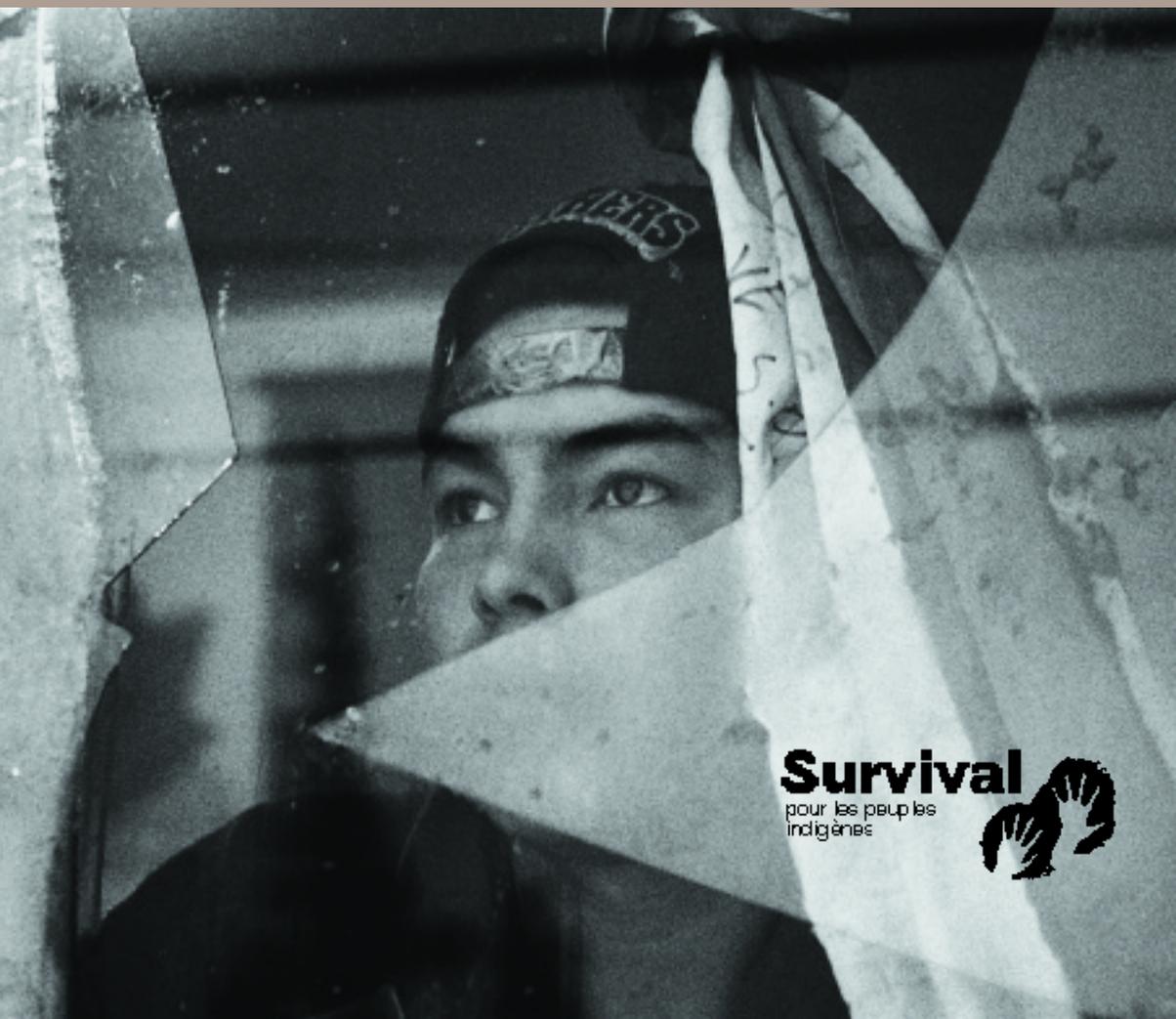


# Un Tibet au Canada

## la mort programmée des Innu



**Survival**

pour les peuples  
indigènes





UN TIBET AU CANADA  
LA MORT PROGRAMMÉE DES INNU



'Un Tibet au Canada : la mort programmée des Innu' a été écrit par :

**Colin Samson**, Département de Sociologie, University of Essex, Royaume-Uni

**James Wilson**, écrivain, dernier ouvrage paru : *The Earth Shall Weep : a History of Native America*

**Jonathan Mazower**, Coordinateur des campagnes, Survival, Londres

ISSN 0295-9151  
ISBN 2-912114-03-9

*Ethnies*, Vol 14 n° 26, printemps 2000, Prix : 75 F / \$ 10  
Hors-série des *Nouvelles de Survival*, n° 5 CP 72585

**Survival International est une organisation mondiale de soutien aux peuples indigènes. Elle défend leur volonté de décider de leur propre avenir et les aide à garantir leur vie, leurs terres et leurs droits fondamentaux.**

La revue *Ethnies* est publiée par Peuples autochtones et développement en association avec Survival.

Responsable de la publication : Jean-Patrick Razon  
Traduction : Simone Dreyfus-Gamelon, J.-P. Razon  
Relecture : Marie-Françoise Biliquay, Dominique Dausier, Jennifer Moate, Jean-Claude Monod

Survival International (France)  
Revue *Ethnies* (administration et abonnements)  
45 rue du Faubourg-du-Temple  
75010 Paris  
Tél : 01 42 41 47 62  
Fax : 01 42 45 34 51  
E-mail : survival@wcube.fr

Merci aux Innu d'Utshimassits et de Sheshatshiu qui ont partagé leurs expériences et leurs idées avec nous et qui ont toujours fait en sorte que nous soyons bien accueillis dans leurs communautés.

Merci aussi à Mike Fenger et Ernest Landauer pour leurs commentaires, et à Lorenza Hall Jr. de l'Université de Californie à Berkeley pour son aide sur les statistiques.

Les travaux de recherche entrepris pour l'élaboration de ce rapport ont été en partie financés par le Research Institute for the Study of Man, New York. Des fonds complémentaires ont été apportés par le Département de Sociologie, University of Essex. Colin Samson remercie l'Institute for the Study of Social Change, Université de Californie à Berkeley, où il était invité en 1997-98.

Photo de couverture : © Adam Hinton/Survival  
© Survival International, 1999  
© Survival International (France) 2000 pour la version française

**Survival**  
pour les peuples  
indigènes 

Secrétariat international  
11-15 Emerald Street,  
London WC1N 3QL,  
Royaume-Uni  
[www.survival-international.org](http://www.survival-international.org)

# Sommaire

- 5 Avant-propos
- 7 Introduction
  - 7 Un jour en février...
  - 11 La colonisation des Innu : la Grande-Bretagne l'entreprend, le Canada l'accélère
- 13 Qui sont les Innu ?
  - 17 La société innu
  - 20 La vision du monde innu
- 22 Histoire
- 26 Comment en est-on arrivé là ?
- 33 'Honte et confusion' : la vie dans la communauté
  - 36 L'Église
  - 40 L'école
  - 45 La santé
  - 50 Le droit
  - 54 Les autorités politiques : l'État, la Province, les Conseils de bandes et Nation Innu
- 58 'De tous les côtés' : l'invasion du territoire innu
  - 58 Projets hydroélectriques
  - 60 Entraînement militaire
  - 62 Exploitation minière à Voisey's Bay
  - 65 Routes et communications : l'autoroute trans-Labrador et autres développements
- 67 Défier l'«inévitable» : la résistance innu
- 71 'C'est à vous, si vous me le donnez' : ou comment le Canada négocie son occupation
  - 72 La politique de revendications globales
  - 76 Évaluation de l'impact sur l'environnement
- 81 Pourquoi le Canada prétend-il que les terres innu lui appartiennent ?
  - 81 L'évolution de la politique coloniale
  - 90 Le Canada et la législation internationale
- 93 Que veulent les Innu ?
- 97 Solutions



## Avant-propos

Dans la toundra de la péninsule du Labrador se joue une tragédie. Un peuple indigène connaît le taux de suicide le plus élevé de la planète alors que l'une des nations les plus puissantes au monde occupe son territoire, accapare ses ressources et s'acharne à le transformer en Euro-Canadien.

13 000 km à l'ouest, une puissance mondiale occupe la terre d'un peuple autrefois indépendant. Dans quel but ? Intégrer un peuple 'arriéré' à la société dominante et contrôler une région stratégique et ses ressources.

En comparant l'occupation chinoise du Tibet et le traitement que le Canada inflige aux Innu, il est nécessaire de préciser que la situation est très différente dans les deux pays. La Chine a emprisonné, torturé et tué des milliers de Tibétains pendant les 40 années de son occupation; la répression militaire et le contrôle de la population sont intenses; toute allusion à l'indépendance du Tibet garantit à son auteur, pour le moins, un long séjour en prison. Le Canada, lui, ne tire pas sur les Innu, ne pratique pas la torture, et même si l'on constate une présence parfois oppressive de la police, rien ne se fait à cet égard à la même échelle qu'en Chine. De plus, le Canada a une justice indépendante et des institutions démocratiques.

Et pourtant... le projet à long terme est similaire pour les deux pays : l'absorption ultime dans la majorité d'une 'minorité' fomentatrice de troubles, permettant ainsi l'exploitation de terres d'un riche potentiel et de leurs ressources. Les Innu, comme les Tibétains, sont en train de mourir. Il n'est pas besoin de leur tirer dessus, ils se tuent eux-mêmes, leur taux de suicide est le plus élevé du monde. Le gouvernement canadien en porte la responsabilité mais ne fait rien pour l'éviter, en réalité il agit exactement pour en créer les conditions.

En avril 1999, le Comité des Nations-Unies pour les droits de l'homme est parvenu aux mêmes conclusions. Décrivant la situation des peuples indigènes comme 'la question la plus urgente posée aux Canadiens', le Comité a condamné le Canada pour sa politique d'extinction des droits indigènes.

Il ne fait aucun doute que beaucoup de Canadiens seront horrifiés de voir leur gouvernement comparé à celui de la Chine. Mais ce qui arrive aux Innu est horrible et doit être soumis d'urgence au regard de l'opinion mondiale. Sinon, et si le Canada (comme la Chine) continue à agir à sa guise dans l'ombre, les Innu (comme les Tibétains) continueront à souffrir une épouvantable agonie.



## Introduction

# Un jour en février...

En février 1992, six enfants de la communauté innu de Davis Inlet, au Labrador, ont brûlé vifs dans l'incendie d'une maison. Près d'une année plus tard, six de leurs amis, traumatisés à l'approche de l'anniversaire de la tragédie et convaincus que le fantôme d'un jeune Innu leur disait d'en finir avec leur vie, se barricadèrent dans une cabane sans feu par une température de  $-40^{\circ}$  et tentèrent de mettre fin à leurs jours en inhalant de l'essence. Un policier local innu arriva à temps et, avec une grande présence d'esprit, enregistra en vidéo leurs déclarations au moment où ils furent secourus. Puis, pour montrer au monde l'horreur de la vie à Utshimassits (le nom innu de Davis Inlet) il remit la cassette à une chaîne de télévision.

Dans les jours suivants, ces images d'enfants aux yeux égarés hurlant contre le mur 'laisse-moi tranquille! je veux mourir!' ont choqué le Canada et fait de Utshimassits, après des années de négligence officielle, le centre de l'attention médiatique nationale et internationale. Les journalistes et les équipes de télévision d'Amérique du Nord et d'Europe sont tout d'un coup accourus à Davis Inlet pour tenter de découvrir comment un pays soi-disant 'moderne' et éclairé comme le Canada pouvait engendrer une telle vision de désespoir. Ce qu'ils ont découvert les a scandalisés.

La communauté de Utshimassits vit dans une misère et un désarroi inimaginables. Des rangées de cabanes en bois délabrées, ressemblant plus à un camp de réfugiés du Tiers Monde qu'à un village 'occidental', au bord de routes inachevées transformées en rubans de glace sale la plupart du temps. Aucune de ces maisons – à l'exception de celles qui appartiennent à des non-Innu comme le prêtre, l'instituteur et les infirmières – n'a l'eau courante ni de systèmes d'évacuation. Les eaux usées sont simplement répandues par terre, bues par les chiens ou piétinées par les bandes de petits vagabonds,

qui ne rentrent pas chez eux par crainte des adultes ivres qui abusent d'eux. Éclatement des familles, abus sexuels, alcoolisme et maladies qui en découlent, violence, accidents et automutilations sont devenus endémiques et se reflètent dans des statistiques consternantes sur la mortalité et les maladies à Davis Inlet. Par exemple en 1990 les enquêteurs ont trouvé que parmi les adultes de plus de 15 ans, 80 à 85 % étaient alcooliques et que la moitié d'entre eux étaient ivres quotidiennement. Leur rapport notait que 'le comportement et l'apparence de la majorité des habitants de Davis Inlet montrent leur alcoolisme chronique. Les gens paraissent dix ans de plus que leur âge réel...'<sup>1</sup>

1. David C. McTimoney and Associates (1990), *Davis Inlet Assessment* préparé pour Medical Services Branch, Health and Welfare Canada, Halifax.

2. Ces statistiques proviennent en partie de la Commission royale sur les peuples indigènes (1995) *Choosing Life : Special Report on Suicide among Aboriginal People*, Ottawa, Ministry of Supply and Services Canada pp. 1-18. On notera que ce chiffre se base sur une population de 500 personnes en moyenne à Davis Inlet et que des fluctuations de taux importantes peuvent survenir dans de petits échantillons. Cependant à Davis Inlet, presque chaque année de cette décennie, un ou deux suicides se sont produits. Le *chi carré* pour le tableau est de 769,5347 avec une valeur de  $p < ,001$  indiquant que les différences sont statistiquement significatives.

L'alcool est le principal facteur du taux étonnamment élevé de suicides ou de tentatives de suicide; d'après les chiffres mêmes du Conseil de bande, en 1993, près d'un tiers des adultes a tenté de mettre fin à ses jours (en général à la suite d'incidents de beuverie). De 1990 à 1998, il y a eu huit suicides à Utshimassits, ce qui équivaut à 178 suicides pour 100 000 habitants (en comparaison le taux canadien est de 14 pour 100 000). Les Innu attendent à leurs jours 13 fois plus que la population canadienne en général et les Mushuau Innu d'Utshimassits sont le peuple qui connaît le plus grand taux de suicides au monde<sup>2</sup>.

Les tableaux 1 et 2 montrent le gouffre qui sépare les expériences de vie et de mort chez les Innu d'une part, chez l'ensemble des Canadiens d'autre part. Durant les deux dernières décennies, plus de la moitié des décès dans toutes les communautés innu ont concerné des jeunes âgés de moins de trente ans. C'est le cas de 5% seulement des Canadiens. À l'inverse, au moins 80% des décès canadiens adviennent à plus de 60 ans et seulement un quart des Innu atteignent cet âge, c'est-à-dire la longévité habituelle des habitants des pays industriels modernes aux traditions démocratiques.

Le taux de mortalité infantile donne une autre mesure de l'abîme existant entre les Innu et le reste du Canada. Le tableau 2 montre qu'un enfant innu a entre 3 et 7 fois plus de risques de mourir avant l'âge de 5 ans que la moyenne des enfants canadiens. Il y a aussi des

## Espérance de vie

Au Canada (1990) et dans les communautés innu (1975-95)

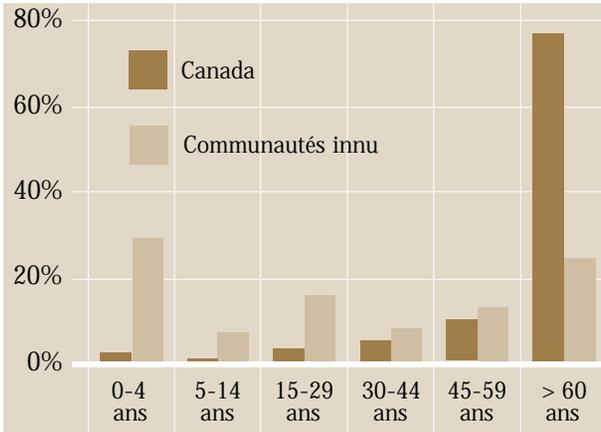


Tableau 1

Tableau 1 : D'après UN Demographic Yearbook 1993, UN: New York, Table 19, pp.414-15, Statistics Canada, Annual Demographic and Statistics 1994, Ottawa: Statistics Canada, R.C. Church Records, informateurs locaux.

## Taux de mortalité (pour 1 000) des enfants de 0 à 4 ans

Au Canada (1990), à Sheshatshiu (1983-94) et à Utshimassits (1984-94)

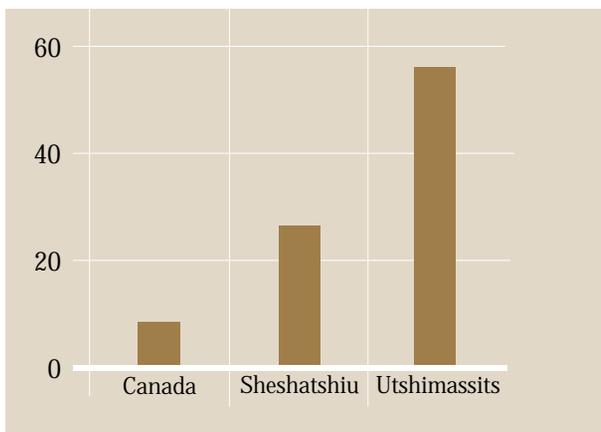


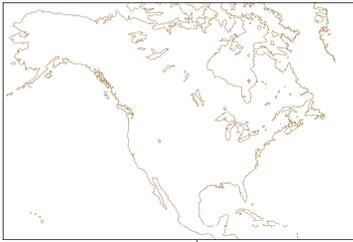
Tableau 2

Tableau 2 : D'après R. C. Church Records, informateurs locaux, UN, Demographic Yearbook 1993, UN: New York, Statistics Canada, Annual Demographic and Statistics 1994, Ottawa: Statistics Canada, Canadian Almanac and Directory, 1996, Toronto: Canadian Almanac and Directory.

différences dramatiques entre les communautés : à Utshimassits où il n'y a ni égouts ni eau courante et où l'hôpital le plus proche n'est accessible qu'en avion, le taux de mortalité infantile est deux fois plus élevé qu'à Sheshatshiu qui possède ces aménagements et où l'hôpital de Goose Bay est à une heure de voiture<sup>3</sup>.

3. La communauté d'Utshimassits a signé un accord de relocalisation avec les gouvernements provincial et fédéral pour déplacer le village sur le continent. Cependant cet accord a causé de gros problèmes et, en avril 1999, la communauté a annoncé qu'elle avait renvoyé la société chargée de faire effectuer le déplacement.

La catastrophe d'Utshimassits n'est que l'exemple le plus extrême du processus de désintégration culturelle et sociale qui affecte toutes les communautés innu (et, dans une plus ou moins grande mesure, tous les autochtones du Canada). Pourquoi ces peuples devraient-ils souffrir de la sorte? Puisque la plupart de leurs problèmes actuels étaient rares ou inexistants avant que le gouvernement ne les sédentarise dans des villages préfabriqués et ne les expose à un contact intense avec les Euro-Canadiens, l'explication réside, en dernière analyse, dans leurs relations avec la société canadienne...



### Le territoire innu (Nitassinan) et les communautés



1. Utshimassits
2. Matimekush
3. Sheshatshiu
4. Mashteuiatsh
5. Essipit
6. Pessamit
7. Uashat mak Maniutenam
8. Ekuantshit
9. Nutashkuan
10. Unaman Shipit
11. Pakua Shipit

## La colonisation des Innu : la Grande-Bretagne l'entreprend, le Canada l'accélère

Tout en concédant que certaines politiques du passé ont eu des effets négatifs, le Canada serait bien en peine d'avancer que ses actions actuelles vis-à-vis des Innu (et des autres 'Premières Nations' de son territoire) relèvent de la plus grande justice. Par exemple, il a établi des procédures pour négocier les droits territoriaux – y compris la mise en place d'emprunts fédéraux qui doivent permettre aux Innu de constituer les dossiers – et évaluer l'impact probable sur l'environnement des projets de développement à grande échelle prévus sur leur territoire ancestral. Ce qui donne au Canada l'image d'un pays libéral considérant avec sympathie ses 'minorités' défavorisées.



© Serge Javim/Survival

Mais cette image – qui a largement réussi à désamorcer l'inquiétude internationale – repose sur une distorsion fondamentale et une présentation erronée de la situation des Innu. À la différence de la plupart des Canadiens non autochtones, ceux-ci ne sont pas membres d'une société culturellement homogène vivant au Canada et acceptant la loi canadienne parce que leurs ancêtres, ou eux-mêmes, l'ont choisie. Ils sont un peuple distinct, de langue, d'histoire, de compréhension de l'univers profondément différentes qui, à l'instar des autres indigènes d'Amérique, demeure sous une domination coloniale dans un monde soi-disant 'post-colonial'. Les Innu n'ont jamais cédé leur terre au Canada et, s'ils sont considérés comme 'canadiens', c'est uniquement parce que le Canada a unilatéralement déclaré qu'ils passaient, avec leur terre, sous son contrôle. Leur situation désastreuse fait partie du processus de dépossession et de destruction par lequel les Européens (ou les Euro-Canadiens et les Euro-Américains) étendent, depuis cinq cents ans, leur contrôle sur toute l'Amérique du Nord.

Ce qui rend unique la situation des Innu c'est qu'ils n'ont ressenti l'impact de ce processus que très récemment, durant les 40 dernières années. Jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale, une grande partie de leur territoire, le Labrador, n'était même pas réclamée par le Canada mais considérée comme partie de la colonie britannique de Terre-Neuve. L'invasion à grande échelle de leur terre et la dislocation de leur mode de vie nomade ne commencèrent qu'en 1949, quand Terre-Neuve rejoignit la Fédération canadienne.

Nos recherches montrent que le problème actuel des Innu a son origine dans ce processus de colonisation qui a dramatiquement déstabilisé leur société et leur a causé de profonds traumatismes psychologiques<sup>4</sup>. En les privant du contrôle de leurs propres vies et de leurs propres terres, en les assujettissant à des institutions étrangères, comme le système judiciaire, la scolarisation, l'Église et l'État, en ouvrant leur territoire à l'exploitation forestière, aux projets hydroélectriques, à l'exploitation minière, aux essais militaires de vols à basse altitude, le Canada, en fait, viole les droits les plus fondamentaux des Innu.

4. Bien que nos recherches de terrain aient été réalisées dans deux communautés innu du Labrador, la plupart de nos conclusions s'appliquent également aux Innu actuellement établis au Québec.



© Serge Jauvin/Survival

## Qui sont les Innu ?

Autrefois appelés Montagnais-Naskapi, les Innu (qui ne doivent pas être confondus avec leurs voisins Inuit ou Eskimo) au nombre de 20 000 sont les indigènes de la plus grande partie de la péninsule du Labrador-Québec. Leur terre ancestrale, qu'ils appellent Nitasinan, est un vaste espace de forêt d'épineux et de conifères, de lacs, de rivières et de rochers 'stériles'. L'archéologie montre qu'ils l'ont occupée depuis au moins 2 000 ans et certains chercheurs pensent qu'ils sont les descendants des premiers habitants de l'Est canadien qui pénétrèrent dans la région il y a environ 8 000 ans, à la fin de la dernière glaciation<sup>5</sup>.

5. Les preuves de l'occupation indienne et inuit du Grand Nord-Est remontent à au moins 8 000 ans, cf. Stephen Loring (1988) *Keeping Things Whole : Nearly Two Thousand Years of Indian (Innu) Occupation of Northern Labrador Boreal Forest and Sub Arctic Archeology*, Occasional Publications of the London Chapter, Ontario Archeological Society Inc. 6, pp. 157-182.

Jusqu'à la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, les Innu ont vécu comme des chasseurs nomades. La plus grande partie de l'année, quand les cours d'eau sont gelés et que le Nitassinan est couvert d'une épaisse couche de neige, des petites bandes de deux ou trois familles nomadisaient dans l'intérieur en quête de gibier, se déplaçant sur des raquettes à neige et tirant leurs biens sur des luges. Après la fonte des neiges, en mai ou juin, ils allaient en canot sur la côte ou sur un grand lac intérieur pour pêcher, faire des échanges, fabriquer et réparer leurs équipements, rencontrer leurs amis et leurs parents.

Les poissons, les baies et divers mammifères (comme l'ours, le castor, le porc-épic) sont très importants pour les Innu mais leur mode de vie est centré sur les grands troupeaux de caribous qui migrent à l'automne et au printemps à travers le Nitassinan. Jusqu'à récemment, le caribou leur procurait non seulement de la nourriture mais du cuir pour leurs vêtements et leurs tentes, des os et des andouillers pour la fabrication de leurs outils et de leurs armes – il était l'animal emblématique de leur culture.

*‘L’esprit qui possède les animaux s’attend à ce que chacun soit traité également. S’il commence à aider, il aide tout le monde, les enfants, les vieillards, les vieilles femmes. Quand il partage ses animaux il s’attend à ce que le chef du camp distribue les morceaux également à chaque famille. Alors il est heureux parce qu’on l’a traité avec respect.’*

Pien Penashue, Sheshatshiu<sup>6</sup>

6. Entretien avec James Wilson pour le documentaire de BBC TV *Two Worlds of the Innu*, diffusé en août 1994.

## La société innu

La culture innu met l’accent à la fois sur la responsabilité mutuelle et sur l’autonomie individuelle. Elle ne connaît pas d’institutions qui poussent au conformisme et une grande variété de comportements personnels (chez les enfants, qui sont rarement punis ou réprimandés, comme chez les adultes) est normalement tolérée tant qu’elle ne menace pas la survie du groupe. Cependant les fanfarons, ceux qui ‘se mettent en avant’ en critiquant ouvertement les autres d’une façon dominante et agressive sont très mal vus. Tous les efforts tendent à éviter les conflits directs; s’ils surviennent néanmoins, ils sont généralement résolus non par cette sorte de confrontation rituelle que pratique le droit occidental, mais par le départ de l’une des parties.

La seule autorité acceptée est celle du *utshimau* (premier homme) qui, en raison de ses capacités de chasseur et de chamane, est tacitement reconnu comme le chef d’un camp de chasse. Il n’a pas de pouvoir politique réel, au sens européen, et personne n’est obligé de le suivre. L’anthropologue Georg Henriksen qui, dans les années 1960, a travaillé dans un groupe de Mushuau Innu rapporte : *Quand il y a un doute sur la route à suivre ou si le temps s’annonce difficile, les Naskapi ont l’habitude de s’arrêter, de faire un feu et de discuter en buvant du thé. La décision du wotshimao (utshimau) est en fait une décision collective, le résultat final de la discussion*<sup>7</sup>.

7. Georg Henriksen (1973), *Hunters in the Barrens : The Naskapi on the Edge of the White Man’s World*, St. John’s Institute of Social and Economic Research Press, p. 45.

Un bon chasseur est soumis à une grande pression pour approvisionner aussi bien ceux qui ont été moins chanceux que lui que ceux pour qui personne ne chasse. C'est, par-dessus tout, en trouvant de la nourriture et en la partageant ouvertement avec les autres, qu'un Innu acquiert prestige et respect. Pien Penashue explique : *Le vieil homme est un chef. Il a reçu l'enseignement de ses parents et il enseigne aux autres de la même façon. On sait que les intérêts de chacun lui tiennent à cœur... Le vieil homme prend l'animal et le distribue aux autres dans le camp... Disons, s'il y a cinq familles et que cinq caribous sont tués, il y aura un caribou pour chacune...*<sup>8</sup>

8. Entretien avec James Wilson 1993, *op.cit.*

Avant la sédentarisation, les relations entre les sexes étaient non hiérarchiques et égalitaires. Les hommes et les femmes avaient des sphères d'activités différentes, où ils étaient autonomes ; les hommes, généralement, prenaient les décisions concernant la chasse (mais même en ce domaine, les femmes pouvaient donner leur avis) et les femmes choisissaient le lieu et le moment d'installer le camp. En général, comme l'a observé Henriksen, hommes et femmes concernés par la décision étaient consultés avant qu'elle ne soit prise.

9. L'anthropologue Eleanor Burke Leacock a souligné l'autonomie relative des sexes dans la culture innu. Elle la caractérise comme "communautaire et communiste", modèle qui se retrouve dans tout le Canada. Les missionnaires ont introduit des relations de type patriarcal dans les communautés indigènes, interdisant aux femmes de participer à la chasse et aux prises de décisions et décourageant les arrangements conjugaux plus permissifs et plus tolérants des droits des femmes. Les missionnaires ont voulu imposer l'image de la femme européenne (chaste, fragile et dépendante) à des communautés indigènes habituées à des femmes audacieuses et autonomes.

La forte autonomie de tout un chacun donnait aux femmes innu une bien plus grande liberté que celle de leurs consœurs européennes. Non seulement elles pouvaient prendre des décisions importantes mais elles étaient libres de courtiser les hommes qui leur plaisaient, de se marier avec leurs amants et de divorcer avec facilité. Cette indépendance a scandalisé les premiers missionnaires jésuites venus chez les Innu qui ont continuellement essayé de leur imposer les modèles européens et de rendre les femmes soumises à leurs maris<sup>9</sup>.

Sans aucun doute, des éléments de cette culture ont été profondément altérés par l'expérience des 40 dernières années. Les efforts concertés du Canada pour en finir avec le nomadisme des Innu et pour les assimiler à la société euro-canadienne ont modifié leur vision du monde, même chez les Innu les plus conservateurs. Un grand nombre d'influences nationales et globales – technologies nouvelles, médias, imposition forcée d'institutions sociales et politiques – ont créé de profondes cassures entre différentes factions et entre les générations

et conduit à une désorientation psychologique généralisée. Cependant, beaucoup d'aspects de la vie antérieure demeurent remarquablement inchangés sous l'apparence. Par exemple, les codes sociaux du nomadisme restent très évidents dans l'environnement actuel. Les chefs trouvent toujours affreusement difficile de se comporter comme les politiciens euro-canadiens, en se mettant en avant et en parlant en public à la place des autres; les auxiliaires de l'enseignement et du tribunal n'aiment pas juger les enfants ou leurs clients; le gibier apporté au village est encore souvent partagé; les conjoints jouissent toujours d'une grande liberté sexuelle, même si l'on sait que les conséquences peuvent en être douloureuses.

Même les Innu qui semblent le plus à l'aise avec le monde euro-canadien, continuent à revendiquer leur différence comme peuple et le droit de résister aux empiètements de l'*Akanishau* (l'anglophone, le Blanc) sur leurs terres et de considérer que la vie de chasseur est essentielle à leur bien-être et à leur identité. Plutôt que de suivre humblement l'«inévitable» chemin de l'assimilation, la majorité des Innu vivent, en fait, dans un conflit permanent où le combat entre les valeurs et les croyances innu et euro-canadiennes est plus ou moins quotidien au sein même des communautés, des familles, des individus.

10. Entretien avec  
Colin Samson,  
1997.

*Pour les Innu les rêves sont des visions, pour les Blancs, les visions sont des hallucinations.*

Jimmy Nui, Davis Inlet<sup>10</sup>

*Nous aussi avons été éduqués, mais ce n'est pas l'éducation des Blancs que nous avons apprise... Nos pères et nos grands-pères nous ont enseigné... Nos maîtres n'avaient pas la plume à la main, ils ne se servaient pas de notes écrites. Ils nous prenaient avec eux quand ils allaient chasser et nous apprenaient comment tuer les animaux. Nous avons aussi appris à faire ce qu'il fallait pour survivre dans ce pays, à faire des raquettes, des luges, des traîneaux, des canots, des grattoirs pour les peaux de caribou... tout ce dont a besoin un Innu pour chasser.*

Pien Penashue, Sheshatshiu<sup>11</sup>

11. Entretien avec  
James Wilson  
1993, *op. cit.*

## La vision du monde innu

Les valeurs innu sont enracinées dans une cosmologie complexe qui contraste grandement avec le judéo-christianisme et les traditions scientifiques de l'Euro-Canada. Les Innu – comme beaucoup d'autres peuples indigènes – croient que l'univers est animé de forces spirituelles puissantes qui affectent profondément leurs vies. Reconnaître leur pouvoir est aussi essentiel à leur survie que la compréhension du temps qu'il fait ou des changements de saison.

Les esprits les plus importants sont les 'Maîtres' des animaux qui contrôlent les caribous et les autres animaux et qui aident les Innu en partageant leur nourriture avec eux. En retour, les Innu doivent se partager scrupuleusement la viande et manifester leur respect en accomplissant certains rituels : par exemple, les os des pattes des caribous doivent être soigneusement préservés et la moelle doit être mêlée à de la graisse pour préparer un mets sacré appelé *mukushan*. Les jeter serait profondément irrespectueux vis-à-vis de *kanipinikat sikueu* ('Maître' du caribou et donc le plus puissant de tous les 'Maîtres') qui pourrait montrer sa colère en empêchant les Innu de tuer du gibier ou en les rendant malades.

Les ‘Maîtres’ communiquent avec les gens de différentes façons, particulièrement dans les rêves. Si un chasseur rêve qu’il a entendu un animal chanter à l’extérieur de sa tente, à son réveil il jouera du tambour et chantera la chanson entendue; aussitôt il aura la vision de quelque chose de brillant, comme un feu, au centre de son tambour, qui lui dira où il trouvera du gibier. Jusqu’à récemment (la dernière occurrence se produisit à la fin des années 1960) un chamane pouvait faire un *kutshapatshikan*, une ‘tente secouée’, pour poser directement des questions aux Maîtres sur, par exemple, la pénurie de gibier. Assis à l’intérieur d’une tente en peau d’animal, spécialement construite, il utilisait son pouvoir pour appeler les esprits à lui; quelques minutes plus tard, un vieillard qui en fut témoin raconte :

*La tente oscillait et était violemment secouée, nous entendîmes un bruit comme celui d’un vent qui s’engouffrait et les esprits entrèrent. Ils se mirent tous à parler d’une voix étrange, inhumaine, nous ne les comprenions pas mais l’esprit du chamane, lui, comprenait et lui traduisait. Quelquefois il luttait avec l’un des Maîtres des animaux, alors la tente était encore plus secouée, elle l’était si fort que nous croyions qu’elle allait tomber.* Lizette Penashue, Sheshatshiu<sup>12</sup>

12. Entretien avec James Wilson 1993, *op. cit.*

A la fin d’un *kutshapatshikan* qui pouvait durer des heures, le chamane était épuisé et même comateux. Quand il redevenait capable de parler, il expliquait ce qu’il avait appris : quels esprits animaux étaient en colère et pourquoi, ce que les gens devaient faire pour rétablir avec eux de bonnes relations et assurer ainsi une nourriture abondante.

La croyance que les êtres humains doivent chercher à comprendre la nature et à travailler avec elle plutôt que d’essayer de la dominer ou de la transformer est sous-jacente à tous les aspects de la culture innu. Le comportement non seulement des Maîtres des animaux mais d’esprits tels que les *katshimeitshishu* – petits êtres imprévisibles qui jouent des tours par surprise – rend nécessaire l’humilité envers la terre, les animaux et les éléments.

Dans cette perspective, les périodes de privation sont acceptées comme normales et faisant partie intégrante de la vie et non pas comme des phénomènes aberrants que les gens doivent s'efforcer de supprimer complètement par un plus grand contrôle sur le 'monde naturel'. C'est ainsi que les Innu font face aux plus graves épreuves avec un stoïcisme qui a étonné des générations d'observateurs européens. Paul Le Jeune, un missionnaire jésuite du XVII<sup>e</sup> siècle, rapporte :

*Je les ai vus souffrir avec bonne humeur dans le travail et les privations... Je me suis trouvé moi-même, avec eux, menacé de grandes souffrances; ils me disaient 'nous serons peut-être deux ou trois jours sans nourriture, sans rien à manger; prends courage, que ton âme soit assez forte pour supporter les souffrances et les privations, ne sois pas triste, tu serais malade, regarde comme nous continuons à rire en ayant si peu à manger'... Ils endurent très patiemment toutes sortes de misères et d'inconfort et toutes sortes d'épreuves et de souffrances*<sup>13</sup>.

13. 'Le Jeune's Relation' in Reuben Gold Thwaites 73-vol. The Jesuit Relation and Allied Documents, 1896 (réédition, New York 1959).

L'absence d'autorité centrale et de sagesse imposée sont d'autres caractéristiques de la culture innu, déjà observées par le P. Le Jeune. Les enfants n'apprennent pas une série imposée de choses à l'école mais regardent, écoutent, imitent leurs parents et grands-parents. Leurs valeurs et leur vision du monde s'incorporent dans une riche tradition orale qui peut souvent varier, au moins dans le détail, d'un camp à l'autre, voire d'une famille à l'autre.

Il n'y a, par conséquent, aucun équivalent innu de la Genèse judéo-chrétienne ou des théories scientifiques qui l'ont largement supplantée dans la culture occidentale. Au lieu d'essayer de réduire les origines et la nature de l'univers à un récit unique et cohérent, les Innu acceptent et expliquent les différents aspects de l'expérience vécue par un grand nombre d'histoires qui, prises à la lettre, peuvent sembler contradictoires. Par exemple, les aventures de *Kuekuatsheu* (l'ours glouton), fourbe et rusé, relèvent le côté grotesque et fortuit de la vie par sa sexualité débridée, ses flatulences, ses tromperies, ses tricheries, tandis que les histoires du héros civilisateur, tueur de monstres, *Tshakapesh*, exaltent des actions qui soulignent

l'importance de la bravoure et de l'altruisme. Le cycle de l'Homme-qui-a-épousé-une-femme-caribou, l'un des plus importants mythes innu, met l'accent sur les relations aimantes et interdépendantes des gens avec les Maîtres des animaux.



© B & C Alexander

*Mon moi, mon identité, ma religion sont dans ce pays. Ici, je vais dans ma propre école. Il y a ici des remèdes que je connais. Dehors, je suis un travailleur, un chasseur, un pêcheur, un écologiste et un biologiste.*  
Paul Pone, Sheshatshiu<sup>14</sup>

14. Entretien avec Colin Samson, 1997.

## Histoire

15. Cf. Russell Thornton (1987), *American Indian Holocaust and Survival : A Population History since 1492*, Norman, University of Oklahoma Press. Sur l'île voisine de Terre-Neuve, les maladies, la violence et l'accaparement des terres par les colons ont conduit à l'extinction des Beothucks.

La première rencontre entre les Innu et les Européens eut probablement lieu à la fin du X<sup>e</sup> siècle quand les Vikings établirent une éphémère colonie sur l'île de Terre-Neuve, près du continent. Quelque 500 ans plus tard, en 1497, John Cabot revendiqua la région au nom du roi d'Angleterre Henry VII et, en 1501, l'explorateur portugais Gaspar Corte-Real cabotait le long de la côte et capturait deux cargaisons d'indigènes pour les vendre comme esclaves. La pensée que le Nitassinan regorgeait de captifs potentiels lui valut le nom de Labrador ('là où se trouvent des travailleurs'). En fait, comme les Portugais le découvrirent bientôt, la population indigène du Nord-Canada était relativement peu nombreuse et – comme ailleurs en Amérique du Nord – les maladies importées par les Européens comme la variole et la rougeole en détruisirent jusqu'à 90%<sup>15</sup>.

Au siècle suivant, le sort des Innu fut très semblable à celui des autres peuples indigènes de la côte est. Les flottes européennes accouraient dans l'Atlantique ouest vers les riches bancs de pêche de Terre-Neuve et les marins accostaient pour sécher et traiter le poisson; ainsi se développa rapidement un commerce prospère (et souvent amical) avec les Indiens empressés à échanger du gibier et des peaux d'animaux contre des outils et des ustensiles européens. Dès les années 1530, il existe des descriptions de visites d'Innu à bord de bateaux basques où ils commerçaient mais aussi nouaient de bonnes relations avec les marins qui leur donnaient des fromages, des amandes et des raisins et s'émerveillaient de leur rapidité à apprendre la langue basque. Les récits sont teintés de véritable admiration : Clemente de Odeliza, un Basque de Fuentebarrabia, les décrit comme 'extraordinairement capables et ingénieux' et l'historien Lope de Isasti en parle comme de 'vrais amis et alliés'.



© Adam Hinton/Survival

A la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, ces contacts informels et pragmatiques diminuèrent et un nouveau modèle d'exploitation économique prit forme. Entre 1603 et 1620 l'Angleterre, la France et les Pays-Bas établirent, dans l'est de l'Amérique du Nord, des postes gouvernementaux permanents, ou des postes de traite. À la même époque, les puissances instaurèrent la réglementation et le contrôle du commerce de la fourrure (devenu source d'immenses profits) qui, de plus en plus, apparut comme le moyen de dominer le continent. Avec l'intensification de la compétition entre Européens, les peuples autochtones furent de plus en plus réduits au rôle de pions dans le jeu des rivalités impériales. Ils étaient tolérés aussi longtemps qu'ils fournissaient fourrures et aide militaire; dès qu'ils ne les fournissaient plus, ils devenaient inutiles, ils étaient chassés ou neutralisés par la 'civilisation' imposée par la domination européenne, ou même tués. Ces procédés ont détruit la plus grande partie des parents des Innu habitant la Nouvelle-Angleterre au XVII<sup>e</sup> siècle et exterminé leurs voisins, les Beothucks, au XIX<sup>e</sup> siècle: les Innu eux-mêmes ne furent touchés que marginalement. En 1637, le missionnaire jésuite Paul Le Jeune convaincu qu'«on ne doit pas espérer grand-chose des Sauvages tant qu'ils seront vagabonds...» essaya de créer des établissements où, 'vivant dans des huttes construites pour eux... ils se fixeront... et seront plus aisément instruits et gagnés'<sup>16</sup>, mais l'expérience échoua. Comme il n'y avait pas de moyens effectifs

16. Reuben Gold Thwaites, *op.cit.*

de les maintenir sur place les familles, rapidement lassées de vivre sous le contrôle des Français, retournèrent à leur vie ‘sauvage’.

La ‘tristesse’ et l’‘inhospitalité’ de leur pays, que Jacques Cartier décrivait comme ‘la terre que Dieu a donnée à Caïn’, repoussa les Européens et sauva les Innu. Alors que les commerçants et les pêcheurs continuaient à fréquenter la côte – et même, parfois, à s’y établir – très peu de colons affrontèrent les paysages rocailleux de l’intérieur que les huit mois d’hiver subarctique rendaient impropres à l’agriculture. Les initiatives du jésuite ne pouvaient s’appuyer sur les puissants intérêts économiques et militaires qui, plus au sud, ouvraient les terres à la colonisation en ‘réduisant les Indiens à être des gens civilisés’.

En fait, longtemps après que les indigènes furent chassés de la plus grande partie du continent, la péninsule du Québec-Labrador était toujours valorisée plus par ce que les Innu en tiraient que pour sa terre elle-même. Trois siècles après le P. Le Jeune, les commerçants de fourrure étendaient encore leur influence de plus en plus profondément dans le Nitassinan, encourageant les Innu non à se fixer mais à suivre un mode de vie un peu modifié qui les faisait chasser dans l’intérieur (qu’ils appelaient *nutshimit*) la plus grande partie de l’année et apporter, l’été, les peaux aux postes de traite en échange d’outils métalliques, de fusils, de munitions, de farine, de sucre et de thé.

Bien que le commerce de la fourrure ait assuré la survie immédiate des Innu en leur donnant une place marginale dans l’économie globale, il a aussi réduit leur autosuffisance. Le commerçant, aussi impitoyablement et délibérément que n’importe quel trafiquant de drogue, organisa la dépendance des indigènes, ainsi que l’écrivit John McLean de la Compagnie de la Baie d’Hudson, qui a travaillé avec les Innu dans les années 1830 et 1840 :

*Comme les postes de traite... sont maintenant établis sur leur territoire, je ne doute pas que des besoins ‘artificiels’ soient créés qui, avec le temps, deviendront aussi indispensables que leurs actuels besoins, réels. Tout l’art du commerçant consiste à parvenir à ce*

*résultat et il ne manque jamais d'avoir du succès. Rien que pendant les deux dernières années de ma gestion, la demande pour les objets manufacturés européens a grandement augmenté*<sup>17</sup>.

L'expérience innu du commerce de la fourrure a beaucoup varié, en pratique. Certains commerçants étaient de petits dictateurs qui recherchaient, inflexiblement et sans pitié, des profits comme ce Donald Henderson qui, au milieu des années 1840, mécontent du nombre de fourrures apportées par les trappeurs innu, refusa de leur donner des munitions en échange ce qui provoqua la mort par inanition d'un grand nombre d'entre eux. D'autres, en revanche, développaient des relations personnelles étroites avec leurs 'clients', allant jusqu'à épouser des femmes indigènes. Certains groupes étaient plus difficiles à réduire que d'autres : les Mushuau du Nord-Labrador ont particulièrement bien résisté à l'art des commerçants. Encore en 1935, l'un de ceux-ci écrivait : 'Ils sont encore... très ingénieux et sans aucun doute ils pourraient, si nécessaire, subsister tout à fait indépendamment de l'aide extérieure'<sup>18</sup>.

17. Cité dans *Nitassinan : The Innu Struggle to Reclaim their Homeland* par Marie Wadden, Douglas & McIntyre, Vancouver-Toronto 1991, p. 31.

18. *Ibid.*, p. 33.

Les empiètements sur les terres innu par les colons non innu et les trappeurs s'accrurent durant la première partie du XX<sup>e</sup> siècle. En 1927, le comité juridique du Conseil privé à Londres, étendait encore la mainmise coloniale en traçant arbitrairement une frontière politique au milieu du Nitassinan. En conséquence de quoi, des familles et des groupes régionaux furent séparés en deux, les uns se trouvant dans le Québec francophone, partie de la Confédération canadienne, et les autres dans le Labrador anglophone, alors partie de la colonie britannique autonome de Terre-Neuve.

Au moment de la Seconde Guerre mondiale, presque tous les Innu étaient, jusqu'à un certain degré, impliqués dans le commerce de la fourrure et sous l'influence croissante des commerçants mais aussi des missionnaires, fonctionnaires et autres non indigènes qu'ils côtoyaient dans les postes de traite. Cela les rendit vulnérables aux pressions du gouvernement qui, plus de 300 ans après le P. Le Jeune, décida que, finalement, ils devaient être sédentarisés dans des communautés permanentes.

## Comment en est-on arrivé là ?

*Une chose est claire : la civilisation avance vers le nord, les Indiens et les Eskimo ne peuvent y échapper. L'arrivée de l'avion et de la radio a rompu les dernières barrières d'isolement. La seule voie qui leur est ouverte maintenant, parce qu'il n'y aura pas de retour en arrière, c'est de s'y ajuster aussi vite que possible pour prendre toute leur place comme citoyens de notre société.*

Walter Rockwood, Memorandum sur la politique générale concernant les Indiens et les Eskimo du Nord-Labrador, 1955.

*Il y a environ 30 ans, un navire militaire est venu au vieux Davis Inlet. Il avait beaucoup de pavillons différents. Un prêtre et d'autres gens avaient de beaux costumes. On nous a dit qu'il y avait quelqu'un du gouvernement sur le bateau qui voulait rencontrer les Innu et que c'était un représentant de la Reine. Je ne sais pas qui c'était. Le prêtre était l'interprète. Quand l'homme a fini son discours, on nous a raconté ce qu'il avait dit et qui c'était. Il a dit qu'avant de venir on lui avait dit que les Innu avaient tout: de bons logements, de l'eau et des égouts. Maintenant il voyait bien que ce n'est pas vrai. À son retour, il dira à la Reine ce qu'il a vu : que les Innu vivaient toujours sous des tentes. L'ancien chef lui a dit que les Innu étaient très pauvres et qu'il faisait bien froid pour vivre sous des tentes. Kaniuekutat, Utshimassits<sup>19</sup>*

19. *Gathering Voices : Finding strength to help our children*, Innu Nation and the Mushuau Innu Band Council, Utshimassits, Nitassinan, juin 1992.

Lors des discussions sur les Innu et leur si mauvaise situation actuelle, il est rarement fait mention du processus de sédentarisation qu'ils subirent entre le milieu des années 1950 et le milieu des années 1970. Quand on leur en parle, les Innu restent évasifs et réservés; les gouvernements du Canada, du Québec et de Terre-Neuve veulent maintenant inscrire leurs politiques dans la rhétorique habituelle du 'politiquement correct' plutôt que dans les termes ouvertement racistes et autoritaires de personnages officiels comme Walter

Rockwood, directeur des Affaires du Nord-Labrador de 1952 à 1964<sup>20</sup>. Il est néanmoins instructif de comparer l'appréhension des événements par les Innu avec celle des *Akanishau* car elle montre combien les suppositions et les croyances des deux parties sont opposées et elle met en lumière de nombreux problèmes auxquels les communautés innu sont confrontées aujourd'hui.

Du point de vue des autorités, la sédentarisation faisait partie du grand processus historique qui a apporté la 'civilisation' à travers l'Amérique du Nord et qui, désormais s'avance dans le Grand Nord. Plusieurs facteurs ont convaincu que le moment était venu, pour les Innu, de s'habituer à une existence sédentaire, s'ils voulaient survivre. Durant la Seconde Guerre mondiale, la construction de la base aérienne de Goose Bay avait, pour la première fois, amené une importante population de non-Innu au cœur du Nitassinan; plus tard, en 1949, la décision de Terre-Neuve (qui incluait le Labrador) de rejoindre la Fédération canadienne après des siècles de domination britannique, renforça encore l'intérêt pour le développement de la région. En outre, des baisses cycliques de la population des caribous dans les années 1930 et une chute des prix de la fourrure avaient rendu le mode de vie des Innu de plus en plus difficile. Leur situation s'est encore compliquée avec la construction rapide d'une infrastructure industrielle comprenant le chemin de fer minier de Sept Îles à Schefferville, son embranchement d'Esquer à la centrale hydroélectrique de Churchill Falls, les barrages d'Hydro-Québec et les moulins à papier des rives nord du golfe du Saint-Laurent.

Suivant des pratiques coloniales bien établies, le gouvernement entreprit de réaliser deux objectifs liés : ouvrir les terres des Innu au 'développement' non indigène, en chassant progressivement les Indiens et préparer ceux-ci aux nouvelles circonstances par un programme de 'réhabilitation économique'. La chasse n'étant plus considérée comme un vrai 'travail', Walter Rockwood a consacré beaucoup d'énergie à essayer de diriger les Innu vers ce qu'il jugeait être une activité 'productrice'. Ce qui impliquait toujours un travail salarié dans les scieries, les conserveries de morue et de salaisons des truites, à l'aéroport de Goose Bay – ou bien un déplacement vers des

20. Les memoranda et correspondances de Walter Rockwood sont rassemblés dans James Roche 1992, *Resettlement of the Mushuau Innu 1948 and 1967 : A Collection of Documents from the Provincial Archives of Newfoundland and Labrador and the Centre for Newfoundland Studies*. Innu Nation : Sheshatshiu. Toutes les citations de Rockwood qui suivent sont tirées de ce document.

régions où on demandait de la main-d'œuvre comme les villages miniers de Schefferville et Wabush dans l'ouest du Labrador. Comme Rockwood l'écrivait en 1956, avec un grand sentiment d'urgence : 'à moins que nous n'adoptions une approche très positive *maintenant*, il y a un gros risque que les Indiens ne deviennent des fainéants dont le seul but serait de soutirer de plus en plus d'aumônes du gouvernement; en fait on doit craindre qu'ils en soient déjà arrivés là'.

Rockwood et ses collègues considéraient la trappe comme une alternative légitime à la 'fainéantise' parce qu'à la différence de la chasse elle fournissait des marchandises à vendre plutôt que des prises destinées à la consommation personnelle, poussant ainsi les Innu vers une économie monétaire et salariale où ils bénéficieraient du chômage et non de l'aide sociale, plus stigmatisante et moins généreuse. Dès le début, le gouvernement provincial vit, non seulement la sédentarisation elle-même mais la création du salariat et de l'aide sociale qu'elle entraînait, comme faisant partie d'une stratégie à long terme pour transformer les Innu et les assimiler dans la société canadienne<sup>21</sup>.

À la différence des positions officielles, il n'y a pas, chez les Innu une seule façon, non ambiguë, de comprendre la sédentarisation et ce qu'elle signifiait : leur perception de ce qui arriva est, comme toujours, incorporée dans des récits très différents reflétant les expériences diverses et souvent chaotiques des individus et des familles. Il est clair, cependant, que le gouvernement n'a pas cherché à expliquer la situation à tous les Innu ni à obtenir leur consentement formel à la sédentarisation. Comme nous l'avons vu, la société innu ne possède, de fait, aucune institution par laquelle un tel consentement pourrait être donné.

Le mode de vie des chasseurs, par lequel les plans sont toujours contingents et susceptibles d'être modifiés impromptu par un changement de temps ou la découverte d'une nouvelle piste, donne le réflexe de s'engager rapidement et à long terme dans des activités impensables *a priori*. Bien que l'Église et le gouvernement aient

21. L'histoire de la sédentarisation se trouve relatée dans toute son étendue dans Donald M. McRae (1993) *Report on the Complaints of the Innu of Labrador to the Canadian, Human Rights Commission*, Ottawa, University of Ottawa Faculty of Law, pp. 23-40.

parfois ‘reconnu’ un Innu (généralement converti au christianisme et sobre) comme ‘chef’ d’une ‘bande’ particulière, il n’y a pas, dans leur société, de chef permanent, choisi formellement et investi du pouvoir de prendre des décisions pour les autres; même le plus respecté des *utshimau* était choisi selon un processus informel et ne restait le ‘premier’ qu’aussi longtemps qu’il pouvait obtenir un consensus.

Les récits innu de la sédentarisation montrent bien que les autorités les ont soumis à d’immenses pressions, repoussant toute alternative comme irréaliste et inacceptable. Ils ont été traités comme des enfants incompetents, incapables de décider de ce qui était le meilleur pour eux. Leurs récits sont pleins de confusion et du sentiment de leur impuissance. Certains ont vraiment cru à la promesse d’une vie meilleure. Un homme, par exemple, se rappelle : *Nous pensions que le gouvernement faisait du bon travail en déplaçant la communauté ici, dans cette île. On nous a dit que l’île était un bon endroit. Nous ne savions pas qu’il allait y avoir toutes sortes de problèmes. Quand on l’a compris, il était trop tard pour faire quelque chose. Chacun croyait qu’on allait avoir de tout : des chaises, des fourneaux, de l’eau, mais on n’a eu que des maisons vides*<sup>22</sup>.

22. *Gathering Voices*, 1992, *op.cit.*

Même cet homme, malgré ses grands espoirs, n’a pas le sentiment qu’il a choisi ce changement capital : ‘Autant que je sache’, rappela-t-il ‘c’est arrivé, tout simplement.’ Un autre membre de la communauté de Davis Inlet lui fait écho :

*Quand nous avons appris, pour la première fois, que nous serions déplacés dans l’île, je n’ai pas aimé l’idée... Mais personne n’a rien dit, nous sommes partis*<sup>23</sup>.

23. *Ibid.*

Cette soumission peut, en partie, s’expliquer par la tendance de la culture innu à décourager fortement quiconque se met en avant et prononce avec agressivité des opinions dissidentes qui pourraient faire éclater un conflit. Il y a du reste de nombreuses preuves que les autorités, particulièrement l’Église, ont systématiquement eu recours à l’intimidation pour imposer la sédentarisation. On disait aux gens

qui refusaient de s'établir et d'envoyer leurs enfants à l'école, qu'ils perdraient les allocations familiales nouvellement introduites; de nombreux récits rapportent que les prêtres usaient de leur très grande autorité – et même parfois de violence – pour arriver à leurs fins. Une femme de Sheshatshiu raconte :

*Le curé venait nous voir quand nous campions. Il demandait aux familles de venir et de résider dans la communauté... Ma mère dit que le curé était très en colère parce que personne n'allait vivre dans la communauté. Les Innu avaient peur du curé. Il les contrôlait et leur disait ce qu'ils devaient faire; il les convertissait. Si ça n'avait pas été le curé, les Innu vivraient encore dans la nature... L'église était toujours pleine parce que le curé contrôlait les gens. Je n'ai jamais aimé que le curé nous dise ce qu'il fallait faire<sup>24</sup>.*

Selon une autre femme de Sheshatshiu, un des curés frappait presque à mort à l'aide d'un grand bâton les Innu – particulièrement ceux qui étaient ivres – qui le défiaient<sup>25</sup>.

Quelques familles refusèrent de céder à la pression, acceptèrent les maisons mais continuèrent à passer une grande partie de l'année dans la nature. Par exemple, Pien Penashue, de Sheshatshiu, fut convaincu, dès le début, que la sédentarisation serait un désastre. Il se rappelle :

*Je savais ce qui arriverait quand le curé essayait de persuader les Innu de ne plus aller camper. Il n'a pas pu me convaincre de rester... en permanence dans la communauté. Je ne permettrai jamais que cela nous arrive, à ma famille et à moi. Je devais être très fort pour dire non parce que je savais que ma vie dans la nature était la meilleure façon de vivre... Le curé m'a même ordonné d'envoyer Melvin [son plus jeune fils] à l'école, mais je ne l'ai pas écouté... j'étais plus déterminé que les autres. Aussi Melvin n'est pas allé à l'école et maintenant c'est un adulte<sup>26</sup>.*

Mais la plupart des Innu, incapables de prévoir ce que la sédentarisation signifierait et craignant de s'isoler du reste du groupe, en passèrent – quoique de mauvais gré – par le plan des autorités. Ils y furent contraints par les manifestions de pouvoir du gouvernement, par ses menaces explicites et ses manœuvres (par exemple

24. *Gathering Voices : Discovering our past, present and future*, Innu Nation Community Research Project, Nitassinan, novembre 1993.

25. *Ibid.*

26. Interview de James Wilson, 1993, *op.cit.*

obliger par contrat des familles innu à rester dans leurs maisons pendant dix ans pour obtenir leur titre de propriété) et peut-être plus encore par le sentiment inébranlable que le changement était inévitable et qu'il n'y avait tout simplement pas d'alternative.

Dans une culture fondée sur la soumission à de puissantes forces extérieures – plutôt que, comme chez les Européens, sur la volonté de les dominer ou de les manipuler – cet argument a dû être irrésistible. Il est tout à fait clair que les Innu n'ont pas choisi librement la sédentarisation. Ce changement des plus dramatiques de la vie nomade à la vie sédentaire, s'est effectué sans aucune consultation significative<sup>27</sup>.

27. C'est l'une des conclusions de l'Assemblée des Premières Nations (1993). *Violations of Law and Human Rights by the Governments of Canada, and Newfoundland in regard to the Mushuau Innu. A Documentation of Injustice in Utsimassits (Davis Inlet)* Submission to the Canadian Commission, Assembly of First Nations, p. 57.



## ‘Honte et confusion’: la vie dans la communauté

*Ils ont tant de poussière dans les yeux et cela sera si difficile de la leur ôter pour qu’ils puissent voir la belle lumière de la vérité. Cependant je crois que celui qui connaîtrait parfaitement leur langue et serait capable de leur donner rapidement de bonnes raisons, constaterait qu’ils riraient bientôt de leur propre stupidité; car quelquefois je les ai rendus honteux et confus, bien que je ne parle presque... que par signes. Père Paul Le Jeune<sup>28</sup>*

28. Reuben Gold Thwaites, *op. cit.*

*Réduire le sens du mot nutshimit à celui de ‘brousse’ ne lui rend pas sa signification pour nous. C’est un endroit où nous sommes chez nous. Daniel Ashini, Sheshatshiu<sup>29</sup>*

29. Daniel Ashini, communication personnelle, 1996.



© Rick Bauman/Survival

Dans les années qui ont immédiatement suivi la sédentarisation, le gouvernement n'a pas essayé de cacher son hostilité au mode de vie innu. Les fonctionnaires terre-neuvas de la protection de la nature imposèrent rigoureusement la réglementation provinciale sur la chasse, recherchant dans les maisons le gibier capturé 'illégalement' sur les propres terres des Innu et confisquant les équipements. Les enfants – et quelquefois leurs parents et grands-parents – étaient physiquement maltraités s'ils manquaient l'école pour aller dans la nature. Un homme, âgé aujourd'hui d'une trentaine d'années, se souvient :

*Une fois, le curé nous a vus, mon grand-père et moi, revenant en canot de Nutshimit. Ça l'a rendu fou. Il m'a attrapé par l'oreille et l'a presque arrachée. Après il a pris une rame et a battu mon grand-père avec<sup>30</sup>.*

30. Entretien avec James Wilson, 1989.

Durant cette dernière décennie, l'attitude officielle s'est un peu adoucie. Les autorités ont instauré, dans les communautés innu, des 'conseils de bande' élus, aux pouvoirs d'auto-administration limités et aidé à financer certaines organisations politiques, telles que Innu Nation au Labrador et Mamit Innuat au Québec, chargées de représenter les Innu dans leurs relations avec les organisations politiques et commerciales non innu. Dans certaines communautés l'administration de l'école a été dévolue au conseil de bande et l'assiduité scolaire est moins agressivement exigée.

A la suite d'une décision de la Cour suprême du Canada de 1990, les restrictions sur la chasse et la pêche de subsistance indigènes ont été allégées (quoique beaucoup d'Innu continuent à redouter de chasser dans certaines régions). Sous la pression des communautés indigènes le Canada a, en outre, institué le 'Programme des avant-postes' (à présent sous le contrôle du conseil de bande) qui finance le transport aérien des familles vers les camps de chasse de l'intérieur.

En dépit de cette libéralisation apparente le processus de sédentarisation reste indéniable. Malgré toute la rhétorique officielle de l' 'autogouvernement', les Innu se sentent toujours profondément, et de plus en plus, dénués de pouvoir; l'expérience quotidienne de la

vie en communauté leur montre l'implacable assaut mené contre leur propre culture, basé sur l'affirmation que le mode de vie des *Akanishau* est supérieur au leur et qu'ils doivent s'y adapter. Si on leur demande de dire ce que cela signifie pour eux d'être élevés dans ces conditions, les jeunes répètent : 'On nous rend honteux d'être Innu'. Il y a un sentiment général d'impuissance devant une présence coloniale toujours plus prégnante qui, progressivement, referme toutes les issues, sauf celle de l'assimilation.

Il est important d'examiner en profondeur comment les institutions de la vie communautaire conduisent à ce sentiment prédominant que l' 'innu-ité' est inacceptable et destinée, quoi qu'en pensent les Innu eux-mêmes, à être supplantée par une nouvelle identité, qui ne sera celle que d'une Première Nation de plus, dans la 'mosaïque' que le Canada prétend être devenu<sup>31</sup>.

31. Un exemple éloquent de cette rhétorique est donné dans le Rapport de la Commission royale sur les peuples indigènes (1996), *Looking forward, Looking back*, 5 volumes, Ottawa, Minister of Supply and Services, Canada.

## L'Église

Même avant le début de la sédentarisation, beaucoup d'Innu avaient des contacts réguliers avec des missionnaires catholiques aux postes de traite qu'ils visitaient chaque année. La plupart acceptaient le baptême et certains devenaient authentiquement pratiquants. Quoique certains prêtres fussent plus tolérants que d'autres, presque tous désapprouvaient les 'superstitions' innu et les pratiques comme les séances de chamanisme et le *kutshapatshikan* (la tente secouée) qui faisaient partie intégrante de la vie des chasseurs.

*Célébration  
d'une messe  
en plein air*

Avant la sédentarisation, certains Innu convertis traitaient ce conflit, évitant typiquement la confrontation, en divisant le monde en deux réalités plus ou moins disparates : *nutshimit*, où les Maîtres des animaux et les croyances innu restaient dominants, et les postes de



traite et la mission, contrôlés par le Dieu des *Akanishau*. Avec la sédentarisation cet équilibre incommode fut détruit. Dans la communauté, la spiritualité innu était non seulement mal vue, mais se détachait de plus en plus du mode de vie qui lui donnait son sens. Une pratique comme le *kutshapatshikan*, qui impliquait une relation profonde avec le caribou et d'autres animaux, disparut simplement quand la nourriture, venue du magasin du gouvernement, cessa d'être le don des 'maîtres des animaux'.

Les missionnaires usèrent de leur énorme influence pour promouvoir la sédentarisation. Cependant, un petit nombre, inquiets de ce que les Innu devinssent simplement des 'alcooliques oisifs' les encouragèrent (quelquefois contre l'avis des agents officiels de protection de la nature) à continuer à chasser, au moins jusqu'à ce que des tâches plus 'productives' fussent trouvées pour eux. Aujourd'hui, en dehors d'une minorité de personnes âgées, l'Église a perdu beaucoup de son autorité directe mais elle continue à exercer une influence profonde, quoique largement indirecte, sur la vie de la communauté.

Les écoles missionnaires, établies longtemps avant la construction des villages, ont laissé un lourd héritage. La promesse d'une 'éducation blanche' a été utilisée pour persuader les familles de se sédentariser; beaucoup d'enfants ont alors été soudainement plongés dans un monde étranger et terrifiant où, surtout dans les premières années, ils étaient soumis à une discipline rude et parfois brutale. Les Innu étant généralement très réticents à critiquer, les histoires qu'ils racontent sur les missionnaires peuvent paraître édulcorées aux oreilles des *Akanishau* mais des récits comme celui de Napess Pone (typique de l'expérience de centaines de jeunes Innu) sont souvent faits avec une profonde émotion qui dément leur apparente douceur : *Je me rappelle que le Père Pearson m'a maltraité, physiquement. [Il] ne me traitait pas gentiment. Il avait l'habitude de me battre salement quand j'allais à l'école. C'est arrivé souvent*<sup>32</sup>.

32. *Gathering Voices*, 1993, *op. cit.*

La plupart des enfants n'étaient pas du tout préparés à ce genre de traitement; certains Innu pensent qu'il fut, en partie, responsable de l'augmentation dramatique de la violence domestique survenue

dans leurs communautés ces trois dernières décennies. Selon Ben Andrew, un Innu qui a fait des recherches sur l'impact des missionnaires :

*Chez nous, on n'a jamais frappé ou menacé de frapper les gosses... avant nos premiers contacts avec les Blancs. Ce sont les non-Innu qui ont, les premiers, introduit les coups et les punitions aux gosses, les Innu les ont imités... Quand les prêtres et les sœurs enseignaient aux enfants innu, ils étaient très stricts et imposaient une discipline de fer quand ils se tenaient mal. Ce fut le commencement du changement de comportement des Innu dans l'éducation de leurs enfants<sup>33</sup>.*

33. *Ibid.*

De nombreux Innu rendent aussi les missionnaires responsables d'autres changements très perturbants dans leur propre comportement. Il y a des preuves accablantes d'abus sexuels très répandus et systématiques auxquels se sont livrés sur les enfants, ces 40 dernières années, des prêtres et des instituteurs dont plusieurs ont été reconnus coupables par les tribunaux.

Cela n'a pas seulement laissé des centaines d'individus traumatisés mais a créé un cycle infernal d'abus, devenus endémiques dans certaines familles, les victimes devenant souvent à leur tour coupables d'abus sexuels. Cette maltraitance sexuelle venant du clergé a perduré jusqu'à présent : un missionnaire a dû récemment quitter une communauté innu sous l'accusation d'avoir abusé d'une jeune fille.



*À l'écoute  
d'une messe  
radiodiffusée*

© B & C Alexander



© B & C Alexander

## L'école

*Les enfants ne nous comprennent plus quand nous utilisons de vieux mots innu... Ils sont déjà entrés dans la culture akanishau, c'est pour cela qu'ils ne nous comprennent plus... Ils nous demandent : qu'est-ce que vous dites ? Qu'est-ce que cela veut dire ? Et nous ne pouvons pas traduire en anglais parce que nous ne parlons pas l'anglais... Je me demande ce qui va arriver à l'avenir si les gamins ne nous comprennent pas et si nous ne les comprenons pas non plus. Il arrivera que nos petits-enfants nous mettront les mots dans la bouche.*

Kaniuekutat, Utshimassits<sup>34</sup>

34. Entretien avec James Wilson, 1993, *op. cit.*

L'«éducation» était peut-être l'objectif le plus fondamental des officiels euro-canadiens et du clergé catholique quand ils ont prôné la sédentarisation des Innu dans la période après-guerre. Ils pensaient que sans elle, tous leurs efforts pour «civiliser» les Innu et leur inculquer les modes de comportement, de travail et la vision du monde des Occidentaux seraient vains. On peut mesurer l'importance de cet

objectif quand on sait qu'à Davis Inlet l'école fut construite quatorze ans avant les premières maisons.

Dans les communautés innu, les écoles catholiques ont renforcé la prégnance de l'approche euro-canadienne du monde, ce que montrent le contenu des enseignements et l'accent mis sur les mathématiques, les sciences, l'informatique, les langues européennes, peu différents des programmes nord-américains. Quoique certains enseignements soient donnés en langue innu, *innu-aimun*, l'école marginalise la culture innu en utilisant dans la plupart des classes l'anglais ou le français, qui ne sont encore que des secondes langues pour les Indiens. Il devient ainsi de plus en plus difficile pour les enfants de penser en phase avec les termes et les symboles de leurs parents et grands-parents. Les termes et les concepts abstraits des langues européennes ont peu à voir avec l'expérience indigène quotidienne alors que le *innu-aimun* est un langage de chasseurs dont les mots sont directement liés aux objets concrets et à des actions et des événements connus. Les matières enseignées (anglais, mathématiques, histoire, sciences sociales, sciences, etc.) présentent aux enfants une vision du monde peu en rapport avec leur culture et leur expérience.

Si l'école fait une concession au savoir innu en organisant des 'journées culturelles', celles-ci ne sont qu'une piètre parodie des pratiques indigènes. En 1995, par exemple, un des auteurs a assisté à une 'journée culturelle' à l'école catholique de Sheshatshiu qui était coordonnée par le représentant du département local des Forêts, aidé d'un Innu qui parlait très peu l'anglais. La séance consacrée à la trappe et aux fourrures fut entièrement conduite en anglais et fit grand usage d'une cassette vidéo montrant des peaux vendues 'à leur vraie valeur' dans une vente aux enchères en ville. De tels enseignements ne peuvent que miner la compréhension radicalement différente du monde des Innu et leurs relations avec les animaux.

Malheureusement, même quand l'enseignement est plus sensible aux valeurs culturelles indigènes et dispensé en *innu-aimun*, sa structure même rend presque impossible l'apprentissage, pour les

enfants innu, de la vie dans le *nutshimit*. Comprendre le pouvoir des éléments, les traces des animaux, les techniques de mise à mort et acquérir d'autres compétences nécessite d'accumuler l'expérience de la vie dans la nature et non pas d'effectuer une simulation dans des salles de classes ou dans des tentes spécialement construites à l'extérieur de l'école. La connaissance des mythes, des légendes, des Maîtres des animaux dispensée aux enfants par des anciens sollicités pour cela, est évidemment hors de son contexte, abstraite, coupée du monde qui lui donne son sens. Comme beaucoup de gens le disent, l'«école» innu est dans la nature.

L'influence destructrice des écoles est exacerbée par le calendrier scolaire qui suit le modèle canadien. Les enfants sont en classe pendant les plus importantes saisons de chasse (le printemps et l'automne) où ils ont les meilleures occasions d'apprendre la vie dans le *nutshimit* en accompagnant leurs familles; ils sont en vacances pendant l'été où les mouches, les moustiques et la chaleur rendant l'intérieur du pays inconfortable, les Innu préfèrent rester dans leurs établissements côtiers.

Bien que selon les critères non indigènes l'assiduité soit faible – les parents laissent les enfants libres de décider eux-mêmes s'ils veulent ou non y aller – tous les jeunes Innu vont à l'école une grande partie de leur enfance et de leur adolescence. Sous l'influence puissante, notamment de la télévision qui diffuse des images d'un monde urbain, allogène, que la plupart des indigènes n'ont jamais vu en réalité, les enfants se sentent désespérément déphasés devant les normes et les aspirations des Euro-Canadiens. Un jeune Innu se rappelle : *On nous formait à l'école pour être médecins, infirmiers, directeurs de magasins, instituteurs; c'était ce qu'on nous enseignait à l'école : devenir une de ces personnes. On ne m'a jamais appris à être un chasseur, on ne m'a jamais enseigné ma culture. Je n'ai jamais été formé à ça; c'était toujours la culture blanche qui avait de l'importance à l'école... Je vois des tas de gamins qui échouent à l'école... ils ont tellement honte de ne pas savoir parler anglais qu'ils se mettent à boire, ils boivent, encore et encore, parce qu'ils ont honte, de ne pas savoir écrire, de ne pas savoir parler cette langue*<sup>35</sup>.

35. *Ibid.*

Ou bien comme un autre leader l'a dit :

*L'école nous a éduqués dans le mode de vie des Akanishau et nous a appris que notre propre mode de vie était inférieur, qu'il ne valait rien*<sup>36</sup>.

36. Communication personnelle de Daniel Ashini.

Tout en échouant à adapter les jeunes Innu à la société euro-canadienne, l'école les a effectivement coupés de leurs propres racines culturelles. Paradoxalement (étant donné que la plupart des enfants se sentent profondément aliénés et exclus de la société canadienne) les anciens se plaignent que les jeunes aient perdu leur propre culture et soient 'devenus des Akanishau'. En 1996, Elizabeth Penashue l'expliquait ainsi :

*L'école est très importante ici. Elle traite de trop de choses, la culture innu est rejetée à l'extérieur. Les gosses vont à l'école tous les jours, tous les jours. Mais quand ils atteignent 16 ans, ils ont tout perdu. Ils sont tout juste comme des Blancs. Moi je n'ai jamais eu d'accident dans la nature, j'ai bien peur que s'ils ont des accidents, ils se perdent et meurent. Maintenant les petits parlent trop anglais, l'anglais est dans leurs têtes. Je ne dis pas que l'anglais n'est pas important, mais certains gosses ne veulent pas aller dans la nature. Ils ont honte de dire qu'ils sont Innu. Les instituteurs blancs les poussent trop à être comme les Blancs. Tout est blanc, les livres d'école sont pour les Blancs, les animaux représentés sont des singes, des baleines, des chevaux et des vaches*<sup>37</sup>.

37. Entretien avec Colin Samson.

La conséquence de cela, comme l'avait prédit le P. Le Jeune il y a plus de 350 ans, est que la plupart des enfants innu se sentent 'honteux et confus', sans avoir vraiment le sentiment d'appartenir à aucun monde.

Le système scolaire place les parents devant un cruel dilemme. L'éducation *akanishau* est évidemment importante pour que les enfants soient capables d'agir efficacement dans la société euro-canadienne mais elle est en complète contradiction avec les valeurs innu les plus profondes. L'irrésistible pression sociale, culturelle et politique imposant la vie sédentaire a pour résultat que, même lorsque les enfants ne vont pas à l'école, les familles hésitent à les

emmener dans la nature pour de longues périodes. Au lieu d'avoir la possibilité d'apprendre aussi la vie *nutshimit*, beaucoup d'enfants errent autour du village et glissent dans des comportements anti-sociaux : boisson, inhalation d'essence, vandalisme, qui inquiètent leurs aînés.

Quelques instituteurs sont prêts à admettre que les enfants innu sont en meilleure santé, plus heureux, se comportent mieux dans la vie naturelle qu'à l'école, mais ces doutes très privés n'ont donné lieu à aucune remise en question officielle et radicale du système scolaire. Bien que le contrôle formel de l'école ait été dévolu au Conseil de bande depuis 1997, ce changement de façade n'empêche pas que le cursus et l'emploi du temps scolaires restent essentiellement canadiens. L'affirmation libérale si répandue, selon laquelle l'éducation' (c'est-à-dire l'éducation occidentale) est intrinsèquement bonne, immunise l'école contre toute critique qui pourrait conduire à une réforme authentique et à des méthodes moins destructrices.

*La meilleure  
façon de  
détruire une  
culture est  
d'éduquer ses  
enfants dans  
une autre  
culture*

Pien Penashue,  
Sheshatshiu  
(entretien avec  
James Wilson,  
1989)



© B & C Alexander



## La santé

*Quand quelqu'un tombe malade, il se rappelle les usages médicinaux des différents types d'arbres et il se met à leur recherche. Puis, quand il en trouve un, il le coupe, le rapporte au camp où une vieille femme qui a le savoir voulu le prépare. Le petit tamarack, le sapin et toutes sortes de saules contiennent des remèdes. La gélinotte blanche mange les graines d'un saule qui a des propriétés médicinales; quand quelqu'un a attrapé un coup de froid dans la poitrine on utilise la sève du pin ou quand on s'est coupé avec un couteau ou une hache on ferme la blessure avec de la sève. Autrefois nous n'avions aucun remède de Blanc, nous nous soignons avec tous les remèdes que nous trouvions dans la nature. Mais maintenant tout cela disparaît. Il semble que les Innu laissent tomber.*

Matthew Penashue, Sheshatshiu<sup>38</sup>

*Les Innu sont malades et meurent à cause d'un syndrome bien établi de mauvaise santé collective engendré par la dépendance et l'acculturation forcées d'un peuple entier.*

Ben Andrew et Peter Sarsfield<sup>39</sup>

*Prise d'eau à un robinet communautaire*

38. Entretien avec James Wilson, 1993, *op. cit.*

39. Ben Andrew and Peter Sarsfield (1984) 'Innu Health: the Role of Self-Determination' in Robert Fortune (ed.) *Circumpolar Health* 84 *Proceedings of the Sixth International Symposium on Circumpolar health*, Seattle, University of Washington Press, 428-430.

Les soins médicaux étaient le premier bénéfice salubre attendu de la sédentarisation des Innu. Les autorités euro-canadiennes – notamment le Dr. Harry Paddon de l'association Grenfell qui a créé

*Depuis que nous avons des cliniques, nous sommes toujours malades*

Manikinet,  
Sheshatshiu.  
*Gathering Voices*  
1993, *op. cit.*

40. T. Kue Young  
(1994), *The health of native Americans : Toward a Biocultural Epidemiology*,  
New York, Oxford  
University Press

l'hôpital de North West River – croyaient que, privés de l'accès à la médecine occidentale les Innu connaîtraient des épidémies et des morts prématurées. Cependant l'état de santé des Innu ne s'est pas amélioré avec la sédentarisation, au contraire, une nette détérioration a été constatée.

Bien que nous ne disposions d'aucune étude statistique comparative, il est évident pour le personnel de santé que les Innu souffrent de graves problèmes dépassant de loin ceux que connaissent les autres populations du Canada. Par exemple, ainsi que nous l'avons mentionné plus haut, les Innu d'Utshimassits ont le taux de suicide le plus élevé du monde; la mortalité infantile, les maladies liées à l'alcoolisme sont les plus nombreuses de tout le continent nord-américain. Les diabètes, les cardiopathies, les maladies respiratoires et les accidents sont répandus. Cette situation ne retient pas l'attention au Canada : un récent manuel sur la santé des autochtones ne contient que deux courtes références aux Innu<sup>40</sup>.

Pourquoi la santé des Innu s'est-elle si dramatiquement détériorée depuis la sédentarisation ? Le corps médical euro-canadien a tendance à répondre en mettant en cause l'individu. Presque tout le personnel de santé accuse le régime alimentaire d'être le facteur crucial, avançant que les Innu font des 'mauvais choix alimentaires', en consommant de grandes quantités de boissons sucrées, de chips, de bonbons, de boîtes de conserve et d'aliments tout préparés (mais avec cette critique, on reconnaît que les magasins locaux proposent surtout de la marchandise de mauvaise qualité). Les repas ont tendance à être irréguliers, particulièrement lorsque les parents ont bu et les instituteurs se plaignent que les enfants sont mal préparés pour l'école parce qu'ils mangent mal.

Quoique les personnels de santé admettent qu'à Utshimassits notamment, la situation est aggravée par les mauvaises conditions matérielles – manque d'eau courante et de tout-à-l'égout, mauvaise collecte des ordures, maisons surpeuplées – ils expliquent néanmoins la plupart des problèmes de santé par l'« ignorance » ou l'« irresponsabilité » des Innu eux-mêmes. Plusieurs causes sont particulière-

ment désignées : la ‘mauvaise hygiène personnelle’, l’incapacité ou la mauvaise volonté des Innu à enseigner à leurs enfants les principes sanitaires de base, leur manque d’‘autorité éducative’ et leur prétendue ‘promiscuité sexuelle’. Les médecins et les infirmières se plaignent régulièrement de l’absence des patients à leurs rendez-vous et de leur négligence à prendre leurs médicaments.

Les Innu, quant à eux, ont une tout autre interprétation et placent les questions de santé dans un contexte beaucoup plus large. À la différence des praticiens occidentaux qui mettent l’accent sur le traitement individuel des patients, ils ne veulent pas séparer leur santé personnelle de considérations écologiques plus générales.

La vie *nutshimit* suppose une étroite correspondance entre l’environnement, la personne et le bien-être tant individuel que collectif. Les anthropologues qui ont passé beaucoup de temps avec les Innu quand ils nomadisaient ont noté que la vie de chasseurs et l’identité qui se développait autour d’elle était célébrée avec beaucoup de fierté<sup>41</sup>. Les Innu se félicitent les uns les autres de leurs qualités de chasseurs, de pêcheurs, de trappeurs, de cuisiniers, de constructeurs de tentes, de la compétence de leurs enfants à s’occuper des animaux, et de leur capacité à vivre en harmonie avec les Maîtres des animaux et les autres forces spirituelles. On peut s’attendre, par conséquent, à ce qu’ils souffrent si leur vie sociale est rompue, leur environnement endommagé et pour pénible que ce soit, il n’est pas surprenant qu’ils aient vite subi les ravages de l’alcoolisme, des maladies et des accidents depuis leur sédentarisation.

41. Cf. les excellents récits de William Duncan Strong in Eleanor Burke Leacock and Nan Rothschild (1994), *Labrador Winter : the Ethnographic Journals of William Duncan Strong*, Washington, DC Smithsonian Institution Press, and Georg Henriksen, op.cit.

Beaucoup d’Innu sont conscients du taux épouvantable de suicides tentés ou réussis dans leurs communautés et les considèrent comme les symptômes de la perte de contrôle sur leurs propres vies. Comme le dit Jean-Charles Pietacho de la communauté d’Ekuantshit (Mingan) au Québec : ‘Le suicide est l’ultime dénonciation de l’absence de choix pour un individu ou une communauté<sup>42</sup>.’

42. Cité dans la Commission royale pour les peuples indigènes, 1995, op. cit.

Le contraste entre le point de vue innu sur la santé et celui de la médecine occidentale est parfaitement illustré par les réactions de deux communautés au ‘développement’ de leur territoire. Les Innu pensent que l’exploitation du bois, des mines, les projets hydro-électriques et les vols à basse altitude ruinent leur santé non seulement directement, par la pollution, mais aussi en détruisant plus largement l’équilibre écologique et en causant des bouleversements dans la population animale. La vie *nutshimit* en est détériorée et la seule voie ‘saine’ dans le monde de plus en plus malsain des communautés est sapée. En outre, le développement industriel offre aux Innu des possibilités d’emploi dans les entreprises commerciales – quoiqu’au niveau le plus bas – qui les entraînent dans l’économie monétaire du Canada. Beaucoup d’Innu pensent, en conséquence, que l’alcoolisme et les maladies ne vont qu’empirer. Comme Patrick Andrew, d’Utshimassits, l’a remarqué :

*Les gens vont se mettre à boire beaucoup. Ils vont rapporter de l’alcool dans la communauté, cela se terminera en noyades accidentelles. Ils dépenseront leur argent en ville et ne rapporteront rien à leurs familles. Les maladies détruiront la communauté*<sup>43</sup>.

43. Innu Nation (1996 a), *Between a Rock and a Hard Place*, Sheshatshiu : Innu Nation p. 57.

Presque tous les Innu, qu’ils aient grandi dans la communauté ou non, voient la vie *nutshimit* comme une vie saine, dépourvue de maladies, où les gens sont actifs, ont un but, alors que la vie sédentaire, dépouillée de tout sens culturel et de buts pratiques, apportant un ennui sans fin, les saouleries, des conditions de surpeuplement et de saleté, conduit inévitablement à la maladie.

Cette vision des choses est étayée non seulement par des témoignages mais par des travaux de recherche. Par exemple, une étude de 1984 a montré que des Innu de Sheshatshiu qui retournaient à la vie nomade sept mois par an avaient spectaculairement retrouvé une santé meilleure :

*L’abus d’alcool s’est soudainement arrêté. La combinaison de l’amélioration du régime alimentaire, d’un style de vie plus rigoureux, d’un environnement social et émotionnel plus stable, apportée par une société qui fonctionne normalement crée un contraste saisissant avec la vie dans les villages*<sup>44</sup>.

44. Ben Andrew and Peter Sarsfield, *op. cit.* p. 429.

En dépit du fait que les personnels de santé et les instituteurs reconnaissent parfois en privé que les Innu sont mieux adaptés, plus heureux et plus accomplis comme nomades dans la nature que comme sédentaires dans les communautés, peu d'entre eux sont prêts à mettre en question la 'légitimité' ou l' 'inévitabilité' de la politique de sédentarisation ou leur propre responsabilité – bien qu'inconsciente – dans la détérioration du bien-être des Innu.



© Serge Jauvin/Survival

## Le droit

45. *Gathering Voices*, 1993, *op. cit.*

*Dans ma jeunesse, il n'y avait pas de lois à transgresser. Je vivais sans loi. Nous n'avions pas besoin de ces lois... Mon grand-père croyait que quand quelqu'un voulait quelque chose il fallait le lui donner. Un jour ou l'autre tu pouvais avoir besoin de quelque chose et quelqu'un te le donnait. C'était ça notre loi.* Kanikuen, Sheshatshiu<sup>45</sup>

46. *Ibid.*

*Quand nous allons en prison, les RCMP nous disent des injures. Ils ne nous respectent pas, ils abusent de nous et nous traitent comme des chiens ou des animaux. Ils nous ont infligé tous ces règlements, nous ont arrêtés, nous traînent au tribunal et nous envoient en prison pour des années.* Discussion de groupe à Sheshatshiu<sup>46</sup>

47. *Ibid.*

*Je pense que les RCMP ne devraient pas être autorisés à venir à Sheshatshiu parce qu'ils ne connaissent pas la culture et le mode de vie traditionnel des Innu. Nous ne comprenons pas le système juridique des Blancs. Les Innu devraient avoir leur propre système juridique. Les Innu vont au tribunal mais ils ne devraient pas y aller parce qu'ils n'ont pas la moindre idée du fonctionnement de la justice : ce n'est pas pour les Innu, c'est pour les Blancs. Nous étions ici longtemps avant les avocats.* Mashen, Sheshatshiu<sup>47</sup>

Le confinement des Innu dans des villages permanents leur rend impossible la résolution des conflits car, dans le passé, l'une des parties en cause s'en allait simplement. En même temps, ils se sont trouvés, pour la première fois, sous l'autorité directe du système de droit canadien, devenu rapidement l'arbitre ultime des conflits aussi bien à l'intérieur de la communauté qu'entre les Innu et l'État canadien. La loi caractérise comme 'crimes' chez eux des activités et des conduites qui étaient tolérées et qui soudain sont devenues des infractions à des règles inventées pas des non-Innu. Ces règles fournissaient les procédures qui envoyaient les auteurs de 'crimes' au tribunal et décidaient également des récompenses, des réparations et des châtements.



© Survival

*Manifestation  
à l'extérieur  
de la base  
aérienne de  
Goose Bay*

D'après nos recherches et de nombreux témoignages, il est clair que les Innu ressentent l'imposition d'un système juridique étranger comme profondément oppressif. Ainsi, ils trouvent que dans les disputes entre Innu et non-Innu, les tribunaux favorisent systématiquement les *Akanishau*. L'opinion largement répandue selon laquelle la loi les protège moins que les non-Innu est exacerbée par les ternes performances des avocats de l'assistance judiciaire chargés de représenter les plaignants innu. Dans plusieurs cas récents on a vu l'avocat censé défendre un Innu de Sheshatshiu démontrer amplement son incompréhension de leur vie, ayant rarement visité la communauté et, généralement, rencontrant ses clients pour la première fois à leur arrivée au tribunal.

Ressentant les intrusions de la loi dans les activités qu'ils considèrent comme essentielles et légitimes, telles que la chasse et la pêche, les Innu pensent que tout l'appareil policier, judiciaire et pénitentiaire est intrusif, effrayant et déroutant. La difficulté de traduire les concepts juridiques, souvent dérivés du latin, dans les différents termes culturels de l'*innu-aimun* rend impuissants même les meilleurs interprètes. Les participants à un groupe de discussion sur le droit ont rapporté :

*La police devrait expliquer les lois aux Innu parce que personne en réalité ne les comprend. Les interprètes présents ont beaucoup de dif-*

*ficultés avec les deux langues. Ils essayent de traduire mais certains mots sont intraduisibles. Nous n'avons pas de mots pour beaucoup de termes juridiques. Nous, les Innu nous ne savons pas comment dire ces mots difficiles en anglais. On essaye de les dire d'une façon simple pour qu'on puisse comprendre. Quand un procureur ou un juge pose une question à l'accusé, lui demandant de s'expliquer mieux, l'accusé ne sait pas comment faire. C'est très difficile pour nous, les Innu. Il faut beaucoup de temps pour trouver des réponses à ces questions. Pour eux, c'est facile, parce qu'ils ont tout en anglais. Ils peuvent dire n'importe quoi parce qu'ils parlent anglais*<sup>48</sup>.

48. *Gathering Voices*, 1992, *op. cit.*

De manière plus fondamentale, le système juridique est un défi aux plus importants principes de base de la culture innu. Comme nous l'avons vu, la société innu est égalitaire, consensuelle, ennemie des conflits, non pénalisante, et tolérante vis-à-vis de beaucoup de comportements personnels<sup>49</sup>. Les Innu sont réticents à classer les gens, les événements ou les idées en absolument 'bons' ou 'mauvais', 'vrais' ou 'faux' parce que ces catégories rigides ont peu de rapport avec leur perception de l'univers. L'exigence faite à un accusé de plaider 'coupable' ou 'non coupable' leur semble absurde : les êtres humains ne sont pas considérés comme des individus monolithiques dont on peut attendre qu'ils agissent toujours de la même façon, qu'ils aient toujours la pleine responsabilité de leurs fautes; on doit les voir comme partie d'une réalité sociale, naturelle et spirituelle plus large, plus fluide qui influence leur comportement. Cela signifie que les Innu tolèrent des comportements 'aberrants' comme l'ivrognerie (et ce qui en découle) la considérant comme le symptôme d'un malaise plus général, plutôt que comme un 'crime' qui doit être sanctionné par la punition du 'coupable'.

49. Eleanor Burke Leacock, 1995, *op.cit.*, p. 157.

Ce point de vue a été exprimé de façon très éloquente par Daniel Ashini quand il est venu au tribunal plaider en faveur d'un accusé Innu, appelé Shinepestis :

*Shinepestis vit dans un monde différent de celui des Euro-Canadiens. Nous le savons parce que tous les Innu partagent son expérience. L'expérience innu est collective et n'a rien à voir avec des similitudes génétiques et de race mais avec des similitudes de significations*

*et de sentiments... Nous vous demandons de [le] regarder encore... Acceptez qu'il soit un Innu et que d'être Innu signifie qu'il a appris à vivre dans la souffrance et qu'en réagissant à sa propre souffrance il en cause d'autres à ceux qu'il aime le plus. Nous vous demandons de faire que cette souffrance ne s'étende pas davantage. Nous jugeons Shinepestis comme n'étant pas différent du reste d'entre nous. Il est notre égal et nous le jugeons comme un véritable être humain. Nous voulons pour lui et pour nous ce qu'il veut lui, être un être sain, un être à part entière. En tant que communauté Innu, nous acceptons notre responsabilité collective pour que Shinepestis vive avec nous, reçoive notre attention et notre soutien et qu'il nous donne son attention et son soutien. Shinepestis sera accepté quand il reviendra parmi nous pas seulement à cause de ce qu'il a fait mais parce que nous avons besoin de lui pour guérir avec lui.*

Cette confrontation de visions du monde est particulièrement aiguë dans les domaines sensibles des déstructurations familiales et des abus sexuels des enfants. Les travailleurs sociaux, liés par les lois provinciales sur l'assistance aux enfants, sont légalement obligés de déclarer les cas à la police qui, à son tour, doit transmettre le présumé coupable à la justice. Du point de vue canadien, c'est incontestablement dans l'intérêt de l'enfant, mais cela force les Innu à abandonner à des procédures publiques, culturellement étrangères à leur tradition, leur contrôle sur les aspects les plus intimes et les plus douloureux de leurs vies et à laisser la décision finale à des non-Innu. Cela empêche également que les communautés trouvent elles-mêmes les réponses à des problèmes qu'elles considèrent non comme le fait de la perversité individuelle mais comme la conséquence de la dislocation sociale engendrée par la sédentarisation.

L'État canadien force ainsi les Innu à se soumettre à un système judiciaire qu'ils trouvent intrusif, terrifiant et incompréhensible et qui s'exprime dans un langage abstrait qui ne signifie rien pour eux. En sapant leur vision du monde et leur compréhension de la nature humaine, il contribue puissamment, comme l'école et les autres institutions, à la destruction de leur culture.

## Les autorités politiques : l'État, la province, les Conseils de bandes et Nation Innu

En les assujettissant à la loi canadienne, la sédentarisation a aussi obligé les Innu à entretenir des contacts politiques permanents avec les gouvernements fédéral et provincial. Le département provincial des Affaires du Nord-Labrador a exercé, dès le début, un contrôle direct sur leurs communautés mais, dans les années 1970, la propagation de comportements plus 'éclairés', certaines affaires traitées à la Cour suprême et la montée de l'intérêt général pour les droits des minorités ont commencé à rendre ce contrôle politiquement injustifiable. Convaincu qu'il devait obtenir le consentement explicite des Innu au développement du Labrador plutôt que de le présumer simplement, le gouvernement finança alors – sous le nom irréfutable d' 'auto-détermination' – la création d'un Conseil de bande élu dans chacun des nouveaux villages et d'une organisation provinciale connue maintenant comme 'Nation Innu', représentante collective des communautés.

Pour une part, ces institutions adaptées aux nouvelles formes de chefferies, sont devenues vitales pour la protection des intérêts innu, mais d'autre part, elles ont créé de profonds problèmes. Tout d'abord, leur fonctionnement et leur existence même sont presque totalement dépendants du financement du gouvernement canadien : comme elles doivent représenter les Innu dans les négociations d'ensemble sur toutes les revendications territoriales où le Canada (et Terre-Neuve) sont les parties adverses, ces institutions sont hautement vulnérables devant les menaces, pressions et intimidations que celles-ci n'hésitent pas à employer pour obtenir ce qu'elles appellent par euphémisme 'des progrès dans la résolution des revendications'. La constitution de deux organisations innu séparées, Nation Innu et Mamit Innuat, a créé des cassures entre les villages du Labrador et leurs parents du Québec parce qu'ils ont affaire respectivement et séparément à deux gouvernements.



© Stephen Curry/Survival

*Ce que je trouve le plus dur, comme chef, c'est que j'ai beaucoup de responsabilités vis-à-vis des gens. Comme chef, tu dois vivre des deux côtés, à la fois à la manière des Innu et à la manière des non-autochtones. Tu dois suivre le mode de vie des Blancs, tu dois être capable de les comprendre. Pour moi, comme chef, c'est vraiment très dur. Tu dois choisir le chemin pour ton peuple, parce que ton peuple dépend beaucoup de toi, tu dois aller en avant là où le veut ton peuple, mais le gouvernement fait aussi pression pour que tu suives son chemin. Il divise les chefs, non en introduisant une division parmi eux, il les divise à l'intérieur d'eux-mêmes personnellement. Katie Rich<sup>50</sup>*

*Peter Penashue, alors président de Nation Innu s'exprime devant la presse, 1995*

*50. Gathering Voices, op. cit.*



© Survival

Bien que les missionnaires aient déjà fait des tentatives pour développer certains types d'autorité de longue durée en promouvant des individus comme 'chefs', l'idée d'élire des leaders demeure profondément étrangère aux Innu et est source d'intenses conflits, notamment entre les quelques fonctionnaires (qui ont à leur disposition une quantité d'argent sans précédent) et les nombreux autres qui se sentent dépossédés de leur voix. Cette situation agrandit encore le fossé entre les jeunes et les vieux. Autrefois, le *utshimau* était généralement un ancien, ou un homme mûr qui avait développé les compétences nécessaires dans sa longue expérience de la vie *nutshimit*. Aujourd'hui les premières qualifications pour être un chef sont de maîtriser l'anglais ou le français et de comprendre les institutions euro-canadiennes, ce qui signifie que tous les postes clés sont occupés par des jeunes passés par l'école et que les vieux s'en sentent exclus. Comme l'exprime Kaniueketat, 70 ans :

*Je condamne vraiment les jeunes chefs, ils ne savent pas quoi dire aux Blancs et nous, les anciens, nous ne sommes jamais invités à leurs réunions. Je l'ai dit à mon neveu et il m'a répondu : 'Ne nous bloquez pas là où vous en êtes restés, ne nous tirez pas vers le passé.' Alors je lui ai dit : 'Vous n'avez jamais vu le passé. Prenez-nous avec vous, nous pouvons vous aider, vous n'êtes pas aussi forts que nous, nous avons vu plus de choses que vous... Vous avez grandi dans les villages, dans les maisons.' Voilà ce que je lui ai dit, il ne m'a jamais rien répondu*<sup>51</sup>.

51. Entretien avec James Wilson, 1993, *op. cit.*

De leur côté, beaucoup de jeunes se sentent à la fois coupables et embarrassés quand ils parlent des aînés :

*Nous devons respecter nos anciens parce que nous les avons négligés ces dernières années. Nous ne les écoutions pas. Je pense qu'ils ont cessé de nous parler. Nous devons respecter ce qu'ils ont à nous dire sur les problèmes de la communauté, sur la façon de faire nos bains de vapeur, de traiter les animaux. Ils possèdent beaucoup de savoirs que nous devons apprendre. Nous devons agir vite, il n'y a plus qu'un petit nombre d'anciens dans la communauté*<sup>52</sup>.

52. *Ibid.*

Le système, qui soumet les chefs chez eux à une tension personnelle et politique intense, les désoriente en les forçant à négocier à l'extérieur en termes exclusivement euro-canadiens. La plupart des réunions et les correspondances se font en anglais ou en français, deuxième langues des Innu, et sont conduites et rédigées selon des protocoles et des normes formulés par l'État canadien. Avant même le début des négociations, cette structure exige que, quels que soient les détails de la résolution finale, elle se conforme aux principes de souveraineté et d'usage de la terre des Européens et non à ceux des Innu. Ce système, fatalement, désavantage les Innu qui ont déjà des relations grossièrement inégales avec le Canada. Il signifie qu'ils ne peuvent formuler leur point de vue sur les questions cruciales de la terre, du développement, de l'économie, que dans les termes des institutions euro-canadiennes qui leur sont étrangères. Comme précondition, avant même d'entrer en discussion, on exige d'eux, en effet, qu'ils abandonnent leurs plus solides positions de négociation et leurs croyances et comportements les plus fondamentaux.

## ‘De tous les côtés’ : l’invasion du territoire innu

L’assaut contre les Innu n’est pas seulement venu de la sédentarisation elle-même, de sa tentative impudente de transformer leur monde intérieur par la manipulation sociale, mais d’une invasion parallèle de leur terre dont dépend leur mode de vie.

### Projets hydroélectriques

*Nous sommes extrêmement déçus du refus de Brian Tobin et de Lucien Bouchard (respectivement Premiers Ministres de Terre-Neuve et du Québec) d’inclure les Innu dans les prétendues discussions préliminaires sur le projet du Bas-Churchill. Nous sommes fatigués d’être menés en bateau, fatigués d’être trompés, fatigués que nos droits soient ignorés. Les Innu entreprendront toutes les actions nécessaires pour empêcher que Terre-Neuve et le Québec concluent des contrats à propos du Bas-Churchill ou de tout autre développement hydroélectrique sur notre territoire sans notre consentement. Daniel Ashini<sup>53</sup>*

53. Conférence de presse de Nation Innu, 2 mars 1998.

L’un des plus importants point de repère du paysage des Innu était le *Patshetshunau* (vapeur jaillissante), une gigantesque chute d’eau, plus haute que le Fer à Cheval du Niagara, qu’on pouvait voir et entendre à plus de 15 km à la ronde. Sans consulter les Innu, le gouvernement la réduisit en 1972 à un mince filet par la construction du complexe hydroélectrique de Churchill Falls.

Outre qu’il a détourné plusieurs cours d’eau et diminué ainsi le débit d’importantes rivières, le complexe a inondé plus de 4 130 km<sup>2</sup> du territoire de chasse des Innu. Ceux-ci ont non seulement perdu des lieux de trappe et de chasse mais aussi des sites d’origine et des sites funéraires de très grande valeur pour eux. La principale voie de communication des Innu, allant de Meshikimau vers l’est, fut privée d’eau. En réduisant le débit des rivières et en desséchant



© Colin Samson/Survival

drastiquement l'habitat des poissons et autres animaux, la réalisation du projet a ruiné une vaste région s'étendant très au-delà des limites du réservoir lui-même.

*'À mort les  
Indiens'*

Nitassinan est maintenant menacé par d'autres projets hydroélectriques, en particulier par l'extension de Churchill Falls à la partie aval de la rivière Churchill. En 1998, les Premiers Ministres du Québec et de Terre-Neuve ont annoncé que les compagnies d'utilité publique des deux provinces négociaient en vue d'un accord sur la construction du projet du Bas-Churchill.

Nous sommes au cœur du territoire de chasse innu. Si elle est construite, cette centrale hydroélectrique sera la deuxième au monde. Ce complexe de 6 milliards de dollars et son infrastructure produiront jusqu'à 3 200 mégawatts d'électricité. La masse de la puissance produite sera vendue dans toute l'Amérique du Nord. Deux barrages seront construits sur le Bas-Churchill; une rivière, la Romaine (extensivement utilisées par les Innu), sera détournée et une ligne à haute tension de 1 100 km de long apportera le courant à l'île de Terre-Neuve. Deux lignes encore plus puissantes relieront le Nord et le Sud-Québec et couperont le Nitassinan par des routes et des couloirs de pylones. La capacité actuelle du complexe de Churchill Falls sera augmentée de 2 turbines de 500 mégawatts.

Les autorités du Québec et de Terre-Neuve ont obstinément refusé de consulter les Innu avant la signature de l'accord entre les deux Premiers Ministres, le 9 mars 1998. Les Innu ont dénoncé cette absurdité en perturbant et interrompant la cérémonie de signature qui a fait fiasco. Même un an plus tard, il y a eu peu de consultation réelle. 'Ils continuent à discuter en privé pour faire avancer le projet... Sans les Innu il n'y aura pas de projet, alors sans les Innu il n'y aura pas de réunions', a déclaré Daniel Ashini en mars 1999. 'Les deux Premiers Ministres doivent se rendre compte que le projet du Bas-Churchill affecte le cœur même du territoire des Innu.'

## Entraînement militaire

*Après plus de dix ans d'opposition très dure à cet entraînement, nous sommes confrontés à son intensification. Il est évident que notre culture, les milliers d'années d'occupation de la péninsule du Labrador et du Québec et les droits indigènes, ont peu de signification pour le gouvernement canadien. Je ne sais pas comment nous pouvons continuer à chasser, trapper, pêcher à l'intérieur d'une zone d'entraînement de vols à basse altitude, avec tous ces avions et une nouvelle zone de largage de bombes. Notre terre est devenue un camp militaire stérile et on ne peut rien faire pour arrêter cela. Cette terre est aux Innu et aux Inuit, c'est leur terre. Elle n'appartient pas au gouvernement de Terre-Neuve ni au Canada. Nous ne leur avons jamais donnée et nous continuerons à l'utiliser. Mais quand, sans nous demander notre avis, on fait de plus en plus de vols à basse altitude, de plus en plus de camps de pêche, de plus en plus de mines, notre vie devient très difficile. Les compagnies qui viennent ici ont partie liée avec les gouvernements pour voler la terre des Innu. Daniel Ashini<sup>54</sup>*

54. Conférence de presse de Nation Innu, 31 janvier 1995.

Depuis 1979, le Canada a autorisé l'OTAN à utiliser la base aérienne de Goose Bay, construite durant la Seconde Guerre mondiale, comme centre d'entraînement pour les vols à basse altitude, les exercices de défense aérienne et de largage de bombes. Des zones préférées des Innu pour la chasse de printemps sont également utilisées pour le largage de bombes à Minainipi et comme cibles à Seal Lake. Depuis 1979, les sorties annuelles d'entraînement des vols ont augmenté de 2 000%, passant de 274 en 1979 à 6 558 en 1996, avec un maximum de 7 355 en 1992. Ces vols frôlent fréquemment le sol à moins d'une trentaine de mètres. Les objections des Innu ont continuellement été rejetées et, en 1996, le gouvernement canadien a signé des accords permettant l'augmentation des sorties jusqu'à 18 000 par an avec extension de la zone utilisée. En 1997, l'aviation militaire britannique (la RAF) a annoncé qu'elle accroîtrait ses activités d'entraînement à Goose Bay.



© Northrop Corporation

Les vols à basse altitude apportent au cœur de *Nutshimit*, dernier sanctuaire où les Innu étaient libres d'être eux-mêmes et de pratiquer leur propre mode de vie, la dévastation du monde *Akanishau*. (On notera que les régions survolées sont précisément – lacs, rivières et vallées – les plus utilisées par les Innu.) Ceux-ci font état d'un grand nombre de perturbations physiques, incluant des bruits retentissants et stridents, des chocs assourdissants qui terrifient particulièrement les enfants et les vieillards. En conséquence, des gens ont quitté en groupe des régions qui risquaient d'être survolées. (En 1998, pour la première fois, aucun Innu n'a vu les camps de chasse survolés, signe favorable que les comportements des militaires pouvaient changer.) Les Innu pensent aussi que les vols à basse altitude ont un effet marqué sur la faune sauvage, réduisant le nombre des animaux et altérant le comportement de certaines espèces comme le caribou et le castor<sup>55</sup>.

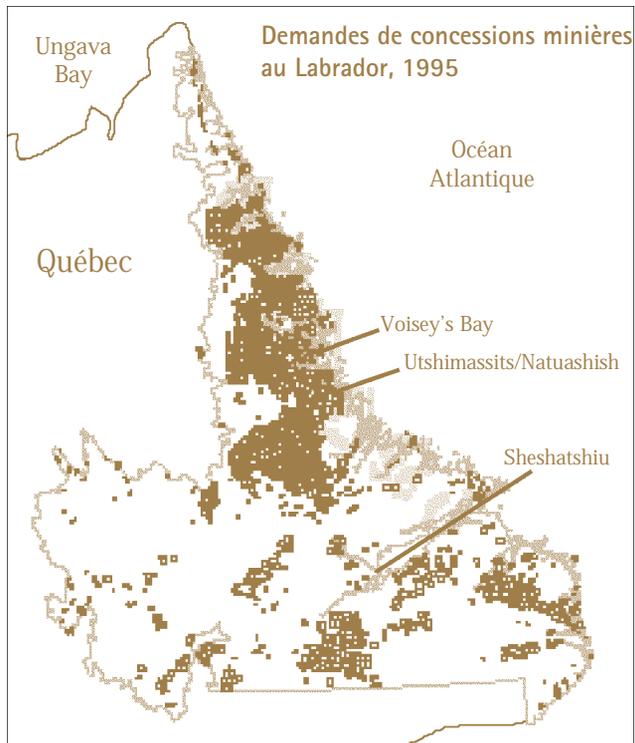
Les vols à basse altitude sont une violation particulièrement flagrante du mode de vie *Nutshimit*. Non seulement ils ruinent les activités de chasse mais ils s'immiscent dans les relations des Innu avec leur environnement. Cela n'est pas compris, ni même reconnu, par les autorités qui tendent à croire que la communauté est le centre du monde innu et que la nature est 'inhabitée', donc disponible pour l'usage qu'en veulent faire le Canada et ses alliés.

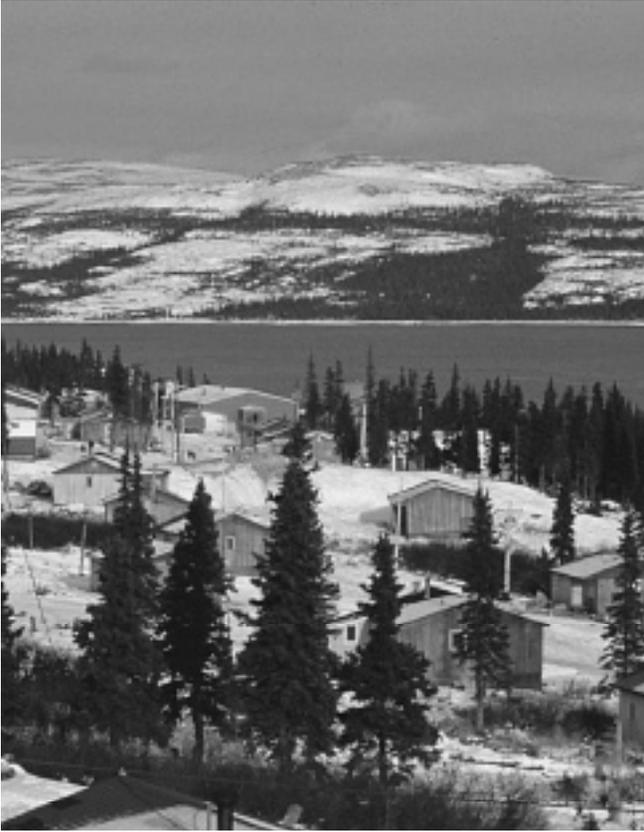
55. En 1996, suivant une recommandation de la Commission d'évaluation de l'environnement, le gouvernement a créé un Institut de contrôle et de recherche en vue d'atténuer les pires effets des vols à basse altitude. Les Innu considèrent que cet Institut est inefficace et ont exprimé des inquiétudes quant à l'ingérence du ministère de la Défense dans son travail.

## Exploitation minière à Voisey's Bay

La plus grande mine de nickel du monde fut découverte, en 1994, à environ 75 km au nord de Utshimassits, au lieu-dit Voisey's Bay appelé Kaupiskatish-shipis ou Eimish par les Innu. La zone est maintenant l'objet d'un projet d'exploitation de plusieurs milliards de dollars. Inutile de dire que les Innu n'ont jamais été consultés avant le démarrage de l'exploitation même si, comme la région du lac Meshikimau, Eimish est pour eux un territoire de chasse et de pêche d'importance primordiale, riche aussi en lieux évoquant des attaches personnelles et culturelles, beaucoup d'indigènes y étant nés et y ayant des parents enterrés.

En février 1995, Nation Innu mit en demeure Archean Resources et Diamond Fields de partir, deux des compagnies impliquées dans l'exploitation de la mine; les Innu habitants des lieux manifestèrent





© F & C Alexander

sur le site mais les travaux continuèrent sans changement. La commission de Nation Innu, spécialisée dans les activités minières, a enquêté dans deux communautés et résumé comme suit les sentiments de la population :

*Certains nous ont dit que l'exploitation de la mine de Kaupiskatishshipis signifiait la destruction de la culture innu. D'autres disaient qu'elle serait perdue et d'autres encore la décrivaient comme une culture en train de disparaître. Certains pensaient que les conséquences seraient fatales. Beaucoup s'inquiétaient de l'avenir des Innu, ils disaient que l'avenir de leurs enfants et des générations futures était très incertain. Certains pensaient que leurs petits-enfants seraient perdus comme ceux des autres autochtones au Canada qui ont perdu leur langue et leur culture et qui ne savent plus rien de leurs ancêtres. Ils étaient très préoccupés à l'idée que leurs enfants ne se*

56. Nation Innu (1996 a), *op. cit.*, p. 49.

*considéreraient plus comme des Innu et penseraient comme des Blancs*<sup>56</sup>.

Non seulement inquiets de son influence dévastatrice sur leur culture, les Innu soulignaient aussi que l'exploitation minière causerait d'immenses dommages à l'environnement, polluerait l'air, la terre et l'eau et détruirait la région dans laquelle ils chassaient naguère.

57. Innu Nation (1996 b) *Mineral Exploration and Development at Eimish (Voisey's Bay): An Introduction to the Issues*. Sheshatshiu: Nation Innu.

En 1996, un total de 250 000 demandes de concessions avaient été formulées sur de grandes portions du territoire innu<sup>57</sup>. Depuis la découverte de Voisey's Bay, une autre compagnie a commencé l'exploitation à Pants Lake, au sud-ouest d'Utshimassits. D'autres demandes concernent le Québec, près de la rivière Nipissis, un affluent de la rivière Moisie, la plus prolifique pour le frai des saumons de toute l'Amérique du Nord. Il est clair que si les mines se développent non seulement à Voisey's Bay mais dans toute la région, tout le système écologique du Nitassinan et les modes de vie qu'il a entraînés seront fatalement ruinés.

Les demandes de concessions sur le territoire innu sont encouragées par le système de la 'cartographie' des demandes. Pour une taxe remboursable de 240 dollars, les individus et les compagnies peuvent revendiquer des parcelles de terre de 500 pieds carrés sans même être physiquement présents au Nitassinan. Il leur suffit de planter une épingle sur une carte. S'ils matérialisent leur demande en travaillant, leur paiement initial leur sera remboursé, moins 5 dollars. Comme le montre la carte page 62, virtuellement toute la terre autour d'Utshimassits et de Natuashish (où l'actuelle communauté de Davis Inlet espère être relogée prochainement) a été 'revendiquée'.



© Peter Sibbald/Survival

## Routes et communications : l'autoroute trans-Labrador et autres développements

La plus grande menace qui pèse actuellement sur le territoire innu est peut-être l'extension et la mise en œuvre de l'autoroute trans-Labrador. En avril 1997, on annonça subitement, qu'au terme d'un lobbying secret mais efficace, 340 millions de dollars de crédits fédéraux seraient attribués pour réhabiliter l'actuelle piste dégradée qui va de Churchill Falls à Goose Bay et la prolonger jusqu'à la côte sud du Labrador.

Le tronçon final de ce projet couperait le cœur du Nitassinan, incluant le *Akamiuapishku* (Mealy Mountains), habitat des troupes de caribous de Mealy Mountain et territoire vital de chasse et de campements pour les Innu. C'est aussi le site de nombreuses tombes innu et sa signification particulière tient à ce que les cérémonies de *kutshapatshikan* (la tente secouée) et de *mukushan*

s’y déroulaient. La réalisation de ce projet donnerait aux non-Innu un accès beaucoup plus facile au territoire de chasse le plus important et ouvrirait la voie à une rapide et intensive industrialisation, notamment par l’exploitation des abondantes forêts de sapins qui longent la route prévue. En réalité, on craint que la véritable raison de ce projet ne soit de permettre l’accès aux forêts vierges du Sud-Est-Labrador aux compagnies d’exploitation forestière.

Nation Innu a eu plus de chance en essayant d’arrêter le développement d’une piste de motoneiges qui devait relier Goose Bay à la communauté de Cartwright, au Sud-Labrador. Les 250 km de piste (déjà en partie construits) ont été projetés sans aucune consultation des Innu. La piste devait accroître la construction de cabanes et les activités des chasseurs non Innu et causer des dégradations étendues à l’environnement.

Les Innu ont introduit une action en justice et réussi à obtenir un arrêté de suspension en mars 1997. Le tracé originel qui, comme l’autoroute trans-Labrador, passait à travers les Mealy Mountains, a été modifié. Mais si le projet est actuellement suspendu, les Innu restent vigilants.



© Bart Penashue/Survival

## Défier l'«inévitable» : la résistance innu

*'Nous  
lutterons  
toujours pour  
Ntesinan'*

Face à cette interminable succession de projets, les Innu n'ont pas accepté leur sort passivement. Depuis le début des années 1980, ils se sont engagés dans une lutte qui, plus que tout, témoigne de leur profond désir de rester sur leurs terres et de maîtriser leur propre avenir.

- Dès 1984, les Innu lancent la 'Campagne innu contre la militarisation de Ntesinan' pour protester contre les vols à basse altitude effectués au-dessus de leur territoire. Deux années plus tard, ils diffusent un communiqué de presse dénonçant la décision du gouvernement de Terre-Neuve d'autoriser la chasse aux caribous par les chasseurs sportifs blancs. '[Cette] initiative du gouvernement qui régit notre territoire contre notre volonté est particulièrement révoltante... Nous nous heurtons à toute une série de décisions concernant nos terres prises par des gouvernements lointains et étrangers.'

- En 1987, les Innu organisent des manifestations pour protester contre l'imposition de restrictions gouvernementales sur la chasse. Dans un communiqué de presse, les habitants de la communauté de Sheshatshiu déclarent : 'Les membres de la communauté innu de Sheshatshiu chassent aujourd'hui le caribou dans les montagnes de Mealy au mépris des restrictions gouvernementales concernant la chasse... Les aînés innu se disent prêts à se faire arrêter si cela peut servir à regagner le contrôle de leurs terres... David Nuke, un leader innu parlant au nom de familles de chasseurs déclare : 'Nous pratiquons la chasse, la trappe et la pêche sur cette terre depuis des milliers d'années. Et tout à coup, un gouvernement étranger arrive ici, envahit notre terre et nous dit que nous devons cesser ces activités. Nous sommes un peuple distinct qui a le droit de maintenir son mode de vie ancestral.'
- Entre 1988 et 1990, les Innu de tout le Nitassinan établissent une série de campements au bout de la piste de Goose Bay pour stopper les opérations de la base. La piste est également occupée à plusieurs reprises. Plusieurs Innu sont appréhendés et incarcérés.
- En 1990, une marche 'Liberté pour Nitassinan' est organisée à travers quatre provinces, et se termine dans l'Ottawa. Cette année également, les Innu de Sheshatshiu occupent une école communautaire pour protester contre leur manque de contrôle sur l'éducation de leurs enfants.
- En 1991, dix familles innu occupent une piste forestière en construction sur leur terre. Ils déclarent dans un communiqué : 'Il s'agit là d'un problème de simple justice. Les Innu n'ont jamais cédé leurs terres ni signé aucun traité. Nous nous asseyons avec le gouvernement à la table des négociations sur les revendications territoriales globales et pendant que nous parlementons, il vend notre forêt, découpe la terre avec des pistes et des routes, l'inonde, empoisonne nos poissons.' La piste sera abandonnée.
- En 1992, Nation Innu débranche les compteurs électriques des maisons de Sheshatshiu et les restitue à la compagnie hydroélectrique de

Terre-Neuve et du Labrador en signe de protestation contre l'inondation de leur terre que provoque le complexe hydroélectrique de Churchill Falls et contre la menace que représente le barrage du Bas-Churchill. 'Cette énergie est, et sera produite à nos dépens; c'est vous qui nous devez une compensation. C'est pourquoi nous vous rendons vos compteurs. Guidée par les aînés, notre communauté a pris cette décision', déclare Peter Penashue, alors président de Nation Innu.

- En 1993, pour protester contre le traitement infligé à des accusés innu par le juge Hyslop d'Utshimassits, le chef alors en exercice, Katie Rich, expulse la Cour. Durant un an et demi, la communauté résiste avec succès à la réimposition de la justice canadienne, jusqu'à ce que la Province se retire des négociations de revendications territoriales, disant qu'elle ne les reprendrait que lorsque la Cour serait autorisée à revenir.

- En 1994, des représentants innu se rendent à Genève pour témoigner de leur situation devant la Commission des droits de l'homme des Nations-Unies.

- En 1995, peu de temps après la découverte du gisement de nickel de Voisey's Bay, des familles innu établissent un campement sur le site minier pour entraver son 'développement'. Simeon Tshakapesh, alors chef de Utshimassits, déclare : 'Si l'exploration et le développement de notre terre continue, nous perdrons tout. La compagnie parle d'emplois et d'opportunités, mais nous, nous parlons de notre terre, de nos droits et de notre mode de vie.' La même année les Innu occupent les consulats britannique et hollandais à Toronto pour attirer l'attention sur l'utilisation continue de leur territoire pour les vols d'essai à basse altitude.

- En 1998, plus de cent Innu du Labrador et du Québec interrompent avec succès une conférence de presse organisée par les Premiers Ministres Tobin de Terre-Neuve et Bouchard du Québec pour annoncer leur accord sur le projet du Bas-Churchill.



# ‘C’est à vous si vous me le donnez’ : ou comment le Canada négocie son occupation

*Imaginez cela pendant une minute... Vous vivez dans une très belle maison, avec tout le confort nécessaire. Mais j’emménage chez vous et je me mets à vendre vos meubles et vos biens. Je reçois, disons, mille dollars pour la vente et je vous donne un dollar. Je vous dis comment vous devez vivre chez vous. Je vous dis ce que vous devez penser. Je vous dis ce que vous devez ressentir et comment répondre aux choses et lorsque vous agissez, je juge vos actions selon mes propres valeurs. Je vous annonce que cette maison est maintenant la mienne. Au bout de quelque temps, je suggère que peut-être nous pourrions ‘négocier’ quelques modifications à cet arrangement, mais qu’elle restera ma maison et que je contrôle la situation. La maison est bien sûr Nitassinan, notre terre ancestrale, et ce sont les Euro-Canadiens qui ont emménagé et qui l’ont envahie. Nous n’avons pas à imaginer cela, nous vivons cette expérience. Daniel Ashini<sup>58</sup>*

58. Déclaration devant le tribunal sur l’affaire Sylvester Rich, 1994.

Tout en reconnaissant que les peuples autochtones ont par le passé été victimes de certaines injustices, le Canada prétend que le cadre dans lequel sont actuellement négociés les droits territoriaux des communautés indigènes et les mesures qu’il prend pour la protection de l’environnement, sont tout à fait équitables et raisonnables. En réalité, ces deux questions cruciales sont certainement les exemples les plus scandaleux de la manière dont le Canada se joue des Innu – et des autres ‘Premières Nations’ – en les forçant à participer à la destruction de leurs cultures et à la violation de leurs droits. Il est donc important de les examiner en détail.

## La politique de revendications globales

La politique de revendications globales résulte d'une réforme majeure de la politique canadienne à l'égard de ces peuples autochtones qui, à l'instar des Innu, n'ont pas cédé leur terre à travers des traités. En 1973, le Premier Ministre alors en exercice, Pierre-Elliott Trudeau, écarta catégoriquement l'idée que les peuples indigènes du Canada pouvaient jouir de droits individuels ou collectifs supérieurs à ceux des colons canadiens. Avant la fin de l'année, un jugement en Colombie-Britannique (*Calder et al versus Regina*) fit admettre au gouvernement canadien qu'il ne pouvait pas usurper arbitrairement la terre de peuples indigènes sans conclure un accord formel avec eux.

Les conclusions de ce jugement eurent pour résultat la mise en place par le Canada d'un nouveau processus d'établissement de traités, la politique de revendications territoriales globales – processus qui avait déjà une première fois été abandonné en 1921. Celui-ci était supposé résoudre toutes les revendications territoriales en cours, assurant de cette façon la dépossession légitime et programmée des autochtones de la plupart de leurs terres. Dans son fonctionnement actuel, le but suprême de la politique de revendications globales est de provoquer le règlement 'définitif' des conflits territoriaux les plus marquants entre les peuples indigènes et le gouvernement fédéral. Bien que les strictes conditions de négociation puissent varier de cas en cas, le Canada a toujours fermement soutenu qu'il s'agit d'un processus unilatéral, par lequel la seule issue acceptable est pour les 'Premières Nations' concernées de céder le 'droit aborigène' lié à leur territoire en échange de compensation financière et autres avantages. Cela est clairement exprimé dans le document de la politique de revendications territoriales globales : 'les droits aborigènes devant être *supprimés* dans le processus de revendications sont... ceux liés à l'usage et au titre de la terre et de ses ressources' (nos italiques, NDLR)<sup>59</sup>. En d'autres termes, les négociateurs aborigènes savent que le Canada ne leur laissera pas la possibilité de *conserver* leur terre : la seule question en suspens réside dans les termes selon lesquels ils la *cèdent*. On tient pour acquis, de façon

59. Indian and Northern Affairs Canada (1987) *Comprehensive Land Claims Policy*, Ottawa, ministre de l'Approvisionnement et des Services, p. 11.

plutôt insultante que ce sont les habitants originels de la terre qui soumettent une ‘revendication’ au Canada et non le contraire.

À cet égard, il vaut la peine de signaler que le Canada se place loin derrière plusieurs pays du ‘Tiers Monde’ qui, depuis longtemps, ont mis en place des processus de reconnaissance des territoires indigènes. En Colombie, par exemple, les peuples indigènes ont eu la possibilité d’obtenir des titres sur leurs territoires depuis plus d’un siècle. Il n’y a pas de présomption de la part du gouvernement que les Indiens doivent d’abord céder leur droit sur la totalité de leur territoire avant d’obtenir un titre sur une partie de celui-ci.

L’initiative de lancer le processus de revendications globales revient essentiellement à la ‘Première Nation’ qui doit s’adresser au gouvernement pour avoir le droit de soumettre une ‘revendication’. Si la revendication est reconnue et approuvée par les gouvernements fédéral et provincial, les autochtones peuvent alors solliciter des prêts fédéraux – déductibles des compensations qui leur seront accordées – pour rechercher, développer et négocier leur revendication. Le processus étant financé par les parties adverses aux ‘Premières Nations’, des groupes tels que les Innu sont extrêmement vulnérables et peuvent voir leurs subventions supprimées s’ils ne partagent pas les termes, conditions et procédures que le Canada établit.

La portée d’une ‘revendication’ est limitée par toute une série de restrictions. Les non-autochtones qui ont acquis une terre dans une région contestée sont considérés comme ayant des droits équivalents sur elle, et il n’existe aucune disposition permettant de remettre en cause la manière dont ils l’ont obtenue ou la validité légale de leur titre de propriété. Les cabanons, bungalows et campements de pêche des colons situés dans les limites des terres ‘revendiquées’ du Nitassinan sont ainsi protégés par le gouvernement. La procédure garantit également le droit d’accès à une région de revendication (le long de l’autoroute trans-Labrador, par exemple) et garantit les intérêts d’individus et de compagnies comme Inco (contrôlant la mine de Voisey’s Bay) qui ont acquis les droits miniers du sous-sol. Aux yeux des autorités, payer la somme de 240 dollars pour les

droits du sous-sol sur une parcelle de terre au Nitassinan vous donne de fait un droit de ‘revendication’ équivalant à ceux dont jouissent les peuples qui vivent sur cette terre depuis des milliers d’années.

Depuis que les Innu du Labrador sont entrés dans la phase de négociation de revendications globales en 1991, ils ont subi une pression continuelle pour adopter une méthode ‘constructive’ et résoudre la question aussi vite que possible. Des sympathisants non autochtones, aussi bien que leurs adversaires, les ont avertis que la patience des autorités canadiennes et particulièrement celles de Terre-Neuve avait des limites et qu’ils devraient se contenter de ce qu’on leur offrait maintenant plutôt que risquer d’avoir à accepter un arrangement moins favorable plus tard.

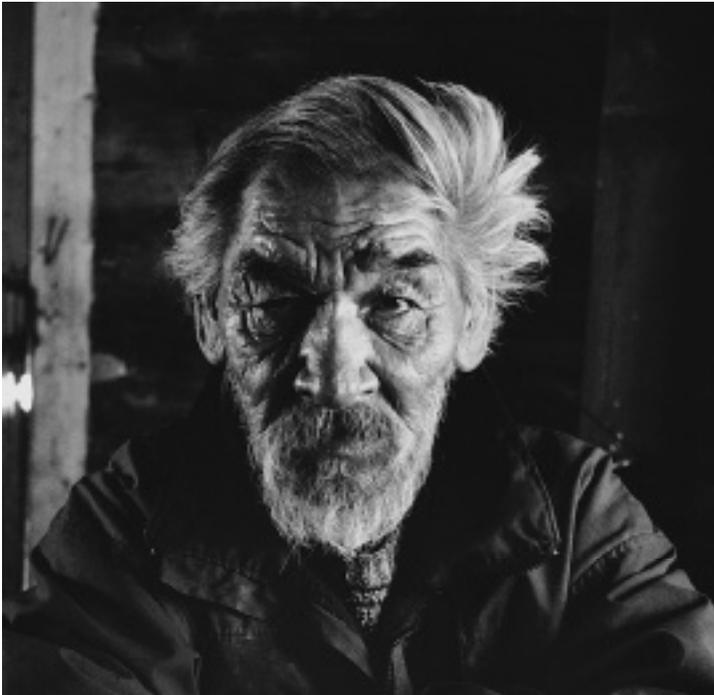
Cet argument – qui s’apparente manifestement aux manœuvres utilisées pour forcer les cessions de terres autochtones au XIX<sup>e</sup> siècle – est renforcé par le fait que les autorités refusent de suspendre le ‘développement’ économique en attendant le résultat des négociations. Le Décret minier du gouvernement provincial de Terre-Neuve, par exemple, ne mentionne même pas les peuples autochtones ou les revendications territoriales; il présume simplement que les ressources sont là pour être exploitées et que les droits des peuples qui vivent sur ces terres depuis des temps immémoriaux sont si ténus qu’ils ne constituent aucun obstacle légal ou moral. En encourageant l’exploitation minière et le ‘développement’ alors que les négociations de revendications globales sont toujours en cours – en transférant effectivement de cette façon la ‘possession’ de grandes parcelles du Nitassinan à des non-Innu avant que le processus de revendications territoriales ait été résolu – les autorités sapent considérablement la position des Innu, déjà d’une alarmante fragilité, à la table des négociations.

Si malgré toutes ces pressions les Innu sont toujours ‘récalcitrants’ (au sens où ils essaient de faire valoir leurs droits), le gouvernement peut menacer de rompre définitivement les négociations. Ce fut la stratégie utilisée par le ministre de la Justice de Terre-Neuve, Ed

Roberts, lorsqu'à la fin de l'année 1993, le chef Katie Rich expulsa d'Utshimassits un juge provincial dont l'insensibilité et le racisme avaient outragé la communauté. Roberts décida de 'rechercher une solution politique' en suspendant 'une série de négociations qui [je pense] sont très importantes pour les Innu' – incluant la réinstallation de la communauté de Davis Inlet dans un nouveau village de l'intérieur – 'jusqu'à ce que les Innu reconnaissent le principe de la loi'<sup>60</sup>.

Il négligea cependant d'expliquer comment le code criminel canadien peut s'appliquer aux Innu alors que les revendications territoriales et, partant, la juridiction autonome, n'étaient pas encore résolues.

60. Ces citations sont extraites d'un entretien avec Ann Budgell sur CBC TV, 17 septembre 1994.



© Adam Hinton/Survival

## Evaluation de l'impact sur l'environnement

*Il n'y aura plus de poissons, de caribous, de canards, d'oies à Eimish [Kaupiskatish-shipis] lorsque l'exploitation minière commencera. Avec l'ours, c'est différent. Il est comme l'homme blanc mais il ne peut pas vivre avec eux en hiver. Il se promènera autour du camp d'Eimish. Il mangera à la table des Blancs parce que l'Akanishau a tué les poissons de la rivière. Les Blancs garderont les bébés pour en faire des animaux domestiques et ces animaux mourront de faim parce qu'ils ne savent pas chasser pour eux-mêmes. Prenez par exemple l'oie qu'on voyait à Black Ash. Elle était perdue et ne connaissait pas sa route migratoire. Même l'élan est le frère de l'Akanishau. Il marchera dans les rues d'Eimish en cravate. Les Akanishau ont trois amis, l'ours, l'élan et le corbeau, mais il ne peut s'allier à l'écureuil parce qu'il vole. La fumée de la mine tuera les plantes et les animaux. Et elle se répandra dans notre communauté. Nous ne verrons pas le nuage, il nous tuera lentement, les animaux et nous. Ils ne se contenteront probablement pas de creuser en un seul endroit – ils creuseront tout autour de nous. Lorsque le garde forestier ne trouvera plus aucun animal, il nous rendra responsables de la disparition des animaux mais il ne pensera pas à la mine.*

Edward Piwas, Utshimassits<sup>61</sup>

61. Cité dans  
*Between a rock and  
a hard place : final  
report of Innu  
Nation task force  
on mining  
activities*, 1996.

Bien que des projets tels que celui de Churchill Falls aient abouti sans aucune consultation ou étude environnementale – la terre a simplement été confisquée – les gouvernements fédéral et provincial ont désormais institué une procédure d'évaluation de l'impact sur l'environnement (EIA) pour mesurer les conséquences sociales et écologiques éventuelles de l'industrialisation des terres autochtones. Théoriquement, l'autorisation définitive d'un projet de développement ne doit être accordée que si les études scientifiques et sociologiques nécessaires montrent que ses effets seront 'tolérables'.

La recherche récemment entreprise sur l'impact de la mine de Voisey's Bay (laquelle, avec le complexe hydroélectrique du Bas-Churchill est le problème environnemental de plus grande envergure



© Jonathan Mazower/Survival

auquel sont actuellement confrontés les Innu) met en évidence les imperfections du système EIA et son parti pris contre les peuples indigènes.

Tout d'abord, de par sa nature même, l'EIA présume qu'ayant déjà le droit de légiférer sur le Nitassinan, le Canada réduit par conséquent le rôle des Innu à celui d'observateurs (ou, au mieux à celui de 'conseillers') dans les processus déterminants pour leur vie et leur avenir. Bien qu'ils soient invités, comme d'autres groupes du Labrador, à participer aux nombreuses études de l'EIA, ils n'ont en fin de compte pas la maîtrise de leur propre avenir, de celui de leurs enfants ou de leur terre. Le Canada est perçu comme un pays réglant les problèmes environnementaux des peuples autochtones à travers un processus impliquant tous les intéressés, alors qu'il ne fait que détourner et compromettre la question beaucoup plus fondamentale de leurs droits territoriaux. Il s'avère, en fait, que la vocation principale de l'EIA est de légitimer l'exploitation minière et les autres projets industriels qui sapent progressivement la base territoriale des Innu : *via* la procédure de revendications territoriales

globales, les ‘propriétaires’ de mines et d’autres entreprises industrielles acquièrent soudainement, comme par magie, un ‘droit’ plus grand sur les terres innu que les Innu eux-mêmes.

Un deuxième problème vient du fait que, comme la plupart des autres EIA, l’évaluation d’impact de Voisey’s Bay a en grande partie été menée après coup. Les sites avaient déjà été identifiés, les forages avaient commencé, les ouvriers et les contremaîtres avaient été recrutés, les gouvernements fédéral et provincial avaient lancé l’entreprise et des millions de dollars avaient été investis. Avant même que l’EIA eût terminé son évaluation, de nouvelles explorations avaient commencé et en 1998, près de 200 personnes travaillaient sur le site. En outre, les conclusions de l’impact sur l’environnement ont été rédigées par l’instigateur du projet – la compagnie de nickel de Voisey’s Bay – et l’ensemble du processus a été financé par les gouvernements fédéral et provincial.

Parce qu’elle se fonde sur une approche scientifique européenne de l’environnement, l’EIA est également une provocation aux croyances innu les plus ancrées. Un rassemblement organisé en 1996 par les Innu, mais financé par la compagnie minière, pour discuter de l’attitude à tenir devant l’EIA fut, à ce titre, révélateur. Des représentants officiels de Innu Nation, des experts non innu invités et des *Tshenut* (aînés) y assistaient; les échanges eurent lieu en anglais avec l’aide d’interprètes traduisant en *Innu-aimun* pour les *Tshenut*.

Il s’avéra vite que les *Tshenut*, qui percevaient le projet et son impact probable dans les termes le plus larges possible – environnementaux, culturels, psychologiques – ne partageaient pas les distinctions qu’établissaient les non-Innu entre la mine elle-même et le ‘processus’ de l’EIA. En outre, il n’existe tout simplement pas d’équivalents *innu-aimun* aux concepts scientifiques et au jargon technique tels que ‘processus’ ou ‘planification’, ce qui rendit pratiquement impossible le travail des interprètes. Le problème se compliqua lorsque les débats furent de plus en plus dominés par des experts non innu, dont l’un d’eux, à un certain moment, parla de la nécessité de ‘déconnexion fonctionnelle des transferts’. Cette impénétrable

verbosité contrastait radicalement avec le silence des Innu, particulièrement les *Tshenut*, qui étaient patiemment restés assis durant deux jours avant que finalement on ait daigné leur demander leur point de vue. Akat Piwas fut le premier à parler :

*Ce que les Innu ont à dire ne devrait pas être transposé dans le langage scientifique occidental. Cela ne devrait pas sortir de son contexte. Nous n'avons pas de réelle information sur Voisey's Bay en dehors des récits rapportés par les Innu sur la pollution des eaux et sur les autres impacts négatifs de la mine. Cela doit être dit et partagé. La position du peuple innu sur les impacts écologiques doit pouvoir s'exprimer.*

Dominic Pokue, également patient et silencieux durant deux jours, livra sa propre perspective :

*Les Tshenut aspirent à ce que leurs enfants et petits-enfants aient une terre qui les nourrisse. La région est proche du cœur des gens d'Utshimassits, mais ceci n'est pas un facteur déterminant dans l'arène de la prise de décision du gouvernement. Il serait stupide de notre part de prétendre à autre chose. Le projet a déjà démarré. Le projet est là et c'est un fait. Il est important de collecter de l'information et d'enregistrer l'opinion des Tshenut et de mettre cela sur le papier. Mais ne prétendons pas qu'il n'y a pas de mine. La faune sauvage est déjà affectée, mais les Blancs ne le voient pas et ils nous rebattront les oreilles avec cela sans tenir compte de ce que nous disons.*

Akat Piwas ajouta :

*Dominic a raison. Il y a un endroit où les Innu avaient l'habitude de pêcher le saumon quand ils avaient faim. Aujourd'hui ils n'y vont plus du tout. Peut-être parce qu'ils pensent que le pétrole et les lubrifiants ont contaminé l'eau. Au printemps, des gens se sont rendus dans une région proche de Voisey's Bay et ont constaté le déclin de la faune. Il n'y avait plus d'ours noir, pas plus de porc-épic ou d'autres animaux. Avant il y en avait beaucoup à chasser. Cela n'arrivera plus jamais lorsque la mine sera installée. Je peux prédire moi-même ce qu'il adviendra des Innu sans même toutes ces études dont nous parlons aujourd'hui. Il y aura une perte de culture. Les jeunes ne connaîtront pas leur mode de vie.*

Pour les *Tshenut* les signes étaient de mauvais augure : ils savaient de par leurs propres expériences et observations que les habitats de la faune étaient déjà menacés. Mais leur perspicacité était tout simplement marginalisée et ignorée par le processus de l'EIA conjugué à des concepts scientifiques occidentaux et à leur jargon abstrait et abscons.

Tout comme le processus de revendications territoriales, l'EIA propose aux Innu un fait accompli virtuel, et les place devant un dilemme. S'ils refusent de participer, ils courent le risque d'être ignorés par les 'développeurs' (perdant ainsi la possibilité de recevoir une compensation) et d'être perçus comme des 'gêneurs'; s'ils essaient de participer, ils s'embarquent dans un processus qui sape leur culture et valide la prétention du Canada à contrôler leurs vies<sup>62</sup>.

62. Claudia Notzke (1994), *Aboriginal Peoples and Natural Resources in Canada*, North York, Ontario, Captus Press, chapitre 9.

En avril 1999, les membres de la commission d'évaluation environnementale de Voisey's Bay rendirent leur rapport. L'une de leurs recommandations était que le projet minier ne devait pas être poursuivi tant que les Innu (et les Inuit) n'auraient pas signé des accords sur les revendications territoriales avec les gouvernements fédéral et provincial. La réaction des autorités sera un test majeur quant à leur attitude devant les droits territoriaux des Innu.



# Pourquoi le Canada prétend-il que les terres innu lui appartiennent ?

Sur quoi finalement se fonde le Canada pour justifier son droit à contrôler les Innu (et d'autres peuples indigènes) et leurs terres ? Cette question est déjà nettement résolue par la présence de mécanismes tels que ceux des revendications territoriales globales et d'évaluation des impacts sur l'environnement qui tiennent pour établie la souveraineté canadienne. Il est donc important d'examiner brièvement les bases de la 'légitimité' canadienne.

## L'évolution de la politique coloniale

Comme pour d'autres États-nations de l'hémisphère occidental, c'est la déclaration de souveraineté établie par les puissances coloniales européennes – dans ce cas, britanniques – au cours des siècles qui ont suivi la 'découverte' de l'Amérique, qui justifie la prétention du Canada à administrer les terres et les peuples situés à l'intérieur de ses frontières. Cette déclaration s'appuyait invariablement sur la supposition que les peuples non chrétiens et non européens, en quelque sorte inférieurs aux Européens, ne devaient pas jouir des mêmes droits politiques et légaux. En tant que 'princes de l'Église', les monarques anglais et d'autres pays d'Europe étaient persuadés qu'ils étaient investis d'un droit – littéralement – divin d'imposer leur domination sur toutes les terres et les personnes 'païennes' que leurs agents 'découvriraient'.

La plupart des puissances coloniales acceptèrent cependant l'idée – au moins en théorie – que les habitants originels avaient certains droits, mais que ceux-ci relevaient de la souveraineté suprême de la législation européenne. Il y eut néanmoins des débats houleux quant à la nature même de ces droits. En règle générale, les colons anglais tendaient à croire que plus les peuples indigènes étaient 'civilisés'

(comme pouvaient par exemple l'être les Européens), plus leurs revendications territoriales étaient justifiées. L'idée qu'un titre de propriété était effectivement lié au degré de 'civilisation' d'une personne était fréquemment invoquée pour justifier l'expansion des colonies britanniques en Amérique; elle fut par la suite intégrée comme un principe de la législation internationale. Comme l'a établi l'éminent théoricien juridique du XVIII<sup>e</sup> siècle, Emmerich de Vattel :

*Alors que la conquête des empires civilisés du Pérou et du Mexique avait été une usurpation notoire, l'établissement de plusieurs colonies dans le continent nord-américain, s'il avait su se limiter, aurait pu rester entièrement légal. Les indigènes ne peuplaient pas ces grandes étendues de terre, ils se contentaient de les parcourir*<sup>63</sup>.

63. Cité dans Francis Jennings (1993), *The Founders of America*, W.W. Norton, New York.

Les peuples indigènes ne virent évidemment pas la spoliation de leurs terres d'un même œil, et de continuelles frictions eurent lieu entre Indiens et colons sur la ligne de 'frontière'. En 1763, dans une tentative de 'pacification' des Indiens, la Couronne britannique lança une Proclamation royale délimitant la frontière entre les

colonies et le ‘pays indien’ qui stipulait que la Couronne ne pourrait acquérir de nouveaux territoires qu’avec le plein consentement des tribus concernées. Toutes les terres qui ne nous ont pas été ‘cédées ou que nous n’avons pas achetées, sont réservées aux [Indiens]’.

Cette Proclamation et le mécanisme d’acquisition des terres indigènes qu’elle mettait en place, devint le fondement théorique de la ‘politique indienne’ aussi bien au Canada qu’aux États-Unis. Dès l’origine, pourtant, se posèrent quelques questions sur la nature exacte des droits des Indiens et sur leur relation avec le pouvoir ‘souverain’. Aux États-Unis, par exemple, durant les années 1830 (une période d’expansion nationale sans précédent), le chef de la justice John Marshall, tenta de résoudre le problème par une série de jugements devenus célèbres. Bien que, selon lui, les tribus indiennes aient relevé ‘totalement de la souveraineté et de l’autorité des États-Unis’, elles pouvaient quand même ‘prétendre aussi bien au niveau légal que de simple justice à la possession [de leur terre] et l’utiliser à leur entière discrétion’. Elles étaient en effet *‘des nations domestiques dépendantes, qui... ont toujours été considérées comme des communautés distinctes, politiquement indépendantes, conservant leurs droits naturels originaux, en tant que possesseurs incontestés de la terre, depuis des temps immémoriaux... Selon la doctrine de la Loi des Nations, un pouvoir plus faible ne renonce ni à son indépendance, ni à ses droits d’autogouvernement en s’associant avec un plus fort que lui et en se plaçant sous sa protection’*.

Bien que la décision de Marshall ait souvent été ignorée dans la pratique (comme elle l’avait été par le président d’alors), elle demeure la référence principale concernant le statut des ‘tribus indiennes’ aux États-Unis. Elle a été confirmée dans un certain nombre de jugements dont, récemment, plusieurs cas de revendications territoriales présentées par des Indiens de l’Est des États-Unis.

Au Canada, en revanche, les relations entre les communautés indigènes et l’État canadien n’ont jamais été déterminées de manière catégorique et unanime. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup>, la Couronne concluait une série de traités avec les groupes indigènes,

‘éteignant’ leurs titres sur près de la moitié du Canada actuel, mais ce qui avait été ‘éteint’ ne fut jamais formellement défini.

Il est clair pourtant que, tant du point de vue des conditions des traités que des termes selon lesquels ils étaient présentés aux Indiens, la conception du gouvernement canadien des droits indigènes ne correspondait pas à celle du chef de la justice Marshall. En 1871, par exemple, le lieutenant-gouverneur Archibald dit à un groupe d’Indiens ojibway et swampy cree :

*Votre Grand-Mère (la reine Victoria) souhaite le bien de toutes les races placées sous son emprise. Elle veut que ses enfants à la peau rouge soient heureux et satisfaits. Elle souhaite qu’ils vivent confortablement. Elle voudrait qu’ils adoptent les coutumes des Blancs, qu’ils labourent la terre et produisent de la nourriture et la conservent en prévision des temps de disette... Votre Grand-Mère mettra donc de côté ‘beaucoup’ de terre pour que vous et vos enfants puissiez toujours en disposer<sup>64</sup>.*

64. Cité dans James Wilson (1974), *Canada’s Indians, Minority Rights Group*, London.

La logique de cet argument est sans faille : pour le Canada, les ‘Indiens’ ne constituent pas ‘des communautés distinctes et politiquement indépendantes, ayant conservé leurs droits naturels originels en tant que possesseurs incontestés de la terre’ mais des ‘enfants’ dont le seul espoir d’être ‘heureux et satisfaits’ est ‘d’adopter les coutumes des Blancs’. En tant que chasseurs ils étaient ‘à un plus bas niveau de civilisation’ que les Européens et n’utilisaient pas efficacement la terre, leur titre de possession était si maigre et dénué de substance que, si nécessaire, le Canada pouvait – tout à fait légitimement – l’usurper. Archibald fit très explicitement cette remarque, qui contredisait nettement la Proclamation de 1763, au cours des négociations d’un traité ultérieur :

*Nous leur avons signifié [aux Indiens] que des immigrants viendraient et occuperaient le pays, qu’ils le veuillent ou non, que chaque année, à compter de celle-là, une population de plus du double de celle de la totalité de leurs peuples rassemblés arriverait en masse dans la Province et bientôt se répartirait partout, et qu’il était temps pour eux de parvenir à un accord qui leur assurerait à eux et à leurs enfants des maisons et des rentes. S’ils pensaient qu’il valait*

*mieux ne pas conclure de traité du tout, ils pouvaient s'en passer, mais puisqu'ils devaient prendre la décision de conclure un traité, il valait mieux qu'il soit basé sur ce qui leur était offert*<sup>65</sup>.

En même temps, une série d'autres mesures renforcèrent l'image des Indiens comme des êtres inférieurs, des créatures enfantines qui doivent être protégés non seulement contre eux-mêmes mais aussi contre les Euro-Canadiens sans scrupule. Plusieurs décrets indiens restreignaient lourdement les droits des peuples indigènes : non seulement ils n'avaient pas le droit de vote, mais ils ne pouvaient construire de maison ou cultiver la terre sans une autorisation officielle. Le seul

moyen d'échapper à cette misérable existence était de s'«affranchir», ce qui impliquait qu'ils puissent prouver qu'ils avaient «atteint» un «niveau de civilisation» suffisant pour renoncer à leur appartenance à une «bande indienne» – en fait cesser d'être Indien – et vivre comme n'importe quel citoyen canadien. Afin d'accélérer le processus de «civilisation», les cérémonies religieuses indigènes étaient découragées ou bannies et les enfants indiens étaient envoyés dans des internats où ils étaient battus lorsqu'ils parlaient leur propre langue.

La conviction que les peuples indigènes devaient, pour leur propre bien, être absolument «civilisés» et assimilés n'avait rien d'exceptionnel dans le contexte de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du



© James Wilson/Survival

65. *Ibid.*



© B & C Alexander

XX<sup>e</sup>. Durant des centaines d'années les Européens justifiaient leur aventure impériale en prétendant 'apporter le salut' à des 'sauvages' plongés dans l'ignorance, une idée qui bénéficia d'une plus grande crédibilité intellectuelle avec les nouvelles disciplines des sciences sociales. Edward B. Tylor, l'un des principaux fondateurs de l'anthropologie définissait le Progrès comme :

*... un mouvement orienté le long d'un axe gradué qui va de la sauvagerie à la civilisation en passant par le barbarisme... L'état sauvage représente dans une certaine mesure la condition première de l'humanité à partir de laquelle une culture plus évoluée s'est graduellement développée...*<sup>66</sup>

66. Edward B. Tylor (1871), *Primitive Culture : Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, John Murray, London.

En aidant les 'Indiens' à sortir de leur 'état sauvage', on les précipitait donc sur une voie qu'ils étaient déjà prédestinés à suivre. Jusque dans les années 1930 ou 1940, les anthropologues faisaient encore régulièrement allusion à des 'sauvages' lorsqu'ils se référaient à des peuples tels que les Innu.

Mais dans les décennies qui suivirent la Deuxième Guerre mondiale, ce genre de raisonnement devint plus difficile à soutenir. Avec le démantèlement des grands empires européens, les pays ‘avancés’ justifiaient leur comportement, non plus en termes de leur évidente ‘supériorité’ raciale ou culturelle, mais de leur respect pour la législation internationale et les droits de l’homme. Puisque le Canada (tout comme les États-Unis ou d’autres États-nations de l’hémisphère nord) ne s’est pas retiré des terres aborigènes qu’il avait colonisées – pour y parvenir il aurait fallu qu’il cesse d’exister en tant qu’État-nation – il décida de résoudre le ‘problème indien’ en supprimant effectivement l’‘Indien’. En 1969, le nouveau gouvernement libéral de Pierre Trudeau s’engagea dans la création d’une ‘société juste’ en proposant d’abolir le statut particulier des peuples indigènes et en encourageant leur ‘pleine participation, libre et non discriminatoire’ à la société canadienne. Le ‘droit aborigène’ ne serait plus reconnu et les traités seraient abolis, parce qu’il est inconcevable... qu’une des composantes d’une société donnée établisse un traité avec une autre.’

La forte opposition des Indiens força finalement M. Trudeau et son ministre des Affaires indiennes et du développement du Nord, Jean Chrétien, à reculer. Depuis lors, les gouvernements successifs ont tour à tour proclamé leur volonté d’abandonner la ‘bigoterie et le racisme’ du passé pour forger de nouvelles relations avec les ‘Premières Nations’ fondées sur le ‘partenariat’ et le respect des ‘droits aborigènes’. Le récent rapport de la Commission royale sur les peuples aborigènes, publié en 1996, évoque le besoin d’‘ouvrir la voie’ à une ‘plus large participation’ des peuples indigènes :

*Les peuples aborigènes désirent que se poursuive le travail historique de la Confédération. Leur but n’est pas de démanteler la Fédération canadienne, mais de contribuer à son accomplissement. Nous sommes conscients du fait que les peuples aborigènes, dont les anciens territoires constituent le Canada, n’ont pas eu l’opportunité de participer à la création de l’Union fédérale du Canada; ils aspirent maintenant à un juste arrangement en son sein<sup>67</sup>.*

Ce genre de rhétorique anodine, et l’apparente loyauté de mécanismes tels que le processus de revendications territoriales globales,

67. Rapport de la Commission royale sur les peuples aborigènes (1966), *op. cit.*, p. 2.

ont permis au Canada de se présenter comme un État moderne renaissant, disposé à entretenir de nouvelles relations positives avec ‘ses’ peuples indigènes. Une série de procès au cours de ces trois dernières décennies laisse néanmoins supposer qu’en dépit de ses efforts de communication, la structure profonde de son attitude n’a pas évolué.

Deux affaires récentes méritent une considération particulière. L’affaire Delgamuukw, dans les années 1990, où le tribunal examina les droits que les Gitksan et les Wet’suwet’en, des peuples de Colombie-Britannique, avaient sur les terres qu’ils occupaient bien avant le contact avec les Européens. Après de longues délibérations, il conclut qu’ils n’avaient pas de droit du tout, non parce que leur titre avait été ‘éteint’ mais parce qu’avant le contact ils avaient tout simplement survécu grâce à leur instinct biologique, ‘en perpétuant un mode de vie aborigène’.

Ce jugement se basait sur une précédente affaire, celle de Baker Lake, intentée par une communauté inuit en 1979, lors de laquelle il avait été décidé que les peuples ‘autochtones’ ne pouvaient légitimement revendiquer des ‘droits aborigènes’ que s’ils pouvaient prouver qu’eux-mêmes et leurs ancêtres appartenaient à une ‘société organisée’. Baker Lake, quant à lui, s’était appuyé sur un jugement datant de 1919 qui avait fait jurisprudence, en Rhodésie du Sud dans la loi coloniale britannique. Ce jugement opérait une distinction entre deux sociétés l’une dont le ‘si bas’ niveau d’organisation l’empêchait de jouir de droits légaux et l’autre, dont les conceptions légales étaient similaires à celles des Britanniques<sup>68</sup>. Comme l’anthropologue Michael Asch l’a souligné, ces jugements montrent qu’en réalité le Canada fonde sa volonté de souveraineté sur le concept de *terra nullius*. Cette doctrine – selon laquelle les peuples qui occupaient la terre au moment du contact étaient si ‘primitifs’ qu’ils n’avaient aucun droit particulier – est précisément fondée sur le même présupposé d’infériorité culturelle contenu dans le processus d’établissement des traités<sup>69</sup>. En fait, on peut soutenir que les peuples indigènes jouissent aujourd’hui d’une protection *moindre* qu’au XIX<sup>e</sup> siècle, en raison du refus constant des tribunaux de

68. Notre analyse doit beaucoup aux travaux de Michael Asch (1992), ‘Errors in Delgamuukw : An Anthropological Perspective’, in Franck Cassidy (Ed.), *Aboriginal Title in British Columbia : Delgamuukw v. The Queen*, Vancouver : Oolichahn Books, 221-243, et Peter A. Cumming & Neil H. Mickenberg, *Native Rights in Canada*, Second Edition, Toronto : The Indian-Eskimo Association of Canada, p. 48.

69. Michael Asch, (1996), ‘First Nations and the Derivation of Canada’s Underlying Title: Comparing Perspectives on Legal Ideology,’ paper presented at Socio-Legal Studies Association conference, Glasgow, July, p.7.

donner une définition autorisée des ‘droits aborigènes’, ce qui permet au gouvernement et aux intérêts commerciaux de piller sans entrave les terres et les ressources indigènes.

La souveraineté du Canada sur les Innu et sur d’autres peuples ‘autochtones’ est ainsi directement fondée sur des théories de progrès et de ‘civilisation’ discréditées et racistes. Etalée au grand jour, une telle idéologie, qui constitue la base de la nature des relations que le Canada entretient aujourd’hui avec les peuples indigènes, serait perçue avec raison comme inacceptable par la communauté internationale – au sein de laquelle le Canada se présente comme un membre exemplaire – et comme contraire à la législation internationale.

Le jugement récent rendu par la Cour d’appel sur l’affaire de Delagamuukw en décembre 1997 n’a pas fait évoluer la situation de manière significative. Les maigres avancées qu’il apporta sur les droits aborigènes, s’accompagnèrent de déclarations réaffirmant l’infériorité constante de tels droits au sein du Canada. Le ‘titre aborigène’ par exemple était continuellement opposé à la ‘souveraineté’ canadienne et était *a priori* considéré comme inférieur; il constituait, en outre, un ‘fardeau’ pour le ‘titre sous-jacent’ de la Couronne. Dans cette affaire, le tribunal expliqua en quoi consistait le ‘titre aborigène’, comment il pouvait être établi et quelles procédures les gouvernements devaient suivre pour le supprimer. Bien que l’histoire orale puisse désormais être utilisée pour établir un titre aborigène, celui-ci est toujours assorti de restrictions qui l’affaiblissent considérablement.

Si par exemple les membres d’une communauté souhaitent utiliser leur terre d’une façon jugée ‘inconciliable’ avec leur mode historique d’exploitation, leur titre sera aboli. Les droits à de tels usages de la terre sont principalement réservés aux non-autochtones : le gouvernement provincial comme le gouvernement fédéral peuvent ‘empiéter’ sur des droits territoriaux régis par un ‘titre aborigène’. Le développement de l’agriculture, de l’exploitation forestière et minière, et le développement économique général, comme la

construction d'infrastructures et la colonisation de populations étrangères, sont tous catalogués comme des objectifs qui peuvent être utilisés pour 'empiéter' sur les droits aborigènes. Les restrictions et les 'empiètements' placés sur ce titre, si magnanimement dévoilés par le tribunal, sont si sévères qu'ils nient virtuellement le 'titre' lui-même. Cela revient finalement à créer une sous-catégorie de citoyens. Les autochtones sont cantonnés dans un monde 'traditionnel' au sein duquel tous les mouvements qu'ils feront en direction d'activités accaparées par des agents de développement non-autochtones seront contrecarrés par le retrait de leur 'titre aborigène'.

En fin de compte, tous ces règlements et juridictions reposent bien entendu sur l'affirmation de la souveraineté de la Couronne. Cette question est traitée comme un impératif absolu. La totalité des droits dont jouissent les autochtones sont ceux que la Couronne ou ses représentants, tels que les tribunaux, imaginent, puis confèrent. Dès lors que le Canada est concerné, les autochtones n'ont recours à aucun droit en dehors de sa propre souveraineté.

## Le Canada et la législation internationale

L'attitude du Canada vis-à-vis des Innu est en contradiction avec plusieurs conventions internationales, incluant des accords spécifiques concernant les droits des peuples indigènes. La législation internationale la plus importante concernant les droits aborigènes, la Convention 169 de l'Organisation internationale du travail (OIT) fait ressortir le droit des peuples indigènes à contrôler leur vie et à maintenir leurs propres identité, langues et religions<sup>70</sup>.

La Convention spécifie clairement que les peuples indigènes devraient jouir d'une plus grande autonomie que celle accordée par le Canada aux Innu. Elle attire particulièrement l'attention sur la nécessité de respecter la relation particulière des peuples autochtones à leur terre, qu'elle reconnaisse être absolument indispensable à leur intégrité culturelle. Le Canada, en revanche ne montre que du mépris à l'égard de cette relation et semble déterminé à la détruire en adoptant

70. Une discussion approfondie de la Convention 169 de l'OIT a été fournie par S. James Anaya (1996), *Indigenous People and International Law*, Oxford: Oxford University Press, pp. 47-49.

des politiques telles que la sédentarisation et la promotion du développement industriel.

Au vu de la manière dont le Canada a traité les Innu et les autres peuples autochtones, il n'est pas surprenant qu'il n'ait pas ratifié ou mis en œuvre des instruments de la législation internationale tels que la Convention 169 de l'OIT. Comme le récent rapport de l'Assemblée des Premières Nations sur la réinstallation de Utshimassits le notait, 'le gouvernement fédéral comme celui de Terre-Neuve ont régulièrement omis d'appliquer aux Innu Mushuau les normes minimum en matière de droits de l'homme'<sup>71</sup>.

71. Assemblée des Premières Nations, *op. cit.*, p. 22.

Le gouvernement canadien viole particulièrement les droits des Innu à :

- **Leur terre**

L'article 14 de la Convention 169 de l'OIT stipule : 'Les droits de propriété et de possession sur les terres qu'ils occupent traditionnellement doivent être reconnus aux peuples intéressés... Les gouvernements doivent prendre des mesures pour identifier les terres que les peuples concernés occupent traditionnellement et pour garantir la protection effective de leurs droits de propriété et de possession.' En 1997, le Comité des Nations-Unies chargé de la Convention sur l'élimination de toute forme de discrimination raciale (que le Canada a ratifiée) déclarait : '... le Comité appelle particulièrement les États membres à reconnaître et à protéger les droits des peuples indigènes à posséder, développer, contrôler et utiliser leurs terres communautaires... et leurs ressources et, lorsqu'ils ont été spoliés de terres et territoires qu'ils possédaient traditionnellement ou bien que ceux-ci ont été habités ou utilisés sans leur consentement libre et informé, de prendre les mesures nécessaires pour leur restituer ces terres et territoires'<sup>72</sup>.

72. Extrait de la Recommandation générale XXIII (51) sur les droits des peuples indigènes. La Recommandation générale a été adoptée par le Comité pour l'élimination de la discrimination raciale le 18 août 1997 (A/52/18, annexe V).

- **Décider eux-mêmes de leur mode de vie**

L'article premier du Pacte international relatif aux droits civils et politiques de l'Organisation des Nations-Unies (également ratifié par le Canada) stipule : 'Tous les peuples ont le droit de disposer d'eux-

mêmes. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel.’

- **Conserver une culture distincte**

L'article 27 du même Pacte international relatif aux droits civils et politiques stipule : ‘Dans les États où il existe des minorités ethniques, religieuses ou linguistiques, les personnes appartenant à ces minorités ne peuvent être privées du droit d’avoir, en commun avec les autres membres de leur groupe, leur propre vie culturelle...’

## Que veulent les Innu ?

L'argument le plus sérieux avancé contre les Innu, par leurs amis aussi bien que par leurs adversaires est que, quels que soient leurs droits théoriques, ils sont, en pratique, ignorés : les forces qui s'opposent à eux sont bien trop puissantes. C'est la conséquence d'une longue tradition européenne qui perçoit les peuples indigènes comme 'anachroniques' et qui voit par conséquent leur disparition comme 'inévitabile'.

Dans un sens, la situation intolérable des Innu n'est pas différente de celles de centaines d'autres peuples indigènes dans le monde, qui sont confrontés à la question extrêmement difficile de la conciliation de deux modes de vie fondamentalement différents – le leur, et celui de l'Occident'. Contrairement à ce que pensent la plupart des gens, il n'y a pas de solution *a priori* à ce conflit. Plusieurs peuples indigènes de par le monde ont pu préserver leur identité avec succès, tout en adoptant certains aspects utiles de la culture dominante.

Ainsi pourquoi certains peuples indigènes peuvent-ils surmonter cette crise, alors que d'autres semblent se désintégrer ? La réponse peut se résumer en un seul mot – le contrôle. Lorsqu'un peuple indigène maîtrise le processus d'interaction avec le monde extérieur, il a de grandes chances de survie. Dans le cas contraire, la situation du peuple qui en revanche subit les assauts continus d'une société plus puissante est beaucoup plus faible.

Comment, alors, garantir que les Innu puissent maîtriser leur destin? La réponse encore une fois tient en un mot : la terre. Si les Innu avaient le contrôle de leurs terres et de ce qui s’y passe, ils auraient le temps et l’espace pour s’adapter à la société extérieure à leur propre rythme et selon leur choix.

Cependant les Innu n’ont pas ce choix. Au lieu de cela ils subissent les assauts continuels de l’État canadien. Ils vivent au sein de communautés qui ne leur apportent rien, où leurs enfants sont éduqués dans une autre culture et où la vie est un enfer quotidien de beuveries et de désespoir. Et lorsqu’ils s’échappent dans la nature, qui devrait être pour eux un havre de paix, ils constatent l’intrusion sur chaque colline : mines, champs de tirs, lacs débordants, rivières endiguées. Et ce processus s’accélère de plus en plus, les contraignant, par une pression constante, à se contenter d’une maigre partie de leur territoire ancestral.

De plus, lorsque le Canada accepte de ‘négocier’ les ‘revendications territoriales’ innu, il ne le fait que selon ses propres termes, au cours de débats totalement étrangers aux Innu, et il n’acceptera qu’une ‘solution’ qui s’inscrit dans les limites de certains critères étroitement définis par lui. Le processus de négociation lui-même prive les Innu de leurs foyers et de leur culture, les contraint à dépendre de l’assistance du gouvernement et précipite leurs leaders dans une spirale sans fin de réunions dans des villes lointaines.

Il n’est pas surprenant que les Innu, confrontés à ce type d’agressions, aient des réponses divergentes sur la question des stratégies à adopter pour préserver leur propre identité. N’importe qui séjournant dans une communauté innu entendra toute une gamme d’opinions, depuis ‘les Innu sont perdus; il est inutile de prétendre à autre chose’ à ‘nous ne devrions pas négocier avec le Canada à propos du Nitassinan : qui sont-ils pour nous pousser à ‘revendiquer’ notre propre terre?’

Il y a cependant un point sur lequel la plupart d’entre eux s’accordent : **tous les projets de ‘développement’ industriel sur le Nitassinan**



© B & C Alexander

**devraient être suspendus jusqu'à ce que les revendications des territoires innu soient résolues.** La volonté du Canada de promouvoir une série de mégaprojets – l'autoroute du trans-Labrador, la mine de Voisey's Bay, le complexe hydroélectrique des chutes du Bas-Churchill, les vols d'essai militaires à basse altitude – révèle un profond mépris implicite à l'égard des Innu : de tels projets ne seraient pas autorisés si les Innu n'étaient pas des Indiens mais des Blancs.

Les auteurs de ce document sont persuadés que la proposition ci-dessus n'est pas seulement raisonnable, mais aussi que rien de moins ne pourrait satisfaire les obligations du Canada au regard de la législation internationale.



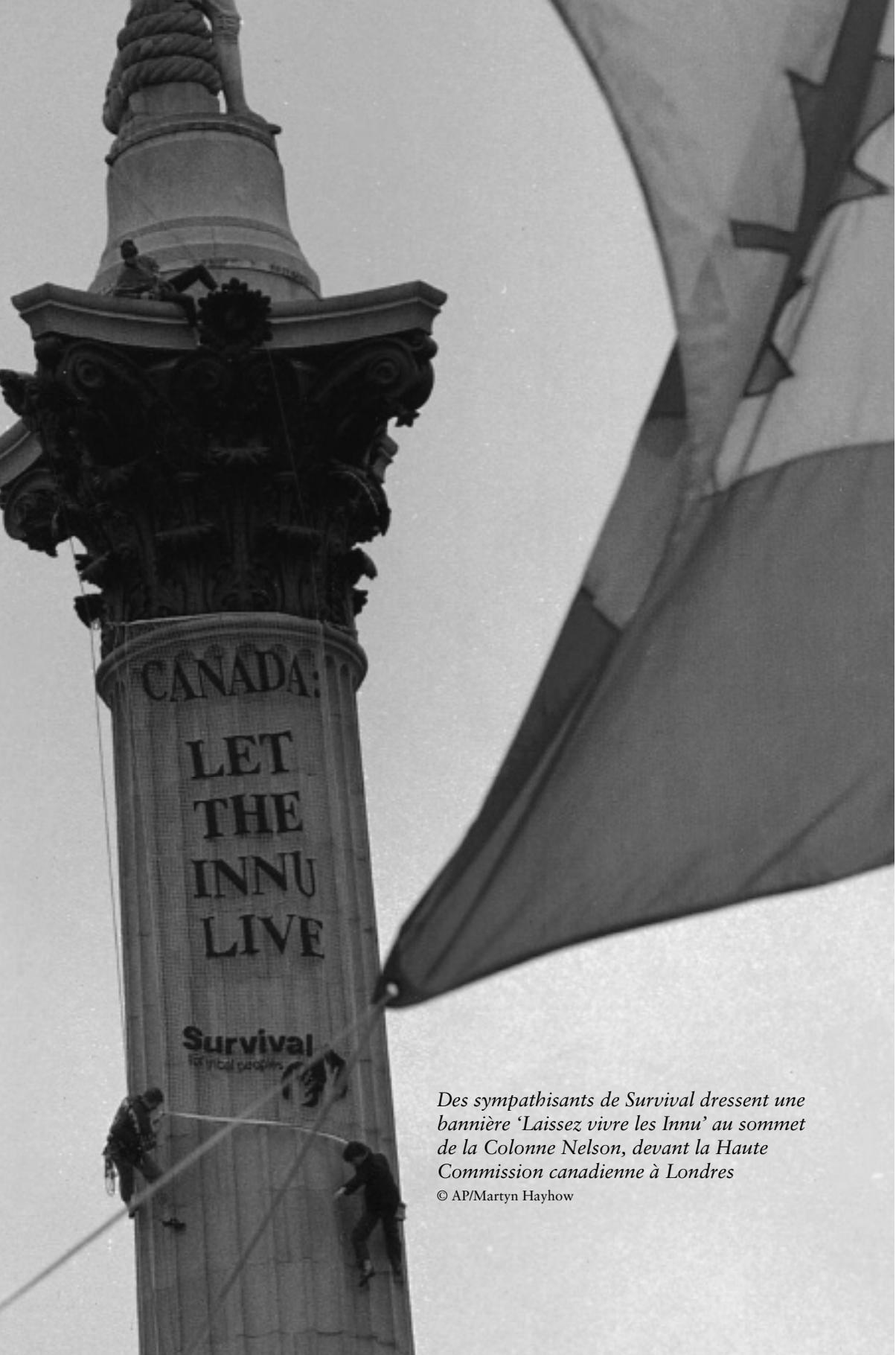
## Solutions

*‘La plupart des aînés et de nombreux jeunes ont évoqué le fait que le processus de revendication territoriale était inversé. Ils pensaient que c’était aux gouvernements de ‘revendiquer’ la terre, qu’ils devaient venir les voir pour leur demander la terre. Ils ont souligné que les Innu n’ont jamais signé un traité pour vendre leur terre ou y renoncer. Les aînés ont évoqué le temps de leur enfance, lorsqu’ils pouvaient parcourir de longues distances à travers le Nitassinan, sans jamais voir de représentants du gouvernement ou des non-Innu vivre sur ces terres ou les occuper. Beaucoup d’entre eux sont restés incrédules devant les moyens mis en œuvre par les gouvernements pour déclarer le Nitassinan terre de la Couronne. Beaucoup d’entre eux considéraient que le gouvernement devrait apporter la preuve de son titre ou de ses droits sur cette terre. Ils pensaient que le simple fait de s’installer sur des terres innu ne donnait pas à des non-Innu de raison suffisante pour acquérir des titres légitimes sur ces terres. Le fait que les Innu ont accueilli des non-Innu et qu’ils étaient prêts à partager leur terre ne signifie pas qu’ils renonçaient à leurs titres de propriété.’*

Extrait de ‘Money doesn’t last, the land is forever’ (L’argent ne dure pas, la terre est pour toujours) : consultation des communautés de Nation Innu sur les négociations territoriales, rapport définitif, juillet 1998.

**Pour que le Canada puisse à la fois préserver sa réputation internationale, et traiter les Innu avec honneur et loyauté, les mesures suivantes doivent être prises :**

- Tous les projets de ‘développement’ industriel sur les terres innu doivent être suspendus jusqu’à ce que les droits de propriété des Innu sur leurs terres et leurs ressources soient reconnus et garantis par le Canada.
- La politique de revendications territoriales globales doit être modifiée afin que le peuple innu puisse conserver sa terre s’il le souhaite (au lieu d’être forcé d’en abandonner la plus grande partie) et puisse ainsi déterminer librement l’usage qui en sera fait.
- Le Canada doit reconnaître et garantir le droit des Innu à reprendre le contrôle sur leur vie et les institutions qui les concernent.



CANADA:  
LET  
THE  
INNU  
LIVE

**Survival**  
for physical activities

*Des sympathisants de Survival dressent une bannière 'Laissez vivre les Innu' au sommet de la Colonne Nelson, devant la Haute Commission canadienne à Londres*

© AP/Martyn Hayhow

‘Le gouvernement s’est tout simplement imposé sur cette terre. C’est comme cela que le gouvernement de Terre-Neuve a pu s’attribuer un titre sur notre terre et a tenté de la revendiquer comme étant la sienne. Il a dit qu’il avait un titre légitime, uniquement parce qu’il le revendiquait, même si nous ne lui avons jamais accordé. Notre peuple qui a toujours chassé sur ce territoire n’a jamais dit : ‘Vous n’avez pas le droit de chasser avec nous.’ Nous chassions ensemble. Nous n’avons aucun conflit avec les colons, ils peuvent vivre ici. Mais le gouvernement de Terre-Neuve doit comprendre que nous continuerons à vivre sur cette terre. Cette terre nous appartient. Nous n’avons pas besoin de faire des démarches administratives pour prouver que cette terre nous appartient.’ Pien Nuna, Sheshatshiu\*

‘Je trouve très difficile de dire au gouvernement : ‘Nous donnerez-vous un peu de terre?’ parce que c’est lui, le gouvernement qui devrait dire ces mots. Il y a quelque chose de faux dans cette image. La terre et les animaux ont été donnés à nos aïeux par le Grand Créateur. Si on demandait à ces représentants du gouvernement de parler de cette terre de l’intérieur, ils ne pourraient rien en dire, parce que leurs pères et leurs grands-pères n’ont jamais mis les pieds ici... Lorsque les parents des Européens et des colons meurent, ceux-ci se partagent leur héritage, leur maison va à leurs enfants. C’est comme cela que je vois la terre des Innu. Les Innu qui sont morts ont laissé toute la terre et les animaux à leurs enfants et petits-enfants. Ils ont transmis leur héritage. Je suis vraiment étonné que le gouvernement ne reconnaisse pas cela.’

Daniel Poker, Utshimassits\*

C’est absurde de la part du gouvernement de nous prendre nos terres. Le peuple innu vit ici depuis bien plus longtemps que lui... Les endroits et les pistes que j’ai fréquentés seront toujours là. Les pistes des non-autochtones ne se trouvent pas sur notre terre.

Munik Rich, Utshimassits

\* Extraits de ‘Money doesn’t last, the land is forever’ (L’argent ne dure pas, la terre est pour toujours) : consultation des communautés de Nation Innu sur les négociations territoriales, rapport définitif, juillet 1998.

## Aidez-nous à défendre les droits des peuples indigènes

Survival International est une organisation mondiale de soutien aux peuples indigènes. Elle défend leur volonté de décider de leur propre avenir et les aide à garantir leur vie, leurs terres et leurs droits fondamentaux.

L'action de Survival a, et de loin, remporté beaucoup plus de succès que n'auraient pu l'imaginer ses fondateurs, il y a de cela trente ans. C'est le résultat de la mise en œuvre de faibles moyens avec un objectif précis, fondé sur une connaissance approfondie et de première main du problème; privilégiant le long terme et ignorant les solutions de 'bricolage' apparemment séduisantes mais inefficaces. Mais la raison de ces succès ne tient pas tant dans ce que fait Survival depuis ses bureaux, que dans la contribution de ses milliers de sympathisants à travers le monde.

Il est évident que ces succès n'appartiennent pas réellement à Survival, ce sont ceux des peuples indigènes qui, peu à peu, ont fait entendre leur voix et ont ainsi pu revendiquer leur droit de déterminer librement leur propre avenir, leur droit à leurs terres, leur droit de survivre.

Cette voix ne doit pas s'éteindre. Elle seule a maintes fois pu démentir ceux qui soutenaient que Survival menait un combat sans espoir. Ce pessimisme est encore largement répandu et reste un grand obstacle : beaucoup de gens continuent à croire que les peuples indigènes sont inévitablement voués à disparaître. Survival ne croyait pas cela il y a 30 ans et ne le croit pas plus aujourd'hui. Si leurs droits fondamentaux sont respectés – particulièrement le droit à leur propre terre et leurs ressources – les peuples indigènes ont toutes les chances de survivre.

Il serait simpliste de prétendre que chaque don de 100 F à Survival puisse sauver une vie. Cependant, il ne fait aucun doute que l'action de Survival fait la différence, en aidant des sociétés humaines à retrouver la dignité que leur confèrent leurs pleins droits. En donnant seulement 100 F (ou ce que vous voulez) ou en rejoignant Survival, vous prendrez les premières mesures pour contribuer à la lutte des peuples indigènes pour leur survie.

Si vous avez été sensible à ce que vous avez lu dans ce rapport et si vous avez la possibilité matérielle de participer à notre combat en faveur des peuples indigènes, aidez-nous. Quel que soit le montant de votre aide, elle sera utile.

# Je soutiens la campagne de Survival

Nom

Prénom

Adresse

Code / Ville / Pays

J'effectue un don de :

100 F       ou      F

don

Je deviens membre de Survival au tarif suivant :

Membre actif 250 F

Membre actif 420 F

(avec abonnement à Ethnies)

Membre bienfaiteur 600 F

Tarif réduit 120 F

(étudiants, chômeurs...)

Membre à vie 2 500 F

adhésion

Je m'abonne aux publications de Survival :

Les Nouvelles 80 F

trimestriel

Revue Ethnies 220 F

semestriel

abonnement

Montant total :

F

Ci-joint un chèque à l'ordre de Survival

Je préfère régler par carte bancaire

Veillez débiter la somme ci-dessus de ma carte bancaire :

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

date d'expiration

--	--	--	--	--	--

Signature

règlement

**Survival**  
pour les peuples  
indigènes



A retourner à Survival, 45 rue du Faubourg du Temple 75010 Paris



## ETHNIES

*La question amérindienne en Guyane française*, sous la direction de Bruce Albert, Patrick Menget et Jean-Patrick Razon, n° 1-2, 1<sup>re</sup> édition : été 1985, 64 p., 2<sup>e</sup> édition : printemps 1988, épuisé.

*Papous, Kanak, Aborigènes*, sous la direction de Barbara Glowczewski, n° 3, automne 1985, 48 p., épuisé.

*Amérique centrale : les Indiens, la guerre et la paix*, sous la direction de Yvon Le Bot, n° 4-5, automne 1986, 64 p., épuisé. Version espagnole, juin 1988, épuisé.

*Touaregs, Pygmées, Bushmen*, sous la direction de Michel Adam, n° 6-7, automne 1987, 64 p., épuisé.

*Renaissance du Pacifique*, sous la direction de Jean-François Dupon et Murray Chapman, n° 8-9-10, version française et version anglaise, printemps 1989, 128 p., 90 F.

*Brésil : Indiens et développement en Amazonie*, sous la direction de Bruce Albert, n° 11-12, printemps 1990, 148 p., 100 F.

*La fiction et la feinte. Développement et peuples autochtones*, sous la direction de Dominique Perrot, n° 13, printemps 1991, 64 p., épuisé.

*Chroniques d'une conquête*, sous la direction de Bruce Albert, Simone Dreyfus-Gamelon, Jean-Patrick Razon, avant-propos de Claude Lévi-Strauss, n° 14, hiver 1992, 128 p., 75 F.

*Terre d'asile, terre d'exil : l'Europe tsigane*, sous la direction de Patrick Williams, n° 15, automne 1993, 160 p., épuisé.

## ETHNIES-DOCUMENTS

*Feu maya. Le soulèvement au Chiapas*, sous la direction d'Aurore Monod, n° 16-17, hiver 1994, 320 p., épuisé.

*Chroniques kanak. L'ethnologie en marche*, par Alban Bensa, n° 18-19, hiver 1995, 352 p., 120 F.

*Touaregs. Voix solitaires sous l'horizon confisqué*, sous la direction de Hélène Claudot-Hawad et Hawad, n° 20-21, hiver 1996, 256 p. 120 F.

*Repenser l'école. Témoignages et expériences éducatives en milieu autochtone*, sous la direction de Simone Dreyfus-Gamelon, Jean-Claude Monod et Jean-Patrick Razon, n° 22-23, hiver 1998, 203 p., 120 F.

*Nature sauvage, nature sauvée. Écologie et peuples autochtones*, sous la direction de Jean-Claude Monod et Jean-Patrick Razon, n° 24-25, printemps 1999, 240 p., 120 F.

*Un Tibet au Canada. La mort programmée des Innu*, Survival, n° 26, printemps 2000, 104 p. 75 F.

# ETHNIES

## BON DE COMMANDE ET BULLETIN D'ABONNEMENT

### Commande au numéro (ajouter 16 F de port)

- 8-9-10 Renaissance du Pacifique 90 F
- 11-12 Brésil. Indiens et développement en Amazonie 100 F
- 14 Chroniques d'une conquête 75 F

### *Nouvelle série : Ethnies-documents*

- 18-19 Chroniques kanak. L'ethnologie en marche 120 F
- 20-21 Touaregs. Voix solitaires sous l'horizon confisqué 120 F
- 22-23 Repenser l'école. Témoignages et expériences... 120 F
- 24-25 Nature sauvage, nature sauvée. Écologie... 120 F
- 26 Un Tibet au Canada, la mort programmée des Innu 75 F

### Abonnement pour 2 volumes (4 numéros) « Ethnies-documents » port inclus (par avion ajouter 40 F)

- Particulier 220 F
- Institution 250 F
- Abonnement de soutien 500 F

Nom.....Prénom.....  
Adresse.....  
Code.....Ville.....Pays.....

*Ci-joint un chèque de : .....FF à l'ordre de Ethnies  
45 rue du Faubourg du Temple 75010 Paris*

Pourquoi une communauté indigène d'un pays riche comme le Canada souffre-t-elle du plus haut taux de suicide dans le monde? Pourquoi des familles sont-elles déchirées par l'alcool et la violence? Comment ce cataclysme a-t-il pu arriver?

Ce rapport révèle comment la politique raciste du gouvernement, sous couvert d'un 'progrès' bénéfique, a brisé la vie des Innu du Canada oriental – un peuple jadis autonome et indépendant.

Un Tibet au Canada, la mort programmée des Innu dévoile une histoire cachée, bien différente de l'image amicale et bienveillante qu'offre le gouvernement canadien de ses relations avec 'ses' peuples indigènes.

