

# IMAGES D'UN DOUX ETHNOCIDE

JEAN-DANIEL LAFOND  
ARTHUR LAMOTHE



Responsable de la publication

**André Paquet**

Conception graphique

**Jorge Guerra**

Photographies

**Serge Giguère**

**Gui Bernadès**

Production

**Les ateliers audio-visuels du Québec**

**5257, rue Berri, Montréal, Québec H2J 2S7 — Téléphone: (514) 274-5626**

Dépôt légal: Bibliothèque nationale du Québec, 1er trimestre, 1979.

© Les ateliers audio-visuels du Québec, Montréal, 1979.

Tous les droits de reproduction et de traduction réservés.

Imprime au Québec

## TABLE DES MATIÈRES

5	Des images floues par Rémi Savard
7	Introduction
10	Mistashipu la grande rivière
13	Les premiers québécois sont des Indiens
15	Ntesi Nana Shepen 1 on disait que c'était notre terre
17	La grande peur
18	Ntesi Nana Shepen 2
21	Nommer la dépossession
22	Ntesi Nana Shepen 3
23	Carcajou ou le péril blanc
26	Ntesi Nana Shepen 4
28	Subsister, c'est reprendre la parole
30	Kuestetsheskamit l'autre monde
31	Quand les dieux s'enfuient
33	Patshiantshiuapa Mak Mistikussiupapa Le passage des tentes aux maisons
34	Prendre les choses en main
35	Pakuashipu la rivière sèche
36	L'impossible retour
38	Filmer à contre-courant
42	Quand la mémoire fait mal et que les prophéties dérangent
44	Annexe
46	Cartes
47	Filmographie détaillée

# IMAGES D'UN DOUX ETHNOCIDE

en marge des films de la  
**CHRONIQUE DES INDIENS DU NORD-EST DU QUÉBEC**

JEAN-DANIEL LAFOND  
ARTHUR LAMOTHE

LES ATELIERS AUDIO-VISUELS DU QUÉBEC



*Nos pères étaient des hommes libres  
Ils habitaient un immense pays sans frontière  
Nos pères ont laissé l'homme blanc y pénétrer  
Ils en ont même montré les chemins à l'homme blanc  
Nos pères ont partagé avec lui leur nourriture  
Mais l'homme blanc a trouvé des richesses  
Il a volé à l'Indien ses rivières, ses forêts, ses animaux,  
ses poissons  
L'homme blanc nous a enfermé dans des réserves  
L'homme blanc nous enlève nos rêves, notre langue, nos enfants...*

**POUR SERVIR DE PRÉFACE**

## DES IMAGES FLOUES

Rémi Savard

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

Jadis c'était différent. Autres temps, autres mœurs. L'Indien intervenait souvent dans la geste québécoise, en *vedette américaine* si l'on peut dire, soit dans le rôle de croque-mitaine faisant sans cesse obstacle aux courageux efforts du personnage principal, cet infatigable bâtisseur de royaumes francophones aux Amériques, soit dans celui de déchet historique préfigurant le sort qui nous attendait si, par lassitude, nous tardions à rapatrier des pouvoirs encore détenus par le parlement canadien.

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

Ce destin commun ne date pourtant pas d'hier. Tant que les couronnes européennes se firent la guerre aux Amériques, c'est bien connu, les divers peuples dits indiens représentèrent une réalité militaire avec laquelle il fallait compter. Ce que nous nous sommes cependant empressés d'oublier, c'est que notre propre situation n'était pas tellement différente lorsque, en 1760, la mère patrie nous céda à l'Angleterre. Pour faire échec aux éventuelles ambitions septentrionales de ses plus anciennes colonies turbulentes du sud, l'Angleterre reconnut solennellement, en 1763, l'existence d'un titre indien dans certains territoires de l'ancienne colonie française; ce furent les mêmes impératifs stratégiques qui lui dictèrent l'Acte de Québec de 1774, selon lequel une quelconque *souveraineté culturelle* était accordée à ses nouveaux sujets francophones. Deux ans plus tard éclatait la révolution américaine; la menace qu'elle fit peser sur l'Angleterre ne s'estompa qu'au cours du premier quart du XIXe siècle. En 1867, quand les dernières colonies anglaises d'Amérique se confédérèrent, le Canada naissant se limitait aux provinces maritimes et aux portions méridionales du Québec et de l'Ontario. Les destins autochtones et francophones convergèrent alors à nouveau: l'assimilation des uns et des autres devait bientôt permettre l'émergence d'un dominion culturellement anglo-saxon au nord du 45e parallèle. Pour faire place aux loyalistes fuyant la révolution américaine, on avait déjà éteint le titre indien sur plusieurs terres, notamment celles incluses entre la rivière des Outaouais et les lacs Huron, Erié et Ontario. Et les cérémonies du deuxième centenaire de la ville de Québec se déroulèrent dans la langue de Shakespeare.

Le sentiment national du Canada moderne, si tant est qu'on puisse parler d'une telle chose, s'enracine dans un événement majeur survenu en 1870. Par l'acquisition de terres ayant jusque-là appartenu à la célèbre Hudson's Bay Company, subitement la silhouette géographique devenait à peu près ce qu'elle est aujourd'hui, soit environ huit fois ce qu'elle était trois ans plus tôt. Le nationalisme canadien se réduit ainsi à l'image d'un vaste espace sauvage et vide, un simple fond de carte muette, invitant à la conquête et à la mise en valeur. La présence d'une multitude de peuples occupant ces régions depuis plus de quarante millénaires ne fut jamais qu'un problème technique parmi tant d'autres. Ils résistèrent, mais cette partie de l'histoire fut glissée sous le tapis que nous nous fîmes un devoir et un honneur de dérouler ainsi vers le nord-ouest, sous les applaudissements à tout rompre de la communauté internationale. Pour arriver à

leur faire tracer une croix au bas de traités rédigés en anglais, et selon lesquels, paraît-il, ils cédèrent *volontairement* leurs territoires à la Couronne, il fallut créer la célèbre *Royal North West Mounted Police*. Celle-ci n'en jouit pas moins encore d'une réputation enviable. Et cette puissance moyenne qu'est le Canada passe toujours pour une des seules à ne pas avoir de passé colonial! Nous avons oublié que le sang du métis Louis Riel était partiellement le nôtre; ceux qui l'ont fait couler ne s'y trompèrent cependant pas. Beaucoup plus près de nous, les autorités fédérales associaient, pour leur servir une commune et cinglante fin de non-recevoir, les aspirations québécoises et autochtones à la souveraineté politique. Devant l'une et l'autre, le nationalisme canadien a effectivement une réaction d'horreur viscérale: elles évoquent des solutions de continuité dans un tissu géographique qui épuise sa définition. C'est ce qu'on pourrait appeler le syndrome du gryère!

Or le québécois, et c'est bien là ce qu'il y a de trouble chez lui, est affecté du même mal. Les velléités autochtones d'autonomie politique ont ainsi l'heur de déclencher, chez nombre de nos concitoyens, des réactions rageuses contre ce qui leur apparaît comme la menace d'autant de *trous* pratiqués à même notre territoire national. C'est là le petit côté *canadian*, un peu *boucanier* dirions-nous, de notre nationalisme. C'est également ce qui nous empêche, au grand plaisir des fédéraux, de saisir la perche historique que nous tendent présentement, et on ne peut plus explicitement, les peuples autochtones de l'ensemble du Canada. En réponse à un exposé du premier ministre québécois, sur les intentions de son gouvernement en matières autochtones, le président de la *Fraternité Nationale des Indiens* du Canada disait récemment: «Si vous déplorez le contrôle excessif exercé par le gouvernement canadien sur les Indiens et sur les terres indiennes, ce sur quoi nous sommes entièrement d'accord, pourquoi ne pas vous joindre à nous en vue de transférer de tels pouvoirs, indispensables à toute autodétermination politique, entre les mains non pas du Québec mais des Indiens eux-mêmes... Si la *souveraineté-association* est une formule jugée valable par les Québécois, pourquoi ne le serait-elle pas aussi pour les nations autochtones» (Native Perspective, vol. 3, no 3, 1978, p. 16).

La belle affaire! *Faudrait-il s'allier à des sauvages*, juste au moment où nous nous apprêtons à convaincre le monde que nous sommes devenus, comme se plaît à le répéter notre premier ministre, un peuple *normal* et *civilisé*? Aura-t-il fallu consacrer tant d'efforts à expliquer aux Européens que nous ne portons plus de plumes, pour risquer d'être à nouveau victimes de cette navrante confusion des genres? Tout au plus entend-t-on certains se demander s'il vaut la peine de mettre en péril l'avenir d'une collectivité francophone, dont la culture a fait la preuve de sa viabilité, en s'alliant ainsi à des peuples que notre principe de réalité nous a déjà fait rejeter en dehors de l'histoire. Ce qui n'empêche nullement notre vice-premier ministre de jouer les Général De Gaulle au balcon de la francophonie, en déclarant avec la plus parfaite inconscience que: «De ce qu'il advient à de petites et moyennes nations, des conditions d'existence qui leur sont faites, des contraintes dont elles sont l'objet de la part de peuples plus puissants, des efforts qu'elles déploient pour s'en dégager, des péripéties de cette lutte et de ses perpétuels recommencements, il y a une lecture *prophétique* à faire» (extrait d'une allocution prononcée par M. Jacques-Yvan Morin, à la 4e Conférence des Communautés ethniques de langue française, tenue à Québec du 31 mars au 2 avril 1978).

L'imagerie québécoise patauge encore dans un tel malentendu, sans même soupçonner que c'est ce qui l'empêche d'accéder à une représentation claire de notre être collectif et de son véritable destin américain. Ainsi s'expliquent les trop nombreux silences et les insupportables bavardages de nos intellectuels, notamment de certains de nos cinéastes, en ce qui a trait à ces peuples que nous n'arrivons pas à considérer comme de véritables compagnons de route. Un certain boulot n'a pas été fait, d'où notre séculaire incapacité à parler des autochtones sans *soit se les assimiler, soit se les folkloriser*. Ce qui ne nous empêchera absolument pas, à chaque bonne occasion, de continuer à jouer les Indiens pour épater quelques complaisantes galeries parisiennes, du moins jusqu'au jour, peut-être plus près que nous ne le soupçonnons, où la communauté internationale cessera d'applaudir à de telles pitreries.

Montréal, décembre 1978

---

Rémi SAVARD est anthropologue, professeur agrégé à l'Université de Montréal. Il a collaboré dès le début au projet de *La Chronique*. Attentif depuis plusieurs années aux revendications et au destin politique des Amérindiens, il a publié entre autres Carcajou et le sens du monde (éditeur officiel du Québec), en 1977, aux Éditions de l'Hexagone, - *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui* - et - *Destins d'Amérique, les autochtones et nous* - (Hexagone, sous presse).

---



# INTRODUCTION

À l'origine du projet, il y a un cinéaste et un anthropologue. Non pas un anthropologue-cinéaste, pas plus un cinéaste-anthropologue. C'est bien deux exigences qui se rencontrent et deux pratiques. L'anthropologue, on l'a vu dans le texte qui précède, se méfie des intellectuels et des cinéastes qui jouent aux Indiens. Le cinéaste a des préoccupations bien précises qui le suivent depuis quelques films et plusieurs années : voir les choses de l'intérieur, en y mêlant sa propre sensibilité et son exigence de rigueur.

C'est sur ces bases que s'est élaboré le projet initial de **La chronique des Indiens du Nord-Est du Québec** : il s'agissait de réaliser une approche de la culture amérindienne aujourd'hui et de sa spécificité face au processus d'aliénation et de dépossession.

En 1973, le projet prend corps sous la forme d'un contrat avec la télévision de Radio-Canada pour une série de treize émissions. Parallèlement des longs métrages seront produits avec les mêmes matériaux et sans la contrainte des 54 minutes d'émission imposée par la télévision. Ce ne sera plus un ensemble de films sur les Indiens, mais avec les Indiens et de plus en plus faits par les Indiens. À la fin de 1976, huit films sont terminés. Regroupés, ils constituent le premier grand volet de la **Chronique** sous le titre générique de **CARCAJOU ET LE PÉRIL BLANC**. Le second volet actuellement au montage comportera 8 films regroupés sous le titre générique de **TERRE DE L'HOMME**. Et ce ne sera sans doute pas fini. Cela représente déjà une œuvre monumentale, la plus considérable qu'un cinéaste québécois ait entreprise à ses propres frais, risques et périls.

Pour permettre au lecteur de juger lui-même des intentions initiales de l'entreprise et de la distance parcourue entre ces intentions et les résultats, nous transcrivons ici les principaux points du projet déposé à Radio-Canada en 1973 (par Arthur Lamothe et Rémi Savard).

## **Pourquoi les Montagnais ?**

*Le problème indien est malheureusement porté le plus souvent à l'attention du public lors de crises particulières (ex. le problème des Cris de la Baie James, les troubles sur la réserve de Restigouche, il y a quelques années, etc.). Or, de telles crises sont souvent amplifiées par l'ignorance dans laquelle sont tenues, en dehors de ces incidents, les populations blanches. Il convient donc d'amorcer le plus tôt possible le processus d'information auprès des Canadiens.*

*Les Montagnais se retrouvent en divers points assez éloignés les uns des autres de la péninsule du Québec-Labrador. Cinquante-cinq pour cent (55%) des Montagnais ont moins de 15 ans. Contrairement à leurs cousins des provinces de l'ouest, ils sont relativement peu connus du grand public. Sur bien des points importants, leur cas s'apparente à celui des autres Indiens du Canada; il en diffère cependant, ne serait-ce que par la langue seconde parlée par certains d'entre eux (le français), les autres étant unilingues indiens. Le territoire Montagnais occupe plus du tiers de la superficie du Québec, ce qui, par exemple, veut dire plus que la surface de la France.*

## **Deux écueils à éviter.**

Il s'agit d'éviter les deux écueils classiques suivants :

*centrer l'attention sur les conditions socio-économiques difficiles dans lesquelles vivent effectivement ces populations, sans mettre en relief les dimensions positives de leur culture, ce qui revient à laisser entendre que celles-ci sont responsables de celles-là, surtout si leur problème socio-économique est posé, comme c'est souvent le cas, sans référence au contexte euro-canadien;*

*centrer l'attention sur les aspects culturels les plus typiques, sans montrer l'importance vitale qu'ils peuvent avoir par rapport aux réalités présentement vécues par les Indiens, ce qui revient à laisser entendre que ces aspects culturels relèvent d'un passé aussi charmant que révolu et, comme dans le premier cas, que l'amélioration de leurs conditions socio-économiques passe par un rejet de leur identité.*

*De tels écueils sont engendrés par notre propre conception culturelle occidentale de la réalité, qui a fini par nous faire croire que la culture, la*

langue, les relations sociales, les échanges économiques, la production des biens, etc. sont autant de domaines tout à fait étanches les uns par rapport aux autres.

Une culture est précisément une entité dynamique permettant à ses usagers, qu'ils soient Indiens ou Hollandais, de découper le monde pour arriver à le percevoir et à en parler efficacement. Ces découpages varient en fonction des contextes que les gens ont à percevoir et dont ils ont à parler entre eux. De plus, chaque culture varie en fonction des modifications apparaissant dans le contexte sur lequel elle porte. Une culture n'est véritablement en danger que lorsqu'elle cesse d'être capable de changer par elle-même.

Il faut donc viser, dans ces films, à évoquer la culture des Montagnais de 1973 à partir de divers comportements bien concrets.

## Autre préambule

### Mythologie:

Tout le savoir indien, comme celui de toutes les cultures orales, se transmet de génération en génération sous la forme de contes. Chez les Montagnais, ces contes, ou légendes, proviennent théoriquement de la révélation d'un Esprit qui s'est manifesté dans le cadre de la «tente tremblante».

À Saint-Augustin, où les Indiens sont le moins acculturés aux Blancs, ils continuent d'organiser des légendes pour donner un sens aux événements actuels, aux conflits actuels.

### Les rêves:

Les rêves et leurs interprétations tiennent une grande place dans la vie de l'Indien. Beaucoup de leurs chants sont le récit de leurs rêves.

### La langue:

La langue des Montagnais fait partie de la grande famille des langues algonquines, famille qui s'étend au nord du continent de l'Atlantique aux Rocheuses, et dans l'Ouest et le Middle-West de l'Arctique au Golfe du Mexique. Une grande partie de la toponymie de l'Amérique du Nord porte la marque algonquine.

### La conception de l'homme, du temps et de l'espace:

L'Indien se perçoit comme inscrit dans une chaîne écologique et non au sommet d'une pyramide.

Le temps, pour lui, n'est pas perçu comme une ligne évolutive mais plutôt comme un réaménagement cyclique d'un certain nombre de phénomènes spatiaux.

On retrouve toutes ces données inscrites dans la trame des mythes indiens. Par exemple, «trop de poux c'est mauvais, mais aucun pou c'est pas bon. Le pou vit de l'homme et l'homme vit du caribou, etc.»

Cette pensée est d'autant plus importante que les théories du progrès élaborées en Occident au cours des derniers siècles sont dans une impasse car elles ne sont plus fonctionnelles.

### La déportation des âmes:

À l'heure actuelle, la presse nous entretient passablement des spoliations économiques effectuées à l'endroit des Indiens et rarement des spoliations spirituelles. Or, ce sont ces dernières qui demeurent les plus tragiques et qui conditionnent en grande partie le drame des Indiens.

Le développement économique des régions éloignées, malgré les spoliations énormes qui l'accompagnent, peut être générateur de scolarisation, d'emploi et d'urbanisation. Mais cet envahissement par le Blanc du territoire indien, cette deuxième colonisation n'est généralement porteuse pour l'Indien que de régression car, par ses structures d'exploitation, elle remet complètement en cause toute l'organisation mentale du monde propre à l'indigène. Cette dépossession spirituelle tend à amener chez celui qui en est victime un état de clochardisation matérielle.

Les textes qui suivent sont nés d'un questionnement entraîné par l'ampleur de *La Chronique* et auquel cherche à répondre la rencontre entre la réalisation et l'analyse des films.

Au cours de ces quatre dernières années, dans l'agitation de la production, de la réalisation et de la diffusion, s'est instauré un véritable dialogue entre nous sur le sens et la fonction des films.

Interrogeant le sens, revenant sur les films, à l'écoute des réactions des différents publics ou utilisateurs, nous avons voulu non pas fournir ici un journal de bord de nos échanges, mais plutôt essayer de transcrire les résultats de la confrontation de deux points de vue, de deux pratiques.

Il s'agit d'un premier essai, dont l'unique ambition est d'offrir au lecteur quelques repères pour assumer la continuité des films qu'il a vu ou verra, et même de lui donner envie de les (re)voir éventuellement. Nous espérons que cela pourra l'aider à faire sa propre moisson de sens et de réflexion sans ignorer d'où parlent les films.

**Jean-Daniel Lafond**  
**Arthur Lamothe**

Montréal, février 1979

---

La filmographie détaillée de la **Chronique des Indiens du Nord-Est du Québec** se trouve en annexe à la fin de l'ouvrage. Les textes et les analyses qui suivent portent sur le premier volet de la **Chronique: CARCAJOU ET LE PÉRIL BLANC** et sont introductifs au deuxième volet: **TERRE DE L'HOMME**. Ce dernier sera analysé dans une seconde publication.

---



**MISTASHIPU**  
la grande rivière

À partir du Saint-Laurent, la rivière Moisie s'enfonce vers le Nord. C'est une voie qu'empruntaient les Indiens pour aller et venir, de la mer au plus profond des terres de l'intérieur, au rythme des saisons et des années. Ce nomadisme s'est atténué avec la venue des Blancs et avec les échanges commerciaux. Un village permanent s'est installé et a grossi à l'embouchure de la rivière.

Puis les clubs de pêche sont venus et ont restreint l'espace où les Indiens pouvaient pêcher le saumon. La grande fièvre industrielle a chassé l'Indien et rasé son village. Les Indiens sont concentrés dans une réserve située entre Sept-Îles et Moisie (à Malioténam). Certains ont résisté, comme ce fut le cas des Indiens de Sept-Îles qu'on avait souhaité regrouper à Malioténam avec ceux de Moisie.

Jules Michel et Rémi Régis racontent comment, pendant trois jours, en juin 1969, une trentaine d'Indiens des réserves de Sept-Îles et de Malioténam, solidairement, décidèrent de braver la loi des Blancs et d'aller ensemble pêcher le saumon dans leur rivière Mistashipu, la Moisie. Ils affrontent les gardes et essuient des coups de feu.

En réalité la loi des Blancs protège les clubs des privilégiés qui viennent pêcher ici de fort loin. C'est là la marque concrète au niveau d'une activité essentielle pour l'Indien (la pêche) de la présence aliénante du Blanc. L'Indien a perdu le droit de disposer de ses biens. Le chemin de fer que la Québec North Shore and Labrador Railway a construit entre 1948 et 1952 pour exploiter les énormes gisements de fer du Labrador et



du Nouveau-Québec en est une autre preuve tangible. Il occupe d'ailleurs sur presque tout son parcours la grande voie traditionnelle indienne qui, à travers lacs et rivières, reliait le Golfe du Saint-Laurent à l'Océan Arctique. En parcourant aujourd'hui en train tout ce territoire l'Indien refait en réalité l'histoire de sa dépossession. Leurs terrains de chasse et de trappe s'étendaient du bassin de la rivière CANAPISKAU au lac MICHIKAMAU, couvraient les bassins de la rivière TSEMANIPSTUK appelée Sainte-Marguerite et de la rivière MISTASHIPU, appelée la Moisie.

Lors de la création du chemin de fer, le Gouvernement a regroupé les Indiens dans une réserve à mi-chemin de Sept-Iles. Elle fut nommée MALIOTENAM, village de Marie. «Avant le chemin de fer, on était libre, on était heureux». Aujourd'hui la peur s'est emparée des Indiens. Tandis que le train continue à parcourir les anciennes terres de liberté et de chasse, les Indiens se rappellent. Ils se rappellent la belle vie qu'ils avaient — même si elle se payait au prix de dures misères — quand ils pouvaient encore circuler librement sur leurs territoires ancestraux. Maintenant la réserve n'est même plus au bord de l'eau, elle n'est plus le mélange des tentes et des maisons, elle n'est plus le mélange des Indiens et des Blancs. «Autrefois, dit Christine Vollant, il n'y avait pas de réserve. C'était mélangé les Indiens et les Canadiens...»

*Ils méprisent notre mode de vie  
Ils méprisent nos animaux  
Ils se rendent maîtres de notre terre*

### La réserve

Sept-Iles a connu un énorme essor économique dans les années 50. Simple village, l'exploitation du minerai de fer et son embarquement essentiellement vers les États-Unis allaient en faire une cité industrielle importante dont le revenu par tête d'habitant est au deuxième rang parmi les villes canadiennes. Dès l'année 1948, le gouvernement du Canada fit l'acquisition d'un terrain de cent hectares pour regrouper les Indiens. Il s'agissait somme toute de dégager ainsi les terrains qu'ils occupaient et qui allaient prendre énormément de valeur. La réserve compte actuellement 740 habitants (110 familles). Il n'y a pas d'égout. Les conditions d'hygiène et de confort sont limitées. L'ensemble tient plus du bidonville que du village.

Marque ultime de la dépossession, la géographie blanche s'est emparée du territoire que l'Indien a parcouru et nommé dans son propre système de représentation du monde. Du haut de la colline qui domine lacs et rivières, Mathieu André trace l'histoire de la dépossession et de la mort lente d'un peuple en évoquant les noms des lieux et des passages des différentes voies indiennes.

Où est le mensonge? L'Indien a accueilli le Blanc, il lui a même apporté son aide pour survivre; il s'est intégré à la religion du Blanc jusqu'à en prendre les rituels et les dieux... Aujourd'hui le pêcheur américain occupe les rivières où l'Indien se voit obligé de payer pour pêcher, la vieille église a été détruite et la bonne volonté du prêtre («On est avec vous autres, on essaie de vous aider le plus possible, mais vous allez vous en sortir par vous-mêmes...») nous fait mesurer encore plus l'étendue de l'aliénation et les limites de son intervention.

Jean-Marie Mckenzie chante ses rêves:

*Je ressentais et je comprenais les feuilles,  
Par le bruit que faisaient les feuilles.  
Lorsque j'ai passé Kakatshat (la falaise)  
D'où je venais,  
C'était l'hiver et l'été où j'allais.  
C'est comme l'homme qui est matinal, qui se lève tôt,  
Je ne parle pas de celui qui habituellement oublie de s'éveiller,  
qui se lève tard.  
C'est la chanson de mon beau-frère Joseph.  
Quand il y a beaucoup de caribous, on les voit.  
Et je rêve qu'il en sort un là-bas.  
Et s'il y en a beaucoup, on ne le sait pas,  
On ne les voit pas.  
Quand il y a un goéland qui vole,  
vous le regardez ou vous devez l'entendre aussi,  
Quand vous marchez sur la glace  
Au printemps.*

## LES PREMIERS QUÉBÉCOIS SONT DES INDIENS

« Quand je vais à Québec, moi, je ne change pas le nom de la ville en arrivant »

Marcel Jourdain

Les Indiens qui ignorent dans leur vocabulaire le mot « mentir » se sont fait rouler par de vaines promesses.

Ce train qui remonte de Sept-Iles à Labrador City en passant par Schefferville suit une ancienne voie indienne et refait ainsi l'itinéraire de l'oppression blanche.

D'entrée l'opposition se marque entre l'Indien que la société blanche intègre en lui offrant ses propres commodités (le train) et l'exclusion dont il est victime de la part de cette même société blanche à travers la loi qui lui interdit la pêche.

En somme l'Indien a perdu le droit de disposer de ses biens. En même temps, il a perdu son droit au bonheur qui reposait sur une relation au monde et à la nature que la « culture blanche » a irrémédiablement bouleversée.

Faire l'historique du *train du Labrador*, c'est faire l'historique de l'exploitation de l'Indien par le Blanc, étrangement parallèle à l'exploitation du minerai de fer de la côte Nord du Québec...

Le chemin de fer, symbole du monstre industriel, occupe la voie traditionnelle des migrations indiennes et concrétise le fait qu'aujourd'hui, l'Indien se trouve rejeté et fixé dans les réserves — au bord de la côte — et ceci indépendamment de sa volonté.

La transformation de son territoire spatial par le Blanc s'exprime aussi dans l'*interdit*: interdiction de pêcher ou de chasser en dehors de la loi du Blanc. Or la pêche et la chasse pour l'Indien sont des activités de survie qui renvoient en même temps à sa spiritualité et à sa conception du monde. Aussi en modifiant l'accès à la pêche et à la chasse, c'est le mode de vie et le système des valeurs qui se sont trouvés radicalement modifiés par le Blanc.



Le dialogue entre Marcel Jourdain et sa fille dans le cimetière de Sept-Iles nous révèle la corrélation profonde qu'il y a dans la pensée indienne entre le culte des morts et la chasse au caribou. Nouvelle preuve d'une liaison profonde entre l'univers technologique et la conception du monde. C'est ce qui au demeurant avait permis à la spiritualité indienne d'intégrer le respect des morts de la tradition catholique et d'y adhérer. C'est là un témoignage de la souplesse idéologique initiale de la société indienne, parfaitement capable d'assimiler des éléments étrangers. Ce qui n'est pas le cas de la société blanche, beaucoup plus close sur elle-même.

En fait, le Blanc s'est rendu propriétaire d'un territoire dont le premier occupant — l'Indien — de culture et de pensée différentes, ignorait et ignore encore la notion de propriété. Aussi lorsque Christine Vollant — indienne montagnaise — parle de la position géographique misérable de la réserve de Sept-Iles, elle ne revendique pas le

droit à la propriété du sol indien, elle souhaite d'abord une implantation de l'habitat qui corresponde plus à sa nécessité vitale et spirituelle (près du bord de l'eau). Elle rappelle qu'avant l'apparition du Blanc, la vie dans le bois et la libre circulation étaient la manifestation essentielle de son bonheur.

Bien évidemment, la clef de la dépossession indienne, c'est l'argent et l'économique. La séquence de la pêche et du sermon du curé sur les bords de la Moisie nous le rappelle brutalement. Le territoire de pêche est maintenant exploité par les Blancs comme club de pêche fréquenté par quelques privilégiés, en majorité américains. Il est aliéné tout comme le sous-sol qui s'engouffre par trains entiers vers les États-Unis pour alimenter la sidérurgie.

L'Indien est floué jusque dans ses valeurs spirituelles, même s'il a bien intégré les valeurs religieuses blanches; c'est l'Indien qui a construit l'église, c'est l'Indien qui assiste à la messe avec assiduité, c'est l'Indien qui chante les cantiques dans sa propre langue...

Par contre, on ne peut ignorer aujourd'hui l'alliance que la religion a entretenue avec l'économique et l'argent — et ceci dès le commerce des fourrures qui a fait la fortune de la Hudson's Bay Company. La religion a été le complice naturel de cette exploitation. Aussi reste-t-on étonné face à la bonne volonté du missionnaire qui exhorte l'Indien «à se libérer lui-même». Cette contradiction apparente avec le rôle historique de l'Église dans la colonisation donne au prêtre un rôle important, d'autant plus qu'il est bien souvent le seul Blanc qui partage leur vie quotidienne. On remarquera seulement que le ton paternaliste de son intervention limite un peu ses effets.

Car, ce que l'Indien peut constater, c'est qu'il a été trompé une nouvelle fois. Maintenant son église est détruite, les morts sont laissés à l'abandon; l'Indien a la preuve que le Blanc ne respecte pas les valeurs qu'il met lui-même en place...

Mort lente. Peut-être. À l'image de ce cimetière emprisonné entre le bitume et la sortie des égouts, à l'image de ces maisons en ruines abandonnées dans un lourd paysage d'hiver. L'Indien a perdu ses biens, sa liberté, sa culture. Il commence à perdre ses rêves aussi.





# **NTESI NANA SHEPEN 1**

on disait que c'était notre terre

## La dépossession en trois mouvements

### Premier mouvement

Sept-Iles et la dépossession des ressources naturelles.

Grand port d'embarquement du minerai de fer du Labrador, Sept-Iles jusqu'en 1860 n'est qu'un poste de traite, de négoce des fourrures et un poste de mission. Dès Juillet, les missionnaires marient, baptisent, bénissent, confessent et sermonnent les Indiens venus, avec leurs ballots de fourrures, de l'intérieur des terres. Ensuite, quelques Blancs, pêcheurs de morue, s'installent dans d'humbles maisons alignées sur la grève. En 1947, avant le chemin de fer, c'est un village de 700 habitants. 30 ans plus tard, ils sont un peu plus de 30,000, une véritable ville champignon. Au fur et à mesure de la progression industrielle de Sept-Iles, les Indiens se sont vus repoussés et enclos dans une réserve qui accueille aussi... les égouts de la ville. Marcel Jourdain dit: « On en trouve toujours des richesses, tous les ans. Tous les ans, la compagnie fait de plus en plus de profit à force de trouver des choses sur nos terres. Le jour, je suis assis comme ça. Le jour, je suis assis comme ça sur mon terrain. Tous les jours, il y a des tonnes de minerai qui sortent de nos terres. C'est ce que je sais. »

### Deuxième mouvement

Les mots et les morts.

Lorsque Marcel Jourdain parcourt le cimetière avec sa fille Marie il nous rappelle que la première chose que l'Indien a perdue, c'est son nom. Les pierres tombales énumèrent les Jourdain et autres Mckenzie comme autant de cicatrices de la colonisation et de l'évangélisation. « Le premier nom qui leur vient à l'esprit, il le donne à l'Indien... ». Car non seulement l'Indien avait un nom qui correspondait à son mode de vie culturel, mais il avait aussi un univers religieux élaboré, à tel point qu'il a pu accueillir le christianisme sans disparaître. Aujourd'hui la dépossession le menace jusque dans ses convictions. Les changements écologiques que l'homme blanc a mis en marche modifient le milieu et menacent la survie. Le caribou disparaît au profit de l'orignal. De la même façon, la langue indienne est menacée.

Or, pour la pensée indienne, la parole, même dans ses formes les plus banales, restituée à celui qui veut l'écouter, l'ordonnance du monde, propre à celui qui parle.

### Troisième mouvement

La dépossession du territoire.

Le gouvernement du Québec a concédé à la compagnie Rayonnier Québec, filiale de la multinationale. I.T.T. (International Telephone and Telegraph) le droit de coupe sur une forêt de 27,000 milles carrés, soit la superficie du Nouveau-Brunswick ou de l'ensemble Belgique-Hollande-Luxembourg, et ceci pour une période de 40 ans.

La compagnie Rayonnier peut, chaque année couper jusqu'à deux millions de cordes de bois, soit 34 millions d'arbres... Ce bois sera transformé en pulpe et cette pulpe sera expédiée à l'étranger pour y être traitée.

Dans les contrats, à travers une avalanche de mots et de chiffres, il n'a jamais été prévu quelque espèce de compensation que ce soit pour les Indiens qui, naturellement, n'ont pas été consultés ni même informés de la transaction portant sur leurs terres ancestrales, terrains sur lesquels ils continuent à exercer leurs activités.

Aussi lorsque Marcel Jourdain veut rejoindre ses propres terrains de chasse, il doit apporter des autorisations écrites provenant des filiales de I.T.T. et de U.S. Steel. Auxquelles il faut ajouter celles obtenues du Gouvernement du Canada et du Gouvernement du Québec. Finalement l'accès de ses terres est soumis aux caprices et à l'arbitraire des « gardiens » de la barrière qui détiennent en dernier ressort le pouvoir de le laisser passer ou non. Rose-Alma Jourdain dit: « Vous riez des lettres que mon père a reçues de la compagnie. Vous ne les respectez même pas. Oui. Parce que vous ne nous laissez pas entrer (...) ça appartient même pas à vous autres, c'est aux Indiens. »

C'est à ce prix que l'Indien réussit à rejoindre péniblement ses terrains dans les bois, pour y découvrir que, là aussi, le Blanc a nommé les lacs et les collines, s'emparant du territoire par le verbe, comme le prêtre avait déjà nommé l'Indien pour mieux se l'approprier.

Le boucle est bouclée.

Marcel Jourdain: « celui qui m'a dépossédé paiera un jour, pour l'instant, je ne dis rien ».

## LA GRANDE PEUR

*« En ce temps-là les Indiens n'avaient pas peur. Aujourd'hui ils ont toujours peur. Peur des garde-chasses, peur des fonctionnaires, peur des compagnies (Iron Ore, Québec Cartier Mining, I.T.T.), peur de la faim, peur de la mort par extermination, peur du racisme blanc, peur de l'Église... »*

Aujourd'hui l'Indien de Sept-Iles vit dans un univers concentrationnaire pris entre l'oppression scolaire, l'oppression policière, l'oppression linguistique, la discrimination de l'emploi; il est repoussé dans la réserve à l'extérieur de la ville blanche, autour du bassin de décantation des eaux usées.



Peur et dépossession vont de pair. Dans le train qui monte au Labrador, Eugène Vollant dit: «Avant, il n'y avait pas de gardes-chasses. Depuis que le chemin de fer a été construit, les Américains montent. Et les Indiens n'ont plus le droit de pêcher. On est surveillé partout. Avant on était heureux. On avait la liberté.»

À cette peur devant des menaces réelles et évidentes qui sont l'apanage de la dépossession du territoire, il faut ajouter la peur diffuse, celle qui résulte d'une dépossession plus radicale et plus profonde liée à la perte de l'identité indienne.

Les prêtres ont changé le nom de l'Indien, car somme toute, on ne possède bien que ce que l'on nomme... C'est ainsi que l'on retrouve aujourd'hui sur la côte Nord du Québec, un ancien chef montagnais du nom de Marcel Jourdain, qui, ironie des anachronismes, a toutes les peines du monde à prononcer son nom et à se reconnaître lui-même dans ces quelques phonèmes redoutables, comme cicatrices des marques que l'étranger a faites dans son être. En fait la transformation par l'évangélisation, des noms indiens en noms français a constitué un véritable viol de la conscience individuelle en bouleversant radicalement la relation que l'individu, à travers son nom, entretenait avec son propre système de valeurs.

Peur ou angoisse? L'un et l'autre se mêlent selon qu'il y a possibilité ou non de se représenter clairement l'objet de la crainte. La dépossession de la culture et de la langue installe un climat de déséquilibre existentiel permanent chez l'Indien, même si, comme le dit Marcel Jourdain: «rien ne meurt tout à fait.»

Peur et menaces concrètes, brutales même lorsque à la barrière qui interdit soudain l'accès de leur territoire de chasse, les Indiens se trouvent confrontés directement aux Blancs. Là encore, comme il obtient le droit de pêche en transgressant la loi, l'Indien affronte et se bat pour faire respecter un droit que le Blanc lui-même lui a accordé.

Menace radicale, quand le pouvoir blanc entend nier son existence même et faire de lui une espèce de mort-vivant.

Derrière la peur, et à cause d'elle, on sent la révolte monter chez les plus jeunes. Désir et désespoir, car l'organisation des Indiens reste faible au Québec. Ils sont relativement isolés par leur langue (le français quand ils ont une seconde langue) des autres Indiens anglophones du Canada et des États-Unis.

C'est vrai, le Blanc *peut, veut et sait* parfaitement déposséder et s'approprier jusqu'à la conscience de l'Indien, jusqu'à faire de la peur le moteur de cette aliénation. Mais, «celui qui m'a dépossédé paiera un jour». Il y a dans l'affrontement à la barrière une tentative de dépasser la peur et l'annonce d'une forme de résistance et de lutte qui se cherche en dehors des schémas blancs traditionnels.

## **NTESI NANA SHEPEN 2**

on disait que c'était notre terre

La révolte prend naissance dans le verbe d'abord: dans les mots qui nomment la dépossession. Car il n'est plus question de s'en laisser conter. Il en est ainsi du dialogue entre Marcel Jourdain et Jean-Marie McKenzie, devant la voie ferrée tandis que passe lentement le train de la spoliation...

*Jean-Marie: Nous allons parler du chemin qu'il y a là, à l'endroit où nous chassions avant.*

*Maintenant, il n'y a plus rien ici. Il n'y a que des fils électriques qui se dirigent là-bas. Et là où le Blanc a fait le chemin, tout est abîmé, il a détruit nos terrains. Maintenant, toi, où iras-tu chasser, si tu veux aller chasser?*

*Marcel: C'est en effet dur d'aller chasser, de trouver quelque chose.*

*Jean-Marie: Tu vois, je travaille maintenant. Même si je voulais aller à mon terrain de chasse, je ne pourrais pas, puisqu'il est noyé. C'est de sa faute à lui.*

*Marcel: De qui parles-tu?*

*Jean-Marie: De lui qui est riche.*

*Marcel: Qui?*

*Jean-Marie: La voiture de feu, le train.*



*Marcel: C'est lui qui transporte tout ce que nous avons autrefois.*

*Jean-Marie: Tu le vois, nous voyons en effet de quoi a l'air un riche? Et nous qui n'avons rien depuis que lui circule sur ton terrain.*

*Marcel: Mais oui, lui, il circule, et nous autres...*

*Jean-Marie: Regarde-le... Tu vois comme il est long. Si tu lui demandais de l'argent, il ne t'en donnerait pas, il faudrait que tu travailles avant; après, tu en auras.*

*Marcel: En offre-t-il du travail? Y a-t-il du monde auquel il en offre?*

*Jean-Marie: Non. Tu cours beaucoup avant d'avoir un travail, tu protestes fort. Et lui, s'il trouve des mines ici ou là, c'est grâce à un Indien qui est passé devant, en éclaireur. Quand ils ont trouvé cette mine, qui était en éclaireur? Comment s'appelle-t-il? Jean-Baptiste ou Jean-Pierre; c'est lui et moi qui sommes passés en éclaireurs. Le terrain était tout égal ici avant, et maintenant...*

*Marcel: Il n'y avait pas encore de chemin.*

*Jean-Marie: Il n'y avait rien, juste nous.*

*Marcel: Et nous étions plus respectés.*

*Jean-Marie: Mon patron me respectait, et il n'a plus besoin de moi maintenant. Si j'allais le voir au bureau, me reconnaîtrait-il? Il ne me reconnaîtrait pas celui que j'avais comme patron, maintenant il est comme un grand chef.*

*Jean-Marie: Il est riche grâce aux Indiens*

*(...)*

*Marcel: Maintenant, je vais te dire autre chose. Lorsque cette compagnie aura fini, aura fini de transporter l'argent qu'elle aura fait si vite, elle va l'emporter à l'étranger. De la*

*même façon, l'autre compagnie qui commence, celle qui prend les arbres, se dépêche de ramasser de l'argent pour le mettre dans ses poches.*

*Marcel: Dans quelques années, dans 20 ans, les montagnes seront pauvres; elle sera sèche cette montagne.*

*Marcel: Où est parti ce qui nous appartenait. Ça ne pousse pas à Sept-Iles, c'est emporté.*

*Jean-Marie: C'est pour ça que je me demande combien j'ai de pièges à moi là-dedans. Il doit y en avoir un. C'est ce que je me demande...*

*Marcel: Cette compagnie-là sera dans 20 ans, comme la Compagnie de la Baie d'Hudson. La Hudson's Bay, qu'est-ce qu'elle nous a fait? Elle nous a dit au début qu'elle allait toujours nous acheter des fourrures. Quand elle a eu fini de remplir ses poches d'argent, elle a déménagé. Maintenant, elle travaille pour les Blancs. Elle travaille pour les Blancs, est-ce que j'ai raison? Tu vois, elle a laissé les Indiens. Ça va être la même chose pour cette compagnie. Quand elle aura fini de ramasser de l'argent, dans quelques années, elle laissera Sept-Iles. Elle ne pensera plus à Sept-Iles, elle sera partie par là...*

(...)

*Marcel: On ne se défend pas assez, c'est comme ça maintenant. L'Indien, c'est comme si on le déshabillait, si on lui enlevait tous ses vêtements quand on lui enlève toutes ses montagnes, toutes. La compagnie nous passe par-dessus, nous passe sur la tête avec sa machinerie, ses tracteurs. Et, après avoir empoché l'argent, elle dit: «c'est fini, j'ai gaspillé toutes les montagnes, tu ne me reverras plus. Salut Marcel.»*

Reconquête du verbe et de la mémoire face à l'école qui vole la tête des enfants, Marcel Jourdain — étonnant Socrate — entreprend de transmettre à son neveu les traditions essentielles de la chasse. Comme autrefois son père les lui avait transmises car c'est lui qui disait aux enfants comment faire dans la vie pour chasser:

«Mon père me disait: quand je serai mort, fais comme on faisait ta mère et moi.

Je n'ai pas oublié comment faisait mon père.»

C'est ainsi que Marcel Jourdain enseigne à son petit neveu les techniques du piège à martre, le système des messages, le collet à lièvre et le piège en fer. Car «... les Blancs ne vous apprennent rien de cela. Vos pères non plus. Les institutrices ne recherchent que l'argent. Ta langue et ta pensée indiennes, tu les as déjà perdues. Tu ne sais rien de ce que moi je sais.»

Appel à une mobilisation spirituelle et culturelle, à un moment où la culture indienne face aux Blancs ressemble fort à la montagne que les Blancs arrachent et transportent, minéral de fer, dans le ventre des bateaux ou aux arbres arrachés par milliers qui ne laissent que spectacle de désolation derrière eux.

*«Le Blanc empoche et il est assis comme ça.*

*L'Indien marchera dans les broussailles après que les arbres auront été coupés. Il ira d'une montagne à l'autre à travers la branchaille, là où on passait autrefois et où c'était si beau.»*

Dans la langue montagnaise il n'existe pas de genre masculin et féminin. Il existe le genre animé et inanimé. Ainsi, l'arbre comme l'homme est de nature animée.

L'arbre vertical s'élance vers l'habitat intemporel des esprits. C'est sur les arbres, reliés à la mort et à la naissance, que l'Indien suspend religieusement les ossements des animaux terrestres, afin que le gibier accepte de nouveau de s'offrir au chasseur.

Jean-Marie McKenzie chante:

*En volant dans les airs  
En volant dans les airs*

*Et je me promène  
Et je me promène  
Et je me promène*

*En volant dans les airs  
En volant dans les airs*

*Ma femme esquimaude  
Ma femme esquimaude  
Là je vais t'épouser  
Là je vais t'épouser  
Au milieu de la terre  
Au milieu de la terre*

*Et c'est la femme du désert  
Ici au milieu de la terre  
C'est la femme du désert  
Il y a quelqu'un qui me souffle dessus  
Et là... je vais lui retourner  
Et là... je vais lui retourner  
Là-bas... à Kap meuk stuke  
L'autre bord de la rivière  
Je l'entends de l'autre bord de la rivière  
Oh la belle voix  
Oh la belle voix*



## NOMMER LA DÉPOSSESSION

*« Je parle des oiseaux qui volent en bande, qui volent en une longue file, lorsqu'ils redescendent à la mer; je parle de l'outarde qui est chef de file, et qui semble emportée par le vent, et que l'on regarde une dernière fois, l'automne. » (J.-M. McKenzie)*

Le long dialogue entre Marcel Jourdain et Jean-Marie McKenzie devant la voie ferrée tandis que le train passe, constitue une première réponse à la nécessité d'une prise de conscience « indienne » de la dépossession. Ce qui est nommé ici et analysé, c'est justement les diverses étapes de cette dépossession; ce qui est mis à jour, ce sont les mécanismes économiques qui gèrent l'exploitation de l'Indien.

De toute évidence, Marcel Jourdain tire une leçon de l'histoire. Ce qui se passe aujourd'hui avec l'exploitation des ressources minières ressemble fort à ce qui s'est passé autrefois avec l'exploitation de la chasse et le négoce des fourrures par la Hudson's Bay Company. À ce moment-là l'Indien a été une main-d'oeuvre nécessaire dont on a exploité la compétence de chasseur pour en tirer le maximum de profit. Puis un jour les techniques de chasse et la production des fourrures ont changé. L'indien est devenu inutile sinon superflu. La Hudson's Bay est allée exploiter son capital ailleurs. Le sous-sol est devenu important à cause du minerai de fer. La forêt aussi pour la pâte à papier. Dans les deux cas l'Indien est de trop. On peut toujours arguer que la chasse et

la pêche pour l'Indien sont plus que des activités de survie alimentaire, qu'elles font partie de son univers spirituel et culturel, qu'importe, elles encombrant les terrains que l'on déboise, elles dérangent l'exploitation minière...

Marcel Jourdain et Jean-Marie McKenzie nomment la dépossession et en décrivent ses mécanismes qui peuvent se résumer essentiellement ainsi: pour le grand capital qui orchestre cette surexploitation, il s'agit surtout de «se dépêcher de ramasser de l'argent pour le mettre dans ses poches».

Ils nous rappellent en somme que le Québec est une colonie d'extraction minière et forestière. À l'ombre de cette exploitation outrancière des richesses naturelles, il y a quelque part l'Indien, assisté social dont on ressent la présence comme une imperfection dans le paysage.

«L'Indien, c'est comme si on le déshabillait, comme si on lui enlevait tous ses vêtements quand on lui enlève ses montagnes, toutes.»

Par-delà les arbres que des machines monstrueuses sectionnent à longueur de journée, par-delà le champ de bataille et de désolation qui fait place à la forêt, c'est la mémoire de l'Indien que l'on assassine. La forêt est un environnement vital pour la culture indienne.

Marcel Jourdain entreprend d'enseigner à son neveu ce que l'école blanche ne peut plus lui apporter: la construction des pièges, le système des messages et les techniques de survie en forêt, en somme tout ce qui constitue le savoir technologique spécifiquement indien. Cette entreprise pédagogique est en fait un véritable appel à la révolte: l'école des Blancs rend les jeunes Indiens inadaptés au monde de vie traditionnel. Tout autant qu'il détruit les forêts, le Blanc détruit dans le savoir du jeune Indien tout ce qui est propre à sa culture et à son passé. Il détruit l'équilibre écologique en rasant aveuglément les arbres, en même temps, il pulvérise les éléments essentiels de la représentation indienne du monde.

Marcel Jourdain, en tant que pédagogue, réactive la conscience indienne, plus que des techniques de la chasse, il propose une mémoire indienne au jeune enfant, son neveu. Il reconstruit une utopie que le chant final de Jean-Marie McKenzie prend en charge et confirme.

Nommer la dépossession, c'est un peu la conjurer. Retrouver l'utopie, c'est se donner une nouvelle force pour éviter l'étouffement radical.

Ce film est un film de l'urgence d'agir, il est aussi celui qui contient en germe les instruments de la conscientisation et du dépassement.

## **NTESI NANA SHEPEN 3**

on disait que c'était notre terre



## La chasse à l'ours

Plus qu'un simple animal que l'on chasse pour la graisse qu'il procure, l'ours est un mythe.

Sous la tente, Marcel Jourdain explique à sa fille le mode de vie de l'ours: «L'ours ne sort pas l'hiver, parce que ses pattes ne sont pas assez poilues». Comme l'Indien, l'ours peut rester assis dans sa tanière toute la journée, sans bouger. Tout comme l'Indien, l'ours est intelligent, pourtant, il n'est pas allé à l'école, comme l'Indien.

Le récit de Marcel Jourdain glisse lentement de l'ours à la représentation de l'Indien dans ses rapports avec les Blancs. L'Indien s'assimile à l'ours et mime son entrée dans la tanière. «L'ours respecte ceux qui le respectent».

Or, aujourd'hui, l'ours est un animal souillé; il se nourrit sur les dépotoirs. Ainsi l'équilibre vital qui dans le passé, était établi entre l'ours et l'Indien est menacé par la présence du Blanc.

«Quand le Blanc a débarqué, il a pris toute notre nourriture». Quand le Blanc a débarqué, l'Indien était déjà au Canada. Le Blanc a débarqué et a été le maître. Il a pris la nourriture et les animaux.

«L'ours, il est tellement respecté (...) J'ai tellement de respect, moi, je le respecte mon animal».

Aussi traditionnellement l'Indien en s'adressant à l'ours le nommait NUMUSHUM ce qui veut dire «mon grand-père», «mon aïeul». C'est ainsi qu'on désigne dans la langue montagnaise toute personne âgée digne de respect.

Tout comme l'ours, le caribou, autre animal de première importance dans la mythologie de ce peuple de chasseur, est en voie de disparition. Conséquence, là encore, des bouleversements écologiques apportés par les Blancs.

«Le caribou a disparu, l'original l'a remplacé... comme le Blanc il règne en maître».

Par-delà l'histoire de l'ours, par-delà la fuite du caribou, Marcel Jourdain nous donne la représentation «politique» de sa dépossession.

«Vraiment, l'Indien est bafoué, vraiment, vraiment, vraiment, vraiment il est misérable et de plus en plus, toujours.».

## CARCAJOU OU LE PÉRIL BLANC

*«Le Carcajou était vraiment capable de faire du mal à l'Indien.*

*Le Carcajou détruisait pour le plaisir de détruire.*

*Parmi les animaux, c'était vraiment l'incarnation du diable.»*

C'est à travers le thème de l'ours que Marcel Jourdain va identifier progressivement les termes de l'aliénation indienne et cerner la responsabilité du pouvoir blanc. Il n'y a aucun schéma politique occidental qui préside comme modèle initial à sa démarche de pensée. Il utilise un matériel conceptuel qui appartient en propre à sa culture et à sa conception du monde; la mythique de l'ours et toute la vision du monde qui s'y rapporte. C'est avec cet outil de pensée qu'il se donne la possibilité de re-présenter clairement la situation de l'Indien face au Blanc, et que, conséquemment, il nous donne une brillante leçon de sciences politiques.

En fait, il nous propose la représentation «totémique» de la situation politique. Il convient pour nous de faire abstraction un instant de notre mode de pensée occidental pour suivre les différentes phases du discours de Marcel Jourdain. Cette attitude d'écoute est essentielle pour qui veut rentrer dans sa démarche intellectuelle et éviter ainsi de plaquer impatiemment nos propres conceptions de l'action politique. Sans cela, ce serait régler la situation indienne en dehors des Indiens... La bonne volonté — même politique — a son ethnocentrisme.

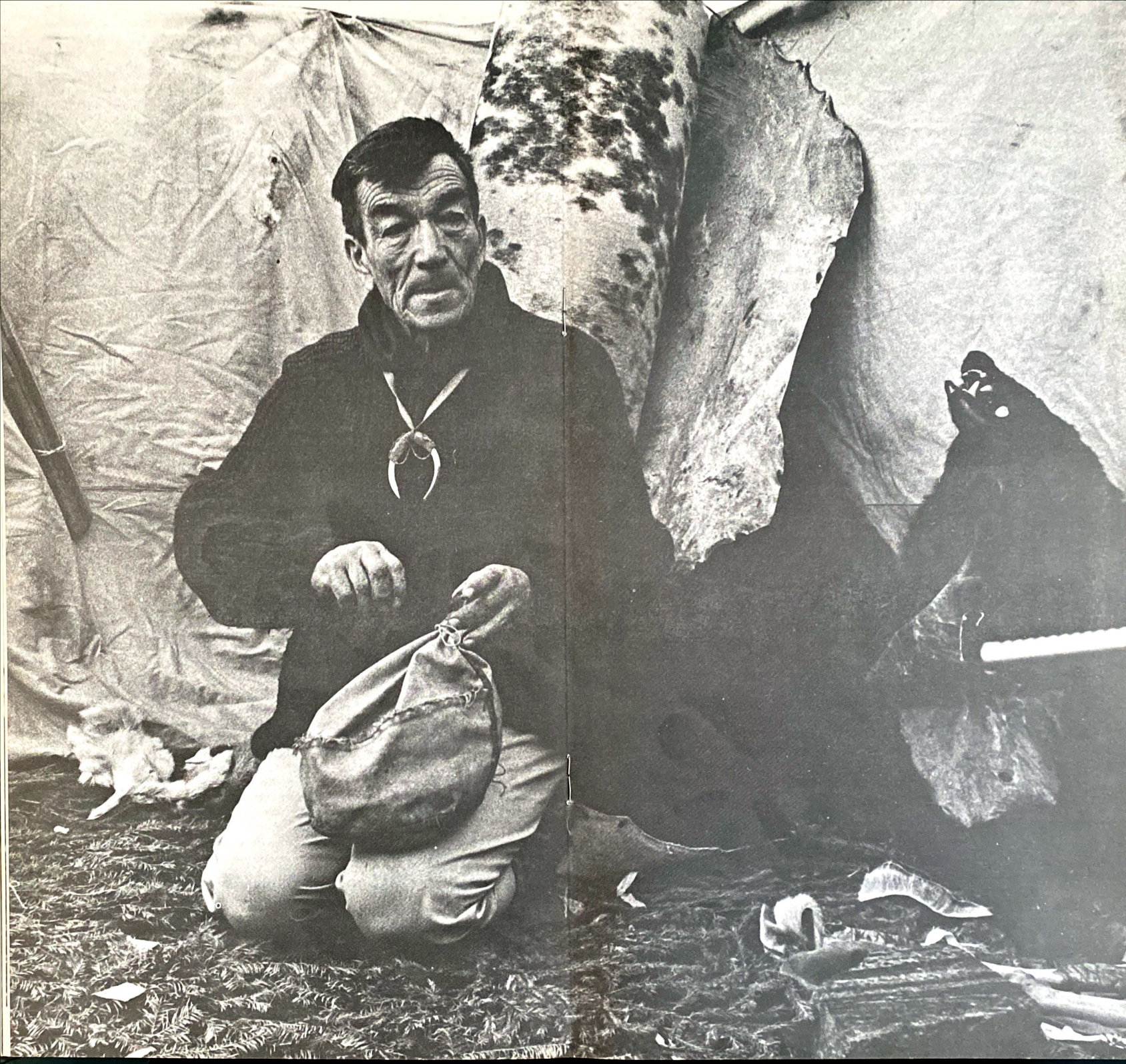
Marcel Jourdain va «politiser» la représentation de la situation indienne en utilisant les ressources de la parole indienne et les schémas mentaux qui lui sont propres; il va raconter une histoire, celle de l'ours:

— l'ours tout comme l'Indien respecte celui qui le respecte. (Dans le système des valeurs indien, l'ours est un sujet caractérisé par la volonté et le vouloir.)

— l'ours est souillé par les Blancs, qui, en substituant à son mode de nourriture naturel (propre) un mode de nourriture parasitaire (le dépotoir, sale) dépossède et l'ours et l'Indien.

«Quand le Blanc a débarqué, il a pris toute notre nourriture... L'Indien était déjà au Canada... Le Blanc a pris la nourriture et les animaux...»

C'est ainsi que Marcel Jourdain construit la représentation politique de sa dépossession et interprète sa situation de dominé par rapport au Blanc.



Dans ce récit de l'ours, la parole de Marcel Jourdain se fait discours. Et ce discours s'adresse à l'Indien, soit, mais il s'adresse aussi au Blanc qu'il apostrophe et prend à témoin: Marcel parle à l'équipe de tournage et s'adresse clairement à la caméra. Il prouve par là-même que sa propre culture peut devenir un instrument de conscientisation et de mobilisation sans passer par un modèle d'analyse occidental.

Pour cela, Marcel Jourdain, dans l'espace clos de sa tente fait fonctionner tous les éléments symboliques qui lui permettent de construire cette représentation; et c'est un véritable scénario politique sur la colonisation et l'extermination des Indiens par les Blancs qu'il élabore devant nous. Le monde animal dont nous savons maintenant quelle étroite relation il entretient avec l'univers spirituel indien, devient le principal outil conceptuel: «le caribou a disparu, l'orignal règne en maître». L'animal bafoué, c'est l'Indien bafoué. L'ours disparaît, devient de moins en moins comestible et laisse la place au Carcajou, animal diabolique dans la légende indienne, incommestible, et qui ne respecte rien.

«Il n'y a qu'une seule manière d'enchaîner des idées dans un monde sans écriture, c'est de raconter une histoire. Et cette histoire peut être aussi complexe et aussi absurde que vous voulez, elle doit justement enchaîner des idées qui ont un rapport purement symbolique avec l'histoire» (Santillana, cité par Rémi Savard dans Carcajou et le sens du monde).

Cette longue séquence du récit de l'ours, filmée dans la continuité du temps et de la parole, nous donne la preuve indéniable de la puissance de représentation du verbe et de la pensée indiens.

Le Carcajou dans la légende montagnaise est le pire ennemi du chasseur. Animal rusé et crapuleux, il n'a jamais été vu. L'Indien le redoute et s'en moque à la fois. Il en reconnaît les effets.

Désormais Carcajou désigne le péril blanc.

## **NTESI NANA SHEPEN 4**

on disait que c'était notre terre

Nous sommes à Sept-Îles. Long panoramique sur la baie de Sept-Îles, tandis que la radio de l'automobile diffuse les nouvelles de CBGA à Matane. Vietnam, Cambodge. Nous sommes en 1973; histoires d'autres dépossession et d'autres luttes de libération. La réserve indienne de Sept-Îles. Marcel Jourdain l'arpente en compagnie de sa fille Marie. Il parle. Encore une fois, il nous parle de sa dépossession. Il en mesure la progression au cours du dernier demi-siècle en rappelant seulement comment le territoire est devenu de plus en plus petit, comment les Blancs ont cherché à exclure l'Indien de plus en plus, au fur et à mesure du développement de la ville de Sept-Îles; il rappelle ses luttes.

Pour mémoire, retenons qu'en 1925 les Indiens occupaient une grande partie du territoire actuel de la ville de Sept-Îles. Le terrain qui leur avait été concédé par le Ministère des Terres et Forêts du Québec a ensuite été vendu ou occupé par les Blancs, au mépris des accords passés avec les Indiens.

Les Montagnais réagirent rapidement et envoyèrent plusieurs délégations auprès de leur tuteur, le gouvernement fédéral du Canada, qui, lui-même, intervint auprès du gouvernement de la Province de Québec. La solution possible, juste et normale, aurait consisté à déplacer les intrus Blancs hors de la réserve. On fit exactement le contraire. C'est ainsi que fut créée la Réserve des Sauvages.

Les Indiens montagnais allaient ressentir de plus en plus le poids de la dépossession. En effet, comme ils n'avaient jamais cédé, ni par traité, ni autrement un morceau de leur territoire ancestral, ils ne pouvaient pas comprendre les prétentions de propriété des Blancs. La réserve, pour les Indiens, n'avait jusqu'alors qu'un aspect positif: c'était «un terrain sur lequel le Blanc ne pouvait pas pénétrer»; ce qui ne mettait pas en cause la possibilité de disposer, de jouir, de l'ensemble du territoire.

En 1925, leur regroupement forcé, à la suite des plaintes et des pressions de la population blanche, dans un quadrilatère plus exigu, leur fit savoir plus brutalement l'ampleur de leur dépossession. Cette réserve était complètement entourée d'une grille barbelée de plus de deux mètres de hauteur, sauf à deux endroits où se trouvaient des portes donnant sur le terrain du ministère des Affaires indiennes. Les fonctionnaires et les agents de la Gendarmerie Royale du Canada (G.R.C.) pouvaient ainsi exercer une surveillance continue sur les allées et venues des gens. La clôture de barbelés ne disparut qu'en 1951. Le ghetto indien avait une superficie de deux hectares et demie. C'était encore trop. Pour les Blancs, l'Indien n'était pas encore assez invisible. En 1951, on construisit la réserve de Malioténam, à 15 kilomètres de Sept-Îles. De 1951 à 1964, une série de pressions fut exercée sur les Indiens pour les conduire à rétrocéder les terrains de la Réserve.

Toutes les manoeuvres, toutes les intimidations furent employées pour les convaincre de quitter les lieux. Pour cela, il fallait terroriser les Indiens et gagner les chefs. Les services de santé furent même supprimés pour les récalcitrants. Les autorités civiles ne pouvant y arriver seules, firent appel aux autorités religieuses qui ne manquèrent pas de zèle. Les résistants furent menacés d'excommunication. L'évêque désaffecta l'église et le cimetière. Le déménagement s'inscrivait dans les desseins de Dieu et de la Divine Providence.

Les Indiens menèrent une lutte acharnée pour faire respecter un minimum de leurs droits. Marcel Jourdain nous le prouve en rappelant à ses filles l'abondante correspondance qu'il a échangée dès ce moment-là avec les diverses autorités. Seul le service des Affaires Indiennes du ministère fédéral de la Citoyenneté et de l'Immigration n'a pas essayé d'intimider les Indiens. Le 22 août 1951, il leur a reconnu officiellement le droit de demeurer dans la réserve de Sept-Îles.

Aujourd'hui la réserve de Sept-Îles est toujours en place. Sa population n'a cessé de croître. C'est cette lutte que Marcel Jourdain raconte à ses filles Rose-Alma et Marie.



Lutte difficile, car les Indiens étaient démunis, peu organisés et dépendants des Blancs. Il nous rappelle comment son frère est mort de faim dans le bois et comment les Blancs refusèrent leur aide pour lui porter secours: «le Blanc était tellement malveillant avec nous dans ce temps-là qu'il n'a pas voulu nous croire, tant il était sûr d'être le maître».

Aujourd'hui, sur le terrain de la réserve, les Blancs ont construit une marina...

La ville de Sept-Îles est située en réalité en un lieu que les Indiens nomment UASHAT (la baie). Pour eux, il leur paraît insensé d'appeler «Sept-Îles» une partie de la terre ferme. Marcel Jourdain regarde les bateaux quitter le port de Sept-Îles, chargés de minerai de fer. Il emprunte le quai de la compagnie Iron Ore qui exploite les mines.

«La compagnie a tellement de respect d'elle-même... Elle défend strictement de passer ici où elle est maîtresse. Tu vois ce qu'elle a fait à toute la baie... Elle a teint les arbres et les montagnes où l'Indien prenait autrefois sa nourriture... Elle a tout gaspillé».

La compagnie Iron Ore — une des rares compagnies qui emploie des Indiens — leur propose des postes sous payés. Trente-cinq Indiens montagnais se sont mis en grève seuls pour protester contre les salaires, les conditions de travail et les emplois proposés. En effet les emplois les plus propres sont offerts aux Blancs; une clause de contrat limitait l'Indien à trois emplois (journalier, garde-barrière, préposé au four). La compagnie a accepté de leur ouvrir cinq autres catégories de tâches: changeur d'ampoules électriques, laveur de plancher dans le poste d'aiguillage, ouvrier (manoeuvre) de chemin de fer, nettoyeur mobile et dételeur de wagons...

L'ancien gérant du bureau de la main-d'œuvre à Sept-Îles et à Port-Cartier confirme lui-même la ségrégation et l'exploitation de l'Indien au travail. Son enquête sur l'embauche des Indiens l'a conduit à dévoiler 42 cas de discrimination raciale... Sur le quai de l'Iron Ore, Marcel Jourdain et l'équipe de tournage se heurtent à un gardien qui leur interdit le passage. Marcel Jourdain dénonce la compagnie Iron Ore: «Il y a eu des conflits ce printemps, on s'est affronté. Les Indiens ont presque été mis à la porte.»

## IRON ORE CONGÉDIE SES 46 INDIENS MONTAGNAIS EN JOURNÉE D'ÉTUDE ANTI-DISCRIMINATION

Journal de Montréal (jeudi, 7 août, 1975)

Marcel Jourdain, à Sept-Îles, face à l'Auberge des Gouverneurs, explique qu'autrefois l'endroit avait un autre nom, qu'il y avait des plantes sauvages et que l'Indien y chassait le lièvre. Bruits de voitures, de chantier, en fond sonore. Marcel Jourdain parle des outardes, de leur vol et de leurs cris; il parle aussi du temps où l'argent n'existait pas et de la révolte des jeunes Indiens aujourd'hui. «Ils ont compris qu'on les prive de leurs droits.»

## SUBSISTER, C'EST REPRENDRE LA PAROLE

*«Pouvoir changer pour une culture, c'est être capable d'exprimer ce changement. Si la culture indienne doit subsister, ce sera parce qu'elle aura repris la parole; un silence prolongé risque fort de la faire sombrer dans l'histoire.»*

Rémi Savard, *Carcajou et le sens du monde*.

*«C'est pour cela que je parle ainsi»*

Marcel Jourdain

Dans la **Chronique**, les quatre films qui composent *Nteshi nana shepen* (On disait que c'était notre terre) ont une unité particulière dans l'ensemble des huit films que comprend **CARCAJOU ET LE PÉRIL BLANC**. Le dernier de ces quatre films condense très fortement tout l'exposé antérieur sur la dépossession et lui donne, par rapport à la lutte indienne, sa véritable dimension politique.

D'entrée, il situe — panoramique sur la baie de Sept-Îles et informations sur le Vietnam — le contexte économique, politique, social et historique de la dépossession. La colonisation dont il est ici question a suivi la progression et la montée du grand capital. On peut dire que le rétrécissement progressif de la réserve montagnaise est proportionnel à l'extension de la marée industrielle qui, avec l'exploitation du minerai de fer plus particulièrement, va submerger Sept-Îles dans la seconde moitié du vingtième siècle. Ainsi, de chasseur, pêcheur et nomade, l'Indien est devenu chasseur «normalisé» et nomade contrôlé par les exigences de la production entraînées par la traite des fourrures; puis il a été guide fort utile pour les premiers pas de l'industrie minière et hydro-électrique... aujourd'hui, chasseur inutile, guide superflu, il est gênant dans le paysage. Il a peu de place sur le marché du travail. Même rétrécie, la réserve qu'il occupe est convoitée par les spéculateurs.

Le tableau que Marcel Jourdain dresse de ses luttes passées prend une soudaine importance dans la situation indienne actuelle. Il prend une valeur exemplaire, puisqu'on constate que, déjà en 1950, il luttait avec une poignée d'Indiens pour ne pas perdre la réserve. Il faut bien sûr voir la continuité avec ce qui se fait aujourd'hui lorsque les travailleurs Indiens de l'Iron Ore se mettent en grève en exigeant une amélioration de leurs conditions de travail et la suppression de toute discrimination raciale. La combativité de l'Indien sous-prolétaire est grande, d'autant plus que sa lutte s'appuie à l'arrière sur le soutien de tous les Indiens, les jeunes comme les vieux. Par contre ils sont soutenus mollement par les travailleurs blancs qui ne s'associent pas à leur grève; seul le vice-président local de la section des métallurgistes déclare: «Les Indiens en ont assez d'être les dindons de la farce».



Même si l'ancien gérant du centre de main-d'œuvre apparaît comme un allié important dans la lutte contre la discrimination raciale, son intervention est faite au nom de la morale des Blancs. Plus nettement, disons que l'Indien retrouve le clivage entre les Blancs qui le respectent et ceux qui ne le respectent pas. Par contre, le prolétaire Indien identifie plus clairement l'opresseur dans les mécanismes mêmes de la société de profit qui l'exploite en le déposédant.

Le discours de Marcel Jourdain n'est donc pas seulement un témoignage du passé; il est réellement repris en compte dans les actes et dans les faits par les travailleurs Indiens en lutte, par les jeunes qui radicalisent sa position de façon plus nette et plus articulée par rapport à la morale blanche du profit: «Nous avons raison de vouloir garder nos droits (...). Nous sommes les victimes ici: le chemin de fer, l'Iron Ore, I.T.T., tous ceux qui viennent faire de l'argent.»

Nous avons en toute évidence le sens de la revendication indienne. À l'opposé d'une exigence passéiste, elle témoigne d'une conscience parfaitement lucide des données de son aliénation. L'Indien veut réactualiser son mode de vie passé — non pas vivre au passé, ce que bien du monde lui concéderait sans trop de résistance — et réactiver une culture, un mode de pensée parfaitement capable de s'adapter au temps présent et même de proposer peut-être une conception de société originale qui tienne justement compte de la connaissance qu'il a de sa situation actuelle et de son expérience des mécanismes de domination de la société blanche. C'est en ce sens que le discours de Marcel Jourdain («maintenant je me promène et je vous enseigne les choses du passé») rejoint l'urgence et les exigences de l'action présente face à l'exploitation et à la ségrégation: il dit fermement son refus de céder ses terres contre de l'argent et appuie la révolte des jeunes.

Les jeunes d'ailleurs ne refusent pas la société blanche. Ils en reconnaissent certaines qualités et en contestent d'autres. Ainsi, ils ne refusent pas l'enseignement en soi, mais n'acceptent pas la langue dans laquelle il est dispensé. Bien entendu, c'est refuser en même temps les conditions présentes de la domination blanche et mettre au premier plan la lutte «anti-coloniale» qui rejoint les préoccupations et les aspirations de l'ensemble de la population indienne consciente. Ce que nous confirme Madame Jourdain: «Je suis bien contente que les jeunes s'unissent pour se battre et demandent que les cours soient donnés en montagnais (...) Je suis contente et je les suis dans leurs démarches. Je suis contente en tant que femme indienne de subvenir à mes propres besoins. Je suis contente que les enfants, ceux qui grandissent, demandent à apprendre et à conserver la langue que nous parlons. C'est tout.»

Comme Marcel Jourdain elle rejoint la voix des peuples opprimés pour lesquels le fait de «prendre la parole» — et d'abord de conserver le droit de prendre la parole dans sa propre langue — et d'exposer sa claire conscience d'être aliéné, est en réalité un premier pas vers la transformation de leur situation.

# KUESTETSHESKAMIT

l'autre monde

La culture indienne a une dimension spirituelle essentielle, assez étrangère à nos conceptions occidentales. Les missionnaires ne se sont pas trompés en voyant dans cette spiritualité la possibilité d'installer fermement des colorations christianisantes. Christianisation qu'il faut bien rattacher au grand élan de « l'impérialisme convertisseur » de l'Église qui alla de pair avec la colonisation et la dépossession de l'Indien par le Blanc.

Au début du dix-septième siècle, après les Récollets, ce sont les Jésuites qui prennent contact avec les Indiens montagnais et se chargent de les convertir au catholicisme romain. Le Jésuite Paul Lejeune, en 1632, s'en va nomadiser aux environs de Québec avec un groupe pour en apprendre la langue. C'est ainsi que les Jésuites sont les premiers à nous laisser des relations écrites sur les mœurs, les rituels, les légendes, les mythes et les croyances de ceux auxquels, ils entendent apporter, dans l'esprit du temps, le message chrétien. Les missionnaires combattent le sorcier (le shaman). Au début, pour le supplanter, ils essaient de prouver de façon compétitive que les rituels romains sont plus efficaces pour obtenir des faveurs matérielles que les pratiques traditionnelles indiennes.

Dès le début du film, nous assistons à une cérémonie qui s'inscrit en continuité avec l'esprit missionnaire jésuite du dix-septième siècle: nous sommes le 27 août 1973. Le père Joveneau, missionnaire Oblat, a invité le révérend Père Paiement, arrivé la veille, à officier lors d'une procession.

Et pourtant la religiosité spécifiquement indienne existe, originale et différente des pratiques occidentales; elle a été capable de résister à l'étouffement apostolique, grâce à une possibilité de syncrétisme et d'assimilation des pratiques religieuses étrangères, qui lui a permis en particulier d'intégrer le christianisme et son rituel. Mais aujourd'hui, n'est-ce pas à l'état de vestige d'une culture menacée que nous retrouvons la pratique de « la tente à suerie ».

François Bellefleur et Antoine Mullen, Indiens de la réserve de la Romaine préparent la tente à suerie, rituel auquel ils s'adonnent encore assez régulièrement comme le font quelques vieux habitants de cette réserve.

Nous retrouvons aujourd'hui une pratique que le Jésuite Lejeune décrivait ainsi dans ses relations de 1634:

*« Ils plantent des bastons en terre faisant une espèce de petit tabernacle fort bas: car un grand homme étant assis là-dedans toucherait de sa teste le hault de ce todis qu'ils entourent et couvrent de peaux, de robes, de couvertures. Ils mettent dans ce four quantité de grosses pierres qu'ils ont fait chauffer et rougir dans un bon feu, puis se glissent tout nus dans ces estuves.*

*Ils chantent, ils crient, ils hurlent dans ce four, ils haranguent; parfois le sorcier y bat le tambour. Je l'escoutois une fois comme il faisait du prophète là-dedans, s'escriant qu'il voyait des originaux, que mon hoste, son frère, en tueroit.*

*Ils sont tellement religieux en ces crieries et autres niaiseries que s'ils font suerie pour se guérir ou pour avoir bonne chasse, ou pour avoir beau temps rien ne se ferait s'ils ne chantoient et s'ils ne gardoient ces superstitions. »*

La tente à suerie est une pratique purificatrice à la fois médicale et religieuse. Cette pratique est répandue dans la presque totalité des groupes autochtones amérindiens ainsi que chez les peuples sibériens et lapons. C'est par ces derniers qu'elle est parvenue aux occidentaux — sous la forme du sauna — qui l'ont réduite à une fonction purement hygiénique dépourvue de toute connotation magique.

Pour les Amérindiens cette distinction entre le profane et le religieux n'a pas cours. Ils se savent partie intégrante d'un cosmos gouverné, régi, orchestré par des forces surnaturelles. C'est une pratique quasi résiduelle d'une culture menacée et usée par la domination blanche, tout comme la tente tremblante ou le tambour qui permettaient de communiquer avec le monde surnaturel, pour rencontrer physiquement les esprits et dialoguer avec eux.

«Lorsqu'on monte dans la forêt, quand on est dans le bois, c'est notre tambour qu'on consulte. C'est lui qu'on utilise. C'est comme une télévision. Le tambour est comme ça quand on chante. Tu vois tout ce que tu vas tuer, lorsque tu chantes avec le tambour».

François Bellefleur chante:

Mes fils étaient bien contents  
Quand dans la forêt  
Je revenais de la chasse  
et que j'avais tué quelque chose  
Mes fils étaient très contents  
Quand dans la forêt  
Je revenais de la chasse  
et que j'avais tué quelque chose  
Quand je chassais de la nourriture  
Surtout quand je tuais le Caribou  
Ils étaient très contents  
Quand je revenais.

## QUAND LES DIEUX S'ENFUIENT

«PAPAKASIU ne peut pas être près d'ici, où sont les Blancs. Lui, quand il entre dans la «tente tremblante» et qu'il y a une odeur de Blanc, il la sent tout de suite.»

Il est sans doute difficile de comprendre d'emblée la valeur et la portée du long discours de Marcel Jourdain sur l'ours. *L'Autre Monde* nous permet de mieux le situer à l'intérieur de la spiritualité indienne.

Historiquement, cet univers spirituel a été soumis à de nombreuses modifications; certaines furent liées à l'intrusion du christianisme, d'autres aux bouleversements que le Blanc a fait subir aux conditions de vie et à l'habitat des Indiens, en particulier en limitant la pratique de la chasse et en créant la réserve. L'évangélisation d'abord a conduit les Indiens à assimiler les pratiques catholiques tout en les condamnant en contrepartie à abandonner certains de leurs propres rituels. Or, ce que nous avons appris de la cosmogonie indienne (cf. *Ntesi nana shepen 1*) est qu'elle s'appuie sur une harmonie entre le monde utopique et le monde profane; cette harmonie est représentée principalement par un équilibre entre l'homme et la nature: concrètement, entre l'Indien et sa vie dans le bois.

La religion chrétienne, elle, sépare le monde spirituel et le monde terrestre (le paradis représente un ailleurs utopique, mais définitivement irréalisable au cours de l'existence terrestre). L'intrusion de la religion chrétienne dans la spiritualité indienne inaugure cette rupture entre les deux mondes; ce que le film exprime concrètement en rappelant la place harmonieuse, mais passée de l'Indien dans le bois.

Équilibre rompu aujourd'hui: l'Indien vit sur la réserve et la procession chrétienne à laquelle nous assistons appartient au système des valeurs du Blanc; elle vient confirmer le fait que le bonheur (dans l'harmonie entre l'homme et la nature) n'est plus de ce monde. La religion chrétienne conforte idéologiquement la situation de *mise en réserve* de l'Indien (un monde meilleur vous attend, mais il n'est pas de ce monde...) La religion des Blancs se présente comme une compensation «morale» à la dépossession. Ce que le discours du prêtre sur la pêche vient atténuer. Nous savons en effet que la pêche n'est plus possible pour l'Indien, parce que les rivières et les lacs sont *clubés*; cette impossibilité de pratiquer la pêche touche directement sa spiritualité — compte tenu de la place de la pêche dans son système de valeurs. L'autre Monde a été irrémédiablement contaminé par le Blanc. L'évangélisation en particulier a appuyé dans un premier temps la réduction de la spiritualité indienne et en conséquence a justifié idéologiquement la dépossession. Dans le film, l'intervention du Père Joveneau qui regrette les dommages psychologiques que l'on fait subir à l'Indien en le privant de ses droits de pêche ouvre d'autres perspectives et montre que le prêtre — tout au moins celui qui vit le quotidien de l'Indien — participe activement à ses revendications culturelles.

Le rituel de la *tente à suerie* appartient lui spécifiquement à la spiritualité indienne. Loin de la maison, de la réserve, de l'église qui sont autant de manifestations de l'oppression blanche, la tente à suerie — espace typiquement indien — nous dit ce qu'est réellement *l'autre monde*. Le film nous conduit loin du discours ethnologique traditionnel.



L'Indien nous présente lui-même le rituel de la tente à suerie. Il agit et commente en même temps son action. Il dévoile par là même son propre savoir, sur ses propres pratiques.

Le rituel de la tente à suerie illustre l'harmonie entre l'Indien et le monde. La relation à la nature ne passe pas par des intermédiaires; elle s'instaure directement, dans la mesure où les pierres chauffées à blanc sont présentées comme des êtres animés, tandis que dans les pratiques chrétiennes les objets du culte sont des symboles, des médiateurs. De même la tente à suerie renvoie à la fois à un comportement spirituel et à une pratique thérapeutique (l'Indien a parfaitement conscience de la valeur médicale du sauna).

Ces pratiques sacrées ont des liens très précis avec le mode de vie et l'activité de chasse. Or la chasse et la pêche deviennent de plus en plus difficiles, tout comme la vie traditionnelle devient peu à peu impossible sur la réserve. À travers la disparition des rituels indiens, c'est bien de la mort d'une culture qu'il s'agit. Par contre, nous constatons que, dans *L'autre monde*, l'Indien a une parfaite connaissance des mobiles et des circonstances qui conduisent cette disparition. Plus qu'une explication des rituels, le film permet de formuler clairement les conditions idéologiques de la perte des rituels: le rituel se présente comme la conjonction entre le sorcier et le monde surnaturel; pour que cette conjonction soit réalisée, elle nécessite un sorcier, en l'occurrence un Indien qui possède un savoir-faire particulier, pour conduire le protocole de la *tente à suerie* ou de la *tente tremblante*. Mais cela suppose aussi la présence des esprits maîtres des animaux. Or si le rituel se perd c'est parce que la mémoire du protocole s'estompe et que les esprits maîtres des animaux fuient. Tout cela est dû à la présence du Blanc:

- la *mise en réserve* entraîne la disparition des traditions.
- les esprits sont dans le bois. La réserve est un ghetto au bord de la mer. Elle ne permet plus cette communication.
- la limitation des droits de pêche et de chasse va de pair avec cette situation.

Le processus de dépossession dont le film nous rend compte n'est pas une affaire de métaphysique. Pour l'Indien, il s'agit bien de la prise de conscience aiguë des mécanismes qui conduisent à sa propre dégradation idéologique. Film mobilisateur sans doute. Il est urgent et nécessaire de sauvegarder l'espace traditionnel et le mode de vie des Indiens pour assurer la survie d'une identité et d'une culture.



# PATSHIANTSHIUAPA MAK MISTIKUSSUPAPA

le passage des tentes aux maisons

Il ne s'agit pas du simple passage d'un type d'habitation à un autre. En fait, il s'agit du *passage forcé* d'un habitat, lié à une conception du monde propre à l'Indien, à un autre, reflétant une conception du monde propre à l'homme occidental. En tant que tel, c'est bien d'un ethnocide qu'il s'agit.

*« À quelques 1500 kilomètres à l'Est de Montréal, sur la côte Nord du Golfe Saint-Laurent, un fjord d'une quinzaine de kilomètres au fond duquel les eaux douces de la rivière Saint-Augustin rencontrent la mer. Un peu avant d'en atteindre l'embouchure, sur la rive droite du fjord, un village d'un millier d'habitants. Pêcheurs Blancs arrivés au siècle dernier, et réunis en village, il y a à peine vingt-cinq ans. De l'autre côté, en direction Nord-Ouest, treize tentes distribuées inégalement de part et d'autre d'un mince ruisseau. Nous sommes en octobre 1970. Quelque 80 montagnais, seuls Indiens de tout le Nord-Est du continent à n'avoir jamais vécu dans des maisons, sauf un bref intervalle de deux ans (...). La construction de leurs maisons débutera l'été 1971. C'est en décembre de la même année qu'ils y entreront. »*



Aujourd'hui la réserve de Saint-Augustin est la plus petite réserve des Indiens montagnais. Elle se présente comme un ensemble de maisons alignées, toutes identiques, qui se dressent sur un espace balayé par le vent et par le sable.

L'ethnologue Rémi Savard a vécu l'hiver 1971 avec ce groupe d'Indiens qui était le dernier groupe à vivre sous la tente; leurs maisons ont été construites l'été suivant.

*« Le passage des tentes aux maisons est en réalité le passage d'une façon d'occuper le territoire qui était propre à l'Indien à une autre façon qui tire sa culture des classes moyennes blanches, qui rêvent de chalet au bord de l'eau. C'est le même problème pour l'espace intérieur où s'effectue le passage d'un espace unique à un espace cloisonné ».*

Et si nos maisons, où nous nous plaisons tant à retrouver chaleur et intimité, étaient devenues pour eux une nouvelle source d'angoisse. Et si les dons que nous croyons leur faire accentuaient au contraire une dépossesion qui n'en finit pas de les faire mourir. Et si l'alcool aidait à oublier le corps froid des enfants morts, l'humiliation des parents, l'expérience quotidienne des rapports de force, le caractère insaisissable et démoniaque du système... Hommes Indiens, femmes Indiennes qui nous devenez de plus en plus inaccessibles sous le flot des paroles prétendant vous faire mieux connaître, nos esprits pourront-ils jamais supporter vos silences?

Parce que les Indiens sont de plus en plus convaincus que la société blanche ne leur fera aucun cadeau. Jamais. Le rapport de force étant ce qu'il est, les Indiens un peu conscients, un peu lucides, savent que ce qu'ils vont obtenir, ils l'obtiendront à la force de leur propre poignet, à la force de leurs propres associations.

Ainsi certains travaillent à concevoir un mode d'habitation adapté à leurs aspirations et à leur culture.

## PRENDRE LES CHOSES EN MAIN

«On continuera à parler là-bas.  
Là-bas on continuera à parler encore».  
Simon Mistanapeo

L'*Autre Monde* met en évidence l'importance que l'Indien accorde à la relation harmonieuse avec son milieu de vie. *Le passage des tentes aux maisons* concrétise bel et bien cette rupture radicale entre deux modes de vie, plus qu'entre deux modes d'habitat.

La réserve de Saint-Augustin: modestes bungalows, morne alignement; tous les arbres ont été abattus, la terre est dénudée. En somme tout est en ordre. D'un autre ordre...

C'est de cet autre ordre que l'ethnologue Rémi Savard va nous parler, voix de l'homme de science en écho à la parole indienne qui, elle, évoque la vie dans le bois, le passé révolu.

Tout un mode d'existence disparaît dans l'alignement morne — comme une rue plantée dans un désert — des petites maisons de bois. L'Indien est coupé de son mode de vie traditionnelle; le film fouille cette opposition entre l'indianité et l'occidentalité. Le Blanc vient détruire un équilibre et un mode de vie en toute bonne conscience et avec une honnête *bonne volonté*. Le fonctionnaire chargé, au ministère des Affaires indiennes, de la construction et de l'entretien des réserves le dit en toute naïveté: «Mon travail, c'était de construire des maisons pour les Indiens de la réserve qui vivaient sous la tente et qui n'avaient jamais eu de maison. Je devais aussi leur montrer comment on les construit; mais, comme ils n'avaient jamais travailler le bois, ils ont eu, avec l'aide du centre de la main-d'œuvre, des cours de construction (...). Les plans des maisons sont conçus par nous, ils semblent s'adapter aux besoins des Indiens.»

Pour le fonctionnaire, il est bien évident que le nouvel habitat des Indiens est une amélioration par rapport aux tentes. Pour l'occidental, le fait de ne pas avoir de maison apparaît comme une méconnaissance du confort; or nous avons vu dans les films précédents que la tente est un élément important de la culture indienne et qu'elle ne signifie pas le manque de confort. D'ailleurs, le problème ne se pose pas vraiment dans ces termes. L'Indien ne rejette pas la maison en tant que telle — Rémi Savard nous le dit clairement — il n'en refuse ni la chaleur en hiver, ni les commodités de vie qu'elle peut apporter. Il refuse seulement d'être la victime d'un habitat qui, dans sa conception et dans les effets qui y sont liés, le détruit en niant sa culture.



Et pourtant le Blanc a bonne conscience. Le fonctionnaire nous précise qu'il a même proposé à l'Indien de choisir son propre plan de maison. Une telle proposition ignore le fait que le mode de pensée indien est différent du mode de pensée occidental. *Ntesina nana shepen 2* nous a montré toute la particularité de la pensée indienne: le raisonnement se fait par analogie et non pas abstraction. Aussi, assurément, la lecture d'un plan de maison, par son abstraction, est assez confuse pour la pensée indienne; ce qui diminue d'autant le pouvoir de choisir que le fonctionnaire accorde en toute innocence...

L'intervention de Rémi Savard est d'un tout autre ordre. Elle apporte la caution scientifique — qui est sans doute l'énoncé qui peut le mieux convaincre l'occidental. En plus du savoir ethnologique, Rémi Savard apporte sa propre expérience de vie sous la tente avec les Indiens de La Romaine pendant l'automne et l'hiver 1971. Le spectateur blanc peut difficilement mettre en doute le savoir et l'expérience de son interlocuteur. Son statut d'homme de science lui permet d'analyser et d'expliquer les mécanismes et les diverses conséquences des modifications sociales et économiques qu'entraîne le passage des tentes aux maisons. Les tentes correspondent à une conception sociale, culturelle et spirituelle précise. Rémi Savard nous le rappelle en schématisant sur le sol même les fonctions et les relations sociales déterminées par l'emplacement des tentes et l'organisation de leur espace intérieur.

Le Blanc a changé l'habitat de l'Indien avec bonne volonté, mais en même temps avec un irrespect aveugle et criminel. Pouvait-il ignorer qu'il détruisait aussi une organisation spatiale et par là un mode de vie et une culture. Tout cela nous est amplement confirmé par le témoignage de Marie-Louise — Indienne de La Romaine — qui nous avoue l'inconfort *moral* qu'elle ressent à habiter une maison, tout en reconnaissant que la maison lui a apporté certains avantages matériels: «Je remercie le Grand Chef de m'avoir donné une maison». Mais, pour elle, la maison, c'est d'abord l'alcoolisme, l'oisiveté et la brutalité des hommes qu'une situation soudainement sédentaire a laissés démunis. Le passage des tentes aux maisons de ce point de vue ne constitue absolument pas une amélioration, mais confirme au contraire la dégradation que le *péril blanc* fait subir à l'Indien.

Le film fait appel à une prise en main de la situation indienne par l'Indien lui-même. Mobilisation et espoir devant la possibilité d'utiliser les ressources particulières à la culture indienne. Nécessité d'agir vite avant que tout ne meure et que toute entreprise de libération ne devienne inutile.

Dans le dernier plan, de jeunes enfants jouent au bord de l'eau. Virtuellement ne représentent-ils pas la possibilité d'une amélioration des conditions de vie telle que les organisations indiennes sont en mesure de l'exiger et de l'obtenir «à la force du poignet». Rémi Savard confirme lui-même cette possibilité de lutte organisée: «on voit beaucoup d'animation chez les Indiens actuellement sur le plan de la reprise en main des écoles, sur le plan de la reprise en main des projets de constructions domiciliaires. Les Indiens travaillent énormément à essayer de concevoir des modes d'habitation qui soient cohérents, congruents avec les aspirations, les besoins et les valeurs aussi de la culture indienne.»

## PAKUASHIPU

la rivière sèche

Évocation concrète d'un passé qui leur échappe à travers la remontée de la rivière Saint-Augustin effectuée par deux familles indiennes de la réserve de La Romaine. Le film relate de la façon la plus précise possible deux journées de vie quotidienne dans ce *camp d'été*, qui apparaît comme l'antithèse du mode de vie dans les maisons de la réserve. C'est un autre espace que nous abordons: le bois, la rivière, le voyage qui qualifie en fait la réalité profonde de l'Indien et dont la réserve marque la privation.

On redécouvre la construction de l'habitat traditionnel (la tente) dont les différentes opérations se distribuent harmonieusement au sein du groupe familial. Images d'un bonheur apparemment paisible, en osmose avec la nature et rythmé par les jeux des enfants qui évoluent en toute liberté.

Il est cependant difficile d'oublier qu'au cours d'une année récente, sur six enfants nés dans la réserve de La Romaine, aucun n'a survécu. Malgré cette mortalité infantile très forte, 46% de la population a moins de 15 ans.

On sait que, traditionnellement, l'Indien se nourrissait des produits de sa chasse. Mais dit un vieil Indien « maintenant on ne monte plus dans le bois. On ne fait que pêcher et chasser le porc-épic. Parfois on prend le lièvre au collet; maintenant la rivière n'est plus profonde, c'est là qu'on tuait le castor... »

On ne peut plus aujourd'hui retourner au mode de vie passé. Ce camp au bord de la rivière Saint-Augustin peut tout juste nous rappeler ce que fut la vie traditionnelle pour l'Indien et rappeler le passé comme une utopie.

## L'IMPOSSIBLE RETOUR

« On ne peut pas mettre sa maison dans son canot pour aller chasser le caribou en haut. »

Paysages magnifiques et calmes. Harmonie de l'eau et du sable. Sérénité de la vie indienne sous la tente. Joie des enfants...

Tout cela pourrait nous conduire à penser que le dernier des huit films de la **Chronique** propose le retour à la nature comme solution à la question indienne — et pourquoi pas? — comme reflet du désir profond de l'Indien.

À coup sûr, une telle analyse serait bien hâtive et ferait surtout abstraction de tous les films qui précèdent ce dernier. Replacé dans l'économie générale du sens de la série, *Pakuashipu* ne chante pas le retour aux sources ou le retour à la nature qui pourrait être la réponse écologique naïve au problème indien.

Assurément, le film nous brosse un tableau très précis de la vie traditionnelle de l'Indien telle que nous avons pu l'imaginer à travers la négation et la dépossession de la culture indienne que nous rapportaient les premiers films. Ainsi, pendant une heure, avec de nombreuses séquences en temps réel, nous sommes témoins d'un « quotidien retrouvé » dans lequel nous pouvons reconnaître tous les éléments qui constituent l'univers essentiel de la culture indienne. Nous sommes dans le bois, au bord de la rivière, sous la tente — loin somme toute du bord de la mer et de son eau impure, loin du terrain vague de la réserve et du morne alignement de ses maisons. À nouveau la pêche est possible; la chasse aussi. On cuisine et on mange une nourriture traditionnelle (le porc-épic, la banique), les rituels (celui qui fait venir la pluie) sont retrouvés, la dimension sonore du monde (le tambour et le chant) donne l'ampleur finale à cette sérénité *idyllique*.

Or, ne nous méprenons pas sur le sens du film. Pas de conclusion rousseauiste sommaire. Ce n'est pas le paradis retrouvé. La vie de l'Indien dans la nature est temporaire — il s'agit bien d'un groupe qui vient passer quelques jours au bord de la rivière *Pakuashipu*, *comme autrefois* — de plus, ce retour au passé est constamment identifié comme tel et limité par des indices très explicites que nous révèlent le discours de l'Indien et le déroulement du film dès que nous nous replaçons dans le contexte général de l'ensemble des films de la série **CARCAJOU ET LE PÉRIL BLANC**.

Soit. Dans *Pakuashipu*, l'Indien nous confirme sa grande aisance dans le milieu naturel; il est très adapté à la vie des bois et aux activités de chasse et de pêche. Mais nous savons que ces activités sont étroitement liées à sa spiritualité et à la conservation de sa culture. Or ce retour au passé est illusoire. Il ne répond d'ailleurs pas à la revendication indienne. Cette vie dans le bois est présentement devenue irréversiblement impossible; la vie dans le bois, dont le film nous fait témoin, est de l'ordre de l'imaginaire et correspond à l'oubli passager chez l'Indien de ses conditions de vie présentes.

Ne nous y trompons pas. Le monde harmonieux et traditionnel que nous montre le film est tout aussitôt désamorcé par le discours de l'Indien lui-même: c'est un monde menacé. Par exemple, aujourd'hui, on ne respecte plus les morts — l'anecdote de la police rapportant à la réserve le cadavre congelé d'un nouveau-né *illégalement* enterré, concrétise la réalité de cette menace, conséquence de l'absence de responsabilité et d'autonomie en ce qui concerne leur propre mode de vie. Aussi l'Indien a-t-il parfaitement conscience lui-même que le passé qu'il revit en remontant la rivière pour chasser, pêcher et camper pour quelques jours *est de l'ordre de la simulation*. Simon Mistanapeo dit: « maintenant on ne monte plus jamais dans le bois. On ne fait que pêcher maintenant l'été. On tue le poisson et parfois le porc-épic. C'est là où il y a les emplacements des tentes. C'est là que les jeunes hommes vont à la chasse et vont tuer le porc-épic parfois. »

En fait la chasse n'est ni effectuée, ni réellement vécue comme autrefois. Simon ne se leurre pas lui-même. Le mode de subsistance de l'Indien est définitivement modifié. De même Simon Mistanapeo dit: « J'aime beaucoup où j'habite. Et ma maison n'est pas froide. Et je ne paie rien pour ma maison... ».

Le mode d'habitat indien est définitivement modifié, tout comme l'organisation sociale, l'un et l'autre suivent la progression économique et culturelle de la domination du pouvoir blanc. Et nous savons par les sept films qui précèdent que cette dépossession est totale. Ainsi, dans *Pakuashipu*, la vie traditionnelle est bien montrée comme une résurgence tout à fait limitée que l'Indien lui-même n'érige pas en revendication. Ce n'est pas par le retour au passé que peut survivre la culture indienne, tout juste peut-on parfois se jouer — comme au bord de cette rivière — le retour apparent et très éphémère du bonheur passé.

Au demeurant, on reconnaîtra volontiers que si l'Indien voulait seulement revendiquer son passé — et non pas son droit à l'Histoire — il y aurait bien du monde prêt à lui concéder quelque enclos où planter sa tente et accueillir les touristes et les affamés de spiritualité exotique. En fait, c'est le droit à l'exercice de sa propre culture et la conquête de sa propre détermination qu'il réclame; il refuse tout à la fois sa folklorisation et sa clochardisation.

*Pakuashipu* enrayer le processus mystifiant — et plutôt sécurisant pour le spiritualisme simpliste — du retour à la nature. Voilà qui vient enrichir ce que Rémi Savard apportait en conclusion du film précédent: sur tous les fronts de lutte qui ont été exploités au cours de ces huit films, en mobilisant les mécanismes de défense propre à sa culture et à sa pensée, en décidant des formes et des modalités de sa propre adaptation, l'Indien a entre les mains son unique chance de survie. Ce qui suppose l'organisation et le développement des mouvements évoqués à la fin du *Passage des tentes aux maisons*.

Finissons-en avec l'allégorie du bon sauvage.



# FILMER À CONTRE-COURANT

Le dialogue<sup>1</sup> qui suit s'est déroulé au cours de l'hiver 1975. Il témoigne d'une étape de la réalisation et des difficultés de la production, quand la censure économique se met en travers du chemin. Il est aussi questionnement — et réponses — sur les différents moments où se joue dans la réalisation la *production du sens*.

## L'Insignifiant et le signifiant

*Arthur Lamothe*: Tout ce que l'on tourne n'est pas signifiant. L'insignifiant, tu le jettes. Les cinq films actuellement terminés de la *Chronique des Indiens du Nord-Est* ne forment pas une anthologie des meilleurs extraits de ce que disent les Indiens. Un film dans lequel on tourne du vingt pour un ou même du dix pour un n'a pas du tout la même philosophie que quand on tourne du deux ou du trois pour un. Ça ne participe pas de la même éthique du cinéma.

*Jean-Daniel Lafond*: La conception du cinéma est liée aussi aux conditions de tournage et de production du film. Le rapport à la caméra, c'est-à-dire, le rapport entre le sujet filmé et la caméra, n'est pas du tout le même à partir du moment où le réalisateur est susceptible de trier à travers l'ensemble du matériel filmique; cela suppose qu'on va pouvoir opérer beaucoup plus de choix. Les conditions de tournage de la *Chronique* interdisent ce genre de travail et impliquent que le choix ne puisse se faire au niveau du stock de films tournés. L'insignifiant et le signifiant se définissent donc au niveau des situations mêmes de tournage.

*A.L.*: À peu près. Ce que j'ai filmé — tout n'est pas encore monté — mais pour ce que j'ai monté. Je pense à *Pakuashipu*, j'ai gardé à peu près un et demi pour un dans le rapport entre le tournage et le film fini.

*J.D.L.*: Quand le tournage commence, c'est en fonction d'une certaine situation qui est déjà créée? Je m'explique: il y a déjà une relation qui s'établit avec le milieu, avant que ne débute l'acte même du tournage. Avec les Indiens, comment cela s'est-il passé?

*A.L.*: Avant tu rencontres le monde. D'abord, j'ai déjà tourné dans la région. En 1966, j'ai fait *Le train du Labrador*; je suis allé ensuite plusieurs fois à Sept-Îles: j'y ai tourné *La route du fer*. Les Indiens montagnais ont vu plusieurs fois *Le train du Labrador*. Ils étaient contents du film. À Sept-Îles, le chef des Indiens montagnais m'a dit: « Tu as dit dans le film tout ce que nous, nous aimions qu'il soit dit. » À partir de ce moment-là s'est créé un climat de confiance; ils savent que je respecte leurs discours. Parce que, quand j'ai filmé pour la première fois *Le train du Labrador*, si je ne m'étais beaucoup méfié, j'aurais pu tomber dans les images que les Blancs attendaient des Indiens. En effet, les Indiens sont gentils. S'ils ont une relation affective avec le réalisateur, ils vont faire en sorte qu'il y ait des images qui correspondent à ce que eux croient qu'il veut avoir (...). Par contre, le type de rapport que j'ai avec les Montagnais les porte à croire que je ne couperai pas dans ce qu'ils y mettent.

*J.D.L.*: Les Indiens montagnais ont déjà un usage du cinéma. Sur les réserves, ils ont tous la télévision. Ils ne sont pas du tout innocents par rapport aux effets de l'image. Quand on vient les voir avec une caméra et une équipe de tournage, quand on vient chez eux pour « faire un film », la tendance n'est-elle pas d'abord de proposer « un show »?

## « Ma parole va loin »

*A.L.*: Marcel Jourdain à la fin de *Ntési nana shepen, 1re partie*, planté là dans le cimetière dit: « Ma parole va loin ». Là, il parle à la caméra. Il ajoute: « Peu importe ce qui m'arrivera, ce que j'avais à dire, je l'ai dit ». Il a bien conscience de parler à beaucoup de monde. La caméra l'engage et il s'engage. Qu'importent les répressions éventuelles, ce qu'il avait à dire, il l'a dit.

*J.D.L.*: Soit. Au moment où il parle, il a parfaitement conscience qu'il est en train de démultiplier sa parole. Une parole que le temps et l'histoire au Québec ont réduite au silence. Ce rapport à la caméra et au film est tout particulièrement important. Il s'agit d'un côté de prendre la parole, de l'autre de se mettre à la disposition de cette parole, d'y être le plus fidèle possible, de la perpétuer et de la diffuser. C'est tout le contraire du folklorisme que l'on replie dans le réfrigérateur des cinémathèques et que l'on réchauffe de façon saisonnière pour les besoins de l'exotisme du spectateur. Le sujet filmé est conscient d'être filmé — comment s'embarque-t-il dans le tournage et même plus, dans la production et dans la réalisation du film?

1 À quelques modifications près, ce texte a été publié dans la *REVUE DU CINÉMA/IMAGE ET SON*, no 303, février 1976, sous le titre *Réflexions devant une table de montage*.

A.L.: Les Indiens n'ont pas le même mode de pensée que nous. Ils ressentent les choses à un niveau différent. Ils n'ont pas d'écriture. Ils sont étrangers à notre rationalisme... Ils ressentent beaucoup de choses de façon intuitive. Ils rentrent en relation au niveau du voir/faire, des comportements. Le comportement de l'équipe de tournage devient essentiel dans la relation qui se noue. Tout le monde doit embarquer sur la même longueur d'onde. L'équipe participe dans tout son comportement. Parfois, le caméraman intervient et pose des questions. La caméra est tellement impliquée par l'interlocuteur que le caméraman s'embarque.

J.D.L.: Un film dans le cinéma commercial est le produit de la division du travail, elle-même liée à la prévision, au calcul des temps, sinon des cadences... C'est une affaire à gérer. Dans ton cas, tu pars d'une autre situation. Il se crée une espèce d'animation sociale. Le tournage intervient dans le milieu, comme le milieu intervient dans le tournage. Là, tu ne viens pas comme un aristocrate de la pellicule pour filmer les «maudits sauvages», avec une caméra prolongeant directement le pouvoir blanc dominant. Il se passe l'inverse: progressivement le monde indien envahit les films, constituant sa propre image, tellement différente des représentations entretenues par les Blancs. Les signes s'entassent impitoyablement. La langue montagnaise s'impose et impose sa propre structure grammaticale, syntaxique, son rythme et sa musicalité à la langue française qui la traduit, l'imité, l'épouse à la fois. Donner la parole aux Indiens, ici, c'est en fait les amener à s'emparer progressivement des instruments de production du film... Ton entreprise, si artisanale et si individuelle soit-elle au niveau de l'énergie dépensée, de l'engagement est le contraire de l'entreprise personnelle. Elle devient un effacement très humble devant la parole de l'autre, le discours de l'Indien. C'est une entreprise qui dévoile la conscience d'un peuple en train de crever, comme si tu t'investissais dans la cause amérienne.



A.L.: Je pense que les Indiens en sont conscients. Ils s'embarquent dans les films au fur et à mesure qu'ils se construisent. Le premier plan qui a été tourné de toute la **Chronique**, c'est celui de Mathieu André, sur la montagne, dans *Mistashipu*. Ces images, je les avais en tête avant de les faire. Quand autrefois, j'ai tourné *Le train du Labrador*, je voulais continuer de filmer; j'avais en tête les images de l'Indien nommant le pays. Parce qu'on a mis des noms de lieux français là où il y avait des noms indiens. Cette image m'est revenue. On était au camp de Mathieu André, à quinze milles de Shefferville. Je n'allais pas là pour filmer, j'allais un peu en repérage. On était allé déjeuner après être allés à son camp. En passant là, tout le tour, on voyait l'horizon et tous les lacs à l'horizon. Alors je lui ai demandé s'il pouvait nommer ces lacs en indien. Mathieu André comprenant qu'il avait la caméra devant lui en a profité pour partir dans une grande affaire où il a nommé toutes les routes, tous les chemins qui mènent là, puis il a parlé de la grande fête du printemps, des rituels qui marquent le début de l'été... Tout ça n'était pas prévu.

J.D.L.: C'est tout le contraire de la caméra cachée...

A.L.: Absolument, rien n'est fait pour le laisser croire au spectateur. Je ne tiens pas non plus à exhiber la caméra. Elle est présente, c'est tout. On la sent dans le film du côté du spectateur comme l'Indien en a conscience lorsqu'il est filmé. C'est clair pour tout le monde.

## Signifier le plus

J.D.L.: Là où la collusion entre le filmé et le filmant est la plus forte, c'est sans doute dans la scène de la barrière (*Ntesi nana shepen, 1re partie*) lorsque les gardes empêchent la famille Jourdain d'entrer sur ses propres terrains de chasse, livrés par



ailleurs à l'exploitation minière et au défrichement. Dans cette longue séquence on sent que non seulement la caméra s'implique dans le déroulement de l'action mais que progressivement le film en train de se faire modifie lui-même le cours des événements. Si la barrière s'ouvre à la fin, la caméra y est pour quelque chose. Les Indiens en situation minoritaire prennent conscience de parler aux autres. Ils se montrent.

A.L.: Pour eux, il convient de s'adresser aux Québécois. À d'autres aussi qui peuvent ailleurs participer à la même lutte, et d'abord, à d'autres Indiens. Marcel Jourdain est parfaitement conscient que les Indiens le verront. Un jour, s'ils retrouvent le droit d'apprendre dans leur langue, ces films, tout ou en partie passeront dans les écoles indiennes. Aussi veut-il d'abord livrer des leçons, des pratiques aux autres Indiens. Dans «l'histoire» de la barrière, il est sûr que nous étions tous impliqués. Le preneur de son intervient, le caméraman parle, moi aussi. Je n'ai rien coupé. Je veux respecter une certaine honnêteté. Ça a été tourné pour faire un plan-séquence non pas avec l'idée d'en garder quelques petits bouts seulement. C'est tourné au grand angle. Dans un film, il y a des rapports entre le choix des objectifs, le ratio de pellicule utilisée et l'éthique du film.

Quand j'ai fait *Le mépris n'aura qu'un temps*, j'avais une commande pour un film d'une demi-heure; j'ai tourné de la même façon qu'avec les Indiens. Ça a donné un film d'une heure trente-cinq. Les plans là aussi sont des plans-séquences. Dans *Le train du Labrador*, le rythme est plus heurté. Le film était une commande de télévision qui ne pouvait dépasser une demi-heure. Aujourd'hui, je ne veux plus démolir des films sous prétexte de respecter une certaine durée de projection. Je veux la longueur optimale, celle qui permet de signifier le plus, d'épuiser au mieux la réalité représentée.

## Représenter

J.D.L.: Pour toi, les exigences techniques que tu imposes rejoignent une éthique du cinéma. Il s'agit d'accumuler les signes. Dans la *Chronique* les films sont pleins à craquer d'une richesse de signification inépuisable à la première projection. L'accumulation des signes construit de film en film le monde indien de l'intérieur, sans jamais conceptualiser, sans commentaire autre qu'informatif. La conception indienne du monde, l'univers aliéné, le vécu nous apparaissent par l'entassement du décrit. Cette approche phénoménologique, descriptive d'un fait social total se construit progressivement comme une réalité exemplaire, préliminaire à toute réflexion politique. Dans la troisième partie de *Ntesi nana shepen*, Marcel Jourdain nous parle de la légende de l'ours. Dans l'espace clos de la tente où il se tient, s'élabore la conscience du colonisé. Il représente sa situation à travers les objets quotidiens qui l'entourent, articulant les signifiants de sa légende sur la réalité géographique et politique de l'Indien dépossédé par les Blancs. Le film pendant cinquante-cinq minutes ne fait que rendre possible cette représentation, la catalysant, la révélant à l'image, sans montage, comme un long plan-séquence, en sollicitant le mouvement de l'intérieur même du représenté, en respectant les mouvances d'une pensée spiralee et pas encore dialectique.

A.L.: Pour moi cette heure-là est assez limite. Tu sais. Je la considère comme exemplaire. C'était à l'automne — on a tourné à un moment où on a eu beaucoup de pépins avec la caméra. Marcel Jourdain m'avait déjà raconté l'histoire de l'Indien qui s'était fait scalper par l'ours. J'y suis retourné en hiver. Le matin, sa fille s'était mariée. Après, je lui ai demandé de filmer l'histoire de l'ours. On est allé dans sa tente — à côté de sa maison — je croyais que ça durerait vingt minutes. Or, il avait des choses à dire. C'est parti comme ça, avec les objets qui étaient autour de lui et qui sont devenus les éléments de représentation de la situation indienne. Ainsi, la légende de l'ours s'est mise à fonctionner comme un discours politique.

J.D.L.: Le film permet d'autant plus à l'Indien de se faire comprendre que sa démarche de pensée repose sur une logique des similitudes et des analogies. En rendant possible la représentation simultanée du spatial, du verbal et du gestuel le discours filmique rejoint les caractéristiques de la pensée indienne.

A.L.: C'est vrai, l'Indien n'a pas d'autres façons de fonctionner. Les Indiens ont tous des discours très pédagogiques qui reposent justement sur les figures de l'analogie et de la similitude. Le film peut être un excellent véhicule pour cette pensée-là. Toute la transmission de leur savoir repose sur cette démarche pédagogique. Tu vois par exemple dans la deuxième partie de *Ntesi nana shepen* la séquence de la fabrication du piège à martre, c'est la façon classique d'exercer la fonction pédagogique. C'est comme ça que toute la richesse de la culture indienne s'est transmise et peut continuer à se transmettre.

J.D.L.: Les films, me semble-t-il, peuvent répondre à cette fonction de transmission du savoir mais aussi ils permettent à une pensée occidentale de prendre conscience des schémas de pensée dans la culture montagnaise. Ils répondent donc à une fonction de maintien d'un mode de pensée en faisant la relation verticale entre le passé et le

présent. Il me semble aussi qu'ils fonctionnent horizontalement. Je veux dire que lorsque Marcel Jourdain s'exprime de cette façon-là, ce n'est pas un vieux gâteux qui raconte des souvenirs ancestraux aux enfants. Le documentaire, lui, fige les derniers instants d'une civilisation, filme des vivants déjà un peu morts. Ce n'est pas le cas ici. Le film rejoint la légende qui chez l'Indien fonctionne aussi de façon horizontale.

Puis que l'Indien non seulement s'y reconnaît, mais puise dedans les éléments propres à sa conscientisation. Il y a une espèce de double articulation entre l'histoire et l'historicité. Somme toute le film permet la représentation d'une situation socio-économique chez l'Indien en utilisant et en réactivant les instruments et les modes de communication propres à leur culture.

## Rendre l'aliénation sensible

A.L.: Oui. Le rôle des films, c'est de permettre à cette pensée d'exister, de s'exprimer, de prendre la parole. Au cours des tournages, on a posé le moins de questions possibles. Quand une question est posée pour relancer le dialogue, elle reste dans le montage définitif. Pas plus au niveau du tournage qu'au niveau du montage il ne s'agit de « récupérer » le discours. Il s'agit au contraire de laisser le discours se dérouler et de plier le film à cette discipline. Mon parti pris d'effacement est beaucoup plus grand encore dans les derniers films de la **Chronique**. Le danger était de tourner du cinéma documentaire. Par exemple, le caméraman qui tourne pour la télévision tient à glisser quelques « belles images » avec un beau coucher de soleil. Ça on doit le contrôler, au risque, sinon, de tomber dans les classiques de l'O.N.F.<sup>1</sup>

J.D.L.: En fait, la première partie de *Ntesi nana shepen* n'exclut absolument pas la belle photographie. Au début, le long plan-séquence sur la rade de Sept-Îles, magnifiquement, durement éclairée, pendant la course de canots est très beau. Il se termine sur le plan d'un énorme cargo à minerai. Menace silencieuse. Le film va fonctionner sur ce rapport d'opposition entre une minorité porteuse d'une culture riche face à la progression de l'impérialisme technologique américain et occidental. L'Indien est parfaitement capable de s'adapter au monde technique.

A.L.: J'ai voulu rendre cette opposition, que je ressentais d'abord de façon très physique. J'ai voulu rendre l'aliénation sensible: lors de la fête au début de *Ntesi nana shepen* (première partie), on voit l'équipe féminine de baseball de la Côte-Nord, victorieuse, se présenter devant une toile peinte qui représente les Indiens comme ils pensent que les Blancs les voient.

## Pour une démarche politique globale

J.D.L.: *Ntesi nana shepen* décrit la situation bâtarde des Indiens du Nord-Est du Québec. C'est un constat et un problème sans solution.

A.L.: La solution n'est pas dans les films. Les films posent le problème ouvertement pour la première fois. Ce qui explique en grande partie les difficultés pour les produire et les terminer. Dans le dernier film de la **Chronique**, les Indiens prendront sans doute en main la réalisation.

Les Indiens les plus conscients pensent que les films ont pour eux une énorme fonction politique. Les films les motivent très fort. Tout Indien tâche d'enterrer une partie de sa réalité pour pouvoir vivre. Tu ne peux pas vivre en ayant toujours à l'esprit le tragique de la situation. Les films les déterrèrent et leur donnent un sens cohérent qui semble mobilisateur. Les Indiens voient la télévision. Quand on a commencé à tourner la **Chronique**, certains pensaient qu'on allait faire une espèce de télé-roman comme *L'histoire des pays d'en haut*<sup>2</sup>. Certains voulaient collaborer au film pour faire de la mise en scène, sinon disaient-ils « on aura l'air fou à la télévision ». Ceux-là voulaient absolument reconstituer une image du passé. Quand j'ai fait *Le train du Labrador* en 1966, j'ai filmé une danse sacrée: la danse commune et alors on voit apparaître cinq ou six jeunes Indiennes avec un bandeau et une plume... Je m'étonne, j'interroge le chef qui me répond: « Mais tu fais du cinéma ». C'était pour ne pas avoir l'air ridicule à la télévision. Ça, c'est l'influence du western. Par contre, quand ils ont vu *Le train du Labrador*, ils ont compris ce que je voulais faire.

J.D.L.: Un film politiquement juste permet une représentation plus exacte de la réalité sociale, et s'inscrit en porte-à-faux de l'idéologie dominante. *Le mépris n'aura qu'un temps* sortant au Québec en 1970 répondait à cette démarche. Comment situer la **Chronique**?

A.L.: En fait le film est une occasion. *Le mépris* aurait pu avoir une suite car il est loin d'épuiser la réalité. C'est comme avec les Indiens, il était possible de faire un film d'une heure et demie et de s'arrêter là. La **Chronique** répond beaucoup plus aux exigences d'une démarche politique globale. Les organisations politiques indiennes attendent beaucoup des films.

**J.D.L.:** Pourquoi présenter la **Chronique** en France?

**A.L.:** Les Indiens y tiennent beaucoup. S'ils veulent obtenir quelque chose ici, il est bon qu'ils présentent les films en dehors du Québec. Sinon, ils se sentent enfermés dans un cul-de-sac. Il faut au moins qu'une partie de l'opinion en Occident soit au courant. En France? Parce que leur langue seconde est le français et non pas l'anglais. Les plus *instruits* dans notre système lisent les revues françaises, mais je ne crois pas qu'ils lisent beaucoup le New York Times. En partageant la francophonie des Québécois, ils sont au courant aussi de certaines luttes qui s'y mènent. On est plus au courant ici de ce qui se passe en France que les Français ne sont au courant de ce qui se passe ici. Ils croient aussi qu'il y a du monde pour les écouter... Car ici ils sont coupés un peu des Indiens du Canada anglais ou des États-Unis qui eux ont des mouvements militants.

**J.D.L.:** La jeune génération indienne aux États-Unis et au Canada anglais surtout, constitue des mouvements très radicaux, là où elle s'organise.

**A.L.:** Oui. Un des dangers face à la politique actuelle du gouvernement canadien dans cette radicalisation, c'est de conduire les Indiens aux actions minoritaires. Les mouvements indiens sont mieux organisés et plus politisés aux U.S.A. Il n'en est pas de même pour les Indiens du Québec qui jusqu'alors étaient un peu les pupilles du gouvernement fédéral. La langue donc et cette situation politique les isolent des autres Indiens de l'Amérique du Nord. De par l'histoire, ils sont forcés de s'entendre avec les Québécois. Aussi il faut comprendre que la volonté qu'ils ont de s'identifier par eux-mêmes est aussi importante pour eux que celle des Québécois.

**J.D.L.:** À Montréal, quand les films de la **Chronique** sont sortis en public, il y a eu beaucoup de monde à chaque séance. La critique a été surprise et a reconnu l'importance des films en leur décernant le prix de la critique du Québec. Mais il faut avouer qu'ils ont été reçus essentiellement par les intellectuels. En fait, il y a un sous-prolétariat québécois qui est aussi exploité que les Indiens. Je pense à tous ceux qui sont sur «le bien-être social»<sup>3</sup>. Dans quelle mesure verront-ils les films? Dans quelle mesure les films peuvent-ils favoriser une prise de conscience commune et la possibilité d'une alliance?

**A.L.:** Jusqu'à présent, cette alliance n'a pas réussi à se faire, à part quelques exceptions ponctuelles. Les films ont été présentés à Radio-Canada, mais j'aurais voulu qu'ils soient présentés différemment. Qu'il y ait des débats avec des Indiens pour bien isoler les films du flux télévisuel quotidien. L'Association des Indiens du Québec veut aller voir Radio-Canada à ce sujet. Sinon, ça n'aura pas d'effet à ce niveau-là. Cependant les films sortis rapprochent déjà les Québécois et les Indiens autour du thème de l'expulsion. À Montréal, la création imminente d'un tribunal sur ce sujet auquel participera un représentant Indien est une première alliance effective.

**J.D.L.:** Le Québec en France a présenté dans ses films bien du monde, mais jamais des Indiens. Pourquoi?

**A.L.:** C'est vrai. Ils font partie de la réalité québécoise; au Québec on est très fort sur le Tiers Monde, on oublie qu'on a le Tiers Monde chez nous. Ce sont les Indiens. Dans la mesure où le Québec est connu en France, c'est une réalité du Québec qu'il faut connaître.

## QUAND LA MÉMOIRE FAIT MAL ET QUE LES PROPHÉTIES DÉRANGENT

À défaut d'une révolution politique rendue impossible par la nature même des forces en présence dans la société québécoise, le cinéma va contribuer à une étonnante révolution culturelle et va être à l'origine des bouleversements politiques qui vont traverser le Québec de 1960 à nos jours.

Le cinéma canadien-français tel qu'il apparaît dans les années 1945/50 est un cinéma d'intégration, appui de la cléricauté qui exploite une religiosité profondément inscrite dans la culture québécoise.

Cependant, le contact avec une image cinématographique possible du pays laisse des traces indélébiles dans la pratique culturelle d'après la guerre. Le cinéma apparaîtra vite comme une exigence de la conscience nationale naissante, même si cette exigence s'exprime au départ surtout dans des films qui dissimulent mal leur fonction de propagande.

---

1. Office national du film du Canada.

2. Feuilleton qui a fait les belles heures de la radio puis de la télévision à Radio-Canada.

3. Allocation versée par le gouvernement à certaines catégories d'individus jugés nécessaires.

Bien entendu, la conquête de sa propre image a tenu le Québec — et les Québécois en grande partie — loin tout d'abord d'une conscience claire des contradictions sociales liées à leur réalité économique et à leur situation politique. L'urgence était dans la conquête de l'identité, et dans ce combat, l'ennemi principal fut l'anglophone, entendons par là un « dehors-dedans » dont il convenait de se démarquer pour se libérer culturellement et, peut-être, politiquement.

Le Québec s'est d'abord saisi de ses ressources culturelles, et le cinéma (comme la chanson et la poésie) s'est proposé de donner une image d'un peuple à un peuple.

Dans les années 60 le Québec s'est donné à voir sa propre exigence d'identité; c'est ainsi que le cinéma est devenu l'instrument de passage du Canada français au Québec en permettant la découverte d'un réel et d'un possible brimés jusque-là par la diffusion culturelle dominante.

C'est ce qui va alimenter le courant nationaliste dont Pierre Perrault fut un des meneurs les plus radicaux. Qu'on se rappelle seulement l'importance qu'ont eue pour le Québec à cette époque-là des films comme *Un pays sans bon sens*, *Les voitures d'eau*, *Le règne du jour...* Le projet nationaliste prend le devant de la scène.

Or il est bien évident que ce premier élan révolutionnaire d'un jeune peuple qui découvre son pouvoir politique en affirmant sa puissance culturelle et son élan créateur ne va pas sans le danger de se perdre dans sa propre image, de tomber sous la fascination d'une vue de soi, nouvelle et d'autant plus prégnante qu'elle fut longtemps enfouie comme un rêve impossible. «Un peuple s'il se découvre aliéné, meurtri, colonisé en même temps qu'obstinément inassimilable, risque en effet, cette découverte faite, de sombrer dans la délectation morose et de croire son drame irrémédiable et unique au monde...»<sup>1</sup>

L'enjeu se situait là: allait-on enfermer cette parole dont on venait de découvrir les racines profondes et la puissante éloquence dans un ghetto littéraire qui la figera et surtout en tarira le cours et le sens; ou bien allait-on approfondir les origines de son aliénation pour lui redonner une emprise réelle et profonde sur son propre tissu socio-politique.

D'un côté la lucidité conduit à un approfondissement des causes de l'aliénation jusqu'à en percer la secrète essence dans les rapports de production qui gèrent une société de profit qui fonctionnait jusqu'à maintenant sur une certaine myopie de la conscience politique; d'un autre côté la poursuite de la quête du passé peut conduire à se contempler le nombril en se perdant dans son propre folklore et son propre exotisme. C'est une manière aussi de tronquer sa propre mémoire collective dont le nationalisme québécois n'est pas exempt.

Si le cinéma a permis au Québec de construire sa propre mémoire, de produire une image plus juste de la réalité du pays, il ne peut ignorer une réalité historique que des générations de pédagogues bien intentionnés ont cherché à enfouir au plus creux de la conscience collective: la question indienne.

L'école n'apprenait-elle pas d'abord à se méfier des méchants et sanglants Iroquois? Tous ces *maudits sauvages* n'avaient-ils pas des moeurs atroces et une malpropreté congénitale? Il serait absurde de penser que tous ces préjugés ont disparu et qu'on en a brûlé les racines.

Au Québec, *l'Indien fait mal à la mémoire collective*. Évidemment on dénonce le racisme et la discrimination d'une manière générale, on s'attaque moins à l'essence du drame. Pourtant, cette conquête de la mémoire à laquelle a participé si activement le cinéma sera partielle et fallacieuse si elle n'est qu'une reconstruction de l'histoire à l'usage d'un présent québécois qui ignore encore une fois l'Indien du commencement. Il n'est pas possible de se dissimuler en toute bonne conscience derrière la loi *naturelle* qui veut que l'on soit toujours l'exploiteur de quelqu'un; loi qui mettrait sur le même pied d'égalité le curé, le marchand de voitures, l'anthropologue et même le cinéaste. Un tel raisonnement risquerait de justifier un certain état de fait de l'aliénation de l'Indien par le Blanc, et, conséquemment de le rendre complice d'un génocide à l'échelle des 40 réserves indiennes réparties à travers le Québec. **La chronique des Indiens du Nord-Est du Québec** tente de le dire; mais ici l'alliance entre le cinéaste et l'anthropologue ne se limite pas à faire remonter l'Indien à la mauvaise conscience des Québécois. **La Chronique** nous fait entrer dans la perception du monde de ceux qui luttent encore et de façon quasi désespérée, de ceux qui refusent de se laisser déposséder, de ceux qui voudraient que leurs enfants étudient dans leur langue maternelle et qui refusent l'école coloniale, de ceux qui voudraient un minimum de respect, de ceux enfin qui se saoulent pour oublier.

Le discours de l'Indien porte la détresse et la dignité du colonisé au plus haut point.

1. Dominique Noguez, *Essais sur le cinéma québécois*, 1970.

L'inconscient collectif ne peut plus désormais l'ignorer. Le problème de la place politique de l'Indien est clairement posé dans la société québécoise.

*Assurément, il y a des prophéties qui dérangent.*

## ANNEXE

Le texte qui suit est extrait de *Caracajou et le sens du monde* de Rémi Savard<sup>1</sup>. Il éclaire l'enjeu de la question montagnaise et situe en même temps la position de l'anthropologue.

### Les hommes de la viande et les hommes du pain

C'est par les nombreuses images qui leur sont parvenues à travers les manuels d'histoire, le cinéma, les journaux, les revues et la télévision, que les habitants des grandes et moyennes cités de la vallée du Saint-Laurent ont pris conscience de l'existence des Indiens. Mais un mystérieux filtrage les a toujours empêchés de se représenter globalement et concrètement la civilisation indienne. Depuis l'anéantissement de la vie agricole iroquoise au moment du régime français, et peut-être surtout depuis la fin de la grande époque de la fourrure et des coureurs des bois, on demeure ancré dans la certitude qu'au-delà des terres cultivables commence une sorte de désert culturel; conviction que ne manquera d'ailleurs pas de renforcer le spectacle s'offrant à celui qui survole le nord de la péninsule du Québec-Labrador. La civilisation indienne aurait-elle disparu? Qu'elle soit sérieusement menacée est indéniable, et nous y reviendrons; mais on peut supposer que les explorateurs européens de ce pays, s'ils avaient pu survoler le même territoire, il y a trois ou quatre siècles, n'auraient pas discerné du haut des airs plus d'indices de cette civilisation. En effet, cette péninsule parcourue en tous sens, nommée dans ses moindres replis et chantée presque sans cesse, l'était par des groupes de chasseurs se confondant littéralement avec le sol. Et pourtant, il n'y a pas encore bien longtemps, une oreille sensible aurait pu percevoir à tout moment les vibrations propitiatoires de multiples tambours en peau de caribou, entremêlées de chants que ces hommes allaient puiser jusque dans les profondeurs de leurs rêves<sup>2</sup>. Aujourd'hui encore il suffirait d'une cinquantaine d'hommes d'âge mûr, pour couvrir une carte du Québec-Labrador de milliers de toponymes renvoyant soit à la faune locale, soit à telle forme du paysage, soit à un personnage ou à un événement mythique, soit encore à la chute amusante qu'avait faite un jour à cet endroit un compagnon de chasse! Car ils sont encore vivants ces hommes et ces femmes qui voyagèrent en raquettes et en canot entre, par exemple, Sept-Îles, Goose Bay, Schefferville et Fort Chimo.

Ainsi, la péninsule du Québec-Labrador avait déjà une longue histoire, lorsque quelques aventuriers Blancs vinrent s'installer sur les rives du Saint-Laurent.

Les Indiens ne tardèrent pas à comprendre que ces gens, dont l'alimentation était à base de farine<sup>3</sup>, s'intéressaient beaucoup plus à la fourrure des bêtes qu'à leur viande. Ils se firent donc trappeurs, ce qui leur permit de continuer à passer le plus clair de leur temps loin des regards des hommes du pain. Ont pu se perpétuer ainsi jusqu'à ce jour le rituel de la *tente agitée*<sup>4</sup> et le chant magique. Mais ces hommes profondément religieux firent bon accueil aux rituels des nouveaux venus, dont les sorciers à robe noire faisaient tourner au-dessus de leur tête une rondelle de pain blanc, qui dut leur apparaître comme l'emblème de notre civilisation agricole<sup>5</sup>. On ne peut d'ailleurs manquer d'être frappé par le parallélisme entre les prescriptions concernant le pain dans nos sociétés paysannes, et celles auxquelles devaient se soumettre ces chasseurs dans leurs rapports avec la viande: offrandes aux êtres surnaturels, consommation complète, respect, etc.<sup>6</sup>.

Et tout un processus de sédentarisation fortement encouragé par les missionnaires fut mis en marche. On songea à établir des réserves. Aux tentes installées depuis trop longtemps au même endroit<sup>7</sup>, se substituèrent bientôt quelques maisons, puis d'autres, dans lesquelles ces nomades semblent encore attendre un nouveau départ. Leurs enfants ont été entraînés, souvent par la force, dans des écoles confessionnelles, puis fédérales, où on leur apprend soit le français soit l'anglais selon que les hasards du dernier voyage de leurs parents les a conduits près d'un village canadien-français ou canadien-anglais. On les retrouve aujourd'hui dans certaines réserves, aux prises avec une petite communauté de pêcheurs blancs encore bouleversés de voir ces gens originaires de l'intérieur, venir partager avec eux un pauvre territoire encastré entre des centaines de lacs à truite et de rivières à saumon concédés, pour usage sportif, à des clubs dont certains membres ont souvent un revenu annuel supérieur au montant gagné chaque année par la totalité des hommes de la région, tant Indiens que Blancs. Il est assez pénible d'assister à la petite guerre des nerfs que se livrent deux groupes,

dont les difficultés quotidiennes sont le fruit d'un même système d'exploitation économique. Ainsi, loin de leurs activités et de leurs territoires traditionnels, ils ont laissé la peau de leurs tambours se détendre; leurs chants de chasse ont cessé, leurs tentes agitées se sont immobilisées. Et même le pouvoir d'achat qu'ils s'étaient acquis il n'y a pas si longtemps par la traite des fourrures, s'est amenuisé. Il ne leur est plus resté que l'assistance sociale qu'ils reçoivent à proximité des établissements des Blancs, et qu'ils n'ont pas de raison de ne pas attendre.

Ce processus de sédentarisation est déjà de l'histoire ancienne pour certaines régions du Québec-Labrador. Pour d'autres il n'est pas encore terminé; c'est là que l'on peut prendre contact avec une génération d'individus de 50 à 70 ans qui ont vécu sous l'ancien régime. La trappe n'a pas cessé complètement; plusieurs Indiens passent encore l'automne loin à l'intérieur, où un petit avion va les déposer et parfois les rechercher. Mais les femmes et les enfants les suivent rarement dans ces randonnées, car les écoles ouvrent début septembre. Est-ce alors la fin de la culture indienne? Disons d'abord que ce ne sont pas les changements qui sonnent le glas d'une vision du monde; aussi paradoxal que cela puisse paraître, c'est lorsqu'elle s'avère incapable de changer qu'une culture court les plus graves dangers. Et pouvoir changer, pour une culture, c'est être capable d'exprimer le changement. Si la culture indienne doit subsister, ce sera parce qu'elle aura repris la parole; un silence prolongé risquerait fort de la faire sombrer dans l'histoire. Comment des individus, qui encore hier disposaient de moyens d'expression aussi puissants que leurs chants, leurs danses, leurs tambours et leur vie socio-économique, peuvent-ils ne pas être brisés jusque dans les fibres de leur être en l'absence d'un discours socio-économico-culturel qui soit le leur, et dont tout être humain a besoin comme d'une seconde matrice<sup>8</sup>. C'est précisément à la rupture de ce silence que semble vouloir s'employer un petit noyau de jeunes leaders indiens, dont la tâche est aussi enthousiasmante qu'immense. Elle est en effet très lourde cette roue qu'il faut recommencer à faire tourner, mais seuls les Indiens sauront lui imprimer le mouvement qui lui convient. Toute initiative des Blancs en ce sens risquerait soit d'avoir un caractère artificiel de muséographie, soit de recéler en elle-même un paternalisme qui n'a déjà été que trop néfaste aux Indiens et dont c'est précisément le défi que de s'y soustraire. Mais ceux d'entre nous qui luttent pour que règnent en ce pays la justice sociale et le respect des cultures, devraient cesser d'ignorer que d'autres groupes humains sont également les victimes d'un système contre lequel ils s'élèvent. Ces groupes ne vivent pas seulement en Asie et en Amérique Latine; ils sont aussi là, derrière nos cités, ces descendants d'Asiatiques avec leurs yeux bridés, leurs cheveux bleu-noir, leurs frustrations et leurs rêves d'avenir.

---

1. *Carcajou et le sens du monde — Récits Montagnais Naskapi*, Ministère des Affaires culturelles du Québec, Éditeur officiel du Québec, 1974.

2. Lucien Turner écrivait, à la fin du siècle dernier: «Nothing is done, nothing contemplated without sounding the drum. It is silent only when the people are asleep or on a tramp from one locality to another. If a person is ill the drum is beaten. If a person is well the drum is beaten. If prosperous is the chase the drum is beaten; and if death has snatched a member from the community the drum is beaten to prevent his spirit from returning to torment the living». (Turner, L. 1894: 325). En ce qui concerne les chants qu'accompagne le rythme des tambours, ce sont des objets personnels que chaque chanteur prétend avoir d'abord rêvés.

3. À la réserve de La Romaine sur la Basse côte Nord du Saint-Laurent, un informateur d'environ 67 ans utilisait la *farine* comme point de référence chronologique: c'était avant la farine, après la farine... Dans un des textes présentés dans cet ouvrage, un narrateur considère les Blancs comme des gens qui produisent leur nourriture, par opposition aux Indiens qui la poursuivent (2.4.3 dixième texte). Le changement de régime alimentaire auquel a donné lieu la sédentarisation, est souvent utilisé pour expliquer une certaine diminution de la population; un informateur attribuait le taux élevé de mortalité infantile à l'usage du lait en poudre. Speck notait la même chose au cours des années trente: «The gradual decline of their members is fully recognized... and is much discussed in their gatherings. The condition is commonly attributed to their change of diet from wild fruits and the flesh of game to the food of the Europeans, which they regard as not fitted to their constitutions. Wild game to them is «pure» and conducive to health, while European food, like alcohol, they believe to be detrimental to their health and vitality». (Speck, F.-G., 1935a: 28). Quoi qu'il en soit de ces explications, le lecteur doit savoir que la population indienne augmente présentement selon un taux remarquablement élevé.

4. La *tente agitée* constituait le rituel le plus spectaculaire de cette religion de chasseurs.

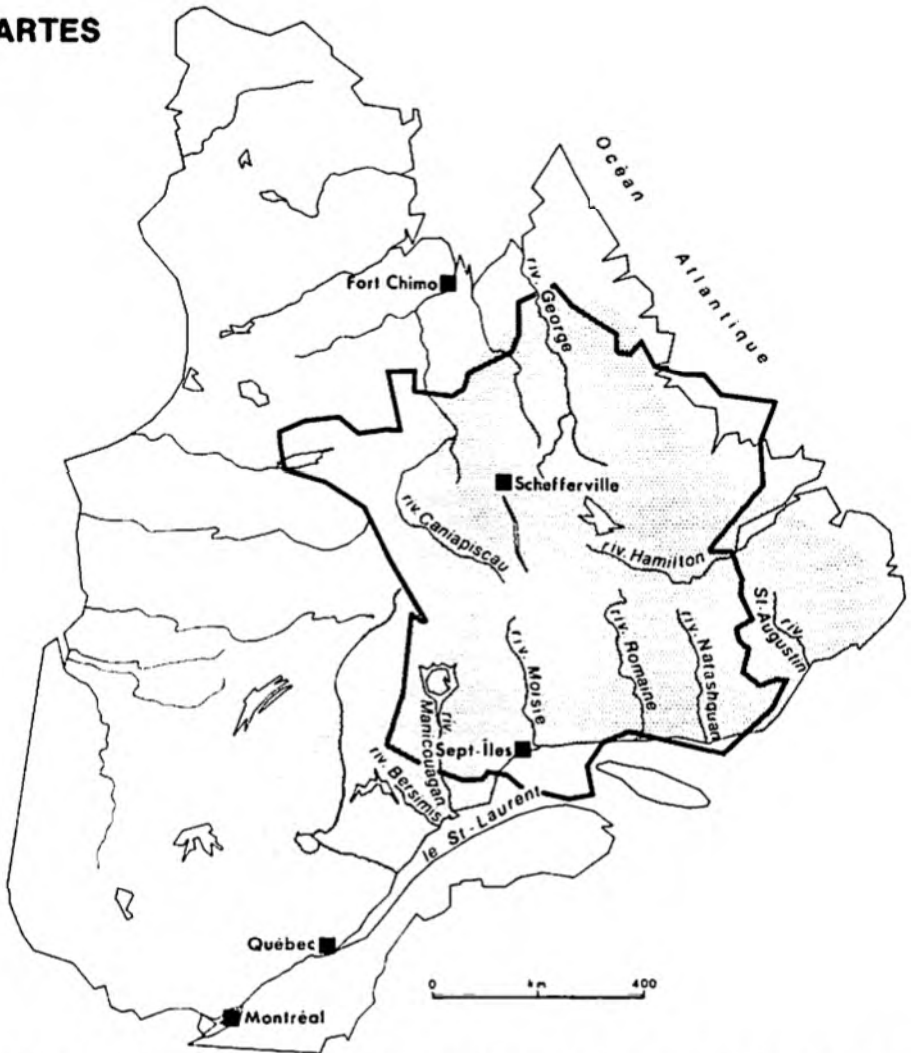
5. Au lieu de se retrouver devant des «paiens» incultes, les missionnaires se virent plongés dans un univers religieux d'une densité remarquable, où chaque rêve était conversation avec les êtres surnaturels, où chaque activité devait être accompagnée d'un rituel, bref où la distinction entre le profane et le sacré n'était pas exprimée de façon évidente.

6. Il sera souvent question de ces prescriptions alimentaires dans les textes indiens.

7. Il n'était pas dans les habitudes des Indiens de demeurer aussi longtemps au même endroit; ce sédentarisme exigeait des installations sanitaires qui n'étaient évidemment pas à leur portée et dont la nécessité ne se faisait pas sentir dans la vie nomade. Ainsi s'expliquent également plusieurs comportements que les Blancs utilisent pour justifier leurs préjugés à l'endroit des Indiens: infantilisme, incapacité de tenir un budget, mauvaise tenue des maisons, etc. Ce sont là autant de sujets revenant régulièrement dans les conversations des Blancs pour lesquels la «réserve» sert de point de référence négatif: l'enfant un peu trop bruyant se voit menacé d'être envoyé «su a réserve», un reproche de malpropreté devient: «t'es pire qu'le-z Indiens» ou encore «t'as pas à parler dé-z Indiens».

8. Nous ne disposons pas de chiffres précis sur le taux de suicide et de tentatives de suicide chez les Indiens et les Esquimaux du Canada, mais nous sommes sous l'impression qu'il est remarquablement élevé.

# CARTES



**Carte 1:** Le territoire montagnais (en gris) occupe plus du tiers de la superficie du Québec, ce qui, par exemple veut dire plus que la surface de la France (représentée par le tracé gras sur la carte)



**Carte 2:** Territoire montagnais, avec les principales réserves, les cours d'eau et les lacs les plus importants.

# FILMOGRAPHIE DÉTAILLÉE

## **I. KAUPISHIT MIAM KUAKUATSHEU ETENTAKUESS.**

Carcajou... et le péril blanc.

### **MISTASHIPU**

La grande rivière.

Film ouverture qui permet de se poser des questions fondamentales: possession des rivières, possession du territoire, mise en Réserve.

79 minutes.

### **NTESI NANA SHEPEN 1**

On disait que c'était notre terre

Ici nous sommes introduits dans l'univers spirituel de l'Indien et nous voyons les barrières que la société Blanche oppose à l'expression et à la pratique de cette spiritualité.

63 minutes.

### **NTESI NANA SHEPEN 2**

On disait que c'était notre terre

Ce film aborde plus spécifiquement la question de la transmission du savoir.

81 minutes.

### **NTESI NANA SHEPEN 3**

On disait que c'était notre terre.

À partir de son expérience vécue, dans ce cas-ci, la capture de l'ours, l'Indien tient un grand discours politique qui reflète la structure fondamentale de la pensée amérindienne.

55 minutes.

### **NTESI NANA SHEPEN 4**

On disait que c'était notre terre

C'est le grand discours de la dépossession de l'Indien conscient du médium à travers lequel il s'exprime. Au moment où il est témoin du chargement du minerai de fer sur les bateaux dans le Port de Sept-Iles, il donne une grande leçon d'écologie et de morale à l'homme occidental.

80 minutes.

### **KUESTESHESKAMIT**

L'autre monde

C'est un cours de théologie indienne, vu à travers des rituels encore pratiqués de nos jours, et qui démontre que les religions de l'Occident sont complètement étrangères à leur culture.

55 minutes.

### **PATSHIANTSHIUPA MAK MISTIKUSSIUPAPA**

Le passage des tentes aux maisons.

Ce film ne porte pas uniquement sur le simple passage d'un type d'habitation à un autre, mais sur le passage forcé d'un habitat lié à une conception du monde propre à l'Indien, à un autre reflétant une conception du monde propre à l'homme occidental. Comme tel, et plus directement encore que les autres films, il traite donc d'un ethnocide.

55 minutes.

### **PAKUASHIPU**

La rivière sèche.

Ce film, suite logique du précédent, nous montre ces mêmes personnages retrouvant momentanément sérénité, paix, joie, en reprenant pour quelques jours leur mode de vie traditionnelle.



## II. INNU ASI

La terre de l'homme.

Nouvelle série de 8 (huit) films actuellement en montage ou en cours de finition. La phrase en italique indique la traduction provisoire des titres, qui sont en Montagnais. Trois autres titres compléteront cette deuxième série.

### NISHASTANAN NITASINAN.

*Notre terre, nous l'aimons et nous y tenons, disent les Indiens. Où l'Indien nomme son territoire.*

85 minutes.

### PUKUANIPANAN

*Campement d'hiver où est tendu le filet. Des techniques de pêche sous la glace et des rituels qui accompagnent la consommation du poisson et sa signification dans la culture amérindienne.*

120 minutes.

### NIMITINISHAUEN

*Où il est dit comment l'Indien trouve le Caribou en scrutant l'omoplate de l'animal « marqué » par le feu.*

90 minutes.

### MUSHUAU INNU.

*L'homme de la Toundra. Où, à travers la fabrication d'une paire de raquettes, il est question de territoire, de prémonitions, de rêves, de science et d'éducation.*

80 minutes.

### INNIUN NIPATAKANO.

*De l'ethnocide, à travers un système d'enseignement: celui du Ministère de l'Éducation du Québec.*

90 minutes.

---

*Réalisation:* Arthur Lamothe. *Collaboration:* Rémi Savard. *Recherche:* Arthur Lamothe et Rémi Savard. *Traduction:* Joséphine Bacon, Zacharie Bellefleur, Delvina Copeau, Rolande Rock, Thérèse Rock, Daniel Vachon. *Images:* Guy Borremans, Jérôme Dal Santo, Daniel Fournier, Serge Giguère, Pierre Mignot, Roger Moride. *Son:* Serge Beauchemin, Claude Beaugrand, Ronald Brault, Serge Giguère, Arthur Lamothe, Pierre Larocque, Raymond Marcoux, Hugues Mignault. *Montage:* Roger Frappier, Dominique Frichteau, Danielle Gagné, Arthur Lamothe, Jean-Roch Marcotte, Nicole Rodrigue, Francine Saia. *Musique:* Jean Sauvageau. *Graphisme:* Pierre Cornélien, Nicole Morissette. *Cartographie:* Marcel Smit, Guy Frumignac. *Principaux participants:* Des Indiens Montagnais et plus particulièrement Marcel Jourdain, Mathieu André, Georges Gabriel, Alexandre McKenzie, Jean-Marie McKenzie, Christine Volant, Anne Kapesh, François Bellefleur, Marie-Louise Mark et des membres de leurs familles.

**Production et Information:** Les Ateliers Audio-Visuels du Québec, 5257 rue Berri, MONTRÉAL, Québec. H2J 2S7. Téléphone: (514) 274-5626. Format: 16mm, couleurs. Année de production: 1974-79.

---



# AVIS

## CE TERRITOIRE EST UNE RÉSERVE INDIENNE

Quiconque pénètre, sans droit ni autorisation, dans une réserve indienne est coupable d'infraction et passible, sur déclaration sommaire de culpabilité, d'une amende d'au plus cinquante dollars ou d'un emprisonnement d'au plus un mois, ou à la fois de l'amende et de l'emprisonnement.

LE DIRECTEUR DES AFFAIRES INDIENNES

Ministère de la Citoyenneté et de l'Immigration,  
Division des Affaires indiennes,  
OTTAWA.

I.A. 2-38