

Université de Montréal

**La position et l'engagement des femmes de deux
communautés innues**

Par

Carole Mailloux

Programme de Ph. D. en sciences humaines appliquées
Faculté des études supérieures

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention d'un Ph. D. en sciences humaines appliquées

Décembre 2004

© Carole Mailloux, 2004



AC

20

U54

2005

V.004

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

La position et l'engagement des femmes de deux communautés innues

présentée par :

Carole Mailloux

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Gilles Bibeau
président-rapporteur

Marie-Andrée Bertrand
directrice de recherche

Pierre Hamel
membre du jury

Jocelyne Lamoureux
examinatrice externe

Marie-Pierre Bousquet
représentante du doyen de la FES

Résumé

Cette thèse a pour objet d'étude la position et l'engagement des femmes amérindiennes. Nous tentons de répondre à la question suivante: «Les femmes innues connaissent-elles les positions égalitaires du passé, entre les femmes et les hommes innus et entre Innus et Blancs, et sont-elles conscientes de la nature des changements survenus à cet égard? Dans l'affirmative, ce savoir et cette conscience nourrissent-ils un engagement de leur part?».

Depuis une double perspective, phénoménologique et féministe, nous analysons notre objet à la lumière de plusieurs savoirs disciplinaires, dont la sociologie, le droit, l'anthropologie et l'histoire. Notre démarche, qualitative, s'appuie sur des entrevues semi-structurées menées auprès de quarante Sujets de deux communautés innues sur des thèmes tels les expériences passées et présentes de vie, l'histoire de la nation et de la communauté, l'avenir ainsi que leur engagement.

Trois hypothèses sont posées: la connaissance par les Sujets de l'histoire lointaine de leur nation et de leur communauté, y incluant les positions égalitaires; l'existence d'un lien entre cette connaissance, une conscience de la position actuelle et un engagement en vue de recouvrer l'égalité sexuelle ou 'ethnique'; enfin, la présence d'une relation entre conscience et expérience de la position actuelle et une forme quelconque d'engagement.

Nos résultats démontrent que les Sujets des deux communautés ne connaissent pas le passé lointain de leur nation, mais une histoire plus récente: cinq d'entre elles, conscientes de la précarité de leur position actuelle, s'engagent dans une lutte pour l'égalité sexuelle ou 'ethnique'. Enfin, vingt-six Sujets, dans les deux groupes, partant de leur conscience et de leur expérience de leur position actuelle, assument d'autres formes d'engagement.

Ces résultats viennent corroborer les thèses existantes quant au lien entre connaissance, conscience et engagement, mais une conclusion particulière se dégage: c'est la conscience des effets du colonialisme sur leur société qui assure sa spécificité à la lutte des femmes innues dans la résolution des problèmes de la communauté et dans le

recouvrement de la dignité innue, mais selon des modalités et une position face aux enjeux politiques qui diffèrent, d'une communauté à l'autre.

Mots-clés : Uashat-Mani-Utenam, histoire, connaissance, expérience, prise de conscience, engagement, bénévolat, colonialisme, féminisme, interdisciplinarité.

Abstract

The object of this thesis is to study the position and commitment of Amerindian women. We are trying to answer the following question: “Are Innu women aware of the past egalitarian positions, between Innu men and women, as well as between Innus and white people, and are they aware of the nature of the changes that have taken place over the years? If so, do this knowledge and awareness nourish a commitment on their part?”.

From a double perspective, which is both phenomenological and feminist, we analyse our object with the outcome of many scientific disciplines, such as sociology, law, anthropology and history. Our qualitative approach is based on semi-structured interviews done with forty Subjects from two Innu communities, discussing themes like past and present life experiences, the history of the nation and community, the future, as well as their commitment.

Three hypotheses are put forth: the Subjects’ knowledge of the distant history of their nation and community, including the egalitarian positions; the existence of a link between this knowledge, an awareness of the actual position, and a commitment in order to recover sexual and ‘ethnic’ equality; finally, the presence of a relation between the awareness and the experience of the actual position and some form of commitment.

Our results show that the Subjects of the two communities did not know the distant history of their nation, but they knew the more recent one: five of them, aware of the uncertainty of their actual position, are committed in a fight for sexual and “ethnic” equality. Finally, twenty-six Subjects are involved in other ways because of their awareness and experience of their actual position.

These results corroborate existing theses concerning the link between knowledge, awareness and commitment, but a particular conclusion is reached here: it is the awareness of the effects of colonialism on their society that assures its specificity to the fight of Innu women in the resolution of their community’s problems and in the recovery

of the Innu dignity, but this in accordance with the modalities and a position about political realities which differ from a community to another.

Key words: Uashat-Mani-Utenam, history, knowledge, experience, awareness, commitment, voluntary work, colonialism, feminism, interdisciplinarity.

Table des matières

	Page
Identification du jury	ii
Résumé	iii
Abstract	v
Table des matières	vii
Liste des tableaux	xi
Liste des figures	xii
Liste des annexes	xiii
Liste des sigles	xiv
Dédicace	xv
Remerciements	xvi
Introduction	1
Chapitre un : Objet et perspective	5
1.1 Objet	5
1.1.1 Choix de l'objet d'étude	5
1.1.2 Enjeux et approche	7
1.1.3 Question de recherche	9
1.1.4 Pertinence de l'objet et de l'approche	9
1.2 Perspective	10
1.2.1 Histoire des Autochtones	11
1.2.1.1 Avant le Contact	12
1.2.1.2 Du Contact au XXe siècle	12
1.2.2 Histoire des Innus	17
1.2.2.1 Du Contact au XIXe siècle	17
1.2.2.2 De plain-pied dans le XXe siècle	22
1.2.3 Portrait statistique récent des Autochtones et des Innus	29
Chapitre deux : Les concepts et leur théorisation.....	33
2.1 'Position'	33
2.1.1 Les positions respectives des femmes et des hommes	34
2.1.1.1 La thèse engelsienne sur les inégalités entre les sexes.....	34

2.1.1.2 Les thèses relatives aux effets du mercantilisme et de la conversion sur la position des femmes autochtones	36
2.1.1.3 Les thèses féministes traitant du statut politique des femmes.....	40
2.1.2 Le courant postcolonialiste et les positions respectives des Innus et des Blancs	42
2.2 ‘Conscience’	43
2.3 ‘Engagement’	46
2.4 Retour sur les concepts	50
Chapitre trois : Hypothèses et opérationnalisation de la démarche.....	52
3.1 Hypothèses	52
3.2 Opérationnalisation de la démarche	52
3.2.1 Considérations épistémologiques	53
3.2.2 Méthodologies privilégiées	54
3.2.3 Présentation des communautés et préparation de la chercheure.....	56
3.2.3.1 Présentation des communautés.....	56
3.2.3.2 Préparation de la chercheure	58
3.2.4 Population étudiée et méthode de cueillette des données.....	60
3.2.4.1 Population à l’étude	60
3.2.4.2 Méthode de cueillette des données	61
3.2.5 Grille d’entrevue	63
3.2.6 Méthodes d’analyse des données	65
3.2.7 Considérations finales	66
Chapitre quatre : Présentation et analyse des données	68
4.1 Portrait socio-démographique de la population étudiée.....	68
4.2 Autohistoire des Sujets	73
4.2.1 Le passé	73
4.2.2 Le présent	93
4.3 La Nation et la communauté vues par les Sujets.....	107
4.3.1 Le passé	107
4.3.1.1 La Nation innue	108
4.3.1.2 La communauté	110

4.3.1.3 Les relations entre les sexes, selon les Sujets	122
4.3.2 Le présent	129
4.3.2.1 L'organisation familiale	129
4.3.2.2 Les problèmes de santé, physique et mentale, et sociaux	133
4.3.2.3 Le climat politique et les difficultés économiques	138
4.3.2.4 Les aspects culturels	149
4.4 L'avenir	158
4.5 L'engagement	167
4.5.1 Les problèmes vécus dans la communauté.....	169
4.5.1.1 Les problèmes de santé, physique et mentale, et sociaux	169
4.5.1.2 Les problèmes économiques.....	176
4.5.1.3 Les problèmes politiques	178
4.5.2 Les problèmes reliés à la condition de femmes et d'Innués	181
4.5.2.1 La condition des femmes dans la communauté	182
4.5.2.2 La condition innue	186
Chapitre cinq : Interprétation	192
5.1 Le concept 'position'	193
5.1.1 L'application des thèses à nos données empiriques.....	193
5.1.1.1 La théorie engelsienne sur les inégalités entre les sexes	193
5.1.1.2 Les thèses relatives aux effets de la conversion et du mercantilisme sur la position des femmes amérindiennes.....	195
5.1.1.3 Les thèses féministes traitant du statut politique des femmes.....	195
5.1.1.4 Les thèses issues du courant postcolonialiste.....	197
5.2 Le concept 'conscience'	200
5.2.1 La conscience comme résultat d'une connaissance de l'histoire.....	201
5.2.2.1 L'histoire de la Nation	201
5.2.2.2 L'histoire de la communauté.....	201
5.2.2 La conscience comme résultat d'une expérience de vie.....	205
5.3 Le concept 'engagement'	207
Conclusion	212
Bibliographie	225

Médiagraphie

..... 230

Liste des tableaux

Tableau I	Chiffres de population, Canada, Québec, Sept-Iles, Autochtones et Amérindiens, selon le sexe, recensements de 1996 et 2001	xviii
Tableau II	Chiffres de population, Uashat-Mani-Utenam, au 31 décembre, années 1997-2000	xix
Tableau III	Chiffres de population, Uashat-Mani-Utenam, selon le lieu de résidence, l'âge et le sexe, 31 décembre 2000	xix
Tableau IV	Chiffres de population, Uashat-Mani-Utenam, selon le sexe et le lieu de résidence, avril 2003	xx
Tableau V	Mani-Utenam : Données socio-démographiques des Sujets	xxi
Tableau VI	Uashat : Données socio-démographiques des Sujets	xxii
Légende	xxiii

Liste des figures

Figure 1 Répartition des Sujets selon l'âge et la communauté	69
Figure 2 Répartition des Sujets selon le statut civil et la communauté	70
Figure 3 Répartition des Sujets selon le statut maternel et la communauté.....	70
Figure 4 Répartition des Sujets selon le niveau de scolarité et la communauté.....	71
Figure 5 Répartition des Sujets selon le domaine d'occupation et la communauté	72
Figure 6 Répartition des Sujets selon la composition du ménage actuel et la communauté	72

Liste des annexes

Annexe 1 Grille d'entrevue	xxv
Annexe 2 Renseignements aux participants	xxvi
Annexe 3 Formulaire de consentement	xxix
Annexe 4 Certificat d'éthique	xxx
Annexe 5 Consentement relatif à la confidentialité.....	xxxi
Annexe 6 Grille de codification	xxxii
Annexe 7 Le point de vue des Sujets sur la gouvernance de leur communauté	xxxv

Liste des sigles

APN : Association des Premières Nations

CFC : Condition féminine Canada

CRÉPA : Commission royale d'enquête auprès des peuples autochtones

ICEM : Institut éducatif et culturel montagnais

MAINC : Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada

*À ma conjointe, Marie-Noëlle, qui a rendu
le parcours plus facile.*

Remerciements

Exprimer sa gratitude envers plusieurs personnes et organismes est un exercice délicat. Que celles-ci et ceux-là ne s'offusquent pas si nous n'avons pas respecté la présence commandée par un quelconque protocole.

Nous sommes particulièrement redevable aux femmes innues de Mani-Utenam et de Uashat sans lesquelles cette thèse n'aurait pu être. En outre, nous aimerions exprimer notre reconnaissance à nos hôtes et à leur famille, soit à Mani-Utenam, Bernie, Jerry et leurs enfants, Viviane, Claudette, Georgie, Donald, Patricia, Desneiges, Marlène et Job et, à Uashat, Marie-Berthe et Marie-Andrée.

Le milieu académique a aussi été un lieu de stimulation. Nous tenons à souligner les précieux conseils de nos directrices de mémoire de maîtrise, Esther Déom et Ginette Dussault, qui nous firent connaître l'existence du programme de Ph. D. en sciences humaines appliquées de l'Université de Montréal. Ce programme s'avéra pour nous l'occasion d'un apprentissage relevant autant de l'ordre du personnel que de l'académique; épistémologie et interdisciplinarité devinrent des leitmotiv de notre vie. À cet égard, nous voulons remercier nos maîtres: Marie-Andrée Bertrand, Gilles Bibeau, André Blais, Pierre Hamel, Jean Poupart et André Savoie.

Notre travail n'aurait pas plus vu le jour sans le concours de certains organismes, soit le ministère du Revenu du Québec, notre employeur, qui nous accorda un congé sabbatique, de même que la Faculté des Études Supérieures et le Programme de Ph. D. en sciences humaines appliquées qui nous octroyèrent des bourses d'études.

Les membres de notre famille jouèrent aussi un rôle primordial dans la réussite de notre projet par leur encouragement et leur foi en nous; nous voulons remercier particulièrement Linda qui, malgré un emploi du temps fort chargé, nous offrit son expertise dans le travail de correction de cette thèse.

Enfin, notre gratitude va à Madame Marie-Andrée Bertrand, professeure émérite, qui, comme directrice de thèse, fit preuve de patience à notre endroit et surtout témoigna de

qualités aptes à assurer notre persévérance et notre réussite. Sa disponibilité et son souci de repérer, mais surtout de reconnaître les théories de la connaissance qui inspirent les perspectives théoriques opérationnelles, nous permirent de grandir.

À toutes celles et à tous ceux dont nous eûmes le privilège de croiser le chemin tout au long de notre démarche de recherche, nos remerciements les plus sincères.

Introduction

Nous avons entrepris cette thèse avec l'objectif de comprendre les conditions de vie des femmes amérindiennes, leur position de femmes dans les sociétés innues, et de minoritaires dans les sociétés québécoise et canadienne, et de tenter de répondre à la question suivante : comment expliquer la nature et les formes de leur engagement? Bien que notre époque et notre société, canadienne et québécoise, soient les témoins du dynamisme des nations autochtones, de leurs revendications et des effets de celles-ci sur la législation, rares sont les études portant sur les conditions de vie individuelle, sociale, culturelle ou économique des femmes des nations autochtones et des Innues en particulier. Nous avons choisi de les étudier dans un lieu particulier qui détermine la 'condition amérindienne' pour la moitié des membres des Premières Nations, les 'réserves', un univers où se mêlent tradition et modernité et qui constitue un défi pour la recherche entreprise par des allochtones comme nous.

La thèse comprend cinq chapitres et sept annexes. Le premier chapitre traite de l'objet de recherche, «La position et l'engagement des femmes de deux communautés innues» et de la perspective adoptée. Concernant l'objet et le lieu, nous en expliquons le choix par nos expériences et travaux antérieurs, ceux-ci étant à l'origine de notre 'passion' pour l'indianité et pour l'histoire de deux communautés amérindiennes du Québec. Nous abordons aussi dans ce chapitre les enjeux que sous-tend notre question de recherche, l'histoire des Autochtones, les rapports entre les sexes dans les Premières Nations, avant, après et maintenant, à travers les écrits réputés sur la colonisation et ses effets, les conséquences de l'imposition par le Colonisateur d'institutions, de pratiques, de valeurs et de modes de vie. Il nous fallait, croyons-nous, reconstituer ces enjeux, leurs effets 'progressifs' sur la vie des Autochtones, pour comprendre les conditions de vie actuelles dans les communautés, les rapports entre les sexes dans les nations autochtones, de même que les relations avec les allochtones. Ce chapitre débouche sur notre question de recherche dont nous tentons de montrer la pertinence quant à l'objet, mais aussi quant à l'approche adoptée, une approche historique d'abord, puis comparative dans le temps et l'espace ensuite. Sont convoquées non seulement les écrits des historiens, mais aussi

ceux des anthropologues, spécialement ceux qui se sont intéressés aux communautés que nous avons étudiées.

Le chapitre deux présente la problématique de notre thèse, les trois concepts qui jalonnent nos hypothèses, notre démarche, et la théorisation. Les termes-clés sont le *genre* et la *culture*. C'est dans cette double perspective, sans oublier la démarche historique, que notre cadre théorique trouve son sens. Ce qui nous intéresse, c'est la position (de genre et de membre de minorités ethniques) des Sujets à la rencontre de qui nous allons dans cette thèse. Mais c'est aussi l'engagement de ces Sujets, qui est plutôt une question, une hypothèse. À l'égard du premier concept, 'position', quatre approches théoriques sont invoquées. D'abord, et relativement à la position des femmes en général, nous nous intéressons à la thèse engelsienne sur les inégalités entre les sexes puis à la thèse féministe de Sylvia Walby traitant du statut politique des femmes. Ensuite et s'agissant de la position des femmes autochtones, nous empruntons aux thèses relatives aux effets du mercantilisme et de la conversion sur cette position, notamment celles de Eleanor Leacock, Karen Anderson et Roland Viau et, enfin, à des thèses issues du courant postcolonialiste et aux travaux de Christiane Beaudet, Vic Satzewich et Terry Wotherspoon. Relativement à notre deuxième concept, 'conscience', nous nous tournons vers les courants phénoménologique, marxiste et féministe matérialiste en nous centrant sur les théories de Edmund Husserl, Alfred Schutz, Karl Marx et Sandra Harding. Enfin, en ce qui vise le concept 'engagement', ce sont notamment des chercheurs tels Jean Ladrière, Françoise Passy et Jacques T. Godbout qui nous permettent de jeter les balises dans notre appréhension de l'action des Sujets de notre recherche.

Le chapitre trois énonce les hypothèses et l'opérationnalisation de la démarche, à la fois inductive et déductive, une démarche commandée en quelque sorte par notre cadre théorique, phénoménologique et féministe et ayant ses conséquences sur les méthodes adoptées, l'entrevue semi-structurée et l'observation. Nous présentons la population à l'étude, le mode et les lieux de sélection des Sujets, et décrivons le travail de terrain qui a précédé et accompagné nos choix et les stratégies privilégiées. Enfin, nous décrivons les démarches entreprises pour respecter les règles éthiques.

C'est au chapitre quatre que nous présentons et analysons les données recueillies sur les deux terrains retenus, les communautés de Mani-Utenam et de Uashat. Nous avons voulu laisser toute la place aux femmes interviewées, au sens qu'elles donnent à leurs conditions de vie, à leur position de femmes et d'Innues, à leur vision du monde. Les entrevues s'articulaient autour des thèmes suivants: les expériences passées, les activités de la vie quotidienne, l'engagement, l'histoire de la nation et de la communauté, la place et le rôle des femmes dans le présent et l'avenir de la communauté, les attentes personnelles et l'avenir. L'analyse est parsemée de citations dont nous espérons qu'elles permettront au lecteur, non seulement de se rapprocher autant que faire se peut de nos Sujets, mais d'avoir un aperçu de notre travail d'analyse. Celle-ci s'articule sur les thèmes suivants, lesquels reprennent notre grille d'entrevue. Nous présentons d'abord les données socio-démographiques relatives à la population étudiée; ensuite, l'autohistoire des Sujets, c'est-à-dire leurs propres mots, leurs propres récits de cette histoire, puis leurs propres perceptions de leur condition présente et de celle de leurs aïeules et aïeux; dans une troisième partie, nous nous intéressons à la Nation et la communauté, telles que les Sujets les voient, pour nous arrêter, dans une quatrième section, sur les discours des femmes interviewées relativement à l'avenir, le leur et celui de leur communauté. Enfin, nous analysons les diverses formes d'engagement assumé par les femmes interviewées des deux communautés à l'étude. Chacun de ces thèmes, données socio-démographiques, récit des événements jugés importants par les Sujets, dans l'enfance, l'adolescence et à l'âge adulte, les liens que celles-ci établissent avec la vie en communauté, leurs projets et aspirations, leurs souffrances, mais aussi leur engagement, fait l'objet d'une présentation, d'une analyse et, enfin, d'une synthèse des résultats.

Le chapitre cinq est consacré à l'interprétation de nos données empiriques, une 'lecture' sur les propos des Sujets concernant leur position, leurs expériences, leur prise de conscience et leur engagement. Nous interprétons en nous référant aux théories rappelées au chapitre deux sur chacun de ces concepts.

Le chapitre de conclusion reprend les hypothèses de départ et les compare une à une aux résultats de la recherche pour établir qu'elles sont confirmées ou non par notre étude.

Nous y traitons aussi des limites de la recherche, mais aussi de sa richesse et de son originalité. Nous y énonçons ensuite les questions qui en découlent ainsi que des pistes de recherche susceptibles d'alimenter un projet post-doctoral ou même des interventions. Enfin, cette thèse s'inscrivant dans un contexte académique particulier, en sciences humaines appliquées, nous nous demandons si elle est, de fait, 'appliquée' et interdisciplinaire.

Chapitre un : Objet et perspective

Ce chapitre porte sur notre question de recherche et notre problématique, de même que sur ce qui se profile derrière et au-delà. Dans une première partie, en amont de notre question, nous exposons le choix de notre objet d'étude, les enjeux qui fondent la problématique, ainsi que la perspective que ceux-ci commandent. En aval, nous tentons de rendre compte de la pertinence de notre sujet et de notre approche. Dans une seconde partie, nous présentons notre cadre historique, lequel constitue la pierre angulaire de notre démarche.

1.1 Objet

Toute démarche de recherche s'articule autour d'un objet et s'enracine dans une perspective qui est celle du chercheur. Le choix d'un objet d'étude n'est pas 'innocent'; au contraire, il est né de l'histoire de cet objet, du moins ce qu'en perçoit le chercheur et du sens que ce dernier lui confère. Sur quel objet s'est fixée notre étude et pourquoi? À quels enjeux renvoie cet objet d'étude? Quelle perspective avons-nous adoptée pour rendre compte de cet objet? Sur quelle question avons-nous initié notre démarche de recherche? Et, enfin, quelle est la pertinence de notre sujet et de l'approche que nous privilégions? Il s'agit des questions auxquelles nous tentons de répondre.

1.1.1 Choix de l'objet d'étude

Pourquoi sommes-nous captivée par l'indianité et par cette histoire, conjuguée au passé et au présent, d'une 'réserve' amérindienne du Québec et des positions occupées au fil du temps par les femmes de ces communautés innues? Des motifs issus tant de notre expérience personnelle que de nos travaux antérieurs rendent compte de notre intérêt.

L'auteure de cette thèse est presque née à Sept-Iles, sur la rive nord du golfe Saint-Laurent, à proximité des deux communautés innues de l'endroit. Ce qu'elle a observé, dans les années 1960, dans les communautés de Uashat et de Mani-Utenam, n'a guère changé depuis: on constate à l'intérieur de celles-ci les mêmes conditions de pauvreté, violence, alcoolisme et narcomanie et, imposés depuis l'extérieur, discrimination au

travail (pour les rares individus en emploi) et racisme. La question des piètres conditions de vie 'sur réserve' et de la nature des rapports entre allochtones et autochtones, bien que présente à notre esprit, demeurait sans réponse. Toutefois, au début des années 1990, notre intérêt relativement à l'indianité s'accrut, d'abord avec la 'crise d'Oka'¹ et, ensuite, à cause de nos préoccupations relatives à l'équité en emploi, notre sujet de mémoire en Relations industrielles. À cet égard, les résultats des recherches, notamment le Rapport de la Commission royale d'enquête sur l'égalité en matière d'emploi², démontraient que les Amérindiennes détenaient, au Canada, le record des pires conditions sur le marché du travail. Comment corriger cette situation? Ayant appris l'existence d'une stratégie fédérale de décentralisation des politiques d'emploi dans les 'réserves' (Les Chemins de la réussite), nous décidons d'axer notre recherche de maîtrise sur l'analyse de ce processus, à partir de ce qu'en voyaient les conseillers en emploi et formation, représentant les deux parties en cause, l'État fédéral et les Conseils de bande; nous comptions en même temps confronter nos biais racistes. On voit donc déjà comment le sujet de notre mémoire de maîtrise nous amenait à nous intéresser aux Amérindiens vivant dans les 'réserves'. Cependant, deux autres raisons nous ont conduite à concentrer nos travaux sur ces lieux de vie des Autochtones. En premier lieu, pour des raisons pratiques, en ce sens qu'il est plus facile de rejoindre un grand nombre de sujets dans cet espace circonscrit et, ensuite, parce que, selon nous, la Loi sur les Indiens a eu cet effet pervers de faire du statut d'Indien et des 'réserves' deux réalités inextricablement liées. Pour nous, ces dernières constituent tout autant un triste témoignage du legs du Colonisateur qu'un «bouillon de culture» (Denys Cuche, 1996) et, donc, cet univers nous attire.

Une fois terminé le mémoire de maîtrise (1997) et au moment de choisir un sujet de thèse de doctorat (1998), nous savions que la 'réalité' amérindienne en constituerait le cœur et s'y ajoutait l'objectif d'appréhender la condition particulière des femmes sur le

¹ Nous ne prétendons pas décrire ici l'ensemble du contexte qui prévalait alors, mais simplement faire part de notre malaise provoqué par la 'couverture médiatique', laquelle ne rendait pas compte, selon nous, des facteurs à l'origine du conflit ni de la position autochtone. Par ailleurs, les actes d'un colloque organisé, à l'Université Laval, par et pour les membres de la presse écrite et parlée, ont démontré le caractère subjectif, voire tendancieux, des divers reportages menés sur ce qu'on a appelé 'la crise d'Oka'.

² Canada. Rapport Abella. Ottawa, Approvisionnement et Services. 1984.

marché du travail. Après mûres réflexions et constatant notre méconnaissance des personnes dont nous voulions comprendre la condition de vie, nous avons décidé d'aller directement à la rencontre des femmes de deux communautés innues, Uashat et Mani-Utenam³, pour les interroger sur leur vision du monde; ainsi, notre intérêt passait d'une activité circonscrite, l'emploi, à une approche plus globale.

1.1.2 Enjeux et approche

Notre question est née de la lecture des résultats de recherches conduites en milieu amérindien et dont voici les principales conclusions:

1- La nation innue était, au moment du Contact⁴, une société égalitaire, en ce sens que femmes et hommes détenaient des statuts équivalents; c'est du moins ce que démontrent toutes les recherches que nous avons consultées, en anthropologie, ethnologie, archéologie, histoire et études littéraires. Qu'il s'agisse d'activités de subsistance, de décisions relatives au déménagement de la bande ou de tout autre projet collectif, femmes et hommes possédaient un pouvoir égal dans le processus de prise de décision; leur apport dans le fonctionnement de la société, mesuré par la division du travail, se révélait similaire: il existait une division sexuelle du travail, comme dans bien des sociétés, mais les activités d'un sexe n'étaient pas valorisées au détriment de celles de l'autre. En outre, des structures égalitaires prévalaient encore dans la première moitié du XXe siècle, dans quelques communautés innues, selon certains auteurs.

2- Depuis la deuxième moitié du XIXe siècle, les Amérindiens ont été dépossédés d'une partie de leurs droits, humains, sociaux, économiques et politiques. L'histoire des femmes de ces nations est plus tragique encore: leurs droits sont doublement spoliés et ce déséquilibre transparaît dans tous les domaines, de l'individuel, au conjugal, au familial et au social, en passant par l'économie, le politique, le juridique et le culturel.

³ La population de notre recherche de maîtrise prenait place dans deux 'réserves', Wendaké (Village Huron, près de Québec) et Uashat-Mani-Utenam et nous voulions conserver ce choix, aux fins de notre thèse. Toutefois, l'un des membres de notre jury constitué à l'occasion de l'évaluation de notre projet de recherche nous fit voir le caractère trop ambitieux de notre projet, notamment face à nos contraintes de temps et d'argent, ce qui explique notre choix actuel.

⁴ Le terme 'Contact', utilisé par les historiens, désigne le moment de la rencontre 'officielle' entre les Amérindiens et les Européens; nous y reviendrons plus loin, à la page 12.

C'est dans le rapport de la Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones (CRÉPA), notamment le volume IV sur les femmes (1996), de même que dans le rapport Dion-Stout et Kipling (1998), commandé par Condition féminine Canada (CFC), que nous avons trouvé l'expression la plus évidente de cette condition des Amérindiennes: les femmes amérindiennes, au Canada, constituent aujourd'hui le segment le plus défavorisé de la population canadienne. Comment expliquer que ces femmes passent d'une position égalitaire à une situation aussi désavantagée, comparativement même à celle de leurs pairs masculins? Plusieurs facteurs d'ordre social, économique, politique, juridique et culturel ont joué et nous en rendrons compte dans notre recension des écrits.

3- Cependant, depuis une trentaine d'années, nous avons été témoins, au Canada, de revendications croissantes des femmes autochtones en vue d'obtenir la reconnaissance de l'égalité de leurs droits. Les Amérindiennes, parallèlement aux actions de leurs pairs masculins, allaient faire appel aux différents tribunaux, sur la scène nationale et mondiale, afin de revendiquer des droits sociaux et politiques que la Loi sur les Indiens leur niait depuis 1876. Dans cette foulée, l'État fédéral canadien et les représentants des principales associations autochtones durent reconnaître l'injustice des dispositions légales en cause. Bien que le Parlement canadien a en partie corrigé ces dénis de droits dans la Loi C-31 de 1985, les femmes amérindiennes des 'réserves' vivent toujours dans des conditions «dignes» d'un pays du «tiers-monde» (Mylène Jaccoud, 1995), peut-être même du «quart-monde» (Pierrette Désy, 1992). Néanmoins, elles ne sont pas des êtres passifs qui ne réagissent pas à leur environnement; au contraire, les recherches conduites dans leur milieu les décrivent comme dynamiques. Comme le soulignent Madeleine Dion-Stout et Gregory Kipling (1998), dans le rapport précité dont l'objectif consistait à mettre en évidence la situation des femmes autochtones et à jeter un regard critique sur les écrits scientifiques jusqu'à ce jour, une conclusion ressort: les femmes sont loin d'être des individus écrasés sous le poids de facteurs négatifs rendant compte de leur situation; au contraire, elles constituent «un segment dynamique extrêmement diversifié de la population canadienne, caractérisé par des antécédents communs de marginalisation et d'oppression» (p. iii); «Dans leur quotidien, elles jouent souvent des rôles de dirigeantes communautaires, de chefs de ménage (...) et d'entrepreneures» (p.1).

La présentation de ces enjeux soulève d'ores et déjà une première question et commande une perspective particulière. Comment expliquer la condition actuelle des femmes autochtones? Ce n'est, selon nous, que par une analyse des transformations qui traversent, ou que s'impose elle-même une culture donnée, que prend sens la condition actuelle des personnes, un «ici et maintenant»; ensuite, c'est non seulement la connaissance améliorée de leur histoire passée, mais aussi celle de leur environnement actuel, qui nous permettront d'aborder et de comprendre les femmes innues. En conséquence, notre thèse s'appuiera sur l'histoire, passée et relativement récente, de deux communautés innues et analysera la situation matérielle et la position sociale actuelles des femmes et, surtout ce que celles-ci pensent de, et savent sur, cette histoire et cette condition.

Nous allons, dans les prochaines sections, présenter notre question de recherche et tenter de rendre compte de la pertinence de notre sujet et de notre approche.

1.1.3 Question de recherche

L'existence (et le constat) de ces problèmes qui nous confrontaient nous a alors conduite à formuler ainsi notre question de recherche:

Les femmes innues connaissent-elles les positions égalitaires qui existaient autrefois entre les femmes et les hommes innus et entre Innus et Blancs et sont-elles conscientes de la détérioration survenue à cet égard? Dans l'affirmative, ce savoir et cette conscience nourrissent-ils un engagement de leur part?

1.1.4 Pertinence de l'objet et de l'approche

S'il est vrai qu'on assiste, depuis quinze ans environ, à une production relativement importante sur les femmes amérindiennes au Canada, à notre connaissance, peu a été fait quant à leur position⁵ et, *a fortiori*, celle des Innues, d'où l'originalité d'une étude sur

⁵ Concept sur lequel nous reviendrons en exposant les thèses de Stuart Hall et de Lawrence Grossberg au chapitre deux.

cette question. Par ailleurs, plusieurs chercheurs rappellent l'urgence de conduire des analyses sur les conditions de vie des femmes autochtones; par exemple, pensons aux milliards investis par l'État fédéral dans l'amélioration des conditions de vie des Autochtones, dans des politiques ou des pratiques et ce, particulièrement depuis la décennie 1960, et pourtant, aucun indice ne laisse croire à une sensible amélioration de la position des femmes amérindiennes. Ce que disent ces femmes: «Écoutez-nous (...) nous savons (...) c'est par nous que passe le processus de guérison, la survie même, des nations» (passim, CREPA, 1996); cela semble témoigner du fait que l'éventuel succès des politiques en milieu autochtone doit s'appuyer sur une prise en compte des différentes visions du monde qu'expriment et véhiculent ces femmes; de là, l'une des méthodes de notre approche, aller chercher leurs perceptions de leur histoire et de leur position.

Notre question de recherche repose sur deux hypothèses; les Innues auraient une certaine connaissance de l'histoire de leur nation et ce savoir aurait des effets sur la conscience de leur position et leur engagement. Mais quelle connaissance et quelle histoire? Pour être en mesure d'évaluer le contenu du savoir historique que ces femmes détiennent, il nous a fallu recenser et analyser les différents écrits et recherches des scientifiques de divers horizons qui ont reconstitué, sinon l'histoire des Autochtones, en général, et des Innus, en particulier, en tout cas une partie de celle-ci.

1.2 Perspective

Nous l'avons souligné, la pierre angulaire de notre démarche se fonde sur la perspective historique. Pour présenter l'histoire des Innus, il nous faut la placer en contexte, c'est-à-dire à travers celle des Autochtones au Canada. Bien que la nation innue constitue une entité distincte au sein des nations autochtones, elle partage avec ces dernières certaines caractéristiques communes, notamment sur la question de leur origine. Dans une première partie, nous nous intéressons à l'ensemble des nations autochtones, au Canada, à leur histoire, avant et après le Contact. Nous nous arrêtons ensuite sur l'histoire spécifique des Innus, à partir de ce que les historiens ont identifié du passé, lointain et plus rapproché, de cette nation. Les changements intervenus dans la position des

femmes, autochtones et innues, constitueront, au fil de notre analyse, l'une de nos préoccupations majeures, puisque c'est de cette 'réalité' qu'est née notre question de recherche. Enfin, dans une dernière partie, sera présenté un portrait statistique récent des Autochtones et des Innus.

1.2.1 Histoire des Autochtones

Quoique la plupart des sources consultées témoignent du fait qu'une grande partie des recherches effectuées sur les Autochtones est axée sur la période qui suit le Contact entre les Européens et les nations amérindiennes, quelques études portent sur les périodes antérieure au XVI^e siècle et ultérieure au XVIII^e siècle. Nous nous intéressons d'abord aux différentes thèses des auteurs qui ont reconstitué l'histoire des Autochtones depuis l'Asie jusqu'au moment du Contact, au XVI^e siècle (George-E. Sioui, 1989; Olive P. Dickason, 1992; Alan D. McMillan, 1995). À partir de ce dernier repère temporel, nous analysons, dans un second temps, les résultats des recherches jusqu'à un passé relativement récent; nous nous attardons particulièrement sur les effets du processus de conversion et des différentes législations sur les communautés autochtones et sur la position des femmes. Ici, notre présentation s'appuie d'une part, sur les témoins de la période qui suit immédiatement le Contact et, d'autre part, sur les travaux des archéologues, ethnologues, sociologues, spécialistes du droit et historiens contemporains. Dans le premier cas, nous pensons notamment au Récollet Gabriel Sagard⁶, mais aussi aux comptes-rendus des explorateurs et des agents commerciaux européens de l'époque du Contact et, enfin, aux témoignages de théologiens tels Joseph-François Lafitau⁷ et Jean de Brébeuf, dans les relations des Jésuites⁸. Dans le deuxième cas, s'agissant d'auteurs contemporains, nous nous intéressons aux Leacock, Anderson, Savard et Delâge, des chercheurs issus de différentes disciplines, dont les travaux portent, tant sur le Contact, que ce qui l'a suivi.

⁶ Gabriel Sagard est reconnu comme le «premier ethnographe en sol canadien» (in R. Ouellet, 1990, p.18) et ses écrits constituent aujourd'hui une «source exceptionnelle» (in G. Thérien, 1996, p. xxiii).

⁷ Le «savant Jésuite» (in R. Ouellet, 1990, p.25).

⁸ Ces relations, qui comptent soixante volumes (in R.G. Twaites, 1959) contiennent une abondante information sur les sociétés amérindiennes des XVI^e et XVII^e siècles (G. Laflèche, 2000; 1999).

1.2.1.1 Avant le Contact

Une brève présentation des origines des Autochtones s'impose. D'une part, nous estimons que cette description s'avère nécessaire dans notre compréhension des cultures amérindiennes et, d'autre part, nous voulons ainsi préciser notre opposition à certaine thèse sur les 'début' de l'Amérique, avec l'arrivée des Européens: comme le notent Olive P. Dickason (1992) et Denys Delâge et François Trudel (1991), la croyance relative à la naissance, en 1492, d'un nouveau monde ne tient pas.

Les chercheurs s'entendent sur la venue des Autochtones en Amérique⁹ à partir de l'Asie, vraisemblablement par le détroit de Béring, à la fin de la période du Pléistocène: l'absence de découverte de fossiles d'un monde pré-moderne en Amérique appuie cette thèse (Alan D. McMillan, 1995; Olive P. Dickason, 1992). La date de migration reste cependant incertaine et se situe dans un intervalle de temps s'étendant de 30 000 à 11 500 ans avant notre ère. Par ailleurs, Olive P. Dickason (1992) montre, à partir des découvertes archéologiques, le rôle joué par les Autochtones dans leurs relations avec les Vikings, vers l'an 1000, et avec les Espagnols et les Basques, plus tard. Denys Delage et François Trudel (1991) confirment aussi l'existence de liens entretenus par les Autochtones avec les Vikings, puis avec les pêcheurs européens qui connaissaient bien les rives du continent. Ce dernier groupe, notamment, a emprunté aux Autochtones plusieurs de leurs techniques dans les domaines de la chasse, de la pêche, du transport et de l'habillement (Olive P. Dickason, 1992; Denys Delâge, 1991). Selon Olive P. Dickason (1992), les Autochtones, avant l'arrivée 'officielle' des Européens, avaient mis en place des institutions économiques et politiques diversifiées, allant des empires, centralisés ou non, aux confédérations et aux petites communautés de chasseurs-cueilleurs nomades.

1.2.1.2 Du contact au XXe siècle

George-E. Sioui (1989) estime que la population américaine, au moment du Contact, s'élevait à cent douze millions, dont dix-huit en Amérique du Nord. Des différentes

⁹ Le lecteur comprendra que nous utilisons les appellations modernes pour décrire certains lieux, bien que nous soyons consciente que ces termes n'existaient pas à cette époque.

recherches, il ressort que cinquante-cinq nations amérindiennes vivaient alors au Canada et représentaient une population évaluée entre cinq cent mille et deux millions d'individus (Olive P. Dickason, 1992). Par ailleurs, les chercheurs ont identifié, au Québec, deux grands groupes linguistiques amérindiens, soit les familles iroquoïenne - dont relèvent les Hurons-Wendats et les Agniers (Mohawks) - et algonquienne - qui inclut huit des dix nations amérindiennes du Québec, dont les Innus.

Nous allons maintenant nous intéresser aux effets des processus de conversion, imposé par les Jésuites, aux XVIe et XVIIe siècles, et de colonisation, à travers l'action du Législateur. L'étude de ces deux phénomènes nous fournira peut-être une explication relativement à l'écart entre les deux descriptions suivantes des Amérindiennes, l'une de François-Joseph Lafitau et l'autre de Lewis Henry Morgan, que Eleanor Leacock (1978) a rapportées. «They (The women) are the soul of the Councils, the arbitors of peace and war» (p. 252) et «The Indian regarded woman as the inferior, the dependant, and the servant of the man» (ibid.). Comme le souligne Eleanor Leacock, le contraste est partiellement le résultat d'époques différentes: le début du XVIIIe siècle, pour Lafitau, et le XIXe siècle, en ce qui concerne Morgan. L'auteure montre que cette détérioration du statut des femmes amérindiennes et de leurs rapports avec les hommes constituait, pour Morgan, le fait de la 'civilisation'.

- **Le processus de conversion**

En Amérique du Nord, ce ne sont pas toutes les puissances coloniales qui, jusqu'à la fin du XVIIe siècle, se mêlent de convertir les Autochtones, mais seulement la France. Les 'réductions' (Denys Delâge, 1991, p. 59), ces précurseurs des 'réserves' amérindiennes, furent imaginées par les autorités religieuses pour regrouper les nouveaux convertis en un lieu où ces derniers seraient isolés des influences païennes. Les premières réductions furent construites au début du XVIIe siècle, en Huronie¹⁰ et à Sillery¹¹. Un triple objectif était visé, convertir d'abord les Amérindiens en bons chrétiens, les sédentariser ensuite et, enfin, en faire des agriculteurs. Selon certains chercheurs, les efforts de conversion

¹⁰ Région des Grands Lacs et partie de l'Ontario où vivent les Wendats qui seront la cible des missionnaires récollets puis jésuites jusqu'en 1649, année de la destruction de la puissante Huronie.

¹¹ C'est à cet endroit que nous retrouvons des Innus.

menés par les Jésuites, du moins, jusque dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, ont donné dans tous les cas des résultats mitigés, quant au nombre d'individus convertis (Denys Delâge, 1991; Alain Beaulieu, 1987). Une autre auteure, Karen Anderson (1988), qui s'est intéressée aux effets du processus de conversion sur les Amérindiens des réductions, croit que l'action des Jésuites fut plus 'efficace' sur les femmes que sur les hommes. Mais nous y reviendrons lors de la présentation de nos concepts et leur théorisation.

- **Les législations relatives aux Amérindiens**

Au Canada, comme ailleurs, le Colonisateur, français puis britannique, tente d'imposer ses règles, ses valeurs et ses institutions et ce processus culminera avec la Loi sur les Indiens de 1876. Ainsi, certains chercheurs (Alan D. McMillan, 1995; Olive P. Dickason, 1992; Claire Séguin, 1981), en analysant le rôle de l'État et ses effets sur les sociétés amérindiennes, ont mis le doigt sur la détérioration de la position des femmes. Pour eux, ce changement est relié à l'imposition par l'État d'un modèle patriarcal. L'appareil législatif, à travers les nombreuses lois visant les Amérindiens, a accordé aux hommes, dès le XIX^e siècle, le 'contrôle' des différents leviers sociaux, économiques et politiques sur les 'réserves'; seules, les personnes de sexe masculin sont habilitées à parler au nom des leurs aux représentants de la société dominante. Un auteur, Thomas Isaac (1999¹², 1994), postule que ces instruments législatifs ont influencé négativement l'équilibre traditionnel des structures sociales amérindiennes et la position des femmes. Si nous endossons ces diverses thèses, c'est le rôle et l'influence du Législateur qui, à compter du XIX^e siècle, doivent retenir notre attention. C'est au cours de cette période, et plus précisément dans la seconde moitié, que le Législateur a commencé à exercer un rôle formel à l'égard des Amérindiens avec des lois qui, graduellement, leur imposaient un statut, voire une identité, en même temps que des valeurs et des pratiques qui leur étaient complètement étrangères. C'est aussi à cette époque que naissent les 'réserves' et, en leur sein, les institutions à l'image de la société dominante environnante.

¹² Les caractères gras indiquent l'année de l'édition consultée.

Mais de quelles lois s'agit-il? En 1851, naît la première législation canadienne qui définit précisément le statut d'Indien qui repose sur la descendance amérindienne ou sur le mariage avec une personne amérindienne, mais un an plus tard, l'État vient préciser que, dans le cas de mariage interethnique, chaque conjoint garde sa nationalité (Claire Séguin, 1981). L'objectif visé par le Législateur d'assimiler les Indiens devient de plus en plus visible lorsqu'en 1857, l'«Acte pour encourager la civilisation graduelle des tribus sauvages en cette province et pour modifier la Loi sur les Indiens» introduit la notion d'émancipation. En effet, cet acte prévoit que les Amérindiens peuvent s'émanciper, mais au prix de la perte de leur statut et des bénéfices qui y sont rattachés; en outre, seul l'homme peut produire une telle demande, alors que les effets de celle-ci engagent sa femme et ses enfants (Claire Séguin, 1981; Kathleen Jamieson, 1978). La première loi-cadre relative aux Amérindiens, 'The Indian Act' de 1869, renforce, d'une part, l'objectif étatique d'assimilation et, d'autre part, prive les Amérindiennes d'une grande partie de leurs droits (Alan D. McMillan, 1995; Olive P. Dickason, 1992; Claire Séguin, 1981; Kathleen Jamieson, 1978). Cette loi prévoit que les conseils de bande qu'elle institue seront composés d'hommes amérindiens à l'exclusion des femmes (Claire Séguin, 1981; Kathleen Jamieson, 1978); ces conseils joueront le rôle de relais entre les 'réserves' et l'État. La Loi prévoit aussi que la femme amérindienne qui marie un individu d'ascendance non amérindienne perdra son statut, qu'elle ne peut donc transmettre à ses enfants; au contraire, la femme non amérindienne qui épouse un Amérindien acquiert automatiquement le statut amérindien. Selon Claire Séguin (1981), l'État tente ainsi d'imposer les valeurs culturelles européennes alliées «... à des préjugés millénaires qui incitent l'homme à punir la femme qui épouse un étranger parce qu'elle passe sous la coupole du mâle ennemi et échappe ainsi à sa domination» (p. 243-254). Kathleen Jamieson (1978) abonde dans le même sens lorsqu'elle écrit: «Les femmes qui épousent une personne d'une autre race doivent être punies» (p. 85). La Loi prévoit aussi, en cas de décès du conjoint, l'exclusion de l'Amérindienne, à l'encontre des traditions autochtones, du partage de l'héritage au chapitre des biens et droits fonciers (Claire Séguin, 1981; Kathleen Jamieson, 1978). Mais le Législateur ne s'arrête pas là et va encore plus loin dans cette dégradation de la position des Amérindiennes: la Loi sur les Indiens de 1876 vient consolider la descendance des Amérindiens du côté masculin

(Claire Séguin, 1981; Kathleen Jamieson, 1978); ainsi, les Amérindiennes n'ont plus aucun droit de regard sur leur statut et celui de leurs enfants, pas plus que sur la jouissance des biens personnels et familiaux.

Au cours du XXe siècle, d'autres lois visant les Amérindiens s'ajouteront aux précédentes. En 1951, les amendements apportés à la Loi sur les Indiens ont pour effet de priver les Amérindiennes mariées à des allochtones de certains droits, par exemple, l'accès aux rentes des réserves et à d'autres droits découlant des traités, entraînant alors leur 'émancipation' involontaire (Claire Séguin, 1981; Kathleen Jamieson, 1978). En 1969, le ministre des Affaires indiennes de l'époque présente un projet de loi dont il prétend qu'il réglerait le 'problème indien' s'il était adopté; la loi aurait pour effet d'abroger le statut d'Indien et les 'réserves', mais le projet est retiré (Alan D. McMillan, 1995; Olive P. Dickason, 1992; Rémi Savard, 1979; Kathleen Jamieson, 1978). Par ailleurs, ce projet avait suscité, chez les Amérindiens, une vive opposition qui se prolongera dans un mouvement politique important (Joyce A. Green, 1995; Alan D. McMillan, 1995; Olive P. Dickason, 1992; Rémi Savard, 1985; Kathleen Jamieson, 1978). Plus récemment, en 1985, la Loi C-31 allait permettre, après de longues batailles politiques et judiciaires menées cette fois par les femmes amérindiennes, de corriger les clauses les plus discriminatoires de la Loi sur les Indiens en redonnant leur statut aux femmes mariées à des allochtones et à leurs enfants (Alan D. McMillan, 1995; Olive P. Dickason, 1992; Karlene Faith et coll., 1990). Le principe de l' 'émancipation' disparaissait dans la foulée (Alan D. McMillan, 1995). Cependant, la position des Amérindiennes ne semble guère s'être améliorée. Selon plusieurs chercheurs, les effets des amendements sur la situation des femmes qui ont recouvré leur statut sont d'une portée limitée pour une majorité d'entre elles qui n'ont pu intégrer les bandes amérindiennes et font souvent face à la discrimination, par exemple, la bande leur refuse l'accès aux terres et aux ressources de la 'réserve' (Alan D. McMillan, 1995). Ainsi, 92 500 personnes (femmes et enfants) avaient recouvré leur statut amérindien, entre 1986 et 1994 (Alan D. McMillan, 1995), mais comme le précise Olive P. Dickason (1992): «Regaining federal status has not meant acceptance back on reserves» (p. 332); selon l'auteure, deux faits peuvent rendre compte de cette situation: «crowded conditions on reserves have been a limiting factor, but the prevailing sentiment among Amerindians

(Those living on reserves) is that the legislation was imposed on them» (ibid.). Nous constatons donc que, malgré la Loi C-31, les effets de la Loi sur les Indiens de 1876 sur les Amérindiennes - les conséquences matérielles, culturelles et psychologiques reliées à l'interdiction d'accès aux 'réserves' et à leurs ressources, aux programmes d'éducation dans les communautés, ainsi qu'au partage d'une culture commune – tels qu'en rendait compte Kathleen Jamieson (1978), sont toujours présents.

1.2.2 Histoire des Innus

Nous allons maintenant recenser les écrits qui présentent les caractéristiques de la société innue depuis le Contact jusqu'à notre époque, en nous intéressant particulièrement à la position des femmes innues.

1.2.2.1 Du Contact au XIXe siècle

- **Un premier aperçu de la nation innue au moment du Contact**

Précisons que le terme par lequel les premiers arrivants et leurs descendants désignaient les Innus était 'Montagnais'¹³; cette étiquette coloniale leur avait été attribuée parce qu'ils vivaient à l'intérieur des terres, principalement dans les régions montagneuses (Rémi Savard, 1985). Les Innus racontent qu'ils ont migré du sud de la province de Québec vers les terres subarctiques sous l'effet des raids des Iroquois (Alan D. McMillan, 1995; Olive P. Dickason, 1992; Frank G. Speck, 1931). Le passage de ces nomades aurait aussi été retracé jusqu'à Terre-Neuve (Olive P. Dickason, 1992). À l'arrivée des premiers Européens, la nation innue comptait cinq mille individus (ibid.). Même si la plupart des auteurs décrivent les Innus comme des groupes de chasseurs-cueilleurs (Alan D. McMillan, 1995; Karen Anderson, 1985; Frank G. Speck, 1931), certains chercheurs montrent que des bandes innues se sont impliquées dans les activités commerciales, jusqu'au milieu du XVIIe siècle: depuis Tadoussac, leur principal lieu de résidence (Frank G. Speck, 1931) et ligne-frontière entre les territoires des chasseurs à l'est et ceux des sociétés horticoles à l'ouest, les Innus contrôlaient, depuis des «temps

¹³ Des chercheurs et des membres de cette nation soutiennent que le terme 'Innu' désigne 'être humain', sans connotation de genre.

immémoriaux» (Olive P. Dickason, 1992, p.103, trad. libre), les échanges entre les nations amérindiennes. Tadoussac devint un centre plus important, au XVI^e siècle, lorsque les Européens décidèrent d'y commercer, faisant des Innus leurs principaux partenaires économiques (Olive P. Dickason, 1992). L'établissement de la ville de Québec en 1608, comme centre principal de traite, et le retour des Hurons-Wendats au «génie commercial» (George-E. Sioui, 1989, p.123) en 1650 contribuèrent au déclin de Tadoussac et du rôle des Innus (Olive P. Dickason, 1992). Nous allons maintenant présenter une analyse des structures socio-économiques et politiques de la société innue et de la position des femmes, à cette époque.

- **Les sociétés innues et la position des femmes aux XVII^e et XVIII^e siècles**

On ne saurait comprendre la position des femmes innues de cette époque sans nous intéresser aux structures économiques, politiques et sociales de la société dans lesquelles celles-ci s'inscrivent. L'économie d'ensemble de la collectivité innue se caractérise – et même jusque dans un passé récent - par le fait qu'elle suit le cycle saisonnier: avec l'automne, la bande se disperse en groupes composés de dix à vingt individus constituant des familles qui vivent ensemble dans des camps de base, d'où partent les chasseurs; l'été, les membres de la bande se rejoignent sur les rives du Saint-Laurent (Alan D. McMillan, 1995; Karen Anderson, 1985). Sur la question de la propriété, il serait plus approprié de parler de contrôle des terres pour utilisation que de réelle possession aliénable (Nancy Bonvillain, 1988). En outre, les droits sur les territoires de chasse et de cueillette sont des droits collectifs (Natalie Zemon Davis, 1994; Eleanor Leacock, 1978, 1955). Par ailleurs, les contributions des femmes et des hommes innus, dans le fonctionnement de la bande, répondent à la division sexuelle et sociale nette des tâches, mais les activités de l'un des deux sexes ne sont pas valorisées au détriment de celles de l'autre.

Chez les Innus, les structures politiques sont relativement souples. Un chef est nommé à cause de son courage ou de son expérience, mais celui-ci ne détient sur les autres aucun contrôle ou pouvoir de décision. Il est celui qui préside les réunions et négocie avec les étrangers. La prise de décision se fonde sur le consensus des membres; celles et ceux qui

n'acceptent pas de se soumettre quittent la bande (Karen Anderson, 1985; Eleanor Leacock, 1978, 1955).

Lorsqu'il est question des positions sociales respectives des femmes et des hommes innus de cette même époque, les analystes montrent que cette société se caractérise par des structures égalitaires. Eleanor Leacock (1978) décrit les collectivités innues du XVIIe siècle à partir de ses analyses des Relations des Jésuites, lesquelles montrent que les femmes innues détiennent un rôle important. Les unions présentent un caractère instable, chaque membre pouvant y mettre fin en tout temps. Les femmes et les hommes pratiquent la polygamie et ont toute liberté sexuelle. Ailleurs, Eleanor Leacock (1977), qui se base toujours sur les Relations, soutient que les hommes voient les femmes comme des égales dans l'effort commun pour subsister, porter une nouvelle génération et apprécier la vie. Les liens entre les femmes et les hommes se fondaient sur la reconnaissance et l'autonomie dans la prise de décision.

Cependant, il nous semble que, pour évaluer correctement les conditions d'existence des femmes innues, de même que les caractéristiques des sociétés dans lesquelles celles-ci vivaient, il nous faut les opposer aux autres communautés de l'époque; nous nous sommes arrêtée pour ce faire sur les sociétés colonisatrices européennes et la place qui y était faite aux femmes. Ce sont les émissaires de ces sociétés, qu'ils soient Récollets ou Jésuites, explorateurs ou négociants, qui allaient provoquer cette «rencontre de deux mondes» (Denys Delâge et François Trudel, 1991), cette confrontation de «deux visions du monde» (Rémi Savard, 1980).

Voici donc les résultats des recherches sur le statut des femmes d'Europe de cette époque¹⁴. Même lorsque les Européennes ont des revenus personnels (provenant du travail salarié ou des rentes), et peu importe leur origine sociale, elles sont définies à travers leurs relations aux hommes; en outre, le fait d'être économiquement indépendantes n'y change rien, leur autonomie étant considérée «contre-nature» (Olwen Hufton, 1991). À partir du XVIIe siècle, le mariage devient socialement requis pour la reproduction; il est de plus considéré comme l'agent de métamorphose des femmes en

¹⁴ Histoire des femmes, XVI-XVIIIe siècles, Natalie Zemon Davis et Arlette Farge, dir., vol. 3, 1991.

êtres sociaux et économiques, dans une famille qui est devenue le fondement de la société (ibid.). Sara F. Matthews Grieco (1991), de son côté, montre que, pour amener cette nouvelle perspective sur le mariage alors considéré comme la solution aux problèmes de survie et de reproduction, il fallait régler le domaine de la sexualité, et c'est ce dont se chargera l'Église catholique, par le Concile de Trente, en 1563. Ce sont les effets de la campagne menée contre la sexualité extra-conjugale, au cours du XVI^e siècle, qui légitimeront l'institution de la famille patriarcale.

En résumé, la majorité des auteurs s'entendent sur un point: au cours de cette période, les groupes amérindiens, dont les Innus, décrits dans les Relations, sont des sociétés au moins égalitaires (Olive P. Dickason, 1992; Denys Delâge, 1989, 1982; Karen Anderson, 1988, 1985; Eleanor Leacock, 1978, 1977, 1955). Quelques chercheurs, toutefois, ont exprimé des réticences à cet égard, par exemple, Sylvia Van Kirk (1987) et Maurice Godelier (1981). Pour Sylvia Van Kirk, les femmes amérindiennes ne vivaient pas des relations égalitaires avec les hommes, même avant l'arrivée des Européens; cependant, l'auteure convient, suite à son analyse des Relations, que les Amérindiennes étaient moins opprimées, dans leurs rapports inter-sexuels, que les Européennes; si les Européens ont tenté d'imposer leur propre modèle de rôles genrés¹⁵ et de valeurs patriarcales, c'est que le statut des femmes amérindiennes ne concordait pas avec l'idéologie chrétienne. Maurice Godelier va plus loin; il soutient que la situation analysée par Eleanor Leacock ne suffit pas à démontrer l'absence de domination masculine, mais il admet lui aussi que l'assujettissement des Amérindiennes et leur degré d'autonomie diffèrent grandement de ceux des Européennes.

Les résultats des recherches conduites en milieu autochtone et *a fortiori* dans les communautés innues laissent encore en friche de larges pans de l'histoire de ces dernières. Cependant, il existe quelques écrits relativement à la période du XIX^e siècle et nous nous y intéressons dans la section qui suit.

¹⁵ Nous entendons par 'rôles genrés' tout ce qui confine les femmes et les hommes à des rôles traditionnellement liés au sexe biologique en affirmant la supériorité masculine.

- **Le mode de vie des Innus au XIXe siècle¹⁶**

Les chercheurs ont identifié les Innus, au cours du XIXe siècle, en plusieurs endroits de la côte nord du golfe Saint-Laurent et au Saguenay-Lac-Saint-Jean et ont rendu compte d'une deuxième migration des Innus. En effet, cette période se caractérise par l'essor de l'exploitation forestière qui charrie dans son sillage un afflux constant de colons blancs, amenant alors les Innus à se replier vers le nord de leur immense territoire, repoussant les Inuit qu'ils côtoyaient de façon plus ou moins harmonieuse. Mais les recherches démontrent que les effets de la colonisation se font ressentir très lentement sur le fonctionnement des sociétés innues, du moins comparativement à d'autres nations amérindiennes, tels les Hurons-Wendats, et ne les atteignent que superficiellement: les Innus continuent toujours à se livrer à leurs activités traditionnelles, basées sur le nomadisme et la traite, mais ont procédé à quelques ajustements, au niveau de l'alimentation (farine, saindoux, thé), des vêtements et de l'équipement (fusils, pièges de métal), tout en conservant l'essentiel de leurs pratiques (Shaputuan¹⁷; Maurice Ratelle, 1987). En 1870, la population innue est évaluée à 1 700 individus (Maurice Ratelle, 1987). Au cours de cette fin de siècle, les Innus affrontent plusieurs années de famine. Selon Maurice Ratelle (1987), plusieurs facteurs se conjuguent pour rendre compte de cette condition, notamment la Loi provinciale de 1868 relative au gros et petit gibier et aux oiseaux sauvages qui interdit toute chasse entre janvier et septembre ou encore, la législation relative à la pêche au saumon, une des bases de l'économie de subsistance estivale innue, dont la compétence est transférée en 1882, de l'État fédéral aux provinces, et qui agit de sorte que les Innus ont de moins en moins accès à cette activité que s'accaparent graduellement des intérêts étrangers. Plus grave en ce qui concerne la survie des Innus, l'État fédéral, dès 1870, met fin à son aide financière aux Amérindiens nomades, en ne donnant un support matériel qu'à des cas d'extrême nécessité, soit les vieillards et les malades, son objectif étant d'accélérer la sédentarisation; en outre, la

¹⁶ Cette section et la suivante s'appuient sur les documents et archives auxquels nous avons pu accéder lors de notre séjour dans les communautés et qui ont été gracieusement mis à notre disposition par des particuliers et par des organismes, tels le musée Shaputuan, l'Institut culturel et éducatif montagnais (ICEM) et le Cégep de Sept-Iles.

¹⁷ Lorsqu'il sera question du musée Shaputuan, nous n'indiquerons que (Shaputuan).

compagnie Baie-d'Hudson cesse sa politique d'avance aux Innus; enfin, le cheptel animal, principalement le gros gibier, diminue sans cesse.

1.2.2.2 De plain-pied dans le XXe siècle

- **Le fonctionnement des sociétés innues dans la première moitié du XXe siècle**

L'analyse des sociétés innues de cette première moitié du XXe siècle a été stimulée par la naissance de l'un des débats les plus intenses à avoir vu le jour en anthropologie; ces discussions avaient pour objet les formes d'organisation sociale prenant place dans les sociétés amérindiennes et impliquait Frank G. Speck qui fut, au début du XXe siècle, l'un des premiers anthropologues à s'intéresser de près à la nation innue. On doit notamment à cet ancien élève de Franz Boas une identification formelle des bandes de 'Montagnais-Naskapis' et des 'Esquimaux' de la péninsule du Labrador ainsi qu'un tableau de la localisation de ces diverses bandes à partir des années 1880 (Frank G. Speck, 1931). Frank G. Speck, qui postule que l'économie marchande introduite dans ces nations a peu ou pas altéré les formes sociétales précolombiennes, construit deux définitions de la bande (cité par Jacques Frenette, 1989). D'abord, la bande se définit dans un territoire délimité et par des familles qui se reconnaissent des droits sur ces territoires de chasse hérités de façon patrilinéaire¹⁸. Le groupe pratique l'endogamie¹⁹ et partage un dialecte et des traits culturels communs. Ce modèle culturel, qui date de la préhistoire, couvre l'ensemble des sociétés amérindiennes du Québec-Labrador. Par la suite, Frank G. Speck affine sa théorie et, en même temps, construit une deuxième définition de ces bandes, dont les Innus: la bande prend un caractère communal, ses membres demeurent ensemble, mais suivent le caribou dans ses migrations et pratiquent des chasses collectives, ce qui entraîne la population dans des déplacements constants et la décime à cause du caractère inhospitalier de l'environnement.

Eleanor Leacock (1978,1955), qui a analysé l'organisation socioéconomique des bandes innues de la Côte-Nord, au début des années 1950, soutient la thèse selon laquelle les

¹⁸ Se dit d'un système de filiation et d'organisation sociale dans lequel seule la descendance paternelle est prise en compte'.

¹⁹ 'Obligation pour un individu de se marier à l'intérieur de son groupe'.

vieilles unités socioéconomiques formaient des bandes familiales petites, instables et basées sur la coopération. Avec les activités liées à la traite, les bandes, formées d'une centaine d'individus, vivaient ensemble, l'été, et se disloquaient, l'hiver, en groupes de plus de cinq ou six familles quand les hommes posaient des lignes de dix à soixante trappes. La composition de ces groupes et les terres qu'ils exploitaient variaient constamment. Même l'appartenance à une bande présentait un caractère instable, que ce soit le fait de la mortalité – l'homme quittait la bande au décès des membres de sa famille – ou du mariage. Pour Eleanor Leacock, tout cela témoigne du peu d'importance accordée au lien territorial. L'accent est mis sur la constitution de groupes de travail compatibles, construits à partir de relations matrimoniales ou d'affinité. Ces groupes forment les unités socioéconomiques fondamentales. De plus, soutient la chercheuse, la prise de décision ne représente pas le fait d'un chef, comme le soutient Frank G. Speck, mais relève du consensus. Ce mode de décision est logiquement lié à un style de vie exigeant un esprit élevé d'initiative personnelle et de décision, ainsi qu'une capacité d'être sensible à la présence et aux réactions des autres membres du groupe.

Le débat suscité par Frank G. Speck portait aussi sur la question du système de filiation et des règles matrimoniales alors en vigueur dans les sociétés innues. C'est ce sur quoi nous nous arrêtons dans la prochaine section.

- **La position des femmes dans la société innue de l'époque**

Pour Eleanor Leacock (1955), l'héritage, dans les sociétés innues du XXe siècle, est loin d'être exclusivement patrilinéaire; l'auteure avait observé un mode indifférencié de filiation (matrilinéaire, patrilinéaire ou bilinéaire) d'où émergeaient des règles d'héritage patrilinéaires. De plus, les recherches de cette dernière tendaient à démontrer une résidence post-maritale bilocale instable, avec une fréquence élevée de matrilocalité²⁰, mode qui conviendrait mieux à un style de vie nomade, dans des bandes instables (Eleanor Leacock, 1955). Enfin, l'auteure constatait un déplacement de l'exogamie vers l'endogamie. Par ailleurs, des chercheurs ont démontré, entre-temps, qu'une majorité

²⁰ 'Mode de résidence d'un couple nouveau, dans lequel l'époux vient habiter dans la famille de sa femme'.

des bandes du nord-est et du nord du Labrador sont matrilocales. Ainsi, l'anthropologue Rémi Savard (1975), qui s'est intéressé à la bande innue de Saint-Augustin (Pakuashipi), conclut au caractère matrilocale de cette société.

Toutefois, ce débat sur l'organisation socioéconomique et politique, le système de filiation et les règles matrimoniales de ces sociétés nous informe peu sur la position des femmes innues de cette époque. Selon nous, Eleanor Leacock (1978) a touché le cœur de notre problème: l'auteure identifie quelques facteurs explicatifs de la rareté des analyses sur le statut des femmes des sociétés égalitaires, notamment la sélectivité des recherches qui fait que trop de questions touchant les femmes ne sont pas posées; l'auteure qui avait procédé à une recension des écrits montre, en outre, l'existence de présupposés de la part des anthropologues sur le statut inférieur des Amérindiennes. Ainsi, selon la thèse de Leacock, la science n'aurait pas posé adéquatement le problème des rapports entre les femmes et les hommes dans un schéma développemental; à cause de cette lacune, on a créé une aberration selon laquelle les femmes 'de partout' et 'de toujours' seraient sous la domination des hommes. L'approche 'scientifique' a omis « the basic function of dichotomized sex-symbolism in egalitarian society » (p. 250). Dans ces communautés amérindiennes, tout comme dans la société dominante, prennent place des représentations sexuelles dichotomiques, mais elles n'ont pas la même fonction; le mythe, dans la société dominante, maintient un rapport d'inégalité alors que, chez les Amérindiens, il a pour fonction de ritualiser « the reciprocal roles of females and males that sustained the group » (p. 250); en d'autres termes, la représentation dichotomique du travail pourrait avoir la fonction symbolique de souligner la complémentarité des sexes plutôt que d'évoquer une répartition étanche du travail accompli par les deux sexes. Par ailleurs, et poursuivant sur l'histoire de cette première moitié du XXe siècle et sur les sociétés innues qui s'y inscrivent, nous allons analyser les écrits, tant ceux des historiens que des auteurs innus, qui rendent compte de la création des deux communautés innues qui sont l'objet de notre thèse.

• La création de Uashat et de Mani-Utenam

Évoquons d'abord les caractéristiques du contexte qui sert de cadre à la création de la 'réserve de Sept-Iles'. La région de Sept-Iles, particulièrement depuis le XIXe siècle, attire durant l'été les bandes innues des territoires situés le long des rivières Moisie et Sainte-Marguerite, mais aussi les Innus et les Naskapis vivant plus au nord (Shaputuan). Sept-Iles consiste alors en un petit village de pêche et un centre de troc pour les Innus. La première mention faite de l'endroit est due à Jacques Cartier qui, lors de son deuxième voyage au Canada, le baptisera du nom que la ville porte toujours aujourd'hui (Richard Geren et Blake McCulloch, 1990). En 1880, sont entreprises les premières démarches visant la création d'une 'réserve' à Sept-Iles; toutefois, l'emplacement convoité par l'État faisant partie d'une région où des locations minières ont déjà été demandées ou octroyées, aucun règlement n'intervient. Enfin, en 1904, un transfert de régie d'un terrain de quelque quatre-vingt-onze acres se conclut entre l'État fédéral et la province de Québec, assurant alors la naissance de la 'réserve indienne' de Sept-Iles; en 1925, le terrain s'agrandira de deux cent cinquante-cinq autres acres. En 1945, après diverses tractations foncières, la communauté innue de Sept-Iles ne dispose plus que d'un terrain de deux cent soixante-sept acres (Maurice Ratelle, 1987). Dès 1948, l'État fédéral planifie le déménagement des membres de la bande innue de Sept-Iles dans une nouvelle 'réserve' qui sera construite à une dizaine de kilomètres à l'est de Sept-Iles; viendraient se joindre à ceux-ci les Innus de Moisie²¹. En 1949, naît la 'réserve' de 'Sept-Iles-Maliofénam' (Shaputuan). Relativement à cette période politique de l'histoire de Uashat-Mani-Utenam, les recherches s'avèrent inexistantes, si ce n'est un essai d'un ancien chef innu, Daniel Vachon²² (1985). L'auteur, dont l'enfance s'était déroulée à Moisie, déménage, en 1935, avec les siens à Sept-Iles, qui ne compte alors que trois rues, pour y vivre dans une tente. Daniel Vachon souligne que chaque été voyait le rassemblement des Innus de la Côte-Nord pour célébrer le mois d'août, le «mois des prières», avant le grand départ en forêt jusqu'en juin suivant. Il précise que l'harmonie régnait entre toutes les bandes innues, de même qu'entre celles-ci et les Blancs. Selon

²¹ Moisie est un village où vivent Blancs et Innus à près de trente kilomètres à l'est de Sept-Iles.

²² Daniel Vachon fut élu à maintes reprises chef de bande et a occupé des fonctions de conseiller en matière autochtone au sein du gouvernement fédéral.

l'auteur, deux faits marquent la fin de l'entente Blancs-Amérindiens; d'abord, l'arrêté en conseil du gouvernement du Québec en novembre 1951 afin de protéger le castor; ensuite, la délimitation, par l'État fédéral, des territoires de chasse réservés aux Innus, signifiant par là la fin du partage informel des ressources entre Blancs et Amérindiens: «On aurait dit que le gouvernement cherchait à dresser les Blancs et les Indiens les uns contre les autres» (p. 34). Cependant, les tensions étaient déjà présentes entre les deux parties, allochtone et autochtone; en 1949, l'État fédéral avait recommandé aux Innus de Sept-Iles de déménager dans la nouvelle 'réserve': les terres que ces derniers occupent à Sept-Iles appartiennent au gouvernement du Québec, mais les Innus ayant l'usufruit de celles-ci, personne ne peut les en déloger. Le ministère des Affaires indiennes leur offre des maisons sur le nouveau site en leur précisant que leur refus de déménager signifiera la fin des allocations de subsistance. Selon l'auteur, les Innus de Sept-Iles font parallèlement l'expérience d'intimidations et de menaces de la part des représentants de la compagnie minière IOC, de la ville de Sept-Iles et du clergé, de même que des policiers de la Gendarmerie royale du Canada, mais surtout de la part de ceux des Innus qui viennent de s'installer à Malioténam; la principale menace réside dans l'arrêt des soins de santé et des cérémonies religieuses, notamment les offices, baptêmes et funérailles. La majorité des Innus de Sept-Iles résistent. La situation atteint son point culminant avec le décès, en 1956, de Michel Vachon, alors secrétaire de la North American Indian Conference, association panaméricaine prônant la défense des droits des Amérindiens. Le rapatriement de 'Malioténam' et l'inhumation dans la 'réserve de Sept-Iles' du corps de celui-ci, réalisés clandestinement, le printemps suivant, de même qu'un article paru dans la presse locale, susciteront de vives réactions et entraîneront graduellement la fin des hostilités; toutefois, un fossé idéologique sépare depuis les Innus des deux communautés qui forment depuis la réserve de Uashat-Mani-Utenam. Les Innus entrent maintenant de plain-pied dans la seconde moitié du XXe siècle, ce dont il est question dans la prochaine section.

- **Les Innus dans le contexte de la seconde moitié du XXe siècle**

Les bandes innues, dès le début de cette seconde moitié du XXe siècle, sont confrontés à des défis majeurs. Leurs communautés sont la proie de chocs de plus en plus puissants

venus de l'extérieur. Les chercheurs se sont intéressés aux effets de ces phénomènes sur les sociétés innues.

Au niveau économique, une ère de prospérité semble se dessiner pour la région de Sept-Iles. Cependant, il semble que ce ne soit pas le cas des Innus. En effet, le début des années 1950 voit l'arpentage des terres pour la construction du chemin de fer qui reliera Sept-Iles aux mines nouvellement découvertes de Schefferville (Maurice Ratelle, 1987). Déjà, à la fin du XIXe siècle, A.P. Low, un géologue mandaté par la Commission géologique du Canada, parcourt la péninsule du Labrador; bien qu'il soit fait mention du fait que certains Innus, dont Pierre Riche, un des guides de Low, connaissent l'emplacement du minerai de fer, le gisement ne sera pas repéré. Ce sera Mathieu André, un homme politique innu, qui conduira les géologues du gouvernement vers l'emplacement et recevra en contrepartie la somme de sept mille dollars (Richard Geren et Blake McCulloch, 1990). Selon Daniel Vachon (1985), le début du travail d'arpentage sera l'occasion d'embauche de nombreux Innus; en effet, les Blancs répugnent à effectuer le périlleux voyage à partir de la Moisie en direction du nord, itinéraire caractérisé par ses nombreux rapides et ses difficiles portages. Cependant, l'amélioration des conditions matérielles fait de sorte que la demande de main-d'œuvre innue subit une baisse. La situation ne tourne pas davantage en faveur des Innus avec l'implantation récente à Sept-Iles, en 1954, de la compagnie minière IOC. Cette dernière imposera des conditions de travail telles que les Innus n'y trouveront guère de place: ceux-ci ne pouvaient y travailler que comme journaliers, sans permanence ni possibilité d'appartenance syndicale, contrairement aux travailleurs blancs de l'époque (ibid.). Par ailleurs, si l'accès des Innus au marché du travail reste limité, la poursuite de leur mode de subsistance traditionnel semble compromise, sous l'action de deux phénomènes importants; ainsi, l'exploitation minière sur la Côte-Nord, qui atteint alors son apogée, de même que la construction d'importants barrages hydroélectriques, sont à la base des profondes modifications dans les territoires traditionnels innus (Maurice Ratelle, 1987).

Cette piètre participation des Innus au fonctionnement de l'ensemble du marché du travail semble aller de pair avec la nature et la qualité des relations entre ceux-ci et les allochtones; au cours de la même époque, une clôture enserre la communauté innue de

Sept-Iles et un avis signale l'existence d'une infraction pour quiconque y entre, sans droit ou autorisation expresse, délit passible d'amende ou d'emprisonnement. La communauté innue, néanmoins, témoigne d'un certain dynamisme; sa population, qui a stagné, de 1870 à 1950, autour de 1 700 individus, s'accroît de façon constante²³ (Statistique Canada, 2001) et ce, malgré l'exode, en 1953, d'une partie des Amérindiens de Uashat et de Mani-Utenam, à Schefferville (Maurice Ratelle, 1987).

Ce même dynamisme des Innus se manifeste aussi au niveau politique, si l'on en croit les thèses de deux chercheurs. D'une part, Rémi Savard (1979) montre que l'État ne contrôle pas toujours la situation dans les négociations qu'il engage avec les Autochtones, par exemple avec la Convention de la Baie James et du Nord québécois (1975) qui a entraîné une redéfinition des structures politiques autochtones du Québec. Auparavant, le 'pouvoir rouge' constituait le fait de groupes acculturés des réserves urbanisées du sud de la Province, où le pouvoir colonial trouvait les interlocuteurs qu'il désirait. Avec la Convention, ce cadre politico-géographique se renverse: le pouvoir amérindien passe aux mains de groupes plus nombreux et moins acculturés de l'arrière-pays, dont les Innus. De même, Maurice Ratelle (1987) analyse cette période caractérisée par une réorientation des revendications des Innus; les demandes qui, jusqu'alors, n'étaient axées que sur la conservation de parcelles de leurs territoires, s'élargissent pour englober la reconnaissance des droits fondamentaux et territoriaux, de même que l'autodétermination de la nation. Les Innus récupèrent, à cette même époque, certaines des pourvoies jadis octroyées à des clubs privés états-uniens et concluent des ententes avec la société d'État Hydro-Québec portant sur le partage des ressources et des pouvoirs sur celles-ci. Si les Innus sont actifs sur la scène politique nationale, la participation des leurs relativement aux affaires internes de la bande est tout autant dynamique. Le Conseil de bande reste le premier interlocuteur auprès de ses commettants et des acteurs extérieurs. Parlant de ce Conseil, et plus précisément de sa composition au cours de la période 1953-1988, on remarque qu'au moins une femme en fait partie, sauf au cours des trois périodes suivantes: '68-'70, '71-'73 et '79-'81 (Daniel Vachon, 1985).

²³ Le tableau I, à la fin de cet ouvrage, donne un aperçu des différentes populations, innue, autochtone, québécoise et canadienne, à la fin des années 1996 et 2001.

Enfin, un dernier point, relevant du champ socio-politique, doit être soulevé et il porte sur la question de la scission de la 'réserve de Sept-Iles-Malioténam' en ses deux composantes, Uashat et Mani-Utenam. Ce sujet constitue depuis quelques décennies une pomme de discorde divisant les membres des deux communautés. Depuis 1949, ces dernières sont régies officiellement par un seul Conseil de bande, Innu Takuaikan Uashat mak Mani-Utenam. Déjà, en octobre 1992, la majorité des électeurs de Mani-Utenam ont voté en faveur de la séparation d'avec Uashat. Danielle Descent (1993) précise les motifs à la base de cette volonté des membres de la bande, notamment leur perception d'une prise de décision administrative centralisée à Uashat plutôt qu'à Mani-Utenam de même que la polarisation de l'opinion relativement à la construction du barrage hydroélectrique, laquelle a attisé «les tensions existantes entre les deux communautés» (p. 2).

1.2.3 Portrait statistique récent des Autochtones et des Innus

En 1991²⁴, vivaient au Canada 1 016 340 Autochtones²⁵ (Statistique Canada, 1991). De ce nombre, un peu plus de 475 000 étaient des Amérindiennes et de celles-ci, 148 000 femmes habitaient dans les communautés. En 2001, Statistique Canada fait état de 976 305 Autochtones²⁶, à partir cette fois d'une question moins 'ouverte' que dix ans plus tôt. De celles-là, 314 415 femmes se déclarent Amérindiennes²⁷ parmi lesquelles 133 880 vivent dans les communautés (id., 2001).

Chez les Amérindiennes, en 1991, 34,3% ont moins de quinze ans contre 20% pour leurs homologues canadiennes. Elles tendent aussi à avoir des familles plus nombreuses que ces dernières, près de 6% déclarant avoir au moins sept enfants, comparativement à 2,7% pour les allochtones (Statistique Canada, 1996). Par ailleurs, les indicateurs scolarité, emploi et revenu, ne sont guère avantageux pour celles-ci. Côté scolarité,

²⁴ Le recensement de 1991 intègre des données sur les conditions de vie des Autochtones car il a été complété grâce à une enquête intitulée 'Enquête auprès des peuples autochtones'. C'est la seule du genre; c'est pourquoi nous la citons bien qu'elle date.

²⁵ Groupe qui inclut les Amérindiens, les Métis et les Inuit (Inuk, au singulier). Statistique Canada avait pris en compte tous les Autochtones déclarant une ascendance unique ou des origines multiples.

²⁶ Les données de 2001 ne portent que sur les Autochtones ayant déclaré une origine unique.

²⁷ Tableau incomplet car les données relatives à soixante-dix-sept réserves et établissements partiellement dénombrés n'ont pas été incluses dans les résultats censitaires.

21,1% des Amérindiennes de plus de quinze ans ont un niveau inférieur à la 9^e année, alors que ce taux chez les Canadiennes est de 12,4%. Question emploi, les Amérindiennes accusaient un taux de chômage de 26,1%, comparativement à 15% pour l'ensemble des femmes autochtones et à 9,9% pour l'ensemble des Canadiennes. Du côté du revenu tiré d'un emploi, 51,1% des femmes des communautés déclaraient un revenu salarial annuel inférieur à dix mille dollars, taux beaucoup plus élevé que ceux de leurs pairs masculins et des Canadiennes. De même, du côté du revenu non tiré de l'emploi, 42,2% d'entre elles (20,8% chez les Canadiennes) tirent leur revenu des paiements de transferts gouvernementaux (Statistique Canada, 1991).

Le ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada (MAINC, 1996) a aussi présenté certaines données relatives aux femmes amérindiennes: taux de morbidité, mortalité et pauvreté, plus élevés; taux d'emprisonnement, plus élevé; taux de victimation, plus élevé. Des chercheurs confirment ces données dans des études portant sur des objets particuliers, par exemple, la santé. Les résultats des recherches montrent que les femmes amérindiennes des communautés continuent de mourir plus jeunes que l'ensemble de la population du Canada; l'espérance de vie des premières s'élève à 77 ans, comparativement à 81 ans, pour les dernières. Le taux de mortalité des femmes victimes de violence, pour les années 1989 à 1993, est de 84%, comparativement à 30% pour l'ensemble des Canadiennes; un taux de mortalité attribuable, dans une large mesure, au taux de suicide très élevé chez ces femmes «joue» sur les données. On constate aussi un taux de morbidité élevé attribuable au fait que ces femmes sont plus susceptibles que l'ensemble des autres femmes de souffrir de certaines maladies, par exemple la tuberculose, dont l'issue n'est pas aussi favorable que chez ces dernières (Madeleine Dion Stout et Gregory D. Kipling, 1998).

Le taux d'emprisonnement des femmes amérindiennes des communautés ne présente pas une meilleure figure; comme le souligne Marie-Andrée Bertrand (2000), «ce qui fait scandale (...), c'est la proportion des femmes des Premières Nations qui est emprisonnée (...) les femmes (représentent) 23% de la population carcérale provinciale (... et) 20% de la population correctionnelle fédérale» (p. 10), alors qu'elles constituent moins de 2% de l'ensemble de la population canadienne.

Le phénomène de la violence subie par les femmes a été peu analysé à l'intérieur des communautés, mais nous avons pu prendre connaissance des résultats de l'une de ces recherches, commandée par la CREPA. Selon la chercheuse, Danielle Descent: «Every woman in the community has suffered some form of violence in her family, in a relationship, or in her immediate social environment, either as a child, as an adolescent, or as an adult» (1993, p. 12); en outre, celle-ci affirme: «Being violent has become a WAY TO BE (sic) and a WAY OF LIFE (sic)» (p. 48).

Cette description des femmes autochtones, affirmant leur position désavantagée, s'applique-t-elle aux sujets de notre étude? À cet égard, nous devons, à cette étape de notre travail, signaler les limites des données sur la situation concrète d'un passé récent. En plus du fait que certaines 'réserves' ont refusé de se prêter aux enquêtes de Statistique Canada, dans les deux communautés choisies, Uashat et Mani-Utenam, la fiabilité de ces données est problématique et ce, de l'aveu même d'un professionnel de Statistique Canada (entretien téléphonique, 1999). Quoi qu'il en soit, esquissons maintenant un portrait statistique sommaire des Innus.

Les Innus forment une des dix nations amérindiennes du Québec²⁸, la plus importante, numériquement parlant, avec une population de plus de 14 000 membres en 1999²⁹ (MAINC, 1999). La nation innue se retrouve dans trois régions, celles du Saguenay-Lac-Saint-Jean, de la Côte-Nord et du Nord québécois, à l'intérieur de dix communautés³⁰.

Nous avons voulu, par la présentation de notre perspective historique, asseoir notre question de recherche et, par là, justifier la pertinence de notre sujet. Cependant, l'analyse du passé, lointain et récent, des Autochtones et des Innus, et de la place des femmes dans ces sociétés, soulève davantage de questions qu'elle n'a su répondre à nos interrogations. Nous tentons, dans le prochain chapitre, de poser des jalons dans notre

²⁸ Les autres étant les Abénaquis, les Algonquins, les Atikamekw, les Cris, les Hurons-Wendats, les Malécites, les Micmacs, les Mohawks (Agniers) et les Naskapis.

²⁹ Cette 'première place' est due au fait qu'une partie de la nation mohawk (des résidents d'Akwesasne) relève de l'Ontario; autrement, cette dernière serait la plus nombreuse au Québec (réf : MAINC, 1999).

³⁰ Il s'agit de Matimekosh (Schefferville), Mashteuiatsch (près de Roberval), Nutashkuan (Natashquan), Unaman-shipit (La Romaine), Pakua Shipi (Saint-Augustin), Ekuanitshit (Mingan), Mani-Utenam, Uashat, Betsiamites (près de Baie-Comeau) et Essipit (Tadoussac). On retrouve aussi deux autres communautés innues, celles-là en territoire terre-neuvien, au Labrador, et il s'agit de Davis Inlet et Sheshashit.

quête de réponses, cela en nous appuyant sur notre cadre théorique et les principaux concepts à la base de notre démarche.

Chapitre deux : Les concepts et leur théorisation

Dans ce chapitre, nous nous intéressons à la théorisation des concepts desquels découlera l'opérationnalisation de notre démarche de recherche.

2.1 'Position'

«Position» est une notion complexe que nous abordons à partir de son acception dans plusieurs disciplines. Le concept, que nous utilisons ici et qui s'appuie sur les analyses faites par Lawrence Grossberg (1996) et Stuart Hall (1996), dans le champ des 'études culturelles', réfère à la localisation, spatiale et temporelle, occupée par un individu dans les structures sociales, politiques, économiques ou autres, d'une collectivité donnée. Cette localisation se construit dans le jeu des acteurs, dans leurs relations aux autres et sous l'influence du contexte. Pour Lawrence Grossberg, l'individu moderne occupe une position d'abord de sujet, soit une position qui définit, autorise ou contraint, la possibilité et la source d'expériences et de connaissances; mais cette position le qualifie aussi comme agent, il s'agit donc autant d'une position d'acteur. En outre, il est possible que des individus aient accès à plus d'une position et, même, qu'une position occupée permette une meilleure perspective sur la réalité, en ce sens qu'elle s'inscrit à l'intérieur de divers codes culturels. Les individus expérimentent le monde à partir de positions particulières, tant dans l'espace que le temps, mais ce sont aussi ces places particulières dans des territoires socialement construits qui vont définir les formes d'action et donner du pouvoir. Lawrence Grossberg parle ici de projet politique: il s'agit, pour les individus, de définir les places dans lesquelles ils sont susceptibles de trouver leur voie, compte tenu de leurs possibilités et des contraintes de l'environnement. Pour Stuart Hall, qui parle de «problème de citoyenneté», position et discours sont étroitement liés et se définissent mutuellement dans un processus constant de transformations; ainsi, l'idée selon laquelle le discours est une forme régulatrice et régulée, s'insère logiquement dans ce qui est déterminé par, et ce qui constitue, l'ensemble des relations individuelles qui façonnent le monde social.

Lorsqu'il est question des positions relatives des femmes et des hommes et de celles des membres d'un groupe dominé comparativement à ceux de la société dominante, une référence est souvent faite au caractère inégalitaire de la relation. Plusieurs théoriciens ont tenté, au fil du temps, d'expliquer cet écart. Nous analysons les différents aspects structurels et conjoncturels qu'ils évoquent concernant la position des femmes, en général, et des Amérindiennes, en particulier, relativement à celle des hommes puis à celle des Blancs.

2.1.1 Les positions respectives des femmes et des hommes

2.1.1.1 La thèse engelsienne sur les inégalités entre les sexes

Friedrich Engels, théoricien socialiste allemand, qui vécut de 1820 à 1895, a construit un cadre théorique rendant compte de l'inégalité des femmes dans l'ouvrage intitulé *l'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (1884, 1972). Selon l'hypothèse de base de Friedrich Engels, les institutions sociales, qui sont déterminées par le stade de développement de deux modes et lieux de production, la famille et le travail, se sont graduellement transformées au cours de trois périodes: l'état sauvage, la barbarie et la civilisation. Au cours de la première période, les communautés humaines vivent à l'état sauvage et pourvoient à leur alimentation régulière grâce à l'invention de l'arc et des flèches; le mariage par groupes apparaît puis se transforme lentement avec l'exclusion des grands-parents et des enfants pour devenir la famille punaluenne. L'invention de la poterie marque le début de la seconde époque, la barbarie. L'organisation gentilice, caractérisée par un cercle fixe de consanguins et une économie domestique communiste fondée sur la division sexuelle du travail, devient la structure de base du régime social. Le travail subit une première spécialisation: dans l'ouest, la culture et, dans l'est, la domestication et l'élevage. L'augmentation des restrictions imposées aux alliances matrimoniales provoque l'apparition de la famille appariée qui unit une femme et un homme, mais qui est trop faible et instable pour permettre une économie domestique particulière. La polygamie et l'infidélité deviennent le fait des hommes exclusivement. Jusque là, la filiation n'est reconnue que du côté maternel, mais désormais un élément nouveau intervient, la reconnaissance du père dans la famille,

reconnaissance qui coïncide avec l'émergence de la notion de propriété privée: l'homme possède les armes, les instruments de travail et les troupeaux et si la richesse au début appartenait à la gens, elle passe maintenant au chef de famille. Selon Friedrich Engels, la reconnaissance de leur statut de père va conduire les hommes à imposer des règles matrimoniales qui vont abolir «la filiation en ligne féminine et le droit d'héritage maternel» (p. 64) et instaurer «la ligne de filiation masculine et le droit d'héritage paternel» (ibid.). Friedrich Engels ne sait pas quand ou comment survient ce changement, mais il s'opère avant l'avènement de la civilisation; en même temps, s'assoit le pouvoir exclusif des hommes et donc l'asservissement des femmes dans la famille patriarcale basée sur la propriété. Enfin, la troisième période, la civilisation, naît sur cette forme de famille, la famille monogamique, qui confirme l'homme dans sa paternité aux fins de l'héritage de ses enfants. Cette famille se caractérise par l'inégalité de ses parties et par le fait qu'elle ne constitue plus une industrie publique de première nécessité, mais un service privé écartant la femme de la production sociale. La propriété privée ne signifie pas seulement l'existence d'inégalités économiques ou la naissance des classes sociales; elle institue aussi la protection des richesses nouvellement acquises car «la richesse est prônée comme bien suprême» (p. 116) et elle est l'affaire des hommes. Selon Friedrich Engels, «il manque une institution qui non seulement va protéger les richesses nouvellement acquises (...) sanctifier la propriété privée, (mais va aussi) proclamer cette consécration le but suprême de toute communauté humaine (...) c'est l'État» (p. 116). Mais l'État ne peut naître tant que l'organisation gentilice existe et contrôle ses membres. Avec l'augmentation des transactions de propriétés foncières, la division progressive du travail entre agriculteurs et commerçants, les membres des gentes se mêlent graduellement aux étrangers. Dans ce contexte, l'organisation gentilice ne peut opérer et cède graduellement la place à l'État.

Ce qu'il faut retenir de cette théorie, eu égard à nos objectifs de recherche, peut se résumer aux points suivants. D'une part, la position inégale actuelle des femmes relativement à celle des hommes, résulte de la dynamique du jeu des deux modes et lieux de production suivants: la famille et le travail, eux-mêmes à l'origine du type et de la qualité des institutions dont se dote une société. D'autre part, la notion engelsienne d'«État» façonnée sur le nouveau modèle de «famille patriarcale» et de «propriété

privée» confirme le pouvoir de l'homme dans toutes les institutions de la société. On peut néanmoins reprocher à ce dernier, comme le fait Catharine MacKinnon (1989), de présenter les femmes comme des êtres passifs, et à l'extrême, quasi-amorphes, alors que, selon l'auteure, il s'agit de personnes capables de réactions et de compromis, voire d'actions proactives. Par ailleurs, cette théorie engelsienne rejoint-elle les autres thèses s'intéressant spécifiquement aux positions respectives des femmes et des hommes amérindiens? C'est à celles-ci que nous nous intéressons maintenant.

2.1.1.2 Les thèses relatives aux effets du mercantilisme et de la conversion sur la position des femmes amérindiennes

Le débat, qui prend place entre des scientifiques issus de diverses disciplines, reflète autant de paradigmes illustrant la variété et la complexité des rapports entre les femmes et les hommes amérindiens. Rien d'original, là, si ce n'est que, dans cette problématique, intervient un élément incontournable, celui de l'indianité qui donne à l'ensemble des caractéristiques uniques. Par ailleurs, le consensus parmi les chercheurs sur l'existence de sociétés égalitaires, chez les Innus, jusqu'au XVIIe siècle, disparaît relativement aux périodes suivantes. Plusieurs facteurs sont avancés par les chercheurs pour rendre compte du processus ultérieur de détérioration de la position des femmes, parmi lesquels le capitalisme, les pratiques d'évangélisation des Jésuites et les épidémies.

Pour Eleanor Leacock (1978, 1955), plusieurs bandes innues de la Côte-Nord se caractérisent toujours comme des sociétés gentiles et égalitaires, dans lesquelles le statut des femmes et des hommes semble égal. Elle montre toutefois que ce n'est pas le cas de la bande de Sept-Iles. Dans cette dernière, on voit se confirmer les hypothèses de Friedrich Engels sur les causes de l'inégalité sexuelle; celle-ci s'enracine dans le commerce de la traite des fourrures qui a conduit à la formation de bandes plus stables dotées d'une plus grande organisation formelle. Selon Eleanor Leacock, cette société s'est transformée en même temps que le statut des femmes se détériorait et, pour elle, au-delà du «harcèlement missionnaire», c'est l'introduction des rapports marchands et des activités de traite qui a miné l'organisation socio-économique traditionnelle, car la trappe était un type d'activité plus individuel que la chasse. C'est alors que la définition des fonctions et des sphères, privée et publique, relativement aux sexes, devint plus

visible. Les femmes et les enfants furent isolés des hommes: les deux premiers groupes étaient constitués de personnes dont il fallait assurer la subsistance et les hommes devenaient les seuls pourvoyeurs. Cette situation disloqua les bandes familiales en unités plus petites se rapprochant du modèle des familles nucléaires. Dans ce contexte, la distinction des rôles féminins et masculins généra la dichotomie privé-public.

Pour Rémi Savard (1980), cette thèse de Eleanor Leacock constitue une fresque évolutionniste démentie par les faits. Il montre que, loin de suivre ce scénario, les bandes innues ont poursuivi leur mode traditionnel de vie parallèlement à leur participation dans les activités économiques de la société dominante. En outre, et plus fondamental, il rejette cette analyse de Leacock qui infère une passivité amérindienne aux conditions changeantes, alors que les recherches actuelles concluent au caractère dynamique des relations des Innus à leur environnement. De la même façon, Nancy Shoemaker (1995) critique la thèse de la détérioration du statut des femmes amérindiennes qui résulterait essentiellement du capitalisme. Selon elle, d'autres facteurs sont intervenus, et interviennent encore, dont la présence nécessite l'abandon d'une perspective fondée sur un modèle d'assimilation et de changement linéaire.

Selon Karen Anderson (1988,1985), ce sont les stratégies de conversion mises en place par l'Église qui expliquent la détérioration du statut des Amérindiennes et, de plus, ce sont ces femmes, comparativement à leurs pairs masculins, qui en ont subi le plus durement les effets. Karen Anderson (1988) s'est penchée, à travers le processus de conversion, sur la nature des mécanismes qui ont présidé à la construction et à la mise en oeuvre des définitions européennes et chrétiennes de «femmes», dans les sociétés innue et Wendate des réductions situées à Sillery et en Huronie. Le processus de conversion nécessitait, pour les missionnaires, une redéfinition de l'image «indienne» des femmes. Cela sous-entendait l'imposition de relations hiérarchisées entre les femmes et les hommes et l'établissement d'institutions sociales aptes à renforcer les définitions européennes dans les pratiques quotidiennes. Cette démarche n'allait pas sans résistance dans les sociétés égalitaires où les relations contrevenaient radicalement aux préceptes catholiques du XVIIe siècle, lesquels supposaient l'infériorité des femmes. Selon l'auteure (1988, 1985), les Amérindiennes sont bien différentes des Européennes du

XVIIe siècle: les premières sont des femmes libres de prendre les décisions sur leur propre conduite, incluant le mariage, le divorce et les relations sexuelles: elles sont membres de droit de leurs sociétés en vertu de leur naissance. Il fallait donc que les Jésuites provoquent l'assujettissement des femmes aux hommes, dans le contexte des relations familiales; il devenait nécessaire d'imposer les mariages chrétiens comme mode légitime d'expression des relations entre les sexes et de confiner l'expression sexuelle à l'intérieur des relations matrimoniales. Graduellement, les Jésuites prendront du pouvoir et pourront imposer leur définition de la sexualité et la restreindre à l'intérieur du couple. L'auteure reconnaît qu'elle ne peut expliquer comment et pourquoi ces définitions ont pu s'imposer; la conversion ne suffit pas à rendre compte de la transformation. Karen Anderson relie les facteurs responsables de ce changement au fait que l'intégrité et la cohésion sociale de ces sociétés furent confrontées simultanément aux pressions des guerres, aux épidémies, à la traite et que les Jésuites représentaient, du moins aux yeux des Amérindiens, un nouvel ordre social apparemment cohérent. En fait, les missionnaires gagnèrent une position stratégique dans ces sociétés par la mise en place de mécanismes puissants de contrôle. Toute opposition à l'autorité entraînait des sanctions, allant jusqu'à la répression physique et l'emprisonnement.

Par ailleurs, le modèle théorique proposé par Karen Anderson (1985) s'inscrit en faux contre l'hypothèse axée sur les effets du capitalisme, notamment la traite, comme facteur décisif dans la détérioration de la position des femmes. Selon l'auteure, les Innus et les Wendats participaient de façon équivalente à la traite et ce sont les effets inégaux du processus de conversion sur les premiers et les seconds qui expliquent la position des femmes de ces deux sociétés. Alors que les femmes innues ont expérimenté un changement de statut radical et rapide suite à la conversion, les femmes wendates y ont mieux résisté. Ces dernières ont refusé les 'bienfaits' de la nouvelle religion, notamment parce qu'elles ne voulaient pas se créer d'obligation de fidélité maritale et ce, malgré les privilèges d'ordre économique et militaire consentis aux Wendats convertis. Gilles Thérien (1996) conclut lui aussi que la société wendate, quoique généralement tolérante face au christianisme, n'entendait pas adopter la religion chrétienne, d'autant que les Wendats voyaient les Français comme des êtres stupides

avec qui, cependant, ils voulaient rester en bons termes, s'assurant ainsi de leur protection contre les Iroquois.

Si les thèses précédentes sont défendables, aucune cependant ne permet de conclure à un processus de détérioration lente et inexorable de la position des femmes amérindiennes qui naît au cours de cette période et se serait poursuivi jusqu'à maintenant. Plus récemment, des chercheurs, notamment l'anthropologue Roland Viau (2000), montrent que la majorité des scientifiques dont nous avons résumé les travaux se sont appuyés sur des écrits d'une époque très circonscrite, celle se situant au milieu du XVIIe siècle, pour étayer leurs allégations. Aucun problème à cela si ce n'est qu'on présume ensuite d'une position des Amérindiennes qui se détériore de 1650 à nos jours. Or, Roland Viau montre, dans une analyse fine et des plus poussées, du moins est-ce notre jugement, que certains facteurs déjà analysés, tels les effets des épidémies, conjugués aux guerres de deuil³¹ entre les nations autochtones, et aux guerres contre les Européens, ont conduit à une 'réalité' amérindienne quelque peu différente de ce que dévoilaient les résultats des analyses antérieures. Selon l'auteur, qui s'est intéressé particulièrement aux sociétés iroquoïennes, la position égalitaire des femmes amérindiennes n'a pas subi de changement négatif notable au cours de cette période, si ce n'est dans la première moitié du XVIIe siècle. Elle aurait au contraire connu un rehaussement, du milieu du XVIIe jusqu'au milieu du XIXe siècles: la diminution radicale de la population masculine, sous l'effet des facteurs susmentionnés, a amené les femmes à occuper la majorité des places officielles dans les communautés amérindiennes et à cumuler la plus grande partie des fonctions dont s'étaient dotées ces sociétés. Toujours selon l'auteur, et bien que les lois successives relatives aux Amérindiens amorcent, dès 1850, le déclin de ces sociétés égalitaires en faisant des Amérindiennes des mineures, c'est «surtout au tournant du XIXe siècle que se profileront les causes économiques primordiales et immédiates de l'infériorisation sociale progressive des femmes... le travail salarié et le pouvoir relatif lié à l'argent permettront aux hommes de contrôler la propriété... En établissant une

³¹ Denys Delâge décrit ce phénomène comme le fait, pour une nation indienne, de déclarer la guerre à une autre nation en vue de capturer les adversaires et de les intégrer à sa société, afin de contrer les effets de dépopulation dus aux épidémies (1989, p. 5).

division sexuelle rigide mais inégale des tâches, l'ère industrielle redistribuera les rôles, modifiera les valeurs et actualisera les rapports d'exploitation» (p.108).

La thèse de Roland Viau nous paraît importante et nous tenterons de la vérifier en milieu innu. D'une part, l'auteur vient contredire l'irréversibilité de la dégradation de la position des femmes, du milieu du XVIIe à la fin du XIXe siècles. D'autre part, d'un point de vue méthodologique, si sa thèse est fondée, les femmes innues peuvent évoquer des conditions sociales (égalitaires) qu'elles-mêmes, leur mère ou grand-mère, ont vécues.

D'autres théoriciens, cependant, ont analysé les positions respectives des femmes et des hommes en se centrant sur le statut politique des premières. Nous allons nous intéresser, à partir d'une perspective «politique», aux arguments qu'ils avancent pour rendre compte de la participation des femmes dans différents champs d'activité de la société puis nous évaluons la pertinence de ces théories en milieu autochtone, du moins selon ce qu'en disent des chercheurs.

2.1.1.3 Les thèses féministes traitant du statut politique des femmes

L'intérêt de la thèse de la sociologue féministe Sylvia Walby (2000) tient dans le fait qu'elle s'intéresse aux «rapports entre femmes et hommes dans la société, comme constructions sociales et politiques de genre» (p. 8-9). S'appuyant sur le concept de citoyenneté, elle défend l'idée que la clé réside dans l'analyse de l'importance de la citoyenneté pour les rapports de genre et non dans l'étude de l'importance des rapports de genre pour la citoyenneté, comme l'avance une majorité de féministes en politologie. L'auteure rappelle que T. H. Marshall a distingué, à partir d'une vision historiciste, trois dimensions de «citoyenneté» en fonction de l'existence de trois indicateurs: 1) civique, soit la détention de droits individuels, par exemple, la liberté d'expression, 2) politique, c'est-à-dire la détention de droits politiques, notamment les droits de représentation et de participation politique et 3) sociale, par exemple, le droit à la sécurité sociale. Sylvia Walby s'oppose à la thèse de T. H. Marshall et montre d'abord que ces trois moments de la citoyenneté ne naissent pas simplement dans l'ordre où ils sont présentés ici, ce que soutenait le premier; ensuite, que le schéma diffère d'un contexte, temporel et spatial, à

l'autre; et, enfin, qu'il varie aussi en fonction du genre. L'auteure conclut, à partir de ses recherches, que l'accès à la citoyenneté politique n'est pas garanti, dans le cas des femmes, et qu'il constitue un objectif de lutte important dans la reconnaissance du statut de citoyenne à part entière.

Cette conception de la citoyenneté se révèle importante pour nos recherches car elle laisse place aux formes de participation des femmes amérindiennes, ce que ne permet pas de bien voir la thèse de T.H. Marshall; selon ce dernier, la citoyenneté politique est en amont d'une citoyenneté sociale: est-ce ainsi qu'il faut interpréter les revendications politiques des femmes amérindiennes, qui a conduit à la promulgation de la Loi C-31? Et quels sont les obstacles encore existants, qu'ils émanent de l'État fédéral, du Conseil de bande ou des femmes elles-mêmes? Quoi qu'il en soit, la thèse de Sylvia Walby donne lieu à une réserve, en ce qu'elle néglige le facteur «culture». Or, quelques études récentes (Madeleine Dion Stout et Gregory D. Kipling, 1998; Janet Mancini-Billson, 1991) montrent cet 'éveil' des femmes amérindiennes dont témoigne leur participation politique dans leur société et sa culture. La perspective de Sylvia Walby s'avère cependant une piste intéressante à dégager dans la communauté choisie, en ce qu'elle est susceptible de rendre compte des spécificités de l'accès à la citoyenneté des femmes amérindiennes relativement à l'ensemble de la population.

L'élément culture dans le champ politique a toutefois été analysé par d'autres chercheuses, notamment Jo-Ann Fiske (1993, 1996). Celle-ci a montré, dans ses recherches sur les luttes politiques des femmes autochtones, la spécificité de leurs revendications. Par exemple, la situation particulière de ces femmes, comme pupilles de l'État, fait que, à la différence des femmes des autres cultures, les premières doivent contester la dévalorisation de leur statut de mère en même temps qu'elles veulent conserver les images et symboles propres à leur culture. De plus, elles entendent reconstruire l'histoire de leur nation en tenant compte de leur oppression comme Autochtones et comme femmes. Les recherches de Jo-Ann Fiske présentent un grand intérêt pour nous en ce qu'elles sous-tendent un principe fondamental, celui de la reconnaissance de la spécificité des luttes des Amérindiennes. Force est de constater que s'agissant des femmes autochtones, il y a présence simultanée de trois «réalités»: elles

sont membres d'un groupe du genre féminin, membres d'un groupe «racialisé» et, enfin, membres d'une bande.

2.1.2 Le courant postcolonialiste et les positions respectives des Innus et des Blancs

Dans notre analyse des positions des Innus par rapport aux membres de la société dominante, nous avons puisé dans les thèses issues du courant postcolonialiste. Ce dernier renvoie à un champ de connaissances très vaste, que ce soit au niveau des pratiques discursives ou des stratégies de domination et de résistance, de part et d'autre (Bill Ashcroft et coll, 1995). Toutefois, nous allons restreindre notre analyse aux effets, sur les sociétés amérindiennes et notamment les femmes, de l'imposition, par les États canadien et québécois, d'institutions et de pratiques en matière d'éducation et de sécurité sociale. Les effets de ces pratiques tels qu'en rendent compte plusieurs scientifiques, furent une déstructuration des sociétés amérindiennes puis leur marginalisation du courant dominant.

Christiane Beaudet (1984) s'est intéressée, chez les Innus de La Romaine, au processus de transmission culturelle des connaissances, lequel, dans un passé récent, touchait la production économique et se basait sur le modèle parents-enfants, de mère à fille et de père à fils. L'auteure montre que l'obligation de fréquentation scolaire a eu pour effets de 'sédentariser' la mère et ses enfants, alors que le père les quittait pour ses expéditions de chasse et pêche, activité jadis réalisée par toute la famille. Ces conclusions sont par ailleurs confirmées, quant à une déstructuration des sociétés innues, par Marcelline Picard-Canapé³², une ex-cheffe de bande innue, qui soutient que la sédentarisation imposée a modifié radicalement la culture innue et que ce processus est conséquence de l'imposition de fréquentation scolaire faite aux Amérindiens par le Département de l'instruction publique du Québec, à la fin de la première moitié du XXe siècle. Pour ces enfants, ce fut le dépaysement complet hors de leur milieu naturel et de leurs coutumes, et l'apprentissage d'une culture autre. Un des effets fut que le retour dans les communautés, après quelques années d'«exil» dans le système éducatif canadien,

³² *Entrevue avec Marcelline Picard-Canapé, Télé-Québec, 26 août 2000.*

s'avérait difficile, sinon impossible, les valeurs culturelles d'origine étant perçues comme marginales, voire dépassées. Jackie Kistabish³³, ex-présidente de l'Association des femmes autochtones du Québec (AFAQ), décrit la même situation. Elle raconte l'expérience qu'elle a vécue, expérience similaire à celle de milliers d'enfants amérindiens, au cours des années 1940 et '50, lorsqu'elle fut enlevée par les autorités policières pour être placée dans un pensionnat, très loin de sa communauté.

L'analyse de Vic Satzewich et Terry Wotherspoon (1993) montre que, dans l'ensemble, le placement en pensionnat, généralement dans un milieu allochtone éloigné des communautés amérindiennes, a contribué à déstabiliser plusieurs des enfants et des communautés car on y a pratiqué différentes formes d'abus physiques, sexuels et mentaux. Si les auteurs concluent que ce phénomène a été nocif pour la survie et la solidarité amérindiennes, il a néanmoins permis l'émergence de leaders autochtones. Vic Satzewich et Terry Wotherspoon ont aussi montré que, parallèlement à cette coupure du milieu et à cette forme de scolarisation imposée, s'intensifiaient les pratiques oppressives gouvernementales ciblant plus spécifiquement les femmes amérindiennes, dans leur rôle de mères. L'idée qu'on se faisait de ces dernières, considérées comme incompetentes relativement à l'éducation de leurs enfants, faisait qu'on leur retirait la garde de ceux-ci, parfois même avant l'âge scolaire, pour les placer chez des Blancs; ainsi, entre 1954 et 1964, le taux d'enfants placés passa de 1 à 34,2% de l'ensemble des enfants amérindiens (p. 89). Mais on est allé encore plus loin sur cette voie de l'infériorisation de la position amérindienne en tentant de réguler la maternité, notamment par la stérilisation des femmes dans la première moitié du XXe siècle (Karen Anderson, 1988).

2.2 'Conscience'

Il s'agit là d'un concept tout aussi central que le précédent et dont nous faisons l'hypothèse qu'il est la condition d'un engagement. Nous présentons certaines dimensions de ce concept, tant de l'ordre individuel, que de l'interindividuel et du

³³ *Sur la piste d'une femme algonquine*, de Johanne Nukutshash-Nepton, Festival des films autochtones, Montréal, juin 2000.

collectif, tel qu'il a été analysé par Edmund Husserl, Alfred Schutz, Karl Marx et Sandra Harding.

Edmund Husserl, dans *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance: cours 1906-1907* (1998), analyse différents concepts de «conscience» qui constituent autant de niveaux de perception individuelle du monde. En un premier temps, se présente la «conscience comme vécu», cette conscience des moments de vécus de la perception, les objets perçus constituant en même temps des vécus. C'est donc affirmer que les sensations sont, non simplement vécues, mais aussi sues, c'est-à-dire données dans un phénomène de perception, comme objets. «Le concept psychologique du vécu et, en ce sens, de la conscience, se rattache à l'individu empirique qui vit, et chaque individu a ses vécus qui sont en lui des faits réels et ont leur place dans leur monde réel, dans le temps réel, en tant que déterminations des choses temporellement existantes que nous appelons individus» (p. 286). Si ce premier concept de conscience sous-tend l'idée qu'être conscient signifie essentiellement être un vécu, le deuxième concept, «conscience intentionnelle», désigne, quant à lui, l'intention, soit la conscience d'un objet. La conscience est alors, non seulement vécue, mais surtout, elle a en soi un objet qu'elle «intuitonne adéquatement» (p. 289). Ces vécus intentionnels sont de l'ordre des perceptions, des représentations, des souvenirs mais aussi des questions et des doutes. Un troisième concept de conscience analysé par Edmund Husserl se constitue comme prise de position, comme acte. C'est le cas, par exemple, du désir ou de la volonté qui représentent des prises de position vis-à-vis d'une objectivité qui leur est présentée. Sur ce niveau de la conscience, un rapport à un objet donné se construit et s'appuyant sur ce rapport, une intention dirigée sur cet objet sous forme de prise de position, d'acte. Dans chacun de ces actes, réside une conscience du temps et, avec elle, et simultanément, un souvenir et, aussi, une attente. L'objet perçu, saisi a donc un maintenant temporel et, soit il dure, soit il change.

Toutefois, avec Edmund Husserl, le concept de conscience se présente, malgré toute sa richesse, dans sa seule dimension individuelle. Alfred Schutz (1987) permettra le passage du niveau individuel à interindividuel de la conscience, avec le concept d'intersubjectivité. Pour Alfred Schutz, le principe régulateur fondamental de notre vie

consciente, c'est l'attention à la vie, qui définit la partie du monde qui nous est pertinent, articule le flux continu de notre courant de pensée et détermine la portée de notre mémoire (p. 110). Cette attention s'axe autant sur nos expériences actuelles qu'elle s'oriente dans une quête de signification de nos actes et comportements passés. Mais, pour Alfred Schutz, cette attention à la vie ne peut pas opérer que sur le mode individuel, parce que notre monde est intersubjectif, parce que y vivons comme humains parmi d'autres humains, comprenant les autres et étant compris d'eux. Il s'agit d'un monde de significations et donc de culture. Les plans individuel et collectif de notre conscience s'imbriquent donc à partir de la connaissance socialisée que nous avons du monde. Ainsi, quiconque prend ma place expérimente de la même façon que moi la même partie du monde qui est mienne et cela, parce que cette socialisation est structurelle; mais celle-ci est autant génétique en ce sens que seule une partie infime de ma connaissance naît de mes expériences personnelles, alors qu'une part majeure provient de la société même.

Karl Marx, dans *Philosophie* (1965, 1994), analyse aussi la conscience en alléguant que «ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience» (p. 488). Les humains, en développant la production matérielle et les relations matérielles (le commerce, soulignait-il), transforment alors leurs modes de penser, leur idées. Le lien entre connaissance et conscience est établi clairement: «La manière d'être de la conscience, et de tout ce qui est pour la conscience, c'est le savoir (...) acte unique de la conscience. Une chose n'existe pour lui (l'homme) que dans la mesure où il la connaît» (p. 211). La conscience constitue «le langage de la vie réelle» (p. 307) et ne s'offre donc essentiellement, pour Karl Marx, que dans sa dimension collective, puisque sont nécessaires, aux opérations de la conscience et ce, de façon simultanée, l'existence des hommes, la production matérielle à la satisfaction des besoins de ceux-ci et, enfin, la coopération entre eux. La conscience est, dès l'origine, un produit social et le demeure. C'est par la connaissance que l'individu prend conscience des forces et des conditions conflictuelles qui gèrent son monde - avec la division du travail, par exemple, les activités intellectuelles, matérielles, de production et de consommation échoient à des individus différents - et qu'il s'associera à ses pairs. Ils formeront une classe dans la mesure où ils mèneront une lutte

commune contre une autre classe. C'est de la communication, née des impératifs de la production matérielle et de la coopération entre les travailleurs, que naîtra l'émancipation de ces derniers «car c'est seulement par la communication (...) que la liberté personnelle devient possible» (p. 377).

De même que, pour Karl Marx, les membres d'une classe donnée développent connaissance et conscience, à travers la production et la communauté de leurs relations matérielles, ainsi selon Sandra Harding, dans *Whose Science? Whose Knowledge?* (1991), les femmes forment une classe qui se distingue des autres classes, sociales ou autres. Mais, contrairement à la prétention de Karl Marx suivant laquelle une classe sociale donnée constitue un groupe unitaire et cohérent, pour Sandra Harding, la classe des femmes construit des savoirs et des discours multiples et souvent contradictoires: «... the class «women» is multiple» (p. 285). Par ailleurs, et comme Karl Marx, Sandra Harding allègue que chacun de nous vit dans des relations sociales qui semblent naturelles, mais se révèlent plutôt construites et «naturalisées» par le pouvoir du groupe dominant. En conséquence, ce n'est pas tant l'expérience de vie des femmes qu'il faut considérer que les conditions mêmes de leur vie, dans la reconstruction d'une connaissance, par et pour les femmes, moins partielle que le savoir traditionnel. Dans la classe des femmes, la conscience est plus susceptible d'émerger à cause de la présence de certaines caractéristiques qui sont propres à ce groupe et à ses segments (âge, appartenance ethnique et socio-économique, etcetera). D'abord, comme «outsiders» à l'ordre social existant, la position des femmes offre un angle avantageux dans l'appréhension de cet ordre social, et ensuite, leur oppression fait qu'elles sont moins sujettes à l'ignorance ou désireuses de maintenir le statu quo.

2.3 'Engagement'³⁴

Les auteurs s'entendent généralement sur la définition du concept qui consiste essentiellement en un «passage à l'acte» (Anne Quéniart et Julie Jacques, 2002, 2001;

³⁴ Dans la grille d'entrevue, nous avons utilisé côte à côte les deux termes 'engagement' et 'implication': le premier, bien que n'étant pas français, au sens d'engagement, est d'usage courant au Québec et a un sens équivalent au second, et 'implication' nous paraissait plus proche du vocabulaire des Sujets interviewées.

Florence Passy, 1998; Jean Ladrière, 1997, 1967), lequel se traduit par une «décision par laquelle, d'une manière totale ou partielle, l'individu lie son avenir et, dans une certaine mesure, l'avenir des autres (... il) se met en jeu lui-même» (Jean Ladrière, 1967, p. 4). Cette décision sous-tend deux éléments fondamentaux, d'abord le rapport à quelque chose d'autre, personne, institution ou valeur, ensuite, la durée (Anne Quéniart et Julie Jacques, 2002, 2001; Florence Passy, 1998; Jean Ladrière, 1997, 1967; Marcel Lieberman, 1992). Malgré l'apparente simplicité du concept, les auteurs ont élaboré des modèles complexes d'analyse pour en rendre compte. Ainsi, Jean Ladrière (1967) prévoit un modèle comportant trois niveaux; il s'agit de combiner, en une appréhension cohérente de l'engagement, une perspective philosophique s'intéressant à la logique interne de l'acte d'engagement (la décision, ses conditions de possibilité et sa signification), un point de vue psychologique portant sur les conditions concrètes de la prise de décision et sur la nature des états vécus, conscients et inconscients, qui la composent, et, enfin, un dernier niveau, théologique, s'adressant aux croyances et aux valeurs ancrées dans l'individu. De son côté, Florence Passy (1998) décrit le processus de l'engagement en fonction de trois conditions et moments; d'abord, le candidat doit détenir certaines caractéristiques socio-culturelles; ensuite, il doit évoluer dans un contexte socio-culturel spécifique; enfin, il doit décider de son engagement et de l'intensité de celui-ci en fonction de l'importance qu'il accorde à certains paramètres comme la valeur qu'il donne à son engagement ou encore les coûts et risques qui y sont associés.

Le concept «engagement», plusieurs auteurs l'ont mentionné, présente un aspect multidimensionnel. Ainsi, on le définit soit dans sa dimension politique (Anne Quéniart et Julie Jacques, 2002, 2001), professionnelle (Ghislaine St-Amour et collègues, 1987), communautaire (Peter Oakley, 1989) ou sociale (André Morazain et Salvatore Pucella, 1988). Pour Anne Quéniart et Julie Jacques (2002, 2001), l'engagement consiste en un «agir ensemble (qui) se développe dans une logique de revendication, de défense d'un intérêt matériel ou d'une 'cause'» (2001, p. 3) et se traduit dans un acte de prise de position comportant une dimension identitaire entre 'eux' et 'nous'. En dépit du caractère restrictif de leur définition, elles reconnaissent que l'engagement peut et doit être pensé autrement, non comme acte d'adhésion à une idéologie, mais comme acte mû

par un intérêt personnel, sur la base d'un geste personnel, pour une cause susceptible de devenir collective. En effet, soulignent-elles, le contexte contemporain dans lequel s'inscrit l'engagement, caractérisé par l'affaiblissement des appartenances traditionnelles et par l'individualisation des modes de vie, appelle des acceptions plus larges qui incluent d'autres formes d'inscriptions civiques. Elles constatent l'existence de mobilisations, ciblées et ponctuelles autour d'enjeux comme l'exclusion et de repères portant sur la question identitaire ou l'éthique. Jacques Ion et Bernard Ravon (1998) vont encore plus loin sur cette voie 'élargie'; selon ces auteurs, l'engagement 'post-moderne' est «à la carte, éphémère, multiple, à distance» (p. 64) et ils se distancient des conceptions qui supposaient des appartenances obsolètes et des contraintes juridiques et institutionnelles. Ils inscrivent l'engagement dans un processus réflexif et identitaire, comme acte de responsabilisation civique «faisant sauter la barrière entre privé et public» (p. 9).

La relation entre engagement et identité ou processus de socialisation a aussi été dégagée par d'autres auteurs, tels Marcel Lieberman (1998). Celui-ci avance une thèse selon laquelle l'engagement joue un rôle important dans la compréhension de soi et l'identité; ainsi, comment nous comprenons ce que nous faisons et qui nous sommes est formulé dans une large mesure en termes de nos engagements les plus fondamentaux; ce sont les constantes autour desquelles nous construisons et narrons nos identités. Ces construits narratifs de nos identités visent à faire du sens de nos actes et de qui nous sommes, des faits qui se déroulent dans nos vies et des choses qui nous importent. Par ailleurs, d'autres auteurs, Florence Passy (1998) par exemple, dans sa thèse relative à l'action altruiste, montre l'importance du processus de socialisation, tant primaire que secondaire, notamment par le biais des parents, des amis, des membres de réseaux ou de collègues, sur l'acte d'engagement. Anne Quéniart et Julie Jacques (2002), dans leurs recherches sur l'engagement des jeunes femmes au Québec, dégagent aussi entre autres l'influence du milieu parental et d'une bonne intégration sociale sur l'acte d'engagement.

Plusieurs chercheurs établissent en outre une relation entre engagement, bénévolat et citoyenneté, par exemple, Dan Ferrand-Bachmann (1992), selon lequel: «Être bénévole,

c'est être citoyen et participer à la société» (p. 62) et qui conclut: «Dans une société où l'on s'interroge sur d'autres formes de citoyenneté que celles liées au travail et à l'entreprise, le bénévolat est une solution nouvelle. Elle préfigure des rôles et des statuts nouveaux: une autre figure de la citoyenneté» (p. 179). De même, Anne Quéniart et Julie Jacques (2001) allèguent que: «l'engagement est une prise de responsabilité à l'égard de la vie de la cité» (p. 5) et montrent que, chez les jeunes femmes qu'elles ont interrogées, les concepts 'engagement' et 'citoyenneté' sont synonymes.

Enfin, et partant des mêmes postulats de reconfiguration mondiale des espaces sociaux et économiques et de changements de valeurs, des théoriciens identifient, au cœur même du champ communautaire, un engagement qui se concrétise notamment dans le bénévolat et les groupes d'entraide. Ainsi, selon Pierre Hamel (1999, c. 1994³⁵), le milieu communautaire est devenu un «lieu pertinent d'action collective et de recomposition sociale pour nombre d'acteurs qui, auparavant, s'engageaient plus volontiers sur d'autres scènes comme le terrain politique, la scène locale, le mouvement syndical ou même les milieux professionnels» (p. 963). Pour cet auteur aussi, l'engagement se caractérise par la diversité, tant des acteurs, que des actions qui y sont privilégiées, ou des objectifs poursuivis, par exemple, l'insertion, la solidarité, l'innovation sociale; bref, l'action dans le champ communautaire constitue un des outils «de définition et de gestion du social» (p. 967). Dan Ferrand-Bachmann (1992) va dans le même sens. Pour lui, l'engagement comporte une panoplie de pratiques et de profils: le bénévolat en est une expression, «un acte très banal et très original à la fois (... qui) exprime des valeurs de solidarité ou d'engagement par rapport au collectif (... un) phénomène de société important qui ouvre à des possibilités de prise de pouvoir et de parole» (p.10) et se définit ainsi: «toute action qui ne comporte pas de rétribution financière (...) Enfin, c'est une action qui est dirigée vers autrui ou la communauté (...)

Il correspond à la volonté de faire du bien, c'est-à-dire d'avoir une action conforme à des valeurs sociétales ici et maintenant» (p. 35). Enfin, Jacques T. Godbout (1999, c. 1994), dont l'œuvre est centrée sur le don, définit le secteur communautaire comme incluant les bénévoles et les groupes d'entraide et parle d'une «sphère du don entre

³⁵ Il s'agit d'une réimpression.

étrangers»; les bénévoles offrent des biens et des services, sans contrepartie, par des actions libres, volontaires et gratuites. Dans les groupes d'entraide, l'action est aussi fondée sur le don, mais ici, il y a réciprocité ouverte à tous ceux qui expérimentent un problème donné; l'action se fonde sur l'adage suivant: «c'est en donnant aux autres qu'on peut le mieux résoudre ses propres problèmes» (p. 986).

2.4 Retour sur les concepts

«Revisitons» les concepts présentés en nous arrêtant d'abord sur «position». Selon les thèses analysées, le concept n'est pas que localisation spatiale, mais aussi temporelle; celui-ci possède une qualité multidimensionnelle: l'individu n'est pas qu'un être particulier, il est tout autant social, politique, économique ou autre, dans une collectivité donnée et il occupe plusieurs positions selon les lieux et moments donnés. Par ailleurs, cette position n'est pas que le fruit d'une histoire, ni même d'un environnement, car cet être humain et social les construit aussi, selon sa vision du monde, selon son interprétation de l'histoire, la sienne et celle des autres, et selon les possibilités issues de son «stock de connaissances».

Les différentes analyses du second concept, «conscience», offrent un apport essentiel relativement à notre cadre méthodologique. En effet, «conscience» constitue le passage obligé entre, d'une part, la connaissance historique et, d'autre part, la position et l'engagement d'un individu donné. D'abord, et à la suite de Edmund Husserl, «conscience» constitue différents niveaux d'appréhension individuelle du monde. Elle se nourrit objectivement et subjectivement; dans un cas, elle se pose et se forme des données présentées à la perception; dans l'autre, elle existe aujourd'hui, mais aussi déjà, comme vécu. Elle est susceptible, par ailleurs, d'intentionnalité face à un objet qu'elle a intuitionné, donc elle renvoie à nos perceptions, nos questions, nos représentations. Et, enfin, elle devient prise de position, acte, face à un passé, en quête d'un avenir de possibles. Alfred Schutz approfondira cette qualité de la conscience, comme attention au monde, enchaînée tant au passé qu'à l'avenir. Mais l'originalité schutzéenne vient de l'accent placé sur l'intersubjectivité, comme base fondamentale des activités conscientes et donc du caractère d'unité entre ce qui relève du collectif et de l'individuel. Chez Karl

Marx, nous retenons principalement que la conscience de l'humain ne peut émerger que des conditions mêmes d'existence de ce dernier. C'est de ce postulat marxiste, tout autant que de la thèse husserlienne et schutzéenne, que sont nées certaines de nos hypothèses de recherche. C'est aussi dans la perspective de Sandra Harding, avec son insistance sur les conditions de vie passées et actuelles des femmes, que devient possible une compréhension de la position des Sujets de notre étude et de leur engagement. Mais c'est surtout la reconnaissance de la nature multiple et conflictuelle des savoirs détenus par ces femmes qui exige l'analyse de la conscience des femmes des communautés amérindiennes, de la source de laquelle cette conscience tire sa spécificité et, enfin, sa portée dans un monde, réel ou non.

Enfin, le dernier concept, «engagement», comme «passage à l'acte», renvoie à une analyse globale de la vie des Sujets; l'engagement n'est pas, les auteurs nous l'ont rappelé, un commencement dans l'absolu et, en ce sens, il est le fruit des caractéristiques socio-culturelles d'un individu; il résulte de plus de ses expériences passées et il est corrélé à ses valeurs et croyances. Il doit aussi être analysé, non comme état, mais comme action qui trouve son sens, pour l'individu et la société dans laquelle celui-ci s'inscrit, comme composante d'un contexte socio-culturel spécifique. La plupart des auteurs ont en outre précisé l'existence d'une relation entre, d'une part, ce concept et, d'autre part, l'identité et le processus de socialisation, primaire et secondaire; si l'engagement est susceptible de s'inscrire à l'intérieur d'un processus de compréhension de soi et de conception cohérente de soi, il est tout autant porteur d'identités et de visions du monde plurielles. Enfin, «engagement» présente cette originalité, que certains qualifieront de post-moderne, d'émerger d'une diversité de formes d'inscription civique, notamment l'action sociale, politique, professionnelle ou communautaire et le bénévolat, et pour plusieurs auteurs, il symbolise aujourd'hui la participation à la «vie de la cité», à la citoyenneté.

Cette présentation de notre cadre théorique et des principaux concepts complète la problématisation de notre objet de recherche. Dans le prochain chapitre, nous formulerons nos hypothèses de recherche et enchaînerons sur l'opérationnalisation de notre démarche.

Chapitre trois : hypothèses et opérationnalisation de la démarche

3.1 Hypothèses

La formulation de nos hypothèses découle d'un procédé déductif et inductif. D'une part, nous nous appuyons sur les diverses théories présentées précédemment; il s'agira alors de vérifier l'applicabilité des lois générales au cas particulier des femmes des communautés innues. D'autre part, en nous basant sur les résultats de nos recherches de maîtrise, sur des échanges avec nos informatrices et sur nos entrevues-pilotes, nous irons du particulier au général.

Mais voici nos hypothèses:

1. Parmi les femmes innues de Uashat et de Mani-Utenam, il s'en trouve qui ont une connaissance de l'histoire lointaine³⁶ de leur nation et de leur communauté, y incluant les positions égalitaires entre les sexes et entre Innus et Blancs.
2. Parmi ces femmes, certaines ont développé une conscience de la précarité de leur position actuelle qui les fait s'engager dans des luttes pour l'égalité, comme femmes, avec les hommes innus, et comme Amérindiennes, pour celle de leur nation avec les Blancs.
3. Parmi les femmes qui ne détiennent pas une telle connaissance, certaines ont développé, à partir de leur expérience, une conscience de leur position actuelle et assument une forme ou une autre d'engagement, qu'il soit social, économique, politique ou communautaire.

3.2 Opérationnalisation de la démarche

Aucun choix n'est innocent et celui qui sous-tend l'approche méthodologique ne l'est pas davantage. Le type privilégié de démarche obéit ici à des principes qui ne sont pas

³⁶ Par 'lointaine', nous entendons la période autour du Contact, ce que d'ailleurs nous précisons à nos Sujets.

toujours évidents pour le lecteur et même pour la chercheuse, mais qui puisent dans les racines épistémologiques de cette dernière.

3.2.1 Considérations épistémologiques

Nous emprunterons, pour franchir le seuil entre théorie et empirie, deux courants, la phénoménologie et le féminisme. Ces deux visions du monde possèdent des caractéristiques communes. Entre autres éléments semblables, toutes deux constituent tant des épistémologies que des méthodologies particulières et placent l'accent sur l'acteur-sujet. Enfin, la question «objectivité-subjectivité» a fait l'objet, dans les deux perspectives, d'un approfondissement théorique soutenu.

Pour tenter de comprendre la position des femmes amérindiennes, la phénoménologie, et précisément la vision qu'en avait Alfred Schutz (1987), constitue une approche privilégiée. Il s'agit d'une philosophie de l'homme en son '*lebenswelt*'; ce dernier concept représente la somme des expériences d'un individu (non seulement les siennes, mais aussi celles qui lui ont été transmises), et tout autant le fondement de l'interprétation de son monde social et de la signification que celui-ci accordera aux personnes, aux objets et aux événements. Ce monde social, pour Alfred Schutz, a «une signification particulière et une structure pertinente pour les êtres humains qui y vivent, qui y pensent et qui y agissent» (p. 10). La compréhension (*verstehen*) de la signification subjective qu'un individu donne à son action est fonction de la structure de sa réserve de connaissance, de son système de pertinence. Pour le phénoménologue, d'une part, la subjectivité réfère aux expériences, aux actions ou, encore, aux motifs d'un individu concret; c'est le sens attribué par le sujet et que le chercheur tente de dégager. L'objectivité, d'autre part, est constituée de typifications, c'est le sens de l'action «saisie», sans référence à l'acteur, c'est le résultat, pour le chercheur, de l'épochè. Étant inconfortable sur ce dernier point, nous nous sommes tournée vers un des courants féministes pour compléter notre démarche. Et ici, nous empruntons à Sandra Harding une épistémologie et une théorie de la connaissance qui se trouve être une théorie critique.

Cette philosophe féministe a à maintes reprises traité des «théories standpointistes de la connaissance»³⁷. Le concept de «feminist standpoint» emprunte à la théorie hégélienne du maître et de l'esclave et des points de vue différents sur le monde qu'entretiennent dominants et dominés et ce qu'ils en connaissent: «Human activity, or 'material life', not only structures but sets limits on human understanding: what we do shapes and constrains what we can know» (Sandra Harding, 1991, p.120). C'est parce que les visions respectives des femmes et des hommes diffèrent considérablement, à cause de leur condition même de vie, que cette épistémologie devient essentielle dans notre thèse. Pourquoi le point de vue des dominés, par exemple, les esclaves et les femmes revêtent-ils autant d'importance en science? Parce qu'ils nous posent les questions du point de vue des opprimés, des marginaux. L'un des atouts de l'épistémologie de Sandra Harding consiste dans la '*strong objectivity*'. Il ne s'agit pas ici du courant de pensée objectiviste qui prêche la distance entre chercheur et sujet, mais d'une 'forte objectivité' qui prend conscience de l'horizon de ses valeurs. Cette forte objectivité et cette quête de *verstehen*, ne sont pas qu'épistémologies, ou méthodologies, elles servent aussi de fondement éthique. Nous y reviendrons plus loin. En partant de ces principes, les discours que nous livreront ces femmes amérindiennes sur leurs conditions de vie, leurs expériences, la signification qu'elles donnent à leurs actions et leurs anticipations de l'avenir constituent le matériau à travers lequel leur position prendra, à nos yeux, vie et sens.

3.2.2 Méthodologies privilégiées

Quoiqu'on l'aura deviné, notre démarche sera surtout qualitative. Celle-ci s'impose d'abord sur la base du principe suivant qui sous-tend ce genre d'analyse: la nécessité, pour saisir les particularités du langage des acteurs, de connaître leur ordonnancement analytique du monde et les catégories qui rendent explicite et cohérent le flux de leur réalité (John Lofland, 1971). Il s'agit donc dans un premier temps de comprendre l'autre comme Autre. Mais pour atteindre cette compréhension en milieu amérindien, et donc comprendre non seulement l'autre comme Autre, mais aussi comme Autre de culture différente, des éléments additionnels doivent être pris en compte. On pense ici à la

³⁷ Il s'agit d'une épistémologie-méthodologie qui tente de reconstruire la connaissance à partir de la condition de vie des femmes.

question évoquée par Rémi Savard (1979) des nombreux écueils, notamment les différences de langues et de cultures entre la chercheuse et les Sujets qu'elle interroge: «la portée épistémologique de la référence autochtone tient au fait qu'elle présente un degré maximal d'aperture de l'écart existant entre moi qui parle et l'autre dont je parle» (p. 134). Plusieurs facteurs rendent compte de cet écart, dont un premier qui vient de la présence, 'chez eux' et 'chez nous' de deux visions du monde radicalement différentes, l'une basée sur l'échelle (hiérarchique), la nôtre, et l'autre fondée sur le cercle, la leur, dans lequel de surcroît, nous, les Occidentaux, prétendons qu'ils sont des 'marginiaux': pourtant, comme le dit joliment Rémi Savard (1979), ce sont les Amérindiens qui se présentent au centre du cercle faisant de nous les marginaux. Un autre facteur tient dans la présence en univers autochtone du concept du spirituel, individuel et collectif, à la base de la culture et de la structure sociale amérindienne: la spiritualité indienne constitue une globalité, fournit le cadre de référence, dicte les relations entre les individus et «fonde les différences trouvées dans la culture et les relations indiennes» (Russell Smandych et Gloria Lee, 1995, p. 72). Il s'agit là d'une totalité que nous ne retrouvons pas dans une vision axée sur la notion d'échelle.

Enfin, les recherches sur cet Autre ne peuvent se passer, de l'avis de plusieurs chercheurs, d'une approche ancrée sur une méthode, l'autohistoire, à laquelle s'ajoute, dans notre cas, la théorie féministe. L'autohistoire (George-E. Sioui, 1989; Denys Delâge et François Trudel, 1991; Russell Smandych et Gloria Lee, 1995) est une «approche éthique de l'histoire» (George-E. Sioui, 1989, p. 30). À cet égard, Russell Smandych et Gloria Lee (1995) proposent une approche autohistorique, un cadre global, qui tient compte de la représentation du cercle autochtone et de la conception de la spiritualité. Autour de ce cercle s'inscrivent, en haut, les relations de genre, en bas, spiritualité/religion, à gauche, survie/renaissance et syncrétisme et, enfin, à droite, colonisation et résistance. Le cercle interdit tout lien de causalité entre les phénomènes étudiés; il devient donc possible de comprendre la logique amérindienne dans laquelle toutes les interactions sont nécessairement récursives, avec des effets réciproques. Un autre fondement de notre démarche se lit dans une perspective féministe. L'histoire des femmes et l'autohistoire, par exemple, présentent, selon Sylvia Van Kirk (1987), des points communs, comme approches, et à cause du caractère particulier confié à l'histoire

qui devient en quelque sorte une anti-histoire: l'histoire constitue, non seulement un instrument de recherche des racines de l'oppression, mais aussi de revendication d'un passé ignoré. Le féminisme se légitime de plus à cause de l'objectif même de la recherche, soit celui de rendre compte des conditions de vie des femmes innues.

3.2.3 Présentation des communautés et préparation de la chercheure

Dans une première section, nous nous intéressons aux deux communautés. D'abord, nous définissons les termes 'Indiens' et 'réserves', tels qu'on les retrouve dans diverses études et textes légaux et juridiques, puis nous présentons les données démographiques récentes, s'agissant de la population à l'étude dans cette thèse. Dans une seconde partie, nous décrivons la préparation relative à notre entrée sur le terrain.

3.2.3.1 Présentation des communautés

- **'Indiens' et 'réserves' : définitions**

Officiellement, le terme 'Indiens' est issu de l'une des grandes méprises dont raffole l'histoire. Bien que nous ne souscrivons pas à ce vocable, nous employons ce terme ici puisque c'est celui qui les désigne en droit, que l'on pense à la Loi sur les Indiens ou aux activités censitaires. Au Canada, est Indien: «toute personne qui est inscrite dans le registre du ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada ou qui a droit de l'être» (Loi sur les Indiens, L.R. (1985), ch. I-5, art. 2). Bien que cette définition puisse prêter le flanc à certains problèmes d'interprétation, des facteurs, relevant autant de l'idéologie que du pratique, résolvent ce dilemme. D'abord, étant donné le contrôle légal et administratif exercé sur la population des 'réserves', par les Conseils de bande et par l'État fédéral, par l'intermédiaire du ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada (MAINC), n'habitent généralement dans ces communautés que les «Indiens» inscrits. Ensuite, notre choix d'étude se portant exclusivement sur les 'réserves' nous garantit du strict respect de la définition. En ce qui vise le terme 'réserve', il est aussi la désignation juridique des espaces réservés aux bandes: «Parcelle de terrain dont Sa Majesté est propriétaire et qu'elle a mise de côté à l'usage et au profit d'une bande...» (ibid.).

L'utilisation de ces deux derniers termes, 'Indiens' et 'réserves', bien que strictement définis, a été à la source de certains problèmes lors de nos recherches empiriques. D'une part, nous reconnaissons la nécessité dans laquelle nous sommes placée d'utiliser un cadre conceptuel rigoureux; d'autre part, des raisons relevant autant de l'ordre de l'idéologie que de l'éthique nous amènent à favoriser l'utilisation de termes 'substituts'. Expliquons-nous brièvement. Notre recension des écrits nous a familiarisée, autant que faire se peut, à un lexique communément admis dans le milieu scientifique et légal; notre niveau peu élevé de connaissances du milieu 'indien' avait opéré de sorte que nous avons alors fait nôtres des termes que nombre de nos sujets, lorsque nous les avons rencontrés, ont réfutés, notamment 'Indiens', 'Montagnais', 'réserve de Malioténam et Sept-Iles' Non seulement au niveau des individus, mais aussi à celui du Conseil de bande, l'organe politique de la 'réserve', on témoigne d'une autre vision du monde, d'une autre culture: 'Amérindiens', 'Innus' et 'communautés de Uashat et de Mani-Utenam' sont les termes utilisés. Puisque l'un de nos objectifs de recherche consiste à appréhender la vie des femmes amérindiennes des communautés innues de Uashat et de Mani-Utenam et surtout à donner une voix à ces femmes, nous emprunterons les mots qui sont les leurs, particulièrement lorsque nous discuterons de nos données de recherche. Cela dit, rapprochons-nous de la Nation innue et des deux communautés de notre recherche.

- **Un portrait statistique des deux communautés à l'étude**

Les Sujets de notre recherche vivent dans deux communautés innues, Uashat et Mani-Utenam, sises en «moyenne Côte-Nord»; la première, enclavée dans la ville de Sept-Iles, fait face à une baie magnifique et à sept îles, alors que la seconde est à seize kilomètres plus à l'est, en direction de Natashquan, le pays de Gilles Vigneault. Les tableaux II, III et IV, à la fin de cet ouvrage, contiennent les données d'ensemble relativement à la population répartie selon le sexe, l'âge et le lieu de résidence. Uashat et Mani-Utenam comptent 3 183 âmes, dont 583 vivent à l'extérieur des communautés (18,3 %³⁸). Dans ces deux communautés, le niveau de revenu et de scolarité est peu élevé et les

³⁸ Rapport administratif 1998-2001 – Relevons les défis, Innu Takuaikan Uashat mak Mani-Utenam (ITUM).

perspectives d'emploi sont limitées (Statistique Canada, 2001). Il s'agit cependant d'une population dynamique, caractérisée par sa jeunesse et son taux de natalité, qui égale deux fois celui de l'ensemble de la population canadienne (ibid.). Par ailleurs, le Conseil de bande des deux communautés, *Innu TakuaiKAN Uashat mak Mani-Utenam*, est un acteur important³⁹, tant au niveau économique, que social ou culturel. Intéressons-nous à notre préparation relativement à notre entrée sur le terrain.

3.2.3.2 Préparation de la chercheure

Les stratégies d'entrée et d'enquête sur le terrain ont été exposées par plusieurs chercheurs et, s'agissant notamment des méthodes classiques dont l'efficacité est reconnue, par Leonard Schatzman et Anselm Strauss (1973), qui énoncent les étapes de la démarche; celle-ci est un tout cohérent. Il ne s'agit pas de procéder, à partir de notre univers de chercheur, à un échantillonnage, mais de respecter une logique d'ensemble concernant ce terrain: entrer sur le terrain, observer, dessiner la carte du site, observer, écouter, enregistrer, analyser et, enfin, communiquer les résultats de la recherche (passim, 1-138).

D'abord, il nous faut évoquer brièvement les documents élaborés avant l'entrée sur le terrain. Nous avons construit les formulaires suivants: «Grille d'entrevue», «Renseignements aux participants» et «Consentement»; ceux-ci se retrouvent en annexes 1, 2 et 3, aux pages xxiii à xxvii. Nous avons aussi conçu une «carte de visite», que nous remettons aux Sujets, avérés et potentiels, et qui contenait nos coordonnées (identité, titre, adresses, civique et électronique, et numéros de téléphone, à Montréal et dans chacune des deux communautés). Nous disposions en outre du «Certificat d'éthique» délivré par l'Université de Montréal. Enfin, nous avons conçu un dernier formulaire portant sur les règles s'appliquant à la transcription des entrevues lorsque celles-ci n'étaient pas effectuées par nous-mêmes. Ces deux derniers formulaires,

³⁹ Rapport triennal d'activités 1998-2001, ITUM. Ce rapport fait état, sur le plan économique, de la détention par le Conseil de bande de plusieurs propriétés (dont quatre pourvoieries, un centre commercial et l'aéroport de Sept-Iles, en co-propriété); au niveau social, le Conseil a implanté plusieurs infrastructures communautaires, mais aussi a élaboré des programmes de prévention en matière par exemple de violence et de suicide; culturellement parlant, le Conseil a créé le projet TULNU qui est une recherche sur la fréquentation territoriale des gens des deux communautés au cours du XXe siècle et vise à rassembler des données généalogiques et une cartographie du territoire à partir des récits de vie des aînés.

relativement à l'éthique et à la confidentialité, se retrouvent en annexes 4 et 5, pages xxviii et xxix.

Nous avons choisi d'effectuer nos recherches à l'automne 2001 car il nous fallait tenir compte des saisons et choisir la plus propice à une forte présence des Sujets dans les communautés étudiées. Ayant déterminé que nous logerions dans celles-ci, nous avons commencé dès le printemps 2001 à nous chercher un lieu d'hébergement dans une famille de Mani-Utenam et, plus tard, de Uashat. Mais auparavant, pour nous familiariser avec le terrain et surtout les Sujets, nous cherchions à rencontrer, près du lieu de nos études (pour des raisons économiques⁴⁰) deux ou trois Innues qui accepteraient de jouer le rôle d'informatrices et auprès de qui nous effectuerions des 'entrevues pilotes'. Bien que nos recherches de maîtrise portaient sur les politiques et pratiques d'emploi à Uashat et Mani-Utenam, les quelques contacts de 1994 et 1995 étaient rompus. Cependant, un membre de notre famille nous mit en contact avec son ex-conjointe, une Innue de Mani-Utenam, étudiante à Québec. Elle accepta de jouer le rôle de Sujet dans le cadre d'une 'entrevue pilote' et nous présenta à l'une de ses compatriotes, celle-là de Uashat, qui, elle aussi, se prêta à une entrevue. Nous avons ainsi effectué avec chacune de ces deux Sujets un entretien d'une durée approximative de deux heures, au cours de l'été 2001; nous avons recueilli leurs commentaires sur notre grille d'entrevue, établi notre stratégie d'entrée sur le terrain et nous avons pu identifier une famille où résider dans chaque communauté. Enfin, l'Association des femmes autochtones du Québec nous a référée à une Innue active dans l'Association et étudiante à l'Université de Montréal qui se révéla pour nous une ressource précieuse relativement à la description du cadre humain et social dans lequel nous allions bientôt nous insérer.

En entrant sur le terrain, nous nous sommes empressée d'obtenir l'appui de certains membres du Conseil de bande, lequel compte trois femmes en son sein, et ainsi donner un caractère plus «officiel» à notre démarche. Nous avons donc, lors de notre première semaine de séjour, rencontré le chef du *Innu TakuaiKAN Uashat mak Mani-Utenam*,

⁴⁰ Le coût d'un billet d'avion aller-retour Montréal-Sept-Iles ou celui (mensuel) d'une location d'automobile avoisine le millier de dollars.

monsieur Rosario Pinette, et les trois conseillères de ce Conseil, à qui nous avons présenté notre projet de recherche⁴¹. Nous allons nous arrêter sur les caractéristiques de la population à l'étude.

3.2.4 Population étudiée et méthodes de cueillette des données

Dans cette section, nous nous intéressons d'abord aux interviewées et, ensuite, nous présentons nos méthodes de cueillette des données.

3.2.4.1 Population à l'étude

Notre population est constituée de quarante Innues, d'âge et de statut (emploi et autres) différents. Précisons que celles-ci se sont identifiées comme appartenant à la communauté, bien que quelques-unes n'y résidaient pas au moment de l'entrevue⁴². Nous souhaitons nous servir de la 'liste de bande' comme base échantillonnale; cet accès, nous ayant été refusé à cause de la nature confidentielle des données, nous avons dû opérer différemment. Le choix des Sujets s'est fait de deux façons, d'abord, à partir des liens déjà établis à Québec, Montréal et dans les deux communautés (nos hôtes) puis par la méthode boule-de-neige qui nous a permis de recruter la majorité de nos Sujets. Enfin, dans le 'design' de notre population à l'étude, nous visions deux objectifs précis, soit la saturation et la diversification interne. La saturation est prise ici au sens de «saturation empirique», tel que l'entend Alvaro P. Pirès (1997), et non pas une saturation théorique: la saturation est vue ici comme un critère d'évaluation des données et non de constitution. La diversification interne, pour sa part, s'entend comme la représentation des divers groupes sociaux, en fonction de l'âge, du statut civil, de la composition du ménage, de l'emploi ou de la fonction politique.

⁴¹ Nous avons aussi prévu (et obtenu) une rencontre avec deux Innus de ces communautés. Nous visions alors deux objectifs, soit la pose de jalons additionnels de recherche et la découverte de perspectives masculines sur l'action des Innues. Nous reviendrons sur ces dernières entrevues lors de la présentation de nos données de recherche.

⁴² Notamment parce qu'elles poursuivaient leurs études à l'extérieur de la région ou à cause d'une pénurie de logements dans la communauté, ce qui les oblige à résider temporairement à Sept-Iles; elles ont en commun la volonté de revenir dans la communauté.

3.2.4.2 Méthodes de cueillette de données

Nous avons privilégié deux méthodes de cueillette de données, soit l'entretien et l'observation. Notre choix de la technique d'entrevue s'inscrivait harmonieusement, avons-nous cru et croyons-nous toujours, dans notre démarche, face à nos objectifs de recherche et, surtout eu égard à l'épistémologie dont nous nous réclamons. Selon Jean Poupart (1997), les entretiens offrent des avantages à bien des niveaux. D'un point de vue épistémologique, l'entretien constitue une méthode pour appréhender l'expérience des autres (et pour répondre aux exigences de l'autohistoire) et c'est aussi un outil essentiel à la compréhension du sens que les Sujets donnent à leurs actions. À un niveau éthico-politique, l'entretien, en permettant une analyse en profondeur de la perception qu'ont les Sujets de leur condition, vient confronter le chercheur dans ses préjugés et notions prédéfinies. Enfin, méthodologiquement parlant, l'entretien constitue «(un) outil d'information sur les entités sociales et (un) instrument d'exploration privilégié du vécu des acteurs sociaux» (p.180).

Le type d'entretien que nous avons choisi était semi-directif en ce sens qu'il n'était ni totalement ouvert, ni strictement orienté par la chercheuse. Il s'appuyait sur une grille⁴³ qui contenait les thèmes relatifs à nos hypothèses; cependant, ceux-ci n'ont pas nécessairement été abordés dans l'ordre prévu, l'important consistant à laisser s'ouvrir librement le Sujet, tout en recentrant l'échange lorsque cela devenait nécessaire. Nos outils de travail étaient un carnet de notes et un magnétophone, utilisé sur autorisation préalable du Sujet déjà informé; à ce sujet, seulement deux des quarante Sujets ont refusé l'enregistrement de l'entrevue et une troisième, après quelque trente minutes d'entretien, a demandé que nous fermions l'appareil, alléguant d'un malaise. Les entrevues se sont déroulées en français, une langue comprise et parlée par la majorité des Innus des deux communautés. Les entretiens furent d'une durée moyenne d'une heure trente. Le lieu de l'entrevue fut laissé à la discrétion des interviewées, mais nous avons aussi prévu un endroit 'neutre' pour celles qui le désiraient. La majorité des Sujets (vingt-six, soit seize à Mani-Utenam et dix à Uashat) choisirent de nous rencontrer à leur domicile; treize autres femmes nous accueillirent sur leurs lieux de travail et une

⁴³ Il en sera question dans la prochaine section.

dernière, d'abord chez elle puis sur son lieu de travail. Nous avons aussi attaché une importance particulière au rythme du Sujet et à la qualité de l'écoute. Comme le soulignent Schatzman et Strauss (1973), l'écoute constitue une condition essentielle pour qui veut connaître les significations que (se) donnent les Sujets. Écouter, selon ces auteurs, c'est prendre le rôle de l'autre. À la fin de chaque entretien, nous avons précisé que l'entrevue terminée ne signifiait pas la fin de notre intérêt et de la collaboration; en effet, nous avons prévu la possibilité de rencontres ultérieures, que ce soit à des fins de précisions de témoignages ou de validation de certaines interprétations. De fait, nous avons poursuivi des échanges avec les Sujets à plusieurs reprises puisque nous demeurions dans la communauté, la proximité géographique alliée à notre utilisation de la technique de l'observation participante favorisant ces occasions de partage; en outre, nous avons effectué, quelques mois plus tard, un séjour d'une semaine sur le terrain de recherche afin de recueillir les éléments manquants.

Le second mode de cueillette des données fut la technique de l'observation. Celle-ci a été mise à profit surtout au cours de notre première semaine de «résidence» dans chacune des communautés. Cette stratégie s'avéra particulièrement utile, en nous familiarisant avec le milieu. Nous avons pu observer la vie dans la communauté; par exemple, nous avons visité les lieux de culte, avec leurs spécificités innues, l'édifice du Conseil de bande, les salles communautaires, l'aréna et les écoles; nous avons aussi été témoin des activités reliées à des fêtes, telles l'halloween. Cette période nous permit aussi d'établir d'autres contacts avec les Sujets ou leurs proches et de publiciser notre recherche, nos intérêts et nos objectifs. L'observation, enfin, a constitué le médium idéal pour «sentir» le site. En outre, nous avons privilégié l'approche de l'observation participante - par exemple, nous avons passé quelques soirées à jouer au bingo -, comme «immersion totale» (Anne Laperrière, 1997) de la chercheuse et démarche complémentaire aux entrevues et à l'observation passive. Ainsi, devenait-il possible d'appréhender le rythme de vie communautaire et le sens que donnent les Innues à leur univers. Nous avons tenu un journal de bord dans lequel nous avons consigné toutes nos actions et interventions pendant notre séjour sur le terrain, mais nous rédigeons aussi des notes analytiques, méthodologiques et théoriques dans un second carnet, le tout formant ce que Leonard Schatzman et Anselm Strauss qualifient sous le terme de «package»

(1973, p. 94). Nous avons en outre photographié des personnes, surtout nos hôtessees et leur famille et, à l'occasion, des passants qui le souhaitaient, et quelques lieux physiques (résidences privées et infrastructures communautaires), au hasard de nos sorties ou encore de nos promenades avec nos hôtessees⁴⁴; nous comptons présenter quelques-uns de ces souvenirs lors de notre soutenance.

3.2.5 Grille d'entrevue

- **Contenu original et modifié**

Précisons d'abord qu'une première grille de sujets à explorer avait été élaborée, quelques sous-thèmes étant structurés autour d'un thème. Cette grille revêtait au départ un caractère provisoire, en ce qu'elle était susceptible de modifications suite aux résultats des 'entrevues pilotes' et des informations obtenues auprès de nos informatrices. Nous avons ainsi, suite à ces entretiens, procédé à plusieurs ajustements, certains d'ordre plus 'stratégique', d'autres à caractère méthodologique, avant d'en arriver à la version finale, telle qu'elle apparaît à l'annexe 1, à la page xxiii. Dans le premier cas, à titre d'exemple, nous avons modifié l'ordre d'apparition de certains thèmes; ainsi, le thème relatif aux données factuelles passa de la dernière place à la première, lorsque nous nous rendîmes compte que cette étape permettait au Sujet de se familiariser avec le cadre de l'entrevue; de même, le thème, jugé complexe, portant sur l'histoire de la nation passa du premier au cinquième rang; l'objectif de ces divers remaniements consistait à permettre au Sujet d'acquérir graduellement une certaine aisance en éliminant le stress causé par des conditions inhabituelles, celles d'un contexte de recherche; nos premières questions devaient donc rejoindre le Sujet dans ce qui lui était le plus familier. Quant au second type de remaniement, celui-là d'ordre méthodologique, nous avons, toujours suite aux réflexions faites par nos informatrices, formulé de façon plus concise les questions rattachées à nos thèmes. De plus, nous n'évoquions qu'un sujet ou champ à la fois, même si ces items apparaissaient dans la grille sous la forme d'une énumération.

⁴⁴ Sur permission expresse des personnes concernées et en respectant, dans la mesure du possible, l'intimité de ces derniers.

L'objectif de notre grille consistait à laisser discourir les Innues sur leur expérience passée et présente de vie, leurs connaissances de l'histoire de leur nation et de leur communauté, leurs projets et aspirations, les formes diverses de leur engagement et leurs liens entre ces différentes facettes de leur univers. Cette grille comprend trois parties. D'abord, on y trouve des données socio-démographiques, nation et communauté d'appartenance, lieu de résidence, âge, statut matrimonial et maternel, niveau de scolarité, domaine et lieu d'occupation, lieu de naissance, famille d'origine (biologique ou d'adoption) et lieu de naissance des parents. Ensuite, la grille porte sur des thèmes reliés au récit des événements jugés importants par les Sujets, dans l'enfance, l'adolescence et l'âge adulte. Enfin, la grille s'intéresse aux liens établis par les Innues avec la vie de la communauté, leurs projets et aspirations, leurs souffrances, mais aussi leur engagement.

- **Justification**

Notre grille repose sur certaines de nos convictions. Ainsi, croyons-nous que les Sujets, à travers leur discours, expriment le sens de leurs pratiques et nous offrent une vision subjective de leurs actes. L'utilisation de la grille nous permet aussi d'accéder à une lecture holistique et dynamique de la vie des femmes, autorisant la prise en compte des dimensions temps – comme continuum, car le Sujet nous révèle son enfance, son adolescence, sa jeunesse, sa vie d'adulte, ses anticipations, et comme tout – et espace – entendu dans le sens d'espace de vie, comme ensemble des sphères ou champs d'action et d'activité qui ont occupé et occupent le vécu du Sujet, ce que Alfred Schutz (1987) appelle «sous-univers», par exemple, la famille, le milieu professionnel ou social, les amis, les rêves. Concrètement, cette grille place l'accent sur l'expérience passée et présente de la vie des Innues, leur engagement et leurs aspirations dans leur adolescence et dans leur vie d'adulte; ce dernier point part d'un objectif de comparaison dans la vie de ces femmes, d'où il devient possible de déceler les transformations dans la perception de leurs positions (comme individus, dans la famille, la communauté et ailleurs), de même que dans leurs relations à l'État et au Conseil de bande. Par ailleurs, la façon dont les femmes nous racontent l'histoire de leur nation nous permettra de voir leur

conscience historique, d'où leur capacité à bien situer leurs positions et éventuellement à s'engager.

Nous allons maintenant nous arrêter sur les méthodes d'analyse que nous avons privilégiées dans notre démarche de recherche.

3.2.6 Méthodes d'analyse des données

Avant de procéder à la présentation de notre méthode d'analyse comme telle des entrevues, une autre tâche nous attendait, celle de la transcription littérale de ces dernières. Nous avons confié une partie de ce travail à une professionnelle de secrétariat et ce, afin d'accélérer le traitement des données colligées; celle-ci transcrivit trente-trois des quarante-deux entrevues et nous avons fait le reste. La totalité des entrevues a donc été retranscrite intégralement (verbatim) et soumise ensuite au processus d'analyse.

Notre stratégie d'analyse se basait sur le principe suivant: «la signification des objets est définie par leur place accordée dans une totalité et, ainsi, les éléments ne prennent sens qu'au regard d'un tout» (Anne Laperrière, 1997, p. 372). L'analyse des entrevues fut verticale, horizontale et transversale, l'objectif ultime consistant à trouver un délicat équilibre entre, d'une part, rester très près du discours du sujet et, d'autre part, aller au-delà, à la quête de l'implicite en contexte. L'analyse visant à faire émerger le sens par la compréhension de la signification du propos, il s'agissait de découvrir les unités de signification qui jaillissent de la lecture d'une entrevue (Renata Tesch, 1990). Ces unités sont constituées des «moments distinctifs» de la vie, des expériences et des discours du Sujet. Ces unités ont fait l'objet d'une liste exhaustive dans l'analyse verticale, par un va-et-vient constant des données aux thèmes. Les thèmes dominants dans chaque entrevue ont été regroupés et reliés aux résultats de l'étude verticale. Enfin, une analyse transversale permettait l'encodage, c'est-à-dire la schématisation des résultats, l'identification des similitudes, des différences et des thèmes non prévus.

Les données qualitatives ont été réparties en deux blocs, selon la communauté concernée, Uashat ou Mani-Utenam. Chaque bloc a fait l'objet d'un traitement spécifique, à partir d'une grille de codification, que l'on retrouve à l'annexe 6, page xxx.

Enfin, les données socio-démographiques sont présentées aux tableaux V et VI, aux pages xxi et xxii.

3.2.7 Considérations finales

- **Calendrier des activités de recherche**

Nous sommes arrivée à Mani-Utenam le 22 octobre 2001 où nous attendaient nos hôtes qui nous ont chaleureusement accueillie et hébergée jusqu'au samedi 17 novembre. Entre les 18 et 25 novembre, nous avons eu des échanges à Montréal avec notre directrice de recherche. Le lundi 26 novembre, nous étions de retour sur le terrain, cette fois à Uashat, où nous sommes accueillie par une jeune femme et sa fille, et nous y resterons jusqu'au 17 décembre. Enfin, nous avons fait un retour sur le terrain en avril 2002.

- **Question éthique**

La présence d'une chercheuse, dans des communautés d'une culture différente de la sienne, amène des préoccupations au plan éthique. Le respect de certaines valeurs fondamentales partagées par l'ensemble des Amérindiens occupe ici une place importante. Si nous avons détecté la présence de certaines d'entre elles lors de nos recherches en cours de maîtrise, elles ont été rappelées à notre mémoire par des écrits récents, dont les travaux de la CRÉPA (1996) et l'étude de Andrée Lajoie (1999): 'partage', 'confiance' et 'respect' en représentent quelques-unes. Nous avons été d'ailleurs témoin de l'expression toujours actuelle de ces valeurs. Par ailleurs, d'autres préoccupations éthiques, celles-là s'appliquant à toutes les recherches faisant appel à des sujets humains, nous ont habitée, notamment sur la question de la confidentialité. Ainsi, chaque Sujet s'est vu attribuer un code pour assurer le caractère confidentiel des données recueillies; de plus, notre matériel d'enregistrement, de même que nos notes, étaient constamment sous notre garde, en cours de recherches. La préparation des sujets à l'entrevue a constitué une autre préoccupation de notre part; à cet égard, quelques jours avant la rencontre, les renseignements utiles sur le projet de recherche et le formulaire de consentement étaient présentés aux Sujets, du moins dans la majorité des

cas. Au début de l'entretien, nous en résumions l'objet et demandions aux Sujets de signer le formulaire de consentement. Enfin, nous informions les Sujets de la durée de conservation des données (cinq ans après le dépôt de la thèse).

Le temps est maintenant venu de présenter nos données de recherche et l'interprétation que nous en faisons; c'est ce sur quoi va porter notre prochain chapitre.

Chapitre quatre : présentation et analyse des données

Nous avons fait le choix de diviser ce chapitre consacré à l'analyse de nos données en cinq parties. Nous présentons d'abord les données socio-démographiques relatives à la population étudiée et poursuivons sur l'autohistoire des Sujets, à travers le récit qu'elles nous offrent de leur passé et présent. Dans une troisième partie, nous nous intéressons à la nation et la communauté, telles que les Sujets les voient. Nous nous arrêtons, dans une quatrième section, sur les discours des femmes interviewées relativement à l'avenir, le leur et celui de leur communauté. Enfin, nous analysons les diverses formes d'engagement assumé par les femmes interviewées des deux communautés à l'étude.

4.1 Portrait socio-démographique de la population étudiée

Dans cette première partie, nous présentons une synthèse des données socio-démographiques des Sujets⁴⁵. Nous allons en même temps confronter ces données à celles de l'ensemble de la population des deux communautés⁴⁶ pour parler de la représentativité de la population à l'étude. En cours de recherche, nous avons pris conscience du fait que la moyenne d'âge des Sujets n'était pas représentative de celle de la population et nous avons tenté notamment de rejoindre des jeunes de moins de vingt ans, mais ceux-ci nous refusèrent leur participation. De surcroît, il nous fallait respecter les critères prévus dans notre devis de recherche et notre certificat d'éthique, selon lesquels seules des personnes âgées de dix-huit ans et plus pouvaient participer à notre étude, et il devenait impossible, une fois sur le terrain, de modifier nos objectifs initiaux. Arrêtons-nous maintenant sur notre présentation des données socio-démographiques.

Sur la question de l'appartenance à la nation et à la communauté, de même que sur celle du lieu de leur résidence, les femmes interviewées de Mani-Utenam et de Uashat se ressemblent plus qu'elles ne diffèrent. D'abord, dans chaque cas, dix-neuf femmes

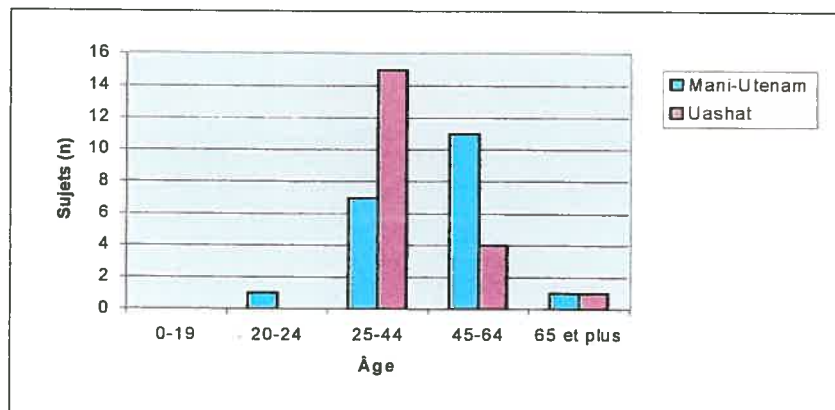
⁴⁵ Les données détaillées sur les Sujets apparaissent aux tableaux V et VI des pages xxi et xxii.

⁴⁶ Voir à ce sujet les tableaux II et III, page xv.

s'identifient comme Innues et une seule se désigne comme allochtone mariée à un Innu. Relativement à l'appartenance à la communauté, trois femmes ne relèvent pas de la liste de bande de Uashat et Mani-Utenam, mais plutôt de celles de Betsiamites (2) et de La Romaine (1). Enfin, la majorité des Sujets vivent, au moment de l'entrevue, dans l'une ou l'autre des deux communautés, à l'exception de sept d'entre elles (3 de Mani-Utenam et 4 de Uashat), qui résidaient à Sept-Iles (4) et à Québec (3).

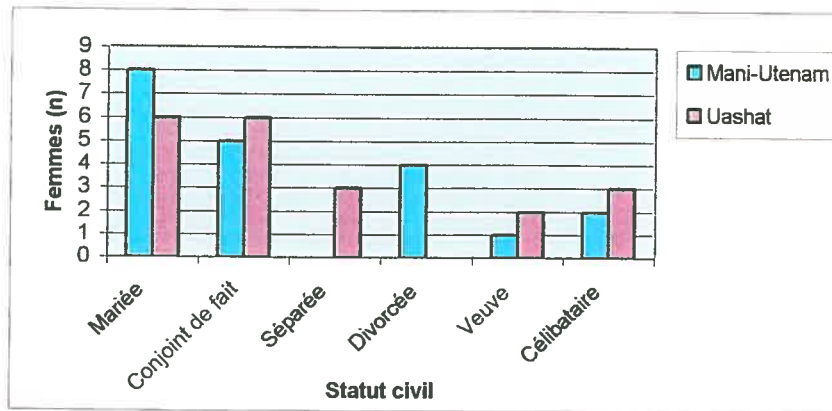
L'âge moyen des Sujets diffère selon la communauté; il est de 46,6 ans, à Mani-Utenam, et de 40,9 ans, à Uashat, les médianes respectives étant de 53,6 ans et de 35,5 et les écarts-types, de 12,1 ans et de 11,7 ans. Les classes d'âge les plus importantes sont, pour Mani-Utenam, celle des 50-59 ans, qui regroupe neuf femmes, et pour Uashat, celle des 30-39 ans, qui compte huit Sujets. On ne retrouve pas un tel écart dans la population féminine au recensement de 2001: à Mani-Utenam, l'âge médian est de 28,4 ans et à Uashat, de 24,4 ans. Nous tiendrons compte de ces différences entre la population étudiée et celle des communautés dans notre interprétation des données.

Figure 1 : Répartition des Sujets, selon l'âge et la communauté



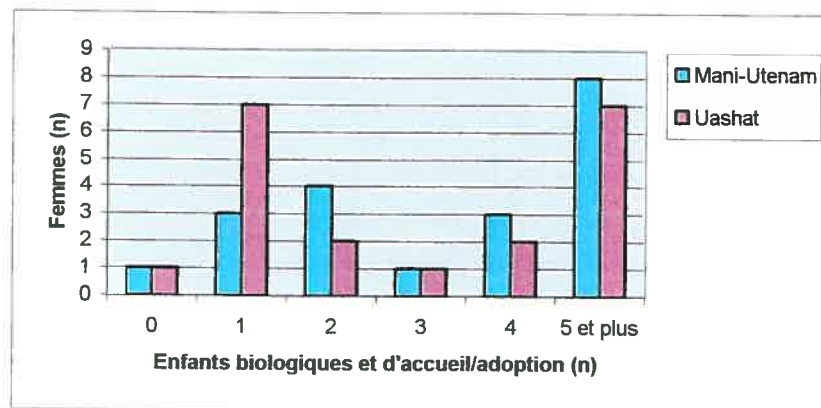
Quant au statut civil, les Sujets se ressemblent: treize des femmes de Mani-Utenam et douze de celles de Uashat vivent avec conjoint. Apparaît cependant une différence dans le mode de dissolution du couple: les Sujets de Mani-Utenam ont privilégié le divorce alors que celles de Uashat favorisaient la séparation.

Figure 2 : Répartition des Sujets selon le statut civil et la communauté



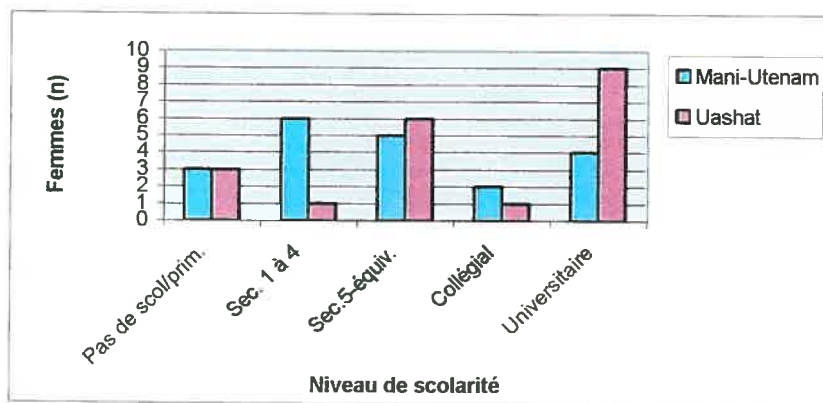
Tant à Mani-Utenam qu'à Uashat, dix-neuf des vingt Sujets ont un statut 'maternel', biologique ou d'accueil/adoption. Le nombre d'enfants 'biologiques' est sensiblement le même dans les deux communautés, soit cinquante-neuf à Mani-Utenam et cinquante-sept à Uashat. Six des femmes de Mani-Utenam se sont constituées en famille d'accueil/adoption, recevant au total treize enfants, alors que trois femmes à Uashat en ont fait autant à l'égard de huit enfants; ainsi, les mères de Mani-Utenam sont plus nombreuses à accueillir dans leur foyer d'autres enfants que les leurs, mais elles sont individuellement responsables d'un nombre de ces enfants moins élevé que celles de Uashat. Enfin, quinze des trente-huit mères des deux communautés ont cinq enfants et plus.

Figure 3 : Répartition des Sujets selon le statut maternel et la communauté



Les Sujets de Mani-Utenam et de Uashat diffèrent beaucoup selon le niveau de scolarité. Dans le premier cas, la fréquence des ‘secondaire non complété’ est la plus importante (6), alors que dans le second, c’est celle des ‘diplôme universitaire’ (9); à cet égard, Mani-Utenam se conforme au portrait général de la scolarité des Autochtones du Canada, dressé par les statistiques officielles. Par ailleurs, le nombre de Sujets ayant complété des études, soit primaires, soit secondaires, est sensiblement le même, à Mani-Utenam et à Uashat.

Figure 4 : Répartition des Sujets selon le niveau de scolarité et la communauté



Les champs et les lieux d’occupation⁴⁷, des femmes interviewées diffèrent selon la communauté. On retrouve le plus grand nombre de Sujets, à Mani-Utenam, dans ‘autres professions’⁴⁸ (5) et ‘retraite et sans emploi salarié’⁴⁹ (5) et, à Uashat, dans ‘éducation et culture’ (7). Par ailleurs, les deux groupes se démarquent dans les champs de la fonction publique innue et de l’artisanat, le premier n’incluant aucune femme de Mani-Utenam et

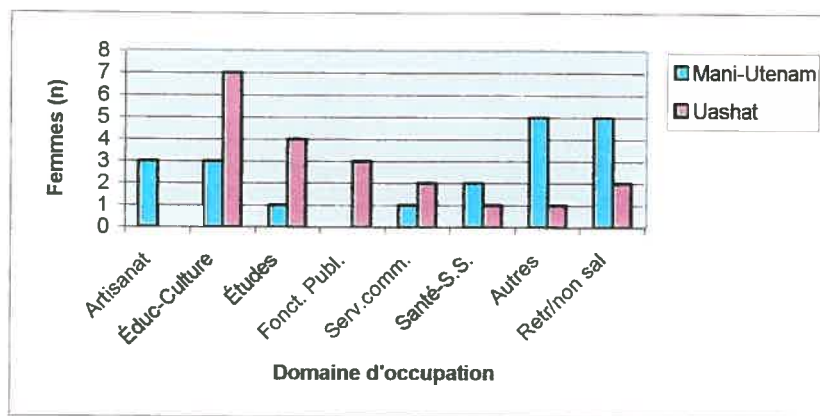
⁴⁷ Domaine d’occupation réfère à ‘Personnes occupées’: «personnes qui, au cours de la semaine de référence a) avaient fait un travail quelconque, contre rémunération ou à leur compte, à l’exclusion des travaux ménagers, des travaux d’entretien ou de réparation dans leur propre logement et du travail bénévole, b) étaient temporairement absentes de leur travail ou de l’entreprise à cause d’un conflit de travail, d’une maladie ou d’une incapacité temporaire, de vacances ou encore pour d’autres raisons»; à cette définition de Statistique Canada, nous avons ajouté les étudiantes de même que les personnes retraitées ou sans emploi salarié. Référence: Catalogue 95-186-XPB, Profil des divisions et subdivisions de recensement, Vol. 1, Recensement du Canada, 1996.

⁴⁸ Nous avons regroupé dans cette catégorie des professions telles avocate, journaliste, conseillère et psychologue, lesquelles prises isolément auraient gêné notre respect du principe de la confidentialité.

⁴⁹ Ces données sont celles qui ont été déclarées en premier lieu par le Sujet, au moment de l’entrevue; nous verrons plus tard que ces femmes cumulent simultanément plusieurs occupations, par exemple, famille d’accueil, productrice de films et membre élue du Conseil, en plus de leur travail à la maison, soins aux enfants et tâches domestiques.

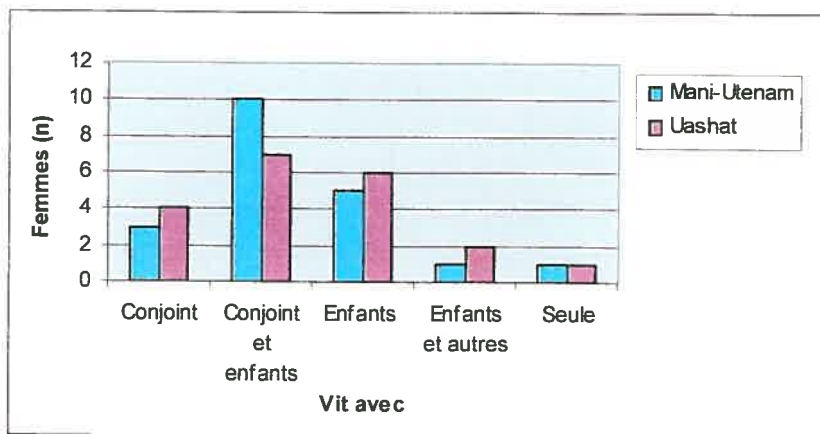
le second, de Uashat. En outre, quatre femmes de Uashat étaient étudiantes, au moment de nos entrevues, alors que c'était le cas d'une seule des femmes, à Mani-Utenam. Un plus grand nombre de femmes de Mani-Utenam travaillent à l'extérieur de leur communauté (7 contre 3). Enfin, les trois Sujets de Uashat oeuvrant à l'extérieur de leur communauté le font en milieu allochtone, ce qui est le cas d'une seule des femmes de Mani-Utenam, les six autres travaillant à Uashat, ce qui donne à ces dernières une connaissance particulière et approfondie de l'autre communauté.

Figure 5 : Répartition des Sujets selon le domaine d'occupation et la communauté



À Mani-Utenam et à Uashat, la majorité des femmes vivent avec leurs enfants (16-15) et, pour plusieurs d'entre elles, avec un conjoint (10-7). Du point de vue conjugal et sans lien avec ce qui précède, treize et onze femmes vivent avec un conjoint.

Figure 6 : Répartition des Sujets selon la composition du ménage actuel et la communauté



Quand nous avons interviewé les Sujets sur le lieu de leur naissance, l'endroit invoqué par le plus grand nombre était celui de la communauté actuelle (Mani-Utenam: 9; Uashat: 8). Quant au lieu de naissance des parents des Sujets, certaines différences apparaissent entre les deux communautés. L'endroit mentionné par le plus grand nombre de femmes de Mani-Utenam est Moisie alors que celles de Uashat désignent le territoire familial⁵⁰. Enfin, plusieurs Sujets ont été placées dans des familles d'accueil/adoption.

Ce portrait socio-démographique étant esquissé, nous allons présenter, dans la prochaine partie, l'autohistoire des Sujets de notre recherche. L'autohistoire, nous l'avons déjà souligné, consiste en une approche particulière, en milieu autochtone. Celle-ci, lorsqu'elle est conjuguée à une perspective féministe, se veut autant un instrument de recherche qu'un outil de revendication mis à la disposition des femmes innues, dans une prise en compte de leurs conditions de vie.

4.2 Autohistoire des Sujets

Dans la section présente, nous nous intéressons au passé et au présent des Sujets. Il s'agit ici, non seulement de fixer dans un ordre chronologique les événements survenus dans le cours d'une vie, les actions posées, les sentiments ressentis, tels qu'ils se présentent à la mémoire de chacune, mais tout autant de faire sens de chacune de ces 'unités d'analyse' dans un cadre global qui est celui de l'entièreté d'une vie. Mais faire sens, eu égard à nos objectifs de recherche, c'est tenter aussi, à travers les discours sur le passé et le présent des Sujets, d'appréhender leur expérience de vie, laquelle selon l'une de nos hypothèses, est susceptible de renvoyer à leur engagement.

4.2.1 Le passé

Nous avons invité les Sujets à nous parler de leur vie en commençant le plus loin, comme le prévoyaient notre hypothèse de travail, notre méthode et notre épistémologie: «Racontez-moi votre vie, aussi loin que vous vous rappelez, votre enfance, la communauté, l'école, vos projets d'alors». Nous avons découpé ce matériel en tranches

⁵⁰ Soit le territoire de chasse et pêche.

se rapportant à l'enfance, à l'adolescence et ensuite aux périodes plus récentes, même si le récit lui-même n'était pas toujours si ordonné.

- **Enfance, adolescence et scolarisation**

Quelques femmes de Mani-Utenam et de Uashat (3-2) ont d'abord fait remonter leurs souvenirs à leurs arrière grands-parents, mais c'est une majorité des Sujets (10-15) qui amorcent plutôt le récit de leur enfance en lien avec leurs grands-parents. Leurs souvenirs sont tantôt le reflet de leurs relations affectives à leurs aïeuls et grands-parents, et elles décrivent alors des liens constants et chaleureux, tantôt le récit des activités, surtout en forêt, de leurs ascendants, qu'il s'agisse de chasser et pêcher, préparer les peaux, cueillir les petits fruits, être artisan, conteur ou sage-femme. Parlant du travail de leurs aïeuls, elles sont peu nombreuses à évoquer le travail salarié (1-2).

«Eux autres [ses aïeuls] nous faisaient vivre de la façon dont ils vivaient de pêche... ils avaient leur territoire de chasse, on était tous rassemblés là. On était gâtés, on était choyés... je suis fière d'avoir connu mes arrière grands-parents» (S1⁵¹);

«Je trouve le fun d'avoir été en contact avec mon arrière grand-père, quelqu'un de très bon pis ma grand-mère aussi. C'est vraiment des souvenirs heureux» (S32).

Relativement à leurs parents, les Sujets témoignent de liens basés sur l'amour et le respect. En général, elles s'attardent sur une qualité ou un exploit d'un parent, bien que quelques-unes vont regretter que leurs parents n'aient pas rendu possible la transmission de la culture innue.

«Une grande admiration; je me disais: 'Ah! c'est ma mère, une grande dame, c'est quelqu'un pour moi'. Elle est riche de culture, de sagesse» (S2);

«Moi, je me rappelle, mon grand-père, comme mon père, c'était deux grands conteurs» (S28);

«Je me rappelle, mon père, il avait tué une fois un renard blanc; je pense que j'avais huit ans, il s'en venait d'aller voir ses pièges pis il s'en vient, le renard blanc autour de son cou. C'était cher ça, avant; mon père, il avait fait cinq cents piastres» (S3);

«Nos parents travaillaient tellement qu'ils ont pas réussi à nous transmettre ça. C'est dommage. Tout ce qu'on a, c'est apprendre un peu d'artisanat, juste pour dire. Aie, ma mère, elle savait tout faire, à partir des raquettes jusqu'aux manteaux, des anoraks, elle savait tout faire, ma mère. Elle a pas réussi à nous transmettre ça. Mon père, c'était un faiseur de raquettes, de tambours, il était capable de tout faire en forêt. J'ai rien appris, ils m'ont rien laissé, j'ai pas d'héritage à ce niveau-là. Ils ont pas réussi à me transmettre cette fierté-là» (S23).

Alors que les Sujets rapportent que leurs aïeuls évoquaient un mode de subsistance axé sur les pratiques traditionnelles, s'agissant de leur père et mère, elles décrivent en majorité des salariés, à un moment ou l'autre de leur vie. Une minorité de Sujets plus

⁵¹ 'S' devant le chiffre remplace 'Sujet'.

importante à Mani-Utenam qu'à Uashat (6-2) vont parler de leurs deux parents comme s'adonnant exclusivement au mode traditionnel de subsistance. Entre l'exercice exclusif de chacun de ces deux modes de subsistance que sont le 'marché du travail' et le 'marché traditionnel', s'insèrent d'autres pratiques, par exemple, le passage récurrent de l'un à l'autre des deux 'marchés', la transition de l'un à l'autre, les deux types d'activités menées en parallèle, voire même le cas des deux parents, dont l'un s'inscrit dans le salariat, alors que l'autre poursuit son mode de vie ancestral.

Bien que les discours des Sujets des deux communautés sur leurs parents se recoupent, quelques différences ressortent, eu égard à nos hypothèses. Les femmes de Mani-Utenam parlent plutôt de leur mère et de ses activités de bénévolat qui leur aurait servi de modèle; celles de Uashat décrivent la force de leurs aïeules dans leur leadership familial et leur engagement politique et soulignent que cette conduite a été pour elles source d'inspiration. Nous rappelant, entre autres auteurs, les thèses de Anne Quéniart et Julie Jacques (2001, 2000) et de Florence Passy (1998) qui identifient parmi les facteurs à la source de l'engagement la socialisation primaire et l'influence du milieu parental, nous nous posons les questions suivantes: Dans quelle mesure l'action des aïeules de Uashat et des mères de Mani-Utenam joue-t-elle sur l'engagement de leurs descendantes? Ces modèles des ascendantes des Sujets influence-t-ils le type d'engagement assumé par ces dernières? Nous nous y arrêterons au chapitre cinq portant sur l'interprétation.

L'autohistoire de l'enfance et de l'adolescence que nous racontent les Sujets présente plusieurs convergences d'une communauté à l'autre. Les thèmes des activités traditionnelles et des séjours en forêt sont récurrents dans la plupart des témoignages et, sauf dans deux cas, provoquent d'agréables rappels chez les femmes interviewées. Le cadre de vie que représente la forêt signifie pour la majorité des Sujets le resserrement des liens familiaux, mais aussi l'absence d'alcool et de violence. Évoquant leur enfance, les Sujets abordent quatre autres thèmes. Plusieurs s'arrêtent sur l'importance accordée par les parents à leur apprentissage des valeurs religieuses; d'autres décrivent les modes d'interprétation par leurs parents des messages que la nature leur livrait; quelques-unes, parmi les plus jeunes, évoquent pour leur part des souvenirs qui les unissent à tous les

enfants du monde, comme leurs jeux, les poupées Barbie, les châteaux de sable, les amis, les rencontres familiales ou les sorties; enfin, parmi les plus âgées, on s'arrête davantage sur le climat socio-affectif de l'époque caractérisé par l'hospitalité des gens, leur simplicité, mais aussi sur ces valeurs innues fondamentales, disent-elles, que sont l'entraide et le partage.

Cette période est aussi marquée, chez plusieurs Sujets des deux groupes, par l'expérience du placement, prolongé ou non, en famille d'accueil/adoption. C'est le cas de sept femmes de Mani-Utenam et de neuf, à Uashat. Des différences ressortent entre les deux groupes relativement à l'identité des 'hôtes' et au motif du placement. Les Sujets ont été accueillies par leurs aïeux, surtout celles de Uashat (7 contre 4) ou par des membres non apparentés, dans la communauté ou non (3-2). Les Sujets expliquent leur placement de deux principales façons, soit à Mani-Utenam, la volonté parentale de poursuivre le mode traditionnel de vie et de subsistance en forêt, ce qui exclut les jeunes enfants, et à Uashat, la condition physique de leur mère (décès, maladie ou maternité précoce). Il s'agit d'adoption traditionnelle⁵² dans tous les cas, sauf chez trois fillettes (2-1) qui ont été placées suite à une décision judiciaire fondée sur l'alcoolisme parental et la violence familiale.

Mais l'enfance, pour plusieurs Sujets, est aussi une période marquée par les échecs, la négation de son droit de parole, la violence parentale et familiale, les sévices sexuels, les abus de toutes sortes, alcool et drogue, lesquels forment la trame du quotidien; cette 'réalité' ne diffère pas d'une communauté à l'autre.

«Il y a eu beaucoup d'échecs dans mon enfance... c'est sûr que ça a pas été tout rose. Tu sais, t'arrivais à la maison, le souper est pas prêt; t'es un enfant, tu vois ta mère consommer, ton père consommer. Il y a eu de la violence conjugale, entre les deux, physique, morale, psychologique, dans tout, c'était des moments pas beaux à voir. Je pense que, de ce côté-là, j'étais vraiment dérangée, mes sœurs aussi. Il y a eu dans ma jeunesse de l'abus, il y a eu du viol... il y a eu pas mal de choses... mes abus ont commencé, moi, j'avais quoi, trois, quatre ans. Ça s'est terminé seulement à onze ans. J'ai pas moyen de parler parce que c'était des proches de ma famille» (S1);

«La manière que les gens étaient éduqués à cette époque-là, c'est quelque chose qui m'a beaucoup dérangée; plus t'avais de l'âge, plus t'étais importante, plus t'avais droit au respect; moi, ma mère s'est occupée de moi, mais concernant le droit de parole, les plus vieux passaient toujours avant moi. Je m'en rends compte aujourd'hui, c'était ça partout, c'était pas juste chez nous. Moi, étant la dernière, c'est sûr que j'ai été gâtée, d'une part, et à côté, j'étais comme pas reconnue» (S42);

⁵² Adoption selon le mode traditionnel par un membre, apparenté ou non, de la communauté, sans interférence de l'État.

«J'ai grandi dans la violence beaucoup. Mon frère, à un moment donné, il est sorti avec un fusil puis a dit à ma mère: 'Je vas aller me tuer'. Moi, j'ai grandi dans la peur, c'est incroyable... [constatant les abus sexuels dont les enfants sont victimes dans la communauté, elle dira plus tard] J'ai été vraiment bénie, on entendait tellement parler d'abus sexuels autour de nous autres, j'ai dit: 'Je te remercie, papa'. Il nous a jamais touchées, papa. Tu sais, autour de nous, c'était des abus sexuels» (S23).

Relativement à leur adolescence, les Sujets évoquent une période marquée par la rencontre de leur futur conjoint (12), par leur accession au marché du travail (7), ou, enfin par un changement de résidence (7). Quelques-unes se rappellent aussi avec plaisir le retour au sein de la famille biologique, après plusieurs années en famille d'adoption, ou l'arrivée d'un petit frère, ou encore, l'intensification des liens au père lors de la crise d'adolescence; d'autres décrivent plutôt leurs sorties de danse ou de bingo, les compétitions sportives, la 'gang', ou la reprise avec le beau-père des longs séjours en forêt suite au remariage de sa mère.

Adolescentes, certaines adoptent le 'modèle parental' de leur enfance et abusent d'alcool et de drogues illicites. Elles sont par ailleurs nombreuses à nous décrire leur adolescence, cette transition entre deux pans de vie, difficile passage au cours duquel se succèdent troubles et craintes, comme un moment de recherche identitaire. Cette quête, qui est celle des adolescents de partout ailleurs, prend cependant ici une couleur particulière, à la lumière de la double identité des Sujets, femmes et Innues; mais elle se teinte aussi différemment d'une communauté à l'autre, à cause de la proximité du regard de l'Autre, le Blanc, pour ce qui est de Uashat. Quelques Sujets de Mani-Utenam ont évoqué cette crise identitaire culturelle, mais ce sont les femmes de Uashat qui se sont le plus prononcées sur les conséquences du manque d'estime de soi et de la honte que leur inspire leur indianité. Est-ce une explication trop simple que de penser que la localisation géographique de Uashat, enclavée dans la ville de Sept-Iles, contrairement à celle de Mani-Utenam, isolée, accentue chez les premières le sentiment d'une différence qui infériorise? Quoi qu'il en soit, quelques Sujets ont fait ce lien⁵³. Par ailleurs, peut-on croire que l'engagement des Sujets puisse découler de cette souffrance et de cette quête identitaire, du moins si l'on en croit les auteurs, tels Marcel Lieberman (1998) qui ont

⁵³ Cela ne signifie pas que les Sujets de Mani-Utenam ont des contacts moins réguliers ou constants avec les membres de la société dominante; elles en ont à travers les liens de consanguinité ou du travail, le leur ou celui de leurs parents.

fait le lien entre engagement et identité? Nous tenterons de répondre à ces questions au chapitre cinq. Pour le moment, présentons quelques extraits de nos entrevues portant sur le thème de l'identité et des différenciations ethniques. Le premier est tiré d'une entrevue avec un Sujet de Mani-Utenam alors que les autres sont de Uashat.

«J'ai eu une crise d'identité à quelque part dans mon adolescence. J'ai détesté mon père; j'ai dit à maman: 'Pourquoi tu t'es mariée avec un Blanc? Ça parle juste en français, on est élevés à la manière des Blancs'» (S13);

«Face aux Blancs, tu te sens inférieure. C'est comme je te dis, tu nais avec ça» (S24);

«Les Blancs, ils me traitaient de sauvagesse, mon père est un Indien» (S28);

«Moi, je me rappelle, très jeune, à l'école, c'est une perte d'identité, hein? J'avais une honte, moi, intérieurement, [que] j'avais camouflée. Et moi, j'ai parti avec ça dans la vie. Moi, les Indiens, c'est pauvre, c'est crotté, ça se lave pas; il est rien. J'ai longtemps cru ça, le gouvernement, ce qu'il m'avait dit» (S34);

«Quand je vivais en milieu allochtone [Sept-Iles], ça a pas été des apprentissages faciles au niveau social; on était souvent la seule famille autochtone et je dirais que la méchanceté des gens [les Blancs], ça a été épouvantable... Mon père, comment de fois qu'il a été garoché en pleine face qu'il restait juste avec une Indienne pis ma mère, toutes sortes de mots de la part des allochtones: 'Tu dois être une crisse de putain pour avoir marié un Blanc', des choses qui auraient pu être très destructrices pis qui auraient pu développer chez nous beaucoup de racisme envers les allochtones parce que c'était là, les blessures, c'était pas beaucoup en milieu autochtone» (S32);

«Au travers les Blancs, on me traitait de sauvage, de kaouish; on me disait que je puais; on me disait que j'avais des poux, on me disait... Comprends-tu?» (S33);

«Quand tu t'es fait regarder comme une nulle pendant des années de temps, que ce soit la communauté dominante, dans notre place, parce que, quand tu as ce regard-là, depuis des centaines d'années, un moment donné, tu crois que t'es comme ça, tu crois que c'est ça, la réalité» (S35).

Mais plus largement, ce que font apparaître les citations précédentes, c'est la question des attitudes racialisantes. Ce phénomène n'est pas à sens unique, comme le reconnaissent quelques Sujets; en effet, discrimination, racisme, déni de Soi ou de l'Autre s'imbriquent à tel point qu'il nous semble difficile, voire stérile, d'identifier les responsables et les victimes, de délimiter la scène où s'inscrivent des acteurs et des événements en chassé-croisé constant; écoutons, par exemple, ces deux témoignages de Sujets de Uashat.

«Il faut vraiment être en contact des Blancs pour voir plus loin, puis j'étais vraiment raciste... on regarde les Blancs puis ils sont en haut comme ça, puis nous autres, on est là [très bas]... puis mon père, je l'ai tout le temps entendu dire ça: 'Nous autres, notre culture, on est juste des Indiens'. Même nos parents, tu sentais que... on grandit comme avec une opprobre, une tache sur nous autres. Puis ça se transmet bien sûr de père en fils» (S23);

«Le jour où j'ai commencé de m'approcher des Blancs pis qu'ils s'approchaient, eux autres aussi, j'ai compris que c'était moi qui créais le racisme. C'est moi qui créais la barrière. C'est à moi à faire les pas vers les autres, c'est pas à eux autres à venir me voir. Mais moi, j'attendais dans mon coin que tout le monde vienne me parler pis je pensais que tout le monde était raciste» (S24).

Il s'agit ici des propos de deux interviewées. Nous ne voulons pas nier l'existence du racisme 'blanc' ni faire des Innues que nous avons rencontrées les (seules) coupables de

cette situation. Quoi qu'il en soit, le regard des Blancs est méprisant à leur endroit, soulignent plusieurs Sujets de Uashat. Par ailleurs, deux autres Sujets parlent de racisme intra-communautaire, l'une métisse de Mani-Utenam et l'autre Innue de Uashat.

«Il y avait un peu de racisme à l'école [innue], dans le sens que les jeunes visaient plus nous autres [les Métis] qu'on nous traitait de Blancs. On nous traitait de Blancs, beaucoup. On se faisait chicaner parce qu'on parlait le français, qu'on était des Blancs. On disait: 'Ben non, on n'est pas des Blancs. On est des Indiens'» (S21);

«Moi [il s'agit d'une Innue], j'ai tout le temps resté hors-réserve, étant jeune. Moi, les Innus, j'en avais peur parce que je venais ici à l'école [innue] Johnny-Pilot, sur la rue Père-Divet, pis je me faisais tout le temps battre. Disons, je me laissais faire: 'Tu vas m'amener une pomme'; j'avais intérêt à en avoir. Ça fait que, pendant longtemps, j'ai eu peur des Innus» (S26).

Mais délaissions la question du racisme sur laquelle nous aurons plusieurs fois l'occasion de revenir et poursuivons l'autohistoire des Sujets qui nous parlent de leurs projets et aspirations, tels qu'elles les concevaient, enfants ou adolescentes. Pour la majorité des femmes interviewées, leurs projets ressemblent à ceux des jeunes filles de toutes les sociétés: ils sont axés sur le marché du travail, qu'il s'agisse par exemple d'être secrétaire, vétérinaire, hôtesse de l'air, infirmière ou enseignante, ou témoignent d'un autre type d'aspirations, par exemple, être religieuse ou une volonté de quitter la communauté. Généralement et en lien avec nos hypothèses de recherche, plusieurs Sujets disent déjà rattacher leurs projets à leur vécu, cela souvent dans une perspective communautaire, qu'il s'agisse d'étudier en psychologie ou en toxicomanie ou d'être famille d'accueil.

«Quand j'étais plus jeune, je me disais: 'Je vais être sœur', parce que je voyais tout négatif pis je voyais pas ben, ben les belles affaires. Tu sais, j'étais entourée de monde en boisson, chicanes. Tu sais, c'est boisson, alcool, sang, je voyais du... il y avait des chicanes avec plein de sang: 'Je vas être tranquille, je me marierai pas'; tu sais, j'étais jeune. Déjà toute petite, je disais même: 'Non, non, je me marierai pas, moi. Je vas manger, je vas manger, je vas être grosse'. J'avais déjà un problème de poids toute jeune pis: 'Je vas manger encore plus, personne va me regarder, je me marierai pas'. C'est ça que je disais» (S16);

«Quand on a été assez vieilles, on a dit: 'On va déguerpir'. Ça fait qu'à dix-huit ans, j'ai décidé que je me mariais pis je m'en allais, j'ai dit: 'Je me marie pour fuir ça [l'alcoolisme des membres de sa famille]» (S30);

«Plus tard, je pensais travailler pour les personnes avec problème de drogue, problème de toxicomanie» (S15);

«C'est pour ça, je pense, que je me suis toujours dit en étant jeune: 'Moi, je vas être famille d'accueil, ils me feront pas ce qu'ils m'ont faite; moi, ils feront pas'» (S14).

L'analyse qui précède, relativement à l'enfance et à l'adolescence des Sujets, aux événements qui les ont marquées, à la description de leurs sentiments, à la vision du monde qui était alors la leur, nous permet d'appréhender leurs conditions de vie d'alors, lesquelles sont partie intégrante de leur expérience actuelle, et sont susceptibles, selon

l'une de nos hypothèses, de constituer le ciment à la base de leur engagement. Nous y reviendrons dans notre interprétation. Mais pour l'instant, arrêtons-nous sur les discours des Sujets relativement à leur scolarisation.

Présentons d'abord une analyse chiffrée des données relatives à la scolarisation des Sujets des deux communautés réunies. Des trente-neuf Sujets⁵⁴ ayant commencé à fréquenter l'école, seules trois d'entre elles, toutes de Mani-Utenam, l'ont fait à un âge peu commun, soit à quatre, neuf et treize ans⁵⁵. La première entra prématurément à l'école à cause de la condition physique de ses parents, âgés et malades; quant aux deux autres, c'est la pratique de la vie traditionnelle familiale en forêt qui retarda leur entrée dans le système scolaire. Voici, pour les Sujets de chacune des communautés, les données concernant les dernières années complétées ou les diplômes obtenus⁵⁶:

Trente-neuf (20-19) ont commencé le cours primaire, mais trente-cinq (17-18) l'ont complété;

Des trente-cinq, trente-trois ont commencé le cours secondaire et vingt-deux (8-14) l'ont complété, dont quatre (2-2) au secteur dit 'professionnel';

Douze (4-8) femmes sont entrées au cégep dont sept (2-5) ont obtenu un DEC;

Deux femmes, de Mani-Utenam, entrent, dès la fin du secondaire, à l'École normale et obtiennent un brevet d'enseignement;

Quatre femmes (1-3), diplômées du cégep, entrent à l'université et décrochent un diplôme.

Lorsqu'il est question de scolarisation, la seule présentation des résultats en données numériques ne saurait suffire à rendre compte du processus de scolarisation; encore faut-il, pour analyser la nature et la qualité du parcours, les incitatifs offerts ou les obstacles rencontrés en cours de route, tenter d'appréhender la signification accordée par les

⁵⁴ Une seule femme, de Uashat, nous précise n'être jamais allée à l'école.

⁵⁵ Pour trois de ces femmes, l'école prend une allure 'atypique': pour deux d'entre elles, ce sera à Moisie, dans une maison louée par l'État pour 'occuper' les jeunes Innus qui n'accompagnent pas leurs parents en forêt, alors que, pour la troisième, il s'agit de l'église de Mani-Utenam, convertie en école, jusqu'à l'ouverture du pensionnat.

⁵⁶ Ces résultats ne coïncident pas avec ceux qui apparaissent aux tableaux V et VI puisque ces derniers montrent le niveau de scolarité atteint au moment de l'entrevue, alors que ce dont nous traitons ici porte sur le parcours régulier des Sujets avant toute reprise ou retour aux études effectué ultérieurement et dont il sera question plus loin.

Sujets à l'ensemble du processus. Si l'on s'arrête aux aspirations académiques des Sujets en termes de diplôme, onze femmes (6-5) se sont rendues au bout de leur rêve⁵⁷ décrochant, pour les unes, une attestation de secondaire professionnel (2-2), pour une autre, un diplôme d'études collégiales (1-0) et pour d'autres encore, un brevet d'enseignement (2-0), un baccalauréat (0-2) et une maîtrise (1-1). Si le nombre de décrocheuses est sensiblement le même dans les deux communautés (14-12), le moment de l'abandon diffère: c'est au cours de leurs études secondaires que les sujets de Mani-Utenam ont mis fin en majorité à leur parcours (9), plus précisément après le secondaire 2, pour quatre femmes, ce qui correspond aux résultats des recherches en la matière⁵⁸, alors qu'à Uashat, le moment de l'abandon se situe principalement après la fin du secondaire. Quant aux raisons invoquées, elles se ressemblent quelle que soit la communauté d'appartenance, un mariage, un accouchement, le mariage ou la maternité que vivent leur mère, un manque d'encadrement ou de motivations, l'inaccessibilité ressentie par rapport à certaines matières académiques ou, encore, l'ennui découlant de l'éloignement de sa communauté et de sa famille. Par ailleurs, tous les Sujets de Mani-Utenam et dix-huit de Uashat ont étudié, à un moment ou l'autre de leur cursus, dans des institutions de type occidental et une seule, de Uashat, n'a étudié qu'en milieu innu. Les Sujets décrivent un contexte scolaire parfois stimulant et propice à l'enrichissement, parfois source de tensions dans les relations aux allochtones. Plusieurs femmes des deux communautés ont par ailleurs établi une relation entre l'obligation de fréquentation scolaire et la cassure dans leur processus d'apprentissage de la culture traditionnelle. Rappelons que, lors de la présentation de notre cadre théorique, nous avons cité une ex-

⁵⁷ Une des femmes interrogées nous a expliqué ainsi ces résultats mitigés: nous avons affaire à une génération, celle des 45-60 ans, dont les parents pour la plupart étaient nomades et se sont sédentarisés, de gré ou de force, au tournant des années 1940-1950. Ces derniers, ignorant tout du système scolaire, ne pouvaient stimuler le jeune ni même exercer un suivi ou un contrôle en matière scolaire; en outre, ces parents maîtrisaient très mal l'usage de la langue française et, parfois, n'en connaissaient pas du tout les rudiments. Enfin, alors que l'existence des parents étaient auparavant liée aux impératifs mêmes de la survie en forêt, et où on s'assujettit aux règles de la nature, l'école apparaît aux yeux de ceux-ci comme aux antipodes de leur univers familier, avec l'omniprésence de règles restrictives (horaire rigide, travail individuel et non d'équipe, etc.) qui caractérisent le système et auxquelles les enfants s'adaptent très mal. Cette femme interviewée croit que quelques générations seront sacrifiées avant que certains de ces éléments à la base de la vie sociale occidentale, ne fassent partie intégrante de la vie de ces étudiants, fils de nomades.

⁵⁸ Notamment le rapport de la Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones, ainsi que le rapport de Dion Stout et Kipling, dont nous avons amplement parlé, en début de cette thèse.

cheffe de bande innue de Betsiamites⁵⁹ qui émettait l'hypothèse selon laquelle il y aurait une relation entre la rupture dans le processus de transmission de la culture parents-enfants chez les Innus et l'obligation de fréquentation scolaire émise à l'endroit des jeunes, hypothèse qui, à notre connaissance, n'a toutefois pas encore été vérifiée empiriquement à ce jour.

«Quand on a eu l'école, c'est notre grand-mère qui nous [les enfants] gardait; ils [ses parents] auraient dû jamais faire ça; ils auraient dû nous amener dans le bois» (S3);
 «Je suivais mes parents dans le bois. Mais à l'âge de huit ans, ma mère m'a dit: 'Il faut que tu restes là [à Mani-Utenam, pour fréquenter l'école], il y a des personnes qui vont te garder'» (S19);
 «J'ai fait du pensionnat, c'est pour ça que j'ai rien appris de la forêt» (S22);
 «Quand ça a été rendu à mon âge, on était obligés de fréquenter les écoles, il y a eu une coupure [dans la transmission de la culture]» (S35);
 «À une certaine époque, le gouvernement a sédentarisé les Innus puis il fallait qu'on aille à l'école, elle [sa mère] est restée à la maison pour s'occuper de nous» (S40).

Dans les deux groupes, les Sujets décrivent le contrôle dont elles faisaient l'objet de la part du MAINC dans leur processus de scolarisation, qu'il s'agisse de poursuivre leurs études ou de choisir leur carrière.

«Quand je me présentais à l'école, j'avais de très bonnes notes pis ils ont vu, le ministère des Affaires indiennes, qu'on devait voir à mes études. Ma mère était d'accord vu que je revenais pour les fêtes» (S9);
 «J'ai failli pas être prof. Les Affaires indiennes voulaient que j'enseigne les arts familiaux: 'Non, va à l'école supérieure des arts familiaux'. 'Non. Moi, je veux enseigner les vraies choses qu'on apprend à l'école'. Ils ont dit: 'À moins que tu sois infirmière'. J'ai dit à mon père: 'Je veux être professeur, je veux être maîtresse d'école'. Si mon père avait pas été là, je sais pas si...» (S21);
 «Il [un employé des Affaires indiennes] dit: 'Tu vas arrêter l'école'. J'ai dit: 'Comment ça, je vas arrêter l'école?'. 'Ben oui, je vas te donner ton bien-être'. J'ai dit: 'Es-tu fou, toi? Il est pas question que j'arrête l'école, voyons donc'. Moi, j'ai conté ça à mon père. Ah! mon Dieu Seigneur, si t'avais vu l'esclandre qu'il y a eue au ministère des Affaires Indiennes. C'est mon père qui est arrivé au bureau, le lundi matin. Ah! je te dis qu'il y en a qui ont pas trouvé ça drôle. Il dit: 'Tu voulais sortir ma fille de l'école pour lui donner son bien-être? Qu'est-ce que tu veux qu'elle fasse avec ton petit chèque de cent piastres par mois?'» (S28).

Dans notre analyse de la scolarisation, nous avons constaté la présence et l'occurrence de certains sous-thèmes qui diffèrent d'un groupe à l'autre. Alors qu'à Uashat, les Sujets insistaient sur le rôle clé joué par leurs mères et grands-mères relativement aux études de leurs filles, à Mani-Utenam, on parlait davantage de la fréquentation du pensionnat. Ces deux thèmes nous semblent importants. D'une part, nous croyons que l'importance rattachée par les ascendantes à la scolarisation a pu influencer positivement les Sujets dans leur choix de carrière et leur engagement, ce que nous analyserons plus loin.

⁵⁹ Voir note 32, p. 42.

D'autre part, relativement à la fréquentation du pensionnat, non seulement étions-nous intéressée à découvrir le sens qu'y accordaient les femmes et son éventuel impact sur leur engagement des Sujets, mais aussi voulions-nous vérifier une concordance avec les résultats des recherches existantes à ce sujet. En effet, certains auteurs, nous l'avons vu au chapitre deux, ont montré les effets négatifs, et même parfois dévastateurs, de l'obligation faite aux familles autochtones nomades des années 1940 et 1950 d'envoyer leurs enfants dans les écoles ou pensionnats. Or, lors de nos entrevues, des huit Sujets ayant fréquenté cette institution pendant plusieurs années, une seule parle de traumatisme. Il va de soi que notre population à l'étude est trop restreinte pour nous permettre d'infirmer les conclusions d'autres chercheurs, mais nous pouvons avancer l'hypothèse voulant que la généralisation, quant aux effets des pensionnats sur les jeunes autochtones, est contestable.

«À l'âge de dix, onze ans, j'ai rentré au pensionnat; j'ai aimé mieux le pensionnat que la famille d'accueil parce que mes frères et sœurs se trouvaient là, on était pus séparé, on était ensemble... Ben, moi, j'ai jamais eu de mauvaises expériences au pensionnat... des gens qui restaient au pensionnat, c'est toutes des personnes qui ont réussi, à être autonomes, discipline, c'est là qu'on a appris des choses» (S19);

«Moi, j'ai fait du pensionnat un bon bout de temps, au moins treize ans de temps; sur le moment, ça a pas été dur, j'ai pas pris conscience, j'étais pas maltraitée, sauf que j'avais pas mes parents; je m'ennuyais, je pleurais de rien pis, à un moment donné, j'ai resté comme gelée, pas capable de dire ce que je pensais, de sortir mes sentiments parce que je l'avais perdu, la manière de le dire. Pis je sortais avec un groupe d'enfants, on faisait juste se protéger, c'est tout... Pas moi, non, mais il y en avait qui étaient maltraités... entre nous autres, on s'arrangeait toujours pour parler en innu; c'était une manière de nous retrouver en famille parce qu'on avait déjà perdu notre contact avec la famille. Quand moi, j'allais à la maison, j'étais pas bien, j'étais comme rejetée parce que j'avais jamais vécu là, j'étais comme une étrangère pour eux autres: j'avais une autre culture, un autre mode de pensée» (S22).

Par ailleurs, trois femmes de Uashat qui sont entrées au pensionnat, ou bien en sont reparties presque aussitôt, ou bien n'en ont rien à dire. Celles-ci vivaient respectivement à Moisie, Mani-Utenam et Betsiamites à cette époque de leur vie. Aucune autre femme de Uashat n'a fréquenté le pensionnat créé, rappelons-le, à l'intention des jeunes écoliers innus de la Côte-Nord. Ce fait nous a étonnée d'autant que l'on se souvient que plusieurs d'entre elles ont évoqué, à l'occasion de leurs études, leur difficile rapport à l'Autre, le membre de la société dominante. Comment alors expliquer que les parents des Sujets de Uashat n'aient pas choisi d'envoyer leurs filles au pensionnat innu de Mani-Utenam, plutôt que dans les écoles 'blanches'? L'âge moyen de ces femmes ne peut être en cause ici puisque le pensionnat existait lors de leurs études primaires: d'une part, l'âge moyen

des femmes de Uashat s'élève à quarante ans et, d'autre part, l'existence du pensionnat s'est étirée du début de la décennie 1950 jusqu'en 1974-1975. Une partie de la réponse est susceptible de se lire dans l'antagonisme qui oppose les résidents de Uashat et de Mani-Utenam et nous reviendrons ultérieurement sur ce point.

Nous allons maintenant nous intéresser aux récits des Sujets relativement à un passé rapproché. Il est question de relations conjugales et familiales, de santé personnelle, de vie professionnelle et, enfin, de retour aux études.

- **Vie conjugale, familiale et professionnelle**

L'autohistoire des femmes interviewées fait apparaître plusieurs similitudes de même que quelques différences entre les deux groupes. En général, lorsque les Sujets évoquent des souvenirs relatifs à leur vie conjugale, les mêmes expériences surgissent, que ce soit dans le bonheur de la vie à deux, les plaisirs renouvelés, le partage d'un nouveau mode de vie, mais aussi dans les peines ou même dans la violence du contexte. Mais d'abord, c'est un nombre égal de femmes (18-18), dans les deux communautés, qui ont vécu en couple, suite à un mariage (12-13) ou à une union de fait (6-5). L'âge moyen des Sujets était alors de 22,6 ans, à Mani-Utenam, et de 21,8 ans, à Uashat. Trente et une d'entre elles choisirent un Innu, de leur communauté (10-10) ou d'une autre (5-6) et cinq, un allochtone (3-2). Une différence apparaît quant au lieu de résidence conjugale: huit Sujets quittent Mani-Utenam et une, Uashat. Au moment de l'entrevue, vingt et une des trente-six Sujets nous ont dit se trouver encore avec leur premier conjoint (12-9), la durée moyenne de leur vie commune étant de 22,8 ans, pour Mani-Utenam, et de 20,1, pour Uashat. Enfin, des quinze femmes qui rompèrent leur union (6-9), six nouèrent une seconde relation (2-4).

Lorsque les Sujets des deux communautés évoquent les débuts de leur vie commune, elles se rejoignent sur des thèmes récurrents. Plusieurs d'entre elles parlent de leur cohabitation dans la famille du conjoint ou de leur aménagement en milieu urbain, la pénurie de logements dans chaque communauté entravant leur désir d'acquérir une propriété près des leurs. Parlant de propriété, un Sujet de Uashat dut prendre résidence à l'extérieur, lors de son mariage à un allochtone; rappelons-nous les effets négatifs de la

Loi, avant 1985, sur les femmes mariées à des Blancs et sur leurs enfants, effets analysés dans un précédent chapitre. Pour d'autres, l'amorce de la vie conjugale s'est faite dans des conditions particulièrement difficiles.

«Moi, chez mon beau-père, il y avait moi, mon mari, sa sœur, il y avait une autre sœur, B..., C..., il y avait mes beaux-parents, on était presque dix dans une petite maison. C'était à deux étages, mais on était dix. Pis, après ça, j'ai eu tous mes enfants là, ça fait que ça faisait encore du monde à la messe» (S30);

«J'ai déménagé cinq fois avant d'avoir une maison. Pis la maison que j'ai prise, pas de peinture, pas d'électricité, pas d'eau, tout en bois; je lavais à quatre pattes le plancher avec une brosse; en plus, j'étais enceinte; l'hiver, j'allais chez les voisins chercher de l'eau» (S4).

Par ailleurs, un nombre égal de femmes se sont particulièrement rappelé leur initiation au mode de subsistance en forêt ou aux pratiques, culinaires et politiques.

«Quand je me suis mariée, on vivait chez mon beau-père qui était chef. J'ai eu mon baptême de politique. Il y avait toujours plein de gens à la maison pis ça parlait politiques» (S8).

Les Sujets ont aussi évoqué plus largement leur vie conjugale et familiale. Les moments d'intimité, les loisirs en forêt, certaines mésaventures, bref tous souvenirs des petits bonheurs d'une vie partagée. Nous retenons notamment la satisfaction de celle-ci, de Uashat, qui put acquérir, avec son conjoint allochtone, une propriété dans sa communauté et réintégrer le contexte culturel qui était à l'origine le sien.

«En '96, je suis revenue dans la communauté, je me suis bâti une maison... c'est sûr qu'on était deux là-dedans, mais c'est que mon mari n'a aucun droit. Si jamais moi, je décédais, il faut qu'il quitte la communauté, à moins qu'il élève un de nos enfants qui serait mineur. Pis c'est comme si j'étais plus chez nous que lui» (S35).

Et ces autres Sujets, de Mani-Utenam et de Uashat, qui décrivent la qualité du lien conjugal.

«C'est [son conjoint] un peu mon grand-père... un peu de tout, c'est mon frère, mon père» (S9);

«J'ai toujours rêvé ça. J'aimerais travailler avec mon mari avant de mourir... j'ai travaillé avec lui, on aimait ça, on s'en allait dans le bois pis on était payés pour faire ça» (S10);

«Je pense qu'avec mon mari, ça a été quelque chose de vraiment complémentaire. Moi, c'est vraiment intellectuel pis lui, c'est vraiment culturel, traditionnel. On est comme deux gros contraires, mais vraiment complémentaires dans la vie» (S21);

«Moi, mon chum, il monte dans le bois deux-trois semaines, des fois, pis il revient pis il m'amène avec ses réflexions pis ses mises à jour pis il m'amène plein d'affaires. C'est des moments extraordinaires» (S42).

Relativement à leur vie conjugale et familiale, les Sujets ont aussi évoqué la question des responsabilités relatives au soin des enfants et au travail domestique. Elles vivent sensiblement la même 'réalité' dans chacun des deux groupes que les allochtones: un Sujet seulement de chacune des deux communautés mentionne l' 'aide' que son conjoint lui aurait apportée (1-2) dans le travail domestique et les soins aux enfants, alors qu'une

troisième, de Uashat, précise que son conjoint assume la supervision entière de ces activités. Par ailleurs, quatre femmes (2-2) placent leurs enfants dans une garderie. Cependant, le travail à la maison ne résume pas tout et ne rend pas compte de tout ce que les femmes font pour la famille. Nous avons été surprise de constater que la charge de travail dévolue aux Sujets passe du double au triple, pour une majorité d'entre elles. Ainsi, ce sont trente et une femmes (15-16) qui ont contribué à certain moment de leur union au revenu familial par leur salaire et c'était parfois le seul revenu du ménage. Ce fait est important parce que susceptible d'agir sur la position des femmes dans la famille et sans doute dans la communauté; nous y reviendrons.

Quels rapports entretenaient les Sujets avec leurs enfants? Elles expriment leur fierté, leurs espoirs et leurs craintes, mais aussi et surtout leur amour, malgré tout.

«[S'adressant à son petit-fils] 'C'est que ton rêve soit assez important pis que tu le maintiennes pis c'est là que tu vas arriver'» (S21);

«J'ai une fille... je lui ai toujours dit, vu que moi, j'ai été abusée: 'Si ça arrive, ma fille, un jour, j'aimerais que tu m'en parles'» (S14);

«J'ai une fille alcoolique, je l'aime quand même. Je lui dis que je l'aime, je lui dis assez souvent... J'ai dit: 'Ma fille, quelqu'un qui a le cancer, tu l'aimes pareil; ben, c'est la même chose'» (S21);

«Mes jeunes, des gens épanouis, mes jeunes filles, tu les as vues, des belles filles... un Noël, on était allés, ils avaient fait un spectacle. Ma fille était au piano puis mon garçon jouait de la guitare. Je les regarde en avant. Mon Dieu, tu peux pas savoir ce que ça m'a fait. Aie, ils prennent leur place dans la société» (S23);

«J'ai un fils qui avait des problèmes de boisson; j'ai dit à mon ex-mari: 'C'est quoi, moi, que j'ai aimé quand j'ai arrêté de boire, c'était l'accueil. Je peux rien faire pis aller lui dire pis d'enlever la bouteille, non; c'est de l'accueillir quand il va rentrer chez nous'. C'est ça, chaque chose qu'on fait, c'est de l'accueil» (S34).

La plupart des Sujets ont élaboré des stratégies en vue d'assurer la sécurité de leurs enfants. Quelques-unes d'entre elles ont choisi de quitter la communauté, éloignant les enfants d'un contexte qu'elles estiment néfaste à leur développement; de celles-là, par ailleurs, certaines sont revenues, espérant permettre aux leurs de faire l'apprentissage de leur culture. Les discours des Sujets relativement à leurs enfants témoignent non seulement de leur attachement à ceux-ci et de la qualité de la relation mère-enfants, mais aussi de leur conscience de l'environnement dans lequel ils s'inscrivent. Elles nous montrent enfin qu'elles ne sont pas que témoins de la vie de la communauté et de ses problèmes, mais autant acteurs dans la construction d'une société meilleure pour leurs enfants et, dans ce cas, il s'agit d'une forme d'engagement, ce que nous vérifierons ultérieurement.

Par ailleurs, la vie conjugale et familiale des Sujets n'est pas que joies et loisirs partagés ou soin des enfants et travail domestique. Les confidences que nous ont faites les Sujets, ce dont nous leur sommes profondément redevable, chargent parfois d'une grande émotivité le climat de l'entrevue, lorsque, par exemple, est évoquée la mort d'un compagnon avec qui on a vécu plus de quarante ans.

«La dernière fois qu'on l'a rentré à l'hôpital, le médecin a dit: 'Il a pus sa petite flamme combative, on dirait qu'il a rendu les armes'. On lui a demandé s'il voulait être intubé. Il a dit: 'Pas d'intubage. Si je suis pas capable de vivre normalement, j'aime autant partir'. Ça fait que c'est ça, qu'est-ce que tu veux?» (S30).

D'autres confidences sont chargées d'un type différent de souffrances; les Sujets décrivent alors un climat pénible caractérisé par l'alcoolisme, la surconsommation de drogue, la violence, les abus sexuels et physiques, la dépendance économique et tous les effets qui s'ensuivent, en termes de maltraitance, sur elles et leurs enfants.

«J'avais peur tout le temps, les enfants, ils ont vécu ça; ils voyaient leur père [alcoolique], c'était un homme agressif, pis nous autres, on avait peur, toujours parce qu'on savait que mon mari était parti prendre sa brosse... Il a des problèmes là-bas [au travail], mais il amène ça à la maison, il a renversé la table, tout le manger, il a commencé à me battre encore. Que je trouvais ça dur» (S4);
 «J'ai demandé la main de mon mari parce que je pensais avoir ma liberté. Mais ça allait être ma prison. Je me suis mariée avec un homme qui était un alcoolique. J'ai connu la violence conjugale même lorsqu'il était à jeun; lorsqu'il était en boisson, c'était la violence verbale, physique, économique, sexuelle, tout ce que tu voudras... ça a pas été rose. Ça a pas marché... [puis un deuxième conjoint] C'est un alcoolique pis un toxicomane» (S13);
 «Moi, très jeune, quinze ans, j'ai bu pendant des années. Pis le premier homme qui est venu, je me suis tout de suite accrochée à lui. C'était comme une bouée de sauvetage; moi, je buvais pis ça me prenait quelqu'un qui boit. Mais plus je buvais, plus le problème grossissait... En dernier, j'étais irresponsable, c'était ma belle-mère qui gardait mes enfants; l'argent que je recevais, je buvais tout. Je me rappelle mon bébé que je traînais quand je buvais; le monde me disait: 'Mon Dieu, t'as presque fait tomber ton petit bébé'... je vivais beaucoup de violence à travers ça, beaucoup d'abus... j'étais violente chez nous dans ma propre famille» (S34).

Plusieurs Sujets décrivent les stratégies adoptées pour 'régler le problème', notamment leur fuite avec les enfants, l'adhésion, la leur, celle du conjoint ou du couple, au mouvement des Alcooliques Anonymes ou la dissolution définitive du couple. Une autre privilégie une démarche 'originale' de résolution du problème vécu.

[Parlant à son conjoint] «T'es pas heureux, c'est pour ça que tu bois. Si t'avais vraiment à choisir, qu'est-ce que tu ferais dans ta vie, comme métier? Qu'est-ce que t'aimerais, que vraiment tu dirais: 'Je serais heureux dans ça, je boirai pus'. Je savais, c'est parce qu'il était malheureux, c'était pas un alcoolique-né. Il dit: 'Moi, j'aimerais retourner dans le bois'. J'ai dit: 'Pourquoi tu y retournes pas?'. Ça me permettait de m'ennuyer de lui, ça me permettait de dire, quand il vient, au lieu qu'il boive; parce qu'on se serait vraiment séparés» (S21).

Une dernière raconte son désespoir dans un contexte des plus défavorables.

«J'ai dit à mon mari: 'Depuis longtemps, tu me bats'; je lui donne un couteau; j'ai dit: 'Je suis tannée de vivre; là, c'est le temps'. Il dit: 'T'es folle'. 'Non, je suis pas folle, mais je suis tannée de

vivre. Je veux mourir'. Je savais pas [que] c'était la souffrance que je voulais qui meurt... Quand je rentrais chez nous [suite à une réunion des A. A.], cinq minutes de retard, il me battait; puis pareil j'y allais [aux A.A.], il y avait tellement d'amour que je savais, à quelque part, que j'allais retrouver cet amour-là. J'ai eu des yeux au beurre noir souvent, moi... C'était mal vu de laisser ton mari, faut que tu subisses les conséquences, pour le meilleur et pour le pire» (S34).

La majorité des Sujets confrontées à ces problèmes soulignent leur victoire, parfois après un long cheminement, mais montrant par là, croyons-nous, leur force, non seulement la force de travail dont nous avons parlé plus haut, mais aussi morale et psychologique. Enfin, et ce point revêt une grande importance eu égard à nos hypothèses, certaines de ces femmes considèrent cette partie de leur expérience de vie, caractérisée par la violence et les abus de toutes de sortes, comme le déclencheur de leur engagement social.

Mais ce climat de violence dans leur propre vie conjugale et familiale, dont les effets se sont ajoutés pour plusieurs femmes à ceux subis en cours d'enfance, les a affectées physiquement et psychologiquement à bien des niveaux. Même si des Sujets mentionnent que d'autres facteurs expliquent leurs problèmes actuels de santé physique comme le diabète, le cancer ou l'hyperthyroïdie, elles ont été plus nombreuses, dans les deux communautés, à évoquer des troubles relevant de l'ordre du psychologique, principalement dus aux effets de la maltraitance, comme enfant ou comme épouse, ou au racisme, entraînant parfois le manque d'estime de soi, et dans ce dernier cas, ce sont surtout les Sujets de Uashat qui en témoignent. Par ailleurs, la majorité des Sujets décrivent, dans leur recherche d'un mieux-être, leur recours à de nombreuses thérapies. Celles-ci sont diversifiées, du traitement 'classique', comme le recours à un psychologue, jusqu'aux méthodes traditionnelles, notamment les cercles de guérison et de partage, de même que les tentes à suerie, en passant par l'adhésion à des mouvements religieux et spirituels ou aux Alcooliques Anonymes et, enfin, la lecture de revues et livres traitant de psychologie.

«Je dirais que j'ai bu pendant trente ans... trop de problèmes pis j'ai eu de la difficulté à m'en sortir. Je connaissais pas les endroits où on pouvait m'aider. J'ai fait des grosses dépressions pis j'ai fait des séjours à l'hôpital pis j'étais pognée dans les tranquillisants, les somnifères, la boisson à travers ça... je perdais mes jobs à cause de la boisson... [puis elle participe à une cérémonie sacrée amérindienne] Je rencontrais beaucoup de spirituel, j'ai continué à retourner pis je commence à me sentir bien là-dedans» (S22);

«C'est après plusieurs années de cheminement que j'ai compris le pourquoi j'ai bu aussi... Tu sais, j'ai cheminé pas mal, j'ai fait des tentes à suer; je sais aujourd'hui que je suis unique, tout le monde est unique... deux mois après, j'ai connu une session de guérison par les traditions. C'est là que j'ai

appris c'est quoi un vrai Innu avec toute la beauté qu'il avait intérieurement, que je connaissais pas avant» (S34);

«J'ai cinquante ans pis je suis quand même pas la plus démunie, dans la communauté; j'ai toujours travaillé, mais le même manque, au niveau de l'estime de soi, est en moi... je me rends compte que ça fait un bon bout de temps que j'essaie de cheminer, de comprendre; je lis beaucoup, qui a déjà fait des thérapies, tout ça, mais c'est long, les blessures sont tellement importantes, sont tellement...» (S35).

Il nous a semblé important, après l'analyse des entrevues, d'intégrer ce sous-thème relatif à la santé des Sujets puisque nous estimons, d'une part, que notre recherche se doit d'être une prise en compte des multiples facettes de l'expérience de vie des Sujets et que, d'autre part, leur état de santé et la quête subséquente d'un mieux-être constituent au même titre que leur vision du monde et le sens qu'elles lui accordent, leurs expériences passées, leurs aspirations ou les contraintes reliées aux soins des enfants et à la gestion domestique, des facteurs susceptibles d'influencer la nature et la qualité de l'engagement, s'il en est. Poursuivons maintenant sur la vie professionnelle des Sujets des deux communautés.

Lorsque nous avons dégagé, dans notre analyse, la dimension professionnelle du passé des Sujets, nous visions un double objectif: d'une part, connaître la signification donnée par les femmes à leur expérience du marché du travail et, d'autre part, identifier les effets de leur vie professionnelle, notamment leur identification d'une position nouvelle, ou différente, sur le monde et un possible engagement. Par ailleurs, la qualité de la trajectoire éducative et professionnelle est susceptible d'agir, du moins croyons-nous depuis notre culture, sur la sphère privée; ainsi, l'expérience de l'emploi rémunéré, en s'ajoutant au vécu des femmes, élargit le champ des connaissances et des rapports sociaux et, par là, accroît les possibilités d'une prise de conscience de leur propre position et de celle des autres.

Relativement à leur vie professionnelle, les Sujets des deux groupes offrent des similitudes. Elles ont toutes travaillé contre rétribution dans le même secteur d'activités, le tertiaire. La très grande majorité a en outre occupé plusieurs emplois, parfois en simultané; à ce sujet, toutefois, les femmes de Mani-Utenam sont plus nombreuses que celles de Uashat à avoir détenu plus d'un emploi en parallèle. En tout, les quarante Sujets ont cumulé dans leur passé cent vingt emplois (69-51). Les principales catégories d'emplois occupées par les Sujets sont les suivantes: 'Santé et Assistance sociale' (19-

7), 'Administration publique' (9-16), Services d'enseignement (9-12) et 'Information, culture et loisirs' (10-6). Quoi qu'il en soit de l'importance de ces catégories, elles relèvent toutes du même employeur, le Conseil de bande *Innu Takuaikan*. Trente et une femmes (16-15) ont à un moment ou l'autre travaillé pour ce dernier; d'autre part, seules neuf femmes (5-4) ont déjà travaillé en milieu allochtone. Enfin, plusieurs Sujets agissaient sur le marché comme travailleuses autonomes (11-4).

Professionnellement parlant, les Sujets des deux communautés cumulent des expériences multiples, majoritairement dans les secteurs névralgiques de la communauté innue, tels la santé, la sécurité sociale ou l'éducation. Apparaissent dans leurs récits les effets de leur participation au marché du travail, d'abord dans la sphère privée, relativement à leur autonomie personnelle et à leur influence dans la prise de décision et, ensuite, sur la scène publique, où naît un sentiment d'utilité sociale.

«J'ai toujours travaillé, j'ai jamais demandé à mon mari. Non, c'est pas lui qui payait, c'est moi qui payais; ça fait que c'est moi qui achetais; c'était moi qui étais boss de mon portefeuille» (S30);
 «Moi [elle est secrétaire politique], j'ai beaucoup de facilité de communication pis on dirait le monde s'en aperçoit; ils viennent ici, même s'ils savent qu'il [le chef de bande] est pas là: 'Bon, on va te le dire pis tu y glisseras un mot'. C'est plutôt comme ça, à l'écoute des gens pis essayer de les aider. Des fois, t'as même pas besoin du chef pour ça, c'est juste qu'ils y avaient pas pensé, ça fait que ça les aide pis ils s'en vont pis ils sont bien contents, sans nécessairement l'avoir rencontré. Mais tu te sens tellement utile, importante que t'aies pu régler des petits problèmes qu'ils avaient. Pour la personne, ça avait tellement l'air énorme, il y avait juste le chef qui pouvait régler. C'est quand même valorisant» (S26).

Enfin, plusieurs Sujets des deux communautés estiment que les connaissances acquises à l'occasion de leur travail rétribué suscitent une prise de conscience de leur position et de celle des autres.

«Avec mon conjoint [alcoolique], j'avais des problèmes pis ça m'a donné l'idée d'embarquer dans ça [Programme de lutte contre les abus de drogue et d'alcool]. C'est là que j'ai eu toute ma connaissance de ça... pis j'aimais ça, ce travail-là, parce que j'avais des problèmes avec mon conjoint, pour savoir plus comment moi aussi, j'avais besoin de l'aide pour m'en sortir... c'était pour aider les autres femmes. C'est là que j'ai appris, par exemple, elles avaient plus de problèmes que moi...» (S4);

«Ce qui a pesé sur la balance, c'était le travail. Ça fait longtemps qu'on veut aller loin, au niveau de la langue. J'ai appliqué pour le poste pis c'est moi qui l'a eu... Et en même temps, je faisais des prises de conscience aussi, dans le sens où tu t'en es jamais occupée, de ta langue, je la parlais couramment, je me questionnais pas. Puis d'avoir fait l'apprentissage de l'écrit, ça te mène plus loin. Oui, je suis émerveillée, dans le sens où j'ai fait connaissance avec ma langue, la structure de ma langue» (S40).

Le dernier thème évoqué par les femmes interviewées relativement au passé porte sur leur retour aux études. Ce sont onze Sujets de Mani-Utenam, âgées de dix-huit à

quarante-neuf ans, et dix de Uashat, âgées de dix-huit à trente-neuf ans, qui ont entrepris un premier retour⁶⁰; leurs moyennes d'âge sont respectivement de 27,5 et 28,9 années. Les Sujets ne se distinguent pas quant aux motifs à l'origine de leur décision, soit le désir d'acquérir des outils susceptibles de leur permettre d'aider les gens de leur communauté ou celui d'améliorer leur employabilité, comme moyen de s'assurer une autonomie individuelle et financière ou une reconnaissance sanctionnée de leurs compétences. Aucune différence n'apparaît non plus relativement à leur niveau de scolarité au moment de leur décision: vingt des vingt et un Sujets détiennent des diplômes du niveau secondaire. Toutefois, les objectifs⁶¹ des Sujets de Mani-Utenam diffèrent de ceux de Uashat: alors que, dans le premier cas, les femmes visent un diplôme de fin d'études secondaires (5), de niveau universitaire (3), de même que collégial (2) ou professionnel (1), celles de Uashat recherchent un diplôme universitaire (9) ou de fin d'études secondaires (1). Les disciplines dans lesquelles elles s'engagent sont multiples; dans les deux cas, outre les six Sujets qui recherchent un cinquième secondaire, les autres étudient en enseignement (2-5), en psychologie et toxicomanie (1-4) et les trois dernières, de Mani-Utenam, en bureautique, couture et menuiserie. Enfin, relativement à l'atteinte de leurs objectifs, douze femmes ont vu leurs études sanctionnées par un diplôme (5-7), six autres abandonnaient (5-1) alors que les trois dernières étudiaient toujours au moment de notre entrevue (1-2). Lorsque nous nous sommes intéressée, en analyse, aux facteurs tels la situation conjugale et familiale, l'âge des enfants et les motivations, susceptibles d'intervenir, d'une part, sur la décision de retour et, d'autre part, sur l'atteinte des résultats anticipés, nous avons vu que seule la présence d'enfants d'âge préscolaire pouvait contribuer à l'abandon des études. Ainsi, avons-nous observé que, des cinq femmes de Mani-Utenam qui ont abandonné leurs études, trois l'ont fait parce qu'elles jugeaient trop difficile d'assurer l'équilibre entre leur propre travail scolaire et les soins à leurs enfants en bas âge. Par ailleurs, lorsqu'il s'agit du contexte conjugal et familial dans lequel s'effectuent les retours (14-14), nous

⁶⁰ Il y aura en tout vingt-huit retours. Trois Sujets opéreront un deuxième retour et même l'une d'elles, un troisième.

⁶¹ Notons au passage que même si le nombre de Sujets qui retournent aux études est similaire, celles de Mani-Utenam ont en fait effectué ce retour près de dix ou quinze ans plus tard que celles de Uashat, donc dans un contexte éducationnel différent.

avons noté que la fréquence la plus élevée se situe en contexte d'absence de conjoint (5-4) et, pour Mani-Utenam, en présence d'enfants d'âge scolaire, alors que la présence ou non de ce dernier facteur ne joue pas à Uashat.

Comment expliquer les retours aux études? Dans certains cas, on pourrait croire que l'absence de conjoint favorise le retour aux études. Mais pour les autres, la décision de retour découle-t-elle d'un désir d'améliorer de piètres conditions de vie, qui sont souvent celles des cheffes de famille monoparentale, ou encore d'une volonté de stimuler leurs jeunes relativement aux exigences élevées du marché du travail actuel, en leur donnant l'exemple ou même du choix de se préparer à jouer des rôles sur la scène sociale ou politique? Nous y reviendrons.

Sur ce thème du retour aux études, prend fin notre présentation du passé des Sujets. Nous avons d'abord tenté de décrire les expériences de vie des femmes, à partir de leurs récits concernant l'enfance, l'adolescence ou, plus récemment, leur vie conjugale, familiale et professionnelle. Puis nous avons commencé à donner du sens à ces expériences et nous avons aussi cherché, à travers les témoignages des Sujets, à déceler la présence de certains des facteurs qui viendraient confirmer ou infirmer nos hypothèses. Selon l'une d'elles, l'expérience de vie et la conscience qu'ont les Sujets de la précarité de leur position, comme femmes et comme Innues, sont susceptibles de susciter un éventuel engagement et d'en expliquer la nature. Les récits constituent un matériau précieux à cet égard car, d'une part, toutes les femmes interviewées ont consenti à partager leur passé avec nous et quelques-unes témoignent de prises de conscience quant à la précarité de leur position qui, affirment-elles, a mené à une décision d'engagement. D'autre part, nous avons identifié, dans les récits de vie des Sujets, plusieurs des facteurs avancés par des chercheurs pour rendre compte de l'engagement et que nous avons présentés dans notre cadre théorique et conceptuel, notamment le processus de construction identitaire, la socialisation, primaire et secondaire, et les caractéristiques du contexte socio-culturel dans lequel l'on s'inscrit. Nous ne pouvons, toutefois, à ce stade de notre analyse, aller plus avant, mais nous y reviendrons dans notre interprétation. Par ailleurs, nous allons poursuivre notre

présentation de l'autohistoire des Sujets en nous arrêtant, dans les lignes qui suivent, sur la description de leur quotidien et le sens qu'elles lui donnent.

4.2.2 Le présent

Tenter de synthétiser ici un, ou plutôt, des quotidiens, tels que nous les ont présentés les Sujets des deux communautés, s'avère une entreprise délicate car il ne s'agit pas de se limiter à ces actions posées qui constituent ce qu'on pourrait appeler l'agenda. Le quotidien, c'est tout autant la vision des Sujets relativement à ce présent qui se vit et au sens qu'elles lui donnent, qu'elles parlent de la vie familiale et sociale, du rapport à soi, à l'Autre et à sa culture, ou encore, de leurs aspirations personnelles. Mais d'abord, présentons la question par laquelle nous invitons les Sujets à parler de leur quotidien: «Parlez-moi d'une de vos journées habituelles, comment se déroule-t-elle?».

Un mot d'abord sur la vie conjugale et familiale des Sujets des deux communautés. Toutes les femmes interviewées nous disent, sauf une exception dans chaque communauté, vivre avec conjoint ou enfants/petits-enfants à charge. En outre, trente-deux d'entre elles (15-17) occupent un emploi rémunéré⁶² et dans cinq cas, plus d'un (3-2), en plus de superviser une grande partie, sinon l'ensemble des soins des enfants et de la gestion matérielle et financière familiale. L'une des femmes, de Uashat, une mère de sept enfants qui suit une formation universitaire et travaille comme artisanne, explique sa capacité de travail.

«Parce que j'ai vu ma mère, dix-neuf enfants; moi, je me dis si ma mère a été capable de faire ça, je suis capable» (S42).

La majorité des Sujets nous disent se lever tôt chaque matin: travail domestique, soins des enfants, préparation de ceux-ci pour l'école ou la garderie, leur propre départ en direction du boulot et, enfin, leur retour à la maison, ce qui ne signifie pas, loin s'en faut, la fin de leur journée de travail puisque alors, elles voient à la préparation du repas du soir et au travail scolaire des jeunes puis à nouveau les tâches domestiques et ce n'est pas encore terminé.

⁶² Cette donnée est plus élevée que ce qui apparaît aux tableaux V et VI, l'écart étant causé par le fait que, dans ces tableaux, nous n'avons retenu qu'une occupation. Par exemple, des femmes se disent étudiantes ou retraitées puis, en cours d'entrevue, parlent d'un travail rémunéré comme artisanne ou famille d'accueil.

«Je me lève à cinq heures et demie, six heures, je prépare mon dîner. Je réveille les petits à six heures et demie pour qu'ils aient le temps de prendre leur douche pis qu'ils déjeunent bien; mon dîner a le temps de cuire, après, je m'en vas travailler. Je retourne à la maison vers trois heures et demie, quatre heures. Là, je fais à souper pour tout le monde... à huit heures et demie, je suis couchée» (S21);

«Le matin, on se lève tôt, six heures, six heures et demie et là, c'est habiller le petit garçon parce qu'il peut pas le faire, et préparer les plus vieux; après ça, je travaille. Cinq heures moins quart, j'arrive à la maison, c'est l'heure du souper, c'est les devoirs; ensuite, on essaie de faire des activités ensemble pour maintenir un lien familial parce que, maintenant, avec Internet, la télévision, les vidéos et tout ça, on dirait on se sépare ... Et c'est ben serré comme ça, on se couche très tôt; moi, neuf heures, neuf heures et demie, je suis pus capable» (S36).

Malgré tout, ou peut-être justement à cause de ces nombreuses tâches, les femmes tentent de s'offrir quelques heures de détente et de plaisirs. Week-ends en forêt ou dans un chalet près d'une rivière ou d'un lac sont parmi les activités qu'elles privilégient, bien que les rencontres familiales et sociales représentent des moments importants de l'agenda, tout comme leurs loisirs avec les enfants. Certaines ont en outre souligné l'attrait qu'exercent sur elles la lecture, la télévision, la musique, le bingo, le 'shopping', la danse ou la marche.

«Je fais des pâtisseries; des fois, je vas visiter ma belle-sœur, ma sœur... je lis, je fais des mots croisés ou bien je regarde à la télévision mon programme» (S4);

«Des fois, je vas aller prendre une marche... on s'en va à la plage, parce qu'on a un chalet à la plage» (S18);

«J'ai des danses, je pense à moi» (S21);

«Ma petite, je lui lis le soir, j'ai des petits livres en montagnais, puis même en français» (S23);

«J'arrive le soir, j'enlève ça pis je mets des vieux jeans, je me promène avec mon garçon» (S24).

Cette description par les Sujets d'une partie de leur quotidien est importante pour nous à bien des égards. D'abord, elle nous aide à mieux saisir leur vision relative à leur univers présent: une routine ou, comme elles disent, 'la roue qui tourne'; ensuite, elle nous autorise à prendre nous-mêmes la mesure de leurs tâches et de leurs responsabilités. Enfin, les récits du quotidien des Sujets nous permettent d'appréhender leurs conditions matérielles d'existence et, éventuellement, la conscience qu'elles en ont, l'un de nos objectifs de recherche car, selon Karl Marx et Sandra Harding, c'est cette conscience qui entraînerait chez certaines un engagement. Par ailleurs, nous sommes amenée à soulever deux questions relativement aux conditions matérielles qui agissent sur les Sujets: d'une part, la triple charge de travail - indice des dominations, subies ou consenties, qui construisent l'aliénation -, qui est le lot de la majorité des Sujets, leur laisse-t-elle la possibilité de s'engager? D'autre part, et considérant les facteurs avancés, pour rendre compte de l'engagement, dans les diverses thèses que nous avons présentées

précédemment, notamment l'influence de la socialisation, des caractéristiques du contexte socio-culturel ou du réseau social, les Sujets 'conscientes' ont-elles la volonté de travailler à changer leur condition et celle des autres femmes innues, voire même celle des membres de la communauté? Nous y reviendrons sous peu. Pour le moment, présentons les autres dimensions de leur quotidien que nous ont décrites les Sujets.

Parlant de leur quotidien, les Sujets ont aussi réagi à notre demande de comparer leur condition actuelle à celle de leur mère, à l'époque de sa jeunesse. Nous tentions ainsi, d'une part, d'avoir un premier aperçu de leur connaissance du passé de leur communauté et, d'autre part, de déceler éventuellement leur conscience des changements intervenus depuis quelques générations dans leur société, cette connaissance et cette conscience étant au cœur de nos hypothèses. Pour la majorité des Sujets, à Mani-Utenam autant qu'à Uashat, la comparaison ne joue en faveur, ni de la mère ni de la fille: tout dépend de la perspective adoptée. Lorsqu'elles se remémorent le passé de leur mère, elles évoquent un cadre matériel difficile, caractérisé par des conditions pénibles de subsistance, de logement, de mobilité et l'absence d'autonomie financière; cet 'avant' recèle cependant à leurs yeux des qualités particulières, comme la chaleur humaine et l'entraide entre les individus ou la profonde intériorité des gens. Par ailleurs, les Sujets évaluent leur quotidien sous les mêmes aspects, matériels et socio-psychologiques. D'une part, elles constatent que les conditions de vie actuelles s'ouvrent sur de belles perspectives; plusieurs femmes de leur âge sont scolarisées et elles ont accédé au marché du travail, améliorant ainsi leur position conjugale, familiale et sociale. En outre, non seulement estiment-elles avoir accès à des services publics, améliorés et élargis, mais elles disent bénéficier des avantages reliés aux nouvelles technologies de l'information. D'autre part, elles décrivent un changement dans les valeurs prônées qui cèdent la place à l'individualisme, au manque de responsabilisation des individus de leur génération et de leurs enfants et aux abus de toutes sortes. Elles estiment enfin que leur savoir-faire, parce qu'il y a eu rupture dans leur processus d'apprentissage, a perdu en qualité et en quantité de sorte qu'elles sont moins outillées dans leur rôle parental face à un contexte de vie exigeant. Le témoignage de l'une d'entre elles illustre bien les propos de la majorité.

«Je pense que quand je regarde la vie à ma grand-mère [sa mère adoptive], je me dis wow, c'était la vie rêvée, t'étais chez vous, tu t'occupais de tes enfants, tu vivais dans le bois, je pense que c'est dans la perception de chacun. Ma grand-mère, elle nous disait: 'Vous savez pas la chance que vous avez, vous avez l'eau chaude'. Pour elle, c'est la révolution; on s'en rend pas compte, comment l'eau chaude, on a juste à tourner le robinet pis on l'a. Mais moi, je pense qu'aujourd'hui, la vie est pus pareille comme avant, mais on a autant de stress qu'à l'époque. Eux, ils avaient un stress, mais d'une autre forme, un stress primaire, se nourrir, relié beaucoup à la survie puis nous, aujourd'hui, on a également un stress, pas relié à la survie, mais au niveau de l'emploi, de la performance. Faut que tu sois performant dans ta vie de couple, faut que tu sois performant avec tes enfants, au travail, socialement, on peut s'en mettre beaucoup très facilement. Puis, en même temps, je pense qu'aujourd'hui, en plus, on a l'aspect planétaire, c'est comme on n'est plus juste tout seuls sur notre bout de terrain, on est connectés direct avec le monde; aujourd'hui, il se passe de quoi en Chine, on le sait pis ça nous affecte autant quasiment que si on était Chinois. Moi, je trouve ça stressant, ce mode de vie-là. Je me dis que j'aimerais mieux vivre à l'époque, mais finalement, je dirais que ça s'équivaut avec des différences» (S38).

Les Sujets, en établissant cette comparaison, nous montrent la connaissance qu'elles ont des conditions respectives mère-fille et des changements qui sont intervenus d'une époque à l'autre. À notre étonnement, toutefois, et bien qu'elles reconnaissent pour la plupart la qualité supérieure du contexte humain et social qui caractérisait la période de jeunesse de leur mère, les Sujets estiment que certaines des conditions qui prévalent actuellement leur sont favorables, ne serait-ce que dans leur accès à l'éducation et au marché du travail. Alors que nous supposons, suite aux différents écrits recensés, être confrontée à des femmes tentant difficilement de s'ajuster entre valeurs et pratiques 'traditionnelles' et 'occidentales', nous sommes face à des Sujets conscientes des caractéristiques du contexte multiforme et pluriculturel dans lequel elles baignent et prêtes à s'inscrire dans la 'modernité', ou à tout le moins décidées à lutter pour se tailler une place dans leur univers en mutation.

Nous nous sommes aussi intéressée à la question de l'égalité dans le couple au quotidien. Lorsque les Sujets s'arrêtent sur ce thème, elles présentent, d'une communauté à l'autre, un front quasi-unanime. Bien qu'elles constatent le manque de participation de leur conjoint au niveau des activités du foyer, elles évoquent néanmoins, comme fondements de cette égalité l'absence de soumission, leur participation dans la prise de décision et leur autonomie.

«J'ai débuté mon mariage comme femmes soumise, cinq ans. Après ça, j'ai émancipé» (S13);

«Moi, je trouve on décide tous les deux» (S17);

«Mon mari, c'est une personne à part entière, c'est pas ma moitié» (S21);

«Dans ma situation, ou bien [celle] des gens que je côtoie, c'est égal, je pense. La femme peut décider autant que l'homme» (S36).

Cependant, cette égalité conjugale ne semble pas reposer sur les mêmes acquis, d'une communauté à l'autre. Si les Sujets de Mani-Utenam créditent la scolarisation accrue et la détention d'un emploi rémunéré comme facteurs d'autonomisation, voire d'affirmation de leur position dans le couple et dans leur société, celles de Uashat insistent davantage sur l'influence de modèles, leur mère ou grand-mère, dont le pouvoir dans la famille était incontesté, et elles y voient une légitimation de leur statut de leader dans la sphère privée. Les deux premiers extraits sont tirés des entrevues avec des femmes de Mani-Utenam et les trois autres, avec celles de Uashat.

«Moi, j'ai travaillé. Je suis allée à des études plus poussées qu'elle [sa mère]. Ça pourrait être ça la différence entre sa vie qui a été une femme qui a été soumise. C'est ça qui faisait de la chicane aussi dans la maison [avec son conjoint]. Ça faisait longtemps que je voulais travailler parce que je voulais avoir mon argent» (S13);

«C'était important pour moi, les études, parce que je voulais gagner ma vie, je voulais pas être au crochet d'un mari; j'étais très, très indépendante» (S21);

«C'est ma mère [qui menait], ça a tout le temps été ma mère. Mon père, il avait rien à dire... [et de son côté] C'était pareil dans le temps [de sa vie commune]» (S26);

«Chez nous, c'est moi qui... c'est ma maison, c'est mon char, ce sont mes meubles. Moi, c'est comme ça... Pis quand je regarde les enfants de ma grand-mère, dont ma mère pis mes tantes, eux autres, ils ont reproduit ça: c'est eux autres qui ont le pouvoir dans la maison. Ma mère, elle est comme ma grand-mère était; je pense que ma mère a eu toujours le modèle d'une femme qui tenait les commandes pis d'un homme soumis, entre parenthèses» (S33);

«Si je regarde chez nous, c'est plus les femmes. Je pense que, dans beaucoup de familles, c'est comme ça. C'est matriarcal pis tellement que mon copain me faisait la remarque: 'On a l'impression que, chez vous, vous avez pas besoin d'hommes'; j'ai dit: 'On a été élevées de même pis la plupart, c'est des filles-mères, on a toujours été habituées de vivre entre filles pis de décider pis d'assumer les responsabilités très tôt... t'attends pas personne pis tu gères tes affaires' (S38).

Que révèle ce portrait, tout partiel soit-il, quant à l'égalité conjugale des Sujets? Lorsqu'il a été question de soins des enfants ou de responsabilités liées à la gestion de la vie familiale et domestique, la majorité des femmes disaient assumer seules ces diverses activités et ce, en plus d'un travail rétribué. Toutefois, leur perception de l'égalité dans le couple ne se mesure pas que sur les seuls critères (pertinents, mais non suffisants) du partage des tâches parentales et domestiques, mais aussi sur l'autorité qu'elles exercent dans le couple, leur participation dans la prise de décision et leur autonomie, c'est du moins en ce sens que les Sujets ont témoigné. Comme on l'a vu, la majorité d'entre elles estiment vivre une relation d'égalité avec leur conjoint. Ce thème de l'égalité des femmes ou, plutôt, de la perception que celles-ci en ont, présente un intérêt certain pour nous car il parle de leur position et est susceptible, croyons-nous, d'être corrélé, au même titre que l'expérience passée, les autres expériences du quotidien ou le savoir historique à la décision de s'engager.

Mais les Sujets n'ont pas parlé que de relations intra-familiales et intra-communautaires en ce qui a trait à leur vie présente. Elles ont aussi évoqué leurs relations aux allochtones. Laissons la place à trois d'entre elles: si les deux premières, de Mani-Utenam, prennent un ton fataliste face au phénomène du racisme, la troisième, de Uashat, semble s'être affranchie du regard méprisant de l'Autre; cet Autre, elle le juge maintenant de façon réaliste.

«Ah! ben, ça [le racisme] te fait quelque chose, mais pas plus que ça, après, t'oublies. Quand t'es à une place, où il y a pas d'Indien, des fois, t'es pas bien, tu voudrais pas être là. Tu veux pas entendre dire ce que les autres... Un jour, c'est arrivé. Je m'en vas à la piscine [de Sept-Iles], ça commence à parler des Indiens. Ils voyaient pas qu'il y avait une Indienne» (S16);
 [Parlant à son petit-fils] «C'est ben de valeur, j'ai dit, t'es obligé de les aimer [les Blancs], tu vas à l'école, pis tu vas continuer plus tard, tu vas en avoir besoin» (S10);
 «On vit encore du racisme, nous autres, à Sept-Iles. Aie, j'allais comme tout le monde faire mon épicerie puis il y a deux Blancs qui me traitaient de noms. C'est pas mêlant, en 2001!... [mais] Je suis capable de regarder un Québécois raciste, ça me fait même plus mal parce que je me sens quelqu'un aujourd'hui, je suis quelqu'un. Ah! oui, vraiment, je suis capable de dire: 'Si tu savais, ça sert à rien, ton racisme'» (S23).

Le quotidien des Sujets, c'est aussi la place qu'elles accordent à leurs rêves et à leurs aspirations. À cet égard, nous avons tenté dans l'analyse de découvrir le fil conducteur entre leurs aspirations d'enfant et d'adolescente et celles d'aujourd'hui. Commençons par ces dernières qui prennent principalement deux formes, une scolarisation accrue ou une démarche personnelle visant un accomplissement par le travail ou la réflexion sur soi. Un nombre égal de femmes, à Mani-Utenam et à Uashat (10-10), pensent à hausser leur niveau de scolarité et quelques-unes ont d'ailleurs commencé à le faire (1-6) alors que les autres attendent des circonstances plus favorables par exemple, au moment de la retraite, à l'entrée à l'école des enfants ou à la confirmation d'une allocation.

«Moi, je m'étais dit ce que j'ai envie de faire, regarde, un cours en toxicomanie» (S1);
 «J'ai l'intention, moi, je suis toujours dans les produits naturels, je voudrais tenir une petite affaire dans ma maison pis vendre des produits naturels. Ça peut être la médecine traditionnelle, mais ça va être plus les produits des Blancs, mais il faut que j'aille apprendre ça, avant. Peut-être un an avant que je termine, je voudrais aller chercher cette formation-là» (S13);
 «Moi aussi, je veux retourner étudier. J'aimerais ça aussi aller en littérature, faire des livres pour les enfants, en innu. Oui, comme j'ai enseigné en innu pis je sais aussi qu'il y en a pas de livres pour les petits» (S35);
 «Un bacc en psycho... Il y a eu une perte de quelque chose d'énorme, il y a vraiment un fossé entre les générations pis c'est une des raisons pour lesquelles j'ai décidé de retourner aux études... je sens que je dois faire ça. C'est peut-être pour ça que je mets tant de pression sur mes études pour réussir parce que ce que j'aimerais faire, c'est sortir une approche vraiment pour aider les nôtres. Parce que j'ai l'impression que c'est comme une crise d'identité, mais on se situe où, notre culture, là-dedans? On n'a pas le choix de composer avec le côté allochtone, mais comment on peut faire pour garder notre identité? C'est ça» (S32).

Concernant les aspirations à un accomplissement personnel, cela se traduit, pour plusieurs Sujets, par un travail sur soi porteur de mieux-être.

«J'ai des blessures, j'ai besoin de guérir puis chercher des choses qui vont m'aider justement» (S1);
 «J'aimerais travailler fort pour continuer à vivre comme ça [sereine]» (S10);
 «Arriver à exprimer l'enfant intérieur que j'ai en moi; il est encore bien souffrant, des fois» (S13);
 «Ça [thérapies traditionnelles] me fait beaucoup de bien, au niveau physique pis mental» (S18);
 «Je veux me donner du temps, me retrouver, continuer mon cheminement personnel» (S22);
 «Moi, mon rêve, pour moi-même, je parlais justement à mon psychologue, je regarde, des fois, les Québécois parler entre eux autres puis tout bonnement, simplement puis j'aimerais avoir ma place pleinement dans la société; c'est ça, moi, mon rêve, pour moi-même, pour mes enfants aussi, qu'on soit bien, qu'on se sente une personne à part entière, c'est juste ça» (S23);
 «J'ai de la difficulté, moi, à me regarder moi-même, je suis ben bonne pour les autres, mais quand il s'agit de moi, la boussole, elle est folle; je me suis pas vraiment arrêtée. Pis, cette année, je veux le faire. C'est pour ça que j'ai commencé à écrire, éliminer beaucoup de choses pour pas... Je veux d'autre chose dans ma vie. C'est le bon temps, mes enfants sont élevés, ils sont autonomes pis ce serait le temps. Mais, en tout cas, ma vie était faite de même, c'était pas le temps avant, c'était pas le moment favorable; là, je trouve que c'est plus le temps» (S35).

Enfin, le discours de l'une d'entre elles illustre bien, croyons-nous, le caractère très large des aspirations, d'abord dans le domaine de la culture, où elle veut maîtriser l'ordinateur dans le but d'écrire des légendes autochtones ou rédiger en français des textes pédagogiques permettant de découvrir l'univers innu, et il y a davantage.

«Bientôt, faut que j'apprenne l'ordinateur, j'ai des choses à faire, des choses d'école, c'est en innu, je vas prendre le temps. J'ai même déjà donné mon nom pour faire de la suppléance ici, pour dépanner... C'est ça, je vas les faire en français, les légendes... j'ai toujours dit je veux vivre jusqu'à cent ans et je dois faire quelque chose par jour pour y arriver. Une chose d'abord sur ma santé, une chose d'abord sur ma mémoire, toutes ces choses-là. Je fais des mots croisés, mon mari me chiale, je dis: 'Aie, je travaille ma mémoire, je veux vivre jusqu'à cent ans'. C'est peut-être des niaiseries, mais je suis au régime parce que je veux vivre jusqu'à cent ans. J'ai jamais fumé, je veux vivre. Pis ce que je pensais, je vas continuer à travailler à l'école même après ma retraite. Mais non, j'ai décidé que j'ai trop de choses à faire pour faire juste de l'école... ça va être de faire d'autre chose pour améliorer les affaires en classe. Se mettre une gang de filles qui ont été à l'école pis monter des textes français liés à notre culture. C'est un projet de l'ordre du culturel et de l'intellectuel. C'est pour ça que j'essaie toujours de maintenir ma mémoire sauf que, là, je vas avoir le temps et je vais aussi prendre le temps, c'est drôle à dire, de penser à mon âme, spirituellement. Je m'en vas dans la spiritualité autochtone...Et puis, je veux aller dans le bois avec mon mari, une partie par année. Oui, trois mois, quatre mois, partir en septembre. Mon mari, il trappe, il lace ses raquettes, il fait des canots. Là, je vas apprendre. Moi, je suis une personne, quand j'ai fini, j'en ai un autre [projet] qui arrive. J'ai confiance que d'autres projets vont venir. La vie elle-même va avoir changé, les besoins vont avoir changé ou les moyens de production vont avoir changé. Va falloir aller avec eux autres, pas à l'encontre de ça. Regarde juste, en parlant du montagnais avec l'ordinateur, j'ai une de mes nièces qui travaille dans les multimédias pis c'est ça, elle dit: 'On devrait faire ça'. Pis c'est mon savoir pis elle, c'est son savoir de choses. Elle a suivi des cours en multimédia, elle fait les légendes en animation. Donc moi je vas être juste la donneuse de connaissances; elle, elle va être la donneuse d'images et de sons et livrer ça pour les jeunes» (S21).

Ainsi, les projets des Sujets aujourd'hui et ceux qu'elles avaient enfants et adolescentes sont les mêmes lorsqu'il s'agit de hausser son niveau de scolarité, mais des aspirations

d'un autre type se sont ajoutées, nées de leur expérience de vie personnelle, et qui visent un accomplissement par le travail sur soi.

Mais qui dit travail sur soi dit aussi identité. Évoquant leur quotidien, les Sujets nous renvoient constamment à leur culture, celle qui les porte et qui les guide, et à leur 'indianité' d'aujourd'hui, laquelle réfère, nous semble-t-il, non seulement à l'identité innue, aux racines ou à la spiritualité, mais aussi au lien à la Terre-Mère; une indianité qui est à la source de cette couleur particulière que prend leur quotidien et qui légitime des valeurs qui ont notamment pour nom, disent-elles, 'partage' et 'respect aux aînés'. Elles rendent aussi compte de leurs pratiques et rites relatifs à la transmission de la culture innue; elles témoignent enfin de visions plurielles du monde, lorsqu'elles apprécient leur position actuelle.

L'identité, selon Stuart Hall (1996), se construit constamment, à partir de nos racines, de notre histoire, individuelle et collective, et de nos expériences; elle est aussi reflet partiel et déformé du regard de l'Autre. Notre grille d'entrevue ne prévoyait pas d'intervention sur ce sujet, la plupart des femmes interviewées ont cependant ressenti le besoin de se situer. Les Sujets revendiquent leur identité innue et, bien qu'une majorité d'entre elles aient déclaré avoir vécu, jeunes, des problèmes d'identification, notamment leur double identité culturelle ou leur ambivalence, plusieurs affirment aujourd'hui assumer pleinement leur indianité.

[Lors d'un séjour récent en forêt] «C'est à ce moment-là que j'ai retrouvé une certaine identité à l'intérieur de moi parce que j'étais entre deux personnalités, je sais pas où me diriger: 'Est-ce que c'est la culture blanche ou c'est la culture [innue], ma vraie culture, mon identité?' C'est là que je me suis réveillée ([et elle a fait un choix: elle est innue])» (S2);

«J'irai où je voudrai, je vais être une Indienne tout le temps. Je suis une Indienne, je suis fière de l'être. Oui, aujourd'hui, je suis bien» (S10);

[Parlant de son travail de guide touristique] «Je retrouve ma fierté. Je parle de ma culture puis de ma Nation, je commence à être fière de ce que je suis; pour la première fois de ma vie, en travaillant là-bas, je suis fière, les gens me revalorisent puis ils me regardent. C'est grand de retrouver une fierté de ce que l'on est» (S23);

«Mon identité, je sais qu'elle sera jamais terminée tant et aussi longtemps que j'aurai pas découvert que je suis vraiment une femme innue parce que Dieu sait que j'ai perdu tout mon mode traditionnel de vie dans le bois, mais j'essaie toujours, d'après les récits que j'entends, de prendre tout ce que eux vivaient pis de me remettre dans leur contexte, de mettre ma vie dans ça» (S37);

«Aujourd'hui, je suis capable de me reconnaître; je suis Innue, je suis capable de faire des choses, j'ai du potentiel autant qu'un autre» (S40).

Aujourd'hui, plusieurs Sujets évaluent leur lent processus de (dé-) construction identitaire; quelques-unes signalent des facteurs à l'origine de leurs difficultés à assumer

leur indianité; ainsi, elles accusent le colonialisme qui leur a imposé des valeurs et des institutions étrangères. Il est question de 'l'image de l'Indien' véhiculée par la société dominante et intériorisée par le dominé et d'une Histoire qui est celle du 'vainqueur', celle de la société dominante. Mais il est aussi question de 'mentalité de colonisés' et, dans ce dernier cas, nous avons fait un rapprochement entre le discours de certaines d'entre elles et les thèses de Edward Saïd et Franz Fanon selon lesquels, la marque coloniale reste toujours présente, même lorsque le «vainqueur» est parti et a cédé sa place. Par exemple, deux Sujets nous racontent:

«J'ai embarqué dans les films de l'Ouest avec des Indiens pis des Iroquois. Ils perdaient toujours leur guerre, eux autres, ils se faisaient toujours tuer, c'est toujours les Américains qui gagnaient. Mais j'applaudissais moi aussi durant le film, c'est l'armée qui gagne, les Indiens étaient tous tués pis je l'aimais pas, l'Indien qui s'en venait à cheval avec sa lance. C'est parce que je me comparais pas à lui. Je suis pas méchante comme ça... je trouve ça drôle aujourd'hui, je ris, mais, là, on dirait, on s'est comme réveillés: 'Aie, vous êtes des Innus'... leur histoire [celle de ses ancêtres innus] est plus belle [que celle des Blancs] parce que c'était pur, ça vient du bois; il y avait pas de haine pis, dans le bois, une famille, ils mettent la farine [à l'intention d'autres Innus qui en auraient besoin], ils se déplacent pis une autre famille qui arrive: 'Tiens, on va manger, il y a de la farine'. Tu sais, c'est plus pur; cette histoire-là est plus belle, moi, je trouve pis on n'en parle pas, c'est écrit nulle part... Qu'est-ce qu'ils ont fait avec les Innus, avant? Il y a des gens qui ont tué pour avoir la terre, c'est tout proche, ça aurait pu être ici. C'est ça, j'ai complètement débarqué» (S9);

«Je vois tout le temps les parents [innus], ils ont un caractère comme de colonisé, ce qui est blanc est meilleur que ce qui est... assez qu'ils nous disaient: 'Ah! il y a pas de doute, ça [une Blanche]... est capable d'enseigner'. Toutes les Innues, c'était non, les Blancs, oui... On est des Innus, ben, faut qu'on redeviennent Innus et qu'on arrête d'être Blancs. Pourquoi les gros malheurs? On veut faire comme les Blancs» (S21).

L'indianité au quotidien, nous disent les Sujets, c'est aussi une façon de vivre ses racines, que ce soit dans le resserrement des liens familiaux, dans la cohésion de sens que donne la communauté ou, encore, dans la pratique renouvelée des activités traditionnelles.

«J'ai toujours quand même mes racines là [à Mani-Utenam]... quand tu vis des moments difficiles, tu viens à te relier pareil avec d'autres personnes [de la famille ou de la communauté], moi, j'appelle ça mes racines» (S1);

«Ici [Mani-Utenam], c'est pas mes racines, ici. Ben, regarde, je suis assise [ici] sur une chaise; là-bas [en forêt], je peux être assise sur du sapinage. Tu sais, c'est un autre genre, un autre mode de vie» (S2);

«Quand tu vas à l'extérieur [de la communauté], les racines sont assez fortes que tu reviens dans ton coin de pays» (S28);

«Moi, je voulais venir travailler dans la communauté, me rapprocher plus de mes racines parce que, ayant été élevée en milieu allochtone [Sept-Iles], je voulais retrouver le vécu en milieu autochtone. C'est pour ça que j'ai décidé d'œuvrer, jusqu'à aujourd'hui, en milieu autochtone... j'allais chercher mes racines» (S32);

«Je suis une femme de la famille, quand je dis ma famille à moi, ma famille chez nous pis ma famille d'où je viens, c'est mes racines» (S34).

L'indianité, nous l'avons vu dans les thèses présentées précédemment, c'est aussi une philosophie qui s'appuie sur le cercle et dont le cœur est la Terre-Mère. Pour les Sujets de Mani-Utenam et de Uashat, la Terre-Mère, c'est notamment la forêt, un lieu d'identification, de ressourcement et de partage, mais aussi un lieu de communion qui transcende le temps et l'espace.

«Ça a été une transformation de notre identité; on est allés dans la forêt, au mille 40 pis c'est là qu'on a vécu... la première semaine, c'était comment monter une tente; la deuxième semaine, c'était les médicaments, le nom des arbres; l'autre semaine, c'était la chasse au caribou; l'autre semaine, c'était comment travailler le caribou, le nettoyer, le dépecer. C'est dans le bois qu'on était transformés. Pis quand on est arrivés, on était enrichis de l'intérieur... [Par la suite] quand je suis allée [en forêt], elle [sa mère] m'a accueillie... un matin, elle se lève, elle prend son fusil. Elle dit: 'Viens-t'en, ma fille. C'est très important que, tout le temps, tu regardes tous les points cardinaux'. 'Pourquoi?', j'ai dit. 'Pour voir un animal qui vient'. Tu sais, une grande admiration que j'avais pour ma mère. Mais tout d'un coup, elle prend son fusil, elle le met debout puis elle met ses mains sur le fusil debout. Elle dit: 'Aujourd'hui, ma fille, tes arrière grands-parents ont vu ce que tu vois, tes grands-parents ont vu ce que tu vois, tes parents ont vu ce que tu vois. Aujourd'hui, c'est toi qui le vois; plus tard, c'est tes enfants, tes petits-enfants, tes arrière petits-enfants'» (S2);

«J'aime beaucoup ça, le bois; on est tellement bien, c'est la paix. Quand t'es dans le bois, tu oublies tout, t'es toi-même; moi, j'aime ça, rester dans une tente, le sapinage, tu entends tout, le vent, les oiseaux, le bruit des animaux. Aussi, quand tu ouvres, le soir, une chandelle, c'est le fun pis t'écoutes les bruits du poêle; quand ils font du feu sur le poêle, j'aime beaucoup ça» (S18);

«Je ressens le besoin d'aller en forêt pis d'être dans la nature parce que je suis dans mon élément. Et c'est à partir de ce moment-là que je me sens bien» (S36);

«Moi, aujourd'hui, j'ai connu c'est quoi l'appel de la forêt... Moi, à l'automne, c'est la période où je monte dans le bois. C'est là que ça se passe. C'est pas à la ville que j'ai le temps de réfléchir devant la vie pis devant toutes mes affaires. Ça fait que je suis capable de faire abstraction pis de me dire: 'Bon, moi, là-dedans, c'est ça. Comment ça va? Où je m'en vas? Qu'est-ce que je fais?'" (S42).

L'indianité, c'est de plus un ensemble de valeurs qui donnent un sens particulier à leur quotidien, par exemple le partage. Suite à ce que nous ont confié les Sujets à ce propos, nous aurions pu aussi bien intituler cette section 'pratiques d'une économie parallèle' et ce, sans pour autant trahir l'essence du terme 'partage': 'économie', puisqu'il est question ici de production, distribution et consommation de biens, tangibles ou non, et 'parallèle' parce que ce réseau fonctionne en marge de l'économie officielle, dont il n'annihile pas la présence, loin s'en faut. Cependant, il comporte ses propres règles car, contrairement au système officiel, basé sur l'échange, le réseau innu s'appuie sur le partage. Et 'partage' signifie tout autant donner que recevoir, l'un n'impliquant pas nécessairement l'autre. En outre, l'objet échangé ne consiste pas seulement en produits de chasse, pêche, trappe, cueillette ou en biens matériels, mais autant en valeurs intangibles comme l'hospitalité ou même la souffrance.

«Mon mari tue beaucoup de caribous, beaucoup de choses; il rentre ça à la maison, ben emballé, il dit: 'C'est à toi, t'en fais ce que tu veux'. On le donne. Des fois, après un mois, il y a pus rien. J'ai

tout donné à tout le monde... Pis je vas aux graines rouges. Quand j'en ai ramassé deux sacs pour moi, j'en ai assez, mais j'en ramasse trente, quarante sacs pour donner. Ma mère faisait ça, je l'ai vue, dans ma jeunesse» (S21);

«Ma grand-mère, ça pouvait donner sa chemise et moi, ça été comme mon modèle... partager, oui, on laisse pas un être humain sans ressources; c'est pas pensable. Quelqu'un avec de la peine aussi, c'est pas pensable» (S32).

Parlant de valeurs, les Sujets ont aussi témoigné de leur respect des aînés et de leur sentiment d'appartenance, familial ou communautaire.

«Tu parles d'un aîné, c'est comme si c'était toi; tu parles de toi, c'est ton ancêtre; c'est toi, tu parles de toi. J'ai du respect, beaucoup de respect pour les aînés» (S14);

«Moi, quand j'étais jeune, ma mère me disait: 'Vous respecterez les aînés que vous rencontrerez'; même si c'était pas ton grand-père, tu le nommais grand-père; elle nous inculquait de respecter les aînés» (S40);

«Moi, la famille c'est pas juste mon chum, mon bébé pis ma mère, mon père; c'est mes tantes, mes cousines, la famille élargie; elle a une très grande place dans ma vie pis avec mes grands-parents, ça a toujours été comme ça aussi. Moi, je pense qu'on a toujours quand même gardé le désir de rester ensemble, en contact, pis de se dire qu'on se tient; on est de la même souche pis on prend soin les uns des autres dans la mesure du possible» (S38);

«C'est drôle, on dit toujours: 'Ben, ils sont dans des ghettos'. Je suis bien, moi, dans ma communauté, je me sens pas enfermée ici parce que je me sens pas obligée de vivre ici; je vis ici parce que j'aime ça. Je pourrais pas aller vivre en ville ou même à Sept-Iles, je suis bien ici. Pis il y a quand même une certaine sécurité pour les enfants... quand on regarde ici, la communauté, c'est une belle petite communauté, ben clean, au niveau de la façon qu'elle est construite; les liens qu'on a entre les familles, on se connaît tous, c'est communautaire. Pis de vivre dans ma maison, à Malioténam, j'aime ça. Je pourrais pas me déraciner» (S21);

«Même si on le vit pas à tous les jours, on se sent beaucoup plus en sécurité dans une réserve que je pourrais être en sécurité en ville, mettons à Québec ou à Montréal, parce que j'aurai pas la famille pis j'aurai pas les gens autour» (S37).

Des Sujets se sont exprimées sur leur vie spirituelle et les valeurs religieuses qui prennent une place importante dans leur quotidienneté. Elles nous révèlent que sainte Anne est la patronne des Innus. On la représente comme une femme âgée, une aînée, nous dit l'une d'elles. Par ailleurs, nous avons été témoin de la ferveur des Innus, d'abord à l'entrée du chemin conduisant à SM-3⁶³, où les Innus ont érigé une chapelle à sainte Anne et ensuite, lors de la fête de cette dernière, célébrée dans la Basilique qui lui est dédiée, non loin de Québec, et où se rendent chaque année plusieurs centaines d'Innus.

«Je m'en vas au chalet pis je commence à prier, j'avais demandé une réponse si j'y allais ou non [marche pour la paix mondiale]. Je sors dehors, j'ai dit au Créateur: 'C'est ma dernière journée, si tu me donnes pas de réponse, je monte dans le bois, je vas pas là-bas'. Il y a un aigle qui arrive, il fait le tour trois fois: 'La direction qu'il va aller, c'est là que je vas'. Il s'en va vers l'ouest» (S22);

«On [les Innus] est des gens qui parlent pas, mais on cogite pas mal. Quand on nous donne la parole puis on se lève, il y a une part de la sagesse de la culture à travers de ça, dans notre manière de

⁶³ Centrale hydroélectrique dont le chemin d'accès se trouve entre Sept-Iles et Port-Cartier.

penser. On est des gens très réfléchis, avec beaucoup d'écoute, au contraire des Blancs, ça parle beaucoup puis ça pense pas assez» (S23);

«Je suis comme on [les Innus] a toujours été. Nous autres, c'est Dieu qui nous protège» (S3);

«J'ai dit: 'On va arrêter à Sainte-Anne'. Quand je suis entrée, je suis allée m'agenouiller devant sainte Anne, la statue. Il y avait des touristes avec des photos, tout autour, comment veux-tu? Je me mets à genoux... Pis j'ai remercié sainte Anne d'avoir eu G... comme amie» (S9).

Il est une autre valeur partagée par les Innus et dont les Sujets témoignent, c'est leur sens de l'humour. Nous avons été à même de le constater au cours de nos entrevues et tout au long de nos séjours, à Mani-Utenam et à Uashat. Les paroles et le regard des femmes innues sont empreints d'humour. Leurs rires ont sonné à nos oreilles et résonnent encore. Nous avons entendu des femmes manifester leur joie de vivre et leur énergie tranquille; elles rient aussi pour mettre un terme à un sujet plein d'émotion ou pour vous rendre complice d'une anecdote.

«Je suis une femme qui est très taquine pis j'ai le sens de l'humour» (S13);

«Les Montagnais, c'est des gens qui sont tous ricaneux» (S28).

Quelques-unes évoquent aussi leur rapport à des valeurs dites occidentales dont elles disent faire difficilement l'apprentissage quotidien; d'autres ont choisi de se distancier face à ces valeurs.

«D'abord, on n'a pas la notion vraiment de l'argent. Pis même si on l'avait, je sais pas qu'est-ce que ça nous donnerait vraiment» (S35);

«Mais ça, c'est très autochtone d'ailleurs, vivre au jour le jour» (S32);

«Je sais quand est-ce que je pense blanc; il y avait les deux modèles chez nous pis on disait: 'Ah! lui [son père], sa façon de gérer son argent, c'est un Blanc. Ma mère, c'est une Innue, l'argent, ça avait pas d'importance'... J'ai encore beaucoup la philosophie, au niveau de l'argent, c'est pas important pour moi... Je me suis faite très vite des amis, c'est mon côté blanc... même un prof blanc me disait: 'T'es la seule Innue qui pense blanc'. C'était pas un compliment, ça» (S21).

Lorsqu'il est question de pratiques culturelles, les femmes de partout dans le monde jouent un rôle prédominant comme 'courroie de transmission' et les Sujets ne font pas exception à la règle. Elles nous ont parlé de passation du savoir-être et du savoir-faire innus de mère en fille. Les femmes, du moins une majorité d'entre elles, prétendent qu'au fil des dernières générations, le legs culturel s'est amenuisé et plusieurs d'entre elles dénoncent l'obligation de fréquentation scolaire comme facteur de rupture de l'apprentissage culturel, phénomène dont il a déjà été question précédemment. Elles-mêmes, aujourd'hui, croient transmettre un héritage culturel amoindri à leurs enfants. Par ailleurs, lorsqu'il est question de culture, le tableau ne peut en aucun cas être statique: une pratique particulière disparaît, une autre naît, alors qu'une troisième se

transforme. Ainsi, témoignent les femmes interviewées lorsqu'elles décrivent les pratiques ancestrales auxquelles elles s'adonnent, par exemple, le bain de cèdre, la tente à suer ou les cercles de partage et de guérison.

[Parlant du bain de cèdre] «La protection, ça amène la paix, quelque chose de symboliquement comme ça... J'ai été la première» (S13);

«J'y vas de temps en temps [thérapies traditionnelles comme le bain de cèdre et la tente à suer], à Malio. Ça me fait beaucoup de bien, au niveau physique, pis au niveau mental, c'est comme j'ai pas de pensées négatives. En même temps, ça guérit mon intérieur, ça nettoie; c'est comme si je suis nettoyée partout dans mon corps, au niveau mental aussi» (S18);

«C'est comme une petite tente [la tente à suer] qu'on fait chauffer les roches, on appelle ça nos grands-mères, pis on fait chauffer ça avec du feu pendant une heure de temps; tu t'habilles pas beaucoup, quand tu rentres, tu sues beaucoup, mais tu vas chercher un ressourcement, comme l'ovaire de ta mère, c'est fait rond; tu t'en vas nettoyer en-dedans qu'est-ce qui va pas dans ta vie présentement... [N'était-ce pas réservé aux hommes?] Avant, oui, chacun avait leurs croyances, leurs traditions, les Montagnais, les Cris, mais la tente à suer que je fais, elle vient de Saskatchewan; ces traditions-là viennent de là-bas, Maniwaki, Saskatchewan, Dakota» (S34).

Les Sujets ont aussi parlé de leur rapport à la Terre-Mère qui n'est plus le même qu'auparavant et, ici, elles accusent les coûts monétaires rattachés à leurs séjours en forêt.

«Ce qui manque aussi, ils montent dans le bois pis c'est des chalets. Moi, j'aime ça dans une tente pis je trouve que, dans la forêt, c'est dormir dans une tente, pas dans une cabane. Oui, il y a beaucoup de choses qui ont changé depuis; c'est rendu le monde dort pas dans des tentes, il faut un chalet, tu rames pus, t'as besoin d'un moteur. C'est pus comme avant... Puis il y a aussi au point de vue du transport... Avant, tu pouvais aller à la chasse sans trop de choses. Mais, là, il t'en faut, des paquets, pis plus d'argent aussi» (S14);

«Aujourd'hui, pour transmettre la culture, il faut que t'aies un emploi permanent, dans le sens de la chasse, ça coûte pas les mêmes sous que ça coûte pour aller dans le bois. Tu sais, ça prend une voiture aujourd'hui, un grand canot, un skidoo, des toiles, tout ce qu'il faut. Pis ça te prend du gaz pis nous autres, une chance qu'on est deux, on se divise les dépenses; moi, je paie la nourriture, mon chum s'occupe de tout, l'essence, les motos, le quatre-roues pis tout ça. Des fois, ça prend de l'argent pour monter dans le train, embarquer le skidoo» (S42).

Une composante fondamentale de la culture innue tient dans la langue innue. À Mani-Utenam comme à Uashat, les Sujets sont conscientes de cette richesse et, pour plusieurs, l'innu reste la première langue utilisée à la maison et en emploi.

«Notre seule richesse, c'est notre langue. Ma langue, c'est ma richesse» (S17);

«Quand j'ai eu mon bébé, il a fallu que je revienne ici [(de Québec à Uashat)] pour pas qu'ils [tous ses enfants] perdent leur langue. Pis je trouve ça important, la langue innue, si tu l'as pas, tu peux pas penser comme un Indien. C'est ça, moi, ma vision» (S34).

Toutefois, les femmes de Uashat ont nettement identifié des écueils concrets dans la transmission de l'innu à leurs enfants. Parfois, ces derniers ne souhaitent pas parler innu ou améliorer leur connaissance de la langue, par exemple, s'ils fréquentent des garderies ou des établissements scolaires allochtones où l'on valorise le français et les

comportements de la société dominante ou, encore, lorsque leurs amis sont intégrés à la culture 'blanche'. Ajoutons que la langue innue n'a pas encore assimilé les termes technologiques ou ne possède pas les termes équivalents. Enfin, dans les couples mixtes où, par exemple le père est allochtone, il arrive que ce dernier ne parle que sa langue en famille et ni sa conjointe, ni ses enfants ne protestent. Ainsi, les obstacles, en certaines occasions, sont clairement visibles, mais il arrive aussi fréquemment que ceux-ci prennent une forme systémique, en ce sens qu'ils sont imperceptibles tant ils font partie intégrante des structures sociétales, et il devient alors difficile d'en combattre les effets sur le plan de la conservation de la langue.

«Mes enfants, je vous dirais qu'ils ne parlent pas couramment, ils ont des mots qu'ils ne comprennent pas en montagnais. Oui, c'est à cause qu'ils fréquentent des écoles en ville» (S25);

«Il y a juste le dernier; il se tient avec un petit ami qui parle juste français; depuis quelque temps, on lui dit: 'Là, il faut te forcer à parler en innu'. Les autres, ils parlent tous la langue, mais il faut que je mette l'effort pour leur dire: 'Parlez en innu', parce qu'ils ont pris l'habitude de parler en français» (S37);

«Je parle innu... Mes enfants, pas tout à fait, ils comprennent. Parce que leur père est blanc, il fallait qu'ils parlent très jeunes le français. Mes enfants ont fréquenté l'école primaire dans la communauté. Ils ont appris la langue, mais rendus au secondaire [à Sept-Iles], ils ont commencé à vraiment perdre la langue» (S35);

«Aujourd'hui, je parle seulement le montagnais, quand je suis à la maison. J'ai mes deux derniers qui parlent beaucoup le français parce que j'ai pas eu la chance d'avoir une garderie dans ma communauté [Uashat]. Moi, j'ai été obligée de faire garder mes enfants dans une garderie à Sept-Iles» (S42).

La plupart des Sujets de Mani-Utenam et de Uashat, toutefois, tentent de jouer un rôle actif dans la préservation de l'innu. Elles reconnaissent l'importance de la langue maternelle et ont pris conscience de son rôle, comme composante essentielle de l'identité et d'une culture vivante. Plusieurs prônent l'usage exclusif de l'innu en famille et certaines vont stimuler leur enfant par la lecture, le soir, de légendes innues et d'ailleurs, nous avons été à même de constater, lors de nos séjours, que les femmes favorisaient l'écoute quotidienne de la radio et de la musique innues.

Ainsi, relativement à cette partie de leur autohistoire portant sur le quotidien, les Sujets de Mani-Utenam et de Uashat se ressemblent et, pourrions-nous dire, elles ressemblent aux femmes des sociétés occidentales, sur la question de leurs activités quotidiennes, de leur travail et de leur relation à leur conjoint; elles se perçoivent même comme vivant une relation égalitaire, mais on se rappellera que leurs critères dans ce cas se limitent à l'autorité, la participation dans la prise de décision et l'autonomie, tandis que les soins

des enfants et les tâches domestiques demeurent à leur charge. Comme beaucoup d'occidentales, elles effectuent des retours aux études qui, elles l'espèrent, augmenteront leur chance d'occuper des emplois mieux rétribués et plus valorisants et donc susceptibles de favoriser leur émancipation. Mais elles se distinguent en d'autres facettes de leur existence parce qu'elles portent le 'fardeau' d'être autochtones et de vivre dans une 'réserve', même si la majorité des Sujets ne donne pas un sens négatif à cette dernière condition. Ce ne sont pas toutes les femmes des autres sociétés, non plus, qui ont vu leurs aïeules, et dans certains cas, se sont vues elles-mêmes, passer de nomades à sédentaires et, enfin, ce ne sont pas toutes les femmes qui revendiquent une indianité et luttent constamment pour la sauvegarde de leur culture, une culture menacée. Ainsi, les Sujets de Mani-Utenam et de Uashat nous disent, à travers leurs récits du quotidien qu'elles cherchent à s'inscrire dans le monde 'moderne', mais elle le font d'une façon différente de leurs sœurs de la société dominante. Cette expérience et cette conscience de leur position suscitent-elles, chez les femmes innues, un engagement et quelle est la forme de celui-ci? Nous y reviendrons. Pour l'instant, intéressons-nous à un autre facteur que nous croyons susceptible d'agir sur un engagement éventuel des Sujets des deux communautés, soit l'histoire de leur nation et de leur communauté ou, plutôt la connaissance qu'elles en ont.

4.3 La Nation et la communauté vues par les Sujets

Dans cette section, nous nous intéressons à ce que les Sujets connaissent de l'histoire, lointaine et rapprochée, de leur nation et de chacune de leurs communautés.

4.3.1 Le passé

Nous ne prétendons pas écrire l'histoire innue, ni même celle de chacune des deux communautés. Il ne s'agit pas non plus de valider ou non le savoir historique des Sujets; d'une part, ce n'est pas le propos de cette section et, d'autre part, légitimer un type donné de savoir des sujets irait à l'encontre des principes mêmes de la méthodologie adaptée, à savoir laisser la parole aux femmes et chercher le sens qu'elles donnent à ce monde qui est le leur. Nous leur accordons donc la parole relativement d'abord à leur

passé collectif, ce qui ne nous libère en rien de l'obligation de rester vigilante face à l'existence éventuelle de dissonances entre les récits:

«Ce qui fait dire, des fois, des choses curieuses comme voici: 'Telle chose est traditionnelle innue'. Alors que si on avait la Madame qui avait été là en 1920 pour nous en parler [maintenant], elle nous aurait dit: 'Non, ça, c'est des [affaires des] Blancs'. On va présenter le costume comme étant traditionnel innu, alors que c'est celui de la Baie d'Hudson» (S11);
«La Baie d'Hudson, c'est un [tissu] carreauté; c'est pas vraiment le costume traditionnel [innu], [nous], c'était de la peau» (S2).

4.3.1.1 La Nation innue

Qu'en est-il de la connaissance qu'ont les Sujets de Mani-Utenam et de Uashat du passé de la Nation innue? Elles sont nombreuses à nous avoir confié leur ignorance du passé lointain de la Nation innue et des statuts respectifs de leurs aïeules et aïeux, au moment de l'arrivée des Blancs. Pour plusieurs d'entre elles, cette méconnaissance vient du fait qu'elles ont étudié en milieu 'blanc' et donc ont peu, ou pas accès à l'histoire innue, mais même celles qui ont étudié dans les écoles innues, nous disent ignorer l'histoire de leur Nation.

«À l'école, j'écoutais l'histoire de Jacques Cartier. Moi, ma Nation, non» (S4);
«Je suis pas vieille [28 ans, et pourtant]... parce que la plupart des enseignants [des écoles innues], quand j'étais au primaire, c'était pas mal des Blanches⁶⁴» (S12);
«J'apprenais le français, math, géographie, histoire, mais l'histoire du Canada, [c'était celle] des Blancs. D'ailleurs, en huitième année, j'ai été jusqu'au provincial dans un concours d'histoire du Canada des Blancs. Mais demandez-moi pas mon histoire à moi, je l'ai pas connue» (S21);
«Malheureusement, non. Quand j'ai été aux études, ils parlaient tout le temps de Jacques Cartier; ils parlaient pas d'Indiens. Mais j'avais su par après que c'était pas la vraie histoire, l'histoire de Jacques Cartier» (S25);
«Pas tellement. Tout ce que j'ai appris, moi, je l'ai appris dans l'histoire du Canada. Paraît-il que c'est un paquet de menteries» (S30);
«Quand nous, à l'époque où on allait au primaire ou au secondaire, quand on apprenait l'histoire du Canada, moi, je voulais me cacher en-dessous du bureau, des fois, quand c'était l'histoire du Canada» (S40).

Quatre femmes de Mani-Utenam et cinq de Uashat estiment connaître des éléments d'un passé relativement lointain, en somme près du quart des Sujets rencontrés. Cependant, lorsqu'elles décrivent les conditions générales de vie prévalant au moment du Contact, il s'agit d'une histoire qui est commune à l'ensemble des Autochtones du Canada et, quand elles parlent du passé des Innus, la période de référence est plus récente, soit à partir du XIXe siècle, et en ce cas, de nombreux thèmes sont abordés, tels le mode de

⁶⁴ Des membres du Conseil de bande nous ont confirmé que le personnel enseignant dans les écoles innues est majoritairement 'blanc' et ajoutent qu'il n'y a pas d'écrits historiques innus à la disposition de celui-ci.

subsistance, les pratiques culturelles portant sur les rites, l'habillement et l'alimentation. Les Sujets décrivent aussi ce qu'elles considèrent comme les effets du processus de colonisation, c'est-à-dire l'imposition par l'État canadien de structures sociales, économiques et politiques éloignées des valeurs innues, par exemple, la sédentarisation, la scolarisation et la formation d'un Conseil de bande.

Sur le thème précis qui nous intéresse, les statuts respectifs des femmes et des hommes de la société innue du passé, seules trois des neuf Sujets se sont prononcées. L'une d'entre elles, de Uashat, décrit les positions des femmes et des hommes au moment du Contact, mais son savoir porte alors sur les Autochtones en général.

«Il y a quelqu'un qui dirigeait dans la famille, dans le clan, c'était la mère de clan, la femme. C'était matriarcal chez les Amérindiens, donc c'est elle qui prenait les décisions dans la maison» (S23).

De leur côté, deux Sujets de Mani-Utenam nous décrivent les tâches respectives des deux sexes, mais cela, au XIXe siècle; elles parlent aussi des effets de la Loi sur les Indiens sur les statuts respectifs de leurs aïeules et aïeuls.

«Elles [les aïeules innues] ont eu un pouvoir certainement. Je regarde juste au niveau du travail chez des gens qui étaient nomades. Moi, je te parle pas en 1700, je réfère juste au niveau 1800, 1900, avant la réserve. Tu es en forêt, tu gagnes ta croûte jour après jour, t'as un partage de travail. T'es drôlement concerné par les décisions. On part-tu? On lève-tu le camp aujourd'hui ou on lève pas le camp? T'as ton mot à dire, au moins autant que ton conjoint ou que le groupe de familles dans lequel tu es. T'as un rôle très important aussi. Et pis c'est pas question de un qui travaille, c'est les deux pis nécessairement les deux qui assurent la survie de la famille. Les rapports étaient, selon moi, plus égalitaires» (S11);

«C'est plus la condition des femmes au niveau de la loi sur les Indiens. C'est discriminatoire pour les femmes; la lutte des femmes, c'était de travailler sur l'égalité des hommes et des femmes, plus. La loi sur les Indiens, il y avait une discrimination. Ce que l'homme avait le droit, la femme avait pas le droit. Si une femme mariait un Blanc, elle perdait son statut pis, si le gars mariait une Blanche, il perdait pas son statut. Tu sais, pourquoi la femme perd ce que l'homme perd pas? Les deux auraient dû perdre ou les deux auraient dû garder. Pis les enfants de l'Autochtone (la femme), ils gardaient pas leur statut, ils devenaient blancs pis ton frère, le gars, ses enfants restent indiens. Pis, quand les femmes ont commencé à lutter, en '85, on pensait qu'on avait réussi à égaliser cette situation-là, à corriger, mais on s'est aperçu que les enfants étaient pénalisés parce que les enfants de la femme avaient un statut de Métis tandis que le gars, il avait un statut indien. T'as pas plus gagné, c'est nos enfants qui payaient» (S22).

D'où tiennent-elles ces connaissances sur le passé de leur Nation? Les Sujets, en général, identifient des enseignements reçus dans un cadre collégial ou universitaire, une participation à des colloques, la lecture de monographies d'auteurs innus, de revues spécialisées et de thèses et, enfin, la tradition orale. Les Sujets de Uashat, cependant, ont aussi puisé à deux autres sources, leur travail professionnel (5) et leurs propres recherches (3). Concernant les connaissances relatives à l'histoire de leurs

communautés, les sources sont les mêmes, mais là, la tradition orale prend plus d'importance. Celle-ci, souvent transmise par la mère ou la grand-mère, constitue le plus élémentaire des processus d'archivage et revêt un caractère essentiel dans la (sur)vie de la culture innue, comme 'le rouleau au cœur de ces anciens pianos mécaniques', dit un Sujet:

«Les jeunes, assis à côté de la chaise de la grand-mère qui va leur déverser le rouleau de la tradition. J'imagine toujours ça comme un rouleau de piano mécanique, la tradition orale» (S11).

4.3.1.2 La communauté

Parlant de l'histoire de leur communauté, c'est la quasi-totalité des femmes interviewées, soit dix-neuf à Mani-Utenam et dix-huit à Uashat, qui disent détenir un bon savoir en la matière et vont témoigner de grandeurs et de joies simples, tout autant que de misères et de grandes douleurs plusieurs fois ravivées. Un élément commun aux deux groupes ressort des récits des Sujets, soit les liens de parenté qui unissent entre eux les membres de la Nation innue, bien que ceux-ci soient issus d'une diversité de lieux. Parlant des lieux d'origine de leurs ancêtres, les Sujets décrivent Betsiamites, Clarke City, Fort-Chimo, Godbout, La Romaine, Pentecôte, Port-Cartier, Saint-Augustin, Shehashit et Shelter Bay, mais elles évoquent surtout leur communauté. Toutefois, les récits sur l'histoire de leur communauté diffèrent selon qu'ils sont présentés par les Sujets de Mani-Utenam ou celles de Uashat. Commençons par les récits des premières.

- **L'histoire, selon les Sujets de Mani-Utenam**

Relativement à l'histoire de leur communauté, les témoignages de la majorité des Sujets de Mani-Utenam recouvrent deux périodes importantes, d'abord Moisie, où modes de vie nomade et sédentaire se chevauchent et, ensuite, la vie dans cette communauté depuis 1949. Quinze Sujets⁶⁵ évoquent en parallèle le territoire et Moisie, village sis à moins de dix kilomètres à l'est de l'endroit qui deviendra Mani-Utenam. Si sept d'entre elles sont nées à Moisie et ont connu directement, pour quelques-unes, un mode de vie basé sur le nomadisme, les autres sont plutôt des témoins indirects et nous ont rappelé ce

⁶⁵ Des dix-neuf Sujets ayant une connaissance de l'histoire de Mani-Utenam, seules quatre d'entre elles n'avaient aucun lien avec Moisie ou le territoire dont il est question ici parce qu'elles venaient, soit d'une autre communauté innue (2, de Betsiamites et de La Romaine), soit de la société dominante (2).

que leurs aïeux ou parents leur ont transmis des conditions de vie qui prévalaient dès le début du XXe siècle.

- Moisie

Quelques Sujets décrivent Moisie comme le lieu de résidence ‘permanente’ de leurs ascendants et parfois le leur, du moins jusqu’au ‘grand déménagement’ à Mani-Utenam, mais, pour d’autres, il représente un lieu où leurs aïeux revenaient l’été, après avoir passé la majeure partie de l’année sur leur territoire. Les premiers occupent l’extrémité ouest du village, alors que les premiers résident au cœur du village, où prennent place quelques centaines de familles, innues et blanches, installées les unes à côté des autres. Des photos⁶⁶ prises au cours des années 1930 et 1940 montrent par ailleurs les maisons qui s’éparpillent, sans souci d’un quelconque ordre géométrique, entre mer et rivière, sur ce qu’on appelle «la pointe».

«Les gens qui allaient pas trop loin ou qui allaient pas trop longtemps dans le bois, les Innus de village, vivaient avec les Blancs au village; les Innus qui montaient vraiment dans le bois, une bonne partie de l’hiver, restaient beaucoup plus où est la base [militaire] de Moisie [à l’ouest du village]» (S21);

«Nous autres [les ‘nomades’], on n’avait pas de maison, on avait un camp [à l’ouest]» (S3);

«On [sa famille, des ‘nomades’] vivait dans un petit espace restreint, la cabane faite en bois rond, deux familles dans la même maison» (S22).

En ce début de siècle, Moisie est un village de pêcheurs, en majorité blancs, et d’Innus qui, pour une partie importante d’entre eux, pratiquent les activités traditionnelles en forêt, dont la trappe que certaines comparent à une «ruée vers l’or». Les Sujets décrivent le rôle des femmes dans la stratégie développée par les chasseurs innus pour se protéger des marchands de fourrure malhonnêtes.

«Dans ce temps-là, il y avait les filles qu’on [les parents innus] envoyait à l’école; c’était pour apprendre le français lors de la traite des fourrures, lors d’échanges de fourrure, pour qu’elles soient leurs interprètes [des chasseurs innus], pour pas se faire voler» (S21).

Malgré leur méfiance envers les négociants de fourrure, les Innus traitent avec les Blancs de façon pacifique, du moins est-ce ainsi que les Sujets témoignent, mais elles

⁶⁶ Poirier, Annette (1997). *Malcolm C. (Bill) Holliday - Une histoire en photos de Moisie – Les Forges de Moisie – Matamek – Club Adams et Sept-Iles, 1861-1965*. Il s’agit de la biographie du propriétaire d’une entreprise prospère à Moisie de la fin du XIXe et du début du XXe siècles dont les activités de pêche et de transport maritime dépassaient les frontières canadiennes. Nous avons eu accès à cette référence grâce à l’une de nos hôtesses que nous remercions.

décrivent aussi la discrimination subie par les leurs et, cette fois, il s'agit de deux institutions 'blanches', l'église et l'école.

«On n'avait pas de réserve [à Moisie]. Nous autres, on vivait là-bas parmi les Blancs... Il y avait pas d'école parce qu'il y avait pas personne pour nous enseigner pis les Blancs, ils voulaient pas qu'on aille dans leur école⁶⁷... On n'avait pas de bureau, il y avait juste les bancs, on s'assissait, mais pour écrire, fallait qu'on se mette à terre, pour apprendre de quoi, la première année. Ben oui pis on aimait ça, par exemple. On allait à l'école, on était content qu'on avait notre école. Tu sais, c'était de même à Moisie» (S3);

«Ma mère m'a raconté pis je me souviens, on s'assoit pas sur les bancs de l'église. Pis ma mère a dit: 'En arrière, à terre'. Dans un des films d'Arthur Lamothe, il raconte ça et moi, je me souviens aussi qu'on n'avait pas le droit de s'asseoir dans les bancs de l'église, c'était pour les Blancs qui étaient là» (S21).

Dans le même temps, des Sujets se rappellent les récits de leurs aïeux nomades décrivant leur départ en forêt, non sans avoir auparavant rendu hommage pendant le mois de juillet, à sainte Anne. Le voyage des ancêtres vers leur territoire dure une trentaine de jours et est long et harassant: canotage, portages et marche se succèdent alors qu'ils sont lourdement chargés. Au terme de ces séjours en forêt de quelque neuf mois, les Innus reviennent 'à la mer', c'est-à-dire Moisie. Ils s'adonneront alors à leurs activités de subsistance estivale, la pêche, et aux réparations de l'équipement requis pour leur prochain départ.

«Tout le monde au mois d'août... le 26 juillet, on allait prier [sainte Anne] à Sept-Iles [Uashat] un mois, au mois de juillet. Oui, c'était les Indiens ensemble pis après ça, tout le monde s'en allait dans le bois... Cent milles [de leur point de départ], nous autres [sa famille], on montait là [au nord de Moisie] pis on avait les chaudières, on mettait de la farine, le sucre, la graisse, pis ils [ses parents] accrochaient ça dans l'arbre. Pis quand on descendait, il fallait pas manquer la farine pis la graisse parce que c'était ça, notre nourriture; s'il y a pas d'animaux qu'on tue, au moins, on va vivre. On faisait des crêpes. Mes parents, dans la chaudière, ils mettaient toujours des bonbons forts. On le savait, quand on arrivait [au retour], au moins, il y avait des bonbons. Eh! oui, on accrochait ça pis on allait à une autre place, on mettait une autre chaudière [de nourriture]. Ce que je trouve curieux, il y a jamais un animal qui a touché à ça [aux chaudières]. Tu sais, ça, c'est encore quelque chose de mystérieux... Des fois, il y en a [des Innus] qui sont morts: pas de nourriture» (S3);

«Ils [ses aïeux innus] partaient dans le bois, ils avaient le canot, les enfants, la nourriture, des couvertes pis tout ça, comment ils faisaient pour tout emmener ça? Pis ils faisaient les portages, c'est pas comme aujourd'hui. Ils s'en allaient en canot, ils arrivaient là, ça prend un mois. Imagine, leur nourriture qu'ils amenaient, ils sont rendus là-bas, ils ont presque la moitié de mangé» (S10);

«Ma famille, ils me contaient des histoires; il y avait de la mortalité pis ils voyageaient avec le corps pour le descendre ici [à Moisie]... Le printemps, ils descendaient, après qu'ils dégèlent, les lacs, pis je m'en rappelle, le pont [de la Rivière Moisie], on [les Innus de village] allait là pis il y avait beaucoup d'Indiens qui attendaient trois, quatre, des fois, cinq bateaux qui s'en venaient dans la rivière; ils descendaient, ils arrivaient du bois» (S4).

⁶⁷ Quelques années plus tard, les jeunes Innus auront droit à une 'école du catéchisme' puis à une 'école privée'.

En 1948, la population innue de Moisie se prépare à emménager dans la nouvelle ‘réserve’ de Mani-Utenam, ce lieu que les anciens appelaient ‘Aputuamis’. Un Sujet décrit ce déménagement comme étant à l’origine d’un ‘basculement’. Pour certaines, il s’agit d’un départ imposé par l’État et pour d’autres, c’est un motif de réjouissances: le bois de chauffage sera à proximité, ils habiteront des logis neufs, chauffés, bref des conditions ‘agréables’ de vie.

«Ici [(Mani-Utenam), c’était Aputuamis, le milieu entre deux villages, Uashat et Moisie» (S13);
 «Avant, ils [les Innus de Mani-Utenam] étaient à la pointe de Moisie avec une dizaine de mois de nomadisme pis ils revenaient. Mais, en ‘50, ça a basculé» (S11);
 «À cause des réserves, ils nous avaient forcés à déménager. Le gouvernement disait qu’on n’aurait pas de services, de maison ou d’autres choses, si on restait dans la place où on était» (S22);
 «Ça a commencé en ’48 à tout déblayer. C’était tout de la forêt quand ils nous ont déménagés ici; ils ont acheté ça, le gouvernement, pis on s’en est venus ici... Ils construisaient pas beaucoup de maisons au commencement, mais tout le monde avait assez hâte de déménager dans la réserve qu’ils faisaient des camps ou ils mettaient une tente pis ils vivaient là» (S3).

- Mani-Utenam

‘Aputuamis’ n’est plus, il a cédé la place, en 1949, à une ‘réserve’, celle de ‘Malioténam’, ou plutôt, Mani-Utenam, c’est-à-dire ‘le Village de Marie’ en langue innue, et les Innus s’installent graduellement. Mais l’implantation du groupe à Mani-Utenam ne signifie pas la fin du mode ancestral de vie; ainsi, en parallèle, vont coexister mode de subsistance innu et emploi rétribué, valeurs traditionnelles et valeurs occidentales; passé et présent, traditionalisme et modernisme, semblent faire bon ménage. Pratique d’acculturation, attitude paternaliste ou politique d’assimilation de la part de l’État? En tout cas, ce dernier ‘met à la disposition’ des Innus des institutions et, avec elles, ce que certaines perçoivent comme des mécanismes de contrôle. L’une des femmes interviewées, une Blanche devenue Innue par alliance, nous dit à ce propos:

«Québec, ça fait pas longtemps qu’on est sortis de la grande noirceur. Nous autres [les Blancs], on avait un curé, eux autres [les Innus] ont un Ministère [Affaires indiennes], c’est pas mieux» (S8).

Peu à peu s’installent les fonctionnaires fédéraux des Affaires indiennes et de la Gendarmerie Royale, sans oublier des membres du clergé et des représentants de la compagnie de La Baie d’Hudson. Les femmes décrivent longuement leur apprentissage de nouvelles règles sociales. En voici un exemple.

«Au début, il y avait une trentaine de maisons, le ministère des Affaires indiennes pis il y avait la police montée; ils avaient un petit local, la prison, quand il y a des problèmes, des bagarres, ils [les policiers] ramassaient [les Innus]... ils [les Innus] avaient pas le droit de rentrer de la boisson dans le village, ils avaient pas le droit d’aller à la Commission des liqueurs. Le taxi vendait le double quand il amenait [la boisson] aux Indiens; il était obligé de débarquer loin du village pis de marcher

dans le bois: si la police montée le voyait, ils ramassaient la boisson. Même, au début, on a été élevés comme des animaux; ils fermaient les barrières [d'accès à la 'réserve'] à une telle heure, les gens avaient pas droit, les taxis non plus, de rentrer» (S4).

En 1950, on ouvre un pensionnat à Mani-Utenam⁶⁸; la communauté amorce sa croissance. Plusieurs Sujets se souviennent du contexte de l'époque: des familles viennent s'installer, d'autres partent travailler pour la compagnie minière qui débute ses opérations à Schefferville. Elles évoquent de nombreux thèmes, dont les mauvaises conditions de logement et les loisirs. Certaines des femmes interviewées se rappellent que déjà, en ce début des années 1960, les abus, d'alcool ou autres, étaient présents.

«On avait des petites maisons; ça gelait pis même les portes, ils mettaient des couvertures pour pas que l'air rentre. Je me souviens de ça, moi, Seigneur, je m'en souviens très bien... [Parlant des installations sanitaires] C'est ça, dehors, pis les chaudières, tu amenais ça pis tu allais le jeter, moi, je me rappelle de ça» (S17);

«Au début, quand on a déménagé à Malio, il y avait un prêtre pis il montrait aux jeunes, les garçons pis les filles, à patiner pis il y avait pas de patinoire avant, c'était sur un lac en bas. Ils appelaient ça le Lac Lambert» (S4);

«Avant ça [dans les années 1950], c'était beaucoup l'alcool; je pense que la plupart des soixante ans aujourd'hui, c'est ça» (S16).

Les Sujets se rapprochent graduellement du temps présent. Leurs descriptions d'événements, qui s'enchaînent en un temps relativement court, évoquent parfois pour nous des chocs venus de l'extérieur et qui marquent la vie individuelle et collective. Déjà, dans les années 1970, les Innus avaient réclamé la passation des pouvoirs et responsabilités, de l'État à la communauté, en matière d'éducation, et obtenu certains gains. Ce mouvement s'accroît au cours des années 1980 dans les domaines des Affaires sociales, de la Santé, de l'Emploi et de la Formation de la main-d'œuvre. Les Sujets notent les effets de ce mouvement dans la communauté, par exemple, un dispensaire ouvre ses portes et les résidants disposeront des services d'un médecin et de leurs propres structures de sécurité sociale. Et, disent-elles, les femmes innues ne font pas que regarder passivement le train, elles montent à bord. Dans les années 1980, elles renouent avec certaines de leurs pratiques traditionnelles; ainsi, des Sujets se rappellent que la tente de suerie est réapparue à Mani-Utenam en 1986; dans la même décennie, on redonnait leurs lettres de noblesse aux cercles, de parole et de guérison, pour femmes. En 1993, s'amorcent les premiers rassemblements pour femmes autochtones dans l'église de Uashat et au gymnase de Mani-Utenam, réunissant des femmes de toutes les

⁶⁸ Dans l'intervalle, les jeunes étudient à l'église.

communautés de la Côte-Nord. S'ensuit la création d'une Roulotte des femmes. Par ailleurs, un aréna, la Maison de thérapie et la Maison des Aînés verront aussi le jour.

Mais les Sujets se sont aussi rappelées certaines négociations avec Hydro-Québec, relativement à la création d'une centrale hydro-électrique sur les territoires innus, et qui ont été, au cours des années 1990, sources de conflit entre les membres de leur communauté, mais aussi avec des Innus de Uashat.

«La chicane avait été tellement grande, au niveau de SM-3⁶⁹ pis de la séparation, que ça soulève encore beaucoup d'animosité pis de colère. Il y a eu des déchirements, entre les deux communautés, qui ont été effrayants, quand tu dis, beaucoup de gens ont été emprisonnés, beaucoup, le fameux barrage SM-3, la guerre de SM-3 qu'on appelle ici... Les communautés [Mani-Utenam et Uashat] ont voulu se dissocier, ont voulu se séparer. Il y avait beaucoup de gens qui étaient contre cette exploitation-là du territoire, ça a donné lieu à beaucoup de brasse-camarades pis de brassage des valeurs» (S11).

Les origines de ce conflit nous semblent cependant antérieures au processus de négociations entre le Conseil de bande, Uashat mak Mani-Utenam Takuaiakan, et Hydro-Québec, du moins lorsqu'on se base sur les témoignages des Sujets décrivant les demandes de séparation réitérées, depuis des décennies, de part et d'autre des deux communautés, mais les Sujets de Mani-Utenam n'ont pas (pu ou voulu?) soulevé ce voile. Quoi qu'il en soit, le conflit porte sur des objets qui ne deviendront compréhensibles qu'au cours des entrevues.

- **L'histoire, selon les Sujets de Uashat**

À Uashat, les Sujets sont quelques-unes à avoir connu le mode traditionnel de vie nomade, mais pour les autres, c'est surtout à travers les récits qu'on leur a faits qu'elles en témoignent car, pour la plupart, elles ont vécu la majeure partie de leur existence dans la communauté de Uashat. Non seulement le discours des Sujets sur le passé collectif permet de comprendre leur présent, mais il s'agit aussi d'un discours 'politique'. Elles se sont ainsi attardées sur deux dimensions particulières de l'existence communautaire passée, la sédentarisation et, ensuite, la création de la 'réserve' de Mani-Utenam et ses conséquences sur la vie des gens de Uashat quoique, décrivant le passé lointain, comme celles de Mani-Utenam, elles ont parlé de vie traditionnelle et ont évoqué les pratiques

⁶⁹ Projet hydroélectrique sur la rivière Sainte-Marguerite créé suite à une entente entre Innu Takuaiakan et Hydro-Québec.

sacrées de leurs aïeux et, plus généralement, l'ancien mode de vie nomade. Elles se sont alors rappelé ce que leurs aînés leur confiaient de leurs séjours en forêt, les moments de plaisir, mais aussi les difficiles luttes pour la survie.

«En période de famine, lorsqu'ils [les Innus] retrouvaient pas les troupeaux de caribous, ils y entraient [dans la tente de suerie]. Et ils avaient des visions, à savoir où étaient situés ces troupeaux» (S23);

«Ils [les Innus du temps de ses grands-parents] montaient, ils étaient pratiquement toujours dans le bois, de toute façon; c'était vraiment la chasse, c'était vraiment la trappe; ça a duré longtemps, longtemps» (S33);

«Ils [les enfants, en forêt] avaient tellement de plaisir, ils avaient des toboggans... ils faisaient des cadeaux de Noël, les grands-pères, des poupées, des pelles; ils [les enfants] avaient pas connaissance de rien. Pourtant, ils restaient dans les mêmes cabanages qu'eux autres, ils réussissaient à faire tout ça en cachette... il y en a qui se sont faits mourir dans le bois. Il y a un vieux monsieur ici, il est arrivé du bois pis ils lui ont donné à manger trop vite, il avait tellement crevé de faim dans le bois qu'il en est décédé, à la maison. Pis regarde E..., il s'est gelé les jambes; il s'était écarté, lui; ce monsieur-là, il avait eu de la misère» (S30).

Puis arrive la sédentarisation et c'est 'l'assignation à demeure' pour plusieurs des aïeux à Uashat. Alors que dans le passé, Uashat c'était 'la mer', c'est-à-dire une transition de quelque trois mois entre deux séjours en forêt, au début du XXe siècle, elle devient la 'réserve de Sept-Iles'. Les Sujets, lorsqu'elles évoquent les débuts de la communauté, la nomment 'veille réserve' ou 'petite réserve', et décrivent les maisons regroupées autour de l'église et où on vivait à plusieurs dans des conditions des plus rudimentaires.

«Moi, je me rappelle que ma mère, elle disait que les toilettes, comme on en a maintenant, ça existait pas. C'était des bécoses pis c'était des trous, ça fait que t'avais pas les moyens commodes comme on en a, aujourd'hui. C'était à la pompe. Pis l'hiver, il fallait... Pis il y avait pas de chauffage, comme aujourd'hui, c'était des poêles à bois, fallait couper le bois, l'hiver» (S28);

«La vieille réserve, toutes les maisons étaient situées autour de l'église. C'était toutes des vieilles maisons, il y avait pas d'eau courante, il y avait pas d'égout. C'était pas des maisons chaudes, c'était des maisons quand même, c'était des temps durs. Ah! oui pis plusieurs par maison» (S30).

La sédentarisation va de pair avec la scolarisation obligatoire et, pour une majorité des Sujets, les effets de ces deux processus vont transformer radicalement la vie de leurs aïeux. Il est question ici de perte des repères traditionnels, d'érosion de la culture innue et de dépendance accrue à l'État. Les hommes en particulier, nous disent-elles, ont vu graduellement au cours de cette époque leur rôle s'égrainer et perdre ainsi une partie de leur essence, de leur identité; ils se sont emparés d'un pouvoir particulier sur les femmes et les enfants. Comme l'ont souligné quelques-unes d'entre elles, en s'attaquant à leurs moyens de survie (la chasse et la pêche), c'était la dignité même, individuelle et collective, qui était atteinte.

«Moi, ce que ma grand-mère me dit, ça a commencé à changer beaucoup quand il y a eu la sédentarisation. C'était pas comme lorsque eux étaient en forêt, qu'ils disent... Pis après, les problèmes de boisson sont arrivés chez nous et, dans les années '50, le rôle a commencé à s'égrainer parce que les hommes ont pris un autre pouvoir, celui de la violence beaucoup. Par rapport à eux-mêmes, d'abord, par rapport à leur femme, à leurs enfants. Cette violence-là, bien sûr qu'elle est latente en chaque peuple, mais elle était beaucoup moins vivante. Ils prenaient beaucoup de racines fortes quand ils étaient en forêt parce que chacun avait son rôle à jouer, c'était très respecté, il y avait pas ce lien-là, entre la boisson et nous. Quand ils ont commencé, ça s'est mis à s'égrainer, ça veut dire aussi les abus de toutes sortes, l'inceste a commencé, les suicides ont commencé beaucoup» (S35);

«Moi, la façon que je le perçois, c'est que, un moment donné, on a été comme arrachés de nos racines et les gens ont souffert de ça et ces personnes-là l'ont transmis à leurs enfants et les enfants... comme je voyais dans une revue, je pense c'est dans la basse Côte-Nord, c'est dans les premières années où ils avaient donné des maisons, dans les années '50, à peu près, '40-'50. Tu voyais, en arrière de la maison, qu'il y avait une tente et qu'à l'intérieur de la maison, il y avait pas de table. On voit dans la photo qu'il y a deux dames qui sont assises par terre; tellement que ces gens-là ont dû souffrir, dans ce temps-là, d'être arrachés à leur mode de vie et que mes grands-parents, mes arrières grands-parents, comment ils ont dû souffrir» (S36);

«Moi, de ce que ma grand-mère me disait, c'était qu'eux autres [les Innus], ils vivaient dans le bois pis ils ont atterri ici quand il y a eu l'instruction obligatoire pis que les enfants étaient placés dans les pensionnats» (S33);

«C'est quand on est venus ici [Uashat], quand le gouvernement a décidé d'amener les pensionnats, c'est là que... Même, ils [les aînés] disent: 'Ils [les policiers] allaient dans le bois chercher les enfants [innus] pour les amener dans le pensionnat'. Pis ça, ça a été trop dur pour eux. Le système, ils savaient pas pis il fallait qu'ils fassent ce que le gouvernement dit; c'est là que leurs forces se sont brisées tranquillement. C'était malheureux beaucoup pis à travers les pensionnats, il y avait beaucoup d'abus pis les enfants, ils pouvaient pas voir leur mère pis leur père. C'était comme massacrer quelqu'un, à mon avis» (S34);

«Je pense qu'ils doivent regretter ça beaucoup, l'ancien temps, que leurs grands-pères pis leurs grands-mères pouvaient aller dans le bois pis rester là. Quand ça a commencé à être plus scolarisé, ça a été plus difficile. Pis encore là, c'est une culture qu'ils leur ont ôtée. C'est entendu, il fallait qu'ils soient instruits. L'Indien, lui, il avait la vraie vie, il se sacrait ben qu'il savait pas écrire pis qu'il savait pas lire, d'abord qu'il connaissait sa langue, c'était le principal» (S30);

«On a perdu notre identité, par conséquence, notre fierté. On était fiers, à la chasse, nos hommes pourvoyaient à leurs besoins. Puis c'est la pire affaire que le gouvernement a fait; le monde, ils s'en sortent pourquoi? Parce qu'ils se sont battus, ils ont jamais eu rien gratuitement» (S23).

La seconde dimension du discours des Sujets de Uashat sur leur histoire collective a porté sur l'origine des tensions existant entre Uashat et Mani-Utenam. Ces tensions s'expliquent en partie par la sédentarisation dont nous venons de parler car celle-ci entraînera l'obligation pour les Innus de Uashat de déménager à Mani-Utenam⁷⁰. Si plusieurs Sujets soulèvent à mots à peine couverts le voile sur cette partie de leur passé, dont le rappel risque, disent-elles, d'envenimer le climat actuel déjà pénible, d'autres en ont abondamment parlé.

⁷⁰ Cette dernière étant, rappelons-le, le lieu auquel les autorités canadiennes destinent les Innus de Uashat.

Dans leur description du contexte prévalant immédiatement avant que n'éclate le conflit qui s'étendra sur plus de dix ans, des Sujets parlent d'une collusion entre le ministère des Affaires indiennes, le clergé, le Conseil municipal de la ville de Sept-Iles et la compagnie minière IOC. L'objectif de tous ceux-là visait le rapatriement des Innus de Uashat dans la nouvelle 'réserve' de Mani-Utenam, créée à leur intention et pour les Innus de Moisie, pour mettre à la disposition de la compagnie minière les terrains ainsi dégagés, lesquels occupent une situation géographique avantageuse en bord de mer. Toutefois, les Innus de Uashat se refusent à ce déménagement en majorité, sur la conviction de leur rôle de gardiens d'une terre sacrée et porteurs d'un héritage séculaire dont le cœur vit à Uashat; leur volonté est aussi renforcée par le fait que cette terre a été désignée par l'État fédéral canadien comme 'terre de réserve' et à ce titre, les Innus ne peuvent en être délogés.

«Ma grand-mère me racontait l'histoire quand la communauté s'est divisée en deux. Ma grand-mère, il était pas question qu'elle quitte [Uashat pour Malioténam]. Apparemment, ça a été très terrible... je me souviens qu'elle disait que c'était une question de territoire, qu'il y avait déjà cette trace [du passage de ses ancêtres] dans cette terre-là [Uashat]. Elle devait rester pis il était pas question que le gouvernement l'envoie ailleurs» (S42);

«Maloténam a été créée par le ministère des Affaires indiennes, Ottawa. Le Fédéral pis les instances de la ville [de Sept-Iles], eux autres, ils se sont consultés, ils voulaient avoir la terre, celle de Uashat, pis ils ont dit: 'On va créer une réserve à Maloténam' et puis ils ont demandé aux gens, tous ceux qui étaient à Moisie, parce qu'il y avait des Autochtones, de quitter ça pis ils allaient bâtir de nouvelles maisons. Pis il y en a beaucoup qui sont partis. La guerre a pris entre les deux communautés parce que les gens de Uashat, eux autres, ils ont décidé qu'ils gardaient leurs terres pis ils ont dit: 'On ne part pas'; il y a à peu près cinquante-six familles qui se sont montrées dissidentes pis qui ont dit qu'ils laisseraient pas la terre [de Uashat]» (S35);

«En 1947, les fonctionnaires fédéraux présentent au curé de la paroisse de Moisie, le père Doucet, le projet de créer une nouvelle réserve: Prendre les Innus de Moisie puis ceux de Uashat pis en faire une seule réserve, celle de Maloténam... c'est surtout les gens de Moisie qui ont accepté vite le projet. Ils ont écrit une lettre, comme un genre de pétition, qu'ils voulaient une nouvelle réserve. Pis les gens de Uashat ont eux aussi fait une pétition disant: 'Nous ne voulons pas de nouvelle réserve. Nous, on veut rester'. Tu sais, la majorité, ceux qui voulaient pas partir étaient beaucoup plus nombreux pis Moisie, eux autres, ils avaient pas la majorité. Puis ils ont quand même procédé au projet de créer la nouvelle réserve. C'est dans les années où ils ont découvert le minerai à Schefferville pis la compagnie est venue s'installer ici pis des étrangers pour l'emploi. Moi, ce que j'ai découvert, à partir de mes recherches, la compagnie, l'IOC⁷¹, voulait avoir ce bout de terrain-là [la 'réserve' de Uashat] pis les maisons des travailleurs auraient, si les gens de Sept-Iles [Uashat] avaient accepté le déménagement, été bâties ici [sur la 'réserve']. Dans le projet, ceux qui étaient impliqués, il y avait la municipalité de Sept-Iles, l'Église, le diocèse de Baie-Comeau, dans ce temps-là, c'était Monseigneur Labrie qui était pour le développement de la Côte-Nord puis les gouvernements. Mais c'est plus la ville de Sept-Iles avec le maire, Jack Layden; c'est un Anglais pis, dans ce temps-là, les Anglais, eux autres, c'était plus l'IOC, puis il y a même des coupures de journaux qui disaient: 'Les maisons qui étaient bâties autour de la vieille réserve'» (S37).

⁷¹ La compagnie minière Iron Ore of Canada (IOC) dont les opérations visent l'extraction du fer et la transformation de ce minerai en boulettes et qui possède des installations à Wabush et Schefferville, mais principalement à Sept-Iles.

Les Innus de Uashat sont complètement isolés. D'une part, le clergé, la ville de Sept-Iles et les Affaires indiennes se liguent contre eux. D'autre part, et plus grave aux yeux des résidents de Uashat, les leurs, récemment installés à Mani-Utenam, les pressent de venir les rejoindre pour que l'État tienne ses promesses à l'endroit des gens de la nouvelle 'réserve'. Dans tous les cas, tous les moyens semblent permis, de l'excommunication, aux nombreuses intimidations, en passant par l'interruption des services religieux et des soins de santé.

«Ils [l'État] ont bâti [la nouvelle 'réserve'] pis il y a eu des intimidations: l'ancien chef, Mathieu André, essayait de convaincre les gens de Uashat de déménager à Malioténam, en plus du curé, le père Doucet. À la messe du dimanche, quand le père Doucet faisait son sermon, il faisait toujours allusion au déménagement: partir de Sept-Iles [Uashat], aller à la nouvelle réserve. Pis en plus, je vas vous montrer la photo, les maisons qu'il y avait là-bas, autour de la vieille chapelle, toutes des maisons de carton pis tu vois, la ville de Sept-Iles était déjà développée. Puis ils venaient tenter les gens par la création de nouvelles maisons bâties plus robustes, plus chaudes, l'eau courante, la toilette pis tout ça, mais les gens [de Uashat] ont pas accepté non plus... les maisons des Blancs, avaient perdu de la valeur étant donné qu'elles étaient bâties à côté de taudis» (S37);

«Ils [nos ancêtres] ont été coupés au niveau des services des médecins; les prêtres sont partis; il y avait même des gens qui ont été menacés d'être excommuniés s'ils bougeaient pas. Et puis mes grands-parents pis les gens des autres familles qui étaient là, ils ont dit non. Le curé a laissé la réserve ici pis il est parti avec les gens de Malioténam. Le docteur qui était là, à ce moment-là, il a décidé qu'il donnait pas de médicaments aux gens d'ici. Il y a eu des guerres familiales parce qu'il y avait des sœurs qui partaient, des femmes qui restaient ici avec leur mari; ça a été l'éclatement... Quand ils ont quitté ici, ils ont eu des maisons neuves à Malioténam» (S35);

«Quand la ville [de Sept-Iles] a vu que les gens voulaient vraiment pas déménager, le diocèse de Baie-Comeau a commandé de vider [désaffecter comme lieu de culte] toute l'église pour forcer à déménager. Parce que Monseigneur, croyant que c'était l'église qui maintenait les gens ici, à Sept-Iles [Uashat], il pensait qu'en fermant l'église, ils allaient déménager à Malioténam. Ça a pas été le cas non plus... il y a plein de choses qui sont arrivées durant les années '50 jusqu'en '62-'63; les gens d'ici ont pas reçu de services des Affaires indiennes. Puis quand les gens de Sept-Iles [Uashat] ont pas voulu déménager, les gens de Malio sont venus intimider les gens de Sept-Iles [Uashat]. Peut-être que le gouvernement avait promis des affaires pis étant donné que Sept-Iles [Uashat] a pas déménagé, il osait pas les donner [à ceux de Mani-Utenam]. Pis ceux de Malio, eux autres, ils voulaient faire déménager les gens de Sept-Iles [Uashat] pis obtenir ce que le gouvernement avait promis. Mais c'est plus une affaire de familles; le chef Mathieu André a voulu maintenir [la décision] pis lui s'était ramassé un groupe pour venir intimider les gens [de Uashat]» (S37).

Mais les Innus de Uashat persistent dans leur résistance, soutenus par leurs leaders et aussi par une organisation 'panamérindienne' de défense des intérêts des autochtones avec, à sa tête, le Huron-Wendat Jules Sioui qui guidera les dissidents et les soutiendra pendant leur longue lutte. Les Innus de Uashat tentent cependant de poursuivre tant bien que mal leur existence. Au niveau politique, ils créent leur propre Conseil de bande que l'État refusera d'ailleurs de reconnaître. En l'absence de représentants de l'Église et de leur médecin, les Innus respectent toujours les rites sacrés et religieux et recourent à la

médecine traditionnelle. Ce sera finalement une ‘visite royale’ qui permettra de dénouer l’impasse.

«On a eu, nous [à Uashat], les maisons, beaucoup plus longtemps après. Quand la reine Élisabeth est venue à Sept-Iles, tu comprends ben, elle s’est arrêtée sur la rue de la Réserve pis tout le monde voyait les taudis pis les grandes maisons de la compagnie [Iron Ore] pis en pleine expansion, la Ville, ils auraient ben voulu nous cacher, mais ils pouvaient pus... ‘57, je pense, ‘ou ‘58, dans ces années-là. Elle [la Reine] est venue pis, à partir de là, on a commencé à avoir des services» (S35);
 «Il y a eu aussi la venue de la reine Élisabeth. Les gens de Sept-Iles ont pas voulu passer en auto, ils voulaient cacher ça. Ils faisaient visiter la Reine par les plus beaux endroits pis ils sont allés à Malioténam, faire visiter la nouvelle réserve, les nouvelles maisons, le pensionnat pis tout ça. À un moment donné, la Reine a voulu voir [Uashat]; quand elle a vu la réserve, elle dit: ‘Mais qu’est-ce qui s’est passé ici? Qu’est-ce que c’est, ça? Pourquoi eux autres ont pas de nouvelles maisons?’ [On peut deviner les suites du questionnement royal]... Pis après ça, il y a eu le curé, le père Provencher, qui a pris la relève de l’ancien curé pis Monseigneur Labrie a démissionné de son poste. C’est comme s’il y a eu comme un dénouement. En ‘61, le père Provencher a commencé à ramasser des fonds pour rénover la vieille église, pour la rendre utilisable. Il y a même eu un article du journal qui montrait les gens en train de rénover l’église... parce que le premier mariage qu’il y a eu, quand ils ont réouvert l’église, c’était en ‘63... Oui, ça a duré une dizaine d’années» (S37).

Les paroles de certaines Sujets de Uashat sur toute cette période sont des plus touchantes lorsqu’elles décrivent les séquelles de cette période de leur histoire.

«Il y a eu un éclatement qui a duré très longtemps pis qui dure encore; c’est une blessure qui est là pis qui demeure. Il y a une différence, il y a une guerre... quand les gens parlent du pensionnat, ils [les Innus de Mani-Utenam] ont été souvent traumatisés là-dedans parce qu’il y a eu comme un échec pis les gens ont commencé à désapprendre qui ils étaient. Pis ils ont pas eu la transmission que leurs parents devaient leur donner pis ils ont pas appris à devenir comme des mères, des sœurs, pis à devenir la fille de leur mère parce qu’ils étaient au pensionnat. Eux, ils ont trouvé difficile le regard que les religieuses portaient sur eux, mais nous [Uashat], c’était nos propres gens qui nous dévalorisaient et qui essayaient toujours de cacher notre existence. Pis c’est là, nous, cette souffrance-là qui a toujours été là. Pis, en même temps, moi, j’ai l’impression souvent, c’est comme si on avait appris à sauvegarder une terre; nos parents se sont levés, nos grands-parents se sont levés là-dedans, mais, en même temps, ils ont mis beaucoup d’énergie à combattre pour une terre pis c’est comme si on a arrêté de bouger parce que la seule chose qui nous intéressait, c’était de garder la terre. Pis aujourd’hui, les gens, comme à Malio ou ailleurs, surtout à Malio, nous disent: ‘Eux autres [les gens de Uashat], c’est comme des Blancs. Eux autres, ils ne pensent qu’à l’argent pis ils parlent pas leur langue’ pis tout le temps. Mais, en arrière de ça, ce qu’on entend, c’est: ‘On n’était pas là, nous; pis on essaie de cacher ça, la honte de pas avoir...’; en tout cas, moi, je le traduis comme ça, la honte de pas avoir été là comme dissidents. Quelques années après, ça te pourchasse, à quelque part. Tu sais, t’as beau aujourd’hui me dire que moi, parce que, maintenant, c’est ça: ‘Vous [Uashat] êtes moins Indiens que nous [Mani-Utenam]. Nous autres, on est plus proches des traditions, on parle plus...’, mais, en même temps qu’ils nous disent ça, on se dit: ‘Ben oui, mais la terre, on l’a gardée, nous autres. Il y a eu un prix à payer là-dedans, ça, on l’oublie pas pis on l’a; c’est comme en-dedans de nous, ça. Elle est sacrée, pour nous’; moi, je me dis elle est sacrée parce que les gens qui se sont battus pour elle ont trouvé qu’elle avait de l’importance. Elle était sacrée parce que, malgré toutes les menaces qu’ils ont reçues, ils ne l’ont pas laissée. Elle était sacrée à leurs yeux, ils l’ont pas laissé tomber. Elle était sacrée pour eux autres, tandis que ceux qui sont partis ont dit: ‘Ben, c’est une petite parcelle de terre, c’est pas plus important que ça. C’est plus important d’avoir une belle maison là-bas’. Mais, pendant toutes ces années-là, nous autres, on a attendu, je pense, vingt ans, avant d’avoir de nouvelles maisons, quinze ans, avant d’avoir les services qu’on avait le droit d’avoir. Pis c’est ça, ces différences-là, je trouve qu’il y a plus à Malio. C’est la même communauté, mais qui, à la base, à cause de ce qui est arrivé dans les années ‘50, il y a eu blessure» (S35);

«Ce que les gens de Malio, peut-être, ont pas accepté, pis qu'ils acceptent pas encore, c'est la différence. Tu sais, la différence, comme les gens de Uashat ont pas voulu déménager [à Mani-Utenam], pis qu'eux autres [les gens de Moisie] ont déménagé. Pis ce qui est dommage, avec toutes les recherches que j'ai faites, quand ils [les Innus] ont quitté Moisie, ça veut dire qu'ils abandonnaient leurs terres; mais s'il avait resté une ou deux familles, Moisie, ce serait une réserve. C'est peut-être ça, la honte qu'ils sont pas capables de porter, les gens de Malio, pis ils pointent les gens de Uashat...ma grand-mère, quand je l'ai interviewée concernant l'histoire, a dit: 'Ça, c'est un fardeau que je porterai aussi longtemps que je vivrai. Ça, nos frères, qui étaient venus nous intimider pis par la force, essayer de nous faire déménager à Malioténam, c'était plus que la guerre, ça'. Tu sais, les gens, ils l'ont vécue, la guerre, mais c'est plus fort que ça. Ce qu'on a vécu, c'est plus fort que la guerre» (S37).

Cette différence, présumée ou réelle, dont parlent ces deux dernières, et qui reposait sur des expériences différentes de déracinement, dans un cas, et d'enracinement, dans l'autre, a soulevé notre intérêt. Les Sujets de Uashat entendent des affirmations de supériorité de la part des gens de Mani-Utenam et un blâme sous-jacent: 'Vous autres, vous êtes comme des Blancs...moins Indiens que nous... pas traditionalistes', mais, au contraire, elles se prétendent à leur tour plus fidèles à la tradition et elles donnent un sens précis à l'accusation, soit celui de cacher la honte de Innus de Mani-Utenam de ne pas s'être opposés au Colonisateur et de ne pas avoir défendu, comme ceux de Uashat, le caractère sacré de la 'vieille réserve'; l'une d'elles remarque de plus que ces étiquettes qui leur ont été apposées, 'c'est le prix à payer'. Or, quand nous avons projeté cette étude, nous avions l'intuition d'une différence entre les deux communautés sans pouvoir bien la démontrer, nous basant sur la thèse de Eleanor Leacock et sur nos informatrices, mais aussi, dans le cas de Uashat, sur la proximité de la ville de Sept-Iles. Mais voilà que les facteurs de différence sont plus profonds et leurs conséquences sur l'objet de notre recherche, l'engagement, plus importantes. Nous croyons ici que nous sommes très près de découvrir la relation affirmée par des auteurs, dans notre cadre théorique, entre connaissance ou expérience, conscience, et engagement.

Mais depuis 1960, la vie s'est poursuivie à Uashat et, à travers le discours de l'une des femmes interviewées, nous avons perçu certains changements dans la communauté, d'abord le transfert des responsabilités en matière d'éducation, du Fédéral aux Innus, puis la modification, par la Loi C-31, de la Loi sur les Indiens et, enfin, les diverses politiques mises en place par le Conseil de bande pour corriger des inadéquations au sein de la communauté.

«À ce moment-là [1979], je me souviens qu'il y avait une grève qui était survenue au niveau de l'éducation, je crois que c'est pour la prise en charge de l'éducation; les parents voulaient des enseignants diplômés pour enseigner à leurs enfants, qui se retrouvaient pas nécessairement sur la communauté... chez les Indiens, à ce moment-là, en plus, il y a eu le mouvement de la loi C-31 qui est arrivé [1985]; ça a comme déchiré un peu au niveau de la réserve... Au niveau de ma communauté, voilà dix ans, c'était pire que ça l'est; par exemple, voilà vingt ans même, le problème d'alcoolisme était répandu, c'était tout le monde prenait un coup pratiquement pis longtemps; je dis pas qu'aujourd'hui, personne boit; c'est qu'à l'époque, moi, je me souviens j'allais chez des amis pis ça buvait; ça buvait chez mes autres amis, ça buvait chez nous, c'était la norme quasiment; je me dis on a été capables de faire quelque chose avec l'alcoolisme pour en venir à faire de ça des marginaux finalement, des gens qui sont dans cette situation-là» (S38).

À travers leurs récits du passé de leur communauté, plusieurs Sujets de Uashat se révèlent, non seulement politisées, mais aussi porteuses d'une identité affirmée sur le constat d'une différence avec l'Autre, qu'il soit Blanc ou Innu de Mani-Utenam. Cette différence assumée (revendiquée?) par certaines d'entre elles, 'différance', dirait en ce sens Jacques Derrida⁷², donne-t-elle une couleur distinctive à leur engagement, relativement à celui des Sujets de Mani-Utenam? Nous y reviendrons ultérieurement. Par ailleurs, dans ces récits de leur passé collectif que nous font les Sujets des deux communautés, il est aussi question de leurs perceptions des rôles et statuts respectifs de leurs aïeules et aïeux.

4.3.1.3 Les relations entre les sexes, selon les Sujets des deux communautés

D'abord, parlant de leurs souvenirs relatifs à la nature des activités accomplies par chacun des aïeuls, les Sujets décrivent sensiblement, tant à Mani-Utenam qu'à Uashat, la même 'réalité'. La première relève le caractère communal de sa communauté, il y a soixante ans, puis précise, appuyée par une autre, qu'en contexte de vie en forêt, les tâches sont faites conjointement ou même parfois réalisées indifféremment par l'un ou l'autre des deux partenaires. Une dernière, enfin, décrit les exploits de chasse de sa mère.

«Quand on montait dans le bois avec d'autres familles, on était tous ensemble. Ils nommaient un capitaine qu'ils appelaient. Il y en a un qui va diriger. Quelle heure qu'ils partent, quelle heure qu'on se lève, c'est lui; si t'entends parler le matin, ça veut dire tout le monde va se lever ensemble pis ils vont suivre» (S3);

«Mes parents, avant de partir d'ici, ils mettaient tout le linge d'hiver, les bas, les pichous neufs, tout ça; après, ils mettaient les bonbons... nos parents montaient dans le bois, eux autres, pour la

⁷² Quand cet auteur écrit 'différance' avec un 'a', c'est pour signaler qu'il s'agit d'un processus d'identification au moins aussi souvent que d'une différence imposée. Réf.: *Jacques Derrida/par Geoffrey Bennington et Jacques Derrida*. Geoffrey Bennington. Paris. Seuil, 1991.

fourrure, pour vendre pis faire de l'argent un peu... On allait aux pièges avec mon père, moi pis mon frère. On allait, tous les matins à quatre heures, on se levait pis on allait voir les pièges» (S3);
 «Je me souviens que nos parents nous faisaient nos raquettes, ils faisaient tout le linge à la main en peaux d'animaux; mon père rapportait des animaux pis ma mère travaillait sur les animaux... Mes grands frères, eux autres, faisaient de la chasse pis mes sœurs aussi faisaient de la chasse» (S22);
 «Monsieur..., il était l'interprète des hommes [de Mani-Utenam] pour aller voir les médecins; les femmes, elles faisaient l'interprète pour la traite des fourrures» (S21);
 «Mon père a fait du courrier, à pied pis en canot, à Fort Chimo. Ma mère aussi. On allait en famille» (S29);
 «Quand les gens étaient malades, ici [Uashat], c'est ma grand-mère qui était interprète» (S37);
 «Elle [sa mère qui n'a jamais délaissé le mode traditionnel de vie et de subsistance en forêt] va avoir soixante-dix ans, elle vient de tuer trente-trois caribous» (S2).

Règle générale, toutefois, les Sujets décrivent la chasse comme la principale activité de leurs aïeuls, alors que du côté de leurs aïeules, les tâches sont multiples et variées. En forêt, les activités de ces dernières s'articulent autour de la tente; il est question de soins aux enfants, d'entretien de la tente, de préparation des repas, de nettoyage des peaux, de confection de vêtements et de raquettes, de pêche, de cueillette et de petite chasse. Enfin, une autre, de Mani-Utenam, nous apprend que le retour au village de Moisie signifie le début des vacances pour les hommes⁷³, mais la poursuite du travail par leur conjointe: en plus de leurs tâches habituelles, les aïeules doivent voir à la fabrication et à la réparation de l'équipement requis pour le prochain séjour en forêt.

«Chacun faisait ses tâches... La femme était autour de la tente, aller à la perdrix, faire un petit peu de bois, la nourriture; la femme, c'était le travail dedans; c'était la tâche de la femme, tout ce qui concerne l'éducation des enfants pis l'homme, c'était la chasse. Il chassait pour lui pis aussi, des fois, il y avait des Innus qui mangeaient pas... pis l'homme, c'était la chasse, la trappe même; il pouvait rester des jours, des fois, quelque part, aller deux, trois milles, cinq, dix milles pour revenir deux, trois jours après, même plus» (S2);
 «Ma grand-mère, elle, c'était de prendre soin des enfants, de faire le sapinage, de nettoyer les animaux, de cuisiner; ma grand-mère allait pas chasser, c'est mon grand-père qui allait. Mais elle, elle nettoyait les bêtes... mon grand-père, lui, il chassait, mais il travaillait pas, pas un travail comme d'autres pouvaient faire, lui, c'était vraiment la chasse... En forêt, moi, je sais que mon grand-père, lui, son rôle dans le bois, c'était la chasse. Lui, c'était d'apporter la nourriture, d'apporter le bois de chauffage, d'apporter l'eau à la tente» (S33);
 «Ma grand-mère, elle dit que la femme faisait la petite chasse, proche de la tente, elle avait des charges comme au niveau de la nourriture, l'habillement, de comment préparer des peaux, tout ça... l'homme allait un petit peu plus loin, son territoire était plus grand, c'était plus aller faire des grosses chasses. Oui, le gros gibier» (S35);
 «Mon grand-père [un grand chasseur de loutres], l'été, il était en vacances. C'était les femmes qui travaillaient pour pouvoir retourner dans le bois durant l'hiver» (S21).

Outre les activités de subsistance, les Sujets ont évoqué certaines pratiques de leurs aïeuls relevant du champ du sacré ou du domaine matrimonial. Par exemple, en ce qui

⁷³ Rappelons toutefois que les Sujets ont été nombreuses à nous dire que l'été, leurs ascendants s'adonnaient à une économie de subsistance estivale basée sur la pêche.

concerne la tente à suer, il semble que les femmes et les hommes y accédaient également ou, encore, sur la question de la matrilocalité⁷⁴, un Sujet nous conte comment son grand-père maternel est venu s'établir, à l'occasion de son mariage, dans la famille de son épouse, alors que deux autres font allusion au choix du futur conjoint comme étant le fait des parents, un choix qui, toutefois, peut être révoqué, du moins au début du XXe siècle.

Mais, dans les activités de leurs ancêtres, féminins et masculins, il y a aussi, disent les femmes interviewées, une part de plus en plus importante accordée au travail rémunéré. Plusieurs Sujets se rappellent des activités exercées exclusivement ou en parallèle, en forêt et sur le marché du travail. Concernant le travail rétribué, les femmes sont parfois artisanes, entrepreneures ou travaillent à l'entretien au pensionnat; plusieurs sont des aides domestiques dans les foyers 'blancs', alors que les hommes, pour leur part, occupent des emplois de journaliers au sein de scieries ou papetières, de bûcherons ou de guides dans les domaines de l'arpentage, de la chasse et de la pêche. Une particularité, toutefois, ressort des discours des Sujets de Mani-Utenam lorsqu'elles parlent du travail rétribué de leurs ascendants: leurs aïeules entrent en plus grand nombre que leur conjoint sur le marché du travail et cet accès survient dès la première décennie de la création de Mani-Utenam, soit 1950-1960.

«Ma grand-mère, elle allait faire le ménage dans les maisons [des Blancs]» (S33);
 «Mon grand-père, il faisait de la chasse, mais il a travaillé à la compagnie» (S35).

Sur toute la question de la division des tâches accomplies par leurs aïeules et aïeuls, les discours des Sujets nous ont ramenée, d'abord aux résultats d'une recherche menée par Christiane Beaudet⁷⁵ chez les Innus de Mingan, laquelle montrait l'existence d'une division sexuelle, mais non genrée du travail et, ensuite, à la thèse de Eleanor Leacock, selon laquelle il existe dans les communautés innues une représentation dichotomique du travail ayant pour fonction symbolique de souligner la complémentarité des sexes plutôt qu'une répartition étanche et statique des tâches de chacun. Mais, précise l'auteure, cette vision du monde ne s'applique pas à Uashat, cette communauté ayant fait siennes, dès la première moitié du XXe siècle et peut-être même avant, les valeurs et pratiques de la

⁷⁴ Pratique matrimoniale selon laquelle l'homme prend résidence dans la famille de sa nouvelle conjointe.

⁷⁵ Mes mocassins, ton canot, nos raquettes, 1984.

société dominante. Cette affirmation nous semble contredite par les Sujets qui nous décrivent, dans les témoignages suivants, les rôles complémentaires et non hiérarchisés de leurs aïeuls, question de survie.

«C'était des petites communes qui comptaient sur chacun des membres pour survivre. Tu sais, c'était ça et les femmes là-dedans faisaient leur bout comme les hommes; c'était pas c'est qui qui est le boss ici, il y avait pas cette notion-là, je crois. Okay, il y avait comme une répartition de certaines, pas toutes les tâches, certaines tâches. Certains travaux, oui, que les femmes faisaient comme peut-être les travaux de couture, les travaux, quoique j'ai vu des hommes montagnais faire du perlage pis certaines tâches étaient dévolues aux femmes, mais quand elles pouvaient pas le faire, l'homme pouvait aussi bien le faire. Alors ça, ça a influencé aussi le type de rapports que les hommes et les femmes avaient entre eux. C'était quoi la division de leur travail et ça influençait aussi sur le type de relation qu'ils pouvaient avoir. Et c'était quoi leur vie aussi, c'était beaucoup de voyages, ça aussi, ça influence le type de rapports que tu peux avoir avec l'autre... Elles [les femmes innues] ont eu un pouvoir certainement. Je regarde juste au niveau du partage du travail chez des gens qui étaient nomades... T'es drôlement concerné par les décisions. T'as ton mot à dire, au moins autant que ton conjoint ou que le groupe de familles dans lequel tu es. T'as un rôle très important aussi. Et pis c'est pas question de un qui travaille pis qui ramène l'argent, c'est les deux pis nécessairement les deux qui assurent la survie de la famille. Alors les rapports étaient, selon moi, plus égalitaires... Tu sais, on n'avait pas affaire à une société où il y avait des chefs pis des princesses, tout le monde survivait grâce au travail de tout le monde. Alors dans cette société-là, la femme avait nécessairement un meilleur statut. Pour avoir expérimenté une façon de vivre qui peut ressembler un petit peu à la façon de vivre d'antan, mais, là, c'est des micro-expériences qui me font dire avant, la femme était sur le même pied... Oui, décisionnel aussi» (S11);

«En tout cas, c'est ce qu'ils disent, le rôle était très bien défini pis c'était comme ça pis, en même temps, le rôle bien défini, c'est peut-être ce que je remarque, c'est que beaucoup d'hommes faisaient chez nous la cuisine, la couture pis il y avait rien d'extraordinaire là-dedans qu'une femme fasse des raquettes ou l'homme, avec la babiche, les sacs ou qu'il fasse la couture, c'était pas des choses qui étaient rares. Oui, pouvaient le faire, il y a des choses, comme la cuisine, pis moi, mon grand-père, il cuisinait beaucoup pis il faisait sa chasse» (S35);

«Croyez-vous que, quand on était dans le bois, que mes grands-parents vivaient de la survie, dans un couple, qu'il y en a un qui se jalousait? Eux autres, ils avaient pas le temps d'être jaloux entre eux autres. Il fallait qu'ils survivent. Il y avait pas ça... c'est sûr peut-être qu'il y avait des mésententes, mais c'était jamais... autant l'homme et la femme avaient besoin l'un de l'autre parce qu'autant l'homme, il devait survivre, s'il revenait de la chasse, sans rien, la femme, elle devait faire la chasse au petit gibier pour donner à manger à son mari qui était parti deux, trois jours. Autant les uns avaient besoin [des autres] pour survivre. C'est sûr qu'il devait y avoir peut-être des mésententes, mais pas aussi énormes que claquer la porte, casser les vitres; pis peut-être qu'il y avait des abus, mais je pense pas, étant donné que le contexte, eux autres, c'était la survie. Tu sais, quand tu veux survivre dans le bois, je pense pas que t'aies des idées ailleurs» (S37).

Quoi qu'il en soit, que le travail accompli par l'un diffère ou non de l'autre nous semble d'une importance secondaire; plus fondamentale est la question de savoir si une valeur supérieure est accordée à certaines activités au détriment des autres, d'où découlerait une inégalité des relations entre les parties. Or, plusieurs Sujets semblent convaincus de l'équivalence des statuts de leurs aïeules et aïeuls et certaines même perçoivent la position occupée par leurs aïeules comme étant supérieure à celle de leur conjoint. Écoutons leurs différentes versions.

«Mon père, c'est lui, le père de famille pis aussi, ma mère, c'était tout ensemble. C'était pas mal égal, oui» (S3);

«Mon grand-père pouvait dire des choses, ma grand-mère aussi. Il pouvait ben prendre ce que ma grand-mère disait, comme mon grand-père aussi» (S16);

«C'était égal, moi, je pense, les hommes aussi, ils avaient leur mot à dire» (S17);

«L'homme était très respecté pis tout ça, je dis pas, c'est parce que c'était quand même lui qui amenait la nourriture, mais les femmes aussi chassaient... on a beau dire que c'est l'homme qui 'run' pis tout ça, mais on sait bien que, en arrière de tout ça, c'est pas vrai, c'est la femme; ça paraît pas; c'est elle [l'aïeule] qui 'run', même si rien n'y paraît» (S32);

«Ma grand-mère a beaucoup plus de place dans la maison que mon grand-père. Ma grand-mère a beaucoup plus d'influence, peut-être du fait que mon grand-père était malade» (S33);

«Ma grand-mère, c'était quelqu'un qui... c'est plus elle qui savait où on s'enignait, on prend telle direction pis mon grand-père suivait. C'était vraiment elle qui avait un esprit d'entrepreneur, elle avait ouvert un magasin pis c'est parce qu'elle l'avait voulu pis ma mère, elle était comme ça aussi» (S35).

En outre, pour certaines des femmes interviewées de Uashat, la force et l'influence de leurs aïeules se sont particulièrement manifestées, d'abord dans leur opposition au déménagement à Mani-Utenam que réclamait l'État et, ensuite, dans le combat qu'elles livraient encore récemment pour une communauté distincte de celle de Mani-Utenam.

«L'idée [de résister aux pressions pour déloger les Innus de Uashat] est venue plus de mon arrière grand-mère. Puis elle voulait vraiment pas céder, partir d'ici. Puis dans les enfants de C..., il y a T... pis mon grand-père M... Eux autres ont, au décès de leur mère, poursuivi l'idée de leur mère... Quand ils [la Gendarmerie Royale du Canada] ont décidé de vider l'église, il y avait juste eu les femmes qui étaient restées ici pour défendre l'église, mon arrière grand-mère pis plein de gens. Pis mon arrière grand-mère, elle se tenait debout devant l'autel. Dans ce temps-là, elle avait quatre-vingt-six ans, pis elle disait: 'Cet autel-là, il y a personne qui allait partir avec'. Puis quand la police a vu que mon arrière grand-mère, elle allait pas se déplacer, il y a un des policiers qui a dû perdre patience pis il a voulu la tasser pis l'âge avancé de mon arrière grand-mère, elle a tombé, elle s'est relevée, elle s'est maintenue devant l'autel pis, après ça, ça a été encore le même geste de la police. Pis les gens qui étaient à l'intérieur, qui ont vu mon arrière grand-mère bousculée comme ça, ils ont sorti de l'église, mais T... [la fille de son arrière grand-mère], elle était restée avec sa mère. C'était au mois de décembre, en 1951, quand la police a vu que ces deux madames-là allaient pas partir de l'église, ils les ont enfermées, dans l'église. En plein mois de décembre, pas de chauffage... [après la mort de l'arrière grand-mère] Quand ils ont fait la connaissance de l'organisation de Jules Sioui [un Huron-Wendat de Wendaké], elle [T...] a voulu vraiment le rencontrer. Un homme à Bersimis qui s'appelait M... faisait partie de l'association de Jules Sioui, mais T... voulait entendre de ses propres oreilles quel genre d'association c'était... Quand ils sont revenus à Sept-Iles [Uashat], au bout d'un mois, T... avait donné l'information, quel genre d'association c'était et qu'il fallait adhérer. J'ai tous les registres de ça... Moi, je dirais que c'est les femmes [qui sont les plus fortes dans le couple et la famille] parce que, dans chaque famille, il y a toujours une femme qui se démarque; quand moi, j'ai décidé de découvrir c'était quoi mon histoire, j'ai vu qu'il y en avait autant du côté de ma mère pis autant du côté de mon père; j'en ai conclu, moi, que dans chaque famille, il y a toujours des femmes qui vont se démarquer» (S37);

«Il y a des gens qui la veulent [la séparation], ici, dans la communauté. Ma grand-mère, elle l'a demandée. Elle est allée déposer une lettre au Conseil de bande pis elle a dit qu'elle aimerait la séparation» (S35);

«Elle est même aller déposer, ma grand-mère, au Conseil de bande, la demande de la séparation; elle a fait le pas d'aller pis elle dit [que] ça va se faire» (S42).

Cependant, d'autres témoignages diffèrent des précédents. Même si les femmes innues du début du siècle détiennent une certaine influence et ont une voix égale à celle des hommes dans la prise de décision, elles restent soumises à leur conjoint et ce statut repose sur le fait que les hommes occupent des emplois rétribués, ce qui assoit leur pouvoir dans le couple et la famille. D'autres font plutôt allusion aux positions respectives passées des femmes et des hommes devant la Loi sur les Indiens, notamment aux inégalités dont les femmes sont victimes car elles ne pouvaient transmettre le statut d'indien et d'ailleurs elles le perdaient si elles épousaient un allochtone; elles ne pouvaient non plus être propriétaires de la résidence familiale. Enfin, une autre ajoute que les femmes ne trouvent une autonomie et une influence qu'avec l'âge et le départ des enfants. Les témoignages qui suivent illustrent chacune de ces situations.

«Elles étaient soumises à leur mari, elles avaient appris ça de leur mère, mais quand elles avaient des choses à dire, des opinions à émettre ou une décision à prendre avec le mari, elles savaient prendre leur place... elle fait tout ce que son mari lui demande. Elle pourrait dire non, mais elle a appris à dire oui» (S13);

«En septembre '85, la Loi était pas changée par rapport au statut de l'enfant pour garder son statut autochtone. Pis la Loi a changé au mois de novembre» (S1);

«Dans le temps [années 1970], les maisons, c'était au nom du mari» (S13);

«Une femme soumise, ma mère; c'est mon père qui menait. Elle avait pas son mot à placer, elle faisait ce que mon père demandait. Moi, j'ai constaté, quand ils ont un peu vieilli, j'ai vu comment ma mère répondait à mon père: 'Toi, arrête de me dire quoi faire, tu m'as assez contrôlée dans toute ma vie, asteure, tu me contrôleras pus'. Ça, elle l'a dit souvent; ma mère a pris, je pense, sa place quand on est devenus grands. Elle se sentait un peu libérée des responsabilités. Peut-être qu'elle faisait ça pour nous autres aussi. Pour pas créer des frictions» (S19).

D'autres indices donnés par quelques Sujets, quant au degré d'autonomie et au pouvoir que détenaient leurs aïeules, nous ont laissé songeuse, notamment sur le droit de disposer de leurs corps, et nous pensons ici tout autant à la liberté de conclure une alliance matrimoniale qu'à celle de se faire respecter en tant qu'individu, sur des questions d'intégrité physique ou morale ou, encore, sur la perte, ou l'imposition d'un statut, lors de son mariage et même, relativement à l'ordre de préséance aux repas.

«C'est les plus vieilles [de ses sœurs], elles ont vécu des mariages forcés... [et évoquant l'enfance de sa mère, victime d'abus sexuels, il y a de cela quelque soixante ans] Ma mère, elle m'a parlé, à un moment donné, qu'elle avait été abusée⁷⁶».

«Je suis Montagnaise par alliance; ça donnait le statut quand tu te mariais avant 1985» (S30);

«Avant [s'étant mariée en 1972, elle a perdu son statut d'Innue], j'avais pas le droit d'habiter dans la communauté» (S35).

«La première table, c'était les hommes, la deuxième tablée, c'était les femmes» (S38);

⁷⁶ Par souci éthique, le sigle du Sujet n'est pas indiqué. Il s'agit d'un fait qui s'est passé au début du XXe siècle: on ne peut donc affirmer que l'avènement des abus soit un phénomène récent.

«À la maison, c'était toujours les hommes qui allaient à la table, ils avaient toujours les premières assiettes. Après ça, c'était les filles» (S23).

Enfin, pour deux Sujets, la position des femmes n'a pas, ou peu, changé au cours du temps; c'est plutôt celle de leur conjoint qui s'est dégradée. Selon l'une d'elles, de Uashat et dont les paroles font étrangement écho au discours tenu par une autre de Mani-Utenam, ce sont les hommes innus qui ont le plus perdu dans ce jeu du pouvoir qu'ils exerçaient de façon paritaire avec leur conjointe.

«Les hommes, eux autres, c'était de partir à la chasse pis, dans ce temps-là, ils faisaient le makushan; c'était le temps d'entendre les récits des hommes, ils contaient leur périple de chasse; ça existe plus. Tu sais, ils ont pas ça, ils ont pas à transmettre ça, c'est comme pour eux autres, ça a été perdu, ils ont pas à transmettre leurs exploits. Dans la vie d'un Innu, c'est comme perdre une jambe. Parce que juste le fait de partir à la chasse pis quand ils découvraient le gibier pis qu'ils revenaient avec du gros gibier, ça devait être quelque chose qui les rendait grands hommes. Mais ça, c'est pas ça. Ils peuvent pas le démontrer» (S37).

De façon générale, les Sujets ont témoigné de leurs profondes connaissances de l'histoire de leur communauté, à l'exception de trois d'entre elles, comme nous le mentionnions au départ. Lorsqu'elles décrivent les statuts respectifs de leurs ascendants, elles s'entendent en majorité pour parler de rapports égalitaires entre les sexes, plusieurs d'entre elles fondant leurs perceptions sur l'autonomie de chacun, leur participation dans la prise de décision, mais aussi sur la nécessaire contribution de chaque maillon du couple et du groupe, principalement en contexte de survie collective, où la menace de famine, voire de mort constitue le lot du quotidien. Le discours des Sujets de Uashat sur leur passé, toutefois, est plus politique que celui de leurs sœurs de Mani-Utenam, particulièrement lorsque, évoquant la création de la 'nouvelle réserve' de Mani-Utenam, elles abordent le rôle fondamental joué par leurs aïeules dans leurs relations avec les représentants de la société dominante, mais aussi avec les Innus de Mani-Utenam qui, disent-elles, ont abandonné la terre sacrée, cette terre qui ne devra son existence actuelle qu'à la combativité des aînées. Le discours des Sujets de Uashat est aussi politique dans leurs descriptions des effets de la colonisation et de la scolarisation obligatoire faite aux jeunes Innus. Mais dans l'ensemble des récits des Sujets des deux communautés sur leur passé, deux éléments nous semblent importants. D'abord, la majorité d'entre elles perçoivent les statuts respectifs de leurs aïeux comme égalitaires et si, dans les quelques cas évoqués, la position des femmes est inférieure à celle de leur conjoint, cela résulterait du régime colonialiste, notamment la Loi sur les Indiens. Ensuite, la

description différente, selon les deux communautés, que nous font les Sujets de leur passé collectif est l'expression d'une conscience et d'une action politiques, laquelle expression nous guidera dans l'interprétation de l'engagement parce qu'elle témoigne d'une expérience différente.

4.3.2 Le présent

Dans nos entrevues, nous posions aux Sujets la question suivante: «Pourriez-vous me décrire les conditions actuelles de vie dans la communauté?». Leurs réponses se recoupent sur plusieurs points: elles abordent leur organisation familiale, les problèmes sociaux et de santé, le climat politique, les difficultés économiques et l'aspect culturel puis elles décrivent l'action des femmes et des hommes innus à chacun de ces égards.

4.3.2.1 L'organisation familiale

Les descriptions de l'organisation familiale faites par les Sujets de Mani-Utenam et de Uashat se rejoignent. D'abord, plusieurs d'entre elles déplorent, pour les enfants, un manque d'encadrement et de discipline, condition découlant bien souvent, estiment-elles, de l'absence d'apprentissage des parents à la vie sédentaire. Nous sommes en présence d'une communauté récemment installée à demeure qui a perdu ses anciens repères. Selon un Sujet, en forêt, les parents exerçaient peu de contrôle; ce sont plutôt les contraintes naturelles relevant de l'environnement qui imposaient leur loi aux enfants, telles la nécessité de réintégrer la tente au crépuscule ou, encore, l'obligation dans l'apprentissage de leur rôle, de se tenir constamment proches de l'un des parents. Or, la sédentarisation et la scolarisation sont venues changer les règles d'existence: les habitudes de discipline et d'encadrement, de phénomènes quasi-naturels, relèvent maintenant du domaine social, avec des normes clairement définies, lesquelles toutefois ne sont pas connues de tous. C'est le cas, par exemple, de la discipline imposée en milieu scolaire et dont peu de grands-parents, et même de parents, avaient fait l'expérience, car ceux-ci constituent les premières générations vivant aujourd'hui dans les deux communautés.

Cependant, la majorité des Sujets parlent d'un autre malaise caractérisé par l'alcoolisme, la toxicomanie et la violence, conjugale et familiale, la maltraitance des enfants, la promiscuité et, souvent, les abus sexuels.

«C'est la famille, quand c'est dysfonctionnel, l'enfant sera pas en grande harmonie pis en force pis il aura pas les moyens de se défendre. Ils [les parents] vont s'en laisser pour leur boisson, ils vont diminuer la nourriture pis les vêtements, les besoins essentiels de l'enfant. L'enfant est malheureux, il a faim, des fois, il a pas tout. Il est malheureux pis il y a des placements pis il y a toutes sortes de choses pis même si juste les enfants connaissent leurs droits aussi, c'est eux autres qui vont faire leur propre signalement. C'est rendu là» (S13);

«Aujourd'hui, il y a beaucoup de viol, les enfants mineurs, il y a beaucoup d'agressions sexuelles, il y a de l'abus entre oncles et tout ça puis tout le monde est muet là-dessus. Ça a pas de bon sens, c'est pas croyable» (S1);

«Il manque de logement; souvent, les gens sont regroupés à l'intérieur de maisons, mais il y a un nombre effarant de personnes qui se retrouvent là-dedans. Je vois difficilement une maison unifamiliale ben ordinaire comment on puisse vivre à vingt, vingt-cinq. À un moment donné, ça cause d'énormes conflits. Ça cause de la violence, ça cause de la négligence, de la maltraitance, des abus sexuels. C'est un fait reconnu ici, dans les communautés, les abus sexuels sont très, très présents. Oui et selon moi, c'est le fait justement qu'il y a une telle promiscuité entre les individus qu'à un moment donné, il y en a pus, de démarcation. L'alcool aussi, alcool et drogue, étant impliqués. Donc c'est ça, c'est pas facile» (S31).

Les conséquences sur les jeunes de ces piètres conditions de vie et de cette absence de cadre sont multiples: absence de projet de vie, comportement violent à l'endroit des membres de leur famille, y compris les aînés, utilisation à outrance des jeux vidéo, niveau élevé de criminalité et nombreux décrochages scolaires. Parlant de leurs enfants, l'une des femmes interviewées décrit un 'cycle de la souffrance': les enfants vivent aujourd'hui, comme leurs parents, hier, des souffrances, celles-là différentes.

«Aujourd'hui, nous, on a connu beaucoup la consommation au niveau de l'alcool, mais maintenant, il y a des drogues, toutes sortes de choses. Pis moi, je trouve, c'est beaucoup plus grave parce qu'en même temps, les conséquences sur les enfants, on les voit à l'école... pis les gens nous disaient: 'Vous avez connu des gens dont les parents ont bu. Maintenant, c'est des jeunes, les parents ont bu, mais aussi consomment d'autre chose'. C'est d'autres enfants, d'autres souffrances» (S35).

Quand il est question de la famille, ajoutent les Sujets, toute la communauté est concernée car les problèmes évoqués plus haut entraînent le placement des jeunes hors de la famille et même de la communauté. Ce fait leur apparaît tellement complexe qu'elles ne voient pas de solution, même à long terme. Elles décrivent, d'une part, la méfiance des parents vis-à-vis les services sociaux et donc leur refus de recourir à cette expertise; d'autre part, elles estiment que l'éjection de l'enfant d'un milieu familial 'dysfonctionnel' est la seule issue possible pour sa santé, physique et morale. Mais cette solution ne va pas sans problème; les Sujets constatent un changement dans les valeurs et pratiques communautaires: plusieurs des familles innues prêtes à accueillir les jeunes

ne le font pas dans une perspective de placement traditionnel, mais selon les normes occidentales qu'elles ont intériorisées; autrement dit, là où la famille élargie servait, dans le passé, de structure d'accueil, aujourd'hui, en contexte de la Loi sur la protection de la jeunesse, les foyers innus demandent compensation financière, la pauvreté pouvant expliquer ce changement d'attitudes, selon quelques Sujets. Pire encore, bien souvent, le placement se fait dans des familles 'blanches' et, dans ce cas, les effets sont dévastateurs sur la culture innue.

«Il y a beaucoup, beaucoup d'enfants qui sont placés dans des foyers d'accueil chez les Blancs; il y a pas assez de familles d'accueil [à Uashat] pis, en même temps, quand les problèmes [dans les familles innues] sont gros, on peut pas les laisser dans la communauté. Il y a beaucoup d'enfants qui perdent leur culture, leur langue, à cause de ça; ça les éloigne de leur communauté, pis ça, c'est aussi pire et peut-être même plus souffrant que les gens qui ont connu les pensionnats. Ça a été des traumatismes graves, ça, pis aujourd'hui, nos enfants sont placés maintenant dans des familles de Blancs, où ça ne parle que français, mais c'est un phénomène. Le seul contact, c'est au niveau de l'école ou quand ils vont chez eux, mais encore là, c'est quelques heures, de temps en temps, quand tu vas chez tes grands-parents ou ta mère, mais ça aussi, c'est vraiment comme un trou qu'on peut pas... Tu sais, ça a l'air de rien, mais c'est un des plus grands drames que les enfants connaissent aujourd'hui... pis c'est judiciaire, maintenant. Avant ça, quand ça allait mal, il y avait toujours une tante ou un frère qui pouvaient prendre l'enfant. Les enfants étaient comme adoptés; après ça, une loi est rentrée, c'est que ça prend de l'argent maintenant; il y a encore des gens qui donnent leurs enfants à leur frère, mais, de plus en plus, les gens veulent avoir les sous qui viennent avec. Tu sais, la valeur de l'argent est beaucoup plus importante que ça l'a été avant. Tout se monnaie aujourd'hui» (S35).

Que disent les Sujets de la place et du rôle respectifs des femmes et des hommes innus dans la famille? Parlant des premières, la plupart des femmes interviewées estiment que celles-ci sont de plus en plus autonomes⁷⁷. Les femmes sont plus scolarisées que les hommes, ce qui leur a donné un meilleur accès au marché du travail et, souvent, un meilleur salaire. En outre, les Sujets notent un changement majeur dans la sphère familiale, soit l'augmentation du nombre de familles monoparentales dirigées par des femmes. Par ailleurs, lorsqu'elles ont un conjoint, celui-ci tend à être plus présent que dans le passé et à cet égard, quelques-unes remarquent une inversion des rôles traditionnels: le conjoint supervise les soins aux enfants et effectue le travail domestique. Enfin, une dernière parle de l'émergence d'une 'conscience paternelle'.

«Les femmes sont plus autonomes aujourd'hui; elles disent plus ce qu'elles veulent. Elles le font savoir, elles attendent pas» (S30);

⁷⁷ Nous comprenons leurs propos de la façon suivante: au cours des vingt dernières années, les femmes innues auraient recouvré de nouvelles conditions de vie, une partie de l'autonomie et de l'égalité dont elles croient que leurs aïeules jouissaient.

«Dans les communautés autochtones, les femmes prennent beaucoup de place; on est très matriarcales... de plus en plus, les femmes commencent à travailler aussi dans les communautés autochtones» (S38);

«Les femmes qui ont fait plus d'études vont travailler, vont avoir les plus belles jobs. Des fois, il y a pas d'homme. Il y a beaucoup plus ces cas-là, il y a eu un changement. Aujourd'hui, la femme est dehors. La femme est dans son travail, c'est elle qui voit à la survie de la famille» (S9);

«Aujourd'hui, il y a beaucoup de familles monoparentales. Les enfants, c'est pas les pères qui les gardent, c'est les mères pis ils se batront pas pour avoir la garde non plus. On leur en met beaucoup sur les épaules, maintenant que j'y pense... Ben oui, celles qui travaillent pis faut qu'elles s'occupent de la maison, elles s'occupent des enfants. Pis j'en connais, je pourrais donner des noms, je me dis: 'Mon Dieu, comment elles font pour survivre à tout ça? Je sais pas comment elles font, elles ont beaucoup de courage'» (S8);

«Ça a changé, les hommes restent à la maison pour garder les enfants pis la femme allait travailler. Les femmes s'efforcent de trouver du travail, de sortir de la maison pour subvenir aux besoins de leurs enfants» (S13);

«Il y a beaucoup de papas qui commencent à... les choses commencent à changer, pour l'intérêt de leurs enfants; les enfants ont besoin des papas aussi dans l'implication de leur rôle» (S32).

Certaines, parlant des femmes de leur communauté, notent cependant leurs habitudes de consommation de drogue, d'alcool et leur violence.

«Les femmes [innues], ce qu'elles ont vécu comme violence et ce qu'elles font vivre maintenant comme violence... les femmes exprimaient leur vécu de violence et comment elles prenaient conscience que, elles aussi, elles avaient été très violentes. La violence qu'elles avaient écopée de leurs parents ou de leur conjoint, elles la refaisaient vivre à leurs enfants. Et on avait fait longtemps l'erreur, dans les centres femmes, de traiter les femmes pis de pas traiter la violence de ces femmes-là. Et, à mon sens, on les victimisait encore plus» (S11).

Plusieurs Sujets, particulièrement à Uashat, perçoivent les nombreux changements qui ont bouleversé le cadre traditionnel de référence des femmes innues; les repères sur lesquels ces dernières construisaient leur rôle conjugal et familial ne sont plus les mêmes et souvent celles-ci ne disposent d'aucune ressource extérieure leur permettant de trouver les outils appropriés pour se construire de nouvelles compétences, de celles qui les autoriseraient à maîtriser leur environnement immédiat.

«Les mamans d'aujourd'hui, elles sont peut-être moins outillées que nos mamans ou nos grands-mamans parce qu'elles ont à vivre avec un contexte où je me situe où? Qu'est-ce que je donne à mon enfant?» (S32);

«Les femmes, aujourd'hui, je les sens un peu démunies. Moi, regarde ici, à l'école, il y a souvent des parents qui vont venir, des mères, pis elles vont me dire: 'Je suis dépassée, je sais pas quoi faire avec mon jeune. Je suis dépassée, aide-moi, parce que, moi, je sais pas'» (S33).

Certaines des femmes interviewées ont aussi abordé la présence du phénomène des maternités précoces. Quelques-unes parlent ici du rôle important joué par les aïeules dans les soins à ces enfants: il n'est pas rare, précisent-elles, que ce soit les aînées, souvent les grands-mères, qui prennent en charge les enfants de leurs filles, souvent trop jeunes elles-mêmes pour en assumer la responsabilité.

«C'est des enfants qui sont tombées enceintes très jeunes aussi» (S35);

«Souvent, on n'avertit même pas [les autorités], on prend des enfants, familialement. Tu sais, la famille prend en charge les enfants. Le temps que la mère puisse [se désintoxiquer]... pis c'est pas juste chez moi que ça arrive, c'est partout, partout. Je vois, des fois, des madames, des grand-mères ben malades, qui gardent leur petits-enfants parce que la fille est... [n'est pas en état de s'occuper de l'enfant] pis elle [la grand-mère] se dit: 'Ah! ça va arrêter un jour'. Pis c'est ce qu'on [les grands-mères] se dit tout le temps; moi aussi, c'est ça je me dis. Oui, on n'est pas payées pour faire ça» (S21);

[Dans le cas des maternités précoces] «La majeure partie du temps, c'est les grands-mères qui s'en occupent, mais c'est pas toujours évident» (S28).

4.3.2.2 Les problèmes de santé, physique et mentale, et sociaux

Les Sujets des deux communautés évoquent plusieurs problèmes sociaux graves, mais alors que celles de Mani-Utenam parlent d'un phénomène croissant, pour celles de Uashat, on en est arrivé à un état paroxystique. Les premières parlent de la coexistence, dans leur communauté, de plusieurs générations souffrant d'un mal de vivre. Aux abus d'alcool du passé, s'est ajoutée au fil du temps la consommation excessive de drogues de plus en plus diversifiées. Plusieurs constatent une aggravation des problèmes depuis les années 1960, donc peu de temps après la rupture de leur mode traditionnel de vie. Elles établissent aussi des relations : à travers les abus d'alcool et de drogues, la violence et les abus sexuels, elles décrivent la perte des valeurs traditionnelles, la dépendance économique, la promiscuité et la perte d'estime de soi.

«On a les enfants de bonne heure; c'est pas anormal de voir cinq générations en vie... D'une génération à l'autre, tu tombes d'un monde à l'autre, surtout présentement. C'est vrai pour toutes les sociétés, d'une génération à l'autre, t'as des expériences pis un vécu différent, mais ici, c'est encore plus drastique parce que, quand tu parles des gens de quarante ans, tu t'adresses à une génération dont les parents viennent du bois, (mais) eux autres sont nés ici sur la réserve, en général» (S11);

«Aujourd'hui, je pense qu'il y a plus de drogue, la mescaline pis la coke qui se mélangent beaucoup dans le village. D'abord, il y en a plusieurs que c'est la colle pis ces affaires-là» (S16);

«Ça s'aggrave parce qu'il y eu l'alcool; je me souviens dans le temps de mes parents, c'était l'alcool; après ça, moi, quand j'ai commencé à entrer dans l'adolescence, c'est l'alcool, la drogue. Aujourd'hui, c'est rendu l'alcool, la drogue, le suicide. Tu sais, ça va pas en s'améliorant, ça va en se dégradant» (S1);

«Je vis comme une crainte, j'ai peur pour la communauté. Ils (les Innus) sont complètement dans des techniques d'ordinateur pis de machine pis de musique. On voit des femmes, des hommes de quarante ans, peut-être, je dirais jusqu'à cinquante, qui vivent de technologie, d'ordinateur pis de jeux. On vit là-dedans, on attend l'argent en gros. On change le chèque, on s'en va pour la journée; le lendemain, il y a pus rien. Pour jouer sur des poker, c'est pour le jeu» (S9);

«Ça s'est détérioré, les conditions de vie, si je me reporte quand je suis arrivée (début '60) et c'est une recherche de soi, c'est les problèmes sociaux qu'on connaissait pas dans le temps, non. L'alcool, bon, ces choses-là, oui, il y en avait, mais pas comme aujourd'hui» (S8);

«C'est tous des problèmes majeurs, alcoolisme, violence, abus sexuel, suicide, la pauvreté aussi; il y a plein de choses qu'on vit dans une réserve» (S18).

Les Sujets de Uashat, de leur côté, sont nombreuses à apposer l'étiquette de 'ghetto'⁷⁸ sur leur communauté. Elles évoquent les problèmes soulevés par leurs sœurs de Mani-Utenam, mais en plus grave.

«Puis plein de problèmes sociaux... C'est tellement désolant, c'est rendu des vrais ghettos chez nous. Ça a l'air bien beau de ne pas payer la taxe, pas imposable, mais je vous dis qu'à l'intérieur. C'est pas pour rien, les suicides, on est trop brisé; c'est dans la violence par-dessus la tête. On a de la misère à parler puis on est tellement pognés, tellement brisés de l'intérieur. Parce que c'est trop enfermé; des problèmes sociaux ensemble, ça fait quoi? Ça fait des problèmes sociaux, qu'est-ce que tu veux que ça fasse de mieux? Je vous dis, on est brisés à l'os, on est des gens qui sont malades par en-dedans puis les gens le comprennent pas, ça» (S23);

«Moi, des fois, j'ai l'impression de vivre, c'est quasiment un ghetto; peut-être qu'à ce moment-là, c'est plus apparent pour... mais ce que je constate, c'est beaucoup de violence, c'est beaucoup de négligence, c'est un taux d'alcoolisme, c'est effarant, pis ça commence tôt» (S31);

«C'est un ghetto; d'abord, les gens, il y a beaucoup de consommation de drogue, d'alcool. Pis c'est végétatif, notre affaire. T'attends juste le chèque pis tu recommences la roue pis tu consommes pis t'as pas grand-chose à faire, il y a rien de vraiment intéressant dans une communauté. T'as des problèmes sociaux graves... c'est ça, c'est comme un ghetto» (S35);

«Je regarde juste ma communauté pis je me dis : 'Mon Dieu, c'est quand qu'ils vont se réveiller? On est ici pour être heureux, on n'est pas ici pour être malheureux'. On a beaucoup d'abus dans les réserves. Mais ma communauté est vraiment malade, malade spirituellement, mentalement... On n'est pas beaucoup à vivre sobres ici, à la réserve; pas à Malio, je parle ici, peut-être dix pour cent de la communauté» (S34).

Par ailleurs, les Sujets des deux groupes déplorent la disparition des valeurs comme l'entraide, et l'absence chez les leurs d'une vision de l'avenir, surtout chez les jeunes, sur lesquels elles s'arrêtent longuement. Elles décrivent un mélange de faibles opportunités d'emploi, d'un manque de motivation à travailler et d'une dépendance à l'endroit des régimes de sécurité sociale. Pour les Sujets, les jeunes sont des 'victimes de la vie'. Leur formation scolaire préoccupe les femmes interviewées; quelques-unes relient le fort taux de décrochage, et donc le niveau peu élevé de scolarité des jeunes au manque d'encadrement, à la pauvreté des programmes d'allocations de formation et autres aides financières et, dans le cas des filles, à la maternité précoce. En outre, ajoutent certaines, les écoles innues ne rejoignent pas les besoins des jeunes ou, encore, isolent ces derniers de la majorité blanche et freinent leurs capacités d'adaptation lorsqu'ils se retrouvent dans les institutions scolaires de la société dominante, soit dès leur secondaire 3. Quelques-unes sont néanmoins optimistes : elles observent un nombre croissant de jeunes Innus parmi les diplômés des études supérieures et croient que cela agira comme modèle dans la communauté.

⁷⁸ Le sens donné par les Sujets à 'ghetto' est celui d'être enfermé ou de s'enfermer.

«Moi, ce que je trouve, les jeunes, ils travaillent pas assez, pis le B.S. aussi qu'ils reçoivent à tous les mois; ils veulent pas travailler parce qu'ils savent que ça va rentrer, à chaque quinze jours. C'est comme j'ai dit, c'est ça, le plus gros bobo; ils cherchent pas à prendre leurs responsabilités, de vivre comme avant, comme leurs parents, chercher de la nourriture, aller à la chasse» (S4);
 «Je le sais pas, les jeunes, vers quoi on s'en va, mais aujourd'hui, ceux-là qui vont à l'école, me semble que ça a pas de valorisation; me semble qu'ils ont pas de projets d'avenir définis» (S30);
 «Probablement, l'école, en montagnais ou en français, l'école répond pas là vraiment aux aspirations» (S21);
 «Il y en a de plus en plus qui se scolarisent. Il y a encore du décrochage, c'est sûr pis c'est pas demain matin qu'on va régler tout ça, mais il y en a qui terminent pis ça, c'est intéressant... Là, maintenant, ils en ont [des modèles] pis je pense que ça paraît parce qu'il y a plus de jeunes qui poursuivent des études supérieures» (S8).

Mais lorsque les Sujets parlent de leurs jeunes, c'est surtout leur niveau élevé de suicide qu'elles décrivent et ici, leurs discours sont particulièrement émouvants lorsqu'elles nous disent pleurer ces jeunes qui décrochent trop tôt, non de l'école, mais de la vie même.

«Il y a tellement de suicides de nos jours. Des fois, je me dis : 'Mon Dieu, il y a des problèmes'. C'est surtout la drogue, la boisson, la drogue. C'est ça, on veut travailler pour combattre ça, mais c'est pas mal difficile. Ah! oui, c'est long» (S17);
 «Oui, ils en ont, des problèmes, les jeunes. Pis tu vois, il y avait des jeunes là-dedans (le suicide) à qui j'ai fait la classe pis jamais j'aurais cru que... parce que petits, ces enfants-là étaient espiègles, mais il y a la drogue. Il y a beaucoup de drogue, je sais pas si c'est une raison (S21);
 «Tu sais, t'as même pas le temps de te retourner qu'un autre suicide arrive pis on est tous touchés; celui qui meurt, si on est si proches, c'est le fils du voisin, ou c'est ton cousin, ou c'est ton frère. Pis si c'était une fois, de temps en temps, t'entends parler quelqu'un qui se suicide, il est ben loin de toi; mais nous autres, c'est pas pareil, c'est comme si on était tout le temps dans la mort... Tu sais, en plus de perdre ceux qui meurent parce qu'ils sont malades ou ben parce qu'ils sont vieux, les jeunes, ça vient... pis tu peux pas, pas juste ne penser qu'à ta communauté. Ce qui arrive à Natashquan, ce qui arrive à Schefferville, quand ils nous disent il y a un enfant qui vient de se pendre, ça vient... ça va être long parce qu'il y a un malaise, un mal de vivre qui est là, souvent, des jeunes posent le geste de dire ça vaut pas la peine de vivre» (S35);
 «Ah! les jeunes, c'est épouvantable. Pis je pense que je le sais pas si on va venir, à un moment donné, à bout de ça; ici, le taux de suicide est épouvantable. Dans ma famille, on l'a vécu aussi deux fois. On dirait qu'il y en a pas, de solution; faut pas que je me laisse abattre, on aurait tendance à penser qu'il y en a pas, de solution. C'est tellement lourd, ce qu'ils ont à vivre pis ce que ça fait vivre aux gens autour aussi, pis c'est rendu, je me souviens, les premières fois, quand quelqu'un se suicidait, comme mon oncle, ça fait quasiment vingt ans qu'il s'est suicidé pis je me souviens qu'à l'époque, c'était épouvantable pis, aujourd'hui, on trouve ça quasiment banal. Tu sais, c'est grave; ça veut dire que c'est arrivé tellement souvent que ça a pus l'impact de se dire: 'Ben, mon Dieu, qu'est-ce qui s'est passé?'. Parce que c'est deux, trois par année. En tout cas, dans les dernières années, je sais même pas combien il y en a eus. Tu sais, c'est l'enfer» (S38).

Si difficile que leur soit ce constat sur leurs jeunes, des Sujets décèlent néanmoins dans leur communauté un potentiel indéniable : les jeunes qui, petit à petit, poursuivent des études supérieures ou leurs aînés qui retournent sur les bancs d'école, le nombre croissant d'Innus qui opèrent un retour aux traditions ou, encore, cette nouvelle prise de conscience par les Innus des effets des abus sexuels et de la violence, familiale et

conjugale. Ces problèmes qu'on subissait silencieusement sont maintenant dénoncés suite à des campagnes de sensibilisation et de prévention, dans l'espoir de recouvrer une dignité, individuelle et collective. Comme nous le disent des Sujets, leur communauté 'se relève' ou 'se remettre debout'.

«Pis il y en a encore, de l'abus. Il y en a moins, mais il y en a encore. Il y en a moins parce que, maintenant, on en a assez parlé. Ça, au moins, on a accepté d'en parler pis on accepte encore d'en parler; on a, non pas freiné, mais c'est de l'espoir pour l'avenir parce qu'on en a beaucoup parlé. Maintenant, les petites filles en parlent, si ça arrive; elles ont quatre ans, elles en parlent pis leur mère les croit; bon, c'est déjà ça. Tu sais, avant, elles en parlaient pas pis celles qui en parlaient, les mères les croyaient pas. Ça fait que c'était pas drôle pour les femmes qui ont aujourd'hui quarante ans, ça a été leur histoire, ça leur est arrivé, elles en ont parlé, on les a pas crues. Pis celles qui ont soixante ans, elles en ont pas parlé, mais c'est arrivé. Mais, maintenant, la nouvelle génération, elles en parlent parce qu'on en parle dans les écoles, à la radio; à la t.v. Ça fait qu'au moins, le silence, à ce niveau-là, on a tout fait ce qu'on a pu pour le briser. Mais ça veut pas dire que c'est guéri, mais, au moins, c'est la prise de conscience; comme je te disais, elle est là pis on n'est pas vraiment gênés d'en parler» (S11);

«Aujourd'hui, ils [les intervenants sociaux] vont dans des écoles pour sensibiliser le phénomène abus sexuel. L'enfant peut parler aujourd'hui; les jeunes, ils parlent; il y a des interventions au niveau policier pour ce jeune-là qui a été abusé; ils préviennent sur l'abus sexuel» (S18);

«Regarde juste les abus sexuels, si on dénonce pas tout ça, comment tu veux qu'on soit bien, après, parce qu'il faut dénoncer ces choses-là. Il faut vraiment faire des pas. Que ce soit l'agression sexuelle, la violence conjugale, toutes ces choses-là qu'on vit, que nos gens pensent la honte. Dans ce temps-là, mieux vaut dénoncer» (S19);

«Au niveau des abus, plus on en parle, on dirait que moins il y en a. Oui, il y en a encore, mais plus on en parle, plus les gens sont au courant, moins il y en a» (S24);

«Moi, je dois dire qu'on est un peuple qui se relève; aujourd'hui, les jeunes veulent s'en sortir. C'est pas pour rien, les jeunes sortent de leurs communautés puis ils veulent aller étudier» (S23);

«Je peux voir ma communauté tranquillement se lever debout. C'est malheureux, mais on dit faut qu'on passe cette phase-là. Moi, j'ai toujours vu ça comme l'histoire de Jésus persécuté. À un moment donné, il a été vivant. Pour le peuple innu, c'est la même chose. Tranquillement, je vois ma communauté se remettre debout» (S34).

Ces problèmes affectent-ils davantage les femmes ou les hommes? Concernant les premières, les Sujets décrivent leurs conditions de vie comme marquées par le jeu excessif et la surconsommation de drogues chimiques, notamment la phencyclidine (PCP), et l'une des femmes interviewées de Mani-Utenam établit une relation entre cette dépendance et la détérioration actuelle de leur statut.

«Il y a eu beaucoup d'abus sexuels ici. Les femmes [innues], physiquement, ont subi plus de violence physique; elles ont subi plus de violence sexuelle également, mais on va parler plus d'abus sexuel. Ça a un paquet de séquelles, cette forme de violence-là, entre autres, d'enlever à la femme énormément d'estime d'elle-même. Ça lui enlève beaucoup de puissance, les limites de son territoire ont été défoncées, donc, elle sait même plus qui elle-même est vraiment pis ce qu'elle peut faire, ce qu'elle peut ne pas faire et comment se valoriser et comment s'estimer elle-même quand elle porte souvent en elle beaucoup de culpabilité de ça pis de haine de soi pis de colère, de colère... Je pense que la femme a perdu beaucoup, dans les dernières années, et c'est peut-être ça qui explique. Il y a aussi l'accessibilité de la drogue et il y a aussi le fait que c'était pas considéré comme vraiment, vraiment hors-la-loi, ou dangereux, ou un manque d'information. En tout cas, il y a plusieurs autres facteurs avoisinants, mais je pense qu'un des facteurs principaux, c'est la perte, la perte d'estime de soi, la perte de place, la perte de statut... Une femme porte beaucoup de colère en

elle et tout ça a contribué à une décélération de leur statut pis ben oui, c'est connecté. Est-ce que ça est connecté à l'intoxication, à la dépendance grandissante des femmes face aux drogues? Oui, je suis sûre» (S11).

Par ailleurs, le contexte dans lequel les femmes vivent prête aussi le flanc à la critique des Sujets, notamment l'absence de structures locales de soutien pour les femmes en difficulté et la faiblesse du réseau de garderies. Parlant des ressources pour les femmes, un Sujet décrit le centre d'accueil pour les femmes puis s'arrête sur l'absence de garderie.

«C'était pas une place, c'était trop petit dans cette roulotte-là [la Roulotte des femmes], parce qu'il y a beaucoup de personnes qui auraient aimé ça, parler. Tu sais, l'anonymat, c'est très important pour les femmes; elles viennent là quand elles ont des problèmes... Elles [les jeunes mères] sont découragées, elles ont de jeunes enfants, elles peuvent pas aller à l'école, elles ont pas de gardienne» (S10).

Toutefois, les Sujets détectent, dans leur évaluation de la condition des femmes, certains points positifs. D'abord, une prise de conscience de leurs problèmes chez un nombre croissant de femmes qui n'hésitent pas à demander de l'aide, même à l'extérieur de la communauté; ensuite, le retour aux études de femmes innues de plus en plus nombreuses, parallèlement à une augmentation du nombre de jeunes filles qui persistent dans leurs études, pour devenir autonomes; parlant de ces retours aux études, les Sujets précisent que leurs sœurs n'hésitent pas à investir majoritairement le champ des relations humaines dans l'espoir d'être utiles à leur communauté: stratégie délibérée ou inconsciente des femmes innues, nous ne saurions dire, mais quoi qu'il en soit, elles le font, tant pour elles-mêmes que pour se doter des outils appropriés afin de mieux servir la collectivité. Enfin, un troisième élément positif mis de l'avant par les Sujets est l'action sociale énergique des femmes innues, notamment dans le renouvellement des pratiques traditionnelles, comme la médecine autochtone, ou dans les structures d'aide aux membres de la communauté. Quelques-unes comparent les femmes aux hommes de leur communauté sous ces rapports.

«Je trouve les femmes plus fortes que les hommes; si je regarde les suicides, je pense qu'il y a eu juste deux filles ou trois, tandis que, les gars, il y en a eus, il y en a eus. Peut-être qu'elles ont plus de problèmes, peut-être qu'elles les affrontent plus. Moi, je trouve qu'elles sont beaucoup plus fortes, même les faibles, elles finissent par se relever, oui (S21);

«La plupart, qui retournent aux études, elles ont de petits-enfants, elles retournent aux études pis je suis fière de ça quand j'en parle. Je l'ai fait, elles sont capables de le faire. C'est difficile, mais ça se fait» (S13);

«De plus en plus, les femmes commencent à se démarquer, elles aussi, au niveau de leur éducation pis de travailler. La femme est instruite, elle est plus instruite, Il y a même des retours aux études qui se font aussi. Tu sais, il y a beaucoup de femmes d'un certain âge, elles ont eu comme une

famille pis elles décident de retourner aux études puis de revenir dans la communauté et de se trouver un emploi» (S40);

«Les femmes sont beaucoup, beaucoup axées vers les relations humaines comme étant peut-être une façon de résoudre les problèmes qu'elles vivent sur la communauté; c'est un peu la réflexion qu'elles ont: 'Si je peux aller me trouver des outils qui vont m'aider à apporter des solutions à ma communauté, tant mieux'. Parce qu'elles pensent beaucoup communautaire; elles le font pour elles, oui, mais elles le font également pour la communauté. Mais, malheureusement, les efforts des femmes, des fois, ils sont contrecarrés» (S31);

«Moi, je trouve que les femmes sont plus préoccupées [que les hommes] à s'occuper au niveau du bien-être de la communauté, au niveau de tout le bien-être des enfants, des aînés. Les femmes, elles s'en occupent, elles veulent faire des choses, elles veulent faire des actions... On voit presque jamais les hommes. Oui, les femmes sont très déterminées, elles sont préoccupées, elles veulent faire du bien, elles veulent le bien-être de la communauté. C'est toujours la femme. Oui, pour l'entraide aussi, c'est la femme, l'entraide» (S18);

«Les femmes ont encore beaucoup la notion de partage entre elles, ce que moi, j'ai pu constater. Donc il y a beaucoup d'entraide, beaucoup de partage... je pense c'est vraiment un rôle de températrice, modératrice, de concilier tout ça pis, encore une fois, davantage chez les aînées. Les femmes aînées ont un rôle très important dans la communauté» (S31).

Les extraits précédents montrent que la participation sociale des hommes est inférieure à celle des femmes. Bien que quelques-unes d'entre elles décèlent les indices d'une éventuelle reprise en mains chez ceux-ci, qui se concrétise entre autres par leur participation à des cercles de partage et de guérison, elles sont plus nombreuses à décrire les graves problèmes sociaux qui affligent une majorité d'hommes innus, par exemple, non seulement la surconsommation, comme les femmes, mais aussi la violence agie, la dépendance économique et l'absence de projet de vie.

«Ils [les hommes innus] ont parlé d'en faire un rassemblement pour les hommes aussi, de se guérir de leurs problèmes; il y a des problèmes de violence, des problèmes de consommation; il faut qu'ils se guérissent afin qu'ils reprennent leur place qui leur revient» (S13);

«Nos statistiques le prouvent que c'est des hommes qui se suicident, nous autres; c'est les hommes, on se situe, en moyenne, quinze ans à trente-quatre ans. Oui pis on le vit régulièrement» (S42);

«Dans le contexte d'aujourd'hui, le rôle des hommes, ça a changé... L'identité, je pense c'est beaucoup plus difficile; je trouve que si on veut comprendre aussi pourquoi le taux de suicide est plus élevé chez les jeunes garçons, moi, je dirais qu'ils ont pas réussi à s'identifier à quelque part; la seule raison qui pourrait peut-être dire pourquoi les hommes, ils deviennent alcooliques, pourquoi les problèmes sociaux sont vraiment énormes» (S37).

4.3.2.3 Le climat politique et les difficultés économiques

Les caractéristiques du contexte politique et économique des communautés de Mani-Utenam et de Uashat ont soulevé notre intérêt bien avant notre arrivée sur le terrain à cause, d'une part, de certaines particularités du Conseil de Bande et, d'autre part, du climat électoral. D'abord, arrêtons-nous brièvement sur le Conseil de bande Innu Takuaikan. Ce dernier, qui est l'organe politique et économique sur 'réserve', gère à peu près tous les aspects de la vie en communauté, notamment le statut d'Indien, le droit de

vote, l'attribution de maisons, les travaux de réfection et de réparation domiciliaire, les prestations de sécurité sociale et l'octroi de subventions multiples. Innu TakuaiKAN⁷⁹ détient les droits de propriété sur plusieurs entreprises, dont un centre commercial, un musée, des restaurants, pourvoieries, terrains de camping et sites touristiques; il représente surtout le plus gros employeur de la communauté, principalement à cause de sa fonction publique. Ensuite, il nous faut décrire le climat politique; les communautés avaient fait l'objet de nombreux reportages dans les médias: des élections venaient de se dérouler, en août 2001, pour le choix d'un nouveau Conseil de bande qui inclut neuf membres, conseillers, et un chef de bande; à cet égard, une cinquantaine de candidats s'étaient présentés. Les tensions étaient vives et des conflits, ponctués de plusieurs actes de violence, éclatèrent entre les diverses factions en présence, à l'intérieur de chaque communauté et entre les deux. En outre, et de façon quasi-simultanée, le Conseil accusait un déficit important et déclarait devoir prendre des mesures sévères pour relever les finances de la bande.

Les effets de ces événements, pour certains d'entre eux, encore visibles à notre arrivée, ont «naturellement» fait partie du discours des femmes interviewées, lorsqu'elles nous ont parlé des dimensions politique et économique de leur communauté. Les Sujets se rejoignent, relativement à certains thèmes comme le processus électoral, le style de gestion du Conseil de bande et la vie économique. Toutefois, leurs perspectives divergent quelque peu, par exemple, sur le déficit ou sur les origines des dissensions entre Mani-Utenam et Uashat et la volonté de séparation. Enfin, alors qu'une seule des femmes de Mani-Utenam fait un lien entre les effets du colonialisme et les problèmes politiques et économiques actuels, à Uashat, elles sont nombreuses à le faire.

Reprenons les thèmes communs. Le contexte politique dans lequel a pris place l'élection des membres du nouveau Conseil de bande durant l'été 2001 a été longuement décrit par les Sujets, mais aussi l'absence d'information et de communication relativement aux stratégies des candidats aux postes électifs.

«C'était la première fois que je voyais des mini-émeutes suite à une élection de Conseil de bande; c'était du jamais-vu. Avant, c'était: 'On [un candidat à la chefferie] peut se reprendre trois ans après

⁷⁹ Conseil de bande de Uashat-Mani-Utenam.

[durée du mandat]; on n'attend pas énormément'; ça changeait; un chef de Sept-Iles [Uashat] [puis] un chef de Malio, mais cette fois-ci, ça devient de plus en plus difficile. C'est parce qu'il y a des questions non réglées... Sur ce Conseil-là, on se parle de moins en moins, ça me semble moins facile d'entendre ce qu'ils ont à dire, eux, comme leaders. L'information circule moins... mais, encore, faut-il donner les occasions pour le faire et c'est ça qui manque actuellement. On ne parle plus, je regarde les dernières élections, ça s'est fait beaucoup par la radio, chacun des conseillers, les quarante candidats pis les chefs avaient des temps d'antenne» (S11).

La gestion discutable du Conseil de bande représente une autre pierre d'achoppement dans l'atteinte d'un climat communautaire stable. Les griefs des Sujets portent aussi sur le manque de concertation entre le Conseil et les diverses instances économiques et sociales de la communauté. Elles dénoncent enfin les politiques existantes du Conseil, par exemple, les règles s'appliquant aux Innus résidant hors-réserve, comme leur inadmissibilité au droit de vote ou, dans le cas des étudiants, à l'aide financière ou, encore, les règlements déterminant le statut d'Innu. Parlant des étudiants, les Sujets déplorent l'abandon par le Conseil d'un programme destiné aux jeunes décrocheurs. Plusieurs Sujets n'hésitent pas à parler d'incompétence des élus et de leur manque de vision.

«La majorité (des Innus] qui vivent hors-réserve perdent certains droits, pas tous, mais une bonne partie quand même, comme les frais de scolarité au niveau secondaire, mais on a [y] droit au niveau collégial, au niveau universitaire» (S1);

«Les lois aussi qui ont changé suite à l'affaire des Indiens à différents niveaux de statut; ça non plus, ça a pas fait l'objet d'un consensus, tous les C-31, les Métis, pour qui le Conseil de bande reçoit des argents, mais qui ont pas accès... ils ont même pas le droit de vote; ça aussi, ça va péter, à un moment donné» (S11);

«Je serais ben curieuse, moi, d'aller décoder des C.V. de gens qui ont des postes décisionnels. T'occupes un poste décisionnel avec à peine un secondaire un, désolée, à quelque part, il y a quelque chose qui manque. Tu sais, lorsqu'on reçoit des documents plus officiels, faut être capable de les décoder, voir si la décision que je vais prendre, quel impact ça va avoir dans cinq, dix ans... Mais c'est que les argents ne sont pas mis aux bonnes places. Tu sais, pour avoir quand même été en contact assez étroit avec les Services sociaux autochtones, il y en a pas, d'effectifs. Cinq travailleurs sociaux, désolée, ils éteignent les feux; ça en prendrait dix, quinze, mais c'est les sous. Plutôt de dire à quelqu'un: 'Ben, je te paye ton skidoo', moi, j'embaucherais un travailleur social de plus» (31).

Une majorité des femmes interviewées, tant de Mani-Utenam que de Uashat, partagent une même vision des conditions économiques de leur communauté. Elles décrivent comme principales caractéristiques du contexte la dépendance économique de plusieurs, femmes et hommes, ou un niveau peu élevé de revenu, bien qu'ici, elles remarquent une tendance à une disparité croissante entre les mieux nantis et la majorité, pauvre. Par ailleurs, des Sujets, estimant que les politiques du Conseil sont peu cohérentes en matière d'emploi et de main-d'œuvre, notent une absence de planification du Conseil, à

l'origine d'un déséquilibre entre les besoins de la communauté et les compétences des nouveaux diplômés.

«Quand tu regardes maintenant au niveau social, les Services sociaux [elle est conseillère élue], il y a pas un Autochtone qui travaille là, il y en a deux, trois, pas assez pour la communauté parce qu'ils ont pas de scolarité... Moi, j'en ai parlé une fois, à un moment donné, ceux qui vont être en retraite bientôt, on tombe sans professeur autochtone. À un moment donné, il va y avoir un boom, il va y avoir des infirmières. Ça, ça fait un boom pis après ça, ça diminue. C'est jamais partagé, dire on a deux ingénieurs, deux docteurs; [il faudrait] que ça soit dans un contexte à long terme... sinon notre économie, si on sait pas faire des choses, comment tu veux que l'économie monte. Tu sais, on a besoin de faire de la sensibilisation aussi comme au niveau des professions, des carrières. Pis ça, je pense qu'on en fait pas assez pour donner une image aussi aux jeunes qui poursuivent pis l'encouragement aussi» (S19).

Sur le plan de la propriété, affirment-elles, des obstacles juridiques freinent les possibilités, pour les Innus, de vendre leur propriété, principalement à cause des effets découlant de la Loi sur les Indiens, ou d'en acheter une, par manque de ressources financières. Pourtant, il existe de nombreuses demandes de logement adressées au Conseil, principal 'régisseur' en la matière, par un nombre croissant d'Innus qui vivent, soit dans des logements en milieu urbain, loin des leurs, soit encore s'entassent dans la maison familiale qui peut regrouper, dans certains cas, nous précise un Sujet, plus d'une dizaine d'individus.

«J'ai bien de la misère à vendre cette maison-là [à Uashat]; il faut que la personne qui l'achète soit de la communauté. Vu que nos maisons appartiennent au Conseil, la Caisse populaire, ils veulent pas prêter de l'argent parce que c'est pas solvable. C'est dur à vendre» (S23).

Enfin, des Sujets ont parlé d'«économie locale» (échange), celle-là prenant une couleur quelque peu différente du marché officiel qu'on retrouve ailleurs, alors que d'autres signalent l'existence de nombreuses infrastructures et l'une d'entre elles se réjouit du chemin parcouru dans ce domaine, en une vingtaine d'années, par sa communauté.

«Nous autres, on ramasse les porcs-épics, on les envoie à Schefferville; le gars de Schefferville, il nous envoie du caribou; la perdrix, il nous l'envoie, l'outarde, plus il nous envoie la graisse de caribou. Quand on y va [à la chasse], à partir d'août jusqu'à octobre, quarante facilement, on les envoie tous là-bas. Mais eux autres, c'est du caviar, le porc-épic; il y en a pas là-bas; dernièrement, son fils se mariait, il a été capable d'en offrir à tout le monde pis pour lui, ça a été extraordinaire d'offrir ça à tous les invités qui étaient là, tellement il y en a pas. Il était content, juste pour ça, il était content. Pis on a plein d'échanges, nous autres» (S42);

«Pour ma communauté, on a fait beaucoup de choses. Il y a eu beaucoup de changements. Là, on voit le développement quand tu regardes les infrastructures; ils se sont beaucoup pris en main. On a quoi? Éco, Pro-habitat, la quincaillerie» (S36).

Les Sujets, cependant, se distinguent, selon qu'elles sont de l'une ou l'autre des deux communautés, sur certains points, par exemple, les effets du récent déficit. Les Sujets de Mani-Utenam estiment que cette situation est difficile pour les jeunes relativement à

l'obligation qui leur est faite d'assumer une plus grande part des coûts de leurs activités scolaires et parascolaires, mais elles considèrent que la prise de conscience subséquente par les individus de leur dépendance au Conseil et de la nécessité de se responsabiliser davantage constitue un élément positif. Si les Sujets de Uashat opinent sur les avantages que présente cette 'opportunité obligée' pour les Innus, elles perçoivent par ailleurs négativement les effets découlant de la mauvaise santé financière du Conseil en ce que les coupures 'se font là où ça fait le plus mal', soit en éducation, laquelle, disent-elles, constitue la 'base de l'autonomie des Innus'.

«Moi, je suis contente que le Conseil soit en déficit pour que les gens arrêtent d'attendre. Je suis contente qu'ils dépendent pas du Conseil. Tu vois, le badminton, le Conseil injectait je sais pas combien, au moins dix mille dollars, mais, là, le dix mille, on va le chercher. Moi, je suis un parent, je vends des billets pour ça» (S21);

«Il [Conseil de bande] donne aucune allocation aux étudiants; on coupe dans l'Éducation et, pourtant, c'est à la base de l'autonomie, c'est à la base de tout, l'éducation. Ben, on coupe là-dedans pour, par contre, aller voter des budgets pour des affaires, dans le fond, pour la vente. Ça, pour moi, c'est couper où ça peut faire le plus mal. Quand on pense qu'on a coupé des enseignants. On coupe des éducateurs spécialisés dans les écoles, qui étaient là pour aider les enfants à réussir pis, pendant ce temps-là, il y a des gens qui restent en poste, on sait pas trop pourquoi. Mais c'est ça qu'on devrait complètement changer, avoir une vision plus à long terme» (S31).

La question de la séparation de Mani-Utenam et de Uashat est un autre élément qui distingue les discours des Sujets, d'une communauté à l'autre. Relativement aux motifs invoqués, les Sujets de Mani-Utenam, en majorité, dénoncent la répartition inégale des investissements et des infrastructures entre chacune des deux communautés. Selon elles, le climat prévalant au cours des récentes élections du Conseil en 2001 illustre bien cette cause de mécontentement, qui venait s'ajouter à la déchirure intercommunautaire survenue lors de l'entente entre le Conseil et Hydro-Québec sur le projet SM-3; cependant, elles précisent que les émeutes qui caractérisèrent ces élections n'étaient le fait que de groupuscules issus de Uashat. Cette discorde est telle, ajoutent-elles, que toute volonté de se guérir des anciennes plaies, voire tout progrès possible vers une réconciliation, s'avère impossible, à moins de changement radical dans les modes de pensée. Une dernière, toutefois, estime que cette volonté de séparation s'inscrit dans un mouvement plus large de revendications territoriales et d'autonomie de la Nation.

«Tout ce qu'ils [les émeutiers] font, ils brisent tout pis ils disent que c'est pour la paix. Ils ont tout brisé les fenêtres du Conseil, dans les foyers pour les jeunes, un bureau de l'Éducation, ils ont brisé les ordinateurs. Il y a rien qu'ils ont pas fait. Ça a été dans les médias. Oui, ils disaient plus Malioténam, mais c'était Sept-Iles [Uashat]. Il y avait quelques gens de Malio qui participaient à la contestation. Plus les personnes âgées que les jeunes, les gens de notre âge. Ben, ils ont pus

d'enfants, je me demande pourquoi ils revendiquent des choses; ils ont pus d'enfants, eux autres, leurs enfants, c'est élevé. Ils revendiquent peut-être pour leurs petits-enfants, je le sais pas» (S13);
 «Tu vois, qu'est-ce qui s'est passé, on aurait ben pu dire: 'C'est toute la communauté qui est fâchée aux dernières élections', mais c'est une poignée de dix personnes avec leurs familles, bon, une trentaine, mettons. Mais quand il y a eu cinq, six cents, huit cents, neuf cents voteurs, pour trente, c'est une poignée. Mais on les voit, on les entend, c'est pas la même chose» (S21);
 «Ça [la séparation] va avoir lieu tôt ou tard parce qu'il y a une volonté aussi d'affirmation très grande; on est aussi à un temps où le Québec veut accélérer les négociations territoriales, faire des règlements. Mammit Innuat⁸⁰ sont en train de régler, il va y avoir un référendum possiblement dans les bandes de l'est. Ici, si on règle quelque chose, côté territorial, il va y avoir un autre référendum⁸¹ donc va falloir faire des remises en question, donc il va y avoir encore beaucoup de brasse-camarades» (S11);
 «Nos deux communautés sont séparées pis nous avons une mentalité différente; on pense pas de la même manière» (S13).

Les femmes interviewées de Uashat, pour leur part, identifient l'origine des dissensions comme coïncidant avec la création de la 'réserve' de Mani-Utenam. L'une des Sujets estime que la volonté de séparation, si légitime soit-elle et probablement inévitable, doit s'accompagner d'un certain réalisme des individus, c'est-à-dire dans une prise en compte des effets financiers découlant d'une séparation: le partage au prorata des deux populations des revenus gouvernementaux et des recettes générées par la gestion des infrastructures innues. Quoi qu'il en soit, les Sujets des deux communautés sont d'accord pour reconnaître que Mani-Utenam et Uashat constituent deux entités distinctes, chacune aspirant à son autonomie, alors que l'État les a, un jour, amalgamées.

«Cette histoire-là [la défense de la terre sacrée de Uashat], les gens de Malioténam, ils veulent pas en entendre parler. Pis, à chaque fois, moi, en tout cas, ce qu'on trouve aussi, c'est que, quand on parle des Innus, jamais qu'on va entendre le mot Uashat ailleurs, c'est d'abord Malioténam. Pis Florent Vollant [chanteur innu du groupe Kashtin], jamais que tu vas entendre parler de nous par lui. C'est sûr, c'est sa place, mais, en même temps, c'est pas en allégeance avec nous... il y a eu beaucoup, beaucoup de chicanes, il y a eu des blessures immenses que maintenant, les gens un petit peu plus vieux, qui ont maintenant soixante-dix ans, disent: 'Chut, ça va recommencer, ça va reprendre'. Oui, c'est ça, les blessures sont encore là'» (S35);

«On est toujours en questionnement au niveau de la séparation. Les deux communautés se questionnent beaucoup jusqu'à un tel point moi, je me dis on revient toujours à ça, faisons-le, à un moment donné» (S42);

«Peut-être que oui, effectivement, deux conseils de bande indépendants, que les argents soient divisés, par contre, en fonction que les communautés soient divisées; moi, c'est ce qui me chicotte un peu: oui, on divise les Conseils, mais on accorde les mêmes montants d'argent qu'on avait au préalable avec la moitié moins de monde. Mais, là, désolée, ça fonctionne pus. Ça fait que, à ce compte-là, ça sera jamais la séparation parce qu'on veut toujours maintenir cette attitude-là, d'avoir le meilleur des deux. C'est pas possible» (S31).

⁸⁰ Entité politico-économique regroupant les quatre communautés innues de la basse Côte-Nord: Unamanshipit, Pakua Shipi, Ekuanitshit et Nutashkuan.

⁸¹ Mani-Utenam et Uashat ne s'entendent pas sur la question des revendications territoriales, ni sur les ententes intervenues entre Innu Takuaiakan et Hydro-Québec.

Relativement aux effets du colonialisme sur leur propre système politique, nombreuses sont les femmes de Uashat qui abordent cette question, alors qu'à Mani-Utenam, une seule s'est avancée sur ce terrain. Cette dernière, lorsqu'elle regarde le processus électoral en place, estime que les siens ont adopté le modèle blanc: les 'assemblées de maison' où, autrefois, les candidats et les membres de la communauté discutaient sont disparues et le consensus, mode traditionnel de gestion du groupe a cédé la place aux décisions sur vote majoritaire; ainsi est née, précise-t-elle, la 'violence latérale', cette forme d'oppression, dirions-nous, où l'élite du groupe colonisé, elle-même assimilée, imitant en cela le modèle du Colonisateur, impose à son tour aux siens sa voix et sa vision. Cette expression minoritaire, à Mani-Utenam, est reprise à Uashat par plusieurs Sujets qui notent que le consensus a disparu pour faire place à un cadre de décision dans lequel le Conseil opère sans souci du bien collectif, mais plutôt en regard de l'intérêt d'un groupe minoritaire.

«Les assemblées générales, les assemblées de maison, on n'en a plus eues ou presque pus. Tu sais, ça s'en vient pas mal sur le modèle qu'on connaît, dans les sociétés non autochtones. C'était pas comme ça du tout avant et, à mon sens, c'est pas un plus. Par exemple, juste le système hiérarchique qui était pas un système autochtone du tout, qui comporte une certaine violence sociale. On reprend ça ici par le Conseil de bande pis on le fait vivre; par exemple, juste le mode d'élection, je trouve ça violent un peu. Avant, c'était par consensus. Bon, là [maintenant], t'imposes les vues, t'as cinquante pour cent plus un. En tout cas, plein de choses qu'on est allés chercher. C'était pas les meilleures choses dans le système non-autochtone qui avaient été imposées de force ici pis, maintenant, qu'on réimpose aux nôtres de chaque côté. C'est ce que j'appelle violence latérale» (S11);

«L'exemple du chef actuel, les décisions qu'il prend, c'est des décisions que ça pénalise la communauté. Il est beaucoup individuel. Il a pus l'assentiment de la communauté... C'est toujours le caractère, la mentalité qu'il faudrait... toute décision devrait être pris en considérant ces aspects-là. Mais c'est pus ça. Si le Conseil de bande a décidé d'aider une famille pis de mettre en péril le groupe, c'est devenu une histoire de... le pouvoir que le chef détient, il imite le pouvoir des Blancs. Moi, j'arrive pas à comprendre pourquoi le chef prend des décisions au détriment de toute une communauté» (S37).

En outre, les effets du colonialisme se font sentir dans l'application de certaines clauses de la Loi sur les Indiens, comme en témoigne un Sujet qui décrit les conséquences de son choix 'forcé' de vivre à Sept-Iles, à cause du manque de logement dans la communauté innue: ce statut la prive du droit de vote et d'être élue et l'assujettit au régime fiscal des Allochtones.

«La Loi sur les Indiens, il y en a-tu, des restrictions? Moi, je reste en ville [Sept-Iles]. Ça veut dire que, si mon garçon serait venu, ses études, peut-être qu'elles seraient pas payées parce que je reste en ville. Ça veut dire: 'Retourne dans ta communauté [Betsiamites] pis reste dans ton coin'. Avec l'impact que ça a. Mais savez-vous quand est-ce que j'ai compris ça? Quand je suis venue à Sept-Iles; il y a pas de logement [à Uashat], il faut que je reste en ville. Pis j'ai compris que, si je reste en

ville, je paie les taxes, je paie tout. Ça veut dire: 'Retourne d'où tu viens pis reste dans ton petit coin. Là, tu vas avoir les services'. Tu sais, quand j'étais dans ma communauté, j'ai pas besoin de me préoccuper de ça, mais tu vas à l'extérieur, tu te rends compte ben plus» (S40).

Comment les Sujets des deux communautés perçoivent-elles la condition et l'action des femmes et des hommes innus dans les sphères politique et économique? Parlant de la vie politique, les Sujets soulignent que, même si les Innues sont en général fort occupées par les diverses tâches familiales et professionnelles menées de front, elles ne sont pas muselées pour autant dans le champ politique; elles peuvent être élues au Conseil du bande, être militantes, voire même modératrices, ce qui a surtout été le cas des aînées, lors des récentes émeutes. Les femmes sont nombreuses à s'exprimer au niveau local, lors des assemblées politiques, sur une variété de sujets qui cependant touchent parfois les hommes. Les Sujets constatent aussi qu'alors que les discours de ces derniers visent davantage la promotion d'objectifs particuliers, les réclamations des femmes portent plutôt sur le mieux-être de la collectivité; ce discours est d'ailleurs repris par l'une des élues selon qui l'action politique des conseillères est davantage axée sur l'intérêt général que sur la volonté de pouvoir personnel et la lutte d'influence.

«Je me demande s'il y aura pas plus de femmes qui vont aller s'exprimer que d'hommes, ça dépend des sujets un peu; même si tu fais une assemblée concernant la pêche au saumon, il va y avoir des femmes pour parler, même si c'est surtout les hommes qui vont faire ce type de pêche-là» (S11);
 «Les hommes, ils parlent pas, c'est rare; c'est surtout les femmes qui parlent quand elles viennent dans les réunions. Ben, c'est ça que j'ai remarqué depuis trois ans [qu'elle est conseillère]. Oui pis la plupart, c'est des jeunes femmes qui viennent nous trouver» (S17).

S'agissant des combats menés par les femmes et les hommes innus, les premières luttent, disent les Sujets à un niveau différent des seconds: les hommes sont au cœur des puissants idéaux politiques de l'autodétermination et de l'autosuffisance de la Nation, alors que les femmes se préoccupent des nombreux problèmes individuels et sociaux, à la base, et dont la solution permet seule un projet cohérent de société. Cette orientation politique des élues et des militantes, activistes ou non, permet de comprendre pourquoi les Sujets sont nombreuses à estimer qu'une présence féminine au sein du Conseil est bénéfique pour tous et, à ce sujet, elles évaluent positivement la place croissante que prennent leurs sœurs dans la politique de la bande, tout en regrettant cependant qu'aucune d'entre elles n'a encore jusqu'à aujourd'hui occupé la position de chef de

bande⁸². Une dernière, toutefois, regrette que la voix des femmes innues ne soit plus considérée comme essentielle dans la vie publique.

«C'est ça, c'est exceptionnel [le nombre de conseillères: 3]; c'est depuis le dernier mandat parce qu'avant ça, il y en avait toujours une ou deux. Trois, c'est un bon nombre quand même» (S38);

«C'est vraiment un rôle de soudure, je dirais; c'est elle [la femme innue] qui rassemble; c'est elle qui essaie de régler les conflits; c'est elle qui tempère les montées de... quand il se passe des choses, comme il s'est passé cet été, à l'élection du nouveau chef. Encore une fois, on entendait des femmes qui essayaient de tempérer les ardeurs d'un peu tout le monde, pour éviter des explosions de violence» (S31);

«Dans les assemblées publiques, les femmes vont prendre la parole beaucoup plus souvent que les hommes. Oui, elles vont parler même plus facilement. Les hommes vont s'avancer sur certains sujets, surtout s'ils sont en politique. Ils vont essayer de vendre leur programme politique, mais quand il y a des questions pis les gens dans la salle se demandent: 'Écoute donc ce qu'il dit, me semble que ça a pas trop, trop d'allure', mais c'est toujours une femme qui va poser la question, qui va amener le débat, oui» (S8);

Une conseillère: «Moi, c'est ça que je pense, si les femmes seraient plus [nombreuses] pis qui embarqueraient, on ferait une équipe; je pense pas qu'on se chicanerait pour une question 'C'est qui qui va avoir le pouvoir'. C'est ben plus 'On travaille pour le bien de la communauté'» (S19);

«On n'est plus du tout dans le mode de vie où la voix et le rôle des femmes étaient essentiels. Moi, je pense que c'est encore essentiel, mais on [ne] la voit plus comme essentielle, actuellement... Est-ce que les femmes pourraient renverser la vapeur? Oui. Si elles le voulaient, actuellement, elles pourraient se donner les moyens pour se donner une parole» (S11).

Par ailleurs, les effets des politiques du Conseil de bande sur les femmes des communautés ne sont pas évalués de la même façon par les Sujets des deux communautés. Si certaines en apprécient le caractère positif, notamment dans ses projets de créations d'emplois pour les femmes, d'autres en considèrent les effets négatifs. Ainsi, disent-elles, le groupe des femmes est celui qui subit le plus durement les effets du déficit: l'abolition de certains services d'aide et de soutien, comme le Coin des femmes, le financement des retours aux études ou de la poursuite de celles-ci, de même que la menace de disparition de nombreux emplois, dans des fiefs dits féminins, comme les secteurs de la santé et de l'éducation, en représentent les conséquences les plus importantes sur les femmes; leur représentation minoritaire au sein du Conseil explique une partie de cette situation désastreuse pour les Innues.

«Aujourd'hui, c'est sûr, le Conseil, il se rend compte du problème de discrimination et c'est pourquoi aujourd'hui, il va sortir des programmes pour les femmes aussi, d'après moi; ils ont fait ça l'année dernière, ils ont sorti un programme pour l'emploi pour les femmes, tondre le gazon, faire des clôtures; ils leur montrent comment faire, elles vont chercher leur carte de compétence, leur carte de sécurité de travail puis ils vont les faire travailler justement. Il faut qu'elles reprennent confiance en elles puis les faire sortir justement du problème en même temps parce qu'ils le voient, le problème quand même» (S1);

⁸² Des femmes ont déjà occupé le poste de chef de bande ailleurs, par exemple, dans la communauté innue de Betsiamites ou chez les Hurons-Wendats de Wendaké.

«On est en pleine récession présentement. Il y avait la Roulotte des femmes, des femmes qui travaillaient là; je pense que ça vient de fermer... il y a pas d'argent. Ça, il y a des coupures à tout casser; il y avait peut-être à peu près trois employées. Oui, ils ont décidé ça dernièrement» (S13);
 «Les décisions qui se prennent de couper dans l'éducation; l'éducation est un milieu de femmes; la majorité, c'était des femmes qui voulaient s'inscrire ici... des femmes qu'on a enlevé les emplois comme enseignantes pis comme éducatrices» (S31).

Cependant, les Sujets mentionnent que les femmes continuent d'occuper la majorité des postes dans la communauté, dans les domaines de la santé, de l'éducation et autres services publics, mais peu d'entre elles se retrouvent dans les postes les plus élevés de la pyramide des emplois. L'une des Sujets décrit leur participation égale, sinon supérieure, à celle des hommes, dans les structures de concertation et de coordination économiques.

«Le Conseil de bande, le pouvoir, les grands postes, c'est surtout occupé par des hommes, mais de plus en plus par les femmes, aussi; on dirait que les femmes, elles augmentent de prestige, elles prennent plus de pouvoir. Peut-être moins politique, c'est plus aux hommes que revient le rôle politique... Je pense qu'aujourd'hui, elles travaillent plus que les hommes» (S40);
 «Au début de la CAGL⁸³, la gestion des ressources humaines, dans notre comité, nous, sur la Côte-Nord, les femmes, il y en avait autant que les hommes. Ça se peut qu'il y en ait eues plus. Pis les femmes intervenaient beaucoup plus souvent que les hommes pis elles apportaient toujours des choses positives pis elles posaient les bonnes questions à notre partenaire [DRHC⁸⁴]. Les hommes, ils vont le faire, mais en plus petit groupe, alors que si c'est une table, je sais pas, moi, dix, douze personnes, les femmes vont foncer plus» (S8).

Parlant de l'action politique et économique des hommes innus, les Sujets en décrivent deux caractéristiques, soit d'une part, leur prestation dans l'arène politique et, dans ce cas, ce sont eux, même s'il s'agit d'une minorité, que l'on retrouve aux principaux postes décisionnels de la communauté; ce sont eux aussi qui agissent comme chef de bande et dirigeants dans les organisations économiques et politiques. D'autre part, les hommes n'ont pas les qualifications pour occuper des emplois bien rétribués et, lorsqu'ils travaillent, ils s'agit d'emplois précaires.

«La plupart des directions, c'est plutôt masculin. Le Conseil de bande, le pouvoir, les grands postes, les directions, c'est surtout occupé par des hommes... c'est encore aux hommes que revient le rôle politique» (S40);
 «Le père, quand il peut trouver du travail, dans son domaine pis la plupart, c'est des journaliers, ils peuvent faire n'importe quoi, de la plantation des arbres, ou des clôtures, ou les pelouses» (S13).

Reprenons, avant de clore sur la question de la vie politique et économique dans la communauté, un élément qui a été avancé précédemment, soit celui des comportements

⁸³ Commission autochtone de gestion locale: l'une des structures implantées en contexte de décentralisation des politiques d'emploi et de formation, dans le cadre d'un partenariat Autochtones-DRHC, notre sujet de mémoire de maîtrise.

⁸⁴ Développement des Ressources Humaines Canada.

politiques respectifs des femmes et des hommes innus; celui-ci mérite, nous semble-t-il, d'être scruté à nouveau, d'abord à cause du caractère d'unanimité qu'il présente pour l'ensemble des Sujets de Mani-Utenam et de Uashat et, ensuite, parce qu'il soulève de nombreuses questions. Sur les scènes nationale et internationale, apprend-on du discours des Sujets, les femmes innues sont peu présentes, ce qui n'est cependant pas leur cas sur le terrain communautaire; en outre, en ce qui concerne le niveau local, les intérêts des femmes et des hommes divergent, relativement à leur mission politique: là où les objectifs masculins sont, soit à caractère personnel, soit comportent un idéal fort éloigné du vécu quotidien des Innus, on décèle, chez les femmes, une préoccupation d'agir pour le mieux-être immédiat de la communauté, ce qui nous amène aux questions suivantes. La survie de la nation innue passe-t-elle, comme l'estiment des Sujets, par la reconnaissance de l'urgence des actions visant l'amélioration des conditions présentes de vie dans les communautés ou résultera-t-elle plutôt, comme semblent le penser les hommes, de la réalisation des objectifs de revendications territoriales et d'autosuffisance, au cœur des luttes des associations politiques autochtones? Le caractère intensif de l'action menée par les femmes innues au niveau local exclut-il leur présence sur la scène nationale, là où prennent place les grands débats sur l'avenir de leur Nation et des questions plus abstraites que celles qui s'orientent sur la satisfaction des besoins fondamentaux éprouvés en communauté? Ce travail même de survie, effectué par les femmes au niveau local, ne représente-t-il pas le côté d'une même médaille dont l'envers pose les questions de propriété et d'autonomie collective traitées sur la scène internationale ou, en d'autres termes, le contenu du débat, au niveau mondial, rejoint-il les intérêts en jeu au sein de la communauté? Cette dernière interrogation nous renvoie, rappelons-nous, à notre cadre théorique et notamment aux recherches de Jo-Ann Fiske, laquelle concluait, d'une part, à l'existence de divergences entre les objectifs des associations masculines et ceux de leurs homologues féminines au niveau national et, d'autre part, à une absence de concordance entre les objectifs que se donnent ces associations et la nature des problèmes vécus à la base, dans chaque communauté. Nous constatons à ce stade-ci une distanciation entre l'action concrète, immédiate, des femmes et les revendications à portée globale des associations masculines autochtones.

4.3.2.4 Les aspects culturels

Dans un tout autre ordre d'idée, les femmes interviewées, à notre demande, nous ont parlé de leur culture et des dangers qui la guettent. Les Sujets des deux communautés expriment, pour les unes, leurs inquiétudes face à une perte graduelle et irrévocable de la culture innue tandis que, pour les autres, il s'agit d'une lente érosion qu'il est possible de juguler. Dans les deux cas, les pratiques traditionnelles semblent de moins en moins présentes dans la société innue et particulièrement chez les jeunes. Les Sujets avancent plusieurs raisons à ce changement.

«Ça s'en va; quand même ils voudront essayer de sauver notre culture; on regarde nos jeunes, ils transporteront pas le canot comme mon père a transporté... Les ancêtres sont partis pis ils ont amené toutes les affaires» (S3);

«Il y avait un projet, ça fait cinq ans de ça, pour les jeunes; ils [les élus Conseil de bande] les faisaient amener dans le bois camper; ils montraient comment faire de la cuisine innue, comment pêcher, ils faisaient des portages; mais il y en a pus. Si ça existait aujourd'hui, ils [les jeunes Innus] pourraient apprendre [les pratiques innues]» (S15);

«La culture, elle est pus comme avant. Maintenant, c'est comme folklorique que je dis, moi. Ben, il y en a qui pratiquent, mais c'est une petite minorité. Tu sais, la plupart, on fait comme des non-Autochtones, maintenant; notre culture, tu peux pas retourner en arrière pis d'aller vivre dans le bois. Nous autres, asteure, c'est comme chez les non-Autochtones. On va aller là pour passer une semaine de vacances» (S19);

«À Uashat, au primaire, il y a vingt profs. Au secondaire, il y en a une quinzaine. Ici [Mani-Utenam], il y en a encore une autre vingtaine. Sur ça [une soixantaine d'enseignants, il n'y a que] dix profs innus pis je dis dix, parce qu'ils sont au préscolaire, dans l'enseignement de la langue, de la catéchèse, mais j'en ai juste un qui est dans l'enseignement régulier; c'est peu, c'est très peu. On a beaucoup plus de profs blancs qu'innus» (S21).

Malgré le pessimisme qu'elles affichent à l'endroit de la majorité de jeunes Innus, plusieurs femmes interviewées, dont certaines, moins âgées, reconnaissent qu'une minorité d'entre eux, s'intéressent à leur histoire, à leurs racines.

«À un moment donné, les jeunes étaient pus intéressés à l'apprendre, mais là [aujourd'hui], on dirait qu'il y a comme un retour; ils ont l'air plus intéressés à revenir vers ces pratiques-là [culturelles] qu'il faut pas qu'ils perdent» (S8);

«On voit chez les jeunes aujourd'hui comme une soif de connaissances de ce monde-là de la vie en forêt, qui est pas si loin, juste dans les années '50... [mais] Les autorités sont-tu à l'écoute de ça? Ils disent oui, mais dans les faits... Je regardais le professeur d'histoire, il vendait des billets pour être capable d'acheter une carte du territoire à ses jeunes parce qu'il disait que l'école avait pas de sous à donner là-dedans pis le Conseil non plus. Faut le faire. Or, c'est pas vraiment une priorité. L'histoire, en tout cas» (S11);

[L'une des jeunes Sujets] «Les aînés ont beaucoup de choses à dire encore, que c'est rendu, on est en train de les perdre, on sait pas d'histoire. C'est de valeur, c'est une partie de nous-mêmes qui s'en va à chaque fois qu'une aînée meurt, qu'on n'ait pas demandé son histoire à elle pour vraiment perpétuer comme une légende. C'est très important pour nous, ils ont tout notre passé» (S26).

La construction de l'identité, ajoutent-elles, passe par la connaissance de l'histoire et de la cartographie des déplacements des ancêtres. Cette relation présente d'autant plus d'intérêt pour nous qu'elle rejoint nos hypothèses.

[Il ne reste] «Plus d'histoire [donc] plus de mémoire indienne [donc] plus de culture... Plus d'histoire [donc] plus d'identité» (S29);

«Il y a eu un colloque pour les jeunes, il y a deux ans, ils en ont beaucoup parlé qu'ils voulaient entendre parler les aînés, qu'ils voulaient connaître plus l'histoire, qu'ils voulaient s'exprimer plus en tant que jeunes Innus... Parce que l'histoire innue, elle est pas écrite. Alors si t'es un jeune de vingt ans, tu veux connaître l'histoire, faut connaître les déplacements... [mais] si tu connais pas ton territoire, les gens ont beau te parler de déplacements, ça te dit rien; donc t'as pas accès à l'histoire» (S11).

Toutefois, cette volonté d'appréhender l'histoire innue, dans sa totalité ou en partie, rencontre des obstacles. Comme l'indiquent des Sujets, il y a absence même de documents et d'archives et, dans le cas de quelques données, leur non accessibilité. Par ailleurs, la transmission de la tradition orale elle-même est souvent 'court-circuitée': les aînés, aïeux ou grands-parents, étaient toujours là, dans les années 1950 et 1960, pour transmettre leur savoir, mais à qui? Les enfants étaient au pensionnat; rappelons-nous les propos de Marcelline Picard-Canapé, ancienne cheffe de Betsiamites qui, lors d'une entrevue télévisée⁸⁵, avançait cette même conclusion. Les parents, pour leur part, faisaient partie de la première génération née 'sur réserve' et donc n'ont pas fait cet apprentissage des pratiques traditionnelles; ainsi, lorsque les enfants revenaient à un moment ou à un autre dans leur foyer, c'était bien souvent pour y retrouver des parents qui tentaient, soit de s'adapter à la nouvelle donne, soit de faire leurs les valeurs occidentales, donc qui ne pouvaient plus, ou ne cherchaient plus, à transmettre la tradition.

«C'est pas ta mère de quarante ans qui peut te donner accès à l'histoire, elle a des points de repère, mais elle est pas allée sur le territoire [elle n'a pas vécu en forêt]. Sa mère [qui a vécu en forêt] a eu beau lui raconter un paquet d'affaires, il y a pas eu d'ancrage parce qu'elle a pas la connaissance du territoire donc elle peut pas ancrer les choses ou difficilement, à moins de les avoir écrites pis de se repérer après ça sur des cartes» (S 11).

Ainsi, en moins de deux générations, le fil conducteur de la tradition se rompait, ou, devrions-nous plutôt dire, menaçait de se rompre, car trois éléments sont intervenus, limitant les effets potentiels de ce court-circuit dans la transmission. D'abord, la

⁸⁵ Émission diffusée à Télé-Québec, en août 2000.

présence d'une caractéristique structurelle de la société innue, celle de la famille élargie qui allait permettre que se transmettent, même à échelle réduite, les connaissances.

«Par chance, ici, qu'on fonctionne pas sur le système de la famille unique; tu pouvais toujours rattraper quelque chose dans la maison de ta grand-mère ou dans celle de ta tante» (S11).

Ensuite, la présence d'une langue bien vivante qui constitue, comme le précise l'une des Sujets, le véhicule par excellence du sens que donnent les individus au monde qui les entoure car elle est toujours le convoyeur des valeurs et des croyances. La langue innue, soulignent-elles, est encore pratiquée dans plusieurs foyers, malgré qu'elle ait connu plusieurs modifications: la 'langue de ville' a remplacé la 'langue de bois'; mais en cela, dirons-nous, se distinguent les langues vivantes: la langue assure sa pérennité en se dotant d'outils essentiels, tels le lexique, le dictionnaire et différents autres ouvrages; en même temps, elle est bien vivante par les emprunts qu'elle opère dans les autres langues ou par les prêts qu'elle leur consent. Nous avons observé chez les femmes interviewées un souci de conserver et de transmettre la langue innue à leurs enfants qui ne reçoivent pas toujours d'enseignement dans cette langue, même à la maternelle.

«Pour la génération des vingt ans qui est assoiffée de regarder, c'était quoi pis qui a perdu un petit peu le sens de qu'est-ce qui fait notre différence. Ici, au moins, juste le fait que la langue soit encore vivante, tu peux t'imaginer tout ce qui vient avec la langue. Alors toutes les valeurs qui concernent la famille, qui concernent la vie en communauté, qui concernent la nature, c'est tout charrié en partie à travers la langue, aussi à travers la façon de dire le monde, de voir le monde, à l'intérieur de la langue. Tant qu'il y aura la langue, il y a un paquet des valeurs qui vont être charriées à travers cette langue-là, aussi... J'ai pas parlé des croyances ici. Ça, ça reste vivant» (S11);

«La perte de la langue, ça va se faire sûrement sur les termes de bois. Déjà on connaît pas comment c'est fait une montagne, comment c'est fait, un sentier; les gens ne vont plus dans le bois» (S2);

«Je me disais aussi, la langue, c'est une langue très visuelle. Moi, pour réussir à apprendre certains mots ou pour réussir à mémoriser certains mots, je dois voir. Si on me dit tel mot, c'est ça que ça veut dire, tant que j'ai pas vu, je mémoriserai pas. La langue, elle est sous deux formes. Pour avoir la langue de bois, je dois être dans le bois. On va pus dans le bois, aujourd'hui, donc cette partie de langue-là, elle se perd» (S24);

«Chaque communauté travaillait pour sa communauté. Donc on a commencé à parler d'uniformisation. Ça a été tout un exercice, c'est d'accepter; chacun, ça tirait un peu le cœur pour dire: 'J'écrirai pas mon dialecte, comme tel, dans ma communauté'. Et de trouver un uniforme dans l'écrit pis que ça convient à tout le monde. Oui, ça, ça a été tout un processus d'analyse pis on a travaillé avec les linguistes pis on a des documents là-dessus, un guide pratique d'orthographe montagnais» (S40).

Un troisième élément positif dans le processus de transmission est celui de l'éducation dans les institutions scolaires. Si, d'un côté, l'éducation rend possible l'assimilation, elle comporte par ailleurs un 'effet pervers', celui d'ouvrir la voie à la prise de conscience, par les Innus, des menaces qui pèsent sur leur culture, comme le souligne l'une d'entre elles; pour une autre, l'éducation, c'est aussi la voie de sortie de la crise.

«T'enseignes pas leur histoire [celle des Innus] tu leur enseignes dans une langue qui est pas la leur parce que la leur mérite pas d'être enseignée. C'est tout ça qui fait de notre monde ce qu'il est aujourd'hui. Si on n'a pas eu, après ça, à dire: 'Aie, un instant'. Mais il y en a qui ont pas eu les moyens [de prendre conscience de la richesse de leur culture et de s'en sortir]» (S21);
 «Moi, je suis contente parce que j'ai eu les moyens pour m'en sortir. Mon père m'a envoyée à l'école» (S13).

Ainsi, l'institution, ou dirions-nous en citant Louis Althusser⁸⁶, l'appareil idéologique d'État, que représente le système scolaire, se fait paradoxe: d'instrument d'assimilation, l'école devient, du moins pour certains, voie de libération.

Par ailleurs, des Sujets identifient un des facteurs d'érosion culturelle dans le fait de détenir un emploi salarié. Un second paradoxe apparaît: les horaires et le calendrier de travail, imposés par le Conseil de bande, sont copiés du mode de vie des allochtones. Le travail rémunéré, vu sous cet angle, laisse peu de place à l'apprentissage, voire au maintien régulier, des pratiques innues, particulièrement à la vie en forêt, mais s'avère primordial puisqu'il assure les ressources financières nécessaires aujourd'hui à la poursuite des activités traditionnelles⁸⁷.

«C'est parce qu'il y a beaucoup de personnes qui travaillent maintenant. C'est ça qui a changé. On leur avait montré, à eux autres [des jeunes stagiaires], comment mettre les pièges, tout ça. Pis ils ont jamais retourné pour faire de la trappe; ils veulent plutôt travailler, faire de l'argent en travaillant» (S10);

«Avant, tu pouvais aller à la chasse sans avoir trop de choses. Mais, là, il t'en faut, des paquets, pis il te faut plus d'argent aussi. Ça doit être pour ça peut-être aussi que le monde monte pas [sur leur territoire]» (S14);

«Il faut quasiment que t'aies un emploi permanent pour transmettre ta culture, dans le sens que ça coûte des sous. Pis souvent, moi, je me dis, les gens peuvent pas transmettre justement ça à cause qu'ils ont pas le sous... ça prend une voiture, un grand canot, un skidoo, des toiles, ça prend tout ce qu'il faut. Pis il faut que tu vas dans le bois, ça te prend du gaz; avant que quelqu'un puisse pouvoir partir, ça va lui prendre une scie mécanique pis des fois, ça prend l'argent pour monter dans le train, embarquer le skidoo pis je me dis, moi, il y a bien des gens, je pense, qui ont tellement le goût de vivre ça, mais qu'ils peuvent pas, justement, ils ont pas les moyens pour ça. On peut pas, moi, je pense, arriver à pratiquer cette activité si on travaille pas. Il y a ça, au niveau de la transmission, je pense que c'est quelque chose qui est à considérer» (S42).

Un troisième paradoxe apparaît dans les discours des Sujets de Uashat: celles-ci décrivent certains effets négatifs du colonialisme et les chocs auxquels est soumise leur

⁸⁶ *Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche)*, dans *Positions*, Paris : Éditions sociales, 1982 (1976) : 79-137.

⁸⁷ Nous croyons qu'il est possible de résoudre ce problème grâce, par exemple, à des innovations en milieu de travail comme l'implantation d'un calendrier flexible des activités individuelles et collectives de travail, surtout lorsqu'on sait, comme on l'a vu précédemment, que le Conseil de bande est le principal employeur des gens de la communauté.

culture suite à cette 'rencontre des deux mondes'⁸⁸. Or, ce sont les mêmes femmes qui découvrent les conséquences positives, nées de l'entente, dans la décennie 1990, entre leur communauté et la société Hydro-Québec, à l'issue de laquelle l'accès aux territoires ancestraux redevenait possible et donc un retour progressif des Innus de Uashat aux pratiques traditionnelles en forêt.

«Avec les ententes qu'il y avait eues avec Hydro-Québec pour les chemins, ça fait pas longtemps qu'on peut y aller en skidoo [sur leur territoire]» (S26);
 «Avec la construction du barrage Sainte-Marguerite, les territoires sont beaucoup plus accessibles. Mais, avant ça, c'était impensable de se rendre» (S37).

Mais ces concessions n'empêchent pas les Sujets de Uashat de parler du poids du colonialisme sur leur culture; celles-ci décrivent le processus d'assimilation dont les Innus font l'objet: sous l'effet des différentes politiques paternalistes de l'État fédéral, ces derniers sont devenus des mineurs, voire des incapables. Elles sont nombreuses à souligner l'effet pervers de ces politiques qui les sécurisent financièrement, mais en fait, les musèlent et les coupent de la culture qui leur est spécifique.

«Moi, je me dis: 'C'est le gouvernement qui nous a mis ici, entre quatre murs. On a un beau territoire où on peut rester; on a été mis ici à vivre comme des Blancs pis c'est ça, la perte. Plus tu perds, plus tu t'en vas vers la déchéance. Tu te connais pas. T'es un Innu, t'as un beau territoire'. Ma mère dit: 'C'est vrai, si tu vas dans le bois, l'alcool, la drogue, il y a pas rien de ça, c'est spirituel là-bas'» (S2);

«On a tué l'instinct de survie chez les peuples autochtones, que les gens soient pas obligés de gagner leur survie; l'argent rentre tout seul si tu veux pas travailler; moi, je trouve que ça a tué l'instinct de survie. Comment se sentir valorisé par quelque chose si tu n'as même pas besoin de faire? Je dis pas qu'on devrait pas en avoir [la sécurité sociale], c'est pas ça que je dis, mais c'est comme trop facile quelque part. Est-ce que tu peux te sentir utile à savoir que tu restes chez vous à attendre que ton chèque rentre, à une vie centrée presque rien que sur la recherche du plaisir? Moi, je trouve que ça a tué l'instinct de survie, quand t'as pus d'espoir, quand t'as pas de rêve, quand tu sembles pas te construire toi-même un avenir» (S32);

«C'est vrai qu'on a une belle école. Je te montrerais le local d'informatique, c'est du dernier cri qu'on a. Mais ça nous a apporté quoi? On est en train de perdre notre culture...on [les Innus] sous-estime nos écoles en disant: 'Les écoles sont pas bonnes': parce que c'est des écoles d'Autochtones, elles sont pas bonnes. On a ça dans la mentalité de dire qu'on vaut rien. Tu sais, c'est ce que les gens comprennent pas ici. Au secondaire, la même affaire. Nos écoles sont très dévalorisées» (S24);

«Aujourd'hui, les jeunes ils connaissent pas ce qu'a été la vie dans la forêt; ils sont nuls, des deux mondes. Chez les Blancs, ce sera toujours des gens de seconde qualité. Quand tu es chez les Autochtones, ils disent: 'Écoute, tu connais rien, t'es comme un Blanc'. Quand t'es chez les Blancs, ils disent: 'Ben, t'es un Indien, toi, tu vau pas grand chose'. Il y a pas d'empreintes assez solides... c'est sûr qu'il y en a, mais...» (S35);

«Il y a une perte d'identité, on dirait que t'es pus capable d'équilibrer. Tu vis en tant qu'Innu et tu vis avec les valeurs de la culture dominante. On dirait que t'es déséquilibré, t'es pas capable de te valoriser au niveau de ta culture pis d'essayer de vivre en même temps avec l'autre culture, d'harmoniser ces deux-là pis de prendre ce qui est bon pis de vivre avec ça. Pis qu'est-ce qui

⁸⁸ Expression empruntée à Denys Delâge et François Trudel (1991).

engendre ça? C'est peut-être la force dominante, t'es entouré, t'es envahi de français, t'es écrasé un peu. T'es pas capable d'émerger en tant qu'individu qui est différent de l'autre, tu penses que tu vaux rien quasiment. C'est quoi que t'es, toi? Je veux pas dire ça négativement par rapport à l'autre culture. Puis je pense qu'on a une portée vers l'assimilation, tu vis comme la culture dominante, tu fais tout comme la culture dominante pis tu mets un rejet par rapport à d'où tu viens» (S40).

Par ailleurs, les Sujets décèlent des éléments positifs dans le champ culturel, comme la résurgence de certaines pratiques traditionnelles sacrées et la présence d'institutions telles l'ICEM⁸⁹ et les écoles innues⁹⁰.

«Oui, ça [un regain de la culture] s'en vient. Regarde juste au niveau de la spiritualité autochtone. Nous autres aussi, on a des belles choses, mais c'est des jeunes, trente-cinq, quarante ans, pis ça s'en vient un bon noyau. Il y a des jeunes du secondaire» (S21);

«Je parle plutôt des gens qui ont fait le renouveau spirituel, on pourrait dire, les cercles de guérison. Puis, pour ce qui est des activités, comme monter dans le bois pis tout ça, je pense que, dans les deux côtés [communautés], il y en a autant qui se déplacent dans les terres» (S38);

«Nous autres [(ICEM), pour sauvegarder la langue, il faut des guides pour aider les enseignants en langue innue dans toutes les communautés du Québec... pis ça prend une équipe de travail parce que ça va déperir, mais je reste positive quand même» (S2).

Dans l'ensemble, les discours des Sujets reflètent une mixité culturelle qu'elles décrivent, oscillant entre tradition et modernité. D'une part, leur société se rapproche de l'image qu'elles se font de la société dominante, en forêt par exemple, dans les séjours qui ne durent que le temps des vacances, à l'intérieur de camps et non plus dans les tentes traditionnelles ou, encore, dans l'utilisation des moyens modernes de transport, comme la motoneige, pour s'y rendre. D'autre part, le lien à la Terre-Mère ou la présence de valeurs comme l'entraide restent encore bien présents.

Parler de la culture innue, c'est aussi évoquer la menace que représente l'Autre, celui du groupe dominant. À cet égard, les Sujets de Mani-Utenam s'arrêtent principalement sur les effets du mariage de l'un des leurs avec un membre de la société dominante ou, encore, sur leur méfiance à l'endroit des 'conseillers' allochtones.

«Il y en a [(des Innus] qui sont mariés avec des Blancs, des Blanches, et ils s'installent ailleurs [que dans la communauté]» (S9);

[Parlant des conseillers recrutés par le Conseil dans l'amélioration des conditions de vie dans la communauté] «Il y a des non-Autochtones qui viennent travailler... Des fois, ils sont hors de la track, parce qu'ils connaissent pas le milieu, les besoins pis tout ça» (S19).

⁸⁹ Institut culturel et éducatif montagnais.

⁹⁰ Dans le cas des écoles innues, il nous semble qu'il faille faire davantage qu'une semaine de promotion de la culture par année ou une heure d'enseignement de l'innu par semaine pour favoriser l'épanouissement d'une culture autre que 'folklorique'.

De leur côté, les femmes de Uashat soutiennent que l'agressivité et la frustration qui sont le lot quotidien d'une majorité d'Innus de Uashat reflètent les tensions créées par la trop grande proximité des Blancs, et c'est ce qui différencie les gens de Mani-Utenam de ceux de Uashat.

«Les gens, ici [Uashat], côtoient plus les non-Autochtones; on se cachera pas, personne, qu'à Sept-Iles [la ville], c'est très raciste; plus raciste que ça, là...! En tout cas, moi, j'ai vécu dans plusieurs places à travers le Québec, pis je pense que la pire place, c'est Sept-Iles parce que c'est direct; c'est épouvantable; moi, j'en reviens pas. Je pense que c'est le fait de vivre cette frustration-là, tout le temps, ça finit par rendre des gens amers pis agressifs en même temps, plus réactionnaires. À Malio, on est bien, dans un sens, parce qu'on est enfermés là, on est entre nous autres. En sortir, c'est pour faire ton épicerie pratiquement pis après, tu vis là. Ça fait que, tous les jours, où tu vas, c'est des Autochtones [que l'on côtoie], t'as pas tous les jours à être confronté au racisme pis à la dévalorisation, tout le temps. Ça fait que ça te met dans un autre état d'esprit, t'es comme dans une bulle, mais, en même temps, c'est ce qui fait, je pense, que c'est différent entre les deux» (S38⁹¹).

Une dernière, une allochtone mariée à un Innu, accuse l'État d'être responsable des conflits entre Innus et Blancs qui, selon elles, n'existaient pas au début du XXe siècle.

«Dans la tradition, c'était ça, ils [les Innus] subvenaient à leurs besoins... Mon grand-père, c'est un allochtone pis il allait trapper, chasser pis il pêchait; il y avait pas de territoire à l'époque; il pêchait pis il chassait à côté de ses amis indiens. La journée que le gouvernement s'en est mêlé pis a commencé à compartimenter, c'est là que les problèmes sont arrivés: 'Bon, vous autres, les Indiens, vous vous en allez là; vous autres, les Blancs, vous restez là; vos territoires de chasse, c'est ça'. À quelque part, diviser pour mieux régner. Ça a fait en sorte que les Blancs ont constaté que le gouvernement gavait à quelque part les Indiens en argent, en biens matériels, en toutes sortes de choses, en leur faisant miroiter par ça que leur autonomie allait arriver pis que là, ils allaient avoir un meilleur niveau de vie. Pis, du bord des Blancs, on donnait pas autant, mais ce qu'on entretenait, c'est: 'Vous, vous êtes capables de vous en sortir'. Pis le racisme existant, les Indiens en veulent aux Blancs; pourquoi? 'Vous avez tout; dans le fond, vous avez l'autonomie'. Et les Blancs en veulent aux Indiens: 'Vous avez tout; ce que vous avez, c'est l'argent'. Mais ce conflit-là, il provient justement de cette division-là, pour mieux régner, qui date du début du siècle, en tout cas, pour ce qui est de la Côte-Nord. Pis je parle à mon grand-père, il a ce discours-là pis je parle à des aînés [innus] pis c'est le même discours. Dans le fond, pourquoi nous en vouloir? C'est de voir que cette autonomie-là, on [les Blancs] l'a acquise parce que, justement, c'était bien réfléchi, comme stratégie de ne pas nous donner gratuitement pis, là, on a fait miroiter [aux Innus]: 'Vous allez vous en sortir parce qu'on vous donne tout'» (S31).

Mais sous tous ces aspects culturels, comment les Sujets perçoivent-elles les rôles respectifs des femmes et des hommes innus? D'abord, en ce qui concerne les premières, les Sujets des deux communautés décrivent le rôle primordial de leurs sœurs dans l'apprentissage culturel⁹²; si les femmes innues peuvent agir comme courroie de

⁹¹ Cette Sujet, qui est née et a vécu à Mani-Utenam, vit depuis quelque deux ans à Uashat, au moment de notre entrevue.

⁹² Paradoxalement, en même temps qu'elles disent ne pas transmettre elles-mêmes, elles nous décrivent tous ces aspects de leur culture qu'elles enseignent à leurs jeunes, qu'il s'agisse d'artisanat, de cuisine, de langue ou de pratiques telles monter une tente. Par ailleurs, elles décrivent le rôle important de leurs paires dans la transmission culturelle.

transmission de la culture, comme la majorité des femmes ailleurs dans le monde, elles jouent aussi un rôle pivot, selon un Sujet, entre les différentes collectivités innues en ce qu'elles sont les porteuses de l'histoire et qu'elles assurent la persistance des liens intercommunautaires. Les femmes innues recréent ou adaptent des institutions et des pratiques qui, autrement, disparaîtraient, comme par exemple, le bain de cèdre.

[Répétant le discours que tient sa mère aujourd'hui] «J'ai soixante-dix ans, je suis encore dans le bois. Venez, ceux qui travaillent pas, venez, je suis là pour transmettre, je fais encore mes traditions, moi, ce que mes parents ont fait, mes grands-parents ont fait; je suis là» (S2);

«Mais les femmes jouent un grand rôle, c'est sûr, dans la transmission culturelle... Pis les femmes, ça va être une autre façon, ça va être plus en faisant des choses pis en expliquant comment ça se fait, pis d'où elles ont appris ça» (S8);

«La majeure partie du temps, c'est la mère qui amène l'histoire, qui ramène tout ce qui te rattache du côté de la vie montagnaise. Parce que c'est la mère qui fait le facteur, autrement dit, qui va faire le lien entre chacune des communautés, va prendre un petit bout de l'histoire de chacun; elle va ramener les liens pour que toutes les communautés ne fassent qu'une, en dernier. Parce que c'est ça, les Montagnais. Oui, de se tenir pis de ramener les histoires qui fissent pis qui font que la communauté, elle est comme ça. Ce qui les a réunis, c'est les liens entre les mères de famille. C'est comme ça qu'ils se rassemblaient, qu'ils se réunissent comme ça parce qu'ils ont des bouts d'histoire que chacune des communautés va ramener pis qui va former un tout. Oui, c'est encore, c'est la mère qui fait le lien de tout» (S28);

«Elle [une aidante naturelle] donne le bain de cèdre aux femmes qui ont connu des viols, l'inceste, des abus sexuels. Le cèdre, c'est comme une protection, ça amène la paix, quelque chose de symbolique. Et puis elle continue, elle est dans sa maison, elle continue à faire ça» (S13).

Relativement au rôle des hommes innus en rapport avec leur culture, les Sujets demeurent circonspectes: elles les voient comme des conteurs, mais celles de Uashat évoquent la disparition des repères et du rôle traditionnels des hommes et donc d'une partie de leur identité. Le 'makushan', ce rite traditionnel, évoqué déjà par l'une des Sujets dans sa description du passé de la communauté, au cours duquel les hommes contaient leurs exploits de chasse, partie du processus identitaire innu, ne se pratique plus. Ils ne peuvent plus s'inspirer du passé, nous dit une autre, mais ils n'ont pas plus le courage d'avancer, d'où leur fragilité actuelle.

«Les hommes, ils vont raconter» (S8);

«Le père va raconter l'histoire» (S28);

«Je pense que les hommes [innus], aujourd'hui, sont perdus, surtout quand je parle des jeunes. Ça fait qu'ils se retrouvent dans un milieu où ils ont pas d'instruction, ils ont pas terminé leurs études pis la vie en forêt est beaucoup moins présente qu'avant; ils se retrouvent dans un milieu de vie où on demande de l'instruction pour travailler; ça fait qu'ils sont pris, je les vois comme pris entre deux... C'est ça, ils sont perdus, ils ont pus de but, pus rien. C'est comme s'ils peuvent pas avancer pis ils peuvent pas reculer, je les sens, ou ils ont pas le courage d'avancer, peut-être, parce que, justement, ils sont pris dans le fléau comme la drogue, la boisson» (S33);

«Aujourd'hui, ce que ça a changé, c'est que l'élément trappe, chasse, c'est peut-être pus aussi indispensable, aussi nécessaire pour la survie, c'est pus l'élément premier de la nourriture. Ça fait que l'homme s'en est trouvé dépossédé, de son rôle, je dirais; l'homme perd au jeu, dans le fond, l'homme perd un peu son identité de pourvoyeur. Ça fait que qu'est-ce qu'il va faire? Où il va aller travailler? Souvent, ils ont pas d'études, peut-être la nouvelle génération s'en vient avec un bagage

plus grand, au niveau des études. Mais c'est ça, ils ont rien devant eux. Ça fait qu'aujourd'hui, je pense que les gars, ils ont un repositionnement à faire, dans la vie aujourd'hui, comme elle est là, compte tenu justement de cette composante-là qui est pus là» (S38).

Cette analyse des discours des Sujets qui traitent du passé et du présent de leur Nation et de leur communauté, revêt pour nous une importance certaine et ce, à deux égards. D'une part, parce que nous croyons que, des perspectives des Sujets sur leur contexte communautaire et de leur conscience de l'action des femmes innues d'alors et d'aujourd'hui, nous pouvons induire des indices supplémentaires relativement à leur propre position, passée et présente. D'autre part, parce qu'elle nous place au cœur même de nos hypothèses de recherche. En effet, nous avons d'abord postulé que la connaissance que détiendraient les Sujets de l'histoire de leur Nation et de leur communauté, y incluant les statuts égalitaires entre les sexes, susciterait chez elles une conscience de leur position actuelle et stimulerait, éventuellement, un engagement. Nous avons ensuite posé l'hypothèse que l'engagement des Sujets pouvait aussi être corrélé à leur expérience de vie, laquelle se construit notamment dans la perception qu'elles ont des conditions actuelles de vie dans la communauté, conditions qui sont susceptibles à la fois de les pousser à agir sur ces mêmes conditions. Eu égard à ces deux hypothèses, les résultats de notre analyse démontrent que les Sujets des deux communautés détiennent une telle connaissance sur un passé, lointain ou rapproché et qu'elles témoignent aussi d'une expérience et d'une conscience des conditions de vie des Innus dans les communautés. Tout cela suscite-t-il un engagement, quelle qu'en soit la nature, de leur part? Nous y arrivons dans les prochaines pages, mais auparavant, nous nous intéressons à leurs discours sur l'avenir parce que nous estimons que leurs paroles à ce sujet nous permettront d'évaluer l'écart existant leurs conditions actuelles de vie et leurs aspirations, mais aussi parce que leurs représentations de l'avenir rendent compte de la nature des actions qu'elles veulent poser ou des solutions qu'elles préconisent pour atteindre ce 'possible'. C'est ce que nous pourrions aussi bien appeler leur 'projet de gouvernance'.

4.4 L'avenir

Relativement à notre demande 'Parlez-moi de l'avenir, le vôtre, celui de vos enfants et de la communauté', quelques-unes des Sujets de chacune des communautés répondent que 'conjuguer le temps n'est possible qu'au présent'.

«Nous, [les Innus], à cause des problèmes sociaux puis tout ça, on conçoit même pas le mot 'avenir'» (S23);

«Moi, j'ai pas tendance à voir mon avenir. Non, c'est genre, moi, je vis au jour le jour pis je m'occupe de ma journée seulement pis je vois pas plus loin» (S12);

«Je vas dire comme je disais au petit bonhomme qui reste ici: 'Demain est un autre jour. À chaque jour suffit sa peine, on verra dans le temps comme dans le temps'» (S28).

D'autres, plus nombreuses, acceptent de se projeter dans l'avenir, tant le leur que celui de leurs enfants ou de la communauté. Parlant de leurs projets individuels, plusieurs d'entre elles décrivent d'abord une mission à continuer, qu'il s'agisse d'action bénévole, politique ou culturelle.

[Une élue] «Peut-être que je pourrai encore, si je suis pas malade pis tout ça, je vas continuer... [parlant de l'un de ses projets en politique] Oui, ça va être une poissonnerie; ça va être juste des femmes qui vont travailler. J'aimerais ça que ça marche» (S17);

[Une autre élue] «Après un an, je pense que j'ai fini [son programme politique]... Moi, je suis une personne, quand j'ai fini, j'en ai un autre [projet] qui arrive» (S21);

[Une militante] «Dans le futur, j'ai plus l'intention de m'impliquer beaucoup plus, au niveau de ma communauté, au niveau des femmes surtout» (S38).

Elles ont aussi des objectifs plus personnels, comme prendre leur retraite ou retourner aux études, mais dans ce dernier cas, il s'agit surtout des Sujets de Uashat dont plusieurs visent l'acquisition de connaissances pour venir en aide à leur communauté.

«Moi, je veux écrire ma vie; je m'entends parler [elle est conférencière] pis je suis tannée, des fois, de m'écouter; en écrivant, j'aurai pas besoin de parler... [après ce livre] Je vas prendre ma retraite. Je vas prendre ma canne pis je vas voyager» (S22);

«J'aimerais ça prendre ma retraite à vingt-cinq ans de services... Moi, j'ai tout le temps pensé de suivre un cours de couture» (S25);

«Je veux faire deux certificats en même temps pis obtenir un bacc en administration des affaires. Mais mon but, c'est pas d'administrer, c'est plus d'acquérir des connaissances» (S37);

«Je veux aider mon peuple. Là, je suis partie [de Uashat à Québec] pour études; j'étudie en psychologie justement» (S23);

«J'aimerais ça retourner étudier en orthopédagogie... [ou] en psychologie» (S35);

«Je suis dedans, en Éducation spécialisée; j'aimerais, avec ce cours-là, trouver des outils pour les femmes de mon âge. Et je vois qu'il y a la maison, le centre d'hébergement pour femmes. Il y a eu une maison aussi pour les femmes et j'y vois pas d'ateliers ou des choses pour les femmes. Mon but premier, c'est pour les femmes» (S36);

«J'ai terminé la moitié de mes trois certificats... je sais que j'ai les aptitudes aujourd'hui de les comprendre [les Innus] pis de les aider... pendant que je travaillais en relation d'aide avec les gens, j'avais pas la scolarité; j'avais mon vécu, j'étais une autochtone, mais j'avais comme un bout qui manquait» (S42).

Les Sujets évoquent aussi l'avenir de leurs enfants. Celles de Mani-Utenam parlent de respect du choix de vie de ces derniers et rêvent pour eux d'un avenir meilleur où ils seront autonomes.

«Comment j'élève mes enfants, si elle [sa fille] veut faire de quoi, je vas la soutenir. Ça va être son choix» (S12);

«C'est d'être bien où elle [sa fille] va être pis faire ce qu'elle va aimer. Ben, ça va être son choix à elle; même si je suis pas contente, je peux pas dire non» (S16);

«Mes enfants, je rêve d'un avenir. C'est drôle, mais je veux que la personne veuille des choses; souvent, quand je parle à mes petits-enfants: 'C'est que ton rêve soit assez important, que tu le maintiennes pis c'est là que tu vas arriver. C'est pas ce que moi, je désire pour toi, ça compte pas, ça'. Pis je veux que tout le monde soit comme ça, dans les jeunes, pour mes enfants pis les enfants de mes enfants, un avenir où ils auront à vivre une vie vraiment autonome, indépendante» (S21);

«Moi, je crois en l'éducation des jeunes [Innus] pis que les jeunes prennent leur place... Tu sais, si on commence à avoir un peu partout les gens qu'il faudrait, dans les communautés, l'avenir serait ben meilleur» (S19).

Les Sujets de Uashat espèrent également que leurs enfants terminent leurs études et deviennent autonomes, mais révèlent davantage leurs inquiétudes quant aux effets du contexte actuel sur l'avenir des jeunes.

«C'est d'élever mes enfants dans une ambiance plus... mieux que ma communauté» (S23);

«Pour mes enfants, moi, j'aimerais qu'ils terminent leurs études, qu'ils soient autonomes... Vivre pleinement, être autonomes financièrement. J'aimerais pas qu'ils [ses enfants] s'accrochent dans la drogue» (S25);

«En ayant peur un peu pour mes enfants [à cause du contexte de vie]... Je parle souvent à mes enfants, j'essaie de mettre beaucoup de communication avec eux et leur parler de l'école, c'est quoi, l'importance. Je leur donne des exemples comme on a un chirurgien autochtone pis moi, j'en suis fière... Docteur Vollant» (S36);

«Il y a les drogues aussi; autrefois, c'était juste le pot; aujourd'hui, on arrive avec mille et une drogues. Je me dis, dans vingt ans, ça va être quoi, pour mon garçon? Qu'est-ce que lui va devoir...?» (S24).

Les Sujets des deux communautés sont nombreuses à élaborer des stratégies pour 'offrir un avenir' à leurs jeunes; elles s'efforcent de les sensibiliser à l'importance d'une formation scolaire avancée, de les mettre en garde contre les abus d'alcool et de drogue, la violence sexuelle et le suicide. D'autres cherchent comment contrer le décrochage scolaire par des programmes de formation mieux adaptée à la culture innue et par des loisirs organisés. Enfin, une dernière veut responsabiliser les membres du Conseil de bande qui devraient offrir un service d'encadrement aux jeunes qui ont des problèmes, et non seulement des soins d'urgence.

«C'est ce que je veux, que les jeunes prennent leur place, qu'ils aient la chance de pouvoir poursuivre des études, d'avoir des diplômes, qu'ils reviennent chez eux et qu'ils disent: 'Maintenant, on prend la communauté en main pis ça va marcher pis on va y aller, on va cesser de se fier sur les gouvernements pis on va développer notre économie, on va faire des choses'» (S8);

«Faut faire confiance à la génération future; nos enfants qui seront scolarisés, leur donner la chance. C'est sûr, au début, ça va pas être comme on voudrait; mais c'est avec l'expérience pis la formation

qu'ils ont eues, que ça va vraiment régler nos propres affaires, nos propres problèmes. C'est nous autres, dans chaque famille, prendre le temps de parler à nos jeunes» (S19);

«À partir de dix ans, donner plus d'information [aux jeunes], la sexualité, pis l'information sur les drogues aussi parce que, quand même, il y a des jeunes qui ont des problèmes d'alcoolisme chez eux» (S4);

«C'est d'intégrer plus nos jeunes à l'école, pour qu'il y ait moins d'abandons aussi» (S14);

«Il y en a [des jeunes] qui ont des problèmes d'alcool, mais c'est en faisant des activités, ça va être mieux pour eux autres que de tomber directement dans la boisson ou ben dans la drogue. N'importe quand, ce serait possible d'améliorer... il y a pas de bowling, il y a pas de piscine, il y a pas de bibliothèque [à Mani-Utenam]» (S15);

«Admettons qu'un va se suicider à cause de la drogue pis le Conseil, des fois, il va faire quelque chose; ça va durer trois semaines pis ça va être fini. C'est toujours de même. Il y a beaucoup de suicides à cause de ça. Ils [les élus du Conseil de bande] ont dit qu'ils allaient faire quelque chose pis ils ont jamais rien fait, en fin de compte. S'il y avait des choses à Malio pour eux autres. Je ferais des rencontres avec les jeunes et je leur demanderais c'est quoi qu'ils voudraient, ce qu'ils voudraient faire, des affaires de même» (S20).

L'avenir de la communauté est aussi au cœur des préoccupations des Sujets. Certaines sont confiantes; elles se tournent vers le passé pour penser l'avenir: leur victoire sur les abus d'alcool est le gage d'un gain escompté sur les abus de jeux et de drogue. D'autres évoquent les institutions et structures qui font maintenant partie de la communauté, comme des réalisations et des pas en avant, contrastant avec le vide d'autrefois. Mais elles sont plus nombreuses à constater qu'il reste un long chemin à parcourir. Une dernière entrevoit la sortie du tunnel, mais ce sera long et le terrain est parfois 'miné', à cause des prises de conscience et des nécessaires remises en question.

«Ma communauté, je pense que ça peut juste s'améliorer; je me dis si on a été capables de faire quelque chose avec l'alcoolisme, voilà quelques années, pour en venir à faire de ça [des gens qui abusent de l'alcool] des marginaux, peut-être qu'on va venir à faire la même chose avec le jeu pis avec la drogue; à force de travailler là-dessus pis d'avoir des gens qui s'en sont sortis pis qui sont prêts à partager avec les autres, je pense ça va aider aussi à avoir une communauté plus en santé à ce niveau-là» (S38);

«Je suis confiante auprès de ma communauté parce qu'il y a eu beaucoup d'avancement qui s'est fait comme au point de vue touristique, il y avait rien autrefois» (S36);

«Moi, je pense que ce sera pas à grande vitesse parce qu'on est d'abord un peuple qui va lentement, on est à un rythme lent. Pas parce qu'on est lents à comprendre, c'est pas ça, un rythme complètement différent. Ça prend un mouvement lent, qui va se faire, Tu sais, un cheminement, c'est long» (S35);

«L'affaire des Indiens à différents niveaux de statut; ça a pas fait l'objet d'un consensus; tous les C-31, les Métis, pour qui le Conseil de bande reçoit des argents, mais qui n'ont même pas le droit de vote; ça aussi, ça va péter... La chicane avait été tellement grande au niveau de SM-3 pis de la séparation que ça soulève encore beaucoup d'animosité pis de colère. Il y a eu des déchirements, entre les deux communautés, qui ont été effrayants, quand tu dis, beaucoup de gens ont été emprisonnés. Il y avait beaucoup de gens qui étaient contre cette exploitation-là du territoire, ça a donné lieu à beaucoup de brasse-camarades pis de brassage des valeurs et, actuellement, les gens évitent d'en reparler, ils veulent pas repartir les chicanes. À mon sens, ce n'est que partie remise...Je sens que ça [la séparation] va avoir lieu tôt ou tard parce qu'il y a une volonté aussi d'affirmation qui est très grande; on est aussi à un temps où le Québec veut accélérer les

négociations territoriales. Mammit Innuat⁹³, ils sont en train de régler. Ici, si on règle quelque chose côté territorial, il va y avoir un autre référendum⁹⁴ donc va falloir faire des remises en question; il va y avoir encore beaucoup de brasse-camarades... Il y a eu des choses non réglées, il y a encore un paquet de non-dit qui est là, qui empêche carrément actuellement une accélération de ce qui avait été semé, par exemple, faire une meilleure communauté, panser les plaies du passé, réduire le taux d'alcoolisme, le taux de violence, travailler au niveau d'améliorer la nutrition, les connaissances, un petit peu partout. Et les blessures qu'on a subies nous empêchent actuellement de lever la couverture pour regarder, se remettre en question. C'est comme une peur d'une douleur, ça va-tu faire mal encore si je me lève pis si je me mets à courir? J'aime autant pas me relever que me remettre à courir... [mais] Je vois ça positif; je me dis: 'À un moment donné, même si le bouton crève, c'est pour une meilleure guérison'. Moi, je veux voir ça comme ça, mais je m'attends pas à des temps d'accalmie dans les années qui viennent. Je suis portée à voir ça, moi, par cycle de dix ans. Donc, d'ici 2010, ça devrait barder. Tout passe par la prise de conscience, pour tout mouvement: si on la fait pas, on tombe pis si on la fait, on a des choix. Ça, à ce niveau-là, il y a des gens qui travaillent activement à une prise de conscience» (S11).

L'espoir d'une communauté meilleure repose, disent-elles, sur plusieurs facteurs: communication, entraide, concertation et, enfin, le constat de l'essor phénoménal de la natalité. Le défi, pour plusieurs, c'est d'arriver à l'autonomie individuelle, condition incontournable de l'autonomie collective, et cette dernière passe, comme on l'a vu, par une formation suffisante.

«Avec la persévérance, on arrive où on veut; on a beaucoup de travail à faire, mais ça va avancer. Chaque communauté a son rythme aussi. Moi, j'ai toujours l'espoir, surtout si on peut communiquer pis parler des vraies choses que t'as vécues dans ton passé; après ça, tu vas pouvoir avancer, t'auras pus de chaînes, pus de peur, tu vas avoir confiance, tu vas avoir beaucoup de rêves. On a encore du chemin, il faut pas se décourager» (S18);

«Moi, j'ai confiance en ma communauté; de plus en plus, ça va être toujours mieux. Si les gens pouvaient s'entraider, on serait capables d'arriver un peu plus vite à notre but qui est de se prendre en main» (S42);

«Moi, je pense que c'est identifier les problèmes de la communauté pis trouver les solutions. Présentement, chaque service travaille dans son coin, sans consulter les autres secteurs, sans avoir une vision pour l'ensemble de la communauté. Là, chacun, dans sa boîte, dit: 'Ah ! moi, je pense que j'ai la solution'. Ça, ça me fait beaucoup... oui. Pis, en même temps, je fais confiance. Si tu veux aborder les problèmes un par un, pis travailler ensemble, pour régler petit à petit, je pense, que c'est ça qui va faire que la communauté va se relever pis se prendre en mains. Mais ça, c'est pas du jour au lendemain, c'est plus à long terme» (S41);

«Je pense qu'il y a plusieurs actions à entreprendre, à différents niveaux pour essayer de remettre ça plus beau, mais ça serait des actions un peu partout, par un ensemble d'acteurs. Je pense que c'est l'implication de tout le monde, finalement, c'est l'action concertée qui va donner. Tu sais, ça peut pas se faire juste dans un secteur en particulier, c'est pas seulement le secteur de l'Éducation; c'est l'ensemble, c'est le politique, c'est l'éducation, c'est la santé, c'est tous ces acteurs-là qu'il faut mettre en scène» (S40);

«Dans vingt ans, on va avoir trois fois plus de jeunes que d'adultes. C'est pour ça que c'est important d'agir maintenant avec la jeunesse. À ce niveau-là, la vie communautaire, elle a des belles perspectives» (S38);

⁹³ Entité politico-économique regroupant les communautés innues de la basse Côte-Nord: Unaman-shipit, Pakua Shipi, Nutashkuan et Ekuanitshit.

⁹⁴ Une partie de la population, tant à Mani-Utenam qu'à Uashat, est en désaccord sur la question des revendications territoriales et sur les ententes intervenues entre Innu Takuaiakan et Hydro-Québec.

«Je crois que les Autochtones vont peut-être s'en sortir la journée où on va vraiment viser l'autonomie. Et l'autonomie, ce n'est pas de donner le poisson, c'est d'apprendre à pêcher le poisson. L'autonomie collective va passer, selon moi, par l'autonomie individuelle. La journée que beaucoup d'individus vont se prendre en main individuellement, ça va avoir des répercussions sur l'autonomie collective. Parce que ces personnes-là vont occuper des postes décisionnels et pouvoir mettre en place des structures qui vont faire en sorte que ça rejaillisse sur tout le monde de façon positive. Faut avoir une vision à long terme et pour ça, ça passe également par l'éducation. L'autonomie individuelle va passer par l'éducation» (S31);

«Peut-être que l'autonomie gouvernementale, ça va nous amener vers quelque chose de mieux que ce qu'on est, en tant que peuple, pis en même temps, je me dis on peut pas arriver avec ça demain matin. C'est comme préparer son jeune à ce qu'il aille aux études pis qu'il soit autonome; si t'as subvenu à ses besoins tout le temps pis tu lui as tout le temps tout donné pour qu'il manque jamais de rien pis qu'il sait pas gérer un budget; quand il s'en va aux études, tu lui dis: 'Je te donne l'argent pis paie tes études avec ça'. Quelqu'un qui connaît pas la valeur de l'argent, ce qu'il risque de faire, son argent, il va le flamber. Je pense que, quand tu prends ton jeune, que tu le responsabilises par rapport à l'argent, tu lui donnes de plus en plus de responsabilités, tu vois comment qu'il gère ça, il apprend ses erreurs à travers de ça pis c'est récupérable; à la fin, quand il s'en va pis que tu lui donnes son argent, c'est un jeune qui est responsable, qui va savoir quoi faire; s'il prend des décisions, il va savoir qu'il va y avoir des conséquences pis qui va peut-être réagir autrement que si tu l'avais jamais préparé à ça. Ça fait que je pense que c'est à ce niveau-là que l'autonomie gouvernementale, c'est maintenant qu'elle doit se travailler... [et sera effective dans] Vingt ans, je dirais, vingt, trente ans» (S38).

Les solutions passent aussi par la réorientation de la vision du Conseil de bande. Celui-ci, selon plusieurs Sujets de Uashat, reflèterait les objectifs des allochtones, si l'on en juge par les pratiques qu'il implante ou les voies qu'il privilégie, lesquelles sont contraires aux intérêts des Innus des deux communautés, et même dans son application des principes qui contredisent la règle ancestrale du consensus. Et parlant de 'mentalité de Blancs', certaines, celles-là de Mani-Utenam, estiment que le projet de gouvernance doit nécessairement être élaboré par et pour les Innus.

«Si on [le Conseil de bande] garde la tendance actuelle, il va avoir un éclatement. Pour moi, ça, c'est un fait, c'est presque impossible de passer à côté pis ça va péter à quelque part. Si ça reste comme c'est actuellement, je vois difficilement la communauté encore existante dans, mettons, dix, quinze ans» (S31);

«C'est pour ça que l'avenir, je le sais pas. Il faudrait peut-être mettre par écrit que jamais pus de décision [politique] sera prise dans cette orientation-là [sans consensus] parce que c'est pas la majorité du groupe» (S37);

«Je suis sûre qu'on va voir des jeunes avec des diplômes, que les conseils de bande vont enfin pouvoir mettre à la porte toute la gang de consultants [blancs] qui le grugent» (S8);

«On n'a pas besoin d'un Blanc qui interprète nos choses» (S21).

Concernant l'avenir des femmes innues, les Sujets estiment que plusieurs ont atteint un bon niveau de scolarité, améliorant ainsi leur position conjugale et sociale et que c'est grâce à leur dynamisme que se réalisera le processus de guérison collective, ce lent travail de reconstruction communautaire débouchant sur un 'possible': le changement social naît à la base, ajoutent-elles, et c'est précisément à ce niveau que s'effectue

l'action de la plupart de leurs sœurs. Ce rôle prépondérant des femmes innues, rappelons-le, est l'une de nos hypothèses de recherche. Par ailleurs, quelques Sujets souhaitent que des femmes deviennent un jour chefs de bande, mais cela n'ira pas de soi, disent-elles, et le leadership féminin engendrerait des tensions entre les deux sexes.

«Elles [les femmes innues] se sont réveillées, je pense que ça va aller de mieux en mieux. Elles vont plus s'instruire pis elle vont faire de grandes choses» (S26);

«Il y a quand même beaucoup de mouvements de femmes qui travaillent à faire changer des choses... oui, parce que tout passe par elles» (S32);

«Moi, je trouve que ceux qui vont faire les changements, c'est les femmes, oui, il y a des gens qui veulent que ça change pis tout ça... Mais je pense que ça va à la base, moi, et la base, c'est les femmes qui vont la faire... je pense que c'est les femmes qui vont faire toute la différence» (S35);

«Peut-être que si toutes les femmes rassemblaient cette énergie-là, on va en venir à quelque chose de plus fort. Mais, en même temps, je me dis aussi si les femmes prennent plus de place au niveau politique, peut-être que ça va débourrer à ce niveau-là. Faudrait peut-être aussi une femme dirigeante» (S38);

«Moi, ce que j'aimerais, qu'une femme, un jour, soit chef. Peut-être que ce serait plus supérieur... [pourquoi?] Parce qu'elle est plus proche, une femme» (S25);

«Moi, ce que je vois dans l'avenir, c'est que, de plus en plus, bon, il va y avoir des déchirements, entre autres aussi, en raison de la place que vont occuper les femmes. On revient à une société matriarcale où les femmes vont occuper un rôle encore plus, je dirais, présent, prédominant; les femmes vont être encore davantage consultées et les femmes, de plus en plus, elles s'éduquent. Les retours à l'école, c'est les femmes. Donc elles vont occuper bientôt, bientôt, c'est relatif, le temps, mais bientôt, peut-être dans dix ans, ça va être les femmes qui vont occuper les postes décisionnels et ça, ça va faire tout un changement. De deux choses l'une, soit que les hommes se reprennent en main ou, au contraire, qu'il y ait une lutte, une guerre ouverte, qui va se déclarer... Oui, absolument, ça va être par les femmes, je crois, que les communautés d'ici vont pouvoir prendre de l'expansion ou, en tout cas, résoudre une partie de leurs difficultés» (S31).

Les femmes innues doivent elles-mêmes se guérir d'abord avant de travailler à la guérison de la communauté; elles doivent aussi le faire de concert avec les hommes innus.

«Il faut que les femmes se lèvent pis qu'elles se guérissent elles-mêmes avant. Je peux pas même te décrire un avenir rose, ça va prendre du temps, mais ça va être à cause des femmes s'il y a un gros changement» (S13);

«Les femmes, avant qu'il y ait un gros changement ou que ça paraisse beaucoup, ça va prendre pas mal de temps. Elles ont besoin d'être guéries, il faut qu'elles acquièrent une confiance qu'elles n'ont pas, il faut que ça se bâtisse, ça, l'estime de soi... Pour sortir de là, c'est impossible que ça aille à cent milles à l'heure» (S35);

«C'est important d'impliquer les hommes, on peut pas tout faire toutes seules; [par exemple] dans les suicides, c'est des jeunes garçons; les hommes, ils peuvent apporter quelque chose qu'une femme pourra jamais apporter, cette espèce de compréhension, même si on est des femmes plus ouvertes pis toujours essayer de plus comprendre l'autre pis d'être attentif à ce que l'autre va dire. Des fois, on l'est peut-être trop justement, pour ce que l'homme a besoin. Tu sais, les hommes, ils ont un mode de communication ou ils ont une façon d'agir entre eux autres qui font qu'ils vont se comprendre de cette façon-là. Ça fait que je pense que c'est dans ce sens-là, c'est pour ça que les hommes aussi, c'est important qu'ils s'impliquent à ce niveau-là» (S38);

«Les femmes ont un rôle à jouer, elles sont sensibles à ça, mais elles peuvent pas le faire toutes seules. Pis, en même temps, ce qui se passe dans les communautés, c'est vraiment... le défi est énorme, c'est énorme pis c'est à tous les niveaux, drogues, alcool, abus, violence» (S41);

«Il devrait avoir un homme à côté de moi qui travaille dans le même projet, mais avec le même sens que j'ai... [par exemple, dans les cas de suicide] nous autres, c'est surtout les hommes d'à peu près... quinze ans à trente-quatre ans; je me dis à quelque part, il devrait y avoir un homme pour aider ces hommes-là à parler» (S42).

Parlant de l'avenir des hommes, les Sujets sont peu loquaces, si ce n'est pour souhaiter qu'ils se reprennent en main et cela passe par une prise de conscience des problèmes qu'ils vivent, la recherche de nouveaux rôles à jouer et un repositionnement de leur vie. Pour eux, la guérison risque d'être difficile et lente, si on les compare aux femmes qui ont progressé davantage, peut-être d'ailleurs parce qu'elles sont souvent les uniques pourvoyeuses de la famille.

«À Malio, il y avait aussi un genre de regroupement pour les hommes pis je pense que ça a tombé peut-être, j'en entends plus parler, de ça. Ce serait bon qu'ici [Uashat], il y ait aussi une maison pour les hommes» (S25);

«Je pense que les hommes, il va falloir eux autres aussi qu'ils fassent de quoi» (S33);

«Oui, ça va être difficile pour les hommes d'accepter que les femmes deviennent pourvoyeurs en argent, soient autonomes, etcetera. Ça va devenir très difficile» (S31).

Par ailleurs, dans les discours des Sujets, une place importante est accordée à la question de l'avenir de la culture innue. En ce domaine, elles avouent, de façon générale, leurs angoisses relativement à une culture en déperdition. Cette détérioration, disent-elles, s'accroît d'une génération à l'autre, à un point tel que quelques-unes évaluent l'échéance du processus à moins de vingt ans.

«Pis ça s'en va, ça s'en va, quand même qu'ils voudront essayer de sauver notre culture, ça s'en va tout; j'ai toujours dit ça, moi» (S3);

«Moi, je crois que, dans vingt ans, on va tout perdre. D'ici vingt ans, il y aura pus rien, ben, je dis pas pus rien, mais ils vont en perdre beaucoup, les enfants. Je pense qu'à un moment donné, ils vont tout perdre» (S14);

«Quand tu regardes, nous autres pis leur génération à eux autres, on va en perdre encore» (S19);

«Mais la culture, elle tombe aussi» (S24);

«Moi, je dis si on fait rien de concret, ça va... on est trop près de la ville. T'es à Sept-Iles, tout est accessible, tout est facile, même au niveau de la langue, on sort de la communauté, on s'exprime en français. Dans la communauté, on commence de plus en plus à utiliser le français. Non, je pense que, tranquillement, ça...» (S33).

Comme on le voit, relativement à leur culture, les Sujets de Mani-Utenam et de Uashat affichent le même pessimisme. Cette unanimité nous a étonnée car nous estimions qu'à Mani-Utenam, on se sentirait plus à l'abri de l'influence blanche, à cause précisément du relatif éloignement de la ville. Cependant, des Sujets de Mani-Utenam proposent des solutions passant par les écoles ou les émissions radiodiffusées ou télédiffusées sur la spécificité de l'histoire et des pratiques traditionnelles innues. Plusieurs prônent l'usage de la langue maternelle en privé et en public, alors que d'autres privilégient, dans le cas

du placement de leurs jeunes, l'application de règles qui soient en harmonie avec les valeurs innues et qui les assurent d'un apprentissage culturel de qualité. Mais pour une majorité, la solution passe par un rapprochement avec la Terre-Mère.

«Si on pouvait, en enseignant toutes les matières, les rejoindre vraiment [les jeunes Innus]. J'ai pas de prof montagnais. Et puis le prof [blanc] enseigne ce qu'il est, ce qu'il sait; dans le fond, c'est sa culture, il l'enseigne. Il fait lire le Petit chaperon rouge parce que c'est ce qu'il sait, mais s'il savait aussi les nôtres, nos légendes, il les enseignerait pis il y a des belles leçons dans ça» (S21);

«Les Innus, c'est la T.V. Des fois [trop rarement], il y a des émissions, le canal où il y a des Indiens, tu vas voir des reportages sur les Innus; ils parlent de comment ils font la trappe, comment ils font» (S15);

«Il faut que ça se parle [l'innu] à l'intérieur des foyers, des maisons. C'est ça, la base, c'est vraiment les mères, on leur dit souvent» (S19);

[Parlant des normes relatives aux familles d'accueil] «Le système des Blancs, la DPJ, moi, j'aimerais beaucoup plus connaître la famille au lieu d'enlever les enfants pis aller les placer chez les Blancs et qu'ils perdent la langue et les valeurs pis les coutumes pis ce qu'on vit, nous autres, chez les Montagnais» (S13);

«Qu'elle [la communauté] se relève et puis qu'on aille chercher [en forêt] ce qu'on a perdu [en termes de culture]. À quelque part en-dedans, tu l'as de moitié, mais il faut que t'ailles chercher encore davantage ce que t'as perdu. C'est là qu'on va être encore plus fortes et plus forts et pis, moi, c'est nos petits-enfants ou même ceux qui sont pas encore vivants, qu'on aille ensemble» (S2);

«C'est juste là [en forêt], moi, que je vois que les jeunes peuvent s'en sortir, pour la drogue et tout ça; c'est là que tu peux arrêter» (S10);

«Moi, en premier, je ferais partir un genre de scouts parce que les scouts, ça commence toujours dans la forêt; c'est dans la nature toujours pis ça partirait nos jeunes à aimer la forêt. Moi, je suis plutôt comme ça, chercher la nature, envoyer le monde dans la nature, pis leur apprendre beaucoup» (S14);

«Je pense aussi, au lieu de rester ici à attendre après leur bien-être, il [l'homme innu] devrait partir dans le bois pis vivre vraiment sa vie, comme mon mari fait, s'il veut vraiment se valoriser» (S21).

Les Sujets de Uashat proposent davantage de solutions concrètes pour sauvegarder la culture, notamment au niveau du patrimoine historique ou linguistique. Il est possible, croyons-nous, que leur perception plus vive d'une menace constituée par une ville sise à trop grande proximité joue sur leurs visions d'avenir et, en ce sens, les oblige à réagir plus rapidement qu'à Mani-Utenam pour contrer les effets néfastes sur leur groupe; c'est d'ailleurs en ce sens qu'ont témoigné certaines d'entre elles. Elles proposent la fixation de périodes axées sur la promotion culturelle, un rôle accru joué par des organismes tels l'ICEM et le musée Shaputuan, l'établissement dans les écoles de programmes véritables d'enseignement de la langue et de l'histoire innues, la mise en place de structures favorisant l'épanouissement de l'identité et de la fierté innue et, enfin, comme à Mani-Utenam, une prise de conscience de l'importance des séjours en forêt dans la vie des innus.

«Dans notre communauté, c'est regrettable, il y a beaucoup de choses qui devraient être faites pour nos jeunes; je pense que ce serait bien, comme d'apprendre par des écoles, une semaine culturelle, vraiment, on s'en va en forêt, carrément, on s'en va en forêt avec les enfants... Et suffit aussi de

revoir un peu, moi, je pense pour pas perdre notre culture, pour pas que ça nous arrive comme à Wendaké [Village huron]; faudrait pas, au niveau de la langue; c'est sûr il y a beaucoup de personnes-ressources qui travaillent, comme l'ICEM, qui travaillent pour l'éducation, pour qu'on garde la langue; la culture, il y a le Musée» (S36);

«Une des visions que j'ai, c'est que chaque communauté devrait écrire son histoire pour commencer. Ça veut dire qu'au primaire, il faut déjà montrer aux jeunes un peu de cours d'histoire; je pense que, petit à petit, en instaurant les cours d'histoire, à mieux connaître ton histoire, c'est déjà comme donner une forme de valorisation de ce que tu es, de ton identité... C'est pour ça aussi de s'affirmer, d'être fier de ce que t'es; ça veut dire que t'aurais appris des choses au niveau de ta culture, au niveau de ce que tu es, de ce que tu représentes parce que, quand tu vas à l'extérieur, tu t'en rends compte que tu es différent de l'autre, dans ta façon de vivre, dans tes coutumes, dans tes traditions, mais tu te rends compte que tu les connais pas, tes traditions. Mais quand tu vas à l'extérieur, si quelqu'un te demande: 'Comment il s'appelle, ton chef?', que de dire: 'Je le sais pas'. C'est quoi, leur mandat, à ces personnes-là? De connaître leur mandat. Le Conseil, oui, qu'est-ce qu'il y a au niveau du Conseil? Qu'est-ce qu'ils desservent, eux autres? Quels services qu'il y a? À qui? Pour qui? L'économie, comment elle est? Tu sais, déjà, je pense que, petit à petit, en instaurant les cours d'histoire, à mieux connaître ton histoire, c'est déjà comme donner une forme de valorisation de ce que tu es, de ton identité» (S40);

«Au niveau des gens qui vivent des périodes dures, la solution, c'est de partir dans le bois. Tu sais, ils ont tellement le goût d'aller dans le bois, de se défaire de cette société-là qui leur amène trop d'affaires au niveau de la consommation, tout ça. Oui, quand ça file pas, ils ont comme le goût de faire abstraction de la ville» (S42).

Enfin, sur la question des rapports avec les membres de la société dominante, quelques Sujets seulement, celles-là de Uashat, expriment leurs attentes; l'une d'elles croit que l'harmonie interculturelle passe par le renforcement, par les Innus, de leur identité.

«Il y a des Blancs qui nous traitent de sauvages; ce serait plus positif s'ils nous connaissaient mieux. Parce que peut-être c'est généralisé qu'ils nous traitent de sauvages. Faut qu'on soit mieux connus» (S25);

«C'est pas dans le sens de détruire, c'est dans le sens d'avoir une solide identité dans ce que tu es pis de vivre harmonieusement avec l'autre culture» (S40).

En conclusion de cette partie, arrêtons-nous brièvement pour voir le lien entre les discours des Sujets sur l'avenir et nos objectifs de recherche. À cet égard, plusieurs éléments sont ressortis. D'abord, le besoin de connaissance de l'histoire de leur Nation et de leur communauté qui fondera l'identité innue. Ensuite, des projets d'avenir qui s'enracinent dans une expérience de vie et sont porteurs de sens et, ici encore, d'identité. Troisièmement, un sentiment d'appartenance, d'une part, à un genre qui se perçoit présentement comme plus fort que le groupe des hommes et, d'autre part, à leur communauté: les femmes interviewées de Mani-Utenam et de Uashat se sont projetées sur un avenir, un temps et un espace qu'elles n'habitent pas seules; au contraire, dans tous les cas, elles occupent ce 'demain' et ce 'ici', de manière collective, communautaire. Enfin, la conscience qu'elles ont de leur condition, individuelle et collective, seule apte à donner signification à leur action et à les porter vers ce

changement qu'elles décrivent. Leur vision est celle d'un futur relativement prometteur à la mesure de leur courage et de leurs attentes, axée sur un possible à bâtir collectivement, une vision qui, néanmoins, est née de leurs constats d'un présent rempli de contraintes et de problèmes majeurs. Et cette vision des Sujets ne fait pas que s'ancrer dans un monde abstrait; elle se construit déjà dans leurs actions présentes et dans les solutions que celles-ci nous offrent dans le cadre de leurs projets de gouvernance.

Mais nous devons aussi relier cette analyse à l'engagement et, à ce sujet, nous évoquerons les résultats des différentes thèses déjà présentées. Les chercheurs démontrent que: 1) l'engagement est un rapport à une personne, une institution ou une valeur, et implique la durée; 2) l'un des indices de l'engagement réside dans la logique interne de la décision de passage à l'acte; 3) cette logique repose sur une dynamique: a) la volonté d'un «agir ensemble (... pour) une cause» (Julie Jacques et Anne Quéniart, 2001, p. 3), b) le désir de faire sens avec nos vies et de construire notre identité, c) la présence de caractéristiques individuelles et d) un contexte socioculturel spécifique (ibid.); 4) l'engagement est une forme de responsabilisation civique, de «participation à la vie de la société» (Dan Ferrand-Bachmann, 1992, p. 62) ou, comme le disent joliment Julie Jacques et Anne Quéniart, une «prise de responsabilité à l'égard de la vie de la cité» (ibid., p. 5); et 5) l'engagement est souvent, mais non exclusivement, identifié comme «un lieu pertinent d'action collective et de recomposition sociale» (Pierre Hamel, 1999, 1994, p. 963) au sein du milieu communautaire, là où prend vie l'action bénévole et des groupes d'entraide et que Jacques T. Godbout (1999, 1994) considère comme la «sphère du don entre étrangers». Les discours des Sujets reflètent ces différentes 'couleurs' de l'engagement. Ce potentiel des Sujets se transforme-t-il en acte d'engagement et sous quelles formes? Nous allons tenter, dans la prochaine section, de retracer 'la logique interne de l'acte d'engagement'.

4.5 L'engagement

L'engagement représente l'un des principaux concepts de notre recherche et notre variable dépendante, c'est-à-dire ce vers quoi conduit, chez plusieurs Sujets, la conscience de leur position et de leur condition. Dans cette section, nous allons tenter de trouver des réponses aux questions suivantes: Y a-t-il engagement? Qui sont ces femmes

qui s'engagent? Dans quel type d'action? Auprès de quelle 'clientèle'? Et, enfin, quelle signification donnent-elles à leur engagement?

Mais d'abord, quelques considérations s'imposent avant d'amorcer notre analyse de ce que nous appelons l'engagement des femmes interviewées, ne serait-ce que pour nous permettre de mieux identifier les enjeux en présence et la nature des défis que celles-ci doivent relever. De la réponse qu'elles donneront aux questions suivantes dépendra leur décision d'engagement: Les Sujets peuvent-elles s'engager? Lorsqu'elles peuvent s'engager, le veulent-elles?

On se rappellera que, dans les deux communautés, les Sujets, en majorité, nous disaient assumer seules les obligations parentales, de même que la gestion domestique et financière du ménage, tout en occupant un emploi rétribué. Mais le fait que les Sujets ont des vies déjà bien remplies n'est pas le seul obstacle à la possibilité d'un engagement. L'accès au 'stock de connaissances', dont est susceptible d'émerger la conscience de leur propre condition de femme et d'Amérindienne, n'est pas toujours facile. Comme le soulignent Edmund Husserl, Alfred Schutz et Lawrence Grossberg, cet accès suppose un rapport intersubjectif (le regard de l'Autre sur ma condition) et donc une prise de conscience de ma position sociale ou professionnelle qui permet la comparaison entre la condition de mon groupe et celle d'autres groupes (de culture ou de genre). Toute cela influence la connaissance que nous avons du monde extérieur, dans ses dimensions sociale, politique, économique ou culturelle, et repose non seulement sur notre propre observation du 'sensible', mais surtout sur la dialectique avec un Autre qui intervient dans les constants face-à-face qui meublent notre quotidien. Les Sujets nous ont parlé de telles interactions, tant dans la sphère privée qu'à l'extérieur de leur foyer, que ce soit par leur travail ou leurs activités communautaires.

Et là se pose notre deuxième question formulée en introduction: dans l'éventualité où les femmes peuvent s'engager, le veulent-elles? Nous pensons qu'un certain nombre d'éléments recensés dans notre analyse des thèmes précédents permettent de répondre par l'affirmative, par exemple leur conscience des problèmes existant dans leur communauté et leur volonté d'y remédier. Par ailleurs, au moment de l'entrevue, lorsque nous leur demandions: «Parlez-moi de votre engagement social, communautaire, culturel

ou politique», plusieurs Sujets nous ont dit ‘s’impliquer’, bien que le terme ‘engagement’, comme nous l’avons mentionné au chapitre deux⁹⁵, ne fait guère partie de leur vocabulaire; néanmoins, ce qu’elles décrivent comme ‘implication’ correspond à l’engagement, tel que nous l’avons présenté dans notre cadre conceptuel.

Mais quelles formes prendra cet engagement? Revenant à nos hypothèses, nous pensons que le type d’action entrepris par les Sujets relève, soit de la nature d’un problème (personnel, conjugal, familial ou de groupe) dont elles ont pris conscience, problème vécu qui constitue leur expérience, soit de la connaissance ‘conscientisée’ qu’elles ont de l’histoire de la Nation et de la communauté. Dans le premier cas, nous nous intéressons à l’engagement des Sujets dans la résolution des problèmes, sanitaires, sociaux, économiques et politiques, vécus dans leur communauté, en général, ce qui constitue la cible de l’action d’une majorité d’entre elles. Dans le second, nous analysons leur action axée sur l’amélioration de leur position, comme femmes, épouses, mères, membres d’une communauté, mais aussi Innues, une action souvent inspirée par la connaissance de leur histoire collective.

4.5.1 Les problèmes vécus dans la communauté

Les Sujets endossent leur engagement dans trois champs d’action relativement à la nature des problèmes vécus dans la communauté. Ceux-ci relèvent du domaine de la santé et du social, de l’économique et du politique.

4.5.1.1 Les problèmes de santé, physique ou mentale, et sociaux

Plusieurs Sujets, conscientes des problèmes vécus dans leur communauté, ont centré leur combat sur l’alcoolisme, la toxicomanie, la violence, la délinquance ou le suicide. Elles s’engagent, selon les cas, en aidant directement et individuellement des personnes ou, encore, par une action de sensibilisation de la communauté tout entière. Elles s’attaquent même aux causes directes de ces problèmes, comme la pauvreté, l’isolement, le manque de confiance en soi ou, encore, l’incompétence et la négligence parentales.

⁹⁵ Voir la note 34, page 46.

À Mani-Utenam, cinq Sujets s'impliquent auprès de ceux de leurs concitoyens aux prises avec des problèmes dont elles ont elles-mêmes souffert (alcoolisme, toxicomanie, violence conjugale et familiale ou sentiment de rejet). La première d'entre elles, S4, s'implique ainsi depuis plusieurs années dans la lutte contre les abus d'alcool et de drogue, à titre d'agente PLADA⁹⁶. Celle-ci tient un discours à travers lequel on retrace sa propre expérience; sa rencontre avec une religieuse qui l'éclaire sur l'alcoolisme et la violence de son conjoint l'aide à prendre conscience de sa condition de femme.

«J'ai rencontré une religieuse, j'ai conté ma vie; elle restait ici [à Mani-Utenam], elle a vu comment j'ai vécu avec mon conjoint [alcoolique et violent envers elle et ses enfants]. J'ai embarqué dans le bénévolat [pour lutter contre] la toxicomanie parce qu'elle m'a demandé: 'Serais-tu intéressée de m'aider? On va travailler, on va former ceux qui ont des problèmes'. J'étais intéressée d'embarquer tout de suite... PLADA, le programme lutte abus alcool et drogue autochtone, que ça veut dire».

En parallèle, S4 s'intéresse aux effets sur les jeunes des problèmes d'alcoolisme et de toxicomanie de leurs parents. Elle constate que, si les abus de consommation sont le fait des adultes, ce sont souvent les enfants qui écopent; aussi décide-t-elle d'offrir des services aux jeunes. À cet égard, pour convaincre la population, et en particulier les parents, des effets d'une consommation excessive d'alcool et de drogue, à la maison, sur le comportement et l'avenir de leurs enfants, elle n'hésite pas à défoncer les codes habituels et le secret qui entoure souvent ce problème. Et là, interviennent d'autres 'couleurs' de la logique de l'engagement que des auteurs désignent comme l'une des formes possibles de responsabilisation civique.

«J'avais fait faire à l'école [primaire], aux jeunes, des concours de dessin; l'enfant, il peut pas parler, mais par le dessin, son message... ils voyaient [représentaient] leur mère qui fumait du pot; ils faisaient comme s'ils seraient assis à la table pis ils dessinaient l'armoire pis le châssis, pis sur la table, il y avait des caisses de bière pis il y a une armoire brisée, elle était croche pis vitre cassée, des affaires qui traînent à terre pis des enfants alentour... Pis après, j'avais fait une exposition des dessins; j'invitais les parents, servir un café puis des biscuits; la communauté est venue à la salle pour voir les dessins des jeunes; c'est des parents que je voulais toucher, qu'ils comprennent le message des enfants... Ça, dans la communauté, ça a vraiment touché».

S4, lorsqu'il s'agit d'aider une personne en détresse, n'hésite pas à la rencontrer même à son domicile. Mais l'action posée ne suffit pas toujours et l'aidante ressent un sentiment de culpabilité; on l'agresse parfois et, en d'autres moments, elle doute même de sa compétence.

⁹⁶ Bien que le terme exact soit 'Programme national de lutte contre les abus de drogue et alcool – Autochtones' (PNLADAA), les Sujets désignent le programme sous l'acronyme 'PLADA'.

«Des fois, la femme m'appelle chez eux pour aller le voir [le conjoint de celle-ci] mais, là, il sent la boisson. L'agressivité, des fois, tu sais jamais comment il va réagir, le gars. J'avais peur... Des fois, une personne, j'étais après manger avec ma famille pis il voulait me parler absolument, je suis descendue en bas, dans le salon, je jaisais avec, la personne pleurait... [Lorsque l'un de ses 'protégés' se suicide:] Dans ce temps-là, j'allais voir les parents, leur donner un confort pis jaser avec eux autres, d'aider; c'était dur... Il y avait beaucoup de drogue, il y avait des suicides; je me sentais culpabilisée, après que la personne que j'ai rencontrée... [se soit suicidée]; j'ai dit: 'J'ai pas assez aidé'. Il me semble que j'aurais été capable de plus aider... ce qui est arrivé aussi, ils ont cassé mes vitres aussi une fois: c'était un drogué. Il était agressif, il disait que je l'aidais pas assez pis il y a des jeunes qui me lançaient: 'Ton mari, c'est un alcoolique'. Ils me disaient ça de même des affaires. C'était dur».

Enfin, S4 a bénéficié de formations récurrentes qui lui ont permis, croit-elle, de changer les choses, dans son existence et dans celle des autres.

«C'est pour ça que je suis allée; quand j'ai commencé pour le PLADA, c'est là qu'ils [les responsables du Programme] voulaient qu'on aille suivre une formation en toxicomanie. C'est là que j'ai eu toute ma connaissance de ça... C'était pour aider la communauté, pour aider».

Notre deuxième Sujet, S10, qui œuvre auprès des jeunes en matière d'alcoolisme, de toxicomanie et de suicide, emprunte plusieurs avenues; elle s'implique d'abord pendant quelque sept ans dans un programme d'initiation à la vie en forêt où il s'agit de redonner confiance et estime de soi à de jeunes Innus aux prises avec des problèmes d'abus d'alcool et de drogues, puis offre gratuitement son expertise à la Maison de thérapie de Mani-Utenam et, enfin, elle participe à différents comités axés sur la sensibilisation de la population innue à la violence et au suicide, en plus de se servir de la radio communautaire pour passer son 'message d'espoir'. À la base de l'engagement de S10, la volonté d'aider les gens de sa communauté à trouver 'la lumière'.

«Ces jeunes-là, on va rester avec eux, leur montrer la survie en forêt. Ils avaient pas confiance en eux, ils étaient pris dans la drogue, la boisson pis ils avaient de la misère dans leur vie, beaucoup de souffrance. Pis ça fait qu'on leur montrait à se prendre en main... Il se lève le matin, en même temps que nous autres, à sept heures, faut qu'il déjeune, qu'il lave sa vaisselle, qu'il se prépare, c'est s'habiller chaudement pour aller dehors, s'en aller en canot, il apprend tout ça. Il apprend aussi la sécurité parce qu'en canot, c'est très important, pour les fusils aussi. C'est toutes ces choses-là qu'on leur montre dans le bois. Ces jeunes-là ont besoin d'aide; c'est dur, je faisais beaucoup comme un psychologue... Ce qui m'a beaucoup fait plaisir dans mon travail, c'est quand je voyais les jeunes qui avaient [repris] confiance en eux autres, qui disent: 'Moi, j'aimerais faire ça en arrivant, continuer mes études ou travailler; je suis capable de faire ça, maintenant'. C'est vrai, il y en a qui ont retourné aux études... J'ai travaillé aussi dans une maison de thérapie, de nuit. Moi, je suis rendue partout pis j'aime ça. On avait fait un comité pour les jeunes, c'était un comité pour les suicides qu'on faisait... Ben oui, c'est tout le temps [du bénévolat]. Oui, j'ai fait beaucoup aussi d'écoute, moi, aux personnes qui ont des problèmes de drogue, de boisson, ils m'appellent pis c'est un bénévolat pour moi pis ça m'aide aussi dans ma vie de rassurer l'enfant qui pleure, lui dire de pas avoir peur. C'est des choses que j'ai apprises à travers ces jeunes-là... Tu sais, c'est pour aider ma communauté, je l'ai fait gratuitement, on m'a jamais payée pour faire ça... J'ai commencé à faire de la radio. Il y a beaucoup de personnes qui écoutent la radio pis j'allais là, moi, pour aider les jeunes; des fois, un jeune, il pense qu'il est tout seul, c'est pas vrai, il est jamais seul, il y a toujours quelqu'un qui est à côté de lui. C'est de partager ces choses-là aux jeunes qui

m'écoutaient. Des fois, je disais: 'Allumez une chandelle' parce que le point, c'était d'allumer une chandelle. Si on mettait toutes les chandelles qu'on allume à soir, il y aurait beaucoup de lumière. C'est ça qu'on veut, on veut de la lumière sur notre communauté, pour les jeunes, pour pas qu'ils soient dans le noir. Parce que quelqu'un qui veut se suicider, il est dans le noir. J'ai fait ça presque un an pis j'ai arrêté ça pis j'ai recommencé encore».

S10 a vécu elles-même des expériences douloureuses qui ne sont pas reliées, comme S4, à l'alcoolisme et à la toxicomanie, mais au fait qu'elle s'est sentie rejetée par sa mère.

«Je vois leur souffrance en regardant les jeunes parce que moi aussi, j'ai déjà souffert, mais j'ai toujours gardé ça en moi. Moi, je me rappelle, quand j'étais jeune, quand je pleurais, il y avait jamais personne pour me consoler. Moi, je comprenais pas pourquoi ma mère était jamais à la maison pis j'étais tout le temps toute seule avec ma sœur en arrivant de l'école, c'est nous autres qui se faisaient à manger, c'était tout ça».

La troisième, S13, est agente PLADA, comme S4, et décrit à la base de son engagement sa propre expérience de l'alcoolisme, de la toxicomanie et de la violence conjugale. S13 accompagne ceux qui veulent entreprendre une démarche de désintoxication, mais elle tente aussi, comme S10, de sensibiliser, par son émission radiophonique, la population innue aux problèmes vécus dans la communauté, lesquels sont trop peu souvent dénoncés, estime-t-elle.

«Je suis agent PLADA: des personnes qui ont un problème de consommation et puis qui désirent entreprendre une démarche de thérapie, je suis là pour eux autres, je suis disponible... Puis j'ai dit 'C'est ça, je vais faire une émission dans le genre Jeannette veut savoir, radiophonique et ligne ouverte'. J'allais intervenir dans l'immédiat. Puis ça fait à peu près deux ans que je fais cette émission-là, une fois par semaine. Je vas plus parler des sujets tabous, ce que les gens pensent, je vas le dire tout haut, pis j'aurai pas peur d'en discuter. En tout cas, moi je parle aux gens ben simplement».

S13 considère son engagement comme une mission.

«C'est dans moi, ça, je peux pas me l'enlever, il est là. Quand je sais que quelqu'un a de la peine, si cette personne-là me demande de l'aide, je suis là, je lui tends la main... suite à la maladie que j'ai eue, que j'ai failli mourir, j'ai dit: 'Si Dieu le Créateur m'a redonné la santé, la vie, alors j'ai une mission'».

Notre quatrième Sujet, S14, s'attaque aux effets néfastes des abus parentaux sur les enfants: elle prend sous son aile les jeunes Innus qu'on a retirés de leur famille, espérant ainsi leur éviter les sévices qu'elle a subis en famille d'accueil, voire l'exil dans un foyer 'blanc'. Cet engagement, que S14 vit depuis plus de dix ans, résulte directement de plusieurs expériences négatives alors qu'elle n'était qu'une enfant. En outre, ayant elle-même vécu avec un conjoint alcoolique, toxicomane et violent, elle tente de sensibiliser les jeunes de sa communauté à ces problèmes.

«Moi, dans les quatre familles d'accueil que j'ai faites, ça m'a vraiment traumatisée. C'est pour ça que je pense que je me suis toujours dit en étant jeune, moi je vas être famille d'accueil; moi, ce

qu'ils [les différentes familles d'accueil] m'ont fait [les sévices subis], à moi, ils feront pas [à d'autres enfants]... Pis à chaque fois qu'il y a un enfant qui rentre ici, pour le mettre à l'aise, je lui dis: 'Ah! je le sais ce que tu ressens, je sais ce que tu vis, j'ai vécu la même chose'. Tu sais, l'enfant écoute ça, que t'as été en famille d'accueil... c'est pour ça que j'ai décidé, je pense, d'être toujours famille d'accueil... Je faisais des rencontres-café avec des ados, au point de vue sexuel, les abus, parler de drogue, de boisson».

Enfin, la cinquième, S22, a de multiples raisons de s'impliquer. Elle décrit les effets négatifs de sa fréquentation du pensionnat, sa propre expérience de l'alcoolisme et de la toxicomanie, mais aussi sa condition de vie avec un conjoint alcoolique et violent. Suite à son constat, il y a une vingtaine d'années, qu'une majorité d'innus sont aux prises avec les problèmes qu'elle a vécus, elle se donne comme objectif de les amener sur la voie de la guérison. Partant de ses expériences personnelles, elle porte son combat sur la scène des droits des Innus en matière de santé, droits qu'il faut même parfois défendre auprès des leaders de la communauté, et elle le fait aussi par son travail de journaliste.

«J'ai perdu ma job [en Santé et Services sociaux innus] parce que j'étais trop révolutionnaire... je voyais des injustices pis au lieu de faire ma job de travail de représentante en santé communautaire, moi, je combattais les injustices; ça faisait pas l'affaire de mes patrons, j'ai perdu ma job... [Dans ses articles] Je suis beaucoup plus l'évolution des Innus, en termes de guérison, c'est plus ça que je fais. J'insiste plus sur la guérison. Mes textes doivent traiter de l'espoir. Moi, je m'en vas chercher des personnes spéciales qui s'en sont sorties pis des événements qui reflètent une réussite pour justement dire aux gens qu'il existe de l'espoir partout; on est capables de s'en sortir... Je suis bien, je suis à la maison; le soir, je continue mes prières, du monde arrive, on dirait qu'ils avaient soif de savoir ce que j'avais vécu pis je racontais mes expériences que j'avais vécues, les miracles que j'avais vus, les souffrances que j'avais vues aussi, dans les autres communautés. Tous les soirs de même, il y avait différents groupes, des jeunes, des aînés qui venaient écouter mes histoires».

S22 veut amener les Innus à une prise de conscience des problèmes sociaux qui touchent la communauté.

«Ça boit encore à Malio pis il y a encore plein de drogue, c'est beaucoup, beaucoup de boisson pis de drogue partout, plein de violence [mais] depuis qu'on a commencé ça [la sensibilisation], il y a beaucoup plus de prise de conscience chez les Autochtones. Là, c'est ça qu'on travaille ensemble, faire un nettoyage dans une tête dure. On appelle ça: 'On actionne la valve du cerveau dans les personnes'. C'est ça qui fait le nettoyage de tout ça, tranquillement; c'est long, très long».

Ces cinq Sujets puisent dans leur expérience de vie le sens qu'elles donnent à leur engagement. Elles légitiment leur 'mission' sur la base du même adage qu'évoquait Jacques T. Godbout comme le fondement de l'engagement dans le champ communautaire: 'C'est en donnant aux autres qu'on peut le mieux résoudre ses propres problèmes' (1999, c1994, p. 986).

«C'est là que ça m'a donné l'idée d'embarquer dans ça [le programme PLADA]. J'avais déjà commencé à faire du bénévolat pis j'aimais ça ce travail-là parce que j'avais des problèmes avec mon conjoint, pour savoir plus comment moi aussi, j'avais besoin de l'aide pour m'en sortir de ça, là» (S4);

«Ça fait du bien pis ça m'aide aussi dans ma vie... Ben oui, aussi longtemps que je pourrai» (S10);
 [Parlant de son action] «On n'est jamais autant bien servi que par un autre alcoolique» (S13);
 «Quand tu fais quelque chose pour quelqu'un, c'est beaucoup, ça me fait plaisir pis c'est comme ma B.A. de la journée. Voir quelqu'un à qui je fais plaisir, ça me fait plaisir» (S14);
 «Je suis partie [aux États-Unis, dans une marche pour la paix mondiale] parce que je croyais vraiment pis j'avais des réponses à mes affaires. Pis cette marche-là, c'était de se soigner nous autres mêmes pour commencer, parce que si t'es malade, tu peux pas soigner personne. Mais, par contre, on avait essayé sur les autres, de les aider aussi à se soigner, à se reposer, surtout pour les Autochtones» (S22).

À Uashat, ce sont aussi cinq Sujets qui s'engagent dans divers types d'action au sein de structures axées sur la résolution des problèmes de santé, physique et mentale, et sociaux. Trois d'entre elles parlent de leur propre expérience de l'alcoolisme et de la toxicomanie ou de celle de leurs parents ou conjoint, à laquelle s'ajoute, pour l'une de celles-ci, le fait d'avoir été victime d'abus sexuels et de violence conjugale. Les deux autres s'appuient plutôt sur leur expérience du racisme et de la discrimination.

La première, consciente des effets des abus d'alcool sur son couple et sa famille, tente d'aider les Innus de sa communauté aux prises avec ce problème et s'implique dans les Alcooliques Anonymes.

«Après que mon mari a arrêté de boire, ça a été les mouvements A.A. sur la réserve, on en a fait des meetings A.A., on en a fait en masse. Fallait encourager les buveurs, les anciens buveurs» (S30).

La deuxième, S34, est responsable d'un centre qui accueille les Innus aux prises avec des problèmes de drogue, d'alcool, de violence; ce dernier a fermé temporairement ses portes à cause du déficit déclaré en 2001, ce qui n'empêche pas notre Sujet de poursuivre son engagement car les besoins, dit-elle, sont toujours là. Elle nous décrit le choix qui s'offrait à elle lorsqu'elle prit conscience de son expérience d'abus sexuels, d'alcoolisme et de violence conjugale et familiale: se suicider ou s'engager. C'est par son implication dans les A.A. qu'elle reconnaîtra l'existence, chez une majorité d'Innus, des problèmes qu'elle a vécus et qu'elle se sentira apte à s'engager contre les abus de toutes sortes et le suicide qui en est souvent la conséquence. S34 se définit comme une aidante naturelle.

«Ça [le Centre] a été fermé dernièrement pis on a pensé de continuer... Oui, c'est une grande responsabilité. Avant, je trouvais ça dur, mais avec le cheminement que j'ai, oui, je peux le faire... Mais à travers des personnes, des partages, je faisais les [m'occupais des] tendances au suicide, je suis une aidante naturelle ici. Pendant dix ans que le monde vient me chercher [demander son aide], soit homme, femme, vieux. Même si je travaillais pas ici [au Centre], ils venaient souvent chez nous. Des enfants aussi, des jeunes qui ont été abusés, qui voulaient sortir leur souffrance. Je m'y mets tranquillement avec eux... Oui, quand quelqu'un venait chez moi, il m'aidait beaucoup. Je

pouvais pas le repousser pis si Dieu m'envoie quelqu'un, moi... Oui, j'ai compris c'est quoi ma mission ici sur terre. Quand ils viennent ici, ils sont tous dévalorisés pis c'est plate, mais c'est ça. Ce que j'aime, quand j'aide du monde, c'est comme une lumière pour moi, c'est dans notre communauté, je perçois ça de même. C'est comme ça que je peux aider mon peuple».

La troisième, S42, s'est engagée elle aussi dans cette lutte contre les problèmes sociaux. Son expérience de vie, dit-elle, de même qu'une prise de conscience des conditions qui prévalent dans son milieu, l'ont conduite sur ce chemin dont elle ne peut dévier, même si elle le voulait.

«Je le sais pas pourquoi j'ai été attirée [là où] les gens devaient se prendre en mains; c'est sûr que j'ai connu une période d'alcoolisme, je suis sobre depuis dix ans et durant cette sobriété-là, j'ai toujours voulu transmettre quelque chose à ma communauté pis me redonner à eux autres dans ce que je suis... je pouvais pas, moi, m'asseoir pis regarder ma communauté comme ça [aux prises avec des problèmes sociaux], ça avait pas de bon sens; pis, en même temps, j'ai confiance en ma communauté, moi, qu'un jour, petit à petit, parce qu'en début, je voulais des grands projets avec des grands résultats pis aujourd'hui, je me dis avec de petits pas, je vas arriver à de grands résultats... Aujourd'hui, j'accepte ça. Je me dis: 'Je dois respecter le rythme de quelqu'un, en autant qu'il avance'... Je considère que je suis une personne de référence parce que des gens que je connais, que je parle pas, pis qui viennent à la maison en état de crise, qui m'appellent parce qu'ils m'ont vue vivre dans la violence, dans ma consommation... mais je vois pas d'autres domaines qui m'intéressent, à part que ça. Mais j'ai essayé pourtant. Je me dis: 'Mon Dieu, je m'engage dans une grosse affaire' pis j'ai essayé de me départir de ce rôle-là que je veux tellement faire, mais je suis pas capable, je suis pas capable, j'ai besoin d'aider quelqu'un».

De leur vécu dans la société dominante, les deux dernières gardent les souvenirs amers du rejet dont elles furent victimes, de la part des Innus ou des Blancs. Adultes, elles décident de s'impliquer dans le combat contre les abus de drogue et d'alcool, revendiquant ainsi leur appartenance à la communauté innue. En outre, l'une d'elles fait davantage en luttant contre la discrimination dont sont victimes, de la part des jeunes écoliers de Uashat, des enfants d'autres communautés innues.

«Moi, je fais partie du Comité de sécurité publique. Le Comité fait le lien entre le Conseil, les policiers pis la population. On suggère des choses. On a le droit de recommander sans avoir le choix de décider... Ah! moi, je suis quelqu'un qui m'implique beaucoup, autant quand j'étais jeune. Là [au Comité de sécurité publique], je suis déléguée à la jeunesse. On est quatre. Comme il y avait beaucoup de drogue, que la plupart du monde savent c'est qui et où ils en vendent, on a dit: 'On va monter le projet KAK' [porc-épic, en innu]; c'est un projet anti-drogues. Pis le monde appelle: 'Telle personne, je trouve qu'il y a beaucoup de monde qui vient [allées et venues de trafiquants et de clients]'. On prend les noms, on recommande que ce projet-là soit mis en oeuvre pour contrer la drogue sur la communauté, des choses comme ça (S26);

«Moi, je voulais venir dans la communauté, me rapprocher plus de mes racines parce que ayant été élevée en milieu allochtone, je voulais plus retrouver le vécu en milieu autochtone... Après avoir fait la session de guérison, moi, j'ai été aidante à d'autres thérapies de sessions de guérison. Et mon contrat, parce qu'on se signe un contrat à soi-même et je me suis rendue compte que j'écrivais en français, mais j'ai écrit mon contrat en innu aussi pis les aidants me regardaient écrire: 'Elle sait écrire innu'. J'avais même pas réalisé que je savais écrire innu. Et je dirais que, suite à avoir retrouvé mes racines, je m'identifiais vraiment comme Autochtone... J'essaie chaque jour, chaque action que je pose, comme les enfants avec qui je suis en contact, je sais que ça porte fruit plus tard, que ça laisse des traces. Moi, c'est l'intervention, c'est directement... à l'école, il y avait des

enfants qui provenaient de d'autres communautés. Ouf, la difficulté, le rejet que ces enfants-là vivaient. Parce qu'ils venaient pas de cette communauté-ci, c'était vraiment travailler avec les enfants, de dire: 'Aie, qu'est-ce que tu fais? Tu réalises-tu que c'est un Autochtone comme toi? Oui, il vient d'une autre communauté, est-ce que c'est une raison pour le rejeter?'. Ça a été vraiment un travail de longue haleine» (S32).

4.5.1.2 Les problèmes économiques

Des Sujets nous ont rappelé à maintes reprises la pauvreté dans lequel vivent plusieurs Innus, phénomène qui agit de sorte de priver un grand nombre d'entre eux de ressources essentielles à une condition de vie décente. C'est d'ailleurs la sphère économique qui accueille l'action de la majorité des Sujets de Mani-Utenam et de Uashat. Plusieurs d'entre elles décrivent leur engagement en vue de pallier aux effets de la pauvreté et, parfois, il est question de dignité individuelle. Mais ce qu'on décèle, à travers les récits des Sujets, c'est surtout le sens qu'elles donnent à leur action, un sens qui a été dégagé par plusieurs chercheurs et dont il a été question précédemment. Selon ces derniers, l'action est initiée sur la base d'un geste personnel qui s'interprète souvent sous l'angle d'une solidarité revendiquée avec les membres de sa communauté, devenue «un lieu pertinent... de recomposition sociale» (Pierre Hamel, 1999, c1994, p. 963).

Lorsqu'il s'agit de résoudre une partie des difficultés économiques des gens de leur communauté, les Sujets de Mani-Utenam s'investissent au sein de divers comités dont les objectifs varient en fonction du service à offrir, qu'il s'agisse d'assurer collectivement le financement de cérémonies telles les funérailles ou les mariages, ou encore de lever des fonds pour les loisirs des jeunes. Parfois, c'est leur propre expérience de la pauvreté qui est à la source de leur engagement; en d'autres cas, c'est aussi un devoir de partager ce qu'on possède avec les plus démunis des siens, comme nous le dit la dernière.

«La décoration de la salle, on faisait plein de choses, décoration, préparer la bouffe» (S1);

«Oui, toujours, je participe, mais moi, c'est plutôt faire à manger, oui; comme les décès, les mariages, ça peut être une soirée de bénéfices pour des jeunes, qu'ils ramassent de l'argent» (S14);

«J'allais aider partout, on me demandait: 'Ah! oui, je vas y aller'. J'ai dit: 'Je vas faire des choses que je vas aimer. Il y a un souper communautaire, je vas être là pis je vas servir du monde'. J'ai fait à peu près le tour [des activités de bénévolat]. Moi, j'ai commencé par du bénévolat, ça m'a aidée, d'aller voir plus loin, plus haut que ma famille, pis mon foyer» (S19);

«Mon mari aime beaucoup la chasse, il tue beaucoup de caribous, beaucoup de choses, il rentre ça à la maison, tout ben emballé, il dit: 'Ça, c'est à toi, t'en fais ce que tu veux'. On le donne. Des fois, après un mois, il y a pus rien. J'ai tout donné à tout le monde... Pis je vas aux graines rouges. Quand j'en ai ramassé deux sacs pour moi, j'en ai assez, mais j'en ramasse trente, quarante sacs

pour donner. Assez que je me dis je gagne bien ma vie pis il y en a d'autres à côté qui en ont besoin» (S21).

Parlant de leur engagement, six des Sujets concernées livrent un type de discours qui parle d'expérience vécue en termes de modèle de partage, en ce qu'elles nous disent suivre en cela l'exemple de leur mère et grand-mère.

«Ma mère, elle s'implique dans tout puis je pense qu'il y a ben des choses qu'on a appris là parce qu'on a quand même pris le tour de la voir aller, puis on a gardé beaucoup d'elle» (S1);

«Ce que j'ai fait de bénévolat, c'est du côté de mon père, sa mère, elle a fait beaucoup; quand elles étaient malades, les personnes, elle allait aider à faire les ménages, faire du lavage... ma grand-mère, ce que j'ai remarqué aussi, son chaudron était tout le temps là pis le repas était tout le temps chaud. Le monde qui rentrait: 'Sers-toi pis mange'. Ben, c'est là que je voyais ce que ma grand-mère faisait. Elle aidait beaucoup la communauté aussi au point de vue de la nourriture pis je me vois, c'est la même chose pour moi aussi» (S4);

«Pourquoi tant avoir besoin d'aider les autres? Parce que ma maman, elle accueillait tout le monde à la maison. Ça pouvait être un ivrogne qu'on appelle, le monde qui boit pis tout ça. Elle leur donnait à manger, elle les faisait coucher dans le salon. Le lendemain, elle pouvait aussi bien leur servir à déjeuner, mais les alcooliques, ça déjeune pas, ça a besoin plus de la bouteille. Ma mère, elle a aidé des personnes pauvres dans la communauté. Elle faisait des 'batch' de pain de ménage, des repas... Mon père, il s'en allait apporter du manger. C'est dans la famille» (S13);

«C'est peut-être aussi une habitude parce que je m'en souviens, ma mère faisait beaucoup de bénévolat... c'est elle qui nous a embarqués dans le bénévolat» (S14);

«Ça me dérange pas d'aller aider d'autres personnes; je vas dire: 'Ma mère est là, je vas aller l'aider'; c'est elle pis en même temps, ça me pousse à aider le monde» (S15);

«Ma mère faisait ça [donner], je l'ai vue, dans ma jeunesse» (S21).

À Uashat, des Sujets centrent leur action sur les piètres conditions économiques d'une majorité des leurs en offrant le déjeuner aux jeunes écoliers, en organisant les obsèques d'un membre de la communauté ou en veillant à ce que les moins nantis aient accès aux sports et aux loisirs. Les Sujets, ici, n'évoquent pas la culture de partage comme l'ont fait celles de Mani-Utenam, mais insistent plutôt sur leur volonté d'aider ou les bienfaits qu'elles en retirent.

«On a fait une vente de pâtisserie, il y a pas longtemps justement pour offrir les collations des jeunes [écoliers]. Ils reçoivent une collation. Là, on est rendus à la 2^e année» (S24);

«La majeure partie, dans tout ce que j'ai fait comme bénévolat, c'est au niveau des enfants. Dans les écoles, je m'implique pour les jeunes, au niveau du primaire. Le hockey mineur, c'est la même chose, dans les arénas, c'est moi qui vas ramasser l'argent pis tout. C'est ce que je fais, je le fais bénévolement pis j'aime ça... Parce que j'aime ça. Oui, j'aime ça pour les enfants, je donne de mon temps» (S28);

«Je m'implique plus au niveau de la communauté, comme je suis partie deux étés, j'ai accompagné les jeunes. J'aime beaucoup quand ça demande de l'organisation, des structures. Je suis beaucoup dans des comités... Je me sens plus attirée, mais j'ai plus d'aptitudes aussi avec les jeunes qu'avec un autre groupe d'âge. Je me sens plus à l'aise... Pis je sens que les gens me font confiance» (S33);

«Moi, mon implication, c'est communautaire, comme lorsqu'il y a des décès, d'aller aider; j'en faisais à chaque fois qu'il y avait quelque chose, qu'il y avait un décès parce que les repas se font communautaires, après. Ben, il y avait une salle où les gens pouvaient aller se rassembler, il y avait même l'accès cuisine et j'allais faire la nourriture, servir aux tables» (S36);

«J'ai fait du bénévolat. Quand il y avait l'organisation du carnaval, je m'impliquais. Ensuite, j'avais créé un club de scrabble» (S40).

Une dernière, S38, puise dans son expertise professionnelle pour exprimer sa solidarité aux Innus de sa communauté; elle milite pour la défense des intérêts économiques de l'ensemble de ses pairs par le biais de l'information juridique qu'elle transmet, qu'il s'agisse de droit matrimonial, successoral, commercial ou administratif.

«Mon implication se faisait beaucoup au niveau de la vulgarisation juridique auprès de ma communauté. J'écrivais un article dans le journal local sur des sujets qui pouvaient toucher des membres de la communauté, je pense, j'ai fait ça pendant deux ans presque, à tous les mois. Puis j'essayais toujours de trouver des sujets qui pouvaient s'appliquer à eux directement à eux, parce que des sujets en droit, j'en aurais eu des pelles, mais des choses qui les touchent directement sans tomber dans les grands thèmes, les droits ancestraux et tout. Je voulais vraiment prendre le praticopratique, le droit dans leur vie de tous les jours... C'est beaucoup les informer sur des choses comme ça qui les touchent, qui peuvent les toucher, pension alimentaire évidemment, divorce, plusieurs sujets qui pouvaient les affecter dans leur vie, que ce soit, par exemple, la vente à tempérament, la responsabilité des animaux ou comme membre d'un conseil d'administration, c'est quoi les responsabilités de quelqu'un qui s'embarque dans ça; c'est beaucoup les informer sur des choses comme ça, qui peuvent les toucher. Mais ça a été beaucoup mon implication au niveau de la communauté. Pis je participe à des émissions de radio qui portent sur la vulgarisation juridique, par exemple, un thème particulier dans une émission pis moi, je vais compléter avec l'aspect légal».

4.5.1.3 Les problèmes politiques

Des Sujets se sont impliquées dans la sphère politique. Si certaines militent dans des groupes de pression afin d'amener le Conseil de bande à agir dans le sens qu'elles croient d'intérêt supérieur pour la Nation innue, d'autres se font élire au Conseil, toujours en vue de ce qu'elles perçoivent du bien collectif. L'action de toutes ces femmes correspond à la définition que font Anne Quéniart et Julie Jacques (2001) de l'engagement politique; il s'agit ici d'une «logique de revendication, de défense d'un intérêt matériel ou d'une cause» (p. 3).

À Mani-Utenam, elles sont cinq Sujets à revendiquer ainsi. Arrêtons-nous sur les deux Sujets qui font entendre leur voix, depuis des groupes de pression. La première, S13, qui dit avoir été élevée dans un milieu familial 'politisé', estime que la décision de l'État de fusionner les deux communautés en une 'réserve' allait, et va encore, à l'encontre de la tradition de chacun de deux groupes, ce qui l'amène à militer en faveur de la séparation de Mani-Utenam et de Uashat. La seconde, S22, se fonde sur sa connaissance des effets négatifs du colonialisme pour contester l'absence d'orientation du Conseil de bande, en matière d'éducation ou sur la question de l'exploitation des territoires innus, une orientation qu'elle estime non revendicatrice et défaitiste.

«J'ai fait partie du groupe qui voulait la séparation [des communautés de Mani-Utenam et de Uashat]. Il y a eu un référendum, la majorité a été pour la séparation. Le chef, il a décidé autrement; ça a été la grosse chicane, on a fait des barricades pis les policiers venaient pis il y avait de la pagaille... Parce qu'il y avait beaucoup plus de choses qui se faisaient pour Sept-Iles [Uashat] que Malioténam... Nous autres, on pourrait s'autogérer; on pourrait avoir notre propre Conseil de bande, notre propre Éducation, notre propre Centre de santé, gérer tout ça... c'est sûr que je vas émettre mon opinion, oui, j'ai de la gueule. J'ai jamais eu peur de dire mon opinion pis je suis une femme qui est vue crédible» (S13);

«On a organisé plein de choses pour dénoncer les injustices, au niveau de l'Éducation... Pis nous autres, ce qu'on voulait dans cette école-là, c'est que la langue innue soit enseignée et le Ministère, il voulait pas. On fermait les écoles, on faisait des manifestations pis, finalement, ça a duré des années, ce programme-là; ça a changé peut-être quinze ans plus tard. Ils ont commencé à rentrer des cours en langue... [elle milite aussi dans la lutte contre ce qu'elle estime être une exploitation abusive par Hydro-Québec des territoires innus, et ce, avec la complicité, dit-elle, du Conseil de bande] En '92, mes luttes, je les faisais toujours... à un moment donné [elle vivait alors à Montréal], j'écoute les nouvelles à la T.V. d'une manifestation, à Malioténam; le Conseil de bande était en train de négocier avec Hydro-Québec pour le barrage SM-3. J'ai tout lâché, je suis retournée chez nous [à Mani-Utenam] accompagner les manifestants. Ça a duré au moins deux ans, notre lutte. Ça s'est quand même signé, il y a eu beaucoup de manifestations, beaucoup d'oppositions, beaucoup d'affrontements aussi, avec les Blancs. On a eu beaucoup d'appui de l'extérieur, des activistes, des bouddhistes; n'importe qui qui pouvait nous aider, on est allés les chercher. Finalement, on n'a pas pu arrêter le barrage. Ça, notre gang de manifestants, on a resté blessés au moins un an ou deux; ça faisait mal... [Malgré tout, elle poursuit son combat] Pis, à travers ça, j'ai fait beaucoup de conférences de sensibilisation dans les écoles, dans les universités, un peu partout aux États-Unis, sur la situation du gros développement des projets au Québec, ça a brisé des terres. J'en ai fait, de la contestation, même si, des fois, ça a pas été violent, ça a pas arrêté» (S22).

Trois autres exercent leur engagement politique à l'intérieur même des structures officielles de gouvernance, celles du Conseil de bande Uashat mak Mani-Utenam. Ces trois Sujets ont décidé de briguer les suffrages afin de changer les choses, en ce qui concerne les jeunes Innus entre autres personnes. La première, qui a vécu l'expérience du suicide d'un jeune parmi ses proches, croit que c'est en écoutant les jeunes qu'on peut identifier leurs problèmes et les solutions. La deuxième se fonde sur son expérience d'enseignante et sur sa conviction que le système scolaire ne répond pas aux besoins des étudiants; elle estime qu'il appartient aux parents, mais surtout aux éducateurs, de donner aux jeunes les clés de leur autonomie. La troisième, qui travaille à sensibiliser la population innue au rôle important des jeunes, mais aussi de l'ensemble des Innus, dans la construction d'une meilleure société, identifie deux sources à son engagement; d'abord, le fait que son père a été élu chef de bande à plusieurs reprises et qu'elle est 'née là-dedans' et, ensuite, sa volonté de (re)donner aux Innus un sentiment de confiance, en eux, mais surtout envers leurs représentants politiques. Parlant de ces derniers, elle admet toutefois que ceux-ci prêtent le flanc à la critique à cause de leur soif de pouvoir qui les fait parfois agir au détriment de l'intérêt collectif.

«J'aime ça, moi; les trois premières années je viens de passer, il me semble que ça a passé trop vite. On a beaucoup d'ouvrage, beaucoup de rencontres avec les gens... Tu sais, les jeunes qui viennent te rencontrer, qui te content leurs affaires... En tout cas, j'ai eu beaucoup de confidences dans les trois dernières années. Mais quand t'écoutes quelqu'un, au moins, ça lui fait du bien... Pour aider ma communauté, les deux communautés, Uashat et Malioténam... Pour moi, fallait les écouter, surtout les jeunes, il y a tellement de suicides de nos jours... On est là pour travailler pour toute la population... c'est mon dernier mandat; je dis ça, peut-être que je pourrai encore, si je suis pas malade pis tout ça, je vas continuer» (S17);

«Moi, maintenant, je suis dans la politique. Donc ça fait quatre ans que je n'enseigne plus... moi, je suis là, il y avait pas grands règlements en éducation. Je m'occupe vraiment, j'ai le dossier Éducation. Pis je suis rentrée là pour avoir ce dossier-là. Parce qu'il y avait eu toutes sortes d'affaires, toutes sortes de passe-droits; des fois, l'argent de la politique servait pas pour l'éducation. Je suis rentrée dans ça pis tu vois, comme j'ai pas tout fini de mettre en place, mes règlements, mes politiques, j'ai redemandé un autre mandat... Servir ma population, les jeunes de ma communauté; j'aime vraiment ma communauté, c'est pour eux, c'est pour leur avenir. C'est pas pour moi; moi, mon avenir, il y en a encore, oui, mais j'ai quand même un gros bagage, tandis qu'eux autres, je veux qu'ils commencent leur vie, je voudrais que les jeunes puissent aller vraiment à l'école parce que je trouve que c'est beau, les traditions, mais l'avenir... Je veux aider, je veux que les jeunes soient vraiment indépendants, soient autonomes (S21);

«Dans mes discours maintenant, faut faire confiance à la génération future, [à] nos enfants qui seront scolarisés, leur donner la chance. C'est avec l'expérience pis la formation qu'ils ont eues qu'on va fonder une communauté, que ça va être vraiment [de] régler nos propres affaires, nos propres problèmes... Des femmes me demandaient: 'Voudrais-tu qu'on te présente comme conseillère?'. 'Non'. Dans ma tête, j'étais pas prête... Mais l'année [suivante], il y a des choses qui se sont passées dans ma vie, je me voyais plus forte, j'étais prête pis, dans ma tête: 'Je me lance là-dedans pis je me donne cent pour cent'. C'est là que j'ai gagné [mon élection, mais] ça me prend une bonne humeur pour aider ma communauté parce que moi, j'étais en réunion pis lui [son conjoint], il arrivait ben saoul, des fois. Quand j'ai eu mon poste de conseillère, c'est là, non, si je travaille avec ma communauté, pour ma communauté, faut pus que je vis des choses, l'autre va me détruire, en arrière. Là, j'ai dit: 'Wo'... Moi, j'étais tout le temps en politique. J'aimais ça pis je participais partout. Où il y avait des choses, moi, je mettais toute mon énergie là-dedans, à vouloir parce que j'avais des convictions, premièrement; mon père, il a été chef pendant vingt ans. Moi, j'ai été conçue quand il était chef, je suis née là-dedans. Pis, en plus, moi, j'étais une personne revendicatrice, déjà jeune... pis de voir qu'on donnait pas à la communauté sa place. Moi, je trouvais ça aberrant; ça se peut-tu de dénigrer sa propre nation pis valoriser l'autre [les Blancs]; j'ai dit: 'Ça a pas d'allure. Faut changer ces pensées-là' pis dire: 'On est là pour notre propre Nation. C'est pour notre propre avenir; on n'a pas vraiment besoin des personnes d'une autre nation pour nous dire quoi faire parce que c'est nous autres qui vivons dans le milieu pis c'est nos enfants qui y vivent'... On est entourées d'hommes là-dedans [au Conseil]; la majorité, c'est des hommes. Eux autres, c'est vraiment le pouvoir, la concurrence comme une compétition au lieu de voir vraiment les vrais problèmes. On est trois [femmes] là-dedans, nous autres, présentement, je trouve, quand on discute, c'est pas une chicane de pouvoir. On va accepter de dire: 'On va le faire ensemble'; c'est ben plus on travaille ensemble. Pour le bien de la communauté» (S19).

À Uashat, un Sujet, S37, nous a présenté un 'plaidoyer' sur la spécificité de Uashat. Elle a rédigé un essai en innu sur l'histoire des deux communautés. Son objectif consiste autant à réhabiliter ses aïeux uashatiens que décriaient les gens de Mani-Utenam qu'à rendre publique l'origine de la dissension entre les deux communautés. Elle estime avoir été profondément marquée par les effets du conflit et s'entoure d'une équipe de recherche pour 'revisiter l'Histoire'.

«Les gens [de Uashat] sont différents, on [ceux de Mani-Utenam] n'accepte pas cette différence. Moi, je dis: 'Les gens de Malio ont leur caractère, leur mentalité; la nôtre est différente, étant donné qu'on fréquentait la [rivière] Sainte-Marguerite pis qu'eux autres fréquentaient la [rivière] Moisie... ils étaient déjà distincts'. C'est pas les gens de Malio qui sont traditionalistes, c'est les gens de Uashat, étant donné qu'ils n'ont jamais cédé leurs terres. C'est nos grands-pères, nos parents, qui sont vraiment traditionalistes, même si on fréquente pas le bois aussi souvent que Malio fréquente; nous autres, il fallait se rendre par avion sur nos territoires pis qu'eux autres, c'est plus facile par train... Je veux les publier [ses résultats de recherche]. Je sais que ce livre-là doit paraître, mais je sais pas comment... c'est sûr que j'ai pas les sous pour le faire éditer pis je veux le faire éditer, il faut le traduire en français. Ça va être encore des sous. Pis, quand je le présente à des organismes comme le Conseil de bande, ils ont pas d'argent pis quand je demande de l'aide au Conseil des Arts, on me dit que je dois faire partie de tel groupe pis tel groupe».

Mais la lutte de S37 va au-delà de la revendication de l'identité de chacune des deux communautés. Sa profonde connaissance de l'histoire de sa communauté et des effets du colonialisme l'amène à dénoncer l'orientation 'blanche' du Conseil de bande actuel.

«Ce serait tellement facile, si on changeait tous les programmes [du Conseil de bande] pis toutes les orientations de ces programmes-là [pour les] focuser sur l'identité innue. Il faudrait changer la compréhension de la condition de vie. Si le Conseil de bande décrétait: 'On retourne aux valeurs, on fait les choses selon nos ancêtres; on décrète une telle période de l'année, il va y avoir le makushan'; d'adapter notre condition d'aujourd'hui à ce qui se véhiculait avant pour renouer avec ce qu'on était, mais toujours dans le contexte moderne. Moi, je dis que ça, c'est réalisable, que c'est l'affaire de toute la communauté. Que tout, le système des Services sociaux, le système de l'Éducation, la Sécurité de l'emploi, la Sécurité du revenu, même la police, tout devrait être changé parce que [maintenant] on intègre beaucoup plus la façon de penser des Blancs... C'est ça qui nous a perdus. Là, le Québec a décidé de faire une nouvelle réforme pour l'Éducation, mais pourquoi on embarquerait pas dans ça pis dire: 'Nous autres aussi, on veut la réforme pis on veut tel programme pour tel groupe d'âge'».

Revenant à nos hypothèses, nous postulons que, parmi les Sujets, celles qui s'engagent le feraient en vue de remédier aux problèmes vécus par l'ensemble des gens de leur communauté, problèmes de santé, sociaux, économiques et politiques, mais nous estimions aussi que certaines s'impliqueraient dans l'amélioration de leur position, comme femmes et comme femmes d'une groupe dominé. C'est ce vers quoi nous allons maintenant nous tourner.

4.5.2 Les problèmes reliés à la condition de femmes et d'Innues

Plusieurs Sujets, dont nous avons présenté l'engagement dans la résolution des problèmes sociaux, économiques et politiques, livrent une autre lutte, celle-là portant sur l'amélioration de leur condition, comme femmes et comme Amérindiennes. En outre, une même Sujet, parle parfois d'intervention individuelle et, en d'autres cas, d'implication supposant une action collective. Dans cette partie, nous nous intéressons d'abord à l'action des Sujets centrée sur la position des femmes de leur communauté

puis nous nous arrêtons sur leur engagement relativement à leur culture, donc comme Innues.

4.5.2.1 La condition des femmes dans la communauté

Quelques Sujets interviennent directement auprès de chaque femme innue qui réclame leur soutien; d'autres décident d'orienter une partie de leur action à donner à leurs paires les outils concrets essentiels à leur reprise en main; enfin, certaines tentent plutôt de conscientiser leurs paires à leur condition et les amènent à joindre des mouvements de défense et de promotion des intérêts des femmes.

À Mani-Utenam, huit Sujets s'impliquent nommément auprès des femmes de leur communauté. Quatre d'entre elles tentent de corriger les problèmes les plus immédiats des femmes innues qui les appellent à l'aide. La première crée un lieu de rassemblement et d'échanges pour les femmes aux prises avec un conjoint alcoolique et violent, alors que les trois autres interviennent depuis la Roulotte des femmes, que l'une d'elles, S19, a créée, lors de l'un de ses mandats politiques; celle-ci se sert de la Roulotte pour conscientiser ses paires à leur position, mais elle avoue que son engagement à la cause féministe n'est pas toujours facile à assumer, même si elle reste convaincue, relativement aux problèmes des Innues, qu'il 'faut en parler' pour permettre à d'autres femmes d'en prendre conscience. Pour toutes ces femmes, l'engagement est fondé sur les souffrances personnelles et les moyens de guérison individuels dont elles ont fait l'expérience.

«J'ai continué de travailler bénévole. J'ai embarqué d'autres femmes, qu'on s'organise... C'était pour aider les autres femmes parce que disons que j'étais pas la seule. C'est là que j'ai appris, elles avaient plus de problèmes que moi, des fois. Quand tu fais ton cheminement, tu dis : 'Elles étaient pires que moi'» (S4);

[À la Roulotte des femmes] «J'ai travaillé pour le centre pour les femmes, j'ai aimé ça. [Mais] C'était trop petit, cette roulotte-là; il y a beaucoup de femmes qui auraient aimé parler. Quand tu rentres là, tu vois tout le monde, l'anonymat, c'est très important pour les femmes, elles viennent là quand elles ont des problèmes... beaucoup de filles-mères, c'est surtout ces jeunes-là qui ont besoin d'aide. Elles sont découragées, elles ont de jeunes enfants, elles peuvent pas aller à l'école, elles ont pas de gardienne. Tu sais, leur budget, elles sont pas capables de... c'est toutes ces affaires-là» (S10);

«Ça fait pas longtemps, j'ai travaillé dans un centre de femmes, animatrice. J'accueillais les femmes qui avaient besoin d'aide ou si je pouvais pas les aider, je les réfèrais à une autre personne ou je pouvais accompagner la femme, soit chez le médecin, si elle avait besoin de moi. Les femmes qui voulaient avoir de l'aide, [elles] venaient directement au centre.... Depuis que je suis au chômage [le Conseil a fermé les portes de la Roulotte, suite au déficit], le monde vient me voir ici [chez elle], les femmes qui venaient me voir pour parler [de leurs problèmes], elles viennent me voir pareil à la maison» (S14);

«Les deux centres [la Roulotte de Mani-Utenam et le Coin de Uashat], c'est moi qui les a mis en place. Je me disais: 'Il y a des choses à faire avancer, pour qu'elles soient plus autonomes pis avoir plus d'estime de soi au lieu de se dévaloriser de même à cause qu'elles ont pas la formation, des fois, l'éducation'. On a plein de pouvoir de faire ce qu'on veut, de notre vie... C'est surtout pour faire avancer les femmes. Ben, on a de la misère encore; on dirait que les femmes ont pas confiance en eux autres. Elles se dévalorisent. Quand on regarde, c'est les femmes qui en font plus que les hommes, dans toute leur vie... Si les femmes prenaient leur place au niveau de notre communauté, il y aurait du changement. Mais je trouve c'est difficile parce que ça fait plusieurs années que j'essaie de faire de quoi pour les femmes. Je sais pas, elles s'isolent pis il y a pas de discipline aussi. Tu sais, elles vont être ben peppées pour commencer pis, à un moment donné, elles lâchent. Regarde, juste la Roulotte des femmes, ça a marché un bon bout de temps. Ben, là, le monde se démotive... [parlant de la Roulotte des femmes qui avait cessé ses activités peu avant notre recherche sur le terrain] Maintenant, je suis en train de penser comment je vas faire pour remonter tout ça; j'ai dit: 'C'est aussi ben de tomber, après ça, tu le refais à neuf, peut-être d'une autre façon' pis j'essaie de voir comment; ça fait plusieurs jours, je suis en réflexion. Ben, je suis en train de chercher quelqu'un pour la couture. J'ai dit: 'Je vais essayer de les avoir par des activités qu'elles vont aimer'. Après ça, on va faire notre regroupement... Moi-même, j'ai vécu une violence conjugale. Moi, j'en parle. Moi, ça me dérange pas d'aller en parler à la radio parce que je sais qu'il faut dénoncer ces choses-là. Il faut vraiment faire des pas. Que ce soit l'agression sexuelle, que ce soit la violence conjugale, toutes ces choses-là qu'on vit» (S19).

Allant plus loin encore dans son action politique, une cinquième, S17, s'est fixé comme priorité, à partir de son mandat politique qui porte sur l'emploi, l'insertion des femmes sur le marché du travail. L'un de ses projets, par ailleurs, s'est réalisé. Au fondement de son engagement, on trouve une expérience personnelle de succès en emploi et de confiance dans la valeur du travail pour l'autonomie des femmes.

«Que les femmes travaillent, surtout les familles monoparentales, il y en a beaucoup; c'est mon projet à moi. J'ai dit ça à la réunion, on avait des projets à préparer. Là, j'ai dit au chef: 'Faudrait faire travailler les femmes'. Ça va être juste des femmes qui vont travailler [dans le cadre de ce projet]. C'est bien mieux travailler que d'être dans le bien-être».

Enfin, les trois dernières ont comme objectif 'l'empowerment' des femmes innues à travers des mouvements de femmes. La première, S11, une allochtone mariée à un Innu, estime qu'elle a dû modifier sa pratique professionnelle, pour la rendre pertinente dans sa communauté d'adoption. Elle met en place, à l'intention des femmes innues, des structures d'information et de concertation et, en même temps, elle les mobilise en vue de les amener à s'impliquer politiquement par des actions politiques ou des manifestations. Son action procède de sa connaissance de l'histoire de la Nation et de la communauté, ainsi que de sa prise de conscience de l'écart existant entre la position des femmes dans la culture traditionnelle et leur situation contemporaine. Les deux autres, S13 et S22, poursuivent leur action au sein de telles structures collectives, bien que l'une d'elles agit aussi dans l'immédiat auprès de chaque Innue qui lui demande son aide. L'engagement de ces dernières se fonde sur leur expertise née de leur expérience de vie.

«J'ai une pratique privée qui est plutôt originale, ça ressemble pas à la pratique privée des collègues de travail parce que, justement, je vis sur réserve [il lui arrive, nous dit-elle pour s'expliquer, de 'coucher avec ses clients, sous la tente', lors de séjours en forêt avec des membres de la bande]. J'ai tout réappris pis ça m'a permis de connaître pis de voir là où je pourrais être le plus utile. Ça va rejoindre, j'ai un terme anglais pis que j'ai de la misère à le traduire en français, la reprise de pouvoir par les gens eux-mêmes. Les expériences passées, il y a eu tellement de violence, les gens sont venus à perdre beaucoup de pouvoir, les femmes surtout, et de se revoir comme capables d'avoir un contrôle sur leur vie, un contrôle sur leur santé, un contrôle sur leur devenir, leur avenir, être capables de se reprendre en main, ça été l'objectif que j'avais... J'étais directrice des Services sociaux pis de Santé, j'avais consacré des sous à faire un grand rassemblement de femmes autochtones, à l'église de Sept-Iles [Uashat] pis ici, au gymnase. Toutes les femmes de partout sur la Côte [Nord], avec des ateliers, sur la santé, sur ci, sur ça... Au niveau politique, d'amener les femmes à se prononcer un petit peu plus, à faire des marches» (S11);

«Il y a le rassemblement des femmes aussi. Ça a commencé près de Schefferville, il y avait juste les femmes. On avait différents thèmes à chaque jour à discuter pis à trouver des solutions pis il y avait la tente à suer pis il y avait des cercles de partage, des cercles de guérison; parfois, il y avait des bains de cèdre. Là, on se rassemblait, nous, les femmes, pis il fallait trouver des solutions, pour contrer les problèmes qu'on vit ici, la violence, les abus sexuels, la consommation, l'éducation, plein d'affaires comme ça. Ça se continue à chaque année... Tout ce que j'ai vécu, quand j'ai connu l'abus sexuel, je m'en sers [aujourd'hui] si je peux aider des femmes qui m'en parlent; je peux intervenir pis je peux les envoyer à une ressource qui fait strictement ça. Et aussi les femmes qui connaissent la violence, je vas leur dire comment se défendre pis comment aller chercher leur courage. Je leur dirai jamais qu'il [leur courage] est beaucoup moins [important que ce qu'elle leur donne à croire], mais on va faire un petit peu le tour: 'C'est quoi la violence que tu vis?'. Je vas essayer d'intervenir à travers ça. Je peux très bien les suivre, aller chez eux, elles peuvent venir ici, en tout cas, les encourager qu'elles peuvent s'en sortir pis qu'il faut qu'elles aillent chercher leurs propres ressources intérieures, aussi. Et puis, bon, les femmes qui connaissent la violence, je peux intervenir auprès d'elles. Aussi, les femmes qui connaissent des problèmes de toxicomanie, je peux intervenir parce que j'ai passé par là pis je m'en suis sortie» (S13);

«C'était de réunir du monde [des femmes innues], de se parler pis de commencer à sortir tout ce qui faisait mal... Pis, là, je commence à rencontrer des femmes: 'Ça vous tenterait-tu de monter dans le bois, une bonne gang de femmes de partout, pis on irait se parler une semaine, sans T.V., sans bingo?'. 'Oui, oui'; tout le monde dit oui. Finalement, on est allées chercher onze mille piastres. Là, je fais des téléphones, j'envoie des fax à toutes les communautés. On pensait d'être vingt. Quand on s'est retrouvées dans le bois, on était cent vingt. Le besoin qu'il y avait, pour la première fois, cent vingt femmes... Ben, ça dure encore, c'est la cinquième année, cet été, qu'il y a eu. Il y a toujours autant de femmes pis c'est plus intéressant... Là, présentement, je travaille avec une femme de Bersimis, avec une femme de Schefferville, avec une femme de la Romaine, Mingan, il y a toujours une femme dans chaque communauté; on travaille toujours ensemble pour continuer toutes sortes de choses» (S22).

À Uashat, trois Sujets orientent leur action vers la résolution des problèmes vécus par les femmes, qu'il s'agisse d'alcoolisme, de toxicomanie ou de violence. Deux d'entre elles les accueillent dans des lieux tels le Coin des femmes et un refuge pour femmes démunies) et la troisième, de façon plus politique, depuis l'Association des femmes autochtones du Québec. L'engagement des deux premières puise sa source dans leur propre expérience d'abus alors que la dernière identifie à la base de son action son vécu dans une famille 'matriarcale' (grand-mère, mère et tantes) et l'influence de son réseau.

S39⁹⁷ coordonne, depuis plus de dix ans, les activités d'accueil, de soutien et d'orientation de femmes et de leurs enfants, de toutes les communautés innues et naskapie de la Côte-Nord. Celles-ci sont alcooliques, toxicomanes, victimes de violence conjugale et, parfois, elles-mêmes violentes. L'engagement de S39 résulte de sa compétence née, nous dit-elle, de son expérience de vie: elle-même a connu les abus d'alcool et de drogues et a été victime de violence. Par ailleurs, elle estime que, grâce au travail de sensibilisation qu'elle effectue auprès des femmes, celles-ci prendront conscience des effets du 'cycle de la violence' dans lequel elles vivent et pourront éventuellement s'en sortir.

La deuxième, S42, vit son engagement auprès des femmes innues à travers des ateliers de formation conçus selon une stratégie adaptée à leur condition particulière. Elle nous explique aussi le sens qu'elle donne à son engagement.

«J'ai travaillé pour l'installation du programme LIRA, dans la communauté, un programme d'insertion sociale auprès des femmes; pis dans ce programme-là, quand LIRA nous a demandé de partir le programme, il nous a montré les ateliers qu'ils offraient à ce programme-là, le calcul, le français. Nous autres, on a dit : 'On embarque dans votre projet, mais on doit rajouter nos besoins'. On a rajouté beaucoup de prévention parce que c'était ce qui manquait aux femmes, d'être prévenues sur tout ce qui est le problème de violence, toxico, MTS, tout; on faisait venir des infirmières, des cours de cuisine de façon traditionnelle. On leur transmettait aussi l'artisanat, l'ordinateur, qui était nouveau pour eux autres; ça, c'était dans le but surtout qu'elles s'impliquent au niveau de leurs enfants. C'est un projet qui a amplifié; on a travaillé beaucoup l'estime de soi parce qu'on se rend compte que les femmes restaient chez eux, en isolement, beaucoup de consommation au niveau du PCP, la violence qui ne se voyait presque pas. Aussi, le taux de placement [des enfants] avait augmenté beaucoup. On m'a demandé de prendre en charge tout le programme, j'ai agi comme coordonnatrice-stagiaire en janvier jusqu'en avril parce qu'en avril, je partais encore six semaines pour mes études en toxico pis je devais recommencer à travailler en septembre, ce qui n'a pas été le cas à cause du déficit, ça a fermé les portes... Pis la conseillère politique qui s'occupe de ça est venue la semaine passée, elle m'a proposé un poste, de prendre en charge la maison au complet pis de la repartir pis de la restructurer. Ça fait que j'ai accepté pis ça faisait partie de mes objectifs, de retourner, de retravailler pour des femmes... La femme est à la base de la famille, étant celle qui prend les décisions, qui s'occupe un peu de tout, de la maison. Tu sauves la femme, tu sauves la famille; c'est elle qui est l'immédiat pour sauver tous ces enfants-là. Pis moi, je me dis si la femme peut arriver à être bien, tout le monde peut sauver, ils peuvent transmettre après ça à leurs amis qui vont se retrouver dans la communauté pis ça va faire une foule».

Enfin, la troisième, S38, milite au sein de l'AFAQ et donc travaille sur un plan plus général.

«Je suis membre de l'Association des femmes autochtones pis j'étais supposée de participer à la conférence qu'il y a eu au mois de novembre. Moi, entre autres, je devais aborder avec une autre la question de l'inégalité qui ressort de la Loi sur les Indiens. J'avais commencé à travailler, mais j'ai

⁹⁷ S39, qui nous a rencontrée sur le lieu de son travail, n'a pas accepté que l'entrevue soit enregistrée.

pas eu le temps [elle a donné naissance à un enfant:] il a grugé mon temps de recherche. J'ai également participé à la rédaction des capsules juridiques pour l'Association des femmes autochtones, en collaboration avec Éduca-loi puis ils ont traduit les capsules juridiques en langue innue... fallait trouver des sujets qui pouvaient intéresser les membres pis ça s'est vraiment tout fait en collaboration, à ce niveau-là aussi».

4.5.2.2 La condition innue

Dans cette section, nous nous intéressons à l'engagement des Sujets comme Innues. La sphère culturelle devient donc ici l'arène de leur combat. Certaines d'entre elles décident de s'attaquer aux effets découlant du déclin de leur culture alors que d'autres luttent contre les effets du mépris dont celle-ci est l'objet de la part de la société blanche. Pour sensibiliser les leurs ou les allochtones à cette situation, elles s'impliquent dans des structures de promotion culturelle, le système scolaire, les médias, des ateliers d'information ou, encore, au fil de leur œuvre propre, pamphlétaire, poétique ou filmographique.

À Mani-Utenam, cinq Sujets mènent une lutte afin que (sur)vive leur culture. La première, S21, s'est engagée par le biais de deux canaux différents, dans le domaine de l'éducation et par les films qu'elle produit. Cette enseignante⁹⁸, qui a pris connaissance de sérieuses lacunes dans le programme scolaire, décide d'adapter le contenu de ses cours à certaines spécificités culturelles et se lance dans l'écriture des histoires que lui rapportent les aînés. Celle-ci nous a parlé de sa prise de conscience du déclin de la langue innue, mais d'abord, elle doit en faire elle-même l'apprentissage car elle ne la possède pas suffisamment. Poussant plus avant son engagement, S21, qui a constaté dans son adolescence les effets négatifs d'une certaine idéologie véhiculée dans des films 'western', produit des films et dit se faire l'artisanne d'une nouvelle image de l'Indien'.

«Il y a une chose que je vais vous dire; moi, j'ai toujours enseigné en français, tout le temps, français, maths. À un moment donné, j'ai eu un déclenchement dans ma vie en me disant: 'On accuse les Blancs d'être des assimilateurs, mais moi, j'en suis une'. J'ai eu ça comme réaction. J'ai dit: 'Je fais la même chose que le prof [blanc] à côté'. Là, j'ai dit: 'Je vas être malheureuse, moi, ici'. C'est là que j'ai changé de branche, je suis allée enseigner le montagnais... Je savais ni lire ni écrire le montagnais quand j'ai commencé à enseigner le montagnais. Et là, qu'est-ce que j'ai fait, j'ai pris mon livre de prières [en innu], je savais mon 'Je vous salue, Marie'; je savais mon 'Notre-Père', il était écrit, donc je me suis bâti mes textes comme ça. Et je regardais qu'est-ce que ça voulait dire, «tche», tout ça. Dans l'épître, j'ai appris à lire et à écrire. En '84, je suis allée

⁹⁸ Celle-ci a pris congé pour remplir un mandat d'élue politique qu'elle a renouvelé récemment.

enseigner le montagnais pis jamais je retournerai enseigner du français... Nous autres, c'est la chasse au caribou en septembre. Là, j'allais rencontrer soit quelqu'un qui allait à la chasse ou quelqu'un de leur parenté qui faisait les préparatifs. On [sa classe] allait à la maison les voir, on placotait. Après ça, on prenait l'autobus: 'Cette journée-là, on ira les voir au train'. Après ça, on va faire notre livre de lecture sur la chasse au caribou avec toutes les phrases [en innu] que les enfants me faisaient. Après, il fallait l'illustrer... C'était comment on fête l'Halloween ici; on faisait une autre histoire. On faisait au moins six histoires par année... Moi, je voulais faire des livres pour les enfants, pour la lecture. C'est pour ça que je suis allée voir des aînés pis je l'adaptais pour que ce soit lu par les enfants... nous autres, on tourne des films plus culturels... [À ce sujet, elle rappelle les films western et l'image misérable que ceux-ci véhiculaient des Indiens] C'est pour ça que nos films montrent la fierté d'être Innus... Moi, je suis bien contente parce que nos films ne ressemblent pas à [ceux d'] Arthur Lamothe. Nous ne faisons pas l'Indien qui fait pitié. Notre culture est belle, on la montre telle qu'elle est».

La deuxième, S22, a pris conscience de son pouvoir de journaliste et s'en sert pour faire apparaître les sources d'aliénation de ses pairs. Elle donne de plus des conférences aux allochtones dans lesquelles elle dénonce les effets néfastes du colonialisme. Elle nous décrit enfin le sens qu'elle donne à son engagement et la source de celui-ci, soit son expérience de vie, notamment sa rupture avec sa famille et son mode traditionnel de vie lors de son entrée au pensionnat, et sa prise de conscience des conditions qui l'ont marquée et dont elle croit que tous les siens ont eu à souffrir.

«Moi, je conteste plus l'influence étrangère qui a travaillé sur nous. Dans les éditoriaux, je dénonce les pensionnats, je dénonce plein de choses... En plus, on n'est pas Blancs, ça fait qu'on fonctionne pas dans la société pis on s'aperçoit que nos terres sont exploitées pis nous autres, on est pauvres, on vit dans des réserves pis le monde s'enrichit aux alentours. J'ai fait une conférence, la semaine passée, pis je parlais de ce qui s'était passé ici pis je prenais l'exemple des villages de la basse Côte Nord, des villages blancs; c'était eux autres qui s'enrichissaient pis je comprenais pas pourquoi on réagissait pas, c'est nos terres, pis nous autres, on est pauvres. Tout vient de là pis c'est ça que je dénonçais en fin de semaine... On appelle ça [le journalisme] le quatrième pouvoir; imagine le pouvoir que j'ai de parler aux gens que je vois pas, que je connais pas... Moi, je dis que ça vient de... moi, j'ai connu la vie de bois, j'étais bien; là, je connais le pensionnat. En sortant du pensionnat, je suis perdue, je bois des années de temps pis à partir du moment où je me réveille, moi, j'essaie de retrouver mes racines. Je trouve personne pour me montrer mes racines, mes parents sont morts, mes sœurs, elles connaissent pas la spiritualité. Tu sais, on a tout perdu, c'est de là que vient nos révoltes, on n'a pus rien. Ils [les Innus] prennent conscience qu'ils ont perdu leur langue, ils ont perdu leur culture, ils ont perdu la spiritualité, ils ont perdu contact avec la nature».

Comme on le voit, les deux Sujets précédentes ont fait des prises de conscience qui commandent un engagement culturel et politique. Trois autres Sujets s'impliquent dans la survivance de la langue innue, qu'il s'agisse d'écrire des poèmes, d'entreprendre la rédaction de manuels didactiques dans l'apprentissage de la langue ou, encore, de convaincre les enfants d'utiliser essentiellement l'innu dans leur quotidien.

La première d'entre elles, S2, est une poète engagée; sa cause, c'est la défense de la culture innue; son acte d'écriture comporte deux objectifs: promouvoir, auprès d'un

public autochtone et allochtone, la culture innue et, en même temps, sauvegarder la langue. Son expérience du pensionnat, moment à partir duquel elle rompt avec la culture innue, de même que l'image que lui renvoie sa mère qui se livre encore aujourd'hui aux pratiques traditionnelles de vie et de subsistance, est à la source, dit-elle, de son engagement. La deuxième interviewée, S8, oeuvre à l'ICEM, un organisme voué à la sauvegarde et à la promotion de la langue. Depuis son mariage à un Innu, cette ancienne enseignante allochtone montre son appartenance à sa culture d'adoption en mettant tout en oeuvre pour sauvegarder la langue. Enfin, la dernière, S9, intervient auprès des enfants, en milieu scolaire, pour les amener à s'exprimer constamment en innu. Celle-ci, bien qu'elle considère son action comme essentielle, nous dit 'ramer à contre-courant' puisque le programme scolaire ne prévoit qu'une heure d'enseignement par semaine de l'innu.

«Pour sauvegarder la langue, il faut qu'on fasse [écrive] des livres, toutes sortes de livres» (S2);
 «Au niveau de la langue aussi, ça faisait longtemps que je voulais qu'on ait quelqu'un qui soit uniquement préoccupé de mettre par écrit des choses sur la langue [grammaire, dictionnaire, etc.]. C'est comme ça que les langues ont survécu, en mettant les choses par écrit» (S8);
 «Moi, je vois les [enfants de] quatre ans pis jusqu'à la maternelle aussi, les petits parlent en français... Moi, j'arrive dans la classe, je parle en innu pis l'autre [enfant] qui parle en innu est en train de traduire [à un deuxième enfant] ce que je dis; je dis: 'Non, il faut qu'il l'apprenne'. Lui, il fait pas des efforts, mais l'autre est en train de lui traduire; il a quatre ans puis il traduit à l'autre ce que je dis» (S9).

À Uashat, six Sujets se portent à la défense de la culture innue ou des gens qui la composent. La première d'entre elles, S29⁹⁹, qui est âgée de soixante-quinze ans, a longtemps pratiqué le mode ancestral de vie et de subsistance, mais a aussi vécu l'expérience des relations racialisantes. Cette pamphlétaire, qui témoigne de la lente érosion que subit sa culture, dénonce dans ses écrits les effets du colonialisme sur les Innus, par exemple l'ignorance de l'histoire innue, la perte de la 'mémoire indienne' et l'absence d'une identité propre. La reconnaissance, par le public, de son engagement amène encore aujourd'hui S29 à donner des conférences dans le but de sensibiliser l'Autre à son attitude méprisante envers la culture innue; mais surtout, elle s'adresse aux gens de sa Nation qui contribuent à la dévalorisation de cette culture.

[Il ne reste] Plus d'histoire [donc] plus de mémoire indienne [donc] plus de culture... Plus d'histoire [donc] plus d'identité... Ici [à Uashat], j'ai rencontré l'autre fois M..., il m'a dit: 'Ça va

⁹⁹ Celle-ci nous a demandé après quelque trente minutes d'entretien d'arrêter l'enregistrement qui la rendait mal à l'aise.

être comme t'écris dans ton livre. Aujourd'hui, on est là [déclin de la culture innue]'. Parce que les Indiens, ils bougent pas, ils aiment ça, toutes les choses qu'il y a ici [en désignant les meubles et l'équipement électronique et informatique]. Quand il a sorti mon livre, le premier, il y en a plusieurs qui écrivent à moi, les journalistes, n'importe qui, Montréal, Québec, plus loin, j'en ai, des lettres, pis pas un Indien qui m'a écrit».

La deuxième, S40, dit avoir pris conscience, alors qu'elle était une enseignante, du rôle de la langue, dans l'acquisition des connaissances historiques, mais aussi comme vecteur identitaire. Elle s'implique dans la sauvegarde de la langue innue; elle nous dit à cet égard 'être tombée dans une potion magique'.

«Je compare ça à Obélix qui est tombé dans la potion magique; je dis: 'J'ai tombé dans la potion de la langue' puis on dirait que je suis restée là-dedans, j'ai toujours poursuivi sans me questionner. En même temps, je faisais des prises de conscience, dans le sens où tu t'en es jamais occupée, de ta langue, je la parlais couramment, je me questionnais pas. Puis d'avoir fait l'apprentissage de l'écrit, ça te mène plus loin, t'as le goût d'apprendre plus. J'ai pas connu l'histoire des Innus, donc ça te porte à aller plus loin. Je suis encore là-dedans pis ça m'intéresse autant puis on développe du matériel pour l'enseignement de la langue innue, pour la première année, puis c'est pas terminé encore».

Les deux autres Sujets, S23 et S41, ont fait, et font toujours, l'expérience de relations racialisantes; toutes deux ont décidé de passer du statut de 'victimes' à un rôle plus proactif; leur objectif consiste à renseigner les allochtones sur la culture innue et ainsi combattre le racisme, mais ce faisant, leur propre sentiment identitaire croît.

«Moi, je fais des visites guidées, je suis un guide, je parle des Amérindiens, on fait le tour, on parle de l'habitation, comment ils faisaient sécher la viande puis l'histoire puis la médecine puis tout ça jusqu'à la situation actuelle. [Se citant dans le cadre de ce travail:] 'Je suis montagnaise, je viens de la Côte-Nord et on va vous parler des différentes nations autochtones du Québec. Moi, je suis montagnaise' puis je leur dis que nous autres, on vivait en clans; nous autres, les Montagnais, on vivait dans des wigwams... les gens le regardent d'une autre manière, tu sais. C'est vraiment grand, ça, de retrouver une fierté de ce que l'on est, tu sais, on parle juste de nous autres» (S23);
 «Au niveau culturel, avec le programme¹⁰⁰, je pense que je suis beaucoup plus impliquée à ce niveau-là; je te dirais que j'ai plus d'intérêt là-dedans aussi. J'aime ça, quand je donne un atelier, mais c'est plus avec des gens de l'extérieur de la communauté, je te dirais, parce que le programme est fait pour connaître les autochtones, pour démystifier un peu l'histoire pis c'est plus à un public non-autochtone que je m'adresse... [Pourquoi?] Ben, c'est parce qu'il y a beaucoup de préjugés pis je me dis c'est parce qu'il y a une méconnaissance quelque part; on se dit des affaires, on envoie des affaires, mais on sait pas. Pis j'ai dit: 'Ah! ce serait une bonne façon' parce que moi, le racisme, je le vois tout le temps pis c'est super-réciproque, des deux communautés [les Blancs de Sept-Iles et les Innus de Uashat], pis ça m'interpelle, ça me dérange pis le faire comme ça, je dis: 'Bon, j'en fais des petits bouts pis les petits bouts que je fais, les gens, ils repartiront avec une meilleure connaissance pis ils feront ce qu'ils voudront avec; mais si tu sais pas... au moins, [si] tu sais, t'assumes ce que tu sais'» (S41).

Les deux dernières, S24 et S35, luttent contre ce qu'elles estiment être les effets du mépris des Blancs, notamment le manque d'estime de soi. L'action qu'elles privilégient

¹⁰⁰ S41 collabore à la promotion d'un programme destiné à faire la promotion des cultures autochtones auprès des allochtones.

est axée sur l'apprentissage d'un sentiment d'appartenance à la communauté innue, les rudiments d'une cuisine simplifiée, voire même l'abc de la couture aux plus jeunes et cela, dans le but que ces derniers acquièrent un peu de confiance en soi et de compétence, mais plus largement, elles cherchent à combattre le sentiment de dévalorisation, en suscitant des motifs de fierté innue. C'est l'expérience du rejet dont elles furent elles-mêmes victimes et la conscience de l'infériorisation constante à laquelle les soumet la proximité des Blancs qui fondent leur engagement.

«Moi, dans ma tête, le gros problème, c'est justement la dévalorisation [des Innus]. C'est plus ça que d'autre chose. Oui, tu vois, on est en train de passer, à toutes les semaines, on passe une chanson, la chanson-thème de l'école, pis le refrain est en montagnais pis, dans le refrain, on entend: 'Oui, je suis fier, je suis fier de moi, je suis fier d'être Innu, je respecte les autres pis je me respecte' (S24);

«On avait ciblé à peu près une quinzaine de personnes. Avec une amie, qui tricote pis qui est très habile de ses mains. Pis moi, je me disais cuisine pas autochtone, que ça va être facile pour les femmes pis que les enfants vont aimer ça. Pis ce que je me suis aperçue, moi, c'est que ça les sortait de l'isolement qu'elles vivaient. Et puis ça les a rendues... le sentiment de compétence, de confiance en soi, d'être capables de nourrir leurs enfants pis elles disaient: 'J'ai essayé ça pis ça avait vraiment bien fonctionné'... Vraiment, ouvrir un espace pour aller chercher le sentiment de compétence, d'appartenance pis aller vraiment chercher la sécurité de l'enfant. Pis moi, j'ai fait faire des bas de Noël aux enfants. J'ai acheté de la toile, on a cousu autour pis après, eux, ils font le contour. Pis déjà, juste là, ça remonte, ils ont grandi d'un pouce. Ça, je trouve que ça construit beaucoup l'estime de soi, la confiance en soi pis ils travaillent beaucoup de leurs mains. Pis ça, c'est vraiment pour moi, d'aller chercher une activité, oui, mais plus que l'activité, aller bâtir la confiance en soi d'un enfant, l'estime de soi» (S35).

Dans l'ensemble, plus de la moitié des Sujets de Mani-Utenam et de Uashat consacrent une partie de leur énergie, soit à alléger de plusieurs façons les souffrances des femmes de leur communauté, soit à les mobiliser pour qu'elles prennent en main leur sort individuel ou collectif. D'autres, et parfois les mêmes, luttent pour la reconnaissance de leur culture et la dignité des gens qui la portent.

Parlant des motivations qui sont à la source de leur engagement, les Sujets parlent de 'devoir', de 'mission', de 'cause' au service de la communauté tout entière ou de l'une de ses composantes, par exemple, jeunes ou aînés, femmes ou hommes, mais souvent, des motifs plus personnels justifient l'engagement: tirer parti de ses propres expériences, partager ses connaissances, lutter contre l'oppression de son propre groupe (de genre ou d'ethnie), dans l'espoir que sa position personnelle y trouve profit et, de fait, le témoignage des Sujets va parfois dans ce sens.

Par ailleurs, et sans anticiper sur nos hypothèses sur lesquelles nous reviendrons, l'analyse de l'engagement assumé par les Sujets fait déjà ressortir quelques points intéressants. D'abord, elle permet de constater que les deux tiers des Sujets pratiquent un engagement en vue d'améliorer les conditions de santé, physique et mentale, la position économique et politique des Innus ou, encore, la position des femmes, comme femmes et comme Innues. Ainsi, les questions que nous formulions en amont de cette section quant à la capacité et à la volonté d'action des Sujets ont trouvé réponse: malgré des contraintes reliées principalement à ce que nous qualifions de 'triple charge de travail', pour la quasi-totalité d'entre elles – emploi rémunéré, soins des enfants et travail domestique –, un grand nombre de Sujets peuvent et veulent s'engager et le font.

Enfin, deux autres points doivent être soulignés, l'un relatif aux discours des Sujets sur l'engagement, l'autre portant sur notre découpage. D'abord, plusieurs n'hésitent pas à s'engager, parfois concomitamment, parfois successivement, dans des structures qui renvoient à des univers multiples, lesquelles requièrent bien souvent des expertises différentes. Ensuite, cette situation nous a amenée à privilégier une forme de découpage qui, si elle enlève un peu de la dynamique contextuelle, a néanmoins permis d'appréhender le sens donné par plusieurs Sujets à leurs engagements. Le temps est maintenant venu de présenter notre interprétation des données de notre recherche.

Chapitre cinq : interprétation

Nous allons dégager la signification que donnent les Sujets à leur position et à leur engagement et exposer la lecture que nous faisons de leurs propos, c'est-à-dire notre interprétation. Mais d'abord, qui sont nos Sujets et de quelles communautés parlent-elles?

Nous avons jugé important de revenir brièvement sur les données socio-démographiques qui caractérisent les Sujets, données qu'elles évoquent elles-mêmes pour donner un sens à leur vie depuis le lieu d'où elles parlent. D'abord, elles s'identifient comme Innues, à l'exception de deux allochtones mariées à des Innus. Trente-sept Sujets relèvent de la bande de Uashat-Mani-Utenam, dont sept résident à l'extérieur des deux communautés. La majorité vit avec conjoint et enfants, biologiques ou adoptés; cependant, onze sont des mères monoparentales. Les femmes interviewées sont nées pour la plupart dans la communauté où elles résidaient au moment de l'entrevue. Enfin, plusieurs d'entre elles ont été adoptées dans leur enfance et pratiquent elles-mêmes l'adoption traditionnelle.

Par ailleurs, des différences réelles existent entre les deux communautés; les femmes interviewées nous en ont parlé et nous avons pu, dans certains cas, les observer. D'abord, le lieu de naissance des parents diffère, les Sujets de Mani-Utenam évoquant plus fréquemment Moisie et celles de Uashat, le territoire. De plus, les communautés n'ont pas la même histoire: Mani-Utenam est née au milieu du XXe siècle de la fusion de plusieurs bandes provenant notamment de Moisie, Clarke City, Gallix, Port-Cartier et même de Uashat. La communauté de Uashat, pour sa part, a été instituée en 'réserve' au début du XXe siècle, bien qu'elle était depuis longtemps ce lieu vers lequel les Innus convergeaient à leur retour des territoires et représentait leur lieu de résidence estivale, tout autant que l'une des bases de leur économie de subsistance; il s'agit d'une terre sacrée que les aînés ont refusé d'abandonner lors de la création de la nouvelle 'réserve de Sept-Iles-Maliofénam' et c'est aussi un lieu à partir duquel ils vivent un rapport particulier aux Blancs, à cause de leur proximité de la ville de Sept-Iles. L'histoire de

Uashat a un impact sur la position et l'engagement des Sujets et c'est ce qui nous fait l'évoquer si tôt.

C'est dans ce contexte qu'il faut replacer les propos de nos Sujets pour trouver une réponse à notre question initiale de recherche: «Les femmes innues connaissent-elles les positions égalitaires qui existaient autrefois entre les femmes et les hommes innus et entre Innus et Blancs et sont-elles conscientes de la détérioration survenue à cet égard? Dans l'affirmative, cette conscience nourrit-elle un engagement de leur part?». Puisque nous avons choisi les concepts de 'position', 'conscience' et 'engagement', c'est sur ceux-ci que s'organisera notre interprétation.

5.1 Le concept 'position'¹⁰¹

Le concept 'position' nous permet de dégager la signification que donnent les Sujets à leurs conditions matérielles et sociales de vie, individuelles et collectives. Décrivant leur position, les femmes interviewées se révèlent comme agents et comme sujets, dans le temps et l'espace, en termes de comparaison avec le passé, mais aussi avec l'avenir anticipé.

5.1.1 L'application des thèses à nos données empiriques

Les Sujets estiment-elles qu'il y a détérioration des conditions de vie des femmes autochtones par rapport à celles de leurs pairs masculins et des Blancs? Pour répondre à cette question, nous allons d'abord revenir aux thèses des Engels, Anderson, Leacock, Walby, Fiske, Beaudet, Satzewich et Wotherspoon.

5.1.1.1 La théorie engelsienne sur les inégalités entre les sexes

Selon Friedrich Engels, le processus d'érosion du statut des femmes, en Occident, résulte de l'imposition du modèle patriarcal (et de la division du travail qui le sous-tend), de la propriété privée et d'un 'état capitaliste' qui construisent le pouvoir des hommes dans

¹⁰¹ À propos de ce premier concept, celui de 'position', nous avons fait l'hypothèse que la connaissance qu'ont les Sujets de l'histoire de leur position avait son importance et que, de surcroît, la conscience de leur position nourrirait leur engagement.

toutes les institutions de la société. Or, ce que nous avons retenu des discours des Sujets présente une image quelque peu différente. Les notions de famille et de travail s'articulent autrement en milieu innu, changeant ainsi la dynamique du jeu décrit par Friedrich Engels. Le premier concept, celui de famille, s'entend traditionnellement chez les Innus, non pas comme une cellule nucléaire (mère-père-enfants), mais une famille élargie, un cercle dont le centre est occupé par l'aîné-e. C'est ce modèle qui constitue l'une des assises des communautés innues. Des pratiques comme l'adoption traditionnelle, la transmission culturelle, le mode de cohabitation de plusieurs générations caractérisent la famille élargie dont les valeurs dominantes sont le partage et l'entraide. Le deuxième concept, le travail au sens engelsien, n'a pas d'application en milieu innu. La majorité de nos Sujets évoquent une division du travail où l'accent est placé sur la complémentarité des sexes, du moins en forêt et jusque dans un passé récent; même la détention d'un emploi rémunéré n'ajoute rien au statut. Le salariat ne semble pas jouer, chez les Innus, un rôle aussi important que dans la société dominante car l'ancien mode de vie et de subsistance en forêt reste porteur de sens. Un troisième concept avancé par Friedrich Engels, celui de 'propriété privée', ne trouve pas non plus sa pertinence dans la culture innue. D'une part, cette notion s'inscrit difficilement, nous disent les Sujets, dans un milieu dont le mode même de vie se base sur des pratiques traditionnelles collectivistes. D'autre part, la Loi sur les Indiens nie aux Amérindiens¹⁰² l'accès à la propriété foncière: le fiduciaire est l'État fédéral canadien qui leur assure la 'libre disposition' d'une résidence, à l'intérieur d'un cadre juridique bien particulier et par l'intermédiaire de son représentant, le Conseil de bande.

En résumé, la thèse engelsienne, qui présume du caractère universel de la position des femmes, néglige la spécificité des Amérindiennes. Enfin, un autre problème apparaît lorsque Friedrich Engels affirme que l'État vient consacrer en droit un pouvoir des hommes sur les femmes. S'agissant des Autochtones au Canada, le Législateur a plutôt retiré aux femmes amérindiennes le statut égalitaire, imposant du même coup aux hommes innus un type de rapport aux femmes copié sur le modèle des Blancs.

¹⁰² La Nation crie a conclu une entente avec le gouvernement du Québec qui constitue à quelques égards une exception à cette Loi.

5.1.1.2 Les thèses relatives aux effets de la conversion et du mercantilisme sur la position des femmes amérindiennes

Concernant les effets du processus de conversion et du mercantilisme, au XVII^e siècle, sur le statut des Autochtones en général et sur la position des femmes en particulier, Karen Anderson et Eleanor Leacock parlent de transformations profondes. Ici, encore, le cas des Innus nous paraît contredire les conclusions trop générales de ces deux auteures. La nation innue a échappé pendant des siècles à l’envahissement progressif de sa culture par le Colonisateur; le caractère nomade des Innus de même que leur relatif éloignement de la ‘métropole’ expliquent entre autres facteurs que la domination coloniale a tardé à s’exercer sur ces petites communautés. Néanmoins, force est d’admettre, à la suite de plusieurs chercheurs, que les effets du colonialisme ont fini par atteindre les Innus, au XX^e siècle, mais de manière moins prononcée que ne l’affirme notamment Eleanor Leacock, dans son analyse des effets de la traite des fourrures sur les communautés innues. À cet égard, nos Sujets nous disent que les rapports femmes-hommes de leurs aïeux étaient égalitaires, encore récemment.

5.1.1.3 Les thèses féministes traitant du statut politique des femmes

Pour Sylvia Walby, qui s’intéresse à la scène contemporaine, les inégalités entre les femmes et les hommes naissent de leur accès inégal à la citoyenneté, tant civique, que politique et sociale et, pour cette auteure, l’accession à la citoyenneté politique est la clé dans la citoyenneté sociale. Or, nos Sujets évoquent le fait que, de 1876 jusqu’en 1986, certaines de leurs aïeules ou elles-mêmes ont perdu leur statut ‘indien’ en épousant un Blanc, ce qui entraîna leur éviction de la communauté; à l’inverse, on imposait le statut ‘indien’ à une allochtone qui s’unissait à un Innu. Toutefois, la lutte des femmes autochtones a conduit à la promulgation de la Loi C-31, qui a corrigé cette injustice. Mais cette égalité politique, maintenant garantie juridiquement, ne l’est pas toujours dans les faits au sein des communautés car les conseils de bande maintiennent des pratiques inégales. Des Sujets témoignent du refus de leur Conseil d’intégrer dans les

communautés¹⁰³ les Innues dont le statut 'indien' a été reconnu suite aux nouvelles dispositions de la Loi C-31, ou encore, pour les Sujets métisses, étiquetées 'C-31.1' ou 'C31-.2', de reconnaître leurs enfants ou petits-enfants; ceux-ci n'acquerront pas le statut 'indien' sous la présente Loi. Sylvia Walby a raison lorsqu'elle prétend qu'une fois acquis les droits politiques (égaux à ceux des hommes), les droits civiques et sociaux suivent. Cependant, elle ne peut prétendre que la reconnaissance juridique suffit.

Par ailleurs, Jo-Ann Fiske décrit dans sa thèse un autre obstacle à la pleine citoyenneté des femmes autochtones. Selon l'auteure, la lutte au plan national des représentants de l'association nationale autochtone masculine¹⁰⁴ porte d'abord sur la reconnaissance des droits autochtones à l'autodétermination, à l'autosuffisance et au respect de l'intégrité territoriale, reconnaissance qui a préséance sur le droit à l'égalité entre les sexes, un objectif pourtant prioritaire aux yeux de l'association nationale des femmes autochtones. Jo-Ann Fiske, qui s'est intéressée en outre à des communautés amérindiennes de l'Ouest canadien, ajoute que les objectifs de ces associations nationales ne rencontrent pas plus les intérêts des individus dans les communautés. Or, cette dernière conclusion est contredite par notre recherche. Les visées des représentants masculins du Conseil de bande coïncident avec celles des représentants de l'association nationale 'masculine' et diffèrent de celles des femmes de la communauté, même de celles qui siègent au Conseil, qui portent un objectif de 'reconstruction communautaire'; c'est l'opinion très majoritaire des femmes interviewées. De plus, l'un des deux Sujets masculins innus que nous avons interviewés et qui fut impliqué sur la scène politique locale, durant quelques décennies, confirme la place des idéaux 'masculins' dans son action politique, à partir de la prémisse suivant laquelle la clé de la résolution des graves problèmes vécus en communauté se trouve dans l'arène politique et dans l'autonomie collective, tandis que la majorité des Sujets estiment plutôt que la solution aux nombreux problèmes de leur communauté ne passe pas l'autonomie collective, mais par l'autonomie individuelle et croient que l'atteinte de celle-ci dépend de l'action des femmes, à la base. C'est ce que nous avons observé: la survie de la communauté passe par le travail (communautaire)

¹⁰³ Il s'agit des droits de résidence et d'accès aux services sanitaires et sociaux pour elles-mêmes et leurs enfants.

¹⁰⁴ L'auteure parle ici des associations composées majoritairement d'hommes.

des femmes et ce travail est aussi la clé de leur accession à la citoyenneté, comme femmes et Innues.

5.1.1.4 Les thèses issues du courant postcolonialiste

Dans notre interprétation de la position des femmes innues, il nous fallait nous intéresser non seulement au ‘handicap’ d’être femme, mais aussi à celui constitué par le fait d’être Innue, et à cet égard, un autre courant théorique, celui du postcolonialisme, permettait d’y voir plus clair. Deux processus, étroitement reliés, auraient entraîné, selon les thèses des chercheurs s’intéressant à la scène autochtone, la déstructuration des communautés amérindiennes et leur marginalisation.

Le premier, la sédentarisation, est responsable de l’érosion culturelle, disent ces auteurs, laquelle a été facilitée par ‘l’inertie’ même des Amérindiens. Or, ces théories ne tiennent pas compte du syncrétisme qui caractérise les communautés amérindiennes, soit cette capacité d’imbriquer en un tout cohérent des éléments opposés; ce syncrétisme caractérise la philosophie et la vision du monde innues (Russel Smandych et Gloria Lee, 1995). Nos Sujets, reflétant à leur façon cette capacité d’ajustement à la ‘modernité’, effectuent ce travail de «bricolage»¹⁰⁵ entre tradition et contemporanéité, entre rites ancestraux et pratiques renouvelées, entre mode de subsistance traditionnel et salariat. Si l’apprentissage de certaines des coutumes innues se fait maintenant plus difficilement, il en est d’autres qui perdurent et s’adaptent. Et si le savoir-faire en forêt semble se perdre, des Sujets nous disent travailler à le transmettre à leurs enfants. D’autres pratiques restent vivantes, notamment l’usage de la langue, l’évocation des légendes par la tradition orale ou, encore, tous ces gestes quotidiens qui font partie du processus de socialisation à la culture d’origine, comme les pratiques sacrées ou les habitudes alimentaires. Des Sujets qui accusent leur mère d’avoir failli à cette tâche reconnaissent à d’autres moments qu’une certaine transmission s’est faite.

¹⁰⁵ L’anthropologie du contact, article du professeur Gilles Bibeau dont il nous remit copie à l’occasion d’une séance du Séminaire sur l’interdisciplinarité et son application. (SHA7055). Il s’agit d’une analogie empruntée à Lévi-Strauss, mais à laquelle le professeur Bibeau préfère l’analogie de la créolisation des langues pour «penser adéquatement la dynamique instaurée par le contact» (p. 25).

Le second facteur de déstructuration des communautés autochtones et d'infériorisation des femmes résulte, si l'on en croit des théoriciens du courant postcolonialiste, de l'imposition faite aux Amérindiens de fréquenter les écoles des Blancs. Pour plusieurs chercheurs, cette politique marque le début de nombreux changements dans la position des Amérindiennes, face à leurs pairs et aux Blancs. Christiane Beaudet, parlant des Innus, en décrit quelques-uns parmi les plus dévastateurs, par exemple, la complémentarité entre les sexes est remplacée par une nouvelle division du travail – la femme est détournée de son mode traditionnel de vie et de subsistance en forêt pour prendre soin de ses enfants qui vont maintenant à l'école, et l'homme, sur le territoire, dans son nouveau rôle de pourvoyeur unique de la famille –, mais aussi une rupture dans le processus d'apprentissage – le père va sans ses enfants en forêt et ne peut plus passer son savoir-faire; la mère ne peut transmettre qu'une partie de ses connaissances à ses enfants puisque le cadre traditionnel (la forêt) n'est plus présent. Nos Sujets, cependant, décrivent une situation quelque peu différente. D'abord, ce ne sont pas toutes les familles innues qui connurent cette nouvelle division du travail. Dans plusieurs cas, les parents choisirent de poursuivre leurs activités traditionnelles en forêt, confiant leurs enfants aux grands-parents ou à ceux des membres de la bande qui, pour une raison ou une autre, demeuraient dans la communauté. Ensuite, selon nos Sujets, ce ne sont pas tous les enfants qui furent tenus à l'écart du processus de transmission puisque les membres de la famille élargie et particulièrement les aînés jouèrent un rôle clé dans leur apprentissage culturel.

Par ailleurs, Vic Satzewich et Terry Wotherspoon se sont plutôt arrêtés sur les effets de la vie en internat pendant la période initiale de scolarisation. Le pensionnat, constatent-ils, a joué le rôle d'instrument d'assimilation, voire de marginalisation, et a été un lieu de souffrances pour les jeunes Amérindiens: rupture avec la famille, immersion dans la culture blanche et, parfois, abus physiques ou sexuels, absence de reconnaissance de l'identité amérindienne, voire mépris de la part des représentants du système d'éducation scolaire. Cependant, ces auteurs estiment que le pensionnat a permis l'émergence de leaders autochtones. Or, celles de nos Sujets qui ont fréquenté le pensionnat décrivent une 'réalité' en partie semblable et en partie différente. L'une d'entre elles décrit les souffrances qui furent les siennes en cette occasion, mais toutes les autres estiment

plutôt que le pensionnat leur a permis d'une part, de retrouver en partie une position égalitaire avec les hommes de leur Nation à l'instar de celle de leurs aïeules et, d'autre part, avec les Blancs, rejoignant en cela les conclusions des chercheurs.

En somme, les thèses issues des auteurs précédents, bien qu'elles présentent un intérêt certain, laissent dans l'ombre des spécificités culturelles des communautés et de la position des femmes innues. Outre que les conclusions ne sont pas toutes confirmées par nos Sujets, elles sont contredites par nos observations. Ainsi, la présence des caractéristiques culturelles innues que sont l'adoption traditionnelle et la famille élargie, font encore contrepoids aux effets des processus de sédentarisation et de scolarisation et freinent la déstructuration des sociétés innues.

En résumé, le concept 'position' est pertinent dans notre thèse. Nous référant à la théorisation qu'en font les auteurs, nous avons pu dégager la signification donnée par les Sujets aux conditions matérielles et sociales de vie, individuelles et collectives, qui définissent cette position qu'elles décrivent d'abord en termes de comparaison avec celle de leurs aïeules puis avec le présent. À cet égard, la position des Innues est demeurée pratiquement inchangée dans le cours de leur histoire sous l'effet de processus reliés au mercantilisme, à la conversion, à la sédentarisation ou à l'obligation de fréquentation scolaire faite à leurs enfants. Des spécificités culturelles telles la famille élargie, la préséance des aînés dans tous les champs d'activité sociale, le partage de certaines valeurs comme le respect et l'entraide, voire même les représentations innues du travail salarié et du travail en forêt, rendent en partie compte de cette condition des femmes. Cependant, on constate que l'État, dans ses législations et ses pratiques a influencé, directement ou non, cette position, mais plus récemment que ça n'a été le cas pour d'autres nations amérindiennes, à cause du caractère nomade des Innus et de leur éloignement relatif de la 'métropole'. Par exemple, si la Loi sur les Indiens, avant 1986, ne semble pas affecter les Innues outre mesure, par son imposition du modèle patriarcal, c'est plutôt le comportement du Conseil de bande, lequel reproduit l'ancien 'modèle blanc', qui affecte davantage la position des femmes innues. En outre, et tout en ne se reconnaissant davantage dans les objectifs poursuivis par les représentants des associations nationales de défense des droits autochtones, elles sont convaincues que

leur travail est autant la clé de la reconstruction communautaire que celle qui confortera leur propre position. Ainsi, les femmes innues, en plus de ne pas endosser le rôle que l'État leur destine, innovent indépendamment des 'grandes associations' afin de paver la voie à la sortie de leurs propres problèmes, individuels et collectifs et, à cet égard, certaines de leurs stratégies, notamment dans leur scolarisation, semblent leur garantir des opportunités quant à leur position, non seulement face aux hommes innus, mais aussi par rapport aux Blancs. Toutefois, le concept 'position' ne suffisant pas à lui seul à rendre compte de l'engagement des femmes innues, nous nous sommes tournée vers le concept de 'conscience'.

5.2 Le concept 'conscience'

Pour comprendre le sens que donnent nos Sujets à leur position, il nous faut appréhender leur subjectivité, l'intention qui découle de la position qui leur est faite et de celle qu'elles choisissent d'occuper. En outre, notre démarche vise, conformément à la thèse de Alfred Schutz, à prendre en compte la dimension 'intersubjectivité' de la conscience de nos Sujets; comme le précise ce phénoménologue, nous sommes tous parties prenantes d'un univers auquel nous donnons un sens et une pertinence, cela à partir de nos connaissances et de notre expérience. Cependant, si la phénoménologie nous permet de comprendre, avec Edmund Husserl, comment on en arrive à la conscience et, avec Alfred Schutz, comment les rapports interpersonnels influent sur celle-ci, aucun de ces deux auteurs n'a expliqué l'impact de la matérialité de la condition sociale sur la conscience. En conséquence, c'est en nous référant à l'enseignement de Karl Marx, pour ce qui est du matérialisme, et à celui de Sandra Harding, concernant l'application du marxisme à la condition de vie des femmes, que le concept 'conscience' trouve une autre partie de son application chez nos Sujets, bien que dans leur cas, il nous faut nous intéresser aussi à la 'réalité' autochtone dont ne tiennent pas compte les auteurs précédents. Notre hypothèse, rappelons-nous, est que la connaissance d'une position autre que la leur (celle de leurs aïeules) serait l'un des moteurs d'un désir de changement ou d'engagement chez nos Sujets.

5.2.1 La conscience comme résultat d'une connaissance de l'histoire

Mais d'abord, quelle connaissance et quelle histoire? Celle du passé de la Nation et de la communauté de nos Sujets. La connaissent-elles?

5.2.1.1 L'histoire de la Nation

Quelque vingt pour cent des Sujets, réparties à peu près également dans les deux communautés, connaissent l'histoire de la Nation innue. Elles la font remonter depuis le XVIIIe siècle et abordent les thèmes relatifs aux conditions matérielles, sociales et spirituelles de vie des Innus. Elles décrivent aussi les statuts respectifs de leurs ancêtres féminins et masculins et les évaluent comme étant égaux. Celles-ci, conscientes du caractère limité de leur 'stock de connaissances', ont puisé à d'autres sources que l'enseignement dispensé dans les écoles des Blancs. Aussi, savent-elles qu'elles appartiennent à un groupe dominé et colonisé et reconnaissent-elles que l'histoire 'officielle' est celle racontée par le 'vainqueur'. Elles déplorent de plus l'absence, en milieu innu, d'archives et autres documents historiques, de même que la négligence du Conseil de bande qui laisse subsister un programme d'enseignement de l'histoire aussi lacunaire. À cet égard, plusieurs autres Sujets, même parmi les plus jeunes qui ont étudié en milieu innu, disent ignorer l'histoire de leur Nation.

5.2.1.2 L'histoire de la communauté

Concernant l'histoire de leur communauté, toutes les femmes interviewées la connaissent, à des degrés variables, souvent à partir le 'rouleau de la tradition orale'. Les Sujets des deux communautés témoignent tantôt d'un héritage commun, tantôt d'une histoire particulière.

Dans les deux groupes, les aspects culturels de la vie de leurs aïeux sont bien connus et se ressemblent. Le lien à la forêt et une relation intime au territoire en constituent des leitmotiv. En même temps que la forêt, comme lieu, fournit une source d'identification et de définition des statuts et des rôles, elle constitue le site d'une lutte constante pour la survie, de l'individu et du groupe, une lutte dont on ne peut sortir gagnant que réunis autour de valeurs communes comme l'entraide, le partage et le respect de l'autre. Et

l'histoire continue sa course dans les souvenirs de la plupart des Sujets, mais celles-ci doivent constater la détérioration progressive de la qualité du tissu social de leur communauté, depuis une vingtaine d'années, par exemple, la croissance constante de problèmes sociaux, comme les abus d'alcool et de drogues, les taux élevés de violence et de suicide, une perte des rôles et statuts traditionnels masculins, une dévalorisation du statut des femmes en même temps qu'elles observent une quête de nouveaux repères identitaires.

Mais l'histoire de chacune des communautés est singulière. Par exemple, pour la majorité des Sujets de Mani-Utenam, le territoire et Moisie constituent des jalons significatifs de leur passé. Pour les Sujets de Uashat, leur point de référence, c'est Uashat même, la 'terre sacrée'; il s'agit d'un lieu que leurs aînés ont dû défendre contre le Colonisateur et contre leurs frères, une terre qui, à cause de sa localisation même, enclavée dans la ville de Sept-Iles, a donné une couleur différente à leur passé collectif et à leurs relations avec les Blancs. Par ailleurs, l'histoire de la création de la 'réserve de Sept-Iles-Malioténam' suscite des émotions différentes. Cet événement, vu sous un angle positif par les Sujets de Mani-Utenam, est à Uashat source de traumatisme: leurs aînés furent confrontés au regard de l'autre Innu, celui de Mani-Utenam. Les Sujets de Uashat disent que les membres de leur communauté ont été accusés par ceux de Mani-Utenam d'avoir refusé de se joindre à la communauté naissante à la fin des années 1940 et d'avoir adopté un style de vie moderne, plutôt que traditionnel. Ces deux termes, moderne vs traditionnel, ont d'ailleurs été utilisés par la majorité des Sujets de Mani-Utenam qui se reconnaissent dans la caractérisation 'traditionnelle' et la nient à la communauté de Uashat dont les membres, au contraire, estiment que leur attachement à la 'terre sacrée' est garante de leur culture. Certes, les Innus de Uashat ont eu de moins en moins l'occasion d'entretenir concrètement leur lien à la forêt, leur accessibilité limitée aux territoires, laquelle est fonction de ressources financières importantes, rendant compte de cette situation. Cependant, l'exercice du mode ancestral de vie et de subsistance en forêt n'est guère plus présent à Mani-Utenam. En outre, nous croyons que le fait de juger le caractère 'traditionaliste' d'une communauté à l'aune de ce seul critère, la vie en forêt, se révèle facétieux puisque les pratiques linguistiques, religieuses, sacrées, alimentaires, voire tout ce qui relève de la médecine traditionnelle innue,

constituent autant de manières de véhiculer une vision du monde innue en quête d'équilibre et cela est le fait des deux communautés.

En outre, l'histoire des deux communautés se distingue sur le plan des rapports avec les Blancs. À cet égard, les Sujets de Mani-Utenam disent que leurs aînés n'ont pas eu beaucoup de contacts avec les Blancs. Bien qu'elles soulignent l'exclusion des leurs de l'école des Blancs de Moisie ou encore la discrimination dont ils étaient l'objet à l'occasion des cérémonies religieuses célébrées dans l'église du village, elles décrivent un quotidien marqué sous le sceau des rapports harmonieux entre Innus et Blancs. Leur installation subséquente à Mani-Utenam les isole relativement de ces derniers dont la présence se manifeste cependant par les représentants de l'Église, de l'État et du monde des affaires. Les Sujets de Uashat, au contraire, témoignent du poids du regard de l'Autre, le Blanc, posé sur leurs ascendants, source du sentiment d'humiliation, voire d'infériorisation, qui les stigmatise. À cet égard, plusieurs d'entre elles dénoncent le rôle de l'État à l'origine d'un conflit entre les Innus et les Blancs et dans la mise à l'écart des premiers dans les 'réserves'.

S'agissant de leur connaissance des positions respectives des femmes et des hommes innus, des Sujets témoignent des changements qui sont intervenus avec le temps. D'abord, certaines d'entre elles, remontant à la fin du XIXe siècle, décrivent leurs aïeules comme les détentrices d'une autorité incontestable, dans le couple et dans le groupe, au sein desquels leur apport, mais aussi leur voix, étaient reconnus comme essentiels à la survie collective. À cette époque, existait une division, sexuelle et sociale, du travail où la valeur n'était pas fonction du genre des personnes. En dépit de la sédentarisation et de l'obligation de fréquentation scolaire, plusieurs femmes ont poursuivi le mode original de vie et de subsistance, par exemple, la chasse au petit gibier et la cueillette, jusqu'aux années 1970, mais déjà le travail salarié entrainait dans la vie de plusieurs couples et familles, sans modifier cependant la distribution des rôles sexuels. Cette connaissance profonde des Sujets concernant les positions respectives de leurs aïeules et aïeuls résulte en partie du fait que plusieurs d'entre elles ont été adoptées par leurs grands-parents et ont pu observer directement le type de relations qu'entretenaient ceux-ci dans leur couple et la famille.

Mais il ne faut pas oublier que la Loi sur les Indiens de 1876 est venue exercer une influence certaine sur le statut des femmes. Que savent les Sujets de l'évolution de la position de leurs aïeules sous l'impact de cette loi? Leurs commentaires portent surtout sur les rôles respectifs des femmes et des hommes innus dans les instances de pouvoir politique. Si d'un côté, les hommes devinrent les seuls représentants face à l'État, de l'autre, les femmes ne furent pas des êtres passifs et soumis au jeu de leur tuteur légal. Par exemple, les Sujets des deux communautés se souviennent de leurs mères et grand-mères faisant entendre leur voix au Conseil de bande et qu'on respectait. Ou, encore, lorsque l'État procéda, en vertu de la Loi sur les Indiens, à la création de la nouvelle 'réserve de Sept-Iles-Maliofénam', les Uashatiennes jouèrent un rôle politique important. À cet égard, les Sujets de Uashat témoignent d'aïeules engagées dans la lutte (un combat mené presque exclusivement par des femmes) pour le maintien de la terre sacrée de Uashat. En résumé, les Sujets estiment que, jusque dans les années 1960-1970, la position de leurs ascendantes n'a pas connu de modifications majeures par rapport au style de vie égalitaire des femmes innues. La portée et les effets de la Loi sur les Indiens ne furent pas si importants que le prétendent des auteurs. Comme nous l'avons déjà souligné, il est possible que le relatif éloignement des Innus de la 'Métropole' et surtout leur mode de vie nomade, les aient soustraits pendant un certain temps de l'application de la Loi et en aient retardé les effets.

Néanmoins, les Sujets reconnaissent que l'histoire de leurs communautés, dans le dernier quart du XXe siècle, témoigne de certaines transformations qui ont eu des effets sur la position des femmes innues. D'une part, le Conseil de bande a commencé à jouer un rôle majeur dans la gestion de la vie de la communauté et à ce sujet, des Sujets décrivent son action comme une 'violence latérale': les communautés 'libérées' de la présence du Colonisateur n'en subissent pas moins l'influence et le contrôle et reproduisent les comportements du modèle occidental, au détriment de leurs propres valeurs (Edward Said, 1980; Franz Fanon, 1968) et, dans le cas qui nous intéresse, au détriment des femmes innues, que le Conseil discrimine dans les domaines de la formation et de l'emploi. D'autre part, les Sujets estiment que l'attitude des hommes innus à leur endroit résulte aussi d'un processus de domination, celui-là externe à la communauté. Elles évoquent certaines pratiques de l'État fédéral canadien qui ont

conduit à la dépendance des hommes innus et fait en sorte que se rompe le lien intime qu'ils entretenaient avec leur culture. En un sens, les prestations de sécurité sociale ont entraîné chez leurs pairs la perte d'un statut et d'un rôle, voire de leur identité. Par ailleurs, la violence et les multiples abus de toutes sortes, qui sont devenus le lot de plusieurs femmes de la communauté et que les Sujets attribuent en grande partie à la politique canadienne en matière d'affaires autochtones, se traduisent par la perte d'estime de soi; les abus d'alcool et de drogue auxquels elles-mêmes se livrent contribuent à la détérioration de leur position. C'est cette conscience qu'ont les Sujets des changements intervenus depuis une trentaine d'années dans leur position qui est susceptible de provoquer leur engagement. Toutefois, l'expérience de vie vient aussi jouer sur cette conscience des conditions matérielles et sociales de vie; c'est ce à quoi nous allons maintenant nous intéresser.

5.2.2 La conscience comme résultat d'une expérience de vie

Parlant d'abord de leur expérience de femmes dans la famille, la majorité des Sujets évoquent leur existence comme marquée par la violence, parentale ou conjugale, les abus sexuels et la surconsommation d'alcool et de drogues, les leurs et ceux de leurs proches. Ces récits vont d'ailleurs bien au-delà de la simple description; s'y mêlent des émotions intenses qui témoignent du fait que les expériences sont revécues dans l'entretien et nommées; en somme, les Sujets en ont pris conscience.

Cette prise de conscience, d'une part, a rendu possible leur action en vue d'améliorer d'abord leur propre condition. D'ailleurs, la majorité d'entre elles, évoquant leur position lors de l'entrevue, décrivent, à l'instar de leurs aïeules, une relation égalitaire au conjoint; celles de Mani-Utenam en attribuent le mérite à leur scolarité, laquelle leur a donné accès à un bon emploi alors qu'à Uashat, ce même type de relation se fonde sur le modèle d'une mère ou d'une grand-mère ayant démontré son leadership. Parlant de scolarité, le retour aux études effectué par plus de la majorité des Sujets constitue un indicateur des plus intéressants de leur volonté d'améliorer leur propre position, mais aussi d'acquérir les compétences nécessaires pour agir sur la condition des leurs.

Cette prise de conscience, d'autre part, rend compte de l'empathie des Sujets face à leurs paires. Elles estiment et d'ailleurs constatent que ces dernières occupent une position désavantagée par rapport, d'une part, à leurs aïeules et, d'autre part, à leur conjoint. Ainsi, décrivent-elles le processus d'érosion qui a agi de la génération précédente à la leur: de la dépendance économique à la pauvreté chronique, de la violence au cycle de la violence, de l'abus d'alcool, aux drogues douces, puis dures. À cet égard, fortes de leur propre expérience et de leur foi dans la volonté de leurs paires de 's'en sortir', plusieurs Sujets travaillent à les sensibiliser à leurs conditions de vie et à les pousser agir sur celles-ci, dans le cadre d'une démarche personnelle, susceptible de déboucher sur une entreprise collective de réparation.

Mais même si la majorité des Sujets des deux communautés étudiées évoquent une expérience similaire de vie, comme femmes, il en est autrement de leur expérience de femmes innues; celle-ci, dans le cas des Sujets de Uashat, reste encore aujourd'hui imprégnée des effets de leur proximité aux Blancs. Parlant de leur sentiment d'infériorisation, elles estiment qu'il fait partie de leur stock de connaissances - 'On naît avec ça', disent-elles - et se réactualise quotidiennement, à l'école ou dans les commerces, dans le cours habituel de l'existence. À Uashat, l'école, c'est l'immersion dans l'univers des Blancs, là où on est minoritaire, là où l'inclusion ne fait que confirmer l'exclusion, là où manifester sa culture ne fait que marginaliser davantage, expérience de rapports racialisants qui se poursuit, une fois qu'on est devenue adulte, dans une communauté enclavée dans une ville 'blanche'. Cette expérience de leur condition de dominées a été conscientisée par plusieurs Sujets, ce qui nous fait croire que leur conscience marque un début d'émancipation, comme par exemple, le fait que le Blanc n'est plus le modèle à imiter. Pour leur part, les Sujets de Mani-Utenam ne vivent pas cette expérience 'rapprochée' du mépris des Blancs. Elles n'en éprouvent pas moins le besoin de valoriser leur culture traditionnelle qu'elles sentent menacée.

Nous avons postulé que c'est notamment leur conscience d'appartenance à une classe, de femmes et d'Innus, et le sentiment de la double marginalisation, qui déclenchent l'action des Sujets. Nous allons nous intéresser à l'application, dans notre recherche, du dernier concept, celui de l'engagement.

5.3 Le concept 'engagement'

Comme on l'a vu, les auteurs s'entendent sur la notion d'engagement à laquelle ils reconnaissent les caractéristiques suivantes: il s'agit d'un passage à l'acte, en l'occurrence, une décision qui résulte du rapport de quelqu'un à un autre ou à une institution et qui inclut la notion de durée; en outre, il est nourri par une valeur ou un idéal et il vise une (re) construction identitaire individuelle et collective qui donne sens à nos actions; enfin, il naît et grandit dans un contexte socio-culturel donné. Mais le concept ainsi théorisé est remis en question par quelques chercheurs à la lumière des transformations individuelles et sociétales; désormais, l'engagement recoupe de nouvelles formes d'inscription civique et d'action dans le champ communautaire puisque les problèmes sociaux contemporains appellent des engagements multiples, successifs ou même concomitants et supposent une action collective.

Mais pouvons-nous affirmer qu'il y a engagement en ce sens chez les Sujets de notre étude et que leurs discours en témoignent? Nous inspirant, d'une part, des théories et, d'autre part, de ce que nos Sujets décrivent comme engagement, nous voyons ce dernier comme une action collective axée sur le mieux-être des membres de la communauté, leurs intérêts et la (re) construction de leur identité individuelle ou collective, répondant à certaines valeurs, portée par la conviction d'un rôle et de sa potentialité et susceptible de prendre autant de formes que le requièrent les besoins de la collectivité; enfin, et même si les formes changent, l'engagement s'inscrit dans la durée.

La première caractéristique de l'engagement de nos Sujets serait donc sa dimension collective. Dans les faits, la majorité des Sujets de notre étude s'engagent à l'intérieur d'un groupe et quelques-unes mettent elles-mêmes en place des structures de concertation et de résolution des problèmes. Leur engagement prend son sens dans une solidarité revendiquée avec les membres de leur communauté et dans un exercice de citoyenneté.

Concernant la deuxième caractéristique, une action centrée sur le mieux-être, les intérêts et la (re) construction de l'identité, individuelle et collective, des membres de leur communauté, les Sujets affirment livrer un combat contre les problèmes sociaux,

économiques et de santé et leurs conséquences. Il s'agit des effets de l'alcoolisme, de la toxicomanie, de la violence sous toutes ses formes, contre soi-même ou les autres, et du jeu compulsif, autant de facteurs de rejet, même à l'intérieur de la communauté, et d'accentuation de la pauvreté (et vice-versa). Mais certaines luttent aussi dans la sphère politique, soit de l'intérieur du Conseil de bande, soit dans des coalitions de défense des intérêts des gens de leur communauté; à ce dernier égard, elles le font depuis des groupes d'opposition à l'exploitation abusive du territoire de leur communauté à l'occasion des ententes conclues entre le Conseil de bande et Hydro-Québec ou, encore, dans une coalition visant la séparation de Mani-Utenam et de Uashat. Dans tous les cas, elles estiment que les intérêts des Innus ne sont pas bien représentés par le Conseil, lequel, de son côté, ne voit pas toujours d'un œil favorable leurs revendications: 'La voix des femmes (sur la scène politique) n'est plus considérée comme aussi essentielle', mais quoi qu'il en soit, 'Elles parlent avec leur cœur', soutiennent-elles. Mais à travers toutes ces luttes, les Sujets poursuivent aussi un objectif de (re) construction de l'identité, individuelle et collective, innue.

Une troisième caractéristique dont nous avons parlé plus haut, un engagement fondé sur des valeurs partagées, se manifeste dans le sens que les Sujets donnent à leur action, lequel va au-delà de ce qu'en disent les théoriciens. Leurs luttes s'ancrent dans un sentiment d'appartenance à leur communauté. Leur action, contre les effets des problèmes sociaux, l'oppression et la marginalisation, s'appuie sur des valeurs fondamentales comme le partage et aussi dans la conviction de l'importance du rôle d'«aidante naturelle», lequel occupe une autre place stratégique dans le système de valeurs innu. Enfin, il y a l'expression d'une communauté de sens qu'elles partagent avec ceux qu'elles aident: le 'destinateur' et le 'destinataire' de l'action se donnent la main comme dans un cercle, ce cercle sacré à la base de la philosophie innue; cette dimension, spirituelle et sacrée, alimente leur action, «fournit le cadre de référence et dicte les relations entre les individus» (Russell Smandych et Gloria Lee, 1995); la majorité des Sujets parlent en ces termes de leur engagement.

Une quatrième dimension importante tient à la conviction profonde qu'entretiennent les Sujets quant à l'importance de leur rôle et sa potentialité. S'agissant de cet aspect, les

Sujets s'expriment avec passion; elles ont confiance en leur propre force, laquelle s'enracine dans une expérience et la foi dans un 'possible', voire des 'possibles', qui ne peuvent émerger qu'avec leur concours. Par exemple, ce n'est que grâce à leur travail que peut se reconstruire l'autonomie *individuelle* des Innus et, en ce sens, leur action se justifie davantage, estiment-elles, que celle des représentants des associations autochtones, au niveau local et national, lesquels sont plutôt porteurs d'objectifs d'autonomie *collective*. En outre, cette foi en leur capacité de créer un avenir meilleur nous permet de comprendre ce qui nous semblait à prime abord paradoxal: elles évoquent les années passées avec leurs mères et grands-mères comme des moments de bonheur, mais leur 'préfèrent' les conditions actuelles de vie, plus dramatiques; ou encore, elles quittent leur communauté pour sauver leurs jeunes, avec l'objectif de revenir aider les leurs; ou, enfin, et bien que conscientes des effets sur elles de la fréquentation des écoles de la société dominante, elles veulent néanmoins acquérir des compétences sanctionnées par un diplôme; à ce dernier égard, plus de la moitié d'entre elles ont entrepris des études postsecondaires, surtout dans le champ des sciences humaines et sociales: 'une façon de résoudre les problèmes qu'elles vivent dans la communauté... elles se disent: Si je peux me trouver des outils qui vont m'aider à apporter des solutions à ma communauté'. Ainsi, au-delà du développement personnel, c'est le bien-être de leurs concitoyens qui est en cause, à travers une démarche originale en vue de s'inscrire, de même que leur communauté, dans la société contemporaine. Bref, ces paradoxes n'en sont plus lorsque nous comprenons le sens donné par les Sujets à leur action: réussir ce difficile équilibre, individuel et collectif, entre valeurs traditionnelles et modernes, entre développement personnel et bien-être collectif.

Mais cette conviction de nos Sujets relativement à leur rôle et à sa potentialité se manifeste aussi à l'endroit des femmes de leur communauté car c'est d'elles, disent-elles, que dépend le salut de leur communauté: 'Sauver les femmes, c'est sauver la communauté', 'Même les plus démunies finissent par se relever', 'On est des combattantes', 'Tout passe par elles' ou, enfin, 'Je pense que c'est les femmes qui vont faire la différence'. Elles repèrent plusieurs indices révélateurs de cette force du groupe des femmes innues dans leur communauté: à travers la description d'un renversement des rôles traditionnels, les femmes étant souvent les pourvoyeuses principales, les Sujets

décrivent une autonomie accrue de leurs paires, une présence active, dans les champs d'activité familiale, sociale, politique et culturelle et parlent aussi du retour aux études comme un phénomène majoritairement féminin; les femmes innues sont celles qui, dans la communauté, accroissent leurs compétences. C'est cette conviction de l'importance de leur 'rôle de genre' qui stimule l'engagement de nos Sujets: 'Celles qui vont faire les changements, c'est les femmes parce que ça va à la base et la base, c'est les femmes qui vont la faire' ou 'Plus il y aura des femmes en politique et plus il y aura de changements politiques', mais aussi parce que les femmes de leur communauté 'pensent beaucoup communauté'.

La cinquième caractéristique de l'engagement de nos Sujets vient de ce qu'il prend autant de formes que le requièrent les besoins de la communauté. Tant les types d'action, que les cibles et la nature même des structures de 'guérison' ou de résolution des problèmes, sont pluriels et présentent un caractère parfois formel et, en d'autres occasions, informel, se modelant sur des impératifs, des urgences, mais dans tous les cas, s'influençant mutuellement. Ainsi, la lutte contre les problèmes, sociaux, économiques, politiques ou de santé, emprunte parfois des chemins très concrets, par exemple la création d'un mouvement A.A.; parfois aussi, elles élaborent des stratégies d'information et de concertation, agissent directement au sein du Conseil de bande ou, encore, elles assurent la mise sur pied de coalitions. Les Sujets agissent notamment depuis le dispensaire, la Maison de thérapie, les centres pour femmes ou personnes démunies, l'église, l'école, la salle communautaire, la station radio, les bureaux du Conseil de bande, le journal, leur propre domicile et même en forêt. De même, l'action dans le champ culturel se modèle en fonction du but poursuivi et s'appuie sur des structures jugées pertinentes, par exemple, la promotion des pratiques traditionnelles, telles la vie en forêt, l'artisanat, la médecine traditionnelle et la langue, se fait dans des différents cadres, comme à la maison, en forêt, à l'école ou dans les garderies, mais aussi, dans les manuels didactiques et scolaires et, plus largement, dans des ouvrages littéraires engagés. C'est aussi dans le champ culturel que nos Sujets poursuivent des objectifs de (re) construction de l'identité innue, individuelle et collective, et de recouvrement d'une fierté innue; encore ici, les types d'action sont multiples, à partir d'une oeuvre pamphlétaire ou cinématographique, en passant par des formations en

histoire autochtone, des programmes de réappropriation par les jeunes des pratiques ancestrales de vie en forêt, des projets d'acquisition de compétences générales, jusqu'au renouvellement des pratiques reliées à la médecine traditionnelle, toutes actions susceptibles de (re) donner à chaque Innu la maîtrise de sa culture.

Enfin, la sixième et dernière caractéristique de l'engagement des Sujets de notre étude est celle de la durée, laquelle constitue, comme l'ont souligné les auteurs précédents, l'une des différences spécifiques de l'engagement, comparé aux actions ponctuelles. Mais dans cette notion, il y a davantage que le temps passé au service d'une cause. L'engagement parle de l'existence entière de la personne qui l'assume, de sa conscience du passé et des conditions actuelles et de ses projets d'avenir. Ce sont d'ailleurs ces derniers que les Sujets ont façonnés dans leur projet propre de gouvernance¹⁰⁶ et qui donnent sens à l'engagement. Pour elles, le travail de réparation auquel elles s'engagent sera leur œuvre collective, comme femmes et comme Innues, et il s'appuiera sur des moyens originaux mis en place par les membres de la communauté et non copié sur le modèle de la société dominante.

Par ailleurs, si l'engagement et le sens que lui donnent nos Sujets est démontré, il nous reste à évaluer la validité de nos hypothèses. C'est ce sur quoi nous nous arrêtons dans notre chapitre de conclusion, avant de nous intéresser aux limites de notre étude et au caractère original de notre recherche.

¹⁰⁶ Voir l'annexe 12, page xxxiii, sur 'Le point de vue des Sujets sur la gouvernance de leur communauté'.

CONCLUSION

Dans ce chapitre, nous nous proposons d'examiner la recevabilité de nos hypothèses au regard des conclusions de notre étude empirique, de traiter des limites de notre étude, mais aussi de son originalité et de sa pertinence. Par ailleurs, cette thèse s'inscrivant dans un contexte académique particulier en sciences humaines appliquées, nous nous demandons si elle est, de fait, 'appliquée' et interdisciplinaire. Cette dernière question nous fournira l'occasion d'identifier les pistes de recherche sur lesquelles s'ouvre notre étude et les formes d'action sur lesquelles elle débouche.

- **Retour sur nos hypothèses de recherche**

Notre première hypothèse était:

«Parmi les femmes innues de Uashat et de Mani-Utenam, il s'en trouve qui ont une connaissance de l'histoire lointaine de leur nation et de leur communauté, y incluant les positions égalitaires entre les sexes et entre Innus et Blancs».

Cette hypothèse n'est pas confirmée: la majorité de nos Sujets ne connaissent pas le passé lointain¹⁰⁷ de leur Nation et de leur communauté, bien que quelques-unes évoquent une certaine 'histoire' commune aux Autochtones du Canada. Notre conjecture était naïve et idéaliste, puisque nous nous proposons d'interviewer des femmes appartenant à un groupe dominé et colonisé dont la seule 'histoire écrite' à ce jour a été construite par le vainqueur et le colonisateur.

Notre deuxième hypothèse était:

«Parmi ces femmes (détentrices d'une connaissance du passé lointain des Innus), certaines ont développé une conscience de la précarité de leur position actuelle qui les

¹⁰⁷ Par 'lointain', nous entendons la période antérieure au Contact (voir note 35 à la page 46).

fait s'engager dans des luttes, comme femmes, pour l'égalité avec les hommes innus, et comme Amérindiennes, pour celle de leur nation avec les Blancs».

Cette hypothèse est en partie invalidée pour la raison évoquée plus haut: l'engagement, lorsqu'il se manifeste, ne peut s'appuyer sur la connaissance d'une histoire antérieure au Contact. Cependant, la majorité des Sujets ont démontré une connaissance réelle de la condition de leurs aïeules et aïeuls depuis le début du XXe siècle, grâce à la transmission orale; parmi celles-ci, cinq se sont engagées dans des actions orientées vers la (re) conquête de l'égalité des femmes avec les hommes de leur Nation et dans un travail de reconstruction de l'identité et de la dignité de leur communauté.

Reprenons brièvement les propos de chacune de ces cinq Sujets. Trois d'entre elles, partant de leurs connaissances des statuts égalitaires des femmes et des hommes innus au siècle dernier, témoignent d'une conscience de leur position inférieure présente face aux hommes de leur communauté; leur combat pour le 'ré-empowerment' des femmes innues se fait depuis le Conseil de bande, dans un mouvement de coalition et dans l'Association des femmes autochtones. Les deux dernières militent plutôt pour le recouvrement des droits des Innus de leur communauté et la reconnaissance de ces droits par la société dominante; conscientes de l'oppression qui affecte leur groupe, elles vivent leur engagement, l'une, depuis le tremplin que lui offrent le journal innu et des conférences en vue de sensibiliser le plus grand nombre d'allochtones à la condition marginale des Autochtones et l'autre, par son œuvre pamphlétaire qui dénonce l'iniquité du traitement auquel les Blancs soumettent les Innus.

Notre interprétation, donc, du sens donné par ces cinq Sujets à leur engagement nous permet de formuler notre première conclusion: c'est à partir de leurs connaissances de l'histoire innue récente et des relations égalitaires qui prévalaient entre les sexes ou entre Innus et Blancs, que naît, chez elles, une conscience de la position présente désavantagée des femmes et des Innus, une conscience qui se traduit par un engagement en vue d'améliorer la condition des femmes de leur communauté ou celle de l'ensemble des Innus.

Notre troisième hypothèse était:

«Parmi les femmes qui ne détiennent pas une telle connaissance, certaines ont développé, à partir de leur expérience, une conscience de leur position actuelle et assument une forme ou une autre d'engagement, qu'il soit social, économique, politique ou communautaire».

Si notre deuxième hypothèse ne s'est pas vérifiée *stricto sensu*, il en est autrement de cette dernière. Ici, les variables déterminantes sont, non plus la connaissance de l'histoire lointaine, mais l'expérience vécue par les Sujets et la conscience de cette expérience. Nous avons été étonnée par le nombre de Sujets (près des deux tiers d'entre elles) qui assument un tel engagement et par le fait que celui-ci prenait une forme particulière dans l'une des deux communautés étudiées.

Vingt-six Sujets, réparties à peu près également dans les deux communautés, sont engagées dans un combat pour l'amélioration de leurs conditions de vie. Les états qui déclenchent leur volonté de lutter, par exemple, l'alcoolisme, la toxicomanie, la violence ou le rejet, sont conscientisés par elles comme des conséquences d'une oppression (politique, comme la colonisation, disent certaines, ou plus rapprochée, socio-familiale). La prise de conscience accule à un choix entre 'se laisser aller' – ultimement, jusqu'à la tentative de suicide, dans le cas de l'une d'entre elles - ou s'investir dans un combat pour la correction individuelle et collective des problèmes les plus flagrants. Cette deuxième voie est souvent celle qu'elles retiennent. Elles se reconnaissent dans ces Autres, leurs pairs qui souffrent des mêmes problèmes.

Qu'est-ce qui déclenche, chez les Sujets, la volonté de s'engager? La réponse se trouve à la fois dans la situation elle-même, et l'expérience qu'elles en font, et dans le sens qu'elles donnent à leur condition de femmes et d'Innues. C'est un acte de solidarité vis-à-vis des leurs, un devoir, mais aussi un besoin de s'identifier comme personne et comme Innue; c'est un acte de citoyenneté qui s'articule sur des objectifs de survie, de l'individu ou de la communauté, aux niveaux social, économique, politique ou culturel; il est mobilisé par un projet d'avenir, la volonté qu'existe une communauté à nouveau autonome. Enfin, on peut avancer que si cet engagement multiforme est assumé par un

grand nombre de Sujets, c'est parce qu'il constitue la réponse à leur position de femmes et d'Innues.

Mais un second élément, dont nous n'avions pas prévu la présence à l'origine de notre travail de recherche, est intervenu au niveau de la validation de notre troisième hypothèse, lequel ajoute au sens et à la portée que donnent les Sujets à leur engagement. L'engagement n'a pas le même objet, selon qu'elles résident dans l'une ou l'autre des deux communautés: les femmes interviewées de Uashat font davantage l'expérience du regard méprisant de l'Autre, tant le résidant de l'Autre communauté, que le Blanc de Sept-Iles. L'engagement des Sujets de Uashat doit donc s'interpréter à la lumière de leur prise de conscience d'une dignité bafouée par la communauté voisine, innue ou blanche. Cependant, même si la très grande majorité des Sujets de Uashat évoquent cette même expérience, elles ne vivent pas toutes un engagement qui vise à se 'ré-approprier' leur dignité. Seules sept d'entre elles ont cessé de trouver naturel ce regard de l'Autre et donc leur prise de conscience a suscité une pensée critique dont on pourrait rendre compte de la manière suivante: 'Pourquoi les choses sont-elles comme ça?' (c'est-à-dire 'Pourquoi nous méprise-t-on?'). Celles-là tentent de contrer les effets négatifs de ce regard qui entraîne le mépris de soi et le sentiment d'incompétence et génère la violence, contre soi-même et contre l'Autre, Blanc ou Innu, voire même des effets plus dramatiques encore, comme la transmission parents-enfants d'une image négative des Innus: «Quand tu t'es fait regarder comme une nulle pendant des années de temps, que ce soit (par) la communauté dominante (les Blancs de Sept-Iles) ou dans notre place (par les Innus de Mani-Utenam); quand tu as ce regard-là (posé sur toi), depuis des centaines d'années¹⁰⁸, un moment donné, tu crois que t'es comme ça, tu crois que c'est ça, la réalité» ou, encore «Face aux Blancs, tu te sens inférieure. C'est comme je te dis, tu nais avec ça». Dans ces conditions, on comprend que l'engagement des femmes interviewées de Uashat prend racine sur un sol particulier: l'expérience et la conscience du mépris et de la dévalorisation acculent ces Sujets à choisir entre 'J'accepte l'identité infériorisée' ou 'Je la refuse et alors, je me lève et je me bats'. Ces sept Innues de Uashat, partant de leur expérience, se sont affranchies du regard méprisant; elles ont dépassé leur condition

¹⁰⁸ Nous reconnaissons que cette évocation dépasse le cadre de l'expérience personnelle et suppose des connaissances historiques allant au-delà de ce que la tradition orale a pu lui apporter.

marginalisée pour confronter l'Autre, le Blanc ou l'Innu, en lui présentant une autre histoire; de plus, elles luttent pour que les jeunes de Uashat ne se voient pas imposer les stigmates que cause ce regard méprisant et elles tentent donc de leur (re) donner confiance en eux-mêmes, estime de soi, fierté et compétence.

Par ailleurs, le travail de validation a soulevé quelques questions, dont les deux suivantes: qu'est-ce qui explique que certaines Sujets, connaissant l'histoire de leurs aïeules et conscientes de leur position, ne s'engagent pas? Mais surtout, pourquoi d'autres Sujets, ayant cette connaissance et cette conscience, veulent-elles, non pas s'émanciper de la domination des hommes innus, mais plutôt s'engager aux côtés de ceux-ci? Relativement à la première question, nous croyons que, dans la décision d'engagement, interviennent aussi, comme l'ont soutenu certains auteurs tels Florence Passy, certaines contraintes, dont la présence est susceptible de retarder ou d'empêcher le passage à l'acte; c'est le cas, par exemple, de deux de nos Sujets qui ont choisi de poursuivre, à l'extérieur de leur communauté, des études universitaires, afin d'acquérir les compétences en sciences humaines et sociales leur permettant de revenir plus tard dans leur milieu assumer un engagement auprès des leurs¹⁰⁹. La réponse à notre deuxième interrogation est reliée à l'un des débats qui prennent place dans le champ des études féministes quant à la 'qualité universelle' d'une certaine pensée féministe et, s'agissant des femmes de groupes minoritaires, qui accorde la priorité au combat contre la domination 'genrante' plutôt que l'oppression 'ethnicsante'. Or, nous avons constaté, chez les femmes interviewées, qu'elles luttent davantage contre les symptômes reliés aux effets de la colonisation qu'elles ne tentent de corriger les inégalités femmes-hommes, ce qui nous amène à noter un paradoxe. En effet, leurs propos témoignent du fait que ce ne sont pas les hommes innus en général qu'elles accusent de contribuer à la domination des femmes, mais à tort ou à raison, les membres masculins du Conseil de bande.

Relativement d'abord aux rapports femmes-hommes innus, les Sujets témoignent de leur volonté de travailler aux côtés de ceux-ci. Mais travailler ensemble, femmes et hommes,

¹⁰⁹ Au moment de l'entretien, ces deux Sujets étaient étudiantes à Québec.

à la poursuite d'objectifs communs à l'intérieur des communautés innues, est-ce possible? Nous croyons que tel est le cas et cette réponse nous est dictée par les propos de nos Sujets. C'est la spécificité 'innue' qui serait ici le facteur important. Si elles portent un fardeau particulier de genre, celui d'être femmes, elles partagent cependant avec les hommes innus un autre handicap, celui d'être membres d'un groupe dominé. Ce sentiment, avec tous les effets qui y correspondent, les Sujets en ont rendu compte dans leurs témoignages.

S'agissant ensuite des élus du Conseil de bande, ceux-ci ont, aux yeux des Sujets, trahi l'esprit même de leur communauté dans ses principes démocratiques: à trop côtoyer les Blancs, il ont adopté leur point de vue. Ainsi, les chefs ont transformé la 'violence verticale', qu'imposait l'État aux Autochtones comme, par exemple, dans les processus obligés de scolarisation et de sédentarisation ou dans l'imposition de règles dites 'démocratiques' (processus électoral, règle de la majorité), en 'violence latérale', à l'endroit de leurs commettants: la communauté, même 'libérée' de la présence du Colonisateur, n'en subit pas moins l'influence et le contrôle de ce dernier par l'entremise du Conseil qui reproduit, disent-elles, le modèle occidental inégalitaire, au détriment des valeurs traditionnelles. Pourtant, les Sujets, tout en témoignant de leur insatisfaction et de leur inquiétude face à l'attitude et aux orientations de leurs représentants politiques, ne veulent pas s'en dissocier publiquement.

En résumé, c'est la conscience des effets du colonialisme sur leur société qui assure sa spécificité à la lutte des femmes innues, dans la résolution des problèmes de la communauté et dans le recouvrement de la dignité innue. C'est dans cette perspective aussi qu'il faut regarder leur volonté de lutter aux côtés de leurs pairs masculins. C'est par ailleurs ce qui rend compte du fait que les Innues ne se reconnaissent pas davantage dans les revendications du Conseil de bande, les objectifs de ce dernier s'écartant trop des préoccupations immédiates des Sujets. Aux yeux de ces dernières, c'est l'autonomie pour chacun des membres de la communauté, femme ou homme, adulte ou jeune, de même que le recouvrement de la dignité de la communauté qu'il faut viser et, pensant à l'avenir, c'est surtout à leurs enfants qu'elles veulent offrir un cadre où il fait bon vivre. Et il y a enfin cette affirmation de leur force collective issue de leur connaissance du rôle

fondamental joué par leurs grands-mères dans le processus de construction/réparation du tissu communautaire¹¹⁰; d'autre part, à un niveau moins collectif et davantage intra-familial, elles ont aussi appris à prendre en main leur destinée et à exercer une influence propre à entraîner les hommes innus à leur suite.

Revenant sur l'ensemble de nos hypothèses, nous constatons à la lumière de nos résultats que la première ne peut être confirmée puisqu'elle suppose une connaissance de l'histoire de la Nation remontant aussi loin que le Contact, laquelle n'existe pas. La deuxième l'est en partie car il s'agit de ce que la tradition orale a rendu accessible aux Sujets: cette histoire demeure un modèle dans leur interprétation de la position des femmes innues contemporaines et fonde leur engagement pour le recouvrement de leur égalité de femmes et d'Innues. Notre troisième hypothèse est confirmée: c'est une majorité de nos Sujets qui, à partir de la prise de conscience de leur propre expérience des conditions matérielles d'existence, s'engagent, mais selon des modalités et une position face aux enjeux politiques qui diffèrent un peu, d'une communauté à l'autre.

- **Les limites de notre recherche**

Parler des limites de notre étude, c'est réfléchir sur notre objet et la représentativité de notre population de recherche; c'est aussi évaluer l'existence de biais issus de l'identité et des caractéristiques socio-démographiques de la chercheuse et c'est enfin rendre compte de la généralisabilité de nos conclusions.

D'abord, notre objet de recherche, la position des femmes innues, posait en soi ses propres limites, par rapport aux communautés retenues, au choix des Sujets ainsi qu'au moment et à la durée de l'étude. Ainsi, avons-nous fait le choix d'interviewer des femmes de deux communautés innues du Québec et cela, dans un laps de temps relativement limité, soit sur une période de deux mois à la fin de 2001.

Par ailleurs et s'agissant de la représentativité de notre échantillon, la sélection des interviewées, par la méthode boule-de-neige, a entraîné la présence de certains biais,

¹¹⁰ Comme l'ont montré les aïeules de Mani-Utenam lors du déménagement et celles de Uashat, s'agissant de la fusion des deux communautés, ou dans les deux cas, par la force de leur travail en forêt.

bien qu'elle constitue pour nous une source de richesse. À ce dernier égard, cette technique a été l'occasion de la mise en place d'un réseau et d'un ensemble de liens sociaux avec les gens des communautés; ainsi, avons-nous pu nous faire 'accepter' graduellement par celles-là même sur qui portait notre étude. Nous avons d'ailleurs utilisé une seconde méthode, l'observation participante, qui nous a ouvert d'autres points de vue sur le milieu et sur les membres de la communauté et leur mode de vie, enrichissant notre perspective sur la vie quotidienne des femmes innues et notre compréhension du sens qu'elles donnent à leur univers.

Car la méthode boule-de-neige comporte des limites évidentes. La première, le recours, dès notre entrée sur le terrain, à des amies et relations de notre première hôtesse, un réseau représentant approximativement vingt pour cent de la population étudiée, a probablement limité la variabilité de l'échantillon et pourrait expliquer le nombre élevé de Sujets qui pratiquent une forme ou une autre d'engagement car cette hôtesse était fortement intégrée à la communauté et considérée elle-même comme un modèle, une «sauveuse». Une deuxième limite est reliée aux caractéristiques individuelles des femmes interviewées et est susceptible de jouer tant sur leur décision de participer à notre étude, que sur le contenu de leur discours. En effet, nous pouvons supposer, d'une part, que seules les femmes engagées, désireuses de nous aider, car on les avait préalablement informées sur l'objet de notre recherche, et ayant réfléchi sur leur propre position voudraient nous parler et que, d'autre part, leur propre travail dans la communauté les empêcherait d'être 'pessimistes', l'engagement étant en quelque sorte pour elles l'unique moyen de travailler à l'instauration d'un niveau satisfaisant d'autonomie, individuelle et collective.

Par ailleurs, d'autres limites, d'ordre politique et culturel, n'ont pas été surmontées. La première tient à notre identité allochtone et à notre position de chercheur. La méfiance croissante des conseils de bande à l'endroit des chercheurs allochtones en général a entravé toute possibilité d'accès à la liste de la bande, d'où notre choix d'un échantillon non probabiliste; dans le second, notre méconnaissance de la culture innue a probablement influencé notre compréhension du sens que donnent nos Sujets à leur univers.

Cette identité a sans doute joué sur la confiance que pouvaient nous accorder les interviewées. Mais il est d'autres limites dans notre étude, celles-là relevant de la présence, voire de la 'qualité' même, de la chercheuse et qui soulèvent des questions telles: Qui sommes-nous, à leurs yeux? À quel point notre identité inhibe-t-elle leur confiance en nous? Toutes questions propices à autant de débats et pour lesquelles nous n'avons pas de réponse à offrir, sinon quelques pistes de réflexion. Il est évident que nous avons été reconnue comme une 'étrangère' aux deux communautés, une caractéristique susceptible d'influencer – négativement - le déroulement et le contenu des entrevues, bien que les effets créés par ce 'handicap' ont été tempérés par d'autres aspects de notre personne, physiques et psychologiques. Physiquement, nous avons été 'catégorisée' comme une Blanche, ce qui a suscité, chez quelques-unes de celles que nous avons approchées aux fins d'une entrevue, un refus et, chez d'autres, parmi nos Sujets, un malaise qui a perduré un certain temps au début de notre entretien; malgré cela, nous croyons que notre simplicité, voire même nos caractéristiques physiques particulières, ont permis que se réduise l'écart entre Sujet et chercheuse. Si, d'autre part, notre propre position féministe a engendré une réticence à reconnaître leur oppression par les hommes innus, laquelle disparaissait graduellement en cours d'entrevue, notre intérêt à leur égard, notre interaction même, ont permis l'émergence d'une conscience de leur propre valeur et, en ce sens, nous sommes près des propos de Alfred Schutz relativement aux effets de l'interaction entre deux individus.

En résumé, l'influence de certains éléments, telles notre 'allochtonie' et nos questions, ont probablement empêché certaines des Sujets de parler en toute liberté de chacune des questions abordées. Comment pourrait-il en être autrement? Car la présence d'un chercheur qui se présente comme tel dans un milieu, même le sien et *a fortiori* un milieu étranger, constitue un élément dialectique. Nos questions, de l'aveu des Sujets, en ont étonné certaines et parfois même, ont suscité des prises de conscience.

Enfin, qu'en est-il de la généralisabilité de nos conclusions? Nous ne visions pas cet objectif: premièrement, notre méthodologie ne nous le permettait pas et, ensuite, la théorie féministe matérialiste interdit toute prétention à cet égard. Une supposée unité du groupe 'femmes', ou de la classe des femmes comme l'ont nommée des féministes, est

illusoire et intenable. Notre démarche, s'appuyant sur l'enseignement de Sandra Harding, comportait plutôt comme exigence d'aller à la rencontre de Sujets minoritaires et de les laisser parler de leur propre singularité; cette approche, qui est aussi une position critique, interdit donc toute généralisabilité de nos conclusions. Sans doute, aurions-nous pu espérer que les résultats de notre recherche s'avèrent fondés en ce qui a trait à toutes les femmes innues du Québec, et peut-être est-ce le cas sous plusieurs rapports, mais puisque notre étude portait sur deux communautés, elle nous a déjà permis de voir que si les conditions et positions se ressemblent, il arrive que l'engagement diffère et sans bien connaître les conditions structurelles et de gouvernance des autres communautés innues, nous soupçonnons qu'elles diffèrent. Les études sur la gouvernance des communautés autochtones du Québec qui sont en cours permettront de combler les lacunes de notre étude à cet égard. Par ailleurs, parlant des communautés amérindiennes du Québec, nous sommes consciente qu'en dépit du fait que celles-ci présentent plusieurs caractéristiques communes, notamment leur indianité, leur appartenance à un groupe dominé, marginalisé et leur résidence sur des parcelles de territoires désignés tels par l'État canadien, chacune possède sa propre spécificité.

- **L'originalité de notre recherche**

S'agissant de l'originalité de notre recherche, nous croyons que notre naïveté en est en grande partie responsable. Après coup, nous voyons que celle-ci a eu des conséquences positives sur l'étude, l'analyse que nous en faisons et les conclusions qui en découlent. Ainsi, dans nos deux premières hypothèses, avons-nous fixé 'trop avant' les connaissances susceptibles de fonder une appréciation critique des conditions de vie présentes des femmes innues. Mais notre méprise – vision idéaliste? – nous oblige à constater deux faits: d'abord, la rareté de relations écrites du point de vue des Innus; ensuite, quand celles-ci existent, le fait qu'il est fort improbable que nos Sujets les aient connues. Cette erreur d'appréciation nous a forcée à consulter des sources qui contredisent l'histoire officielle et exposent une histoire critique, qu'on trouve notamment dans les écrits de Roland Viau, de Rémi Savard et de l'Innu, Daniel Vachon. Ces derniers montrent que les rapports femmes-hommes dans les communautés n'ont pas suivi une évolution linéaire, pas plus que les relations entre Innus et Blancs, ce qui nous

a amenée à critiquer notre propre position qui faisait l'hypothèse d'une histoire commune à toutes les communautés innues. Nous avons donc reconnu le caractère particulier de l'histoire des communautés de Mani-Utenam et de Uashat et nous sommes allée, comme nous l'avons précisé dans la présentation de notre cadre méthodologique, à la rencontre d'une sorte d'«anti-histoire officielle», une découverte des racines de l'oppression spécifique des Innus de ces deux communautés.

De même, cette vision linéaire basée sur une datation qui remonte au Contact nous aurait empêchée de voir que la fusion imposée des deux communautés à l'étude générerait des 'histoires' et des combats particuliers, ce qui fait que notre troisième hypothèse est devenue intéressante et originale. À cet égard, notre choix d'étudier la position des femmes innues de deux communautés, et non d'une seule, montre sa pertinence car il nous a forcée à reconnaître la différence dans l'engagement que présentent les femmes vivant dans deux communautés qui partagent une même culture.

Nous croyons que notre étude est originale dans son approche et dans ses résultats. Sauf erreur, notre étude est la première et la seule à analyser en profondeur l'engagement social, économique, politique, culturel et communautaire des femmes de communautés innues, dans une perspective féministe et phénoménologique; ces courants épistémologiques et méthodologiques se sont avérés essentiels dans la reconstruction de la compréhension des conditions de vie des Innues et du sens que celles-ci y donnent. Au terme de ce travail, nous constatons que l'approche critique, représentée par la perspective féministe matérialiste, présente l'insigne avantage de faire ressortir les injustices dont sont victimes les Autochtones, en général, et les Innus, en particulier, et surtout les femmes innues. En outre, la méthode qualitative inspirée par la phénoménologie exige l'écoute des discours des Sujets intéressés au premier chef car elles seules savent ce qu'elles souffrent.

- **Les 'Sciences humaines appliquées'**

Le programme dans lequel nous sommes inscrite se distingue par son accent sur l'interdisciplinarité et le caractère appliqué de la recherche. Nous estimons que notre thèse reflète ces deux exigences. Le souci de conjuguer les connaissances de plusieurs

disciplines dans l'étude de notre objet en a enrichi l'observation et, selon nous, a rendu les résultats originaux. Il nous fallait puiser dans les connaissances propres à l'histoire, au droit, à l'anthropologie et à la sociologie pour comprendre la position actuelle des Amérindiens et des femmes innues. Les concepts 'position', 'conscience' et 'engagement' s'ouvrent, nous semble-t-il, à des sens plus riches lorsqu'on les utilise depuis une perspective interdisciplinaire, sans cependant perdre le sens et la richesse qu'ils ont dans chacune de sciences humaines,

S'agissant du caractère appliqué de notre recherche, il s'affirme dans notre thèse et prendra forme après la soutenance de trois façons. La première façon a consisté à extraire des discours de nos Sujets toutes leurs recommandations relativement à la gouvernance de leur communauté; celles-ci ont été résumées dans un document que nous avons intitulé 'Le point de vue des femmes innues sur la gouvernance de leur communauté' et qu'on trouve à l'annexe G, mais dont le lecteur a déjà entrevu l'essentiel dans l'analyse des discours des Sujets. Dans un deuxième temps, nous nous proposons d'aller présenter à nos Sujets la liste de leurs désirs et recommandations, mais aussi les résultats de notre recherche. Enfin, avec l'accord des intéressées, nous soumettrons ce document à leur Conseil de bande, espérant qu'il suscitera un débat intra-communautaire sur leur position et leurs recommandations.

- **Les pistes de recherche**

Une des limites – en un sens, inévitable - de notre étude, consiste en ce que, bien que la démarche soit inductive et phénoménologique, elle part d'une question et d'une préoccupation qui sont les nôtres. Il serait nécessaire d'élargir les recherches sur ces femmes, à partir d'objets qu'elles privilégieraient elles-mêmes et même en nous appuyant sur d'autres perspectives.

Mais nous voudrions contribuer à l'avancement des connaissances dans un projet postdoctoral qui prendrait l'une ou l'autre des orientations suivantes:

- revenir interroger nos Sujets sur l'état de leur engagement, les changements survenus et l'évaluation qu'elles en font.

- étudier de manière approfondie, dans les mêmes communautés, les problèmes sociaux ou autres que les Sujets ont identifiés par ordre de priorité dans leur communauté de même que les relations qu'elles établissent avec certains facteurs.
- comparer la position des femmes d'autres communautés, innues ou non, à celles des Sujets de Mani-Utenam et de Uashat, à l'aide des mêmes outils, théoriques et conceptuels.
- comparer la position des femmes de groupes minoritaires, autres qu'autochtones, au Québec avec celle de nos Sujets de recherche sur les deux questions qui nous préoccupent : égalité inter-sexuelle et position 'ethnique', ou rapport avec le groupe dominant.

- **'Le mot de la fin'**

Nous avons tenté de nous approcher d'une catégorie bien particulière de femmes, dans leur spécificité individuelle et collective; c'était là l'objectif ultime de notre recherche, à travers une démarche d'appréhension des conditions de vie des femmes de deux communautés innues. Nous étions consciente de ce qui nous sépare des femmes d'une autre culture détenant un certain savoir sur leur position de femmes et d'Innues et nous avons tenté de réduire autant que faire se peut ce que Rémi Savard désigne comme étant 'le degré d'aperture maximal'; cela s'est traduit par notre volonté d'exposer le discours colonisé, donc de laisser la parole aux membres féminins d'une société minoritaire. On pourra nous reprocher d'avoir été de connivence avec ces femmes: c'était, selon nous et certaines théoriciennes, la seule voie pour approcher notre objet. Espérons que nous ne les ayons pas trahies.

BIBLIOGRAPHIE

- ALTHUSSER, Louis. Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche). *Positions (1964-1975)*. Éditions sociales. 67-122. 1982 (1976).
- ANDERSON, Karen, *Chain Her by One Foot*, Londres, Routledge, 247 p, 1991.
- ANDERSON, Karen. As Gentle as Little Lambs : Images of Huron and Montagnais-Naskapis Women in the Writings of the 17th Century Jesuits. *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie/ Canadian Review of Sociology and Anthropology* 25, 4 : 560-576. 1988.
- ANDERSON, Karen. Commodity Exchange and Subordination: Montagnais-Naskapis and Huron Women: 1600-1650. *Signs* 11, 1 : 48-62. 1985.
- ASHCROFT, Bill, GRIFFITHS, Gareth et TIFFIN, Helen (sous la direction), *The Postcolonial Studies Reader*, Londres et New York, Routledge, xvii + 526 p., 1995.
- BEAUDET, Christiane. Note de recherche - Mes mocassins, ton canot, nos raquettes - La division sexuelle du travail et la transmission des connaissances chez les Montagnais de La Romaine. *Recherches amérindiennes au Québec* 14, 3 : 37-44. 1984.
- BEAULIEU, Alain. Réduire et instruire : deux aspects de la politique missionnaire des jésuites face aux amérindiens nomades. *Recherches amérindiennes au Québec* XVII, 1-2 : 139-154. 1987.
- BECHMANN, Dan, *Bénévolat et solidarité*, Paris, Syros-Alternatives, 190 p., 1992.
- BENNINGTON, Geoffrey, *Jacques Derrida/par Geoffrey Bennington et Jacques Derrida*. Paris, Seuil, 235 p., 1991.
- BERTRAND, Marie-Andrée. Le Genre et la couleur du droit. *Collectif Interculturel* IV, 2, La Revue de l'Institut de recherche et de formation interculturelles de Québec, 37-48. 2000.
- BIBEAU, Gilles. L'anthropologie du contact. Document en liasse. s.d. s. l.
- BONVILLAIN, Nancy, Iroquoian Women, dans N. BONVILLAIN : *Studies on Iroquoian Culture, Occasional Papers in Northern Anthropology*, 6, 148 p., 1988.
- BOURDIEU, Pierre. Entretien avec Alban Beresa : quand les Canaques prennent la parole. *Actes de la recherche en sciences sociales* 56 : 69-83. 1985.
- BOURGEAULT, Ron. Indigenous Women and Capitalist Exploitation : Ron Bourgeault Replies to Jesse Russell. *Alternate Routes* 11 : 13-26. 1988.
- BOURGEAULT, Ron. The Indian, The Metis and the Fur Trade - Class, Sexism and Racism in Transition from "Communism" to Capitalism. *Studies in Political Economy* 12 : 45-79. 1983.
- BROWN, Kathleen M., The Anglo-Algonkian Gender Frontier, dans N. SHOEMAKER : *Negotiators of Change - Historical Perspectives on Native American Women*, 26-48, 1995.
- CANADA, Loi sur les Indiens, L.R. (1985), ch. I-5, art. 2, septembre 1989.
- CANADA, Rapport de la Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones, *Perspectives et réalités*, vol. 4, Ministre des Approvisionnements et Services du Canada, , 735 p., 1996.
- CANADA, Rapport du Vérificateur Général : *Affaires indiennes et du Nord Canada - Assistance sociale, Rapport à la Chambre des Communes*, vol. 14, chap. 23, Ottawa, Approvisionnement et Services, 1994.
- CUCHE, Denys, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 123 p., 1996.
- de BRÉBEUF, Jean, *Écrits en Huronie* (présentation de Gilles THÉRIEN), Montréal, Bibliothèque Québécoise, 359 p., 1996.
- DELÂGE, Denys. Les Iroquois chrétiens des «réductions», 1667-1770 I. Migration et rapports avec les Français. *Recherches amérindiennes au Québec* XXI, 1-2 : 59-70. 1991a.
- DELÂGE, Denys. Les Iroquois chrétiens des «réductions», 1667-1770 II. Rapports avec la Ligue iroquoise, les Britanniques et les autres nations autochtones. *Recherches amérindiennes au Québec* XXI, 3 : 39-50. 1991b.
- DELÂGE, Denys et TRUDEL, François. Présentation - La rencontre de deux mondes. *Anthropologie et Sociétés* 15, 1 : 5-12. 1991.
- DELÂGE, Denys. L'alliance franco-amérindienne 1660-1701. *Recherches amérindiennes au Québec* XIX, 1 : 3-15. 1989.
- DELÂGE, Denys. Conversion et identité : le cas des Hurons et des Iroquois (1634-1664). *Culture* 2, 1 : 75-82. 1982.
- DESCENT, Danielle, *Violence and Healing - Data on Family Violence and Healing among the Innuat of Uashat mak Mani-Utenam*, Rapport à la CREPA, 95 p., 1993.

- DÉSY, Pierrette. Le mot le plus détestable ou les misères de l'acculturation. Dans M. GRENON : *L'acculturation. Lektion II*, 2 : 193-230. 1992.
- DICKASON, Olive P., *Canada's First Nations - A History of Founding Peoples from Earliest Times*, Toronto, McClelland & Stuart, 590 p., 1992.
- DION STOUT, Madeleine et KIPLING, Gregory D., *Les femmes autochtones au Canada: orientations de la recherche stratégique en vue de l'élaboration de politiques*, Condition Féminine Canada, 46 p., 1998.
- DUBY, Georges et PERROT, Michelle (sous la direction.), *Histoire des femmes*, Gius. Laterza et Figli Spa, Roma-Bari, Paris, Plon, (pour la version française), volume III : *XVIe-XVIIIe siècles*, ZEMON DAVIS, Natalie et FARGE, Arlette (sous la direction), 557 p., 1991.
- ENGELS, Friedrich. *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Paris, Éditions Sociales, 394 p., 1884, 1972.
- FAITH, Karlene et coll. Native Women in Canada. *Social Justice* 17, 3 : 167-188. 1990.
- FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, 2e éd., Paris, Éd. Maspero, 271 p., 1968.
- FISKE, Jo-Ann. The Womb is to the Nation as the Hearth is to the Body : Ethnopolitical Discourses of the Canadian Indigenous Women's Movement. *Studies in Political Economy* 51 : 65-96. 1996.
- FISKE, Jo-Ann. Child of the State, Mother of the Nation : Aboriginal Women and the Ideology of Motherhood. *Culture XIII*, 1 : 17-35. 1993.
- FRENETTE, Jacques. Frank G. Speck et la distribution géographique des bandes montagnaises au Saguenay-Lac-Saint-Jean et sur la Côte-Nord : L'ABC de l'HBC. *Recherches amérindiennes au Québec XIX*, 1 : 38-51. 1989.
- GEREN, Richard et McCULLOGH, Blake, *L'héritage de Caïn – Histoire de la compagnie minière IOC, Sept-Iles, IOC*, 351 p., 1990.
- GODBOUT, Jacques T., La sphère du don entre étrangers : le bénévolat et l'entraide, dans F. DUMONT, S. LANGLOIS et Y. MARTIN : *Traité des problèmes sociaux*, Montréal : PUL, 981-994, 1994, 1999.
- GODELIER, Maurice. The Origins of Male Domination. *New Left Review* 127 : 3-17. 1981.
- GREEN, Joyce A. Towards A Detente with History - Confronting Canada's Colonial Legacy. *International Journal of Canadian Studies/ Revue internationale d'études canadiennes* 12 : 85-106, 1995.
- GROSSBERG, Lawrence, Identity and Cultural Studies: Is That All There Is? dans S. HALL : *Questions of Cultural Identities*, Cal., Thousand Oaks, viii-198 p., 1996.
- HALL, Stuart, 'Who Needs Identity', dans S. Hall : *Questions of Cultural identities*, Cal., Thousand Oaks, viii-198 p., 1996.
- HAMEL, Pierre (1999), L'action communautaire, dans F. DUMONT, S. LANGLOIS et Y. MARTIN : *Traité des problèmes sociaux*, Montréal : PUL, 963-980, 1994, 1999.
- HARDING, Sandra, *Whose Science? Whose Knowledge? - Thinking from Women's Lives*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 139 p., 1991.
- HUFTON, Olwen, Le travail et la famille, dans N. ZEMON DAVIS et A. FARGE : *Histoire des femmes - XVIe-XVIIIe siècles*, vol. 3, Paris, Plon, 28-57, 1991.
- HUSSERL, Edmund, *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance : cours 1906-1907*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 439 p., 1998.
- INNU TAKUAIKAN UASHAT MAK MANI-UTENAM (ITUM), *Rapport triennal d'activités 1998-2001*, 26 p., 06-2001.
- INNU TAKUAIKAN UASHAT MAK MANI-UTENAM (ITUM), *Rapport administratif – relevons les défis*, 70 p., 06-2001.
- ION, Jacques et RAVON, Bertrand. Causes publiques, affranchissement des appartenances et engagement personnel. *Lien Social et Politiques-RIAC* 39-40 79-80 : 59-71. 1998.
- ISAAC, Thomas, *Aboriginal Law - Cases, Materials, and Commentaries*, Saskatoon, Purish Publishing, 264 p., 1995, 1999.
- JACCOUD, Mylène. La problématique de l'exclusion sociale et les Autochtones. *Lien Social et Politiques-RIAC* 34 : 93-100. 1995.
- JAMIESON, Kathleen, *La femme indienne devant la loi : une citoyenne mineure*, Conseil consultatif de la situation de la femme, Ottawa, Approvisionnement et Services Canada, 118 p., 1978.
- LADRIÈRE, Jean, *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Fidès, 329 p., 1997.
- LADRIÈRE, Jean, *L'engagement*, Bruxelles, Centre national de Pastorale familiale 5, 32 p., 1967.
- LAFLÈCHE, Guy. L'analyse littéraire des relations des Jésuites (1987-1994). *Recherches amérindiennes au Québec XXX* 2 : 89-92. 2000 et XXIX 2 : 77-87. 1999.
- LAJOIE, Andrée. When Silence is no Longer Acquiescence. *RCDS/CJLS* 14, 1 : 101-124. 1999.

- LAPERRIÈRE, Anne. Les critères de scientificité des méthodes qualitatives, dans J. Poupart: *La recherche qualitative: enjeux épistémologiques et méthodologiques*. Boucherville : Gaëtan Morin 365-389. 1997
- LATOURELLE, René, Édition critique. *Jean de Brébeuf*, Québec, Bellarmin, 330 p., 1999.
- LEACOCK, Eleanor. Women's Status in Egalitarian Society : Implications for Social Evolution. *Current Anthropology* 19, 2 : 247-255. 1978.
- LEACOCK, Eleanor. The Changing Family and Levi-Strauss, or Whatever Happened to Fathers? *Social Research* 44, 2 : 235-259. 1977.
- LEACOCK, Eleanor. Matrilocality in a Simple Hunting Economy (Montagnais-Naskapi). *Southern Western Journal of Anthropology* 11 : 31-47. 1955.
- LIEBERMAN, Marcel, *Commitment, Value, and Moral Realism*, Cambridge, Cambridge University Press, 210 p., 1997.
- LOFLAND, John, *Analyzing Social Settings*, Cal. : Wadsworth Publishing, 136 p., 1971.
- MACKINNON, Catharine A., *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge, Harvard University Press, xvii + 330 p., 1989.
- MAINC, Populations indiennes et inuites au 31 décembre 2002, ainc-inac.gc.ca, 06-2003.
- MAINC, Populations indiennes et inuites au 31 décembre 2002 – Carte des Premières Nations, ainc-inac.gc.ca, 06- 2003.
- MAINC, Populations indiennes et inuites au 31 décembre 1998, ainc-inac.gc.ca, 1999.
- MAINC, *Les femmes autochtones: un portrait démographique, social et économique*, Approvisionnement et Services Canada, 1996.
- MAINC, *Extraits de données sur la population*. Décembre 1993. Documents en liasse.
- MANCINI-BILLSON, Janet. Interlocking Identities : Gender, Ethnicity, and Power in the Canadian Context. *International Journal of Canadian Studies/revue internationale d'études canadiennes* 2 49-67. 1991.
- MARX, Karl, *Philosophie*, Paris, Gallimard, 604 p., 1965, 1968, 1982, 1994.
- MATTHEWS-GRIECO, Sara F., Corps, apparence et sexualité, dans N. ZEMON DAVIS et A. FARGE : *Histoire des femmes - XVIe-XVIIIe siècles*, vol. 3, Paris, Plon, 9-91, 1991.
- McMILLAN, Alan D., *Native Peoples and Cultures of Canada*, Toronto et Vancouver, Douglas & McIntyre, xii + 376 p., 1995.
- MORAZAIN, André et PUCELLA, Dominique, *Éthique et politique – Des valeurs personnelles à l'engagement social*, Montréal, Éditions du Renouveau Pédagogique, 130 p. 1988.
- MUSÉE SHAPUTUAN, *documents et archives en liasse*, Uashat, 2001.
- OAKLEY, Peter, *L'engagement communautaire pour le développement sanitaire – Analyse des principaux problèmes*, Genève, OMS, 85 p., 1989.
- OUELLET, Réal et WARWICK, Jack, édition critique, *Le grand voyage du pays des Hurons*, de Gabriel Sagard, Montréal, Bibliothèque Québécoise, 380 p., 1990.
- PASSY, Florence, *L'action altruiste – Contraintes et opportunités de l'engagement dans les mouvements sociaux*, Genève, Librairie Droz, 270 p., 1998.
- PIRÈS, Alvaro P., Échantillonnage et recherche qualitative : essai théorique et méthodologique, dans *La recherche qualitative: enjeux épistémologiques et méthodologiques*, J. POUPART et coll. (dir.), Boucherville, Gaëtan Morin, 113-169, 1997,
- POUPART, Jean, L'entretien de type qualitatif : considérations épistémologiques, théoriques et méthodologiques, dans *La recherche qualitative: enjeux épistémologiques et méthodologiques*, POUPART, J. et coll. (dir.), Boucherville, Gaëtan Morin, 173-209, 1997.
- QUÉNIART, Anne et JACQUES, Julie, *Apolitiques, les jeunes femmes ? Regards sur les formes et le sens de l'engagement*. Montréal : Services aux collectivités de l'UQAM et Alliance de recherche IREF, 2002.
- QUÉNIART, Anne et JACQUES, Julie. L'engagement politique des jeunes femmes au Québec : de la responsabilité au pouvoir d'agir pour un changement de société. *Lien Social et Politiques-RIAC* 46. 2001.
- RATELLE, Maurice, *Contexte historique de la localisation des Attikameks et des Montagnais de 1760 à nos jours*, Bureau du coordonnateur aux affaires autochtones, ministère de l'Énergie et des Ressources, 297 p., 1987.
- SAGARD, Gabriel, *Le grand voyage du pays des Hurons* (Introduction et notes par Réal Ouellet et Jack Warwick), Montréal, Bibliothèque Québécoise, 380 p., 1990.
- SAID, Edward, *L'orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Éd. du Seuil, 254 p., 1980.
- SATZEWICH, Vic et WOTHERSPOON, Terry, *First Nations - Race, Class, and Gender Relations*, Scarborough, Nelson Canada, 311 p., 1993.

- SAVARD, Rémi. Projet d'état indien indépendant à la fin du XVIIIe siècle et le traité de Jay. *Recherches amérindiennes au Québec* XXIV, 4 : 57-69. 1994.
- SAVARD, Rémi, *La voix des autres*, Montréal, L'Hexagone, 344 p., 1985.
- SAVARD, Rémi. Le sol américain: propriété privée ou terre-Mère... en-deça et au-delà des conflits territoriaux entre autochtones et blancs au Canada. *Anthropologie et Sociétés* 4, 3 : 29-44. 1980.
- SAVARD, Rémi, *Destins d'Amérique : les autochtones et nous*, Montréal, L'Hexagone, 189 p., 1979.
- SAVARD, Rémi, *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*, Montréal, L'Hexagone/Parti pris, 157 p., 1977.
- SAVARD, Rémi. Des tentes aux maisons à Saint-Augustin. *Recherches amérindiennes au Québec* V, 2 : 53-62. 1975
- SCHATZMAN, Leonard et STRAUSS, Anselm, *Field Research - Strategies for a Natural Sociology*, New Jersey, Prentice-Hall, 149 p., 1973.
- SÉGUIN, Claire. Essai sur la condition de la femme indienne au Canada. *Recherches amérindiennes au Québec* X, 4 : 251-260. 1981.
- SHOEMAKER, Nancy, Kateri Tekakwitha's Tortuous Path to Sainthood, dans *Negotiators of Change: Historical Perspectives on Native American Women*, SHOEMAKER, Nancy (dir.), New York, Routledge, 49-71, 1995.
- SCHUTZ, Alfred, *Le chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales*, Paris, Méridiens Klincksieck, collection Sociétés, 286 p. 1987.
- SIOUI, Georges E., *Pour une autohistoire amérindienne*, Québec, PUL, xviii + 157 p., 1989.
- SMANDYCH, Russell et LEE, Gloria, Une approche de l'étude du droit et du colonialisme: vers une perspective autohistorique amérindienne sur le changement juridique, la colonisation, les sexes et la résistance à la colonisation, *Criminologie* 28, 1 : 50-79, 1995.
- SPECK, Frank G. Montagnais-Naskapis Bands and Early Eskimo Distribution in the Labrador Peninsula. *American Anthropologist* 33 : 557-599. 1931.
- ST-AMOUR, Ghislaine, DESGROSEILLERS, France et RICHARD, Monique, *Engagement professionnel*, Ville Mont-Royal, Décarie Éditeur, 265 p., 1987.
- STATISTIQUE Canada. *Données sur les Autochtones* tirées des catalogues 97F0011XCB01001 et Profil des Communautés, la population de 2001.
- STATISTIQUE CANADA. *Profil des divisions et subdivisions du recensement*. Volume I. Catalogue 95-186 XPB. Ottawa. Approvisionnement et Services Canada. 1996.
- STATISTIQUE CANADA. *Le Pays - La population de 1996. Population totale selon l'identité ethnique*. Catalogues 93F0025XDB96001, 93F0025XDB96002 et 93F0020XCB1996004. Ottawa. Approvisionnement et Services Canada. 1996.
- STATISTIQUE CANADA. *Recensement du Canada - Québec*. Catalogue CS95-1994. Partie B. Volume 1. Ottawa. Approvisionnement et Services Canada. 1994.
- STATISTIQUE CANADA. «Langue, tradition, santé, habitudes de vie et préoccupations sociales». Enquête auprès des peuples autochtones. Catalogue 89-533. Ottawa. Approvisionnement et Services. 1993.
- STATISTIQUE CANADA. «Scolarité, travail et activités connexes, revenu, dépenses et mobilité». Enquête auprès des peuples autochtones. Catalogue 89-534. Ottawa. Approvisionnement et Services. 1993.
- STATISTIQUE CANADA. «Age et sexe - Données sur les Autochtones - 1991». Catalogue 89-94-327. Ottawa. Approvisionnement et Services. 1993.
- STATISTIQUE CANADA. *Le pays - Origine ethnique*. Catalogue 94-315. Ottawa. Approvisionnement et Services Canada. 1991.
- STATISTIQUE CANADA. *Profil de la population autochtone au Canada*. Catalogue 93-315. Ottawa. Approvisionnement et Services Canada. 1991.
- STATISTIQUE CANADA. *Données sur les Autochtones*. Catalogue 95-325. Ottawa. Approvisionnement et Services Canada. 1991.
- TESCH, Renata, Types of Qualitative Analysis, dans R. TESCH : *Qualitative Research: Analysis Types and Software Tools*, Bristol Falmer Press, 77-98, 1990.
- THÉRIEN, Gilles, édition critique, *Écrits en Huronie* de Jean de Brébeuf, Montréal, Bibliothèque Québécoise, 359 p., 1996.
- TWAITES, R.G. (dir.) *The Jesuit Relations and Allied Documents*, 73 volumes, 1896-1901.
- VACHON, Daniel, *L'Histoire montagnaise*, Sept-Iles, Éditions Innu, 125 p., 1985.

- VAN KIRK, Sylvia. *Toward a Feminist Perspective in Native History. Papers of the Eighteenth Algonkian Conference*. Ottawa. Carleton University Press : 377-389. 1987.
- VIAU, Roland, *Femmes de personne*, Montréal, Boréal, 323 p., 2000.
- WALBY, Sylvia, La citoyenneté est-elle sexuée ?, dans T. Ballmer-Cao, V. Mottier et L. Sgier : *Genre et politique - Débats et perspectives*, Paris, Gallimard, 51-87, 2000.
- ZEMON DAVIS, Natalie, Iroquois Women, European Women, dans M. HENDRICKS et P. PARKER : *Women, « Race », and Writing in Early Modern Period*, Londres et New York, Routledge, 241-286, 1994.
- ZEMON DAVIS, Natalie, La femme "au politique", dans N. ZEMON DAVIS et A. FARGE : *Histoire des femmes - XVIe-XVIIIe siècles*, vol. 3, Paris, Plon, 175-190, 1991.

RÉFÉRENCES FILMOGRAPHIQUES ET TÉLÉVISUELLES

« ENTREVUE AVEC MARCELLINE PICARD-CANAPÉ », Télé-Québec, 26 août 2000.

« SUR LA PISTE D'UNE FEMME ALGONQUINE », de Johanne Nukutshash-Nepton, Festival des films autochtones, Montréal, juin 2000.

TABLEAU I : Chiffres de population, Canada, Québec, Sept-Iles, Autochtones et Amérindiens, selon le sexe, recensements de 1996 et de 2001¹¹¹

Population	ANNÉE					
	1996			2001		
	Total	Femmes	Hommes	Total	Femmes	Hommes
Canadienne	28 528 125	14 481 245	14 046 875	30 007 094	15 300 240	14 706 850
Autochtone ¹¹²	799 005	408 140	390 870	976 305	499 605	476 700
Amérindienne ¹¹³	529 040	270 700	258 335	608 850	314 415	294 435
Sur réserves	n/d	n/d	n/d	272 410	133 880	138 535
Québécoise	7 045 080	3 586 840	3 458 240	7 237 479	3 704 635	3 532 845
Autochtone	71 415	36 205	35 390	79 400	40 405	38 995
Amérindienne	45 015	22 655	22 360	51 125	26 380	24 745
‘ Sur réserves ’	n/d	n/d	n/d	32 200	16 075	16 130
Sept-Ilienne	25 224	12 630	12 595	23 791	11 940	11 845
De Uashat	880	435	435	1 136	575	560
De Mani-Utenam	1 004	495	500	1 095	555	540

¹¹¹ Selon les recensements de Statistique Canada de 1996 et 2001 : données tirées, pour 2001, des catalogues 97F0011XCB01001 et Profil des Communautés, et, pour 1996, des catalogues 93F0025XDB96002 et 93F0020XCB1996004 et Profil des Communautés de la série Sur le pays – Données sur les Autochtones.

¹¹² Ce chiffre n’inclut que les seuls Autochtones ayant déclaré une origine unique.

¹¹³ Données incomplètes: les données relatives à soixante-dix sept ‘réserves’ et établissements partiellement dénombrés n’ont pas été incluses.

TABLEAU II : Chiffres de population, Uashat-Mani-Utenam, au 31 décembre, années 1997-2000¹¹⁴

Population	Année			
	1997	1998	1999	2000
Sur réserve	2 478	2 536	2 645	2 600
Hors-réserve	547	557	503	583
Total	3 025	3 093	3 148	3 183

TABLEAU III : Chiffres de population, Uashat-Mani-Utenam, selon le lieu de résidence, l'âge et le sexe, 31 décembre 2000¹¹⁵

Âge	Sur réserve			Hors réserve			Total		
	F	H	S-T	F	H	S-T	F	H	GT
0-14	412	482	894	55	57	112	467	539	1006
15-19	127	125	252	15	16	31	142	141	283
20-29	197	197	394	51	41	92	248	238	486
30-39	225	208	433	76	60	136	301	268	569
40-49	150	147	297	49	39	88	199	186	385
50-59	91	71	162	34	26	60	125	97	222
60-69	48	53	101	32	7	39	80	60	140
70 et +	46	21	67	10	15	25	56	36	92
Total	1296	1304	2600	322	261	583	1618	1565	3183

¹¹⁴ Rapport administratif 1998-2001 – Relevons les défis, ITUM.

¹¹⁵ Données extraites du registre des Indiens, au 31 décembre 2000, ITUM.

TABLEAU IV : Chiffres de population, Uashat-ManiUtenam, selon le sexe et le lieu de résidence, avril 2003¹¹⁶

Résidence	Nombre
Hommes inscrits sur leur propre réserve	1353
Femmes inscrites sur leur propre réserve	1337
Hommes inscrits sur une autre réserve	0
Femmes inscrites sur une autre réserve	5
Hommes inscrits sur leur propre terre de la Couronne	2
Femmes inscrites sur leur propre terre de la Couronne	2
Hommes inscrits sur des terres de la Couronne d'un autre bande	0
Femmes inscrites sur des terres de la Couronne d'un autre bande	0
Hommes inscrits sur des terres de la Couronne d'aucune bande	0
Femmes inscrites sur des terres de la Couronne d'aucune bande	0
Hommes inscrits hors réserve	271
Femmes inscrites hors réserve	342
Population totale inscrite	3319

¹¹⁶ MAINC, Population indienne et inuite du Canada, Région du Québec.

Tableau V : Mani-Utenam : Données socio-démographiques des Sujets¹¹⁷

CODE	1	2	3	4	5	8 ¹¹⁸	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22
NATION	I	I	I	I	I	I	I	I	NI	I	I	I	I	I	I	I	I	I	I	I
COMMUNAUTÉ	M	M	M	M	M	B	M	M	n/a	M	M	M	M	M	M	LR	M	M	M	M
LIEU DE RÉSIDENCE	HC	M	M	M	M	HC	M	M	M	M	M	M	HC	HC	M	M	M	M	M	M
ÂGE	34	50	66	61	41	57	52	58	50	28	54	38	29	42	53	39	46	22	58	54
STATUT CIVIL	D	C	V	M	M	M	CF	M	M	M	CF	D	CF	CF	M	CF	D	C	M	D
STATUT MATERNEL: FB	2	2	4	7	3	2	6	5	3	0	5	3	1	1	0	2	5	1	4	3
" " : FA	N	N	N	2	2	N	N	N	N	4	N	2	N	N	N	N	N	N	2	1
SCOLARITÉ	2	4	1	1	2	5	5	2	5	3	3	3	2	1	3	2	3	2	5	4
OCCUPATION-DOMAIN	3	2	8	8	1	2	2	1	7	1	6	5	8	8	7	6	7	8	7	7
OCCUPATION-LIEU	HC	U	n/a	n/a	M	U	M	M	M	M	M	M	n/a	n/a	U	M	U	n/a	U	U
VIT AVEC	3	5	3	2	2	1	2	1	2	2	2	3	2	2	1	2	3	4	2	3
LIEU NAISSANCE SUJET	M	M	Mo	Mo	M	HC	Mo	T	HC	M	Mo	M	M	M	Mo	LR	M	M	Mo	Mo
RANG SUJET EN FB	5/7	1/12	4/10	3/14	1/8	?	n/a	1/7	?	8/8	3/11	3/8	7/7	1/8	8/8	11/12	13/13	1/2	1/11	11/14
A VÉCU EN FA	O	O	O	O	N	N	O	N	N	N	N	O	N	N	N	N	O	N	N	N
RANG SUJET EN FA	XX	?	?	5/5	n/a	n/a	6/6	n/a	n/a	n/a	n/a	XX	n/a	n/a	n/a	n/a	?	n/a	n/a	n/a
LIEU NAISSANCE MÈRE	Mo	Mo	Mo	Mo	Mo	HC	T	T	HC	Mo	Mo	Mo	Mo	Mo	Mo	S	PC	M	Mo	T
LIEU NAISSANCE PÈRE	CC	U	Mo	Mo	Mo	HC	T	T	HC	Mo	Mo	CC	CC	CC	SB	SA	T	M	Mo	T

¹¹⁷ La légende de ce tableau et du suivant apparaît aux pages xxiii et xxiv.

¹¹⁸ Nous avons donné les codes S6 et S7 aux deux hommes innus que nous avons interviewés.

Tableau VI : Uashat : Données socio-démographiques des Sujets

CODE	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42
NATION	I	I	I	I	I	I	I	I	NI	I	I	I	I	I	I	I	I	I	I	I
COMMUNAUTÉ	U	U	U	U	U	U	U	U	n/a	U	U	U	U	U	U	U	U	B	U	U
LIEU DE RÉSIDENCE	HC	U	U	U	U	U	U	U	HC	U	U	U	U	U	U	U	U	HC	U	U
ÂGE	36	37	41	25	33	42	75	62	36	44	29	36	50	34	41	28	49	47	37	35
STATUT CIVIL	V	CF	M	C	C	C	M	V	M	M	CF	S	M	S	CF	CF	M	S	CF	CF
STATUT MATERNEL : FB	5	1	4	2	2	1	9	6	1	1	0	5	1	3	5	1	4	1	1	4
" " : FA	n/a	n/a	n/a	n/a	n/a	n/a	n/a	1	n/a	n/a	n/a	n/a	4	n/a	n/a	n/a	n/a	n/a	n/a	3
SCOLARITÉ	4	5	3	3	1	3	1	2	5	5	5	1	5	3	3	5	3	5	5	5
OCCUPATION-DOMAINE	3	2	4	4	8	4	8	5	2	2	2	5	2	2	3	7	6	2	3	3
OCCUPATION-LIEU	HC	U	U	U	n/a	U	n/a	U	HC	U	U	U	U	U	U	HC	U	U	U	U
VIT AVEC...	3	2	2	4	3	4	3	3	2	1	1	3	1	3	2	2	2	5	1	2
LIEU NAISSANCE SUJET	U	U	U	HC	M	U	FC	HC	HC	HC	HC	U	U	B	U	M	Mo	B	B	U
RANG SUJET EN FB	18/19	18/20	2/8	1/6	5/8	1/6	2/5	1/4	?	2/9	?/5	5/8	1/?	4/5	4/6	1/?	3/8	9/9	1/4	19/20
A VÉCU EN FA	N	N	N	O	O	N	N	O	N	O	N	O	N	O	N	O	O	N	O	N
RANG SUJET EN FA	n/a	n/a	n/a	6/11	XX	n/a	n/a	XX	n/a	3/3	n/a	?/?	n/a	?/6	n/a	14/14	?/?	n/a	?/?	n/a
LIEU NAISSANCE MÈRE	T	T	SH	M	Mo	HC	T	HC	HC	T	Mo	U	U	B	U	Mo	T	B	B	T
LIEU NAISSANCE PÈRE	T	T	U	B	Mo	P	T	HC	HC	?	?	U	FC	B	T	?	T	B	?	T

Légende et notes:

<u>Nation</u> :	I : Innue NI : non Innue
<u>Communauté</u> :	B : Betsiamites HC : hors-communauté LR : La Romaine M : Mani-Utenam U : Uashat
<u>Statut civil</u> :	C : célibataire CF : conjointe de fait D : divorcée M : mariée S : séparée V : veuve
<u>Statut maternel</u> :	FA : famille d'accueil FB : famille biologique
<u>Scolarité</u> :	1 : absence de scolarité/primaire 2 : secondaire non complété 3 : secondaire 5 4 : diplôme d'études collégiales 5 : diplôme d'études universitaires
<u>Domaine d'occupation</u> :	1 : artisanat 2 : éducation et culture 3 : études 4 : fonction publique 5 : services à la communauté 6 : santé et services sociaux 7 : autres professions
<u>Vit avec</u> :	1 : conjoint (légal ou non) 2 : conjoint et enfants 3 : enfants/petits-enfants 4 : parents 5 : seule

Légende et notes (suite) :

Lieux :	B : Betsiamites	PC : Port-Cartier
	CC : Clarke City	S : Sheshashit
	FC : Fort Chimo	SA : Saint-Augustin
	HC : hors-communauté	SB : Shelter Bay
	LR : La Romaine	SH : Schefferville
	M : Mani-Utenam	T : Territoire (forêt)
	Mo : Moisie	U : Uashat
	P : Pentecôte	

Note 1 : Toutes ces données sont celles déclarées au moment de l'entrevue.

Note 2 : Les symboles 'N' et 'O', dans la catégorie 'A vécu en FA' désignent respectivement 'non' et 'oui'

Note 3 : Le symbole 'XX' comme 'rang du Sujet en FA' indique la présence de plusieurs familles d'accueil, donc plusieurs rangs.

Note 4 : Les symboles 'n/a' et '?' désignent respectivement 'ne s'applique pas' et 'données inconnue de la chercheure'

ANNEXE 1

GRILLE D'ENTREVUE

1. Données factuelles : auto-identification relativement à la Nation et à la communauté d'appartenance, lieu de résidence, âge, statut matrimonial et maternel, niveau de scolarité, domaine et lieu d'occupation, lieu de naissance, famille d'origine (biologique ou d'adoption) et lieu de naissance des parents.
2. Les expériences passées
 - Racontez-moi votre vie, depuis aussi loin que vous vous rappelez, votre enfance, la communauté, l'école, vos projets d'alors.
 - Aviez-vous des aspirations, politiques ou autres, pour vous ou pour votre nation?
3. Les activités de la vie quotidienne dans un cadre personnel, conjugal et familial
 - Parlez-moi d'une de vos journées habituelles, comment se déroule-t-elle?
4. Les aspirations actuelles dans les domaines social, culturel, économique et politique
 - Parlez-moi de votre implication, de votre engagement dans la communauté.
5. La Nation et l'Histoire
 - Parlez-moi de votre Nation et de son histoire.
 - Quelle était la place des femmes dans l'histoire de votre Nation?
 - Les femmes ont-elles toujours eu le même rôle ici, depuis les débuts de la réserve et même avant?
6. La place et le rôle des femmes dans le présent et l'avenir de votre communauté
 - Comment voyez-vous les conditions actuelles de vie dans votre communauté?
 - Croyez-vous que les femmes jouent un rôle, dans la famille et la communauté, relativement aux conditions de vie dans la réserve?
7. Les attentes personnelles et la perception de l'avenir

Comment voyez-vous l'avenir, le vôtre, celui de votre famille, de vos enfants et de votre communauté?

ANNEXE 2

RENSEIGNEMENTS AUX PARTICIPANTS

Titre de l'étude : La position et l'engagement des femmes de deux communautés innues.

Chercheure responsable : Carole Mailloux, doctorante

[REDACTED]
[REDACTED]
[REDACTED]

Buts et objectifs de l'étude :

L'étude porte sur la position actuelle des femmes innues de Uashat et de ManiUténam, des points de vue social, économique, politique et culturel, par rapport aux hommes de leur Nation.

Je cherche à savoir si ces femmes connaissent l'histoire de leur Nation, y compris le fait que les rapports entre les femmes et les hommes y étaient auparavant égalitaires; ce qu'elles pensent de leurs conditions actuelles et quels sont leurs projets (personnels, sociaux et politiques), et si leur conscience de l'histoire et des traditions a un impact sur leur perception de leurs conditions actuelles et sur leur engagement.

Modalités de participation à l'étude :

Une quarantaine de sujets participeront à cette étude. Lors des entrevues individuelles, la chercheure utilise un magnétophone et prend des notes. Il s'agit, pour le sujet, d'échanger sur des thèmes précis; à cet effet, la chercheure aura remis copie de la grille d'entrevue à chaque sujet, quelques jours avant l'entretien. Le sujet est libre de refuser l'enregistrement de l'entrevue, d'interrompre la chercheure s'il veut certains éclaircissements, de refuser de répondre à certaines questions, s'il le juge nécessaire, et de mettre fin à l'entrevue, à son gré. Ces consignes seront par ailleurs transmises au sujet au début de l'entrevue. Les mêmes modalités s'appliqueront aux groupes de discussion.

Les entrevues individuelles sont d'une durée approximative d'une heure trente. La date et le lieu sont déterminés conjointement, quoique la chercheure dispose d'un local dans chacune des deux communautés. Il y a enfin possibilité que la chercheure réinterroge ultérieurement le sujet, sur approbation de ce dernier, aux fins de précision supplémentaire ou de demande formulée par le sujet même. Un suivi sera enfin fait après analyse des données pour présenter les conclusions provisoires dans un groupe réunissant tous les sujets, après une invitation qui leur sera faite.

Conditions de participation des sujets :

Être âgé de 18 ans et plus.

Avantages à participer :

La connaissance de la position et du rôle actuels des femmes amérindiennes dans les communautés permettra d'identifier les besoins et les attentes des femmes et d'élaborer des politiques appropriées pour un fonctionnement social harmonieux. De plus, le va-et-vient entre la chercheure et les sujets en vue d'une adéquation des résultats de la recherche et des points de vue des sujets est susceptible de déboucher sur une meilleure connaissance, par les femmes, de leur condition présente de vie et d'entraîner, pour elles, une conscience de la qualité de leur participation accrue dans la vie sociale, économique, politique et culturelle.

Risques et inconfort :

Aucun.

Participation volontaire ou retrait de l'étude :

La participation du sujet potentiel est entièrement volontaire. Le sujet est libre de se retirer sans préjudice en tout temps, sans avoir à justifier sa décision. S'il décide de se retirer de l'étude, il doit en aviser verbalement la chercheure. Il sera avisé, s'il le désire, de toute nouvelle information susceptible de lui faire reconsidérer sa décision de participer à l'étude.

Caractère confidentiel des informations :

Le matériel d'enregistrement et les notes écrites sont conservés en lieu sûr. Seule la chercheuse a accès aux informations tirées des entrevues et de ses observations sur le site et ce, tout au long de la recherche. Le nom et l'adresse du sujet ne seront pas entrés dans la base de données informatisées. Chaque sujet se verra attribuer un numéro ou un patronyme. Seule la chercheuse aura la liste des sujets et des numéros ou patronymes attribués. Elle sera la seule à prendre connaissance des renseignements donnés par les sujets. Toutes les données de cette recherche seront détruites après un délai de cinq ans du dépôt final de la thèse.

Questions sur l'étude :

Si le sujet a des questions au sujet de cette étude, il pourra communiquer avant, pendant et après l'expérimentation, avec Madame Marie-Andrée Bertrand, professeure, à l'école de Criminologie de l'Université de Montréal au (514) 343-5864.

ANNEXE 3

FORMULAIRE DE CONSENTEMENT

TITRE DE L'ÉTUDE : LA POSITION ET L'ENGAGEMENT DES FEMMES DE
DEUX COMMUNAUTÉS INNUES.

CHERCHEURE : CAROLE MAILLOUX

Je,....., déclare avoir pris connaissance des documents ci-joints dont j'ai reçu copie, en avoir discuté avec la chercheure et comprendre le but, la nature, les avantages et les inconvénients de l'étude en question.

Après réflexion et un délai raisonnable, je consens librement à prendre part à cette étude. Je sais que je peux me retirer en tout temps, sans préjudice.

Signature du Sujet.....

Date.....

ANNEXE 4**COMITÉ D'ÉTHIQUE ET DE RECHERCHE DE LA FACULTÉ DES ARTS ET
DES SCIENCES DE L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL****CERTIFICAT D'ÉTHIQUE**

Le comité d'éthique de la recherche de la Faculté des arts et des sciences de l'Université de Montréal, selon les procédures d'évaluation accélérée en vigueur, a examiné le projet de recherche intitulé :

La position et l'engagement des femmes de deux communautés innues.

Et soumis par :

Carole Mailloux
Sciences humaines appliquées (SHA)

Le Comité a conclu que la recherche proposée respecte les règles d'éthique énoncées à la « Politique relative à l'utilisation des êtres humains en recherche » à l'Université de Montréal.

Signature du président
Du Comité d'évaluation accélérée

Date d'émission

ANNEXE 5CONSENTEMENT RELATIF À LA CONFIDENTIALITÉ

Je,, consens à respecter les normes relatives à l'éthique, telles que décrétées par le Comité d'éthique de la recherche de la Faculté des arts et des sciences de l'Université de Montréal, relativement à la transcription des entrevues réalisées par Carole Mailloux, doctorante au programme Ph. D. en sciences humaines appliquées, que celle-ci m'a transmises sous forme de micro-cassettes.

En conséquence, je m'engage à respecter les règles reliées à la confidentialité des données incluses dans ces cassettes et à ne pas divulguer, sous quelque forme que ce soit, écrite, orale, ou autre, le contenu de ces entrevues que je transcris.

Fait et signé ce.....

Signature.

ANNEXE 6**GRILLE DE CODIFICATION****1. IDENTIFICATION :**

- 1.1 Code
- 1.2 Nation
- 1.3 Communauté
- 1.4 Résidence
- 1.5 Âge
- 1.6 Statut civil
- 1.7 Statut maternel
- 1.8 Scolarité
- 1.9 Domaine d'occupation
- 1.10 Lieu d'occupation
- 1.11 Vit avec...
- 1.12 Lieu de naissance du sujet
- 1.13 A vécu en famille d'adoption/accueil
- 1.14 Lieu de naissance des parents

2. LES EXPÉRIENCES INDIVIDUELLES PASSÉES :**2.1 Passé lointain :**

- 2.1.1 Les aïeuls
- 2.1.2 Les parents
- 2.1.3 La famille élargie
- 2.1.4 L'enfance
- 2.1.5 L'adolescence
- 2.1.6 La scolarisation
- 2.1.7 Les liens et contacts avec les non Autochtones
- 2.1.8 Les projets et aspirations d'alors

2.2 Passé plus rapproché :

- 2.2.1 Mariage, union libre, séparation
- 2.2.2 Santé personnelle
- 2.2.3 Vie professionnelle
- 2.2.4 Retour aux études
- 2.2.5 Les enfants

3. LE PRÉSENT INDIVIDUEL :**3.1 L'existence présente :**

- 3.1.1 Vie quotidienne
- 3.1.2 La vie du Sujet comparée à celle de sa mère ou de sa grand-mère
- 3.1.3 La question de l'égalité dans le couple

- 3.1.4 La culture (valeurs, croyances, pratiques culturelles, alimentaires, vestimentaires, langue, etc.)
- 3.1.5 Les relations avec les non Autochtones

3.2 Les aspirations personnelles :

- 3.2.1 La scolarisation
- 3.2.2 La formation de type informel en entreprise
- 3.2.3 Autres formations ou étapes de cheminement personnel

3.3 L'engagement dans la communauté :

- 3.3.1 Le travail
- 3.3.2 Le bénévolat
- 3.3.3 L'action sur la famille
- 3.3.4 L'action politique
- 3.3.5 L'action sociale ou culturelle

4. LE PASSÉ COLLECTIF :

4.1 Le passé de la Nation :

- 4.1.1 La connaissance du passé de la Nation
- 4.1.2 La place et le rôle des femmes
 - 4.1.2.1 Dans la Nation
 - 4.1.2.2 Dans la famille

4.2 Le passé de la communauté :

- 4.2.1 La connaissance du passé de la communauté
- 4.2.2 La place et le rôle des femmes
 - 4.2.2.1 Dans la communauté
 - 4.2.2.2 Dans la famille
- 4.2.3 La place et le rôle des hommes
 - 4.2.3.1 Dans la communauté
 - 4.2.3.2 Dans la famille

5. LE PRÉSENT COLLECTIF

5.1 Les conditions actuelles :

- 5.1.1 Vie familiale
- 5.1.2 Vie sociale
- 5.1.3 Vie économique
- 5.1.4 Vie politique
- 5.1.5 Vie culturelle
- 5.1.6 Relations avec les autres communautés autochtones
- 5.1.7 Relations avec les non Autochtones

5.2 Le rôle des femmes sur les plans :

- 5.2.1 Familial
- 5.2.2 Social

- 5.2.3 Culturel
- 5.2.4 Communautaire
- 5.2.5 Économique
- 5.2.6 Politique

5.3 Le rôle des hommes

6. L'AVENIR :

- 6.1 L'avenir du Sujet
- 6.2 L'avenir des enfants
- 6.3 L'avenir de la communauté
- 6.4 L'avenir des femmes
- 6.5 L'avenir des hommes
- 6.6 L'avenir de la culture

ANNEXE 7

LE POINT DE VUE DES SUJETS SUR LA GOUVERNANCE DE LEUR COMMUNAUTÉ¹¹⁹

Reconnaissant l'importance du rôle des femmes de leur communauté dans la prévention et la résolution des problèmes sociaux, de santé, économiques, politiques et culturels, et conscientes des obstacles qui entravent leur action, les Sujets recommandent¹²⁰:

- En ce qui a trait aux femmes:

Offrir plus de ressources, humaines, financières et matérielles, pour venir en aide aux femmes rencontrant des problèmes de toxicomanie, d'alcoolisme, de violence;

Favoriser le retour aux études des femmes par des incitatifs financiers et des structures de soutien pour elles-mêmes et leur famille;

Augmenter le nombre de garderies dans la communauté, tant pour aider les femmes au travail que pour permettre à leurs jeunes enfants de vivre quotidiennement leur culture.

Tenir des ateliers sur l'«empowerment» des femmes.

- Pour ce qui concerne la famille :

Organiser des ateliers sur les rôles parentaux en contexte communautaire.

- S'agissant des jeunes :

Implanter des structures réunissant tous les acteurs sociaux, Conseil de bande, écoles, église, sécurité publique, jeunes, Santé et services sociaux, groupes de bénévoles, afin de créer un réseau voué à la prévention et à la sensibilisation aux problèmes vécus par les jeunes, en ce qui a trait aux abus d'alcool et de drogue, à la violence, au suicide, à la délinquance;

Renforcer les structures de loisirs et augmenter le nombre de personnes-ressources;

¹¹⁹ L'une des recommandations de la CRÉPA, à l'intention des chercheurs en milieu autochtone, est de prendre en compte le point de vue des Sujets sur la gouvernance de leur communauté, d'où notre idée de présenter cette annexe.

¹²⁰ Nous reprenons les termes mêmes des Sujets aussi souvent que possible.

Améliorer les structures de prévention au décrochage scolaire et précisément:

- Assurer un meilleur encadrement aux étudiants en accroissant les ressources humaines, matérielles et financières à leur disposition;
- Implanter un programme de sensibilisation à l'importance d'un niveau satisfaisant d'études;
- Assurer aux jeunes un milieu scolaire qui corresponde à leurs attentes;
- Renforcer le système des 'modèles' pour les jeunes;
- Offrir dans les écoles de la communauté un secondaire complet, le taux de décrochage se situant après le secondaire 2, soit après le passage du jeune de l'école de la communauté à la Polyvalente des Blancs
- Donner accès, dans les écoles de la communauté, aux jeunes étudiants blancs de la région en favorisant l'épanouissement de chacun par une meilleure connaissance de l'autre.

Dans le domaine culturel, étant donné l'intérêt des jeunes à cet égard et leur désir de renouer avec leurs racines :

- Créer les conditions propices à faire émerger l'identité innue, grâce à la concertation des différents intervenant sociaux, Conseil de bande, écoles, ICEM et Musée;
- Réinstaurer le Programme d'apprentissage de leur culture en forêt;
- Élaborer un programme scolaire qui rencontre les aspirations culturelles des jeunes;
- Élaborer un programme 'd'économie politique innue', une base plausible d'identification à sa communauté;
- Élaborer un manuel scolaire d'histoire innue, sinon autochtone, à partir des références existantes, par exemple, les monographies de Daniel Vachon, les relations des Oblats de Marie-Immaculée et les diverses thèses anthropologiques et écrits historiques;
- Créer une association de guides et scouts innus;
- Intégrer dans l'horaire scolaire des cours en artisanat;
- Augmenter le nombre d'heures de cours en langue innue;
- Revaloriser l'identité innue et susciter la fierté innue;

- Dans le cas des aînés :

Mettre en place des structures favorisant l'épanouissement personnel des aînés;

Créer un réseau d'échanges entre les aînés et les jeunes en intégrant les premiers dans les structures scolaires et de loisirs.

- En ce qui vise le Conseil de bande :

- Les politiques sociales :

Accroître les structures d'information afin de sensibiliser la population aux problèmes vécus en communauté, en partenariat avec tous les acteurs sociaux, Conseil de bande, écoles, sécurité publique, Santé et services sociaux, médias;

Augmenter le nombre d'intervenants sociaux;

Donner la parole aux femmes;

Accorder les moyens et les structures nécessaires pour permettre aux femmes de concrétiser leurs initiatives et rencontrer leurs objectifs dans le mieux-être de leur communauté.

- Les politiques culturelles :

Mettre en place les incitatifs, financiers et autres, propices à encourager les Innus à renouer avec leurs racines et particulièrement la forêt;

Assurer une promotion accrue sur l'importance d'enseignants innus dans les écoles de la communauté;

Publiciser les connaissances existantes relativement à la cartographie des territoires innus;

Stimuler les écrits sur l'histoire et l'identité innue;

Augmenter la 'visibilité' des aînés dans les médias (radio, journaux);

Sensibiliser la population à l'importance de parler la langue innue, à la maison, à l'école, sur les lieux de travail et dans les endroits publics; mettre l'accent sur le rôle des parents à cet égard et remédier à l'impact négatif de l'absence de garderies et de familles d'accueil sur le dynamisme de la langue innue;

Revaloriser d'anciennes pratiques culturelles, telles le makusham;

Mettre en place une politique 'culturelle' à l'endroit des familles d'accueil hébergeant les jeunes Innus.

- Les politiques d'emploi :

Développer une stratégie axée sur le marché du travail innu de sorte que l'offre et la demande de travail se rejoignent, mais aussi en fonction des besoins de la communauté;

Tenir compte, comme employeur, de la spécificité innue et modifier le calendrier annuel de travail pour permettre aux travailleurs innus de suivre le cycle des activités en forêt sur des périodes plus longues;

Accroître le nombre de projets favorisant l'accès au marché du travail d'un plus grand nombre d'Innus de sorte d'augmenter les revenus individuels et familiaux, mais surtout une reprise en main de sa vie et une autonomie individuelle.

- Les politiques de la 'résidence' et du logement :

Considérer comme membres à part entière les Innus hors-réserve, les C31, C31-1 et C31-2;

Implanter une politique du logement qui permette d'accroître le nombre de logements dans la communauté et favorise le retour des Innus résidant contre leur gré à l'extérieur tout en diminuant la promiscuité dans les résidences de la communauté.

- La gestion publique en général :

Revenir à un style de gestion plus 'originel' où la priorité est mise sur le consensus et non sur la majorité, de même que sur les 'assemblées de maison';

Mettre l'accent sur des solutions façonnées par et pour les Innus;

Jeter des ponts avec l'autre culture en favorisant des occasions et des lieux d'échange;

Implanter un forum de discussion sur l'avenir conjoint des deux communautés qui soit en même temps un lieu de réflexion et de prise de conscience.