration étroite entre les deux pouvoirs, la création des réserves n'aurait pu avoir lieu. ²²⁴

Comme pour la création de la réserve, les Innus n'étaient que rarement consultés dans ces processus de regroupement. Il n'est donc pas étonnant que les soi-disant raisons humanitaires ne prennent guère de place dans leurs récits. Sans évoquer l'argument économique directement, les récits laissent entendre que les projets de regroupement visaient une appropriation du territoire et des ressources, et non leur propre développement.

Entamée avec la création de la réserve de Betsiamites, cette volonté de regroupement prit de l'ampleur après la Guerre avec la création de la réserve de Maliotenam, en 1949, où un pensionnat fut construit en 1952. Pas aussi grande que celle de Betsiamites, la réserve de Maliotenam est cependant beaucoup plus grande que toutes les autres réserves de la Côte-Nord, car on souhaitait y regrouper les Innus de Sept-Îles et de Moisie. ²²⁵ Avec l'explosion démographique de Sept-Îles, les Innus et leur réserve au cœur de la ville devenaient « gênants » et nuisaient au « progrès » et à l'expansion de la ville blanche. Si les Innus de Moisie acceptèrent de déménager dans les maisons neuves de Maliotenam, une bonne partie de ceux de Sept-Îles refusèrent catégoriquement, à cause notamment de l'importance du cimetière et de la première chapelle. Leur entêtement à revendiquer « what they call the maintenance of their rights » entraîna la colère des gens de Sept-Îles : dans un article titré « Fera-t-on enfin disparaître la vieille Réserve ? », on apprenait que la ville voulait faire pression sur les autorités fédérales « afin de faire disparaître totalement la

²²³ Les intérêts des Affaires indiennes et des Oblats étaient parfois en contradiction avec ceux de la HBC. Des échanges entre les missionnaires oblats laissent entendre qu'un conflit existait avec la HBC, qui voulait maximiser la chasse et avait donc intérêt à ce que les Innus soient dispersés. Joveneau à Scheffer, 16 février 1955 et 21 novembre 1956, AD, LCB 6288.L12L 031 et LCB 6288.L12L 058.

²²⁴ En Haute-Mauricie, ce sont également les missionnaires qui ont piloté le dossier des réserves. Gélinas, « La création des réserves atikamekw en Haute-Mauricie », 35-38 et 45.

²²⁵ Selon Pierre Frenette, on voulait y regrouper tous les Innus de la région. Frenette, « Un univers parallèle : les Autochtones », dans *Histoire de la Côte-Nord*, 509-510.

vieille Réserve indienne». La création de la nouvelle réserve moderne de Maliotenam aurait dû entraîner, selon eux, la « désaffectation » de la vieille Réserve.²²⁶ Finalement, les Innus de Sept-Îles qui s'étaient entêtés à y rester furent relocalisés à Pointe-des-Sables (Uashat), à quelques kilomètres de la vieille Réserve, au début des années 1960, dans une réserve qui continue aujourd'hui encore de s'agrandir en bordure de la ville de Sept-Îles.²²⁷

Éventuellement, on voulut aussi amener à Maliotenam certaines familles de Schefferville, et même les Innus de Mingan. Le chef de Mingan exprima à plusieurs reprises son refus de quitter son village. Peut-être était-il au courant de ce qui se tramait à Saint-Augustin? Dans une des lettres manuscrites qu'il envoya aux Affaires indiennes à Ottawa, il écrivait :

« Nous ne sommes pas en faveur de aller rester à Sept-Îles. La moitié de vos Indiens à Sept-Îles ne travaille pas. [...] Nos terrains de chasse sont à Mingan et nous voulons resté à Mingan. [...] Il y a juste à Mingan que vous voulez pas nous faire des maisons. Je pense que nous en aurions aussi besoin que les autres réserves. Nous comprenons pas pourquoi vous voulez nous faire laissé notre place à Mingan. Je pense que Mingan est beaucoup mieux que Sept-Îles pour nous autres. »²²⁸

Ottawa répondit que les Innus de Mingan ne seraient pas forcés de déménager :

« I want you to know that it is certainly not our intention to force any move on you and your people and if any movement of even one family is made, it would be with their entire consent. »²²⁹

Cette notion de « consentement » mérite qu'on s'y arrête. Dans *Tammarniit (Mistakes)*, récit bouleversant du déplacement de familles inuites dans les années 1950 vers le haut Arctique pour y établir la « souveraineté canadienne », les auteurs remettent en question cette notion de

²²⁶ *L'Avenir and Sept-Iles Journal*, « Ministers "Shocked" At Conditions Existing In Old Indian Reserve », 30 juin 1955; « Fera-t-on enfin disparaître la vieille Réserve? », 12 mai 1955.

²²⁷ Steve Dubreuil, « Histoire sociale et religieuse de la communauté innue rattachée à la mission de Sept-Îles : 1744-1997 » (rapport de recherche remis au Conseil des Innus de Uashat mak Mani-Utenam, 1997), 93-106 et 107-119. Voir aussi des lettres d'Innus demandant la réparation de leurs maisons sur la vieille Réserve : BAC, RG10, vol. 6838, dossier 379/29-2, pt. 11-12.

²²⁸ Sylvestre Molen à H. M. Jones, 24 avril 1961, BAC, RG10, vol. 6838, dossier 379-29-2, pt. 9. Dans une lettre à son supérieur, le missionnaire Plourde mentionnait déjà, dix ans plus tôt, l'éventualité du transfert des Innus de Mingan vers la nouvelle réserve de Sept-Îles (Maliotenam). Un aîné lui aurait dit que « tous les Indiens sont opposés à aller à Sept-Îles ». Plourde à Labrie, 27 avril 1950, AD, HRI 6.C73R 6.

²²⁹ H. M. Jones à Mollen, 3 mai 1961, BAC, RG10, vol. 6838, dossier 379-29-2, pt. 9.

consentement. Tester et Kulchyski soulignent que, contrairement à ce qui avait été prévu, les familles inuites déportées ont été divisées avant d'être abandonnées sur des terres inhospitalières, et qu'elles n'ont pas pu revenir chez elles après un an tel qu'on le leur avait promis. Quelle est la valeur d'un consentement obtenu sous pression, verbalement, via un interprète, et en échange de promesses non tenues?²³⁰

Dans le cas de Saint-Augustin, les récits des Innus font aussi référence à un déplacement forcé, tandis que le père Joveneau et le responsable des Affaires indiennes R. L. Boulanger parlent d'un déménagement volontaire : « Pour eux [les Innus], c'est une chose faite : ils s'en viennent le 5 juillet, tous sont consentants et c'est en bloc, tous ensemble qu'ils veulent partir pour la terre promise... »; « The St. Augustine Indians have also been consulted and have agreed to move out, if and when they are provided with houses at the other location ».²³¹ En 1956, c'est ce même Boulanger qui avait organisé le déplacement des Naskapis de Fort Chimo (Kuujuuaq) vers Knob Lake, près de Schefferville. Un prêtre qui visitait les Naskapis quelques années plus tard parlait d'un déplacement forcé, alors que Boulanger avait assuré à ses supérieurs que les Naskapis souhaitaient déménager.²³²

Les récits recueillis à Nutashkuan ne font pas référence à tous ces déplacements, et les détails des divers événements évoqués se confondent. Bien que distants d'un siècle, les déplacements de Betsiamites et Saint-Augustin sont d'ailleurs racontés comme étant une seule et même histoire. L'aspect temporel est évacué, et la chronologie ne semble pas importante. Dans le récit d'Élisabeth Ménicapo, par exemple, le refus des aînés de quitter Nutashkuan est présenté

²³⁰ Frank James Tester et Peter Kulchyski, « Choosing "Volunteers" », dans *Tammarniit (Mistakes): Inuit Relocation in the Eastern Arctic, 1939-63* (Vancouver : UBC Press, 1994), 138-155. Voir aussi J. R. Miller, *Skyscrapers Hide the Heavens – A History of Indian-White Relations in Canada, 3rd edition* (Toronto : University of Toronto Press, 2000), 302-304.

²³¹ Joveneau à Antonio Blouin et R. L. Boulanger, 10 mai 1960, BANQ-Sept-Îles, Fonds Alexis Joveneau, P24, S2, D9-1; Boulanger à Jones, 18 mars 1960, BAC, RG10, vol. 6838, dossier 379/29-2, pt. 9. Pour les récits, voir Laurent Jérôme, « La "déportation" des Innus de Pakuashipi », 175-184.

²³² Reverend Gavin D. White à son supérieur, 1957, BAC, RG10, vol. 8214, dossier 379/1-1-1, pt. 1.

comme une réponse au sort de Saint-Augustin, alors que la réserve de Nutashkuan a été créée une bonne dizaine d'années avant le déménagement de Saint-Augustin. Dans le récit de François Bellefleur, les Innus de Saint-Augustin sont repartis «aussi tôt que ça a commencé à geler», alors qu'ils ont plutôt effectué le trajet de retour à la fonte des neiges, en avril 1963, un an et demi après leur arrivée.²³³

Dans son étude sur les pèlerinages religieux, l'anthropologue Denis Gagnon parle d'une conception historique différente du temps chez les Innus. Citant les travaux de Sylvie Vincent et Joséphine Bacon, il constate que ses interlocuteurs «n'ordonnent pas les événements en fonction du passage objectif du temps mais en fonction d'un avant et d'un après qualifiés»; la pensée est structurée en fonction d'«axes structurants» qui permettent à certains événements d'être retenus, et d'autres non.²³⁴ Dans *The Power of Place, the Problem of Time*, Keith Thor Carlson décrit aussi le phénomène par lequel certains événements historiques ont été réintroduits et réinterprétés dans des récits mythiques; par exemple, la grande épidémie de variole qui frappa le peuple Stó:lō à la fin du 18^e siècle trouva sa place dans un ancien récit sur le déluge.²³⁵

Je mentionne ces exemples à titre indicatif, mais je ne me sens pas à l'aise avec l'idée de tirer des conclusions sur une conception «innue» du temps qui expliquerait l'amalgame d'histoires très distantes dans le temps. Je ne suis pas certaine que les récits dont je parle soient assez structurés, ni surtout que j'aie l'expérience ou une connaissance assez poussée des récits ou de la communauté, pour le faire. Ce que je retiens, cependant, c'est que dans les récits qui m'ont été racontés, les événements liés à des projets de sédentarisation orchestrés par les Affaires indiennes éveillent chez

²³³ Jérôme, «La “déportation” des Innus de Pakuashipi», 175-184; Joveneau à Pauline Laurin, 2 avril 1963, BANQ-Sept-Îles, Fonds Alexis Joveneau, P24, S2, D8-2.

²³⁴ Denis Gagnon, «Deux cents ans de pèlerinage : Les Mamit Innuat à Musquaro, Sainte-Anne-de-Beaupré et Sainte-Anne-d'Unamen- Shipu (1800-2000)» (thèse de doctorat en anthropologie, Université Laval, 2003), 179. La citation est tirée de Sylvie Vincent et Joséphine Bacon, «Les récits de type historique dans la tradition orale des Innus de Mingan et de Natashquan», Centre de recherche et d'analyse en sciences humaines (ssDcc), recueil de textes remis à Parcs Canada, 2000.

²³⁵ Keith Thor Carlson, «From the Great Flood to Smallpox», dans *The Power of Place, The Problem of Time : Aboriginal Identity and Historical Consciousness in the Cauldron of Colonialism* (Toronto: University of Toronto Press, 2010), 79-112.

mes interlocuteurs un sentiment semblable de dépossession, peu importe de quel déplacement il s'agit. Ils font un lien avec leur propre «déplacement» possible et leur propre résistance, comme on l'a vu au chapitre 3.

Le temps dans lequel le récit est raconté – le présent – semble donc être aussi important que celui du récit lui-même – le passé. Sylvie Vincent, qui a beaucoup travaillé avec les gens de Nutashkuan dans les années 1970, fait un lien entre les récits et l'actualité, et note l'apparition de certains récits dans des contextes politiques précis. Elle m'a raconté que, à son retour à Nutashkuan au début des années 1980, en pleine guerre du saumon (voir chapitre 1), on lui avait raconté des récits traitant de la rivière, un sujet qui n'avait pas été abordé lors de ses séjours précédents.²³⁶ Dans un célèbre article sur la réinterprétation des récits dans le présent, Portelli s'est intéressé à la façon dont une petite communauté italienne a associé la mort d'un travailleur à une manifestation pro-syndicale, un événement qui avait plus de sens dans un présent marqué par la crise que la manifestation anti-OTAN au cours de laquelle elle avait bel et bien eu lieu.²³⁷

À Nutashkuan, le présent dans lequel on m'a raconté ces récits est marqué par un processus de revendications territoriales qui s'étire depuis trente ans.²³⁸ Il n'est donc peut-être pas étonnant que l'on m'ait raconté ces histoires de déplacement, associées à un sentiment de dépossession et de contrôle. Je précise que je n'étais pas au courant de ces histoires avant qu'on me les raconte. Au départ, ces récits sont venus spontanément au cours de conversations sur la création de la réserve

²³⁶ Communication personnelle, 12 novembre 2013. Carole Lévesque fait le même commentaire dans «La culture entre mémoire et sens : parcours de l'anthropologie amérindianiste québécoise», dans *Traité de la culture*, Diane Lemieux, dir. et al. (Sainte-Foy, Québec : Éditions de l'IQRC/Presses de l'Université Laval, 2002), 106.

²³⁷ Alessandro Portelli, «The Death of Luigi Trastulli : Memory and the Event», dans *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories : Form and Meaning in Oral History* (Albany: State University of New York Press, 1991), 1-26.

²³⁸ Au moment d'enregistrer ces récits, la communauté de Nutashkuan, avec celles d'Essipit et de Mastheuiatsh, devait s'entendre avec le gouvernement québécois sur une entente de principe signée en 2004. En entrevue, l'un des négociateurs de la communauté, Francis Malec, me disait que cette entente devait être entérinée par les communautés par référendum au cours de l'année 2015. Dans leur article sur les traités modernes, Martin Papillon et Audrey Lord affirment plutôt que les négociations sont «en suspens». Martin Papillon et Audrey Lord, «Les traités modernes : vers une nouvelle relation?», dans Beaulieu, Gervais et Papillon, dir., *Les Autochtones et le Québec*, 343-362.

de Nutashkuan. J'ai entendu l'histoire de Saint-Augustin pour la première fois en traduisant l'entrevue d'Élisabeth Ménicapo, puis elle m'a été racontée par François Bellefleur et Antoine Ishpatao sans que je ne l'aborde moi-même. Éventuellement, j'ai ramené le sujet des déplacements plus généralement avec les participants, en leur demandant ce qu'ils en savaient.

Dans les récits, les Innus de Nutashkuan associent leur sort à celui des autres Innus. Déplacer, déporter, rassembler, rapatrier : ce sont des termes utilisés pour parler d'un objectif similaire. En écoutant ces récits, je me suis demandé s'il existait un sentiment de « nation » innue à l'époque. Les Innus étaient-ils conscients de ce qui se passait dans les autres communautés? Constance Backhouse situe la naissance du « pan-indianisme » au moment de la Première Guerre mondiale, alors que des Autochtones de partout au Canada se sont retrouvés ensemble et ont pu comparer leurs situations.²³⁹ Qu'en était-il au milieu du siècle, dans une région éloignée sans moyens de communication? Dans l'imaginaire québécois, le mien du moins, la Côte-Nord, et à plus forte raison celle des années 1940 et 1950, est une région éloignée où les communications et les déplacements sont difficiles. Même à l'époque, on percevait la Côte-Nord comme une région reculée; l'arrivée d'une nouvelle liaison maritime ou du téléphone était des avancées notables.²⁴⁰ Comment les Innus pouvaient-ils savoir ce qui se passait dans cet immense territoire?

Contrairement à ma vision, les récits parlent d'une communication qui existait entre les différents groupes peuplant le territoire, et qui a été entravée par la création des réserves. Grâce à un abondant réseau de rivières, les Innus parcouraient l'immensité du *Nitassinan*, leur territoire, où

²³⁹ Constance Backhouse, *Colour-Coded: A Legal History of Racism in Canada, 1900-1950* (Toronto : University of Toronto Press, 1999), 113. Sylvie Poirier offre une discussion intéressante sur cette notion de « nation » chez les Atikamekw. Poirier, « Territories, Identity, and Modernity among the Akikamekw (Haut-St-Maurice, Québec) », dans *Aboriginal Autonomy and Development in Northern Quebec-Labrador*, Colin Scott, dir. (Vancouver: UBC Press, 2001), 100-103.

²⁴⁰ En 1946, la route et le téléphone s'arrêtaient à Baie-Comeau, et on venait tout juste de mettre en fonction une nouvelle liaison maritime en partance de Montréal. Une ligne télégraphique avait été installée pour toute la Côte-Nord au début du 20^e siècle. Benoît Brouillette, « La côte nord du Saint-Laurent », *Revue canadienne de géographie* 1, n° 2-3 : 9-10; n° 4 : 34-38 (1947); Annie Bourgeois, « Les relations interculturelles entre les Autochtones et les Allochtones du Québec : étude de cas des communautés de Nutashkuan et de Natashquan » (mémoire de maîtrise en sociologie, UQAM, 2011), 79.

les bandes se croisaient. Élie Bellefleur raconte que les Innus allaient jusqu'à Goose Bay pour échanger leurs fourrures, un phénomène documenté par le Conseil Attikamek-Montagnais.²⁴¹ On m'a raconté plusieurs histoires de courts messages rédigés en innu et laissés le long du chemin, sur des arbres, ou placés sur des bâtons au milieu de la rivière gelée, à l'intention des autres familles.²⁴² Le père Fortin en parle aussi dans ses mémoires, et un article de journal de l'époque rapportait la découverte d'une de ces notes laissée par une famille portée disparue.²⁴³ Denis Gagnon souligne aussi qu'au 19^e siècle, les Innus accompagnaient les Oblats d'un lieu de mission à un autre, ce qui leur permettait certainement de savoir ce qui se passait tout le long de la Côte.²⁴⁴

François Bellefleur résume bien le tout :

« Les gens échangeaient beaucoup. Parce qu'il y a des gens, des fois, qui allaient soit à Saint-Augustin, La Romaine, Musquaro, Natashquan, pis y avait aussi la mission à Mingan. Par la suite, y avait Goose Bay, Sheshatshit, la communauté qui se trouve au Labrador. Parce que y avait un... le moyen de... le moyen de communication, c'était la rivière, les gens se faisaient monter par les moyens des canots le long de la rivière, pour aller jusqu'à Sheshatshit, parce que, d'un autre côté y a aussi les gens de Sheshatshit qui montaient à l'intérieur des territoires pis des fois c'est là qu'ils pouvaient se rencontrer, pis là... C'est là que la connaissance des... des, des parcours, par où on pouvait passer pour rejoindre une autre communauté, c'est là que l'échange se faisait. Ils s'échangeaient l'information pour pouvoir aller d'une communauté à l'autre. Pis ils pouvaient se dire où est-ce que le gibier, soit le caribou, se tenait, pour pouvoir survivre, parce que le principal, le principal animal qui accompagnait les Innus, c'est le caribou. Parce que ça fournit la viande, ça fournit les mocassins, ça fournit un peu de tout, là, pour pouvoir, mettons, continuer à... à être en marche pour parcourir toute la grandeur du territoire. » (François Bellefleur)

Selon Antoine, la communication était plus facile « avant », quand les Innus étaient « nomades ». Alors que nous parlions de la difficulté qu'éprouvent les communautés à se regrouper pour négocier avec

²⁴¹ Richard Dominique, *Occupation et utilisation du territoire par les Montagnais de Natashquan* (rapport de recherche soumis au Conseil Attikamek-Montagnais, Village des Hurons, 1983), 60-70. Voir aussi Jean Fortin, *Coup d'œil sur le monde merveilleux des Montagnais de la Côte-Nord, 1954-1980* (Wendake : Institut culturel et éducatif Montagnais, 1991), 28-29.

²⁴² Alexandre Ishpatao (78 ans), Jules Wapistan (53 ans) et KM (jeune femme) en ont parlé. Ce fut une autre occasion pour Anne de se moquer de moi, puisque je ne saisisais pas cette idée de « bâtons au milieu de la rivière » avant de comprendre que la rivière était gelée.

²⁴³ Fortin, *Coup d'œil*, 3; « Une note révèle 3 morts », *L'avenir and Sept-Iles Journal*, 30 janvier 1954.

²⁴⁴ Denis Gagnon, « Les Innus de la Basse-Côte-Nord et la mission catholique de Musquaro (1800-1946) », *Recherches amérindiennes au Québec* 32, n° 2 (2002) : 51.

le gouvernement, Antoine m'a expliqué qu'une communication entre les bandes s'est défaite avec la création des réserves :

« Quand la réserve a été créée, on a commencé à casser la communication.

Moi : Vous pensez qu'il y avait plus de communication avant?

Avant.

Moi : Pourquoi vous diriez ça? Comment ça s'est fait?

Les Autochtones allaient pas dans le bois!, parce que les jeunes étaient au pensionnat, y a juste les pères qui y allaient. Donc le système, l'impact qu'y a eu, là, c'est juste les pères qui y allaient, y allaient 2-3 mois, pis y revenaient. Parce que les mères restaient dans la communauté. Le principe... des communications, déjà là, c'est comme si tu parlais... un satellite, parce qu'avant, la communication se faisait par des rêves, par des tambours, par rapport au territoire, et aussi par le rêve, et par les chamans, dans le temps, là je te parle de 200, 300 ans. On était toujours conscient dans quel endroit qu'on était. Goose Bay, Saint-Augustin, La Romaine. Y avait un principe de respect. Parce qu'il y avait, comme y disent, y avait une mythologie quelque part, qui était applicable. L'Autochtone qui était à 100 milles, quand y allait, plus t'approchais, plus y avait des vibrations quelque part, qui communiquaient, ben il dit, "Moi je suis là. Respecte-moi." C'est ce principe-là qui était dans les communications. Les principes autochtones étaient plus présents dans ce sens-là avant la création des réserves. C'est l'explication que je donne, faut que ça soit vérifié. En tout cas. Moi ce que je crois, c'est ça. » (Antoine Ishpatao)

Le regroupement dans des réserves coïncida aussi avec la fin de la mission de Musquaro, la mission annuelle qui rassemblait chaque été au mois d'août les Innus de l'Est. À partir des années 1850 et jusqu'en 1946, celle-ci avait été l'occasion de grands rassemblements au cours desquels on célébrait les baptêmes et les mariages entre les bandes. Après, les familles se séparaient et partaient vers les territoires de chasse pour l'hiver.²⁴⁵ Avec l'arrivée de missionnaires permanents dans les réserves, cette nécessité d'une mission commune a disparu, et avec elle les rassemblements annuels.²⁴⁶

²⁴⁵ Gagnon, « Les Innus de la Basse-Côte-Nord et la mission catholique de Musquaro (1800-1946) », 52-53. Pour des récits de la mission à Musquaro, voir Sylvie Vincent et Joséphine Bacon, « Musquaro : Récits et souvenirs des Innus de Mingan, Natashquan, La Romaine et Pakuashipi » (Centre de recherche et d'analyse en sciences humaines (ssDcc), recueil de textes remis à Parcs Canada, 2000).

²⁴⁶ Sur l'émergence d'événements contemporains qui transposent cette volonté de rassemblement, voir Denis Gagnon, « Deux cents ans de pèlerinage : Les Mamit Innuat à Musquaro, Sainte-Anne-de-Beaupré et Sainte-Anne-d'Unamen-Shipu (1800-2000) » (thèse de doctorat en anthropologie, Université Laval, 2003), 322-332.

Il est difficile d’entrevoir aujourd’hui le territoire tel qu’il a été vécu par les Innus avant la création des réserves. Pour moi qui n’ai connu Nutashkuan qu’après le prolongement de la route 138, en 1996, j’ai même de la difficulté à imaginer la perception géographique qu’on pouvait avoir de ce territoire il y a à peine 20 ans. Pourtant, les mythes ne mentent pas : leur présence sur l’ensemble du territoire vient confirmer cette communication. En écho aux récits que j’ai entendus à Nutashkuan, Rémi Savard a recueilli des versions des mêmes mythes fondateurs à divers endroits, selon une division linguistique est/ouest qui correspond aux deux grands dialectes de la langue innue. Dans *La voix des autres*, il a recensé 49 variantes du mythe de Tshakapesh à la grandeur du *Nitassinan*.²⁴⁷

Si l’histoire du déplacement de Saint-Augustin fait référence à un événement beaucoup plus récent que les contes recueillis par Savard, sa présence dans le discours des Innus de Nutashkuan témoigne d’une perception territoriale et politique plus vaste que celle de la communauté immédiate. Ce récit illustre également une connaissance de l’entreprise coloniale telle qu’elle s’est incarnée dans la création des réserves, et une conscience du déséquilibre des forces entre les structures gouvernementales et la capacité d’action des Innus. Cet événement allait affecter tous les aspects de leur vie; les politiques imposées ébranleraient les structures économiques, sociales et culturelles de leur communauté. Les récits de ces profonds bouleversements sont au cœur des trois derniers chapitres.

²⁴⁷ Rémi Savard, *La forêt vive : Récits fondateurs du peuple innu* (Québec : Éditions du Boréal, 2004), annexe 2; *La voix des autres* (Montréal : L’Hexagone, 1985), 171-325. Pour la division linguistique entre les Innus du Labrador et ceux de l’Ouest, voir José Mailhot, *Au pays des Innus : les gens de Sheshatshit* (Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, 1993), 46-47.

6. La farine et le saindoux

« Moi : Vous avez dit que les... les agents, les Affaires indiennes venaient l'été sur le littoral, là où y avait les campements. D'après votre connaissance, comment ça s'est décidé que Nutashkuan allait être... ici, sur le site de la Pointe?

Parce que les premières fois... C'est parce que quand, avant que les Innus montent dans le territoire, là, quand ta chasse est pas bonne... évidemment, là, si tu veux acheter de la toile, de la nourriture, il va falloir que tu l'achètes à crédit au magasin. Mais c'est pas tous les marchands qui achetaient à crédit. Ça fait que les Affaires indiennes, là, y mettaient des bons, des bons de commande pour pouvoir acheter le matériel pour le canot. Le strict nécessaire, le saindoux, la farine, le sel. Pas de sucre, là. Juste ça. Pour pouvoir arriver à vivre avec le... boucler la fin du mois avec ce qu'ils pouvaient récupérer dans le bois, au niveau de la pêche ou au niveau de la chasse. » (François Bellefleur)

Puisque j'avais fait le choix, dans ce projet de recherche, de me concentrer sur l'espace de la réserve et le moment de sa création, je n'avais pas envisagé d'aborder les questions économiques. Elles ont surgi malgré tout au cours de nos conversations, comme ici, alors que François Bellefleur a répondu à ma question sur le choix d'un site pour la réserve en me parlant de crédit et de bons de commande. Dans cet extrait, il fait référence au système mis en place par la HBC au 19^e siècle, qui forçait les chasseurs innus à rembourser au printemps, avec le produit de leurs chasses d'automne et d'hiver, les dettes contractées à l'automne auprès des marchands. Si la chasse n'avait pas été bonne, ils ne pouvaient pas rembourser leurs dettes, et se voyaient refuser du crédit à l'automne suivant. Ce système était l'une des nombreuses stratégies mises en place par la HBC pour contrôler la production des Innus et s'assurer du meilleur rendement possible pour la compagnie.²⁴⁸

François fait ensuite le lien avec les « bons » distribués par les Affaires indiennes via ces mêmes postes de la HBC. Ces bons étaient en fait des rations d'urgence octroyées aux Innus à partir de la fin du 19^e siècle pour remédier à la famine causée par l'interdiction de pêcher le saumon.²⁴⁹

²⁴⁸ Jacques Frenette, *Mingan au 19^e siècle : Cycles annuels des Montagnais et politiques commerciales de la Compagnie de la Baie d'Hudson* (Ottawa : Musée canadien des civilisations, Musées nationaux du Canada, 1986), 46-61.

²⁴⁹ José Mailhot, « La marginalisation des Montagnais », dans *Histoire de la Côte-Nord*, 333-334 et 340-341; Hugh Shewell, *Enough to Keep Them Alive" – Indian Welfare in Canada, 1873-1965* (Toronto: University of Toronto Press, 2004), 42-53, 352 note 23. Cette aide d'urgence ne fut obtenue qu'après de nombreuses lettres

Dans son rapport de 1881, l'agent des Indiens L. F. Boucher rapportait avoir distribué aux Innus les plus pauvres de la farine et du saindoux, ainsi que du sel, pour les encourager à pêcher la morue.²⁵⁰ En 1880, alors qu'il avait relayé la demande des Innus d'avoir un endroit où pêcher sur la Grande rivière Natashquan, Boucher s'était fait répondre qu'il serait impossible d'accéder à leur demande, parce que la rivière était déjà louée à un certain O. Carbonneau de Berthier; il était moins coûteux pour les Affaires indiennes d'acheter du poisson à ce monsieur Carbonneau que de lui louer un espace où les Innus pourraient pêcher eux-mêmes.²⁵¹

La question économique a aussi été soulevée par Antoine Ishpatao. Alors que nous parlions de l'obtention d'un de ces « chèques » de rations par son grand-père, qui s'était fait une fierté de ne jamais l'utiliser, Antoine a fait le lien avec une autre forme « d'aide » gouvernementale, qui est venue beaucoup plus tard :

« Moi : Donc, ça veut dire que... Quand vous parlez de dépendance, dites-moi si je comprends bien, donc c'est que graduellement, le gouvernement donnait des chèques... aux gens... Pis ça faisait qu'ils avaient plus besoin d'aller dans le bois pour chasser. C'est-tu ça?

C'est en plein, dans ce sens-là, oui. Même qu'ils donnaient, parce que... Y avait un décret, là, pour le castor, parce que le castor, y en avait pas beaucoup dans le temps, là. Le castor, là... c'est un animal à fourrure, tsé. Fait que y donnaient 50 \$ par mois pour qu'ils en tirent pas, pour qu'ils se multiplient, c'est comme... C'est comme une économie, ils donnaient 50 \$ pour qu'ils en tuent pas.

Moi : C'était dans quelles années, ça?

Peut-être dans les années... 60? 62? À peu près.

Moi : Fait que mettons, je sais pas moi, que votre grand-père, lui, y serait allé chasser le castor... ben là c'était comme une compensation, "tu vas pas chasser, pis on te donne 50 \$ pour l'argent que t'aurais fait avec tes castors", finalement.

C'est ça. » (Antoine Ishpatao)

et protestations des Innus et des Oblats, et elle était insuffisante : en 1872, année de la première distribution d'aide, il y eut 47 morts à Mingan à cause de la famine.

²⁵⁰ L. F. Boucher, « Annual Report of the Department of Indian Affairs for the year ended 31st Decembre 1881, part 1 » (Dominion of Canada, 1882), 19-20.

²⁵¹ L. F. Boucher, 20 septembre 1880, « Regarding the Nataskowan River », BAC, RG10, vol. 2126, dossier 24,222; échanges entre L. Vankoughnet, W.T. Whitcher et L. F. Boucher, 5 novembre 1879 au 30 janvier 1880, BAC, RG10, vol. 2097, dossier 16,761.

Antoine fait ici référence à l'établissement des réserves à castor, un programme de sauvegarde de l'espèce mis en place dans les années 1950 d'après un modèle développé chez les Cris de la Baie James dans les années 1930. Conscients de la baisse des populations de castor, les Innus avaient exprimé le désir que le *Nitassinan* soit protégé par et pour leur collectivité.²⁵² Or, le gouvernement procéda plutôt à un morcellement du *Nitassinan* en terrains individuels enregistrés. Des «lots» de piégeage furent attribués à des familles. Les chefs de famille obtenaient 50 \$ (25 \$ dans la version de François Bellefleur) pour y recenser le castor sans le chasser. Aujourd'hui, chaque famille fait référence à son lot en l'identifiant comme « mon territoire».²⁵³

J'ai choisi de mettre ensemble ces deux histoires, car elles évoquent toutes deux les pressions constantes exercées sur l'économie de subsistance des Innus à partir du 19^e siècle. En plus des lois sur la pêche au saumon, d'autres lois sur la chasse au gibier sont venues limiter les droits des Innus sur les ressources alimentaires de leur territoire.²⁵⁴ De plus, les animaux se sont faits plus rares à proximité de la Pointe. Élie Bellefleur et Jules Wapistan m'ont raconté qu'à une époque, on pouvait trouver du caribou très proche du site de la réserve, même aussi proche qu'à la Montagne bleue, située à moins de 20 km de la réserve. Le voyage aller-retour pouvait s'effectuer en deux ou trois jours. Dans le rapport du Conseil Attikamek-Montagnais, les informateurs ont mentionné que

²⁵² Patrick Maloney, « Report of Discussions at Conference of Indian Agents from Province of Quebec and the Maritimes, June 9th, 10th, 11th, 12th, 1947 », BAC, RG10, vol. 9034, p. 69 : « So no one can use that land, they would like to have a closed season for beaver for about 5 years. They would protect the beaver themselves. They want the country protected for the Band as a whole and not for individuals ».

²⁵³ Sur la création des réserves à castor, voir Paul Charest, « Les stratégies de chasse des Mamit Inuat », *Anthropologie et Sociétés* 20, n° 3 (1996) : 107-128; Toby Morantz, *The White Man's Gonna Getcha - The Colonial Challenge to the Crees in Quebec* (Montréal et Kingston : Mc Gill-Queen's University Press, 2002), 145 et suivantes; Sylvie Poirier, « Territories, Identity, and Modernity among the Akikamekw (Haut-St-Maurice, Quebec) », dans *Aboriginal Autonomy and Development in Northern Quebec-Labrador*, Colin Scott, dir. (Vancouver : UBC Press, 2001), 105-106. À partir de 1961, certains territoires du *Nitassinan* furent attribués aux non-Autochtones, faisant de la réserve à castor du Saguenay la seule qui ne soit pas réservée aux Autochtones. Richard Dominique, *Occupation et utilisation du territoire par les Montagnais de Natashquan* (rapport de recherche soumis au Conseil Attikamek-Montagnais, Village des Hurons, 1983), 130.

²⁵⁴ Denis Gagnon, « Deux cents ans de pèlerinage : Les Mamit Innuat à Musquaro, Sainte-Anne-de-Beaupré et Sainte-Anne-d'Unamen- Shipu (1800-2000) » (thèse de doctorat en anthropologie, Université Laval, 2003), 115.

les caribous avaient quitté la zone périphérique de Natashquan à partir de 1957.²⁵⁵ Dans une entrevue réalisée avec l'anthropologue Richard Dominique vers 1976, Paul Wapistan attribuait la diminution du gibier à proximité de Natashquan à la construction d'une nouvelle route pour l'exploitation forestière, ainsi qu'à l'intérêt grandissant des Blancs pour la chasse et la trappe;²⁵⁶ le déclin des stocks de morue a mis une pression supplémentaire sur les autres ressources.²⁵⁷ Dans ce contexte, l'aide gouvernementale a commencé à revêtir une importance capitale pour la survie des Innus.

Par ailleurs, les Innus ne vivaient pas en « vase clos économique »; leur participation à la traite des fourrures les avait intégrés à l'économie mondiale capitaliste, et ce dès l'arrivée des premiers colons français et l'ouverture des postes de traite à Sept-Îles et Mingan à la fin du 17^e siècle.²⁵⁸ Jacques Frenette souligne que les Innus avaient graduellement modifié leurs habitudes de chasse pour satisfaire la demande des colons européens, privilégiant les animaux à fourrure en échange de biens plutôt que le gibier pour la consommation, ce que constatait également l'anthropologue Eleanor Leacock en 1950.²⁵⁹ Ils étaient soumis aux caprices et fluctuations du marché de la fourrure, et ont subi de plein fouet la chute des prix au 20^e siècle, un facteur important de leur pauvreté grandissante à cette époque.²⁶⁰

²⁵⁵ Dominique, *Occupation et utilisation du territoire par les Montagnais de Natashquan*, 109-113.

²⁵⁶ Entrevue avec Paul Wapistan, s.d, Institut Tshakapesh, Fonds Richard Dominique, boîte 2, dossier 4.

²⁵⁷ Benoît Brouillette, dans « La côte nord du Saint-Laurent », *Revue canadienne de géographie* 1, n° 2-3 (1947) : 18-19, mentionne un creux de la pêche à la morue entre 1920 et 1940; voir aussi Annie Bourgeois, « Les relations interculturelles entre les Autochtones et les Allochtones du Québec : étude de cas des communautés de Nutashkuan et de Natashquan » (mémoire de maîtrise en sociologie, UQAM, 2011), 64-68. Une carte établie par Tanner en 1944, reproduite dans Dominique, *Occupation et utilisation du territoire par les Montagnais de Natashquan*, 112, montre les territoires de trappe des Blancs tout le long de la Grande rivière Natashquan.

²⁵⁸ Eleanor Leacock, se basant sur les travaux de Voorhis (1930) et Hare (1950), situe l'ouverture des postes de Sept-Îles et Mingan en 1650 et 1661. Leacock, « The Montagnais "Hunting Territory" and the Fur Trade », *American Anthropological Association* 56, n° 5, pt. 2, Memoir 78 (1954), 13.

²⁵⁹ Frenette, *Mingan au 19^e siècle : Cycles annuels des Montagnais*, 28-45; Leacock, « The Montagnais "Hunting Territory" and the Fur Trade », 26.

²⁶⁰ Mailhot, dans « La marginalisation des Montagnais », 353, parle d'une « impasse économique ». Voir aussi les rapports de l'agent des Affaires indiennes C.C. Parker, « Report on Mingan, Seven Islands & St Augustin Agencies », 1915-1917, BAC, RG10, vol. 3190, dossier 471,601. Notons que certains récits des Innus évoquent plutôt la pauvreté des Blancs. Dominique, *Occupation et utilisation du territoire par les Montagnais de Natashquan*, 114; Bourgeois, « Étude de cas des communautés de Nutashkuan et de Natashquan », 41, 72-74.

L'aide octroyée par le gouvernement en compensation de cette diminution de la chasse et de la pêche n'était pas dénuée de sens idéologique. Il est intéressant de noter que les deux exemples mentionnés en entrevue (distribution de rations et réserves à castor) font référence, dans leur essence, à une manœuvre similaire : une distribution d'argent ou de vivres en échange d'un arrêt des activités productives traditionnelles. On peut aussi y voir l'image très forte du passage d'un mode de vie basé sur la chasse et la pêche à une alimentation basée sur l'agriculture : l'aide offerte par le gouvernement venait presque toujours sous forme de produits de l'agriculture et de l'élevage. Les chèques en espèces dont m'a parlé Antoine sont venus plus tard, et uniquement dans le cas où l'on considérait que les Innus étaient « aptes » à dépenser correctement cet argent. L'objectif d'assurer la survie des Innus se couplait à l'idée d'imposer une « bonne » alimentation, surtout dans le cas de la distribution des allocations familiales, qui s'accompagnait d'une sorte de credo sur la façon de nourrir son enfant : « You must insist that the food they buy is the right kind, high in nutritive value. Milk, tomatoes, pablum, eggs and vegetables are the right foods ». ²⁶¹

L'introduction de nouvelles habitudes alimentaires participait à l'acculturation souhaitée par les Affaires indiennes. ²⁶² Plus largement, cette transformation symbolisait la victoire de l'idéologie « agriculturaliste » de John Locke, une philosophie qui a justifié l'appropriation des territoires des Autochtones à travers le Canada et dans les autres colonies britanniques. Cristallisée dans l'appellation *terra nullius* (« terre de personne », « terre vacante »), cette théorie se base sur l'idée qu'on ne devenait propriétaire de la terre qu'à partir du moment où on la *cultivait*; la chasse n'était pas considérée comme un vrai travail, et le peuple chasseur n'avait pas de droits sur le territoire où il vivait. Les terres étaient considérées comme « inhabitées », vides, parce que non

²⁶¹ Docteur Leroux, « Report of Discussions at Conference of Indian Agents from Province of Quebec and the Maritimes, June 9th, 10th, 11th, 12th, 1947 », BAC, RG10, vol. 9034, p. 81. Pour une liste des rations, voir p. 24 et 58. Pour plus de détails sur la distribution des allocations familiales, voir BAC, RG10, vol. 8925, dossier 68/29-8, pt. 2 à 8.

²⁶² Pierre Perrault y fait référence dans *Le goût de la farine* (Office national du film, 108 minutes, 1977).

cultivées.²⁶³ Quand les missionnaires et agents des Affaires indiennes ont choisi un lieu pour l'établissement du pensionnat de Sept-Îles, il était essentiel qu'une terre arable y soit adjacente, «pour y organiser une grande ferme. Il semble bien que ce plan de culture est d'une importance vitale.»²⁶⁴

Les Européens ont aussi apporté avec eux une vision capitaliste de l'activité économique. Dans *Makúk*, l'historien John Sutton Lutz insiste sur l'incompréhension mutuelle qui a marqué les premiers contacts entre Européens et Autochtones, et sur la conception fondamentalement différente du travail par les deux groupes. Lutz explique que les Européens, influencés par la révolution industrielle, avaient graduellement fait de l'accumulation de richesses et de la «productivité» des valeurs centrales;²⁶⁵ ils auraient vu dans la façon d'organiser le travail des Autochtones, qui n'étaient pas prêts à travailler 15 heures par jour et ne souhaitaient pas accumuler des biens outre mesure, de la paresse, de l'indolence et un manque d'ambition. Cette vision des Autochtones comme «paresseux» est un thème récurrent dans les textes de l'époque portant sur la rencontre et, conjuguée à la philosophie de Locke, elle a servi à exclure les Autochtones du développement économique. Comme le résume Lutz, «Aboriginal labour was framed as existing outside the economy.»²⁶⁶

Cette dichotomie idéologique a été abordée, dans d'autres mots, au cours des entrevues. Les participants ont insisté sur la spécificité de leur mode d'exploitation des ressources, surtout du saumon, en l'opposant à celui des Blancs : ce n'était pas «commercial», c'était pour la «survie». François Bellefleur dirait : « Nous, on le voyait pas de façon économique, c'était pour nous nourrir

²⁶³ Voir entre autres Lauren Benton et Benjamin Straumann, «Acquiring Empire by Law : From Roman Doctrine to Early Modern European Practice», *Law and History Review* 28, n°1 (2010) : 1-38, doi : 10.1017/S0738248009990022; Richard Waswo, «The Formation of Natural Law to Justify Colonialism, 1539-1689», *New Literary History* 27, n° 4 (1996) : 743-759, <http://www.jstor.org/stable/20027389>.

²⁶⁴ Labrèche à Plourde, 23 novembre 1948, Archives Deschâtelets, HRI 3.C73R 21.

²⁶⁵ John Sutton Lutz, «Making the Lazy Indian», dans *Makúk : A New History of Aboriginal-White Relations* (Vancouver: UBC Press, 2008), 31-47. Se basant notamment sur les travaux de E.P. Thompson, Lutz souligne que la conception du travail salarié n'était pas «naturelle» en Europe, et que la classe ouvrière y a longtemps résisté.

²⁶⁶ Lutz, *Makúk*, 34.

cette ressource-là». ²⁶⁷ Cette économie de groupe, étroitement liée à l'organisation sociale, se basait sur le partage, l'échange et l'entraide, et comportait des activités «de repos» et des cérémonies, qui alimentaient auprès des marchands de la HBC et des missionnaires oblats l'idée d'une population «indolente». ²⁶⁸

Paradoxalement, en écho à l'incompréhension mutuelle décrite par Lutz, la vie traditionnelle décrite par les aînés innus est une vie active, qu'ils opposent à la vie «paresseuse» de la réserve. Même s'ils n'emploient pas le mot «travail», c'est bien de cela qu'il s'agit. Ils m'ont raconté en détail la fabrication des canots et des raquettes, la chasse au gros gibier, la cueillette des petits fruits, le ramassage du bois, la préparation du sapinage, la fabrication des tentes, la couture des vêtements des enfants, la trappe, la préparation des remèdes traditionnels, la fabrication de couches en mousse de sphaigne, le travail des sages-femmes. Dans les mots d'Anne-Marie Mestokosho, âgée de 80 ans, la vie des Innus était dure, travaillante, et c'est «le gouvernement [qui] nous a induits dans la paresse».

Par ailleurs, jusqu'à la Dépression des années 1930, les Autochtones ont participé à l'économie canadienne et québécoise, selon les opportunités régionales, et tant qu'il y a eu du travail disponible. Par exemple, les Mohawks s'étaient spécialisés dans la construction de bâtiments en hauteur; leur participation à la construction du pont Victoria en est un exemple connu. Les Atikamekw étaient employés comme guides touristiques ou comme bûcherons, tandis que les Hurons et les Abénaquis favorisaient le développement de l'artisanat commercial. Partout où la

²⁶⁷ On retrouve le même discours dans Annie Bourgeois : «Le saumon, c'était pour la famille, ce n'était pas pour la vente commerciale». Bourgeois, «Étude de cas des communautés de Nutashkuan et de Natashquan», 71.

²⁶⁸ Frenette, *Mingan au 19^e siècle : Cycles annuels des Montagnais*, 59-67; Denis Gagnon, «Les Innus de la Basse-Côte-Nord et la mission catholique de Musquaro (1800-1946)», *Recherches amérindiennes au Québec* 32, n° 2 (2002) : 53. Sur l'importance des moments de partage et de loisir dans ces formes d'économie, voir Lutz, *Makúk*, 34-35.

traite des fourrures était en vigueur, par exemple chez les Innus, le travail des Autochtones était indispensable à l'économie.²⁶⁹

La participation des Autochtones à l'économie est généralement passée sous silence. Le discours dominant sur les Autochtones les dépeint comme dépendants, épris de liberté, spirituels, peu enclins au travail et incapables de prévoir pour l'avenir; ils devraient leur survie aux Blancs et au gouvernement.²⁷⁰ Dans ses rapports, l'agent des Affaires indiennes Parker dénonçait une tendance des Innus à «se faire vivre» par le gouvernement plutôt que de chasser, et imputait la baisse de la chasse entre 1915 et 1917 à la paresse des Innus plutôt qu'à la rareté du gibier. Il rapportait aussi avoir empêché un pêcheur de morue de Mingan de donner du poisson à des Innus affamés qui lui en demandaient, prétextant qu'ils n'avaient qu'à aller pêcher eux-mêmes.²⁷¹ On retrouve des commentaires similaires dans la correspondance des Oblats, par exemple quand Lionel Scheffer écrivait que les Innus de Saint-Augustin auraient dû «faire plus d'efforts» pour aller chercher du bois de chauffage, alors que le bois était justement l'une des promesses qui leur avaient été faites par le gouvernement pour les inciter à déménager à La Romaine.²⁷²

L'«Indien paresseux» est une figure présente dans tous les contextes de colonisation à travers le monde, et traduit des préjugés encore bien vivaces aujourd'hui. Il persiste dans la population canadienne une perception que les Autochtones sont privilégiés, économiquement, et qu'ils sont responsables de leur pauvreté. Quand on analyse de plus près l'aide accordée par le gouvernement, cependant, on découvre un traitement «deux poids deux mesures» qui a systématiquement profité aux non-Autochtones. Dans la préface de son brillant ouvrage *Lost*

²⁶⁹ Claude Gélinas, *Les Autochtones dans le Québec post-confédéral 1867-1960* (Sillery: Septentrion, 2007), 183-208; Poirier, «Territories, Identity, and Modernity among the Atikamekw (Haut-St-Maurice, Quebec)», 103-104.

²⁷⁰ Lutz, *Makúk*, 32-35, faisant référence notamment à la classification des «races» établie par Carl Linnaeus en 1758.

²⁷¹ C.C. Parker, «Report on Mingan, Seven Islands & St Augustin Agencies», 1916, p. 17 et 1917, p. 1.

²⁷² Lionel Scheffer à Alexis Joveneau, 24 novembre 1961, BANQ-Sept-Îles, Fonds P24 Alexis Joveneau, S2, D7-1.

Harvests, Sarah Carter explique qu'elle pensait trouver dans les sources écrites des preuves qui corroboreraient l'explication généralement admise de l'échec de la transition des Cris-des-Plaines vers l'agriculture : les Cris étaient « incapables » du travail intensif nécessaire à l'agriculture, et les sociétés européennes n'y étaient arrivées qu'à la suite de siècles « d'évolution ». Or, ses sources ont plutôt montré que le gouvernement avait systématiquement saboté les efforts des Cris, et que la perception qu'ils étaient dépendants des subsides gouvernementaux était fautive; ils recevaient moins de subventions que les Blancs et avaient eu plus de succès, mais on avait sciemment ignoré ces succès pour favoriser l'installation des colons européens.²⁷³

J'ai trouvé pour la Côte-Nord des contradictions similaires. En 1947, l'agent des Affaires indiennes B. G. Clench, responsable de Saint-Augustin, demandait à ses supérieurs comment il pouvait justifier auprès des Innus que leurs pensions de vieillesse soient moindres que celles des Blancs : un Blanc recevait 25 dollars par mois, un Innu 8 ou 9 dollars. Il se demandait aussi pourquoi les Innus devaient payer 1 \$ pour leur ligne de trappe, alors que les Blancs ne les payaient pas.²⁷⁴ Shewell rapporte que durant la Dépression, entre 1931 et 1934, les rations des Indiens diminuaient alors que celles des Blancs augmentaient.²⁷⁵ La comparaison des listes octroyées à un Autochtone et à un non-Autochtone montre qu'on n'accordait que les produits de base aux Autochtones, « la farine et le saindoux » mentionnés par François Bellefleur, alors que les Blancs avaient droit à du sucre, du thé, des pommes séchées et du bacon.²⁷⁶ Même chose du côté des salaires : pour faire construire son école ou d'autres bâtiments à La Romaine, le père Alexis Joveneau payait les Innus 2 \$ par jour, mais les Blancs 50 ou 60 cents de l'heure, et le contremaître (blanc) 1 \$ de l'heure.²⁷⁷

²⁷³ Sarah Carter, *Lost Harvests : Prairie Indian Reserve Farmers and Government Policy* (Montréal et Kingston : McGill-Queen's University Press, 1990), ix.

²⁷⁴ B. G. Clench, « Report of Discussions at Conference of Indian Agents from Province of Quebec and the Maritimes, June 9th, 10th, 11th, 12th, 1947 », BAC, RG10, vol. 9034, p. 40. Les réponses aux questions de Clench ne figurent pas au dossier. Leacock constatait elle aussi que les Blancs ne payaient pas leurs lignes de trappe. Leacock, « The Montagnais "Hunting Territory" and the Fur Trade », 27.

²⁷⁵ Shewell, « *Enough to Keep Them Alive* », 330.

²⁷⁶ Lutz, *Makúk*, 262.

²⁷⁷ Échanges entre Joveneau et Scheffer, 1953-1957, Archives Deschâtelets, LCB 6288.L12L.

Alors qu'ailleurs au Canada, les rations ont plutôt servi une fonction d'acculturation ou de rétribution pour les groupes autochtones qui « coopéraient » avec le pouvoir, les rations distribuées par les Affaires indiennes sur la Côte-Nord visaient spécifiquement une accélération de l'établissement des Innus sur les réserves et leur conversion à l'agriculture. Dans la mesure où il devenait quasiment impossible de vivre des ressources environnantes, l'octroi de rations minimales leur évitait la famine d'une année à l'autre et les « encourageait » à travailler la terre.²⁷⁸ Même si les rations accordées n'étaient pas toujours suffisantes, une dépendance graduelle à cette aide a servi l'objectif de sédentariser les Innus. Interviewé par Richard Dominique en 1976, AC Ishpatau a raconté comment l'aide gouvernementale avait commencé à modifier le mode de vie : les Innus établissaient un campement plus près du village de Natashquan, et seuls les hommes partaient à la chasse, sachant que les femmes ne manqueraient de rien et pourraient revenir au village en cas de besoin.²⁷⁹

En entrevue, Antoine Ishpatau et François Bellefleur ont tous deux fait un lien entre dépendance, territoire et contrôle, soulignant l'obligation de revenir au même endroit pour pouvoir bénéficier des différentes formes d'aide gouvernementale :

« C'est quasiment, quand je disais que le gouvernement a commencé à encadrer les Autochtones, là... Ce principe-là a été applicable, même, quand les réserves ont été créées. On veut pas dire, on peut pas dire que c'est défendu d'aller à La Romaine! Ce principe-là, tsé. Mettons, si t'es à La Romaine, t'as pas de fonds. Le bien-être social, il faut que tu le prennes ici. Ce principe-là dans... était déjà applicable. Mais avant ça, là, ça existait pas. Si tu veux aller à La Romaine, tu vas à La Romaine, parce que tu t'es marié avec une fille de La Romaine, bon, tu y vas. T'es libre! [...] Mais avec le principe de réserves, si tu voulais avoir ton argent, il faut que tu reviennes ici.

Moi : C'est comme ça que ça marchait.

²⁷⁸ Shewell, *Enough to Keep Them Alive*, 323-327. Voir aussi John L. Tobias, « Canada's Subjugation of the Plains Cree, 1879-1885 », *Canadian Historical Review* 64, n° 4 (1983) : 519-548.

²⁷⁹ Richard Dominique, *Le langage de la chasse : Récit autobiographique de Michel Grégoire, Montagnais de Natashquan* (Sillery: Presses de l'Université du Québec, 1989), 186. Selon Leacock, les familles n'aimaient pas cette division des familles. Leacock, « The Montagnais "Hunting Territory" and the Fur Trade », 28.

Ça a commencé... L'encadrement des Autochtones. On a dit, "maintenant ça, ça appartient à La Romaine, ça, ça appartient à Natashquan". Ça a commencé à diviser les communautés.» (Antoine Ishpatao)

«C'est là [sur le littoral] qu'ils ont commencé à développer mettons... à donner des, soit à identifier des lots, où est-ce que cette famille-là allait, pis c'est là, comme si, ils identifiaient quelle partie du territoire ils allaient occuper. Ils ont juste fait que de confirmer pis décrire ce que les Innus faisaient. Ils ont rien inventé dans ça, c'était tout déjà là. Y avait juste, l'Agent est arrivé avec un stylo, les Innus faisaient depuis, y ont toujours fait depuis des millénaires, parcourir le territoire, pis... quand y a un territoire qui était pas bon, il fallait changer un an ou deux ans pis, avec l'accord des autres familles. Pis là eux autres sont... sont arrivés pis, jusqu'à dire "tu vas occuper, la famille va occuper ce territoire-là," on leur donne 25 piastres pour qu'ils puissent occuper ce territoire. C'est comme... acheter un territoire, pour le payer, il fallait qu'il reste là, c'était... Je pense que les Affaires indiennes ont joué avec ces options-là pour pouvoir arriver à contrôler les gens qui habitaient le territoire, qui parcouraient le territoire.» (François Bellefleur)

S'ils continuaient de chasser sans tenir compte des lots individuels, les Innus s'exposaient à des sanctions, comme ces trois Innus arrêtés en octobre 1960 pour avoir été en possession de viande de caribou au Labrador, alors que «leurs» territoires de chasse se situaient plus au sud : « There is no valid reason for them for having gone in Labrador for hunting. »²⁸⁰ L'octroi de l'aide a même été utilisé directement comme forme de chantage pour inciter les Innus à s'installer à un endroit précis. Nous avons vu au chapitre précédent que les Innus de Saint-Augustin ne recevaient des maisons que s'ils acceptaient de déménager à La Romaine. À l'époque de leur retour à Saint-Augustin, en 1963, le père Joveneau fit pression pour qu'ils ne reçoivent pas d'aide gouvernementale s'ils s'installaient ailleurs qu'à La Romaine :

«Quatre familles indiennes entêtées ont quitté Romaine le 2 avril pour s'établir de nouveau à St-Augustin. Ces gens ne sont pas appuyés par les autorités et n'ont droit à aucun secours fédéral car ont abandonné d'eux-mêmes leurs privilèges après de nombreux avertissements. Stop. La meilleure politique à adopter est d'encourager le département des Affaires indiennes de façon à ce que ces Indiens récalcitrants reviennent à la sagesse stop en cas de demande spéciale plait collaborer avec nous en refusant toute sorte d'aide à ce groupe.»²⁸¹

Une situation similaire s'est produite à Schefferville en 1962, alors que l'on voulait déplacer une partie de la population à Maliotenam :

²⁸⁰ R. L. Boulanger au Surintendant de Sept-Îles, 13 octobre 1960, BAC, RG10, vol. 7145, dossier 379/3-8, pt. 2.

²⁸¹ Alexis Joveneau à Hector Allen, 3 mai 1963, BAnQ-Sept-Îles, Fonds P24 Alexis Joveneau, S2, D8-2.

« It must be remembered that winter time is not favourable for removal purposes. Therefore, the twelve families earmarked for a transfer from Schefferville to Seven Islands should not be forced to leave their present location until next spring. It is suggested however that they be properly warned that issue of relief will be suspended in their case if they choose to remain in Schefferville. »²⁸²

Les allocations familiales ont aussi servi de moyen de pression pour convaincre les parents d'envoyer leurs enfants au pensionnat : dans ses mémoires, le père Fortin parle d'une année où un agent des Affaires indiennes était venu menacer les parents de leur couper les allocations.²⁸³ À Saint-Augustin, les parents envoyaient leurs enfants au pensionnat pour pouvoir bénéficier des allocations familiales, et à Betsiamites, les familles restaient en permanence au village, parce que les allocations familiales étaient annulées si elles emmenaient leurs enfants en forêt.²⁸⁴

Pour Claude Gélinas, la dépendance au soutien économique a entraîné les Autochtones dans le « carcan » de la Loi sur les Indiens et les a soumis à ses entraves au développement; toute initiative économique devait désormais être approuvée par l'agent local ou même par Ottawa, et les Autochtones étaient privés de la capacité d'emprunt des autres citoyens.²⁸⁵ En conséquence, il n'y a que peu de commerces ou d'entreprises dans les réserves. En entrevue, les participants ont souvent parlé de la nécessité d'un développement économique à Nutashkuan, tout en exprimant le sentiment que ce développement était freiné par le gouvernement, le Conseil de bande et la Loi sur les Indiens. RB, qui a un emploi dans la réserve, m'a parlé de son souhait qu'il y ait de l'emploi pour tout le monde, et que sa communauté puisse se développer et évoluer. Il a peu d'espoir que ses enfants, qui ont quitté la réserve pour poursuivre leurs études, puissent revenir y vivre :

²⁸² R. L. Boulanger à B. Dufour et L. Morisset, 30 janvier 1962, BAC, RG10, vol. 6838, dossier 379/29-2, pt. 11.

²⁸³ Jean Fortin, *Coup d'œil sur le monde merveilleux des Montagnais de la Côte-Nord, 1954-1980* (Wendake : Institut culturel et éducatif Montagnais, 1991), 21-22. Nous y reviendrons au chapitre 7.

²⁸⁴ Jean-Guy Deschênes, *Occupation et utilisation du territoire par les Montagnais de Saint-Augustin* (rapport de recherche soumis au Conseil Attikamek-Montagnais, Village des Hurons, 1983), 176; Pierre Frenette et Dorothée Picard, *Pessamiulnuat utipatshimunnau mak utilnu-aitunuau – Histoire et culture innues de Betsiamites* (Betsiamites : École Uashkaikan et Tadoussac : Presses du Nord, 2002), 116.

²⁸⁵ Gélinas, *Les Autochtones dans le Québec post-confédéral*, 211-213.

« Moi : Pis, est-ce que vous pensez que vos enfants, y vont choisir d'habiter à Nutashkuan, ou est-ce que vous pensez qu'y vont choisir d'habiter en ville, à Québec ou à Sept-Îles? Qu'est-ce que vous pensez qu'ils vont choisir, mettons dans, dix ans, je sais pas?

(soupir) Je le sais pas, mais au moins c'est... (pause) J'avais dit à mon garçon, là, si t'as, t'as un beau projet, t'as un beau travail, reste là-bas. (pause) Reste en ville, aussi, y a pas de travail icitte au village. Ma fille aussi. [...] J'ai jamais dit, "mes enfants, tu vas revenir pis... tu vas travailler icitte au Conseil de bande," non. Pour moi... Y sont majeurs et vaccinés pis... C'est la destinée pareil. (rire) C'est ça que je dis, je pense aussi. Je vais pas les retenir. » (RB)

Charles, qui a l'âge des enfants de RB, espère quitter la réserve et faire sa vie ailleurs :

« Comme là, genre, la réserve, je trouve que... C'est plate à dire mais, je vois pas vraiment d'avenir pour moi icitte. Y a pas vraiment... tsé... ma famille est ici, pis toute, ouais, je comprends ça, mais... moi je trouve que y a pas d'avenir pour moi ici. Tsé, y a pas de job, là, la plupart du monde que je côtoie, la plupart de mes amis... ils travaillent pas, là, ils sont sur le BS, ou, je sais pas... ils foutent rien à part... à part boire, pis... ça c'est de leurs affaires, mais... tsé ils se dopent, ils prennent de la drogue. Je trouve ça plate là, mais... La vision que j'ai de la réserve, c'est genre... c'est triste. Je trouve ça triste, comment ça se passe, là. » (Charles)

Avec le temps, la dépendance des Autochtones et des Innus à l'aide gouvernementale s'est encore accrue. Comme dans un grand nombre de réserves, le manque d'emploi est un problème chronique à Nutashkuan. Selon le recensement de 2006, le taux de chômage y atteignait 33,3 %, un chiffre nettement plus élevé que la moyenne des Autochtones au Québec (15,6 %), elle-même deux fois plus élevée que celle de l'ensemble de la population du Québec (7 %).²⁸⁶ Il semble difficile de croire que la réserve peut permettre un réel développement économique; sur cette question, le chercheur Richard H. Bartlett écrivait :

« The concern is not whether there is enough land to maintain a state or to establish sovereignty. The question is merely whether there is a sufficient territorial base to enable an aboriginal people to survive and adjust to changing conditions. The survival and development of an aboriginal people may only be possible if the land sustains a viable non-dependent economy, that is, one not wholly or overly dependent on welfare or government transfer payments. »²⁸⁷

²⁸⁶ Statistique Canada, « Natashquan, Profils des communautés de 2006 » et « Natashquan, Profil de la population autochtone », produits n° 92-591-XWF et 92-594-XWF, modifiés le 6 décembre 2010, <http://www12.statcan.ca/census-recensement/2006/dp-pd/prof/92-591/index.cfm?Lang=F> et <http://www12.statcan.ca/census-recensement/2006/dp-pd/prof/92-594/index.cfm?Lang=F>.

²⁸⁷ Richard H. Bartlett, *Indian Reserves and Aboriginal Lands in Canada: A Homeland – A Study in Law and History* (Saskatoon: University of Saskatchewan Native Law Centre, 1990), 3.

7. Le départ pour le pensionnat et le sanatorium

«Moi, j'ai vécu ça [le mode de vie traditionnel] jusqu'à l'âge de... 11 ans. Oui. 12 ans, 12 ans, je venais juste d'avoir 12 ans quand on... Quand on a embarqué une fois sur le bateau, là. Pour aller au pensionnat, pour aller étudier. Pis là, y nous avaient dit, "le gouvernement a décidé que vous alliez à l'école, pis y vont vous payer vos études," pis... Pis là y ont dit aux parents, moi j'étais pas trop au courant dans ce temps-là. Y avaient dit aux parents, "si vous voulez pas que... que vos enfants aillent, là... toutes les allocations, là, vous allez les perdre, pas d'argent pour les enfants, rien." (rire) Pis, y faisaient, paraît qu'y faisaient beaucoup de menaces, là. Pour... pour les faire accepter. Fait que les parents, y ont... y ont pris, y en avait beaucoup qui avaient beaucoup d'enfants dans ça. Pis... y prenaient les enfants, 3-4 enfants dans chaque famille. Même des fois, 4-5 enfants. [...]

Moi : Pis donc ça, ça s'est fait durant l'été? Ils sont venus vous chercher pour aller au pensionnat?

Oui, oui.

Moi : Est-ce que vous vous souvenez c'était quel mois? Ou comment... comment ça s'est passé?

C'était dans le mois d'août. Dans le mois d'août.

Moi : Tout le monde était campé à la Pointe?

Oui, à la Pointe. Dans le mois d'août, là, ils sont venus... toute prendre les noms, y avait une liste, là. Pis là y allaient... Y avait les gens du gouvernement, pis y avait des prêtres, y avait un prêtre, pis... y avait deux prêtres, un frère pis un prêtre, qui étaient venus... pour chercher des noms, là. Pis y allaient dans chaque famille, y prenaient des noms, pis y parlaient avec les parents. "Lesquels que tu envoies, tes enfants..." Pis là y parlaient, "ah, ils vont être éduqués, ils vont être bien là-bas," pis... C'est ça qu'ils ont dit, moi, à mes parents. "Ils vont pouvoir parler le français, pis y vont pouvoir travailler ailleurs qu'ici, pis... ils vont vous aider à..." (rire) C'est ça. Pis nous autres on était trois qui allaient au pensionnat, moi la plus vieille, Élisabeth et puis Paul, mon frère, là. Paul avait juste, il devait avoir... 7 ans, ou 8 ans. Pis Élisabeth avait... 10 ans, pis moi j'avais 12 ans. Quand on est partis.» (Adèle Bellefleur)

Le 30 septembre 1952, dans le premier rapport trimestriel du pensionnat de Sept-Îles qui venait tout juste d'ouvrir, à la ligne 45 de la liste des filles, on peut lire : «Adèle Bellefleur, 13 ans, Natashquan, Grade 1, Standing in class : VG [very good].» Le nom d'Adèle figure parmi ceux de 16 filles et 9 garçons de Natashquan, aux côtés de sa sœur Élisabeth, 10 ans, et de son frère Paul, 8 ans. Au total, pour sa première année de fonctionnement, le pensionnat indien de Sept-Îles accueillait 90

filles et 86 garçons innus de la Côte-Nord, selon les rapports du pensionnat.²⁸⁸ Il fut en fonction jusqu'en 1967.²⁸⁹

Au 19^e siècle, en partenariat avec les missionnaires, les Affaires indiennes ont mis en place des pensionnats destinés aux enfants autochtones à travers le Canada. Le pensionnat, par la rupture qu'il occasionnait avec la culture d'origine, la langue et la famille, isolait les enfants de leur milieu d'origine et accélérail le processus d'assimilation à la société dominante.²⁹⁰ On a donc favorisé les pensionnats au détriment des écoles de jour, malgré les demandes répétées des Autochtones d'avoir des écoles de jour dans les réserves pour préparer les enfants aux réalités nouvelles qui les attendaient. Au Québec, les premiers pensionnats sont venus plus tard, dans les années 1940, à la suite de l'inefficacité des écoles de jour auprès des populations qui ne vivaient pas dans des réserves.²⁹¹ La plupart des pensionnats ont fermé leurs portes dans les années 1960, bien que le dernier pensionnat en fonction n'ait fermé ses portes qu'en 1986.²⁹²

Ce ne sont pas tous les enfants de Natashquan qui sont allés au pensionnat de Sept-Îles, qui accueillait environ 200 enfants venus de toute la Côte-Nord.²⁹³ Dans une lettre au père Laurin, responsable du pensionnat, le responsable de l'éducation précisait que les «quotas» pour l'année 1953 étaient de 25 enfants pour Natashquan, 11 pour La Romaine, 8 pour Saint-Augustin, 24 pour

²⁸⁸ «Indian Residential School Quarterly Return», 30 septembre 1952, BAC, RG10, vol. 8917, dossier 68/23-26, pt. 1. L'ouverture officielle du pensionnat eut lieu le 17 juin 1953, mais il était déjà en fonction depuis une année scolaire. «Le pensionnat indien ouvrira le 17 juin», *L'Avenir and Sept-Îles Journal*, 8 juin 1953.

²⁸⁹ «Répertoire des pensionnats au Canada» (Ottawa : Fondation autochtone de guérison, 2003), 24-25.

²⁹⁰ J.R. Miller, citant le Rapport des Affaires indiennes de 1889, dans *Skyscrapers Hide the Heavens – A History of Indian-White Relations in Canada, 3rd edition* (Toronto : University of Toronto Press, 2000), 264.

²⁹¹ Claude Gélinas, *Les Autochtones dans le Québec post-confédéral 1867-1960* (Sillery : Septentrion, 2007), 163.

²⁹² Sur les pensionnats, voir John S. Milloy et Paul Edwards, *“A National Crime” : The Canadian Government and the Residential School System, 1879 to 1986* (Winnipeg : University of Manitoba Press, 1999). Voir aussi Martha Walls, «“Part of That Whole System” : Maritime Day and Residential Schooling and Federal Culpability», *The Canadian Journal of Native Studies* 30, n° 2 (2010) : 361-385; Miller, *Skyscrapers Hide the Heavens – A History of Indian-White Relations in Canada, 3rd edition* (Toronto : University of Toronto Press, 2000), 263-269; Gélinas, *Les Autochtones dans le Québec post-confédéral*, 158-165.

²⁹³ Dès la première année de fonctionnement, le père Laurin jugeait que le pensionnat était trop petit : il avait été conçu pour 120 enfants mais en accueillait près de 200. Cité dans «Maliotenam School already too Small», *L'Avenir and Sept-Îles Journal*, 8 juin 1953.

Mingan, 30 pour Bersimis et 62 pour Sept-Îles, pour un total de 160 enfants.²⁹⁴ Certains enfants ont échappé au pensionnat parce qu'ils étaient trop vieux au moment de son ouverture, comme la sœur aînée d'Adèle, Agathe, ou comme Élie Bellefleur. Pendant ce temps, les familles des enfants continuaient de monter dans le bois.²⁹⁵

Le pensionnat offrait donc l'avantage de permettre la scolarisation d'une population qui ne passait pas l'année « scolaire » au même endroit. Dans son rapport à ses supérieurs des Affaires indiennes, l'agent MacRae écrivait en 1908 :

« Owing to their nomadic life, no serious attempt has ever been made to educate the Indian children and it is doubtful whether much can be done in that direction, but I would point out that with a view of the future it would be an excellent thing to draft a few boys and girls from the band and place them in a boarding or industrial school. »²⁹⁶

Il n'y avait pas encore de pensionnats au Québec à cette époque. À cause de sa ressemblance avec la situation de Sept-Îles également, MacRae suggérait que les enfants de Sept-Îles soient envoyés à Wikmemikong, en Ontario, à 2000 km de chez eux.

Dans le récit d'Adèle, le pensionnat agit comme une rupture dans l'histoire. Elle s'en sert comme d'un point tournant dans sa façon de diviser l'histoire : la vie « d'avant », celle du « mode de vie nomade », comme elle le dit, et la vie « d'après ». Il existe une variété de réponses à l'expérience du pensionnat, souvent traumatisante, comme en font foi les témoignages recueillis par la Commission Vérité et Réconciliation. Adèle m'a dit avoir aimé l'école, et elle semble en avoir gardé

²⁹⁴ (Mongeau?) à Laurin, 31 juillet 1953, Archives Deschâtelets, HRI 6.C73R 46. Selon B.G. Clench, l'agent des Indiens en charge des enfants de Natashquan, il y avait trop d'enfants de Natashquan au pensionnat; il suggérait qu'on en envoie un maximum de 15 plutôt que 25. « Extract from letter of Mr. B.G Clench », 27 décembre 1957, BAC, RG10, boîte 126, dossier 379/23-16-007, v. 1.

²⁹⁵ Dans les archives, l'une des raisons mentionnées pour justifier l'admission des enfants au pensionnat était le départ des familles dans le bois. BAC, RG10, vol. 8919, dossier 68/25-2, pt. 22.

²⁹⁶ J. Ansdell MacRae, « Bersimis and Mingan Agencies – Reports on these Agencies by J. Ansdell MacRae, Inspector of Indian Agencies. Included are reports on Various Bands Living on the North Shore of the St. Lawrence River, the Nascopies (Maskopees), Esquimox and Montagnais Living at Seven Islands, Godbout, Moisie, Musquares, St. Marguerite River, Romaine, Point a Maurier and St. Augustine (Map, Natashquan Census 1908) », 9 septembre 1908, BAC, RG10, vol. 3048, dossier 237,660, pt. 18, p. 16.

un souvenir moins négatif que d'autres ex-pensionnaires. Mais même pour elle, le pensionnat a agi comme un point de rupture culturel :

«Fait que quand on est arrivés à Sept-Îles, y avait pas aucune communication avec la famille. Jusqu'au mois de... décembre, ou janvier, là, parce que des fois les gens qui allaient dans le bois, ils revenaient pas ici pour les fêtes. On avait des fois une lettre, là, qui nous donnait des nouvelles, un tel a été malade, pis un tel est mort, dans les parents des autres, là. Fait que on a resté comme ça du mois de... à la fin d'août, jusqu'au mois de juin, à la fin de juin. Fait que on est revenus du pensionnat. Pis... me semblait que c'était toute changé, ma grand-mère avait changé, pis... (rire) Ça faisait drôle d'arriver, là, c'était... toute la... La vie qu'on avait menée là-bas, c'était pas la même chose du tout. [...]

Moi: Vous avez dit tantôt que quand vous êtes revenue la première fois, vous avez dit que tout avait changé.

Oui, tout avait changé, me semble que c'était plus la même... la même chose, parce que nous autres, on... La manière de s'habiller, là, ma grand-mère, me semblait que c'était pas... C'était pas comme ça qu'y fallait qu'y s'habille. Fallait qu'y s'habille comme j'avais rencontré les Blancs là-bas, là. Ouais. Pis là j'y disais, pourquoi tu changes pas de jupe, là, eux autres y ont pas les jupes comme ça, pis des souliers, là, les mocassins y n'en portent plus en ville, là. Ça faisait drôle de... de revoir qu'est-ce qu'on avait laissé ici. » (Adèle Bellefleur)

Dans le discours des Affaires indiennes, cette rupture était souhaitée; on avait l'impression de sortir les enfants de l'influence négative de la «sauvagerie», en provoquant un changement de cette manière. Les enfants du pensionnat de Sept-Îles mangeaient du bouilli et des tartes aux raisins, apprenaient à utiliser une douche, et recevaient même la visite du Père Noël. Le bâtiment lui-même était décrit comme «un bâtiment moderne avec un esprit éducatif». À la fin de la première année de fonctionnement du pensionnat, cette acculturation avait porté ses fruits, et on pouvait lire dans le journal de Sept-Îles, à propos des enfants innues comme Adèle :

« Quelques-unes des petites filles de la région de l'est arrivèrent à l'école sans pouvoir parler un mot de français ou d'anglais, portant leurs cheveux en de longues tresses noires et leurs jupes modestes jusqu'à terre. Intelligentes et vives d'esprit, elles apprennent vite à s'exprimer en français et demandent aux religieuses de couper leurs cheveux pour être comme les autres petites filles. (Quelques-unes parmi les plus vieilles apprennent même à employer du rouge à lèvres.) »²⁹⁷ (*Notons que le fait de couper les cheveux était forcé.*)

²⁹⁷ *L'Avenir and Sept-Îles Journal*, «Des étudiants viennent de 400 milles», 8 juin 1953; «Le pensionnat indien ouvrira le 17 juin», 8 juin 1953; «Visite du "Père Noël à l'école indienne", 19 décembre 1953. Sur l'insistance de la propreté, voir Gélinas, *Les Autochtones dans le Québec post-confédéral*, 159-160.

Contrairement aux récits sur les transformations économiques, qui restent assez abstraits et complexes, les récits sur le pensionnat étaient concrets, très imagés, pleins de détails sur la vie quotidienne que venaient appuyer de vieilles photos qu'on m'avait apportées à la toute fin de mon plus long séjour dans la communauté. Parmi ces vieilles photos, il y avait celle-ci, représentant une classe et qui porte la date de 1951 :



Photo 5. Élèves de l'école d'été à la Pointe. Avec l'aimable autorisation de Pierre Wapistan.

Adèle est la première à gauche, dans la dernière rangée. Peut-être prise par l'anthropologue Eleanor Leacock, cette photo montre des enfants de Nutashkuan en compagnie d'une jeune femme blanche de la région, probablement Rita Landry,²⁹⁸ qui avait été engagée par les Affaires indiennes pour leur donner des cours d'été. Les cours duraient deux mois, durant le rassemblement d'été à la Pointe, et se donnaient dans une grande tente. L'objectif, selon Adèle, était d'apprendre la base – compter, écrire, lire – pour préparer les enfants au pensionnat. C'est ainsi que j'ai appris qu'à Nutashkuan, la scolarisation des enfants avait commencé quelques années avant l'ouverture du pensionnat, alors même que la communauté vivait toujours sous la tente.

²⁹⁸ La liste des enfants qui accompagnait la photo mentionne le nom de Louisa Landry, mais il semble qu'en 1951, c'était sa sœur, Rita Landry, qui enseignait aux enfants. Merci à Bernard Landry pour cette précision.

La mise sur pied de ces cours d'été venait d'une initiative conjuguée des missionnaires oblats et de l'agent local des Affaires indiennes qui, dès 1946 au moins, cherchaient à faire construire une école à Natashquan, et à installer les Innus là où il y aurait une école. En attendant qu'une école soit construite, on prévoyait qu'une grande tente soit montée, et que l'enseignante de Sept-Îles, Hélène Jourdain, se rende à Natashquan pour donner des cours d'été.²⁹⁹ D'après ce que j'ai pu lire dans les archives, l'objectif des Affaires indiennes à cette époque ne semble pas avoir été de prioriser l'ouverture d'un pensionnat, mais plutôt de favoriser la construction d'écoles de jour dans les différentes réserves. Il semble que le père Paul Langlois, alors basé à Betsiamites, ait mené une campagne soutenue auprès des Affaires indiennes afin d'obtenir un pensionnat semblable à celui d'Albany; le père Plourde aussi penchait pour une école-pensionnat.³⁰⁰ Le pensionnat serait éventuellement construit, malgré la réticence initiale d'Ottawa :

«You are probably aware that no Indian residential schools have been built at any time in the recent years, with the exception of schools erected to take the place of buildings destroyed by fire. There seems to be a wide-spread belief on the part of Indians themselves that the Indian day schools equipped for vocational instruction are on the whole more satisfactory and more efficient than residential schools.»³⁰¹

Pour avoir des écoles de jour, encore fallait-il que les Innus se sédentarisent et restent au même endroit à l'année, ce qui n'était pas le cas dans les années 1940. Encore là, on peut se demander quel est le début de l'histoire : sans réserve, on ne construisait pas d'école;³⁰² sans école, les enfants étaient envoyés au pensionnat; et dans le refus d'envoyer les enfants au pensionnat, les

²⁹⁹ Décarie à Plourde, 21 octobre 1946, Archives Deschâtelets (AD), HRI 3.C73R 15; Maloney à Décarie, 30 novembre 1946, AD, HRI 4.C73R 1; Neary à Plourde, 23 avril 1947, AD, HRI 4.C73R 4. Dans une lettre au père E. Guérin, Décarie mentionnait avoir obtenu une classe de jour pour les enfants de Natashquan de juin à août : 16 avril 1948, Archives des Oblats à Richelieu, 1960-08-04.

³⁰⁰ « Rapport annuel 1954, Province du Canada est », AD, LA 3801.R77R 6; Plourde à Deschâtelets, 20 novembre 1946, AD, HRI 6.C73R 2; Plourde à Scheffer, 27 avril 1950, AD, LCB 6282.L12L 006 (une école pensionnat pour Natashquan, La Romaine et Saint-Augustin). Il semble aussi qu'il y ait eu un projet de faire une école-pensionnat à La Romaine; ce projet avorté est mentionné dans une lettre de Lionel Scheffer à Gabriel Dionne, 21 août 1950, AD, HEB 3593.G12Z 20.

³⁰¹ Mackinnon à Langlois, 26 juin 1946, AD, HRI 3.C73R 10.

³⁰² La Loi sur les Indiens précisait qu'on ne pouvait construire une école que s'il y avait d'abord une réserve. Loi de 1927, c. 98, s. 9; modifiée en 1951 pour assouplir les règles, c. 29, s. 113. Dans Sharon Helen Venne, *Indian acts and amendments, 1868-1975: an indexed collection* (Saskatoon: University of Saskatchewan, Native Law Centre, 1981), 246 et 350.

allocations familiales étaient coupées.³⁰³ Selon le père Fortin, c'est l'école de jour qui a réellement «forcé» la sédentarisation, puisque les mères devaient rester au village pour s'occuper des enfants d'âge scolaire, tandis que les familles pouvaient continuer de monter en forêt quand les enfants étaient au pensionnat. La distribution d'allocations familiales a certainement contribué au phénomène puisque, dès 1944, les parents obtenaient un montant mensuel pour chaque enfant de moins de 16 ans, à condition que les enfants d'âge scolaire fréquentent l'école. Cependant, si les enfants étaient au pensionnat, les parents ne recevaient pas d'allocations pour les mois d'école, parce qu'ils étaient pris en charge par l'État durant cette période.³⁰⁴

Une première école de jour ouvrit ses portes à Nutashkuan en 1957 ou 1958. Elle était composée d'une seule classe qui servait aussi de salle communautaire, et où le missionnaire disait la messe avant la construction de l'église en 1962. L'école accueillait les enfants de première et deuxième année; après ce niveau, les enfants étaient envoyés au pensionnat de Sept-Îles.³⁰⁵

Olivette McCarthy est arrivée de Rimouski à Nutashkuan en 1959 pour enseigner à cette école à une dizaine d'enfants. Elle m'a parlé du déchirement qu'était le départ des enfants pour le pensionnat, et m'a raconté la joie de leur retour au printemps :

«Moi : Pis comment ça se passait, ça, quand les enfants revenaient [du pensionnat]?

Ah mon Dieu! C'était, c'était... l'euphorie, là, hey, c'était... C'était... On les entendait se promener, ils parlaient, ils criaient, ils chantaient, ils... c'était... une fête, j'imagine, dans les maisons aussi, là. (pause). Parce que, y avait un monsieur, ben, justement, le monsieur qui

³⁰³ Pour plus de détails à ce sujet, voir BAC, RG10, vol. 8925, dossier 68/29-8, pt. 1 à 8. Selon Dominique Marshall, ce sont les allocations familiales qui ont achevé d'étendre la scolarisation obligatoire, notamment dans les réserves indiennes. Dominique Marshall, *Aux origines sociales de l'État-providence* (Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 1998), 114.

³⁰⁴ S'il n'y avait pas de possibilité d'aller à l'école, l'agent pouvait juger qu'une autre forme d'apprentissage était appropriée; il déterminait aussi si l'école était à une distance raisonnable de marche, sans précision. Au sein des Affaires indiennes, certains étaient en désaccord avec la politique provinciale, et ont plaidé pour que les parents qui fournissaient du matériel à leur enfant qui se trouvait au pensionnat continuent de recevoir leurs allocations familiales. Voir J. D'Astous à Pauzé, Roy et Larivière, 10 février 1953, BAC, RG10, vol. 8925, dossier 68/29-8, pt. 3; J.M. Pauzé à Lionel Lafrance, 2 août 1955, BAC, RG10, vol. 8925, dossier 68/29-8, pt. 4.

³⁰⁵ À La Romaine, le père Alexis Joveneau souhaitait la construction d'une école de jour pour préparer la transition des enfants au pensionnat, et non pas, semble-t-il, pour qu'ils restent en permanence à La Romaine. Joveneau à Doucet et à Laviolette, 27 décembre 1954, AD, HRF 5.C73R 3-4.

s'occupait de la fournaise, Barthélémy. Barthélémy, je me souviens, dans la porte de l'école, de la classe, y avait comme une petite vitre là. Barthélémy, c'est souvent qu'y s'en venait là, les deux bras comme ça pis, y était pas grand, le monsieur. Pis y regardait la classe. Y parlait pas français. Mais, je me demandais tout le temps, qu'est-ce qu'y voulait, qu'est-ce qu'y voulait? En tout cas, à un moment donné, j'avais quelqu'un qui me servait d'interprète, j'ai dit, "demande donc à Barthélémy", j'y dis, "qu'est-ce qu'y veut". Non; y voulait rien. Y s'est posé une question : "Pourquoi est-ce que la maîtresse a ferait pas l'école à tous les enfants, le père dit la messe pour tout le monde". Parce que lui y avait des enfants qui étaient pensionnaires, y avait plusieurs garçons pis... y s'en allaient. En tout cas. (rire)

Moi : C'est ça qu'il vous a dit?

C'est ça que, oui, que l'interprète m'a... "Pourquoi est-ce que la maîtresse a ferait pas l'école pour tout le monde, le père dit la messe pour tout le monde".» (Olivette McCarthy, âge?)

Olivette avait pris des photos des enfants de sa classe en 1960. En me montrant l'une de ces photos, une vue intérieure de la classe, lors d'une rencontre subséquente, elle m'a raconté la même histoire une seconde fois, en me montrant la porte du fond, où Barthélémy s'installait. «Ça m'a tellement frappée. "Pourquoi la maîtresse elle ferait pas l'école à tous les enfants?" ... Parce que c'était cruel aussi... de septembre à juin. »³⁰⁶



Photo 6. Vue de l'intérieur de la classe de l'école de Nutashkuan, 1960. Avec l'aimable autorisation d'Olivette McCarthy.

³⁰⁶ Le père Jean Fortin raconte une anecdote similaire dans ses mémoires : alors qu'il tentait de justifier auprès des Innus de Nutashkuan l'envoi de leurs enfants au pensionnat par le fait que l'école était trop petite, on lui avait répondu, «Trop petite! voyons, tu le vois bien le dimanche, on vient tous à la messe et il y a de la place pour tout le monde». Fortin, *Coup d'œil sur le monde merveilleux des Montagnais de la Côte-Nord, 1954-1980* (Wendake : Institut culturel et éducatif Montagnais, 1991), 147-148.

Deux ans après son arrivée, Olivette proposa à monsieur Jolicœur, responsable de l'éducation pour la Côte-Nord, de diviser la classe en deux et de faire venir une deuxième enseignante. Une amie de Rimouski vint la rejoindre, et elles purent faire la classe jusqu'en 4^e année, retardant ainsi le départ des enfants pour le pensionnat.

Moins connu, moins documenté que l'histoire des pensionnats, dont on a beaucoup parlé dans les dernières années, le départ pour le sanatorium a aussi été vécu comme une rupture.³⁰⁷ Dans les années d'après-guerre, alors que la tuberculose frappait très fort les communautés innues, une équipe médicale parcourait chaque été la Côte en bateau en s'arrêtant pour prendre des radiographies des poumons de tous les Innus afin de détecter l'apparition de cette maladie. Mon premier contact avec cette réalité a été une photo que j'avais trouvée dans les archives de l'infirmière Pauline Laurin. Elle montre ce processus des radiographies, qui se déroulait en plein air, l'été, avec l'aide d'une génératrice. Cette photographie me fascinait, peut-être parce qu'elle symbolisait l'intrusion de la « modernité » dans un cadre « sauvage ». Le décalage entre ma perception du cadre habituel des radiographies, l'hôpital aseptisé, et ce campement en plein air, lui donnait un caractère surréaliste.

³⁰⁷ Sur l'héritage colonial des sanatoriums, voir Maureen K. Lux, « Care for the "Racially Careless": Indian Hospitals in the Canadian West, 1920-1950s », *The Canadian Historical Review* 91, n° 3 (2010) : 407-434 , doi 10.1351/can.2010.0018; Jessica Moffat, Maria Mayan et Richard Long, « Sanatoriums and the Canadian Colonial Legacy: The Untold Experiences of Tuberculosis Treatment », *Qualitative Health Research* 23, n° 12 (2013): 1591-1599, doi: 10.1177/1049732313508843.

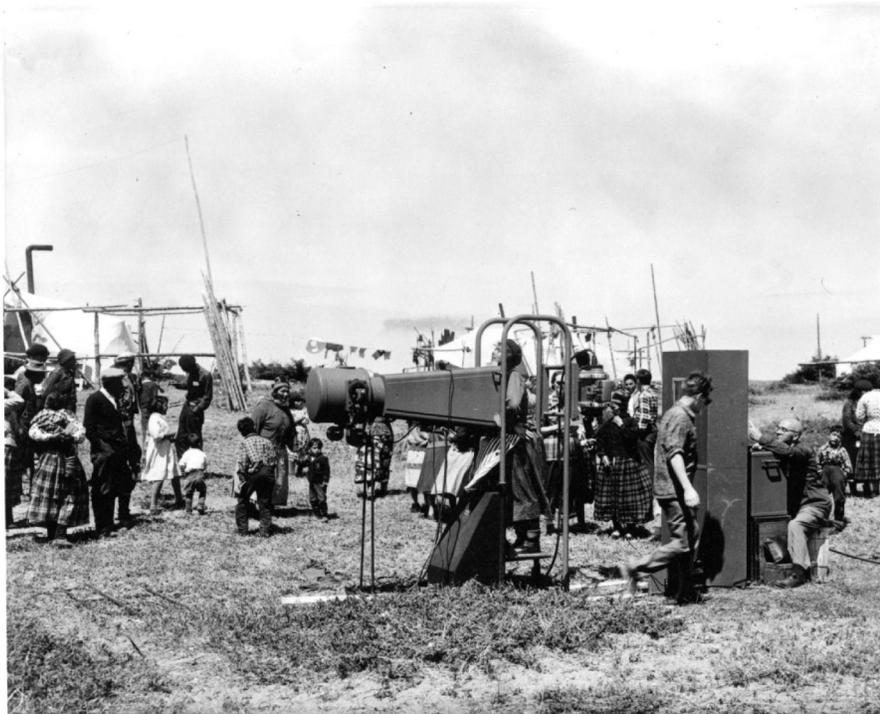


Photo 7. «Le Survey de R. X. installé au campement indien de Natashquan», BANQ Sept-Îles, Fonds Pauline Laurin, P60, S1, SS3, P29.

Ces soins étaient destinés aux Innus exclusivement. Les Blancs avaient aussi accès à des soins, mais semble-t-il moins fréquemment. Dans le journal de l'époque, les unités sanitaires pour les Blancs sur la Côte-Nord étaient un enjeu.³⁰⁸ Parfois, les Blancs pouvaient profiter des services destinés aux Innus, comme dans cette lettre envoyée à un missionnaire : «Plaît avertir les blancs qu'il faudra en profiter, car nous ne retournerons probablement pas plus tard, chez vous, avec le Maris Stella », ou quand une infirmière racontait que, cet été-là, le service de santé des Indiens avait «accepté» de radiographier la population blanche.³⁰⁹ Cette réalité a été vécue comme une certaine injustice par les Blancs; encore aujourd'hui, il y a un gros dispensaire à la réserve, mais seulement une infirmière pour le village blanc, dont le poste a failli être aboli il y a quelques années.

³⁰⁸ *L'Avenir and Sept-Îles Journal*, «Unité sanitaire réclamée par la C. de Commerce», 3 juin 1954; «La santé chez les Indiens», 16 juin 1955; «Le Rayon-X à la disposition de tous, de Baie Johan Beetz à Blanc Sablon, avant l'hiver», 15 septembre 1955.

³⁰⁹ E.E. Binet à Alexis Joveneau, 6 juin 1954, et Pauline Laurin à Alexis Joveneau, 24 avril 1956, BANQ-Sept-Îles, Fonds Alexis Joveneau, P24, S2, D8-1.

Quand j'ai trouvé cette photo des rayons X, je ne connaissais pas la suite de ce processus. Une fois qu'elles avaient été diagnostiquées tuberculeuses, les personnes malades avaient l'obligation de se rendre à Gaspé ou à Mont-Joli, dans un sanatorium, où elles passaient parfois plusieurs années loin de leur famille pour se faire soigner. La santé devenait aussi, comme l'éducation, une forme d'imposition culturelle.³¹⁰ Joseph Tettaut m'a raconté avoir passé son enfance avec ses grands-parents, parce que ses parents étaient au sanatorium. Il arrivait aussi que ces personnes meurent loin de chez elles. KM m'a raconté que sa grand-mère était enterrée au cimetière de Mont-Joli, où elle avait été soignée pour la tuberculose. Son frère a essayé de trouver sa tombe, mais il n'a pas réussi. Dans les correspondances des missionnaires oblats, j'ai aussi trouvé la trace d'une famille restée sans nouvelles d'un enfant qui était mort depuis deux ans.³¹¹

J'ai montré cette photo des rayons X à une femme qui avait elle-même quitté Nutashkuan étant enfant pour se faire soigner au sanatorium. Elle m'a dit que, parfois, «les gens se sauvaient dans le bois pour éviter la radiologie, pour ne pas aller à Gaspé, au sanatorium, s'ils savaient qu'ils étaient malades. Ceux qui étaient en bonne santé, ça ne leur dérangeait pas.»

J'avais entendu dire que le départ pour le pensionnat était parfois forcé, qu'on envoyait la police pour escorter les enfants. En entrevue, même quand j'ai demandé comment se passait le départ et qui venait chercher les enfants, les participants ne m'ont pas parlé précisément d'un recours à la force. En revanche, quand j'ai parlé à Adèle de la présence policière, elle a fait un lien direct avec le départ de sa mère pour le sanatorium :

«Moi : Pis y en avait-tu, des policiers, qui venaient?

Les... La police montée.

³¹⁰ Fernande Lacasse, «La conception de la santé chez les Indiens montagnais», *Recherches amérindiennes au Québec* 12, n° 1 (1982) : 25-28. Pour une discussion complète sur la santé comme partie intégrante du projet de colonisation, voir Mary-Ellen Kelm, *Colonizing Bodies : Aboriginal Health and Healing in British Columbia, 1900-50* (Vancouver : UBC Press, 1998).

³¹¹ Joveneau à Laurin, 10 mars 1960, BAnQ Sept-Îles, Fonds Alexis Joveneau, P24, S2, D8-1, et Fortin, *Coup d'œil*, 128, au sujet de la mort d'une enfant au sanatorium le 19 mai 1958 et dont les parents n'avaient pas été informés.

Moi : Ouais? Y venaient jusqu'ici?

Oui, y venaient des fois, quand y avait des affaires comme ça qui... Le gouvernement, c'était fédéral, ça. Quand on a commencé à avoir des maisons, c'est là qu'on a vu la police, là. Eux aussi étaient engagés pour nous... nous assimiler, là. C'est là qu'on a commencé à avoir la police. Parce que quand y avait quelque chose... Quand les Indiens allaient se faire soigner dans les hôpitaux, là, dans les sanatoriums, y en avait des fois qui se sauvaient dans le bois, y voulaient pas y aller, fait que y envoyaient la police. "On va envoyer la police, vous allez être obligés d'y aller là-bas, vous faire soigner." Des fois y prenaient... les hydravions, pis y allaient atterrir, juste, où est-ce qu'y est la marina, là?³¹² Pis y amenaient des familles. C'est là, par exemple, moi j'ai trouvé épouvantable, arracher des, des madames, des mamans, là, pour les amener dans les hôpitaux. Les enfants qui pleuraient, le mari qui restait sur la plage avec ses enfants. Pis eux autres y étaient décidés de les amener à... au sanatorium. Ma mère a passé pas mal de temps au sanatorium. Parce qu'y était malade, la tuberculose, là. Y revenait au bout d'un an, deux ans. (rire) (pause) Ah oui, ça faisait dur, dans ce temps-là.

Moi : Elle est allée au sanatorium quand vous aviez quel âge, votre mère?

Ma mère... J'avais... C'est avant qu'on aille au pensionnat. Y est allée... moi peut-être j'avais... 10 ans? Les autres étaient jeunes, pis... c'est mon... mon père pis ma sœur Agathe qui nous gardaient. Pis après ça, Agathe s'est mariée, pis... Là occasionnellement ma mère allait... encore au sanatorium, des fois deux mois, trois mois, elle revenait, pis on allait à la chasse avec elle. Pis des fois on restait pas mal longtemps juste pour que ma mère... reste plus longtemps avec nous. (rire) Ah oui. (pause) C'est comme ça que ça se passait. (pause).»
(Adèle Bellefleur)

J'ai été surprise de constater une référence semblable à la police montée dans les lettres de l'infirmière Pauline Laurin. Dans une lettre à Alexis Joveneau, missionnaire de La Romaine, elle écrivait qu'elle devait rendre des comptes à Ottawa pour les personnes tuberculeuses qui n'étaient toujours pas hospitalisées. «Cela me met dans une situation embarrassante car ne j'ai jamais aimé employer la force mais si cela continue ainsi, je crains que nous soyons obligés d'en venir à cette procédure».³¹³ Quelques mois plus tard, devant le refus de certains Innus de se présenter d'eux-mêmes au sanatorium, elle évoquait «l'impérieux devoir social, humain et personnel de se faire soigner», et racontait que

«[...] nous avons été dans l'obligation de demander à la Police Montée des Sept-Îles de faire le voyage afin d'escorter les Indiens récarcitants (*sic*) au Sanatorium Ross à Gaspé. L'on vient tout juste de m'apprendre, que tous les Indiens en question avaient quitté Romaine

³¹² Rive de la Grande rivière Natashquan, près du site actuel de la radio, où les Innus accostent leurs canots.

³¹³ Laurin à Joveneau, 15 août 1961, BAnQ-Sept-Îles, Fonds Alexis Joveneau, P24, S2, D8-2.

mais je m'explique difficilement que [noms de trois femmes] aient été parties à la chasse. Je pense plutôt à une fuite passagère, dans les bois environnants de Romaine.»³¹⁴

Ce départ dans le bois est semblable à la résistance de certaines familles lorsqu'approchait le départ pour le pensionnat. Fuir le pensionnat ou le sanatorium est présenté de façon similaire dans les récits. Olivette m'a raconté l'arrivée de l'agent des Affaires indiennes avec la liste des enfants qui devaient partir au pensionnat :

«Moi: Pis comment ça se passait, lui il arrivait tout seul, ou y arrivait avec d'autre monde?

Non, habituellement y était tout seul.

Moi: Pis, y... les enfants le suivaient, ou comment ça se passait?

Ben... les enfants, c'est sûr que les enfants le suivaient.³¹⁵ Y a des... Je sais pas en quelle année on est venu chercher les premiers enfants. Mais ce dont j'ai été témoin, dans les années suivantes, là... Quand arrivait le début septembre, y a des mamans, qui, y prenaient leurs enfants, pis y s'en allaient dans le bois. Donc, c'était une façon de... (pause) Les enfants étaient pas là. (silence).» (Olivette McCarthy)

Dans les rapports trimestriels du pensionnat de Sept-Îles, dans les archives des Affaires indiennes, j'ai trouvé des commentaires semblables rédigés par les prêtres : les enfants «left with parents without valid reasons.»³¹⁶

Qu'il soit question du pensionnat ou du sanatorium, le discours des Innus est teinté de tristesse et d'amertume. Comme le raconte Adèle, le sanatorium était le plus souvent synonyme d'une longue séparation. Une année, Pauline Laurin réalisa une bande magnétique avec des patients hospitalisés à Gaspé et à Mont-Joli, destinée à leurs proches sur la Côte-Nord, et que les missionnaires devaient s'échanger; les pères Fortin et Joveneau faisaient de même avec les enfants

³¹⁴ Laurin à Joveneau, 17 novembre 1961, BANQ-Sept-Îles, Fonds Alexis Joveneau, P24, S2, D8-2. Voir aussi lettre du 15 septembre 1961. J'ai trouvé la trace d'un refus semblable de douze Naskapis de Fort Chimo porteurs du virus de la tuberculose. G.H. Roy, «Memorandum to Mr. R.L. Boulanger, re : Fort Chimo region inspection», 5 mars 1956, BAC, RG10, vol. 8214, dossier 379/1-1-1, pt.1.

³¹⁵ À l'époque, les prêtres bénéficiaient d'un très grand respect, et les parents n'osaient pas nécessairement défier leur autorité. Communication personnelle avec Sylvie Vincent, novembre 2013.

³¹⁶ «Indian Residential School Quarterly Return», 30 septembre 1952, BAC, RG10, vol. 8917, dossier 68/23-31, photo 3044. Sur la fuite en forêt, voir aussi Miller, *Skyscrapers Hide the Heavens*, 268-269.

qui étaient au pensionnat.³¹⁷ L'ennui est souvent évoqué aussi pour parler du pensionnat. Comme le résume Élisabeth Méricapo, «il y avait beaucoup d'ennui, on s'ennuyait beaucoup, on était enfermés. Les parents étaient partis dans le bois. Les parents qui restaient sans leurs enfants, ils devaient s'ennuyer, eux aussi.» Certains m'ont dit que les parents revenaient au village à Noël expressément pour avoir des nouvelles des enfants au pensionnat; sinon, ceux-ci restaient sans nouvelles jusqu'à l'été, comme le raconte Adèle.

S'il faut certainement différencier l'objectif initial du sanatorium de celui du pensionnat, qui était de «tuer l'Indien chez l'enfant», selon une expression consacrée, il reste que le discours autour de la santé n'était pas si différent de celui sur l'éducation. Dans les deux cas, il s'agissait d'imposer un nouveau modèle qui était perçu comme une avancée, peu importe ce que les principaux intéressés en pensaient. Dans les deux cas, l'objectif ne pouvait être atteint que par la sédentarisation et le regroupement des bandes en bordure de la mer, où il était plus facile de leur donner des services.³¹⁸ Dans les lettres de l'époque, l'école et le dispensaire sont évoqués comme deux parties d'un même objectif, et d'un même lieu :

« Il n'y aura qu'un seul moyen, à ma connaissance, pour garder nos bébés vivants, ce sera de demander aux indiens de demeurer à la mer à l'année longue, ce qui justifierait la présence de l'infirmière. Autrement, nous n'en viendrons jamais à bout. Tout le travail de l'été se réduit à peu de choses, lorsqu'ils retournent dans le bois. Il est vrai qu'avec l'éducation que nous tentons de leur donner, les indiennes arriveront peut-être à prendre soin des enfants de façon adéquate. »³¹⁹

« Tant que les Indiens ne seront pas réunis en un seul groupe et surtout ne seront pas à un endroit accessible, il est quasi impossible pour nous de leur fournir les services d'une infirmière. Toutefois, j'ai espoir qu'avec la construction de l'école l'an prochain, la plupart des familles demeureront à Romaine en permanence, ce qui pourra justifier l'organisation annuelle de notre Service de Santé. »³²⁰

³¹⁷ Laurin à Joveneau, 16 juillet 1962, BAnQ-Sept-Îles, Fonds Alexis Joveneau, P24, D8-2; Joveneau à Scheffer, 26 avril 1958, Archives Deschâtelets, LCB 6288.L12L 069.

³¹⁸ En 1916, l'agent des Indiens Parker suggérait déjà que les Indiens malades restent au bord de la mer au lieu de partir en forêt. C.C. Parker, «Report on Mingan, Seven Islands & St Augustin Agencies», 10 août 1916, BAC, RG10, vol. 3190, dossier 471,601, p. 18.

³¹⁹ Laurin à Joveneau, 27 novembre 1956, BAnQ-Sept-Îles, Fonds Alexis Joveneau, P24, S2, D8-1.

³²⁰ Laurin à Joveneau, 8 octobre 1957, BAnQ-Sept-Îles, Fonds Alexis Joveneau, P24, S2, D8-1.

« Du mois d'octobre 1945 au 1 juillet 1946, 14 indiens sont morts de la grippe, malgré les soins de la garde-malade de Natashquan. Vu leur vie dans la tente et la distance de la maison de la garde, elle ne pouvait leur donner les soins voulus. Voilà pourquoi le Département est consentant à construire un dispensaire, mais l'agent des Indiens, M. Patrick Maloney, la garde et moi-même, préférons l'avoir plus près du village pour plus de commodités. Si on construit le dispensaire à cet endroit, vous comprenez que l'école doit être tout près; autrement les familles seront dispersées et il sera plus difficile de les atteindre pour la mission et pour les classes. »³²¹

Lettres, rapports, commentaires des observateurs extérieurs insistent sur la mortalité, la mauvaise santé, le manque d'accès aux soins et à l'éducation.³²² On y sent aussi une condescendance certaine, comme ces sous-entendus que les Innus s'occupaient mal de leurs enfants ou de leurs malades, qu'ils étaient réticents à se faire soigner, qu'ils étaient « récalcitrants » ou manquaient de connaissances : « Que de fois des bébés ne peuvent pas prendre le dessus parce que, chez eux, leur mère récemment sortie du bois, n'est pas encore assez au courant de l'élémentaire hygiène. »³²³ Dans les journaux de l'époque, la maladie ou la mort des Innus était l'occasion d'articles sensationnalistes sur les conditions de vie précaires en forêt.³²⁴

Paradoxalement, les aînés parlent de cette époque comme d'un temps où ils étaient en santé. Les histoires de santé sont revenues souvent en entrevue, généralement ponctuées par la phrase « on était jamais malades dans le bois ». Les aînés ont raconté la médecine traditionnelle, la saignée, la connaissance des plantes médicinales, les accouchements en forêt. À l'inverse, la vie sur la réserve était associée au diabète, à l'inaction, et à la maladie.³²⁵ KM et Élie Bellefleur l'ont évoqué de cette façon :

³²¹ Décarie à Plourde, 21 octobre 1946, Archives Deschâtelets (AD), HRI 3.C73R 15.

³²² Fortin à Joveneau, 5 mai 1959, AD, LCB 6288.L12L 076. Entre février et mai, il y avait eu quatre décès (trois enfants et une femme), et une autre femme était en danger.

³²³ Joveneau à Laurin, 28 janvier 1963, BAnQ-Sept-Îles, Fonds Alexis Joveneau, P24, S2, D8-2.

³²⁴ *L'Avenir and Sept-Îles Journal*, « La mort guette un bébé indien », 21 octobre 1954; « Une note révèle 3 morts – Corps d'un bébé retrouvé – Tragédie de la faim selon des Montagnais », 30 janvier 1954; « Indienne sauvée par l'ARC », 4 décembre 1958.

³²⁵ Lacasse, « La conception de la santé chez les Indiens montagnais », 25-28.

«Pis là en ce moment, comme aujourd'hui, mon père y était décédé pour le diabète, y était amputé d'une jambe pis amputé des orteils, de l'autre pied. Y était diabète. Pis il prenait de la boisson, c'est pour ça que son diabète était... accéléré, oui, c'est ça. Pis, mais, il prenait pas ses médicaments pour le diabète. Mais... c'était ça... mais aujourd'hui y a beaucoup de gens qui ont le diabète, pis y a des enfants qui ont le diabète ici à la réserve. Pis l'autre fois, ma mère disait l'autre fois on marchait pour aller dans le bois, on n'avait pas de camion ni de ski-doo, on marchait pour y aller dans le bois. Y avait pas beaucoup de maladies, de diabète, on bougeait, on faisait de la marche, on coupait du bois, on ramassait du sapin pour poser sur la tente, là... pis là en ce moment, là, on prend des autos pour aller travailler, on marche pas, on fait pas de, comment je dois dire ça, des... des activités. Des activités, comme la marche, ou bien le bicycle, ou bien, des activités, pis on reste chez nous, on a une télévision, un ordinateur, pis on reste, on reste à la maison pis on... on n'a pas de, on fait rien. À la portée de la main y a une télécommande pour allumer... Aujourd'hui on a une télécommande pour changer de poste, on bouge pas, on reste, y a des autos, ou bien y a des quatre roues, en hiver y a des ski-doo.» (KM)

« [François Bellefleur, traduisant de l'innu] Avant, ils étaient vraiment âgés quand ils étaient décédés, mais aujourd'hui, il [Élie] comprend pas, il dit, ils sont très jeunes quand ils décèdent. Y avait toujours une mission... Y avait une mission à Musquaro, y allaient là à chaque année pour la messe, pour les mariages, pour les baptêmes, pour... toutes les sacrements. Pis... les gens marchaient beaucoup, voyageaient beaucoup, se déplaçaient beaucoup. Aussitôt qu'ils ont arrêté, là, le diabète s'est installé dans la communauté.» (Élie Bellefleur, traduit par François Bellefleur)

Pourtant, la vie dans le bois n'était pas facile. Le récit de vie de Mistamaninuesh, «la grande Marie-Louise», recueilli par Sylvie Vincent et Joséphine Bacon en 1976, fait référence à de nombreux décès, à la famine, aux deuils liés à la vie en forêt. Il montre aussi que la mort n'était pas facile, même si on y était habitué.³²⁶ Les Innus de cette époque ont connu la famine; dans les archives, on découvre en 1912 le meurtre d'une jeune femme innue devenue folle, probablement à cause de la faim.³²⁷ Jules Wapistan a entendu ces histoires difficiles de famine par son beau-père. Il raconte que sa mère avait, elle aussi, été marquée par la faim :

«J'ai déjà posé la question, moi, dans le temps, à ma mère. Parce que moi, je l'ai filmée ma mère, lorsque j'ai su qu'elle était vraiment malade, six mois avant qu'elle parte, je l'ai filmée. J'ai posé la question. Parce que, ma mère avait deux congélateurs. (pause) Puis, les congélateurs, c'était plein. Pis là j'ai posé la question, j'ai dit pourquoi maman tu gardes tant? Pis finalement... Elle a jamais voulu vraiment me répondre, pis là je l'ai dit moi-même,

³²⁶ Sylvie Vincent, «Mistamaninuesh au temps de la mouvance – Notes inspirées par l'autobiographie d'une femme montagnaise», *Recherches amérindiennes au Québec* 13, n° 4 (1983) : 243-253.

³²⁷ «Alleged murder of an Indian woman at Natashquan», BAC, RG10, vol. 7467, dossier 19068-1, pt. 1. Un récit de voyage d'un père Eudiste en 1913 rapporte d'autres histoires de ce genre, notamment à Musquaro et à Sept-Îles. «Côte-Nord : En mission chez les Montagnais», Archives Deschâtelets, LCB 6001.L12E 8.

maman, est-ce que c'est à cause, dans le temps, que vous avez connu la famine? Tel que mon beau-père des fois en parle, lui-même, il dit Jules, c'est très dur. Tu penses rien qu'à toi, tu penses pas à l'autre. Lorsque tu vis dans... dans la famine, comme il dit. Tu veux, seul, tu voudrais t'en sortir, ton proche, là, tu le reconnais plus ton proche. Ton ami, ou bien, comme qu'y dit, tu veux t'en sortir, point à la ligne. Il dit c'est dur. Il dit qu'il l'a connu. Pis ma mère elle, elle me dit, "c'est peut-être ça," c'est ce qu'elle m'a donné comme réponse. Pis l'année qu'elle est partie, lorsqu'on a vidé ses congélateurs, en tout cas, y en avait!... des différents gibiers qu'elle avait conservés.» (Jules Wapistan, 53 ans)

Les récits sur le passé ne parlent pas nécessairement d'une vie facile, mais d'une vie choisie. En revanche, les récits sur l'éducation et la santé font référence à un sentiment similaire de s'être fait imposer un mode de vie. Ils provoquent une réaction contre la dévalorisation des savoirs traditionnels, que ce soit en santé ou en éducation. François Bellefleur a résumé ce sentiment souvent évoqué en entrevue : «Je dis pas que leur vie était parfaite, mais nos ancêtres étaient libres.»

8. Les petites maisons

«Les premières maisons, ça c'est arrivé pas mal tard. Moi j'avais été... J'avais déjà été au pensionnat, là. 12 ans, 13 ans... Quasiment... quasiment un an après que j'ai été au pensionnat, y ont commencé à... à donner des maisons. Pour commencer on avait juste six, six maisons. Fait que y entassaient toutes les familles là-dedans. (rire) On avait juste trois petites chambres de... toutes les familles, je m'en souviens, ma grand-mère, mon... Toute notre famille, là, pis y avait mon oncle qui a rentré là-dedans, pis mon autre oncle qui a rentré dans ça, toutes les chambres étaient occupées. Pis nous autres on couchait à terre, dans la cuisine, y avait un coin de libre, les enfants. Pis après ça... c'était des maisons, hey, c'était pas des maisons, c'était juste... un mur (rire), un mur de planches, eh qu'y faisait froid là-dedans! Même pas isolé... Un mur de planches avec des fenêtre tout embuées la plupart du temps. Fait que nous autres on... On lavait ça à la main, avec une brosse pour se nettoyer. Ah, ça faisait dur là-dedans! Pis... les parents eux autres y avaient toute... y rentraient les affaires de chasse, des fois on pouvait voir le... le porc-épic, là, qu'y rentraient, pis y arrangeaient, des lièvres, tout ce qu'ils prenaient, les castors, je m'en souviens, ma grand-mère, elle s'assoit à terre avec mon grand-père, pis y arrangeait son castor.

Moi : Dans la maison?

Dans la maison, y mettaient juste un genre de toile, là, toile de tente. Pis après ça y partageaient ça avec toute la famille. Pis là y se faisaient à manger, c'était chaud là-dedans! (rire) Ah, c'était pas mieux, j'aimais mieux ma tente! » (Adèle Bellefleur)

Quand je suis allée à Nutashkuan en juin 2013 pour un séjour de pré-recherche, j'ai demandé à Adèle son avis sur les questions que je prévoyais poser aux participants. Je lui ai demandé quels étaient, à ses yeux, les sujets les plus importants dont on devrait absolument parler dans ce projet. Elle m'a répondu qu'il faudrait parler de la vie traditionnelle, de la «vie d'avant», et aussi des «petites maisons» qui avaient été construites par le gouvernement. Elle a ajouté : «Il faut raconter les petites maisons, parce que ça ne valait même pas la peine de déménager là-dedans. C'était juste pour que le gouvernement puisse dire qu'il avait donné des maisons.»

Il n'y avait pas vraiment de maisons à Nutashkuan avant la construction de ces premières maisons gouvernementales. Jusqu'au milieu des années 1950, les Innus de Nutashkuan vivaient sous la tente à l'année. À Betsiamites, Sept-Îles et Mingan, au début du 20^e siècle, après une décennie fructueuse de chasse, les Innus qui avaient un peu d'argent s'étaient bâti de petites maisons qu'ils

utilisaient l'été.³²⁸ Il semble que certains Innus de Nutashkuan aient fait la même chose : Agathe, la sœur d'Adèle, m'a parlé des « cabanes d'été » des vieux chasseurs innus près de la rivière, et qui leur avaient peut-être été données par la HBC, selon l'hypothèse d'Adèle. Antoine Ishpatao a aussi parlé de ces cabanes détruites par l'érosion. Ce sont probablement les mêmes que celles recensées par les agents des Affaires indiennes : en 1908, MacRae notait cinq maisons sur la rive nord de la rivière Natashquan, et en 1915, l'agent Parker mentionnait la présence de « small frame houses for Summer months ».³²⁹ Sur une photo de Pauline Laurin prise vers 1950, cependant, on peut voir un seul bâtiment, portant le drapeau britannique, au milieu des tentes.



Photo 8. « Réserve indienne située à l'embouchure de la grande rivière Natashquan ». Détail. BANQ-Sept-Îles, Fonds Pauline Laurin, P60, S1, SS3, P29.

C'est un peu après la création officielle de la réserve, au milieu des années 1950, que les Affaires indiennes ont fait construire un premier lot de maisons à Natashquan. Je n'en ai pas trouvé

³²⁸ José Mailhot, « La marginalisation des Montagnais », dans *Histoire de la Côte-Nord*, Pierre Frenette, dir. (Sainte-Foy, Québec : Institut québécois de recherche sur la culture, 1996), 353.

³²⁹ J. Ansdell MacRae, « Bersimis and Mingan Agencies – Reports on these Agencies by J. Ansdell MacRae, Inspector of Indian Agencies. Included are reports on Various Bands Living on the North Shore of the St. Lawrence River, the Nascopies (Maskopees), Esquimox and Montagnais Living at Seven Islands, Godbout, Moisie, Musquares, St. Marguerite River, Romaine, Point a Maurier and St. Augustine (Map, Natashquan Census 1908) », 9 septembre 1908, BAC, RG10, vol. 3048, dossier 237,660, pt. 18, p. 22; C.C. Parker, « Report on Mingan, Seven Islands & St Augustin Agencies », 23 juillet 1915, BAC, RG10, vol. 3190, dossier 471,601, p. 19.

la trace dans les archives, bien que j'aie fouillé dans de nombreux dossiers sur le « Housing »; il y était question de réparations et de la construction subséquente de maisons à Nutashkuan, mais pas des premiers lots. Quant aux rapports annuels des Affaires indiennes, ils ne sont pas assez précis et donnent seulement l'information pour l'ensemble de la province; par exemple, on peut y lire qu'au Québec, « Fifty new houses were built by the Branch and 82 houses were repaired », « Sixty-two new houses were built during the year and eighty-seven were repaired. Most of the labour was provided by Indians », et ainsi de suite.³³⁰ À partir des informations données en entrevue, j'en ai déduit que les premières maisons avaient été construites entre 1954 et 1956, principalement par les Innus eux-mêmes.³³¹ Quand les enfants qui étaient partis au pensionnat cette année-là sont revenus pour l'été, il y avait des maisons en retrait des tentes.



Photo 9. Les premières maisons, vers 1958. Avec l'aimable autorisation de Pierre Wapistan.

³³⁰ Canada, « Report of Indian Affairs Branch for the fiscal year ended March 31, 1955 » (Canada : Department of Citizenship and Immigration, 1955), 22; Canada, « Report of Indian Affairs Branch for the fiscal year ended March 31, 1956 » (Canada : Department of Citizenship and Immigration, 1956), 23.

³³¹ Michel Grégoire situe la construction des premières maisons à 1955. Dans Richard Dominique, *Le langage de la chasse : Récit autobiographique de Michel Grégoire, Montagnais de Natashquan* (Sillery: Presses de l'Université du Québec, 1989), 134.

Adèle n'était apparemment pas la seule à avoir quelque chose à dire sur ces maisons, car dans presque toutes les entrevues, nous avons parlé de ce premier «lot» de quatre, cinq ou six (selon les versions) petites maisons bourgogne au faux revêtement de briques. Sous certains aspects, les maisons étaient une amélioration par rapport à la vie sous la tente. Élie Bellefleur m'a dit qu'il avait tout de suite bien dormi dans la maison, parce que contrairement à la tente, on n'y entendait pas le bruit que faisaient les voisins. Adèle reconnaissait aussi certaines améliorations à la vie dans une maison : ce n'était plus nécessaire d'aller chercher des branches de sapin pour tapisser le sol de la tente, on y était à l'abri du vent, et il y avait un peu d'intimité pour les parents, ce qui était une grande nouveauté. En entrevue, plusieurs ont parlé du fait que les premières maisons avaient été données aux aînés, afin qu'ils souffrent moins du froid. Notons que, selon Rémi Savard, la tente en toile, adoptée par les Innus au 19^e siècle, était nettement moins chaude et plus humide que la tente traditionnelle de forme conique et recouverte de peau de caribou, un élément qui aurait encouragé, selon lui, le passage à la maison, que l'on promettait comme un «abri sec».³³²

Cependant, les récits parlent plutôt, et deux fois plutôt qu'une, de la mauvaise qualité des maisons. François Bellefleur m'a parlé du prélat du plancher qui arrachait et du vent qui s'infiltrait entre les planches; d'autres ont fait référence à l'absence de solage, d'autres encore à l'absence de toilette et d'eau courante qui rendait les maisons insalubres. Le manque d'espace et l'entassement des familles ont souvent été mentionnés; l'idée que chaque chambre abritait une famille complète, comme l'a raconté Adèle, est revenue dans les récits d'Élie Bellefleur et d'Olivette McCarthy, ainsi que dans les mémoires du père Fortin, qui dirait de ces maisons qu'elles «n'étaient pas des châteaux».³³³ Dans les pages de *Recherches amérindiennes au Québec*, en 1975, une description des maisons sur les réserves du Québec reprenait tous ces éléments en quelques lignes :

³³² Rémi Savard, *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui* (Montréal : Les Éditions l'Hexagone-Parti pris, 1977), 54-57.

³³³ Jean Fortin, *Coup d'œil sur le monde merveilleux des Montagnais de la Côte-Nord, 1954-1980* (Wendake : Institut culturel et éducatif Montagnais, 1991), 24-25, 129-130.

«Vivre à 8 ou 10 dans une bicoque de 15 pieds sur 15, sans électricité, sans eau courante, sans installation sanitaire, vivre dans une baraque de planches vaguement couverte de papier goudronné, non isolée, basse de plafond, avec des portes et des fenêtres qui laissent entrer le vent, des tuyaux de poêle qui laissent la pièce s'enfumer... mieux vaut encore la tente.»³³⁴

La construction des maisons a complètement modifié l'espace de la Pointe et l'organisation du site. Sur une photo aérienne prise au début des années 1960, on peut constater le décalage entre les deux lignes bien droites de maisons et les sentiers sinueux tracés par les Innus; c'est l'illustration d'un décalage plus général entre un lieu habité et «un cadre d'urbanisme décidé par des gens installés au loin dans des bureaux symétriques.»³³⁵ En bas à droite, on peut voir l'étang, source d'eau potable de la communauté, souvent évoqué dans les récits, et qui a été asséché pour construire d'autres maisons. À l'époque de cette photo, la population était d'environ 228 personnes,³³⁶ soit 13 personnes par maison.



Photo 10. «Vue aérienne de la réserve indienne de Natashquan», vers 1962. BAnQ Sept-Îles, Fonds Pauline Laurin, P60, S1, SS5, P13.

³³⁴ Sylvie Vincent, «La maison, foyer de l'acculturation», *Recherches amérindiennes au Québec* 5, n° 4-5 (1975) : 2-3.

³³⁵ Fortin, *Coup d'œil*, 28.

³³⁶ Jean Fortin à Bernard Gélinas, 18 mai 1961, Archives des Oblats à Richelieu, 5D1/34-14.

Bien que le gouvernement ait graduellement fait construire d'autres lots de maisons, toutes identiques, leur nombre semble avoir été toujours insuffisant par rapport à la population de la communauté, un problème qui s'est poursuivi bien au-delà des débuts de la réserve. La question du logement a été l'une des premières batailles de l'Association des Indiens dans les années 1970. Dans une enquête sur le logement au Québec, l'Association des Indiens estimait qu'il faudrait construire 40 maisons à Nutashkuan pour répondre aux besoins de la communauté entre 1973 et 1979. Dans d'autres réserves, les estimations de l'Association atteignaient 100 et 200 maisons.³³⁷

Les Innus étaient nombreux à écrire aux Affaires indiennes pour réclamer des maisons, et surtout des maisons plus grandes. Des Innus de Sept-Îles écrivirent à Ottawa pour se plaindre de leurs maisons trop vieilles et « pas habitables », et demander que les prochaines maisons soient plus grandes et mieux construites. Ils voulaient « que ça dure pour longtemps », pour éviter d'avoir à reconstruire « tous les cinq ou dix ans ».³³⁸ H. M. Jones, responsable du *Welfare* à Ottawa, répondit aux auteurs de cette lettre qu'à son avis, les Innus n'avaient pas de raisons de se plaindre de la taille des maisons puisqu'elles avaient trois chambres et un sous-sol (modèle ultérieur aux vieilles maisons de Nutashkuan qui n'en avaient pas). Il se ravisait cependant en apprenant que les familles en question avaient entre 6 et 11 enfants : « It is appreciated that it might be difficult to house eleven children in a three-bedroom house ».³³⁹

Des Blancs aussi dénonçaient les conditions de vie sur les réserves. En 1963, l'auteur d'un article sur Natashkuan suggérait que les gouvernements s'entendent pour entreprendre « l'amélioration des maisons de la réserve montagnaise de Pointe-Parent. »³⁴⁰ En 1968, le syndicat des Métallos écrivait à Jean Chrétien, alors ministre responsable des Autochtones, pour dénoncer les

³³⁷ Madeleine Lefebvre, « Les Indiens du Québec sont mal logés : Compte rendu de l'Enquête sur le logement publiée par l'Association des Indiens du Québec », *Recherches amérindiennes au Québec* 5 n° 4-5 (1975) : 23.

³³⁸ Bande montagnaise à H. M. Jones, 24 février 1961, RG10, vol. 6838, dossier 379/29-2, pt. 9.

³³⁹ Jones à Jean Baptiste, 24 mars 1961; Jones à Boulanger, 24 mars 1961, BAC, RG10, vol. 6838, dossier 379/29-2, pt. 9.

³⁴⁰ Jean Desmeules, « Natashkuan, localité sous-développée de la moyenne Côte-Nord », *Revue canadienne de géographie* 17, n° 1-2 (1963) : 49.

conditions de vie sur la réserve de Schefferville, « a situation which is a sin and a shame in this modern and supposedly civilized society ». Selon les signataires de la lettre, le gouvernement était clairement au courant de la situation : « Our Union considers that the Canadian Government has full knowledge of the terrible living conditions of these people on the Indian reserve. »³⁴¹ Déjà, lors d'une visite sur la Côte-Nord en 1955, Jean Lesage, alors ministre des Ressources naturelles (qui avait sous sa responsabilité les Autochtones), s'était dit « scandalisé » des conditions de vie sur la réserve de Sept-Îles.³⁴²

La question économique restait le principal facteur expliquant le manque constant de maisons. Comme nous l'avons vu aux chapitres 3 et 5, l'objectif premier des Affaires indiennes était la réduction des coûts. Les fonds disponibles pour la construction de maisons étaient déplacés d'une réserve à l'autre, à la manière de vases communicants : quand on décida de « déménager » les Innus de Saint-Augustin à La Romaine, l'argent épargné en coupant le programme d'habitation de Saint-Augustin fut réorienté vers Natashquan, « were our housing program is not yet completed ». ³⁴³ À Mingan, on préconisait la construction de maisons là où il y aurait du travail, comme à Sept-Îles, plutôt que de bâtir sur place³⁴⁴ et, en réponse à une demande de maisons pour La Romaine, on répondait qu'il manquait de maisons à Mingan.³⁴⁵ Pour les Innus de Sept-Îles, la solution proposée restait de les déplacer sur la réserve toute neuve de Maliotenam, plutôt que de rénover leurs maisons.

Le fait que le problème était connu des autorités aliennées dans les récits des Innus l'idée qu'ils ont été négligés parce qu'ils étaient Autochtones, et qu'il y a une raison idéologique derrière

³⁴¹ The Union Steel Workers of America à L'Honorable Jean Chrétien, 30 octobre 1968, BAC, RG10, vol. 8789, dossier 379/8-19, pt. 2.

³⁴² « Ministers "Shocked" At Conditions Existing In Old Indian Reserve », *L'avenir and Sept-Îles journal*, 30 juin 1955.

³⁴³ R. L. Boulanger à H. M. Jones, 18 mai 1960, BAC, RG10 vol. 6838, dossier 379/29-2, pt. 9.

³⁴⁴ H.M. Jones à Sylvestre Mollen, 15 mars 1961, BAC, RG10, vol. 6838, dossier 379/29-2, pt. 2.

³⁴⁵ Blouin pour LeVert à Joveneau, 5 juin 1964, BANQ-Sept-Îles, Fonds Alexis Joveneau, P24, S2, D9-1.

leurs mauvaises conditions de vie. Les maisons, comme d'autres services, devaient être fournies gratuitement, en compensation de la perte des territoires ancestraux des Innus, dont l'exploitation permettait au gouvernement de retirer d'importantes sommes d'argent.³⁴⁶ Bien que je n'aie pas trouvé dans les archives de traces de promesses aussi explicites,³⁴⁷ c'est une idée encore présente chez certains aînés :

«Les maisons, c'est récent. On était sous les tentes avant. Quand ils ont fait les maisons, elles n'étaient pas adéquates. Elles étaient bâties sur pied, il n'y avait pas de solage, c'était comme les chalets, sur pilotis. C'était pas isolé. Quand ils ont bâti les maisons, on n'avait pas à payer le loyer ni l'électricité, c'est ce que le gouvernement avait dit, qu'on n'aurait pas à payer. Ils ont donné les maisons, c'est pour nous enfermer dans une réserve. Pour pas qu'on retourne dans le bois. Moi, j'ai été toujours dans le bois, c'est pour ça que j'aime aller dans le bois.»
(Anne-Marie Mestokosho, 80 ans, traduction par Anne Bellefleur)

Anne-Marie Mestokosho, qui avait environ 25 ans au moment d'emménager dans une maison, fait un lien direct entre l'octroi de maisons et la volonté des Affaires indiennes de contrôler les Innus, dans le même esprit que les récits vus aux chapitres précédents, où l'aide gouvernementale était conditionnelle à la sédentarisation ou à l'envoi des enfants au pensionnat. Sans accuser le gouvernement aussi directement, Élie Bellefleur a aussi associé les premières maisons à l'abandon du territoire :

«[François Bellefleur, traduisant de l'innu] Quand qu'y ont commencé pas mal à placer le monde dans les maisons, là, les femmes ont commencé à rester pas mal dans le village, à ne plus monter dans le bois, pis, l'école a commencé, tous les enfants ont commencé à aller dans les écoles, pis les chasseurs eux autres ont commencé à rester plus longtemps, ils revenaient seulement au temps des fêtes, quand y montaient dans les territoires. C'était comme ça la vie, la vie quand on a débuté, ici avec les premières relations avec les maisons en bois, parce que eux autres, c'étaient avec des tentes en toile qu'y vivaient. Aujourd'hui tout le monde a sa maison, mais... personne n'occupe plus le territoire, aujourd'hui.

Moi : C'est ce qu'il dit?

FB : C'est ça qu'il dit.» (Élie Bellefleur, traduit par François Bellefleur)

³⁴⁶ Mailhot, «La marginalisation des Montagnais», 356.

³⁴⁷ Contrairement à Saint-Augustin, par exemple, où des maisons avaient été promises aux Innus s'ils s'installaient à La Romaine; voir par exemple Alexis Joveneau à Antonio Blouin, 5 septembre 1961, BAnQ-Sept-Îles, Fonds Alexis Joveneau, P24, S2, D9-1; Joveneau à Mongeau, 14 novembre 1961, Archives Deschâtelets, LCB 6288.L12L 085.

Pour expliquer cette relation entre la construction des maisons et la diminution de la fréquentation du territoire, plusieurs ont évoqué le sentiment de responsabilité lié à ces maisons. Après m'avoir dit qu'il était important de parler des petites maisons, Adèle a ajouté : « [À l'époque], mes grands-parents disaient, j'espère qu'on va continuer à vivre dans le bois. Maintenant qu'on a la responsabilité des maisons, on ne partira plus, on ne pourra plus les laisser toutes seules. » Quand j'ai demandé à Anne pourquoi elle ne résidait pas en permanence à son chalet, où elle se sent beaucoup mieux que sur la réserve, elle m'a dit qu'elle n'osait pas laisser sa maison sans surveillance, à cause de la consommation de drogue dans la communauté et des risques de vandalisme. Jules Wapistan, ancien chef de la communauté, a rapporté les paroles similaires d'un aîné, qui redoutait que sa maison soit la cible de vandalisme :

«Je peux te dire, en 86 ou 84, j'avais un vieux avec moi au Conseil, j'étais chef et puis il était conseiller. Pis là je pose la question. J'ai dit, pourquoi nos aînés ne fréquentent plus le territoire? Il m'a surpris comme réponse. Et, je comprends pourquoi il m'a répondu dans ce sens-là. Il me dit, Jules, je peux être sur le territoire, mais mon esprit, là, va être sur place. Pis là j'ai dit pourquoi? Il me dit, Jules, je vais laisser ma femme ici, pour la maison. Mais oublie pas, il me dit, Jules, que j'ai des enfants qui sont consommateurs. Ils peuvent en venir aux coups. C'est ce qu'il me répond. Il me dit, je pense que c'est pour ça que je fréquente plus le territoire. (pause) Parce que si je laisse ma maison, ma maison peut devenir un bordel. Tsé, je ne pensais jamais, moi, qu'il me répondrait dans ce sens-là...» (Jules Wapistan)

La transition vers les maisons ne s'est pas faite d'un coup. Pendant des années, les Innus ont continué à monter leurs tentes pour pallier le manque de maisons. À l'époque, il y avait encore de la forêt sur la Pointe, et les Innus qui n'avaient pas de maisons pouvaient s'y abriter durant l'hiver. Jean-Yves Hounsel, qui a grandi à Pointe-Parent, se souvient des tentes montées à l'orée du bois. L'été, elles servaient à avoir un peu plus d'espace près de la maison. Les Affaires indiennes continuaient de fournir de la toile de tente aux Innus qui n'avaient pas de maisons, à condition que ce soit pour une utilisation à l'année, ce qui faisait parfois l'objet d'un débat entre les agents locaux basés à Sept-Îles et ceux à Québec ou Ottawa, désireux, là encore, de limiter les coûts.³⁴⁸

³⁴⁸ Blouin (pour Nadeau) à Boulanger, 4 mai au 16 novembre 1961, BAC, RG10, vol. 8908, dossier 68/10-8, pt. 3, photos 3027-3031; Fortin à Blouin, 15 mai 1965, BAC, RG10, vol. 8908, dossier 68/10-8 pt. 3, photo 3013.

La présence des tentes semble avoir eu l'effet d'accentuer le racisme à l'endroit des Innus. Le père Fortin raconte que, pour les Blancs du village, le fait que les Innus continuaient de monter leurs tentes était la preuve qu'ils n'appréciaient pas leurs maisons, qu'ils n'en prenaient pas soin, et que c'était donc du « gaspillage » que de leur fournir gratuitement des maisons. Pour défendre les Innus, il comparait quant à lui ce phénomène aux cuisines d'été des Blancs : on se construisait une cabane où il faisait moins chaud pour faire la cuisine.³⁴⁹ Adèle m'a raconté la même chose :

« Même ma grand-mère, elle installait sa tente à côté, là. Pis là, les gens y se sont plaints, là, que... Surtout les Blancs, y ont dit, "ah y ont pas besoin de maisons eux autres là, de toute façon y utilisent pas leurs maisons... Y aiment mieux rester dans la tente, pourquoi vous leur donnez la maison, les maisons, y ont pas, sont pas habitués à ça!" Fait que... "Quand y vont monter dans le bois, ça va rester là, ça va se briser!" Fait que, à partir de là, les gens... les gens restaient dans leur maison, la plupart. Pour surveiller leur maison. » (Adèle Bellefleur)

Les Affaires indiennes restaient également convaincues que les Innus, vivant dans des tentes, ne sauraient pas prendre soin des maisons. La distribution de maisons par le gouvernement s'accompagnait donc de cours pour apprendre aux femmes à les entretenir. À Schefferville, par exemple, on avait fait venir une jeune fille de Sept-Îles, âgée de 21 ans, «to train the Indian women from Chimo in hygiene, sanitation and housekeeping.» Le choix se portait sur elle, plutôt que sur des femmes plus âgées, parce qu'elle était éduquée aux méthodes des Blancs: « Not so long ago, the Indians of Seven Islands were uneducated and unskilled. The generation on which we can depend to help the others ranges between 20 and 30 years of age. »³⁵⁰

Le programme scolaire du pensionnat de Sept-Îles incluait aussi l'apprentissage de tâches ménagères ou liées à l'entretien d'une maison : réparer une fenêtre pour les garçons, mettre la table, cuisiner et tenir les comptes pour les filles.³⁵¹ On recommandait, pour l'éducation à l'économie, de se baser sur l'expérience de l'école de Kamloops, où les filles «se prépar[ent] concrètement à leur mariage», c'est-à-dire à la préparation de leur trousseau et à «l'accumulation de connaissances

³⁴⁹ Fortin, *Coup d'œil*, 50-51.

³⁵⁰ R. L. Boulanger à Ottawa, 28 juin 1957, BAC, RG10, vol. 8214, dossier 379/1-1-1, pt. 1.

³⁵¹ A. J. Doucet, «Report of Discussions at Conference of Indian Agents from Province of Quebec and the Maritimes, June 9th, 10th, 11th, 12th, 1947», BAC, RG10, vol. 9034, 77-78.

culinaires et autres nécessaires à la vie de ménage dans notre civilisation»; les cours d'arts plastiques servaient aux filles à monter «une miniature de [leur] maison future» avec literie, rideaux, linges de table et compagnie.³⁵² L'entretien d'une maison était lié à l'hygiène, à une conception victorienne du logis, du partage des tâches et de la vie domestique.

Ce discours était le même partout au Canada. Dans les Prairies, on a envoyé des «monitrices» pour instruire les femmes criées aux usages domestiques. Sarah Carter, dans *Lost Harvests*, rapporte qu'on accusait les femmes de ne pas savoir entretenir un logis alors qu'en réalité, il était impossible de garder propres les cabanes en bois rond sans plancher et sans eau où vivaient les Cris-des-Plaines au 19^e siècle. C'était une occasion d'accuser les femmes d'un plus grand retard sur les hommes, et de les tenir responsables des maladies et des mauvaises conditions de vie sur les réserves.³⁵³ Dans les années 1960, les fonctionnaires d'Ottawa accusaient également les familles inuites d'être négligées et incapables d'entretenir leurs maisons, alors qu'une famille élargie devait vivre dans une «boîte d'allumettes» de 240 pieds carrés sans rangement et sans eau courante.³⁵⁴ En 1947, le gouvernement distribuait à toutes les familles inuites de l'est de l'Arctique le *Book of Wisdom*, un document en écriture syllabique au ton extrêmement colonialiste destiné aux mères inuites, leur expliquant comment garder les campements, les corps et les ustensiles «propres» afin d'éviter les maladies.³⁵⁵

Dans le cas des Innus aussi, la saleté des maisons était donnée comme la cause des maladies, à cause de la prolifération des microbes et des bactéries, sans jamais que l'on ne remette en

³⁵² André Renaud à Sœur Marie-Gemma-de-Jésus, 24 juin 1955, Archives Deschâtelets, HRI 6.C73R 76.

³⁵³ Sarah Carter, *Lost Harvests : Prairie Indian Reserve Farmers and Government Policy* (Montréal et Kingston : McGill-Queen's University Press, 1990), 179-180.

³⁵⁴ Toby Morantz, «Les politiques colonialistes fédérales et provinciales dans le Nord québécois», dans *Les Autochtones et le Québec : Des premiers contacts au Plan Nord*, Beaulieu, Gervais et Papillon, dir. (Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2013), 163-165. Il est pertinent de noter que, de façon générale, on fournissait des maisons sans rangement, et qu'on avait également négligé de construire des armoires pour les effets personnels des enfants au pensionnat de Sept-Îles. Fortin, *Coup d'œil*, 129; «Le pensionnat indien ouvrira le 17 juin», *L'Avenir and Sept-Îles Journal*, 8 juin 1953.

³⁵⁵ Frank James Tester et Peter Kulchyski, *Tammarniit (Mistakes): Inuit Relocation in the Eastern Arctic, 1939-63* (Vancouver: UBC Press, 1994), 84-86.

question la situation de surpopulation dans ces maisons ou la mauvaise qualité des constructions.³⁵⁶ Par contraste, les observateurs notaient que les tentes et les sites de campement, qui étaient généralement simples et dépouillés, étaient d'une grande propreté. Le père Fortin admirait l'organisation serrée de l'intérieur des tentes, où tous les objets avaient leur place, et notait que les familles laissaient toujours les sites de campement très propres pour le moment où elles y reviendraient.³⁵⁷ L'auteur cri Edward Ahenakew se souvient de la propreté des tipis, où les femmes déposaient chaque matin une couche d'herbe fraîche; le campement restait propre parce qu'on se déplaçait fréquemment.³⁵⁸ Adèle se souvient aussi de la propreté du campement au début de l'été, quand les familles s'installaient à la Pointe : «Les femmes cousaient de nouvelles tentes. J'aimais ça quand on s'installait, c'était tout nouveau, tout propre. On recommençait une nouvelle vie d'été.»

Aujourd'hui, sauf à l'occasion de célébrations culturelles comme la fête du saumon ou le rassemblement des aînés, les maisons ont complètement remplacé les tentes, et le village s'est définitivement ancré à la Pointe. Bien que le village se soit agrandi et que les modèles de maisons aient changé depuis les «petites maisons» des années 1950, la réserve a conservé cette apparence plaquée, répétant à l'infini une variante du même modèle. De nombreuses maisons, surpeuplées, sont en mauvais état. Le problème du logement, qui fait régulièrement les manchettes, reste l'un des gros problèmes des réserves autochtones, dont les répercussions sur la santé, la vie familiale et les relations sociales sont nombreuses.³⁵⁹

Les gens de Nutashkuan m'ont beaucoup parlé de ce manque de maisons, en faisant presque toujours un lien avec les problèmes politiques et les tensions très vives dans la communauté. Quand

³⁵⁶ Docteur Leroux, « Report of Discussions at Conference of Indian Agents from Province of Quebec and the Maritimes », 81.

³⁵⁷ Fortin, *Coup d'œil*, 25-26.

³⁵⁸ Edward Ahenakew, *Voices of the Plains Cree* (Toronto : McClelland et Stewart, 1973), dans Sarah Carter, *Lost Harvests*, 180.

³⁵⁹ Dans les dernières années, par exemple, on a beaucoup parlé du problème de logement à Attawapiskat, en Ontario; au Québec, on parle souvent des communautés Anishinabe comme Kitcisakik.

on ouvre une nouvelle rue dans la réserve, l'attribution des nouvelles maisons semble influencée par l'appartenance politique. Les personnes qui ont un lien familial avec des membres du Conseil de bande auraient plus de facilité à obtenir une maison, une situation que plusieurs personnes ont dénoncée en entrevue.



Photo 11. Nouvelle rue de la réserve, septembre 2013.

Après avoir vécu longtemps à moitié entre Québec et Nutashkuan, Adèle voulait revenir à temps plein dans son village. Lassée d'attendre que le Conseil puisse lui fournir une maison, elle vient de s'acheter une petite maison à Pointe-Parent, à quelques centaines de mètres de celle de sa sœur dans la réserve. Une jeune femme m'a raconté qu'après son divorce, elle a dû retourner vivre chez sa mère, dans une petite maison de trois chambres où vivent 15 personnes de quatre générations, une situation qui cause bien des tensions familiales. Elle attend une maison depuis deux ans déjà.

Quand je lui ai demandé ce qu'elle souhaitait pour sa communauté, KM m'a parlé du problème de maisons et du climat politique, mais aussi de l'apparence générale de la réserve :

«Moi : Qu'est-ce que tu souhaiterais pour ta communauté pour l'avenir, pour la réserve?

Pour la réserve... Moi j'aimerais ça qu'ils, comme des élus, le chef pis les conseillers, qu'ils, qu'ils travaillent ensemble, qu'ils travaillent ensemble, pis... de faire la réparation de la

réserve, comme le chemin, y a un dôme aussi, une aréna, là, qui est brisée,³⁶⁰ pis moi j'aime pas ça, j'aime pas ça quand on regarde quand y a des touristes ou bien des gens de l'extérieur qui viennent, moi je suis gênée quand ils voient ça, là. Y a un, toute l'aréna qui est brisée, le toit, là... Pis y a le chemin là, qui a des nids-de-poule. Oui c'est ça, j'aime pas ça. » (KM)

Elle n'était pas la seule. Pour certains, l'aspect physique de la réserve est associé à une certaine honte. Derrière le désir d'embellissement évoqué par plusieurs se trouve aussi l'envie que ce soit un milieu de vie plus attrayant, plus sain, et plus libre :

«Moi : Qu'est-ce que t'aimerais qui change, ici, tsé, ou, comment tu, qu'est-ce que tu verrais comme améliorations pour la réserve?

Ben premièrement faudrait embellir la réserve un peu, parce que ça fait pitié, là. Tsé y... Les, les routes icitte y sont même pas asphaltées. Pis... ça fait vraiment pitié. Pis je sais pas, moi... qu'y ait plus d'affaires à faire, que de... que consommer... Je sais pas, y pourraient... Y pourraient faire un gym pour que le monde puisse s'entraîner, ou... y pourraient... Je sais pas... Y pourraient faire... (pause) Pis y faudrait que... ouais, c'est ça. C'est pas mal ça, là. Qu'ils l'embellissent un peu plus, la réserve, qu'ils construisent des trucs, pour que le monde se divertisse dans le fond.» (Charles)

«Moi : Quand on pense à, je sais pas moi, si vous pensez à vos petits-enfants, tout ça, à dans 30 ans, comment vous aimeriez que ce soit, ici, là?

Ah mon Dieu... J'ai quand même un certain... Un certain rêve. C'est sûr que moi, mes petits-enfants qui s'en viennent, j'aimerais ça que mes enfants vivent... normalement. Comme ils *veulent* vivre, sans aucune restriction, sans aucune... aucune... problème. Au niveau, regarde présentement, exemple au niveau immobilier, pas immobilier mais au niveau domiciliaire. Nous, à l'époque, quand on avait notre maison, on ne pouvait pas décider quelle sorte de maison qu'on voulait avoir. Mais eux, ceux qui s'en viennent, peuvent le faire, pourront le faire, j'espère qu'ils pourront le faire! Avoir leur maison à leur goût. Avoir un certain terrain à eux autres, tsé, c'est ça que je voudrais que mes enfants vivent, pis avoir un emploi stable, avoir... en tout cas, une vie normale. Mais là présentement on peut pas le faire, il y a beaucoup de choses là-dedans, tsé même au niveau de la gouvernance autochtone. Tsé veut dire... Présentement, si t'as pas de famille au niveau du Conseil de bande, t'as pas d'emploi. C'est ça, là. Ce que je voudrais que mes petits-enfants, même pas mes enfants, même, pour les autres, les autres générations qui s'en viennent, faudrait avoir la même affaire. Tsé avoir une facilité, une liberté de vivre selon leurs rêves, ou bien leurs... (pause) C'est ça.» (Francis Malec)

Malgré les circonstances dans lesquelles elle s'est créée, la réserve de Nutashkuan est devenue un lieu de vie où beaucoup de participants ont exprimé le désir de vivre. En dépit du fait

³⁶⁰ L'aréna est «l'éléphant blanc» de Nutashkuan. À peine sa construction achevée, en 2010, la toiture s'est déchirée à cause du vent, et elle n'a toujours pas été réparée. L'aréna trône aujourd'hui au milieu du village, inutilisable.

qu'elles sont le produit d'un projet colonialiste et raciste, les réserves sont devenues des points d'ancrage culturel pour les Autochtones à travers le pays, notamment pour ceux qui vivent en ville. C'est ce qui fait dire à John Borrows, Anishinabe et professeur de droit, que l'on doit abolir la Loi sur les Indiens mais pas les réserves : «Speaking personally, I find my reserve to be a place of beauty, wonder and inspiration. I love the people there. [...] Living respectfully would see us eliminate the *Indian Act*, without eliminating our communities.»³⁶¹

Bien qu'il y ait un discours autour de l'importance de continuer à occuper le *Nitassinan*, la réserve a pris une place prépondérante dans la vie des Innus de Nutashkuan; elle fait maintenant partie intégrante du territoire innu. Comme l'a résumé Jules Wapistan, les choses ne sont finalement pas si clairement définies :

«Moi : Pis vous, où est-ce que vous vous sentez chez vous?

(pause) Mon chez-moi? (rire) Je te mentirais si je te disais dans le bois. (silence) Être franc, là, je pense que je suis vraiment bien là où je suis, dans la réserve. Des fois oui, des fois non.»
(Jules Wapistan)

³⁶¹ John Borrows, *Seven Generations, Seven Teachings: Ending the Indian Act* (West Vancouver: National Centre for First Nations Governance, 2008), 17-18.

Épilogue

*Culture is not a problem with a solution. There are no conclusions.
Studying people involves refining understanding, not achieving final proof.
Henry Glassie, *Passing the Time in Ballymenone*, 13*

Quand je suis retournée à Nutashkuan en mai 2014, à ma quatrième visite dans le cadre de ce projet, je suis arrivée avec des copies des brouillons de mes chapitres les plus avancés. Je voulais vérifier avec les participants que j'avais présenté les choses d'une façon qui leur semblait significative, et qu'ils étaient à l'aise avec l'usage que j'avais fait de leurs histoires. Je suis retournée voir Adèle, Anne et les autres, et nous avons repris la conversation où nous l'avions laissée plusieurs mois auparavant.

Ces rencontres ont été un réel plaisir. J'ai partagé avec eux mes nombreuses découvertes archivistiques, heureuse d'apporter ainsi une contribution à leur histoire à laquelle ils auraient difficilement accès. On m'a raconté les mêmes histoires une deuxième, voire une troisième fois, et de nouvelles histoires sont apparues. Des bribes d'information sont venues en compléter d'autres. J'ai griffonné des indications sur une carte pour préciser les sites de campement, l'emplacement du magasin de la Baie d'Hudson, les cabanes d'été, et d'autres lieux mentionnés dans les archives ou les récits. Parfois, la présence d'une autre personne parmi nous a créé une dynamique nouvelle qui a fait ressortir d'autres versions d'une histoire, d'autres perceptions d'un même événement. En fait, ces rencontres étaient tellement riches que j'avais envie de reprendre l'enregistreuse et de continuer. Je me suis retenue de le faire, parce qu'il fallait bien «s'arrêter quelque part», mais j'avais le sentiment que tout cela n'était qu'un début, et que la conversation pourrait se poursuivre encore longtemps.

Ces rencontres ont aussi confirmé l'importance du temps investi dans une communauté, considéré comme l'une des bases de la démarche en histoire orale. À chacune de mes visites, il y avait une aisance accrue dans ma relation avec les participants. Je sentais que je commençais à avoir

ma place parmi eux, tranquillement, et que j'avais établi quelques relations qui survivraient, peut-être, à mes séjours forcément sporadiques dans cette communauté située à deux jours de route de chez moi. J'avais ressenti une terrible frustration à partir après deux mois, en octobre 2013, parce que je sentais que « quelque chose était en train de se passer ». En revenant au printemps 2014, je voyais que ce temps nous avait profité, malgré mes appréhensions. Qu'en sera-t-il maintenant?

Je prévois retourner à Nutashkuan une dernière fois dans le cadre de ce projet pour présenter mon travail à la communauté. La forme précise que cela prendra reste à déterminer, mais je laisserai les entrevues que j'ai réalisées ainsi qu'une copie de mon mémoire. Ironiquement, le problème de l'accessibilité, que j'ai évoqué au sujet des archives gouvernementales, se pose aussi pour mon propre travail. Vouloir rendre à la communauté est une chose valable en soi, mais dans les faits, une question bien simple se pose : où laisser ce matériel pour qu'il soit accessible? Avec plusieurs des participants, nous avons évoqué l'enjeu des archives dans la communauté, soulignant l'importance de créer un lieu où elles seraient conservées; c'est une question non résolue au moment d'écrire ces lignes.

Par ailleurs, malgré tout le soin que j'ai mis à rendre ce mémoire le plus « lisible », le plus accessible possible pour un public non universitaire, il reste trop long et trop dense pour une majorité des membres de la communauté, et il est écrit dans une langue qui n'est pas la leur. Je songe à en faire une version courte, à l'image des livrets créés par Julie Cruikshank à partir des récits de ses participantes, ou encore à réaliser un montage audio des principales entrevues, qui pourrait être diffusé à la radio communautaire. D'autres projets ont aussi été lancés avec des membres de la communauté, comme de rassembler les photos anciennes qui sont éparpillées chez les gens et de demander ensuite aux aînés de raconter des histoires liées aux photos. Il a aussi été question que je participe à l'élaboration d'un outil pédagogique sur l'histoire de la réserve, à partir de mon travail de recherche.

Le caractère éphémère de ma présence m'a aussi fait m'interroger sur l'investissement de temps que les participants et moi-même mettions dans nos relations. J'ai eu la chance, au cours de mes séjours à Nutashkuan, de partager des moments qui m'ont permis d'approfondir ma connaissance du territoire innu. En allant cueillir des chicoutais avec Adèle, dans la tourbière, j'ai appris à reconnaître des plantes toxiques, à retrouver mon chemin pour éviter les trous noirs où on risque de s'enfoncer jusqu'à la taille, et à utiliser la mousse de sphaigne pour faire des couches pour les bébés ou laver la vaisselle. Plus tard, penchée sur les récits des lieux de campement des Innus à la Grande et à la Petite rivière Natashquan, je me suis posé la question de l'utilité de ces connaissances extrêmement précises, du sens de ces récits extrêmement locaux. Me rappelant Cruikshank, j'ai ensuite pensé que c'était probablement dans leur spécificité que ces connaissances, que ces récits, étaient les plus riches.

En effet, c'est grâce aux détails des récits et à leur ancrage dans les lieux qui m'entouraient que j'ai pu commencer à comprendre l'histoire de la réserve – comment on avait nommé un chef, défini une « bande », établi qu'il fallait construire une réserve, choisi un site, déterminé sa dimension, et pourquoi les Innus s'y étaient installés, acculés au mur, de plus en plus incapables de survivre des ressources environnantes à cause des lois qui limitaient leurs possibilités de chasser et de pêcher, à cause de l'envahissement de leur territoire. À force de parcourir cet espace, d'entendre les mêmes histoires, une compréhension plus nette s'est dessinée. Les lois sont abstraites, les politiques des Affaires indiennes sont complexes, et ce sont les récits qui ont permis que de grandes zones d'ombre s'éclaircissent quant à la façon dont on en était arrivés à voir à la Pointe une réserve minuscule où étaient confinés des Indiens qui, quelques décennies auparavant, étaient des Innus se déplaçant à la grandeur du *Nitassinan*.

Bien sûr, l'histoire est pleine de nuances aussi. Sur le terrain, des « agents de la colonisation » se sont parfois montrés compréhensifs, sensibles à la réalité des Innus, et certains ont agi de manière à assouplir des lois qu'ils trouvaient injustes. L'éloignement de la Côte-Nord a permis aux

Innus, plus qu'ailleurs, d'échapper aux lois et de préserver certains aspects de leur vie traditionnelle. Confrontés à des réalités nouvelles, ils ont, en partie, fait le « choix » de s'installer dans les nouvelles maisons construites par le gouvernement, bien qu'on puisse se demander s'il s'agissait vraiment d'un choix. Leurs récits parlent souvent de contrôle, de déportation, d'injustice, d'assimilation; sans mettre de côté les nuances, il était primordial, pour moi, que l'histoire principale reste celle de ce passage du colonialisme, des traces laissées par cette machine et ses institutions dans leur petite communauté.

C'est aussi la raison pour laquelle j'ai mis de côté certaines histoires plus troubles de ma présence dans la communauté, qui n'a pas toujours été simple non plus. J'ai parfois senti que ma présence dérangeait, sans nécessairement comprendre pourquoi, et j'ai dû accepter le malaise et la colère venant de certaines personnes comme faisant partie intégrante de ma relation avec la communauté. Durant toute la durée de mon séjour à Nutashkuan, la situation politique était tendue, et on me parlait de « clans »; je traversais certainement cette ligne imaginaire sans m'en rendre compte, et mes relations avec telle ou telle personne étaient probablement remarquées par d'autres. Je restais consciente du petit nombre de personnes avec qui j'entretenais des relations, et qui m'avaient « donné l'autorisation » d'être là et de faire ce que je faisais.

J'ai fait le choix de mettre ces histoires de côté dans le cadre de ce mémoire, parce qu'elles illustrent des tensions internes à la communauté que je suis incapable d'interpréter. Si Keith Thor Carlson a pu se permettre, après dix ans de travail collaboratif, de mettre à jour les tensions existant au sein des communautés stó:lō avec lesquelles il a travaillé, je ne connais pas assez les gens ni les dynamiques internes de Nutashkuan pour me lancer dans une telle démarche. Par ailleurs, le fait qu'il y ait des tensions, aujourd'hui, à l'intérieur même de cette communauté, ne change rien au processus de colonisation. Il y a même fort à parier que certaines de ces tensions sont issues du contexte même de colonisation et de la vie sur la réserve.

Bien qu'elle soit très locale, ancrée dans une réalité régionale et culturelle spécifique, l'histoire de Nutashkuan ressemble à celle d'autres communautés autochtones au Canada. Sans prétendre tirer des conclusions générales, les archives et récits de Nutashkuan tendent à montrer des similarités avec la situation des Autochtones dans le reste du Canada. Les expériences du pensionnat et du sanatorium ont été documentées de façon semblable ailleurs au Canada. Dans les archives, j'ai trouvé des traces qui permettent de supposer que l'imposition des Conseils de bande, par exemple, a suivi le même processus sur la Côte-Nord qu'en Nouvelle-Écosse. La distinction Québec/Canada, fédéral/provincial, n'a pas été d'une grande utilité ici; je n'ai pas pu isoler, ni dans les récits ni dans les archives, une différence claire quant à la façon d'appliquer les lois ou de concevoir la place des Autochtones dans la société. Les deux juridictions se confondent souvent, ce qui ajoute à la confusion. Les agents employés par diverses branches des Affaires indiennes étaient généralement des Québécois, et très souvent des habitants de la Côte-Nord. De nombreux missionnaires oblats venaient de Belgique. La distinction Blancs-Innus me semble plus à même de décrire l'enjeu de ces relations, de traduire l'inégalité qui y est inscrite.

Les récits des Innus de Nutashkuan m'ont permis de mieux comprendre la relation complexe et parfois ambiguë qui les lie à leur réserve. J'ai été portée, tout au long de ce projet, par l'idée qu'ils pourraient lire mon travail; j'ai constamment imaginé leur regard derrière mon épaule. Cela a agi comme un puissant motivateur à tenter de faire quelque chose de significatif, sans pour autant tomber dans la complaisance. À l'idée qu'il serait possible d'écrire une histoire « neutre » ou objective, je préfère l'aveu sans détour de Brownlie et Kelm :

« Historians concerned with Aboriginal people must acknowledge that we write in a politically charged environment. We have, in fact, the potential to make a positive contribution not only to historical understanding but also to the process of redressing past injuries. In writing history, we simultaneously make it; this is a challenge and an opportunity which we cannot ignore. »³⁶²

³⁶² Robin Jarvis Brownlie et Mary-Ellen Kelm, « Desperately Seeking Absolution : Native Agency as Colonialist Alibi? », *The Canadian Historical Review* 75, n° 4 (1994) : 556.

Bibliographie

Sources

Entrevues

Entrevues de Aude Maltais-Landry, juin-novembre 2013

Adèle Bellefleur, 74 ans, 25 juin (pré-entrevue, lieu de travail), 28 août (chalet), 23 septembre (lieu de travail)

Anne Bellefleur, 61 ans, et Joseph Tettaut, 62 ans, 24 septembre (deux entrevues : chez eux, chalet)

Élie Bellefleur, 78 ans, 26 septembre (chez François Bellefleur)

François Bellefleur, 55 ans, 16 septembre (chez lui)

RB, 26 août (lieu de travail)

Père Jean Fortin, 85 ans, 2 novembre (résidence Myriam de Bethléem à Cap-Chat)

Antoine Ishpatao, 57 ans, 20 juin (pré-entrevue, chez lui), 11 septembre (chez moi)

Francis Malec, 57 ans, 17 juin (pré-entrevue, lieu de travail), 25 septembre (chez moi)

KM, 29 août (lieu de travail)

Olivette McCarthy et Jean-Yves Hounsel, 19 septembre (chez eux)

Charles, 20 ans, 10 septembre (chez lui)

Jules Wapistan, 53 ans, 25 juin (pré-entrevue, lieu de travail), 26 août (lieu de travail), 9 septembre (chez lui)

Entrevues de Vicky Bellefleur, été 2010

Alexandre Ishpatao, 78 ans, et Anne-Marie Mestokosho, 76 ans, 3 août 2010

Côme Kaltush, 78 ans, 3 août 2010

Elisabeth Méricapo, 72 ans, et Abraham Malec, 77 ans, 28 juillet 2010

Madeleine Wapistan, 80 ans, août 2010

Documents d'archives et photographies

Bibliothèque et Archives Canada (BAC), Ottawa
RG10 – Affaires indiennes

Archives Deschâtelets des Oblats de Marie-Immaculée (AD), Ottawa

Archives provinciales des Oblats de Marie-Immaculé, Richelieu

Bibliothèque et Archives nationales du Québec, Centre d'archives de la Côte-Nord (BAnQ Sept-Îles),
Sept-Îles

Fonds Alexis Joveneau, P24, S2 (Correspondance 1953-1992)

Fonds Pauline Laurin, P60, S1 (Photographies)

Bibliothèque et Archives nationales du Québec, Collection patrimoniale de cartes géographiques
(BAnQ Rosemont-La Petite-Patrie), Montréal

Institut Tshakapesh, Uashat

Fonds Richard Dominique

Archives personnelles de Pierre Wapistan, Nutashkuan

Archives personnelles de Bernard Landry, Baie-Comeau

Archives personnelles de Olivette McCarthy, Pointe-Parent

Collection photographique de l'école Uauitshitun, Nutashkuan

Autres documents textuels

Affaires autochtones et développement du Nord Canada. « Bande des Montagnais de Natashkuan ». Mis à jour le 1^{er} mai 2014. http://www.aadnc-aandc.gc.ca/Mobile/Nations/profile_natashkuan-fra.html.

L'Avenir and Sept-Îles Journal. 1952-1958.

Beaulieu, Jacqueline. *Localisation des Nations autochtones au Québec : Historique foncier*. Québec : Gouvernement du Québec, 1998.

Canada. *Report of Indian Affairs Branch*. Canada : Department of Citizenship and Immigration, 1880-1882 et 1952-1956.

Centre d'histoire orale et de récits numérisés. « De Balconville à Condoville?, Précis de transcription ». Université Concordia, 2014.

Fortin, Jean. *Coup d'œil sur le monde merveilleux des Montagnais de la Côte-Nord, 1954-1980*. Wendake : Institut culturel et éducatif Montagnais, 1991.

Généalogie manuscrite des habitants de La Romaine (Unamen Shipu), établie par Alexis Joveneau. Collection privée de Anne Bellefleur. s.d.

Histoires de vie Montréal. «Formulaire de consentement». Université Concordia, 2010.

Historique foncier des Terres indiennes au Québec, Ressources naturelles Canada. «Natashquan, Description». Mis à jour le 4 avril 2005. <http://www.rncan.gc.ca/sciences-terre/geomatique/arpentage-terres-canada/publications/11099>.

«Procès-verbal de la séance ordinaire du Conseil de la municipalité de canton de Natashquan, tenue à la salle Alfred Vigneault de l'édifice municipal de Natashquan», 10 septembre 2013, Natashquan, 2569-2576.

Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador. Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador. 2005.

«Répertoire des pensionnats au Canada». Ottawa : Fondation autochtone de guérison, 2003.

Statistique Canada. «Natashquan, Profils des communautés de 2006» et «Natashquan, Profil de la population autochtone». Produits n° 92-591-XWF et 92-594-XWF. Modifiés le 6 décembre 2010. <http://www12.statcan.ca/census-recensement/2006/dp-pd/prof/92-591/index.cfm?Lang=F> et <http://www12.statcan.ca/census-recensement/2006/dp-pd/prof/92-594/index.cfm?Lang=F>.

Autres documents audiovisuels

Lamothe, Arthur. *La conquête de l'Amérique I et II*. Office national du film, 76 et 70 minutes, 1992 et 1990.

Perrault, Pierre. *Le goût de la farine*. Office national du film, 108 minutes, 1977.

Articles scientifiques, rapports de recherche et monographies

Anderson, Kay J. *Vancouver's Chinatown: Racial Discourse in Canada, 1875-1980*. Montréal-Kingston: McGill-Queen's University Press, 1991.

Backhouse, Constance. *Colour-Coded: A Legal History of Racism in Canada, 1900-1950*. Toronto: University of Toronto Press, 1999.

Bartlett, Richard H. *Indian Reserves and Aboriginal Lands in Canada: A Homeland – A Study in Law and History*. Saskatoon: University of Saskatchewan Native Law Centre, 1990.

Beaulieu, Alain, Stéphan Gervais et Martin Papillon, dir. *Les Autochtones et le Québec : Des premiers contacts au Plan Nord*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2013.

Beaulieu, Alain. «La création des réserves indiennes au Québec». Dans Beaulieu, Gervais et Papillon, dir., *Les Autochtones et le Québec : Des premiers contacts au Plan Nord*, 135-151.

Belmessous, Saliha. «Assimilation and Racialism in Seventeenth and Eighteenth-Century French Colonial Policy». *American Historical Review* 110, n° 2 (2005) : 322-349.
<http://www.jstor.org/stable/10.1086/531317>.

Benton, Lauren et Benjamin Straumann. «Acquiring Empire by Law : From Roman Doctrine to Early Modern European Practice». *Law and History Review* 28, n°1 (2010) : 1-38. doi :
10.1017/S0738248009990022

Biolsi, Thomas et Larry J. Zimmerman. «Introduction – What’s Changed, What Hasn’t». Dans *Indians and Anthropologists : Vine Deloria, Jr., and the Critique of Anthropology*, Thomas Biolsi et Larry J. Zimmerman, dir., 3-23. Tucson : University of Arizona Press, 1997.

Blee, Kathleen. «Evidence, Empathy and Ethics : Lessons from oral histories of the Klan». *Journal of American History* 80, n° 2 (1993) : 596-606.

Borrows, John. *Seven Generations, Seven Teachings: Ending the Indian Act*. West Vancouver : National Centre for First Nations Governance, 2008.

Bourgeois, Annie. «Les relations interculturelles entre les Autochtones et les Allochtones du Québec : étude de cas des communautés de Nutashkuan et de Natashquan». Mémoire de maîtrise en sociologie, UQAM, 2011.

Boutet, Jean-Sébastien. « Développement ferrifère et mondes autochtones au Québec subarctique, 1954-1983 ». *Recherches amérindiennes au Québec* 40, n° 3 (2010) : 35-52.

Brouillette, Benoît. «La côte nord du Saint-Laurent». *Revue canadienne de géographie* 1, n° 1 : 3-21; n° 2-3 : 8-27; n° 4 : 21-39 (1947).

Brown, Alison K. et Laura Peers. *Pictures Bring Us Messages / Sinaakssiiksi aohtsimaahpihkookiyaawa : Photographs and Histories from the Kainai Nation*. Toronto : University of Toronto Press, 2006.

Brown, Leslie et Susan Strega, dir. *Research as resistance: critical, indigenous and anti-oppressive approaches*. Toronto : Canadian Scholar Press, 2005.

Brownlie, Robin Jarvis. «“A better citizen than lots of white men” : First Nations Enfranchisement : an Ontario Case Study, 1918-1940 ». *Canadian Historical Review* 87, n° 1 (2006) : 29-52.

———. «Intimate Surveillance : Indian Affairs, Colonization, and the Regulation of Aboriginal Women’s Sexuality». Dans *Contact Zones: Aboriginal and Settler Women in Canada’s Colonial Past*, Katie Pickles et Myra Rutherdale, dir., 160-78. Vancouver : UBC Press, 2005.

Brownlie, Robin Jarvis et Roewan Crowe. «“So Yo Want to Hear Our Ghetto Stories?” Oral History at Ndinawe Youth Resource Centre ». Dans *Remembering Mass Violence : Oral History, New Media and Performance*, Steven High, Edward Little et Thi Ry Duong, dir., 203-218. Toronto : University of Toronto Press, 2014.

Brownlie, Robin Jarvis et Mary-Ellen Kelm, «Desperately Seeking Absolution : Native Agency as Colonialist Alibi? ». *The Canadian Historical Review* 75, n° 4 (1994) : 543-556.

Bussières, Paul. « La population de la Côte-Nord ». *Cahiers de géographie du Québec* 7, n° 14 (1963) : 157- 192. doi : 10.7202/020425ar.

Cardinal, Harold. « Canadian Indians and the Federal Government ». *The Western Canadian Journal of Anthropology* 1, n° 1 (1968) : 90-97.

Carlson, Keith Thor. *The Power of Place, the Problem of Time: Aboriginal Identity and Historical Consciousness in the Cauldron of Colonialism*. Toronto: University of Toronto Press, 2010.

Carter, Sarah. *Lost Harvests : Prairie Indian Reserve Farmers and Government Policy*. Montréal et Kingston : McGill-Queen's University Press, 1990.

Chamberlin, J. Edward. *If This Is Your Land, Where Are Your Stories? – Finding Common Ground*. Manchester : Carcanet, 2006.

Charest, Paul. « L'anthropologie sociale et culturelle et la Côte-Nord ». *Revue d'histoire de la Côte-Nord*, n° 33 (décembre 2001) : 3-11.

———. « Les stratégies de chasse des Mamit Inuat ». *Anthropologie et Sociétés* 20, n° 3 (1996) : 107-128.

———. « Les ressources naturelles de la Côte-Nord ou la richesse des autres, une analyse diachronique ». *Recherches amérindiennes au Québec* 5, n° 2 (1975) : 35-52.

Chevrier, Daniel. « Le partage des ressources du littoral : 2000 à 350 ans avant aujourd'hui ». Dans Frenette, *Histoire de la Côte-Nord*, 105-134.

Cruikshank, Julie. *Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters, and Social Imagination*. Vancouver: UBC Press, 2005.

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

———. *Life Lived Like a Story: Life Stories of Three Yukon Native Elders*. Lincoln et London: University of Nebraska Press, 1990.

Delâge, Denys. « L'histoire des Premières Nations, approches et orientations ». *Revue d'histoire de l'Amérique française* 53, n° 4 (2000) : 521-527. doi : 10.7202/005383ar.

Desbiens, Caroline. *Power from the North : Territory, Identity, and the Culture of Hydroelectricity in Quebec*. Vancouver : UBC Press, 2013.

Deschênes, Jean-Guy. *Occupation et utilisation du territoire par les Montagnais de Saint-Augustin*. Rapport de recherche soumis au Conseil Attikamek-Montagnais. Village des Hurons, 1983.

Desmeules, Jean. « Natashquan, localité sous-développée de la moyenne Côte-Nord ». *Revue canadienne de géographie* 17, n° 1-2 (1963) : 46-49.

Dickason, Olive Patricia. *Canada's First Nations : A History of Founding Peoples from Earliest Times, 3rd edition*. Oxford et New York : Oxford University Press, 2001.

Dickason, Olive Patricia et William Newbibbing. *A Concise History of Canada's First Nations, 2nd edition*. Don Mills, Ontario et New York : Oxford University Press, 2010.

Dirks, Nicholas B. «Annals of the Archive : Ethnographic Notes on the Sources of History». Dans *From the Margins : Historical Anthropology and its Futures*, Brian Axel, dir., 47-65. Durham : Duke University Press, 2002.

Dominique, Richard. *Le langage de la chasse : Récit autobiographique de Michel Grégoire, Montagnais de Natashquan*. Sillery : Presses de l'Université du Québec, 1989.

———. *Occupation et utilisation du territoire par les Montagnais de Natashquan*. Rapport de recherche soumis au Conseil Attikamek-Montagnais. Village des Hurons, 1983.

Dorion, Henri, dir. *Rapport de la Commission d'enquête sur l'intégrité du territoire du Québec, vol. 4 – Le domaine indien*. Québec : Gouvernement du Québec, 1969-1971.

Dubreuil, Steve. «Histoire sociale et religieuse de la communauté innue rattachée à la mission de Sept-Îles : 1744-1997». Rapport de recherche remis au Conseil des Innus de Uashat mak Mani-Utenam, 1997.

Fortin, Jean-Charles. «La ruée vers le Nord». Dans Frenette, *Histoire de la Côte-Nord*, 423-458.

Frenette, Jacques. «Frank G. Speck et la distribution géographique des bandes montagnaises au Saguenay-Lac-St-Jean et sur la Côte-Nord : l'ABC de l'HBC». *Recherches amérindiennes au Québec* 19, n° 1 (1989) : 38-51.

———. *Mingan au 19^e siècle : Cycles annuels des Montagnais et politiques commerciales de la Compagnie de la Baie d'Hudson*. Ottawa : Musée canadien des civilisations, Musées nationaux du Canada, 1986.

Frenette, Pierre et Dorothee Picard. *Pessamiulnuat utipatshimunnau mak utilnu-aitunuau – Histoire et culture innues de Betsiamites*. Betsiamites : École Uashkaikan et Tadoussac : Presses du Nord, 2002.

Frenette, Pierre, dir. *Histoire de la Côte-Nord*. Sainte-Foy, Québec : Institut québécois de recherche sur la culture, 1996.

Frenette, Pierre. «Un univers parallèle : les Autochtones». Dans Frenette, *Histoire de la Côte-Nord*, 508-513.

Frisch, Michael. *A Shared Authority*. Albany : State University of New York Press, 1990.

Gagnon, Denis. «Deux cents ans de pèlerinage : Les Mamit Innuat à Musquaro, Sainte-Anne-de-Beaupré et Sainte-Anne-d'Unamen- Shipu (1800-2000)». Thèse de doctorat en anthropologie, Université Laval, 2003.

———. «Les Innus de la Basse-Côte-Nord et la mission catholique de Musquaro (1800-1946)». *Recherches amérindiennes au Québec* 32, n° 2 (2002) : 49-62.

Gélinas, Claude. *Les Autochtones dans le Québec post-confédéral 1867-1960*. Sillery : Septentrion, 2007.

———. «La création des réserves atikamekw en Haute-Mauricie (1895-1950), ou quand l'Indien était vraiment un Indien». *Recherches amérindiennes au Québec* 32, n° 2 (2002) : 35- 48.

———. «Anthropologie québécoise, études amérindiennes, et la revue *Recherches amérindiennes au Québec*». *Anthropologica* 42, n° 2 (2000) : 189-203. <http://www.jstor.org/stable/25605987>.

Glassie, Henry. *Passing the Time in Ballymenone*. Bloomington: Indiana University Press, 1995.

Harris, Cole. «The Native Land Policies of Governor James Douglas». *BC Studies*, n° 174 (2012): 101-122.

———. *Making Native Space: Colonialism, Resistance, and Reserves in British Columbia*. Vancouver : UBC Press, 2002.

Henderson, William B. *Canada's Indian Reserves: Pre-Confederation*. Ottawa: Indian and Northern Affairs Canada, 1980.

High, Steven. «Placing the Displaced Worker : Narrating Place in Deindustrializing Sturgeon Falls, Ontario». Dans *Placing memory and remembering place in Canada*, James William Opp et John C. Walsh, dir., 159-186. Vancouver: UBC Press, 2010.

James, Daniel. *Doña Maria's Story : Life History, Memory, and Political Identity*. Durham et London : Duke University Press, 2000.

Jérôme, Laurent. «Note de recherche – “Ka atanakaniht” : La “déportation” des Innus de Pakuashipi (Saint-Augustin)». *Recherches amérindiennes au Québec* 41, n° 2- 3 (2011): 175- 184.

Jessee, Erin. «The Limits of Oral History: Ethics and Methodology Amid Highly Politicized Research Settings». *The Oral History Review* 38, n° 2 (2011): 287-307. doi: 10.1093/ohr/ohr098.

Kelm, Mary-Ellen. *Colonizing Bodies : Aboriginal Health and Healing in British Columbia, 1900-50*. Vancouver : UBC Press, 1998.

Kovach, Margaret. *Indigenous Methodologies : characteristics, conversations, and contexts*. Toronto : University of Toronto Press, 2009.

Lacasse, Fernande. «La conception de la santé chez les Indiens montagnais». *Recherches amérindiennes au Québec* 12, n° 1 (1982) : 25-28.

Lacasse, Jean-Paul. *Les Innus et le territoire : Innu tipenitamun*. Sillery : Septentrion, 2004.

Leacock, Eleanor. «The Montagnais “Hunting Territory” and the Fur Trade». *American Anthropological Association* 56, n° 5, pt. 2, Memoir 78 (1954).

Lefebvre, Madeleine. «Les Indiens du Québec sont mal logés : Compte rendu de l'Enquête sur le logement publiée par l'Association des Indiens du Québec». *Recherches amérindiennes au Québec* 5 n° 4-5 (1975) : 21-25.

Leslie, John et Ron Maguire, dir. *The Historical development of the Indian Act*. Ottawa : Indian and Northern Affairs Canada, 1978.

Létourneau, Jocelyn et Sabrina Moisan. « Mémoire et récit de l'aventure historique du Québec chez les jeunes Québécois d'héritage canadien-français : coup de sonde, amorce d'analyse et de résultats, questionnement ». *Canadian Historical Review* 85, n° 2 (juin 2004) : 325-356. doi : 10.1353/can.2004.0070.

Lévesque, Carole. « La présence des Autochtones dans les villes du Québec : mouvements pluriels, enjeux diversifiés ». Dans *Des gens d'ici : Les Autochtones en milieu urbain*, David R. Newhouse et Evelyn J. Peters, dir., 25-37. Ottawa : Projet de recherche sur les politiques, 2003.

———. « La culture entre mémoire et sens : parcours de l'anthropologie amérindianiste québécoise ». Dans *Traité de la culture*, Diane Lemieux, dir. et al., 97-119. Sainte-Foy, Québec : Éditions de l'IQRC/Presses de l'Université Laval, 2002.

———. « Les savoirs des Autochtones: questions, défis et enjeux ». Dans *Transmission de la culture, petites sociétés, mondialisation*, Jean-Pierre Baillargeon, dir., 201-212. Sainte-Foy, Québec : Éditions de l'IQRC/Presses de l'Université Laval, 2002.

Lévesque, Carole et Nathalie Kermoal. « Repenser le rapport à la ville : pour une histoire autochtone de l'urbanité ». *Nouvelles pratiques sociales* 23, n° 1 (2010) : 67- 82. doi:10.7202/1003168ar.

Lutz, John Sutton. *Makúk : A New History of Aboriginal-White Relations*. Vancouver: UBC Press, 2008.

Lux, Maureen K. « Care for the "Racially Careless": Indian Hospitals in the Canadian West, 1920-1950s ». *The Canadian Historical Review* 91, n° 3 (2010): 407-434. doi 10.1351/can.2010.0018.

Mailhot, José. « La marginalisation des Montagnais ». Dans Frenette, *Histoire de la Côte-Nord*, 321-357.

———. *Au pays des Innus : les gens de Sheshatshit*. Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, 1993.

Marshall, Dominique. *Aux origines sociales de l'État-providence*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 1998.

Massey, Doreen. « Places and Their Pasts ». *History Workshop Journal* 39, n° 1 (1995): 182- 192. doi:10.1093/hwj/39.1.182.

———. « Power-geometry and a progressive sense of place ». Dans *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Changes*, Jon Bird, Barry Curtis, Tim Putnam, George Robertson et Lisa Tickner, dir., 59-69. London et New York: Routledge, 1993.

———. « Questions of Locality ». *Geography* 78, n° 2 (1993): 142- 149.

Mawani, Renisa. « In Between and Out of Place : Racial Hybridity, Liquor, and the Law in Late 19th and Early 20th Century British Columbia ». *Canadian Journal of Law and Society/Revue canadienne droit et société* 15, n° 2 (2000) : 9-38.

McKenzie, Gérard et Thierry Vincent. « La "guerre du saumon" des années 1970-1980 : entrevue avec Pierre Lepage ». *Recherches amérindiennes au Québec* 40, n° 1-2 (2010) : 103-111. <http://id.erudit.org/iderudit/1007501ar>.

Merivale, Herman. « Policy of Colonial Governments towards Native Tribes, as Regards Their Protection and Their Civilization. » Dans *The Native Imprint, vol. 2 : From 1815 : The Contributions of First Peoples to Canada's Character*, Olive Patricia Dickason, dir., 12-20. Canada : Athabaska University Press, 1996.

Miller, Bruce Granville. *Oral History on Trial: Recognizing Aboriginal Narratives in the Courts*. Vancouver : UBC Press, 2011.

Miller, J. R. *Skyscrapers Hide the Heavens – A History of Indian-White Relations in Canada, 3rd edition*. Toronto : University of Toronto Press, 2000.

Miller, Susan A. « Native Historians Write Back : The Indigenous Paradigm in American Indian Historiography ». *Wicaso Sa Review* 24, n° 1 (2009) : 24-45. doi : 10.1353/wic.0.0018.

Mills, Sean. *The Empire Within : Postcolonial Thought and Political Activism in Sixties Montreal*. Montréal et Kingston : McGill-Queen's University Press, 2010.

Milloy, John S. et Paul Edwards. « "A National Crime" : The Canadian Government and the Residential School System, 1879 to 1986. » Winnipeg : University of Manitoba Press, 1999.

Moffat, Jessica, Maria Mayan et Richard Long. « Sanatoriums and the Canadian Colonial Legacy: The Untold Experiences of Tuberculosis Treatment ». *Qualitative Health Research* 23, n° 12 (2013) : 1591-1599. doi: 10.1177/1049732313508843.

Morantz, Toby. « Les politiques colonialistes fédérales et provinciales dans le Nord québécois 1945-1970 ». Dans Beaulieu, Gervais et Papillon, dir., *Les Autochtones et le Québec : Des premiers contacts au Plan Nord*, 153-173.

———. « Lire la tradition orale, écrire l'histoire crie ». *Anthropologie et Sociétés* 26, n° 2- 3 (2002) : 23. doi :10.7202/007047ar.

———. *The White Man's Gonna Getcha – The Colonial Challenge to the Crees in Quebec*. Montréal et Kingston : McGill-Queen's University Press, 2002.

Newhouse, David R. et Evelyn J. Peters, dir. *Des gens d'ici : Les Autochtones en milieu urbain*. Ottawa : Projet de recherche sur les politiques, 2003.

Opp, James William et John C. Walsh, dir. *Placing memory and remembering place in Canada*. Vancouver : UBC Press, 2010.

Ouellette, Fernand. « Manifeste de la Manicouagan ». *Liberté* 6, n° 5 (1964) : 342-344. <http://id.erudit.oeg/iderudit/59934ac>.

Palmer, Andie Diane. *Maps of Experience: The Anchoring of Land to Story in Secwepemc Discourse*. Toronto : University of Toronto Press, 2005.

Panasuk, Anne-Marie et Jean-René Proulx. « La résistance des Montagnais à l'usurpation des rivières à saumon par les euro-canadiens du XVII^e au XX^e siècle ». Mémoire de maîtrise en anthropologie, Université de Montréal, 1981.

Papillon, Martin et Audrey Lord. « Les traités modernes : vers une nouvelle relation? ». Dans Beaulieu, Gervais et Papillon, dir., *Les Autochtones et le Québec : Des premiers contacts au Plan Nord*, 343-362.

Passerini, Luisa. *Fascism in Popular Memory : The Cultural Experience of the Turin Working Class*. Cambridge : Cambridge University Press, Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1987.

Perks, Robert et Alistair Thomson, dir. *The Oral History Reader, 2nd edition*. London: Routledge, 2006.

Poirier, Sylvie. « Territories, Identity, and Modernity among the Atikamekw (Haut-St-Maurice, Quebec) ». Dans *Aboriginal Autonomy and Development in Northern Quebec-Labrador*, Colin Scott, dir., 98-116. Vancouver: UBC Press, 2001.

Portelli, Alessandro. *They Say in Harlan County : An Oral History*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

———. *The Battle of Valle Giulia: oral history and the art of dialogue*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1997.

———. *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories : Form and Meaning in Oral History*. Albany: State University of New York Press, 1991.

Ratelle, Maurice, en collaboration avec le Bureau coordonnateur aux affaires autochtones. *Contexte historique de la localisation des Attikameks et des Montagnais de 1760 à nos jours, et annexes (documents connexes et cartographie)*. Gouvernement du Québec : Ministère de l'énergie et des ressources, 1987.

Ray, Arthur J. *Telling It to the Judge: Taking Native History to Court*. Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 2011.

———. « Constructing and Reconstructing Native History: A Comparative Look at the Impact of Aboriginal and Treaty Rights Claims in North America and Australia ». *Native Studies Review* 16, n° 1 (2005): 15-39.

Razack, Sherene. « Gendered Racial Violence and Spatialized Justice : The Murder of Pamela George ». Dans *Race, Space, and The Law*, Sherene Razack, dir., 121-156. Toronto : Between the Lines, 2002.

Rivard, Étienne. « Terra Nullius ou géographie de l'absence: les géographes québécois et la question autochtone au pays ». *Cahiers de géographie du Québec* 50, n° 141 (2006) : 385-392. doi : 10.7202/014880ar.

Rudin, Ronald. « Revisionism and the Search for a Normal Society : A Critique of Recent Quebec Historical Writing ». *Canadian Historical Review* 73, n° 1 (1992) : 30-61.

Salée, Daniel. « Les peuples autochtones et la naissance du Québec : Pour une réécriture de l'histoire? ». *Recherches sociographiques* 51, n° 1-2 (2010) : 151-159. doi : 10.7202/044697ar.

- Savard, Rémi. « La “réduction” de Sillery 1638-1660 : maquette de l'idée de “réserves indiennes” ». *Recherches amérindiennes au Québec* 38, n° 2-3 (2008) : 127- 131. doi : 10.7207/039799ar.
- . *La forêt vive : Récits fondateurs du peuple innu*. Québec : Éditions du Boréal, 2004.
- . *La voix des autres*. Montréal : L'Hexagone, 1985.
- . *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*. Montréal : Les Éditions l'Hexagone-Parti pris, 1977.
- Schreiber, Dorothee. « “A Liberal and Paternal Spirit”: Indian Agents and Native Fisheries in Canada ». *Ethnohistory* 55, n° 1 (2008) : 87-118. doi: 10.1215/00141801-2007-047.
- Sheftel, Anna et Stacey Zembrzycki, dir. *Oral History Off the Record – Toward an Ethnography of Practice*. New York : Palgrave MacMillan, 2013.
- Shewell, Hugh. *“Enough to Keep Them Alive” – Indian Welfare in Canada, 1873-1965*. Toronto : University of Toronto Press, 2004.
- Smith, Linda Tuhiwai. *Decolonizing methodologies: research and indigenous peoples*. London et New York: Zed Books, 1999.
- Speck, Frank G. « Montagnais-Naskapi Bands and Early Eskimo Distribution in the Labrador Peninsula ». *American Anthropologist* 33, n° 4 (1931): 557–600. doi: 10.1525/aa.1931.33.4.02a00030.
- Speck, Frank G., et Loren C. Eiseley. « Montagnais-Naskapi Bands and Family Hunting Districts of the Central and Southeastern Labrador Peninsula ». *Proceedings of the American Philosophical Society* 85, n° 2 (1942): 215- 242.
- Sugiman, Pamela. « “Life is Sweet” : Vulnerability and Composure in the Wartime Narratives of Japanese Canadians ». *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes* 43, n° 1 (2009) : 186-218. doi : 10.1353/jcs.0.0075.
- Tester, Frank James et Peter Kulchyski. *Tammarniit (Mistakes): Inuit Relocation in the Eastern Arctic, 1939-63*. Vancouver: UBC Press, 1994.
- Thompson, Alistair. *Anzac memories: living with the legend*. Melbourne: Oxford University Press, 1994.
- Thompson, Paul. *The Voice of the Past : Oral History*. Oxford et New York : Oxford University Press, 1978.
- Tobias, John L. « Canada's Subjugation of the Plains Cree, 1879-1885 ». *Canadian Historical Review* 64, n° 4 (1983) : 519-548.
- Trudel, Pierre. « Histoire, neutralité et Autochtones: une longue histoire... ». *Revue d'histoire de l'Amérique française* 53, n° 4 (2000) : 528-540. doi : 10.7202/005383ar.
- Turkel, William J. *The Archive of Place: Unearthing the Pasts of the Chilcotin Plateau*. Vancouver : UBC Press, 2007.

Venne, Sharon Helen. *Indian acts and amendments, 1868-1975: an indexed collection*. Saskatoon: University of Saskatchewan, Native Law Centre, 1981.

Villeneuve, Larry et Daniel Francis. *The Historical Background of Indian Reserves and Settlements in the Province of Quebec*. Ottawa: Indian and Northern Affairs Canada, 1984.

Vincent, Sylvie. «La tradition orale : une autre façon de concevoir le passé». Dans Beaulieu, Gervais et Papillon, dir., *Les Autochtones et le Québec : Des premiers contacts au Plan Nord*, 75-91.

———. «Compatibilité apparente, incompatibilité réelle des versions autochtones et occidentales de l'histoire». *Recherches amérindiennes au Québec* 32, n° 2 (2002) : 99-106.

———. «Mistamaninuesh au temps de la mouvance : Notes inspirées par l'autobiographie d'une femme montagnaise». *Recherches amérindiennes au Québec* 13, n° 4 (1983) : 243-253.

———. «Tradition orale et action politique montagnaises : le cas de la rivière Natashquan». Dans *Papers of the Ninth Algonquian Conference*, William Cowan, dir., 138-145. Ottawa : Carleton University, 1978.

———. «La maison, foyer de l'acculturation». *Recherches amérindiennes au Québec* 5, n° 4-5 (1975) : 2-3.

Vincent, Sylvie et Bernard Arcand. *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec, ou Comment les Québécois ne sont pas des sauvages*. LaSalle : Hurtubise HMH, 1979.

Vincent, Sylvie et Joséphine Bacon. «Musquaro : Récits et souvenirs des Innus de Mingan, Natashquan, La Romaine et Pakuashipi». Centre de recherche et d'analyse en sciences humaines (ssDcc). Recueil de textes remis à Parcs Canada, 2000.

———. « Les récits de type historique dans la tradition orale des Innus de Mingan et de Natashquan ». Centre de recherche et d'analyse en sciences humaines (ssDcc). Recueil de textes remis à Parcs Canada, 2000.

Walls, Martha Elizabeth. *No need of a chief for this band: The Maritime Mi'kmaq and Federal Electoral Legislation, 1899-1951*. Vancouver: UBC Press, 2010.

———. «“Part of That Whole System”: Maritime Day and Residential Schooling and Federal Culpability». *The Canadian Journal of Native Studies* 30, n° 2 (2010): 361-385.

Warren, Jean-Philippe et Steven High. «Memory of a Bygone Era : Oral History in Quebec, 1979-1986». *The Canadian Historical Review* 95, n° 3 (2014) : 433-456. doi : 10.1353/can.2014.0069.

Waswo, Richard. «The Formation of Natural Law to Justify Colonialism, 1539-1689». *New Literary History* 27, n° 4 (1996) : 743-759. <http://www.jstor.org/stable/20027389>.

Annexes

Annexe 1 – Certificats éthiques de l'Université Concordia



CERTIFICATION OF ETHICAL ACCEPTABILITY FOR RESEARCH INVOLVING HUMAN SUBJECTS

Name of Applicant: Ms. Aude Maltais-Landry
Department: History
Agency: CRSH & FRQSC
Title of Project: Le concept de réserve indienne: étude de cas de la communauté innue de Nutashkuan
Certification Number: 30001216
Valid From: July 2, 2013 to: July 1, 2014

The members of the University Human Research Ethics Committee have examined the application for a grant to support the above-named project, and consider the experimental procedures, as outlined by the applicant, to be acceptable on ethical grounds for research involving human subjects.

A handwritten signature in black ink, appearing to read "J. Pfaus", is written over a horizontal line.

Dr. James Pfaus, Chair, University Human Research Ethics Committee

01/29/2009



CERTIFICATION OF ETHICAL ACCEPTABILITY
FOR RESEARCH INVOLVING HUMAN SUBJECTS

Name of Applicant: Aude Maltais-Landry
Department: Faculty of Arts and Science\History
Agency: N/A
Title of Project: Le concept de reserve indienne: etude de cas de la
communaute innue de Nutashkuan

Certification Number: 30001216

Valid From: June 02, 2014 to: June 01, 2015

The members of the University Human Research Ethics Committee have examined the application for a grant to support the above-named project, and consider the experimental procedures, as outlined by the applicant, to be acceptable on ethical grounds for research involving human subjects.

A handwritten signature in black ink, appearing to be "J. Pfaus".

Dr. James Pfaus, Chair, University Human Research Ethics Committee

Annexe 2 – Guide d’entrevue (juin 2013)

Création de la réserve (avec les aînés)

Où et quand êtes-vous né-e?

Pouvez-vous me parler du moment où vous êtes venu vivre sur la réserve? Quel âge aviez-vous à l’époque?

Comment s’est prise la décision de déménager sur la réserve? Comment s’est fait ce déménagement?

Avec qui viviez-vous? Quelles autres familles vivaient aussi sur la réserve avec vous?

Pouvez-vous me parler de ce qui a changé dans votre vie à ce moment-là?

Comment était la réserve quand vous êtes déménagés? Pouvez-vous me décrire les lieux, physiquement? De quoi vous souvenez-vous surtout?

Comment était votre vie avant d’arriver sur la réserve?

Lieu de résidence, relation au territoire

Où et quand êtes-vous né-e? Pouvez-vous me parler du lieu où vous avez grandi?

Pouvez-vous me parler de votre lieu de résidence actuel? Y a-t-il d’autres lieux où vous habitez souvent?

Pouvez-vous me dessiner une carte des lieux où vous vivez/que vous fréquentez?

Pouvez-vous me parler du lieu/des lieux où vous vous sentez chez vous?

Si vous aviez le choix, où aimeriez-vous habiter?

Pouvez-vous me parler du *Nitassinan*? Y a-t-il un ou plusieurs lieux en particulier sur le *Nitassinan* que vous fréquentez?

Avez-vous déjà vécu dans une ville? Quelle a été votre expérience là-bas?

Avez-vous déjà vécu dans une autre réserve? Quelle a été votre expérience là-bas?

Pouvez-vous me dire ce que représentent pour vous les mots suivants?

Communauté / Village / Réserve / Territoire / Ville

Selon vous, est-ce que la sédentarisation a été imposée aux Innus? Quelle différence voyez-vous entre sédentarisation et colonisation?

Annexe 3 – Formulaire de consentement (français)

CONSENTEMENT À PARTICIPER AU PROJET DE RECHERCHE :

«Nutashkuan, réserve innue : création de la réserve et identité»

Je comprends que l'on m'a demandé de participer au projet de recherche dirigé par Aude Maltais-Landry (tél : 581-622-0222, audemaltais@yahoo.ca), sous la supervision de Steven High, du Département d'histoire de l'Université Concordia (tél : 514-848-2424 poste 2413, steven.high@concordia.ca). Ce projet est réalisé en collaboration avec la communauté innue de Nutashkuan et le Centre d'histoire orale et de récits numérisés de l'Université Concordia.

BUT DE LA RECHERCHE : Le but de la recherche est de recueillir les récits de vie d'Innus de Nutashkuan afin de documenter l'impact de la création de la réserve sur la vie de la communauté et son occupation du territoire.

PROCÉDURES : L'entrevue se déroulera chez moi ou dans un autre lieu que je choisirai. La chercheuse enregistrera mon entrevue sur support vidéo, audio ou par écrit. Je pourrai parler de n'importe quels aspects de ma vie et refuser de répondre aux questions de mon choix. Je pourrai prendre tout mon temps et serai libre de m'arrêter à tout moment (les entrevues durent en moyenne deux heures). Au besoin, des séances d'entrevue supplémentaires pourront avoir lieu. L'entrevue se déroulera en innu ou en français, selon mon choix.

AVANTAGES/DÉSAVANTAGES POUR LA COMMUNAUTÉ : Les résultats de la recherche seront partagés avec l'ensemble de la communauté. La recherche permettra à la communauté de conserver la mémoire des événements liés à la création de la réserve. La recherche peut faire ressortir des points de vue divergents existant dans la communauté quant à la question du territoire.

RISQUES : Raconter des histoires du passé peut faire ressortir d'anciennes émotions ou traumatismes. Si, à un moment quelconque, je me sens accablé-e par des émotions ou que je souhaite parler à quelqu'un, je peux me référer à la liste de ressources jointe à ce document.

CONDITIONS DE PARTICIPATION :

LIRE
ET
COCHER
LES
DEUX
CASES

Je comprends que je suis libre de retirer mon consentement et d'interrompre ma participation à tout moment et sans conséquences négatives. Je comprends qu'une fois les résultats de la recherche publiés, le retrait de ma participation s'appliquera à tout usage ultérieur de mon entrevue.

Je comprends que l'enregistrement et/ou la transcription de mon entrevue seront conservés au Centre d'histoire orale et de récits numérisés de l'Université Concordia, à l'Institut Tshakapesh et dans la communauté de Nutashkuan. Mon entrevue sera accessible aux chercheurs/euses et au public selon les conditions d'utilisation énoncées sur ce formulaire, et pourra être utilisée dans des publications futures.

IDENTITÉ PERSONNELLE, DIFFUSION ET REPRODUCTION DE L'ENTREVUE

◆ **COCHER UNE SEULE OPTION :** «OUVERTE AU PUBLIC» OU «ANONYMAT»

OUVERTE AU PUBLIC

Mon identité peut être révélée dans toute publication ou présentation résultant de cette entrevue.

◆ **COCHER UNE SEULE DES DEUX SOUS-OPTIONS CI-DESSOUS** ◆

Je consens à la diffusion et à la reproduction de mon entrevue (son et images), par quelque méthode et média que ce soit, par la chercheuse. Je consens à ce que mon entrevue soit disponible en totalité ou en partie sur Internet et/ou dans des bases de données en ligne.

OU

Je consens à ce que les chercheurs et le public puissent avoir accès à mon entrevue en la consultant sur place au Centre d'histoire orale et de récits numérisés de l'Université Concordia, à l'Institut Tshakapesh ou dans la communauté de Nutashkuan, mais l'enregistrement ne pourra pas être reproduit ni diffusé autrement, ni en tout, ni en partie.

1

Annexe 3 (suite)

ANONYMAT

- Mon identité ne sera connue que de la chercheuse et de son superviseur. Personne d'autre ne connaîtra mon identité, à moins d'obtenir ma permission.
- L'enregistrement vidéo/audio sera temporairement conservé sous clef au Centre d'histoire orale et de récits numérisés de l'Université Concordia. Je recevrai une copie de l'entrevue que je pourrai conserver.
- L'entrevue sera transcrite mot à mot. **Six mois après la fin de la recherche (décembre 2014), l'enregistrement de mon entrevue sera détruit de façon définitive.** Seule la version finale de la transcription sera conservée au Centre d'histoire orale et de récits numérisés de l'Université Concordia, à l'Institut Tshakapesh et dans la communauté de Nutashkuan. Cette transcription pourra être reproduite et diffusée dans une base de données en ligne ou dans tout autre type de publication et présentation publique.

Toutes les questions concernant le projet pourront être adressées à :

Aude Maltais-Landry
6603 Chateaubriand, Montréal, Québec (H2S 2N6)
audemaltais@yahoo.ca
581-622-0222

J'AI LU ATTENTIVEMENT CE QUI PRÉCÈDE ET JE COMPRENDS LA NATURE DE L'ENTENTE.
JE CONSENS LIBREMENT ET VOLONTAIREMENT À PARTICIPER À CETTE ÉTUDE.

JE SIGNE CE FORMULAIRE EN DEUX EXEMPLAIRES ET J'EN CONSERVE UNE COPIE.

INTERVIEWÉ/E

NOM (en lettre moulées) : _____

SIGNATURE : _____ DATE : _____

ADRESSE POSTALE : _____

NUMÉRO DE TÉLÉPHONE : _____

COURRIEL (facultatif) : _____

INTERVIEWEUR/EUSE

NOM (en lettre moulées) : _____

SIGNATURE : _____ DATE : _____

Si vous avez des questions concernant vos droits en tant que participant/e à une étude, veuillez contacter l'agente d'éthique en recherche et conformité, Université Concordia, au 514-848-2424, poste 7481 ou par courriel à ethics@alcor.concordia.ca.

Annexe 4 – Formulaire de consentement (innu)

Tapuetatishun – mashinaikan

«Innu-assi Nutashkuan»

Ni tapueten tshetshi uitshauishian ne niataupassenan ne «Innu-assi Nutashkuan». Ne etushkatak Aude Maltais-Landry (tél : 581-622-0222, audemaltais@yahoo.ca) mak ne Steven High (tél : 514-848-2424 poste 2413, steven.high@concordia.ca) mak nenua innua ute Nutashkuanit mak ne ka-mishta-tshishkutamatunanit Concordia.

TSHEKUAN UA UITTAIKANIT NE NANITUAPATSHENANUT :

Ne ua tshissenitakan tipatshimun ute Nutashkuan eshi-inniunanit tshetshi tshissenitakuak tanite ut tshitakuak Nutashkuan mak e uitakan neme nutshimiu-atushman kiema eshi-nametat innu nutshimit.

TAN TSHE ISHPISH TSHISHTASHKANIT NE TSHE NANITUAPATSHENANUT – TAN TSHE ISHI-ATUSSENANUT :

Muk anite ua natshishkakauian nitshit kiema anite aiak ka natuapatsheht nika ashupanik kie nika akunuk, kie ui mashinaishiani. Nikatshi uauiten eshi uapataman nitinniu kie nika tshi ashene tshetshi eka patshitiniman nitaimun. Muk ua ishpishian kie nika tshisseniten tshe ishpish punian. Kie nin nika tshisseniten tan tshe ishi-aiamian – innu kie mishtikushu.

MENUPANIUET – EKA MENUPANIUET :

Neme ma eshitakushipan kanatuapassenanut tshe uauitakanit e mamu apinanut. Kie ume etutakan ute innu-assi tshetshi kunauenitamak ka-ieshpan ute innu-assi.

Tipatshimu tipatshimunissa ueshkat ka ishpanit tshetshi tshissenitamak tshi tipatshimunu tan ka-iti matshuak ute tshitinnuassinat. Kie ui animanitshetamani kiema ui aiamiaki auen nika shatshuaten ne mashinaikanuian ka tukuanua.

UI UITSHAUSHIANI :

UTE
TSHIPIATIKUATA :

- | | |
|--------------------------|---|
| <input type="checkbox"/> | Ui ashauiani kie mak ui shaputuepanit auen anite ka nanituapatshanunit nasht eka uitak tshekuannu uet punet kie tshetshi eka nasht nashuakanit. |
| <input type="checkbox"/> | Ne ka eissishueian tshika ashpatanau tshi ne ka-mishta-tshishkutamatunanit Concordia mak ne Institut Tshakapesh mak nenua innua ute Nutashkuanit. |

TSHISHPEUATIMUN E UAUITAKANIT AUEN UIN UETSHIT UTINNIUN :

Ume ne tshishkakauian nika tshi natshishkaun etenanit kie e peikussian.

Kassinu ainuna ka pashtinikanit ka nanituapatshanut eukan ne muk tshe itapashtakanit anite ne e nanituapatshanut. Etenanit nika uinishun kietshtikatshi uauitakanu kie nin nika tshisseten tshekuan-an tiapuetaman tshetshi mushetakanit.

UTE TSHIPIATIKUATA :

- Ni tapueten tshetshi shatshuapatakan ume kanatshishkakauian.
- Kassineu auen tshiatshit titatum anite ka-mishta-tshishkutamatunanit Concordia mak ne Institut Tshakapesh mak nenua innua ute Nutashkuanit.
- Apu tapuetaman tshetshi uinakauian ume kanatshishkakauian.

Annexe 4 (suite)

Kassinu tshékuan ui tshissenitaméku neúe nanituapatshanut tshika kukuéshimauau ne kananituapatshesht :

Aude Maltais-Landry
6603 Chateaubriand, Montréal, Québec (H2S 2N6)
audemaltais@yahoo.ca
581-622-0222

Nimashinatautishun (uikanishimau, ne auen kuenuenimat nenua auassa) Nitapueten e tipenimik ne auass «*Innu-assi Nutashkuan*» tshetshi uauitshiaushit anite e nanituapatshanunit.

Nishu mashinaikanuiana nimashinatautishun mak peikéu nikanaueniten.

NETSHISHKUANIT (INTERVIEWÉ/E) :

UTISHINIKASHUN (nom): _____

MASHINATAUISHU (signature): _____

ishpish tshishtaukanit (date): _____

tanite epin (adresse) : _____

tan etashen kaiaminant (tél) : _____

KANATUAPASSEHT (CHERCHEURE) :

UTISHINIKASHUN : _____

MASHINATAUISHU : _____ ishpish tshishtaukanit : _____

KAIASHAUTAMATSHET (INTERPRÈTE) :

Je confirme que ce formulaire de consentement a été expliqué oralement en innu, et que l'interviewé/e a donné son consentement à participer à cette recherche en toute connaissance de cause.

UTISHINIKASHUN (nom) : _____

MASHINATAUISHU : _____ ishpish tshishtaukanit : _____

Ui tshissenitamani ute nikaiamin Ka-mishta-tshishkutamatunanit Concordia (tél : 514-848-2424, poste 7481), ethics@alcor.concordia.ca.

Annexe 5 – Traduction des extraits en anglais

(Sauf indication contraire, les traductions sont de l’auteure)

Page	Anglais	Français
9	«storytelling may well be the oldest of the arts» Julie Cruikshank, 1990, ix	«l’art de raconter des histoires est peut-être la plus ancienne forme d’expression artistique»
11	«in its own terms»	«dans ses mots propres»
11	«narratives providing the most helpful guidance are inevitably locally grounded, highly particular, and culturally specific» Julie Cruikshank, 1998, xii	«les récits qui procurent l’éclairage le plus utile sont inévitablement ancrés dans les contextes locaux, hautement particuliers, et spécifiques culturellement»
16	«To respect memory also means letting it organize the story according to the subject’s order of priorities.» Luisa Passerini, 1987, 8	«Respecter la mémoire, c’est aussi la laisser organiser l’histoire selon les priorités du participant.»
42	«The identity of places is very much bound up with the <i>histories</i> which are told of them, <i>how</i> those histories are told, and <i>which</i> history turns out to be dominant.» Doreen Massey, 1995, 186	«L’identité des lieux est étroitement liée aux <i>histoires</i> qu’on raconte sur eux, à la <i>façon</i> dont on raconte ces histoires, et au <i>choix</i> de l’histoire qui finit par être dominante.»
45	«“outside” civilized society» Sherene Razack, 2002, 127	« “à l’extérieur” du monde civilisé»
49	«in the systems and structures that girded the legal system of Canada’s past.» Constance Backhouse, 1999, 15	«dans les cadres structurels du système juridique du Canada dans le passé.» traduction officielle (<i>De la couleur des lois</i> , 2010, 19)
55	«Negotiations were concluded with the Provincial Government during the year in connection with the purchase of land for two new Indian reserves in the St. Augustin Agency. These two reserves are now known respectively as the Natashquan Indian Reserve and the Romaine Indian Reserve.» Rapport annuel des Affaires indiennes, 1955,	«Des négociations ont été conclues avec le gouvernement provincial au cours de l’année pour l’achat de terres pour deux nouvelles réserves indiennes au sein de l’agence de Saint-Augustin. Ces deux réserves sont maintenant connues respectivement sous les noms de Réserve indienne de Natashquan et Réserve indienne de La Romaine.»

	74	
59	<p>«Our object is to continue until there is not a single Indian in Canada that has not been absorbed into the body politic, and there is no Indian question, and no Indian Department.»</p> <p>D.C. Scott, 1920, dans Miller, 2000, 281-282</p>	<p>«Notre objectif est de poursuivre jusqu'à ce qu'il n'y ait plus un seul Indien au Canada qui n'ait été absorbé dans le corps politique, et qu'il n'y ait plus ni "question indienne", ni Département des Affaires indiennes.»</p>
61	<p>«And it's pretty hard for the Agent to have any control over the Indians, if they are not allowed to own a land and stay in one place.»</p> <p>John Maloney, 1947</p>	<p>«Il est assez difficile pour l'agent de contrôler les Indiens, si on ne les autorise pas à posséder une terre et à rester au même endroit.»</p>
76	<p>«At Natashquan there was no band chief until recently, and his present function appears to be primarily as a liaison between the Indians and their agent. He may even be regarded to some extent as a spy for the whites. He is termed the "government" or "outside" chief and is sharply differentiated from the "real" or "inside" chiefs, who are the headmen of the multifamily units which hunt and trap together in the winter.»</p> <p>Eleanor Leacock, 1954, 21</p>	<p>«À Natashquan, il n'y avait pas de chef de bande jusqu'à tout récemment, et sa fonction principale semble être de faire le lien entre les Indiens et leur agent. Le chef pourrait même être perçu, jusqu'à un certain point, comme un espion des Blancs. On le nomme "le gouvernement" ou le chef "extérieur", et on le distingue clairement des "vrais" chefs, c'est-à-dire les leaders des unités multifamiliales qui chassent et trappent ensemble durant l'hiver.»</p>
79	<p>«While Indian bands and Indian reserves are associated with particular Aboriginal communities, most of which are products of ancient social and geographical affiliations, they privilege a decidedly European notion of what constitutes a legitimate collective social and political unit.»</p> <p>Keith Thor Carlson, 2010, 8</p>	<p>«Bien qu'elles soient associées à des communautés autochtones qui sont souvent issues d'anciennes affiliations sociales et géographiques, les bandes indiennes et les réserves indiennes privilégient une notion résolument européenne de ce qu'est une collectivité sociale et politique légitime.»</p>
83	<p>«what they call the maintenance of their rights»</p> <p><i>L'Avenir and Sept-Îles Journal</i>, 1955</p>	<p>«ce qu'ils nomment le maintien de leurs droits»</p>
84	<p>«I want you to know that it is certainly not our intention to force any move on you and your people and if any movement of even one family is made, it would be with their entire consent.»</p> <p>H. M. Jones, Affaires indiennes, 1961</p>	<p>«Je tiens à vous dire que notre intention n'est certainement pas d'imposer à vos gens un déménagement, et que si le déplacement, même d'une seule famille, se produit, ce sera avec son plein consentement.»</p>
85	<p>« The St. Augustine Indians have also been</p>	<p>«Les Indiens de Saint-Augustin ont</p>

	<p>consulted and have agreed to move out, if and when they are provided with houses at the other location »</p> <p>R. L. Boulanger, Affaires indiennes, 1960</p>	<p>également été consultés et ils ont accepté de déménager, à condition qu'on leur fournisse des maisons au nouvel emplacement. »</p>
96	<p>«You must insist that the food they buy is the right kind, high in nutritive value. Milk, tomatoes, pablum, eggs and vegetables are the right foods. »</p> <p>Docteur Leroux, Affaires indiennes, 1947</p>	<p>«Vous devez insister pour qu'ils achètent de la bonne nourriture, des aliments à haute valeur nutritive. Le lait, les tomates, le pablum, les œufs et les légumes sont les bons aliments.»</p>
97	<p>«Aboriginal labour was framed as existing outside the economy.»</p> <p>John Sutton Lutz, 2008, 34</p>	<p>«Le travail des Autochtones a été défini comme existant à l'extérieur de l'économie.»</p>
102	<p>« There is no valid reason for them for having gone in Labrador for hunting. »</p> <p>R. L. Boulanger, Affaires indiennes, 1960</p>	<p>«Il n'y a pas de raison valable pour qu'ils soient allés chasser au Labrador.»</p>
103	<p>« It must be remembered that winter time is not favourable for removal purposes. Therefore, the twelve families earmarked for a transfer from Schefferville to Seven Islands should not be forced to leave their present location until next spring. It is suggested however that they be properly warned that issue of relief will be suspended in their case if they choose to remain in Schefferville. »</p> <p>R. L. Boulanger, Affaires indiennes, 1962</p>	<p>«Il faut garder en tête que l'hiver n'est pas une saison propice à un déménagement. En conséquence, les douze familles assignées à un transfert de Schefferville à Sept-Îles ne devraient pas être forcées de quitter leur lieu de résidence avant le printemps prochain. Il est suggéré, cependant, qu'elles soient bien prévenues que la distribution d'aide sera suspendue dans leur cas si elles choisissent de rester à Schefferville.»</p>
104	<p>«The concern is not whether there is enough land to maintain a state or to establish sovereignty. The question is merely whether there is a sufficient territorial base to enable an aboriginal people to survive and adjust to changing conditions. The survival and development of an aboriginal people may only be possible if the land sustains a viable non-dependent economy, that is, one not wholly or overly dependent on welfare or government transfer payments.»</p> <p>Richard H. Bartlett, 1990, 3</p>	<p>«La question n'est pas de savoir s'il y a assez de territoire pour soutenir un État ou y établir une souveraineté. La question est simplement de déterminer s'il y a un territoire suffisant pour permettre à un groupe autochtone de survivre et de s'ajuster à des conditions changeantes. La survie et le développement d'un peuple autochtone ne peuvent être possibles que si le territoire peut soutenir une économie viable, c'est-à-dire une économie qui ne soit pas entièrement ou très majoritairement dépendante des transferts gouvernementaux ou de l'aide sociale.»</p>
105	<p>[very good]</p>	<p>[très bon]</p>

107	<p>«Owing to their nomadic life, no serious attempt has ever been made to educate the Indian children and it is doubtful whether much can be done in that direction, but I would point out that with a view of the future it would be an excellent thing to draft a few boys and girls from the band and place them in a boarding or industrial school.»</p> <p>J. Ansdell MacRae, Affaires indiennes, 1908</p>	<p>«À cause de leur mode de vie nomade, on n'a jamais déployé d'efforts sérieux pour éduquer les enfants Indiens, et je doute qu'on puisse faire beaucoup en ce sens, mais je dirais qu'en prévision de l'avenir, ce serait une excellente chose de prendre quelques garçons et filles de la bande et de les placer dans une école industrielle ou un pensionnat.»</p>
110	<p>«You are probably aware that no Indian residential schools have been built at any time in the recent years, with the exception of schools erected to take the place of buildings destroyed by fire. There seems to be a wide-spread belief on the part of Indians themselves that the Indian day schools equipped for vocational instruction are on the whole more satisfactory and more efficient than residential schools.»</p> <p>Mackinnon, Affaires indiennes, 1946</p>	<p>«Vous êtes probablement au courant qu'aucun pensionnat indien n'a été construit dans les dernières années, à l'exception d'écoles reconstruites pour remplacer des bâtiments détruits par le feu. Il semble y avoir une conception largement répandue chez les Indiens eux-mêmes que les écoles de jour offrant une formation professionnelle sont globalement plus satisfaisantes et plus efficaces que les pensionnats.»</p>
117	<p>«left with parents without valid reasons.»</p> <p>Registres du pensionnat de Sept-Îles, 1952</p>	<p>«est parti avec ses parents sans raisons valables.»</p>
124	<p>«Fifty new houses were built by the Branch and 82 houses were repaired.»</p> <p>Rapport annuel des Affaires indiennes, 1955</p>	<p>«Cinquante nouvelles maisons ont été construites par le Département, et 82 maisons ont été réparées.»</p>
124	<p>«Sixty-two new houses were built during the year and eighty-seven were repaired. Most of the labour was provided by Indians.»</p> <p>Rapport annuel des Affaires indiennes, 1956</p>	<p>«Soixante-deux nouvelles maisons ont été construites durant l'année et quatre-vingt-sept maisons ont été réparées. La main-d'œuvre a été principalement fournie par les Indiens.»</p>
127	<p>«It is appreciated that it might be difficult to house eleven children in a three-bedroom house.»</p> <p>H. M. Jones, Affaires indiennes, 1961</p>	<p>«On conçoit aisément qu'il peut être difficile d'élever onze enfants dans une maison de trois chambres.»</p>
128	<p>«a situation which is a sin and a shame in this modern and supposedly civilized society. [...] Our Union considers that the Canadian Government has full knowledge of the terrible living conditions of these people on the Indian reserve.»</p>	<p>«la situation est une honte pour cette société moderne et soi-disant civilisée. [...] Notre syndicat considère que le gouvernement canadien a pleinement conscience des terribles conditions de vie des personnes vivant dans la réserve</p>

	The Union Steel Workers of America, 1968	indienne.»
128	«were our housing program is not yet completed» R. L. Boulanger, Affaires indiennes, 1960	«où notre programme d'habitation n'est pas encore complété»
131	«to train the Indian women from Chimo in hygiene, sanitation and housekeeping. [...] Not so long ago, the Indians of Seven Islands were uneducated and unskilled. The generation on which we can depend to help the others ranges between 20 and 30 years of age.» R. L. Boulanger, Affaires indiennes, 1957	«pour former les femmes de Chimo à l'hygiène et à la tenue de maison. Il n'y a pas si longtemps, les Indiens de Sept-Îles n'étaient ni éduqués ni qualifiés. La génération sur laquelle nous pouvons compter pour aider les autres est âgée de 20 à 30 ans.»
136	«Speaking personally, I find my reserve to be a place of beauty, wonder and inspiration. I love the people there. [...] Living respectfully would see us eliminate the <i>Indian Act</i> , without eliminating our communities.» John Borrows, 2008, 17-18	«Personnellement, je trouve que ma réserve est un lieu de beauté, de merveilles et d'inspiration. J'aime les gens qui y vivent. [...] Le respect nous permettra de rayer la Loi sur les Indiens sans éliminer nos collectivités.» traduction officielle
137	«Culture is not a problem with a solution. There are no conclusions. Studying people involves refining understanding, not achieving final proof.» Henry Glassie, 1995, 13	«La culture n'est pas un problème assorti d'une solution. Il n'y a pas de conclusions. Étudier les gens implique d'approfondir notre compréhension des choses, et non d'obtenir des preuves irréfutables.»
141	«Historians concerned with Aboriginal people must acknowledge that we write in a politically charged environment. We have, in fact, the potential to make a positive contribution not only to historical understanding but also to the process of redressing past injuries. In writing history, we simultaneously make it; this is a challenge and an opportunity which we cannot ignore.» Robin Jarvis Brownlie et Mary-Ellen Kelm, 1994, 556.	«Les historiens qui s'intéressent aux peuples autochtones doivent prendre conscience du fait que nous travaillons dans un contexte politique très tendu. Nous pouvons, toutefois, apporter une contribution positive non seulement à notre compréhension de l'histoire, mais aussi à un processus de réparation des erreurs du passé. En écrivant l'histoire, nous faisons cela simultanément; c'est un défi et une opportunité que nous ne pouvons pas ignorer.»