

ENVISAGER LA RECHERCHE ET LA RÉCONCILIATION SUR LA BASE DE LA RÉCIPROCITÉ : RÉFLEXIONS SUR UNE ÉMERSION DANS LE PLUS ANCIEN « MIDDLE GROUND¹ » DURABLE ENTRE AUTOCHTONES ET EUROPÉENS AU CANADA

CECIL CHABOT

Tout juste avant le 500^e anniversaire du voyage transatlantique de Christophe Colomb, l'historien Richard White a publié un ouvrage phare intitulé *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Il y présente une histoire de contacts et d'interactions de près de 200 ans dans cette vaste région, une histoire qui n'a pas été définie par l'imposition européenne et la résistance autochtone. Elle a plutôt été marquée par un équilibre durable des pouvoirs entre divers groupes européens et autochtones – ainsi que les gens et les peuples nés entre les deux – qui ont dû opérer, créer ou découvrir



un terrain d'entente en cherchant une conciliation et un sens commun. White (1991) a fait remarquer sa surprise face à cette conclusion malgré les preuves sans ambiguïté – une surprise partagée par plusieurs chercheurs aux États-Unis notamment².

Ce que j'ai trouvé par contre le plus saisissant, ce ne sont pas les conclusions de White, mais la surprise avec laquelle elles ont été reçues par plusieurs³. La situation générale en Amérique du Nord en 1991 était telle qu'on ne pouvait imaginer une histoire des relations entre Européens et Autochtones qui n'entraîne pas une invasion progressive par les Européens ralentie uniquement par une résistance autochtone

affaiblissante ou par l'incapacité initiale des Européens à forcer leur chemin ou à supprimer les résurgences⁴.

Si j'ai perçu les choses différemment – et je n'étais pas le seul à cet égard – ce n'est pas parce que je possédais plus d'imagination ou de perspicacité.⁵ C'est pour une raison très simple : ma perspective était ancrée dans un contexte subarctique, dans un « Middle Ground » entre Européens et Autochtones qui a aussi pris naissance dans les années 1600, mais ne s'est pas effondré – comme ce fut le cas dans la région des Grands Lacs après 1815. Il a plutôt persisté – non sans défis ou points et périodes faibles – jusqu'à maintenant.

- 1 Les nuances de ce terme, tel que développé par l'historien Richard White dans son livre ainsi intitulé, ne sont pas faciles à traduire. Dans son compte rendu de cet « ouvrage phare de la *New Indian History* ... », Gilles Havard « salue ... le choix des éditeurs de ne pas traduire le terme 'Middle Ground'. Toute tentative, en effet, se serait avérée infructueuse : terrain d'entente? Monde de l'entre-deux? Entre-monde? À vrai dire, le concept est polysémique ... il désigne plus fondamentalement un processus dynamique par lequel des personnes de cultures distinctes – ici, des Européens et des Amérindiens – établissent un système de compréhension et d'accommodation mutuelles » Havard (2010, p. 204)
- 2 Il considérerait sa thèse si radicalement nouvelle qu'il hésitait à publier ses premiers résultats avant d'avoir complété toutes ses recherches.
- 3 Parmi les exceptions, James A. Clifton (1993) a critiqué la façon dont White présentait son approche théorique et ses conclusions comme étant entièrement nouvelles.
- 4 Par exemple, Bruce Trigger a exprimé des réserves sur la thèse du « terrain d'entente » de cette façon : « Pour les Européens, le sens de la conciliation durait seulement jusqu'à ce qu'ils aient acquis le pouvoir suffisant pour dominer les peuples autochtones. Compte tenu de l'arrogance des Européens, dès que le terrain d'entente cessait de servir leurs intérêts, il pouvait n'avoir jamais existé » (1992, p. 422, traduction libre).
- 5 C'est par le biais de relations que j'ai acquis des connaissances ou des expériences qui valent la peine d'être partagées, si je dresse la liste de tous ceux qui m'ont indirectement aidé à développer cet article, la note en bas de page sera plus longue que le texte de celui-ci. Voici la liste de ceux qui m'ont offert leurs commentaires et réactions sur cet article spécifiquement : Roger Chum, Leila Inksetter, David Newhouse, Damian Costello, Leonard Rickard, Paul McLeod, Rose Anne Chabot, Adam Szymanski, Ken Coates, Dick Preston, Mishi (Lillian) Trapper, Toby Morantz, Fred Lazarus, Kaiatanoron Mayo, Wesley Cote, Meagan Commonda, Catherine Twinn, Catherine Lawson et Vincent Gautier-Doucet. Je suis particulièrement reconnaissant envers Frédérique Cornellier pour son apport considérable à plusieurs versions et sa volonté d'être en rétroaction alors que je travaillais à ces questions exigeantes en éditant les versions successives. Je remercie aussi les deux pairs réviseurs dont les commentaires m'ont aidé à améliorer les principaux jalons de l'article. Finalement, je remercie Suzy Basile et Sébastien Brodeur-Girard pour l'invitation à faire une présentation dans le cadre du 4^e séminaire sur l'éthique de la recherche avec les Peuples autochtones organisé par l'École d'études autochtones de l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, Pavillon des Premiers-Peuples, campus de Val-d'Or, novembre 2018.



Après avoir déménagé au sud pour mon éducation postsecondaire, le contraste entre le pouvoir démographique, culturel et politique des Euro-Canadiens et des Autochtones m'était beaucoup plus évident. Cependant, il m'est également apparu que l'accent n'était plus autant sur le « problème indien » que sur le « problème canadien ». Dans leur article sur ce dernier thème, David Newhouse et Yale Belanger (2016) décrivent l'époque où la marginalisation autochtone était intense, mais ils font aussi ressortir que depuis l'échec du « Livre blanc » en 1969, l'État canadien a cessé de diriger l'agenda : il se trouvait plutôt en position de réaction continue du retour des peuples autochtones, en commençant par une renaissance démographique. Ce retour est détaillé plus récemment dans le livre de John Ralston Saul intitulé « The Comeback » (2014).

Ceci est certainement appuyé par les données du Recensement canadien qui démontrent que le pourcentage d'Autochtones dans la population canadienne est en hausse. En 1996, il était de 2,8 %, vingt ans plus tard il est de 4,9 %. Dans les dix dernières années, il a augmenté à un rythme quatre fois plus rapide que celui de la population non autochtone. De plus, cette augmentation en proportion persiste malgré le fait que le nombre de personnes non autochtones s'accroît annuellement grâce à un flot massif d'immigrants. Il est vrai qu'il y a eu une augmentation de personnes s'identifiant comme Autochtone. Cependant, l'augmentation du pourcentage d'Autochtones

dans la population canadienne est principalement le reflet d'une population beaucoup plus jeune avec une moyenne de 32,1 ans versus 40,9 ans pour l'ensemble de la population canadienne. Similairement, 26,8 % de la population autochtone est âgée de 14 ans et moins comparativement à 16,4 % dans l'ensemble de la population canadienne (Statistiques Canada, 2017)⁶. Il y a également un taux de natalité plus grand (2,2 % versus 1,6 % en 2011) parmi la population autochtone, bien qu'il y ait des variations significatives à cet égard dans les populations autochtones tout comme dans les populations non autochtones (Statistiques Canada, 2015). Néanmoins, ces statistiques présentent les peuples autochtones comme étant très minoritaires et cela renforce le sentiment de marginalisation démographique dont les peuples autochtones sont censés se relever.

Cependant, les statistiques sont souvent incomplètes et trompeuses. Même quand le déclin de leur population était au plus bas, la marginalisation démographique des peuples autochtones se limitait aux marges des principaux territoires autochtones sur lesquels le Canada revendique sa souveraineté. Il s'agit d'un inversement intentionnel des perspectives centrées sur le sud du Canada et durant la période post-Confédération. Lorsque j'enseigne les études autochtones, même mes étudiants autochtones sont souvent frappés par cette affirmation.

Les peuples autochtones n'ont jamais cessé d'être une majorité significative

sur la plus grande partie du territoire canadien. Au-delà d'une bande de territoire au sud relativement restreinte longeant la frontière américaine et d'un certain nombre de centres urbains au nord, les peuples autochtones n'ont jamais cessé d'être majoritaires, mais avec une densité de population bien moins élevée. Les plus récentes statistiques affirment qu'ils sont présents en majorité dans les trois territoires fédéraux du Nord, ce qui constitue 39,3 % des terres du Canada, et à travers de vastes étendues dans les provinces du Nord. Dans la région du Nunavik par exemple, qui constitue un autre 5 % des terres canadiennes et le tiers du Québec, la population est à 90 % inuite ou crie (Statistiques Canada, 2021). L'occupation majoritaire et ininterrompue par les peuples autochtones de la plus grande portion du Canada est un fait qui souligne le besoin d'envisager la réciprocité, particulièrement lorsque l'on considère l'importance des ressources naturelles pour la prospérité économique des non Autochtones et des Autochtones. Tout au long de la plus longue période d'interactions entre Autochtones et Européens sur la majorité de ce territoire, ignorer ce fait signifiait risquer sa vie et son gagne-pain.

J'ai passé les dix-huit premières années de ma vie dans cette majorité autochtone présente dans la majorité du territoire « canadien » (les guillemets signalent la nature contestée de la souveraineté canadienne). Lorsque White a publié *The Middle Ground*, je terminais l'école secondaire dans la municipalité, majoritairement crie, de

6 Notez que le nadir du déclin de la population autochtone a eu lieu il y a environ un siècle et coïncide avec le sommet du taux d'augmentation de la population non autochtone (à travers une augmentation naturelle et l'immigration).

Moosonee, caractérisée par la plupart des Ontariens comme la fin du chemin de fer du nord de la province et sa passerelle vers l'Arctique. Pour moi, et pour plusieurs de mes camarades de classe de l'île de Moose Factory, traverser la rivière Moose pour aller à l'école dans la jeune communauté continentale était la première expérience d'une vie loin de la maison, mais toujours dans un monde centré sur les Cris. Quand la rivière était gelée ou que les glaces se brisaient, rendant le transport fluvial ou routier sur glace impossible, nous nous y rendions par hélicoptère et y demeurions toute la semaine dans de vieilles « baraques » sur l'ancienne base radar de la guerre froide qui avait été partiellement transformée en l'école secondaire Northern Lights. Je séjournais dans l'une de ces baraques quand, en novembre 1989, j'ai été témoin à distance du démantèlement du mur de béton qui avait divisé Berlin-Est et Berlin-Ouest en territoires étrangers durant des décennies. Cela m'a appris que les lignes de division et d'unité ne sont jamais aussi simples qu'elles ne peuvent paraître.

Bien que les résidents de ma communauté natale considéraient le Canada comme un pays étranger au début du vingtième siècle, ils ont aussi accueilli, à la fin de ce même siècle, les célébrations de la fête du Canada qui surpassaient tout ce que j'allais plus tard expérimenter comme résident d'Ottawa. Cependant, à l'aube du 150^e anniversaire du Canada, l'enthousiasme pour une telle célébration avait été

atténué significativement – à Ottawa, Moose Factory et ailleurs. Si 1989 fut un tournant décisif pour les relations entre l'Europe de l'Est et de l'Ouest, 2015 fut peut-être un tournant décisif équivalent au Canada, pour les peuples autochtones et l'État canadien.

En 2015, la sortie du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation (CVR) a démontré à quel point l'avenir du Canada dépend de l'acceptation de son passé colonial post-Confédération. La recherche académique a été mise de l'avant comme étant à la fois un moyen principal pour une transformation plus large et un milieu nécessitant une réforme. Ceci fut clairement énoncé par le processus de recherche, le rapport et les appels à l'action de la CVR, et par les déclarations, les engagements et les actions qui ont subséquemment émanés des institutions académiques.



Pourtant, les graines de la CVR et de ses impacts plus vastes avaient été semées ou cultivées trente ans plus tôt par la Commission royale sur les peuples autochtones et ceux qui y ont participé à travers le Canada – surtout les peuples autochtones, qui ont pris part à un degré jamais observé auparavant dans un tel processus public national. Je me souviens bien des visites des commissaires à mon école secondaire et de ma participation à des cercles de parole avec le commissaire George Erasmus. De telles scènes se répétaient à travers le Canada dans des communautés urbaines, rurales et éloignées. En 1996, à la fin de son mandat de

cinq ans, la CRPA avait produit ou suscité un volume sans précédent d'archives et de recherches basées sur les communautés impliquant ou concernant les divers peuples autochtones et leurs liens à différentes populations non autochtones et, surtout, à l'État canadien.

Cependant, ce n'est pas seulement les résultats des recherches menées par la CRPA, mais son approche dans la recherche des données qui eut un impact transformateur. Si dans la recherche canadienne, *L'Énoncé de politique des trois conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains (EPTC 2)* consacre un chapitre à la recherche autochtone (IRSC, CRSNG et CRSH, 2018), c'est grandement grâce au travail de la Commission royale et aux standards éthiques de recherche qu'elle a développé⁷. Quoique beaucoup moins approfondie, la Commission des revendications des Indiens (organisée au même moment dans le but de réviser les revendications spécifiques rejetées) a aussi défendu et intégré une recherche basée sur la communauté et des témoignages de l'histoire orale. J'en ai été le témoin direct durant les cinq années où j'ai été historien à la CRI où j'ai aussi présidé le comité d'éthique de recherche. Ces deux commissions doivent ultimement leur existence aux mobilisations et manifestations autochtones locales et nationales qui ont eu lieu durant la crise d'Oka de 1990, autre tournant significatif dans l'histoire des relations entre les Autochtones et l'État canadien.



7 David Newhouse, communication personnelle. David Newhouse est professeur en études autochtones et directeur de la Chanie Wenjack School for Indigenous Studies à la Trent University. Il fut membre de l'équipe des politiques sur l'économie pour la Commission royale sur les peuples autochtones. Il a coédité avec Katherine A.H. Graham un livre (2021) à paraître qui examine l'héritage de la CRPA.



Un quart de siècle après la CRPA, la recherche et l'éthique de la recherche demeurent des aspects prioritaires précis et fondamentaux pour les discussions et les efforts de réconciliation et de décolonisation. Grâce aux chercheurs et leaders autochtones et non autochtones visionnaires – et à la mobilisation autochtone qui a amplifié leurs voix – plusieurs choses ont été accomplies. La réconciliation et la décolonisation sont aujourd'hui des thèmes répandus dans les contextes universitaires où la recherche par et avec les peuples autochtones est loin d'être contre-culturelle. Cependant, dans cette énorme transformation menée par les Autochtones, des obstacles et des défis se manifestent toujours, de façons typiques et inédites, et il y existe le besoin grandissant d'une réflexion critique sur la façon dont nous envisageons la réconciliation et la décolonisation – si nous le faisons. Tout en acclamant *The Middle Ground* de Richard White, Daniel K. Richter nous a aussi avertis en 1992 que « les futurs chercheurs... seront si épris du « Middle Ground » ... qu'ils perdront contact avec les relations de pouvoir et les conflits sous-jacents qui ont rendu ce terrain si fragile » (1992, p. 716, traduction libre).

De quelle nature sont ces « relations de pouvoir sous-jacentes » et à quoi ressembleront-elles une fois que la réconciliation et la décolonisation ne seront plus nécessaires ? Une telle situation peut être difficile à imaginer, car il est ardu de trouver une société humaine qui n'ait pas besoin de réconciliation.

Au moment du contact, l'Amérique du Nord autochtone n'était pas moins un « terrain commun et contesté⁸ » que l'Europe à la même époque ; le manque de respect et les luttes pour les droits ancrés dans des relations antérieures avec un territoire et des ressources spécifiques n'ont pas commencé avec l'arrivée de Colomb. Cependant, pourquoi sommes-nous aujourd'hui confrontés au défi de la réconciliation à cette échelle ou selon les lignes tracées par nos fréquentes différences polarisantes et nos identités politisées ? Ce résultat était-il inévitable ? Si les droits *autochtones* avaient été davantage respectés, ou si aucune immigration de masse ou aucun déséquilibre des pouvoirs n'avait émergé et permis ce manque de respect répandu, est-ce que la *même* identité pan-*Autochtone* ou tout autre type d'identité similaire, ce serait formée au-dessus de, ou entre, les Omushkego, Eeyou, Innu, Wabanaki, Déné, Anishinabe, Haudenosaunee, Siksika, Sto:lo, Inuit, et tellement plus d'autres peuples⁹ ? Comment creuser plus profondément dans ce qui s'est mal passé sans pour autant perdre de vue ce qui s'est bien déroulé, ou vice versa ? Comment identifier et déraciner les injustices et les préjugés systémiques ou compenser pour ce déséquilibre des pouvoirs sans laisser ces mêmes problèmes interpréter, définir et limiter l'entière de nos identités et relations passées, présentes et futures ?

Il est facile de lire le présent comme le résultat inévitable du passé plutôt que comme l'un des résultats possibles d'une rencontre désorganisée entre des facteurs qui relèvent ou non de la liberté humaine. Mais une vision si déterministe du passé restreint notre habileté à *passer à l'avenir*, tel que Jocelyn Létourneau (2000) le défend si habilement. Comment pouvons-nous espérer, et encore plus exiger de nous-même ou des autres, quelque chose de différent ou de meilleur ? La réponse de certains a été et est toujours de réprimer ou d'annuler ceux qui tombent du mauvais côté de leur vision déterministe et/ou progressiste de l'histoire, mais quelles leçons tirées de l'histoire doivent être ignorées pour croire que l'on puisse ainsi obtenir quelque chose de bon ? En réfléchissant à son expérience personnelle et exhaustive, dans le goulag soviétique, de la capacité humaine à être inhumaine au nom du progrès Aleksandr Isayevich Solzhenitsyn écrivait ceci : « Ce serait trop simple si tout se réduisait à de sombres personnages qui se livreraient dans un coin à de noires machinations et qu'il suffirait d'identifier et de supprimer. Non. La ligne qui sépare le bien du mal passe par le cœur de chaque homme » (2014, p. 131). Si ni les bonnes intentions, ni les changements générationnels ou structurels, ni un simple déplacement dans l'équilibre des pouvoirs ne peuvent garantir la justice, alors une réflexion critique soutenue est nécessaire sur la manière dont nous risquons de nuire à la réconciliation et à la décolonisation.

8 En allusion à Theodore Binnema, *Common and Contested Ground: A Human and Environmental History of the Northwestern Plains* (2004). La comparaison avec l'Europe n'est pas de moi, mais de Binnema.
9 Je mets en italique ici le terme « autochtones » pour souligner que son utilisation comme un adjectif, pour décrire la nature des relations des peuples au territoire et aux nouveaux arrivants, a nécessairement précédé son utilisation comme un nom propre décrivant ces mêmes peuples.

On pourrait croire que les relations harmonieuses entre les peuples autochtones et non autochtones soient quelque chose que nous devons bâtir à partir de notre imagination sans exemple précédent sur lequel nous baser. Pourtant, n'existe-t-il pas des modèles de relations formées entre eux de sorte que ces catégories ne soient pas les façons principales de penser l'un à l'autre ? En ce sens, que pouvons-nous apprendre de la genèse des Métis ou des individus et populations métis qui ne se sont jamais identifiés de la sorte puisque l'interculturalité et l'intermariage étaient peu exceptionnels¹⁰ ? Par « nous », je veux dire nous tous, non Autochtones, Autochtones et ceux qui ont du mal à s'identifier à l'une de ces catégories.

« Donner non pas ce qui nous est superflu, mais ce dont l'autre a besoin. Donner et recevoir de tout son cœur » (cité par Léger, 2018). À quoi ressembleraient nos relations si nous étions guidés par une telle éthique de réciprocité, de solidarité et de magnanimité : par un engagement à voir, souligner, cultiver et partager, dans une volonté de servir, le meilleur de nous-même et des autres ? Plus précisément, quelle forme cela prendrait dans un contexte de recherche ? Et comment pouvons-nous – si nous ne le faisons pas déjà – envisager, entretenir et vivre de telles relations aujourd'hui ? Je ne propose pas de répondre à toutes ces questions complexes, mais d'y réfléchir dans et à travers un contexte et une perspective particuliers. Mon souhait

est de contribuer à favoriser des relations de recherche fondées non seulement sur la réciprocité, la solidarité et la magnanimité (des concepts que je définirai plus précisément plus loin), mais aussi sur la compréhension et l'appréciation profonde d'une humanité commune qui précède, imprègne et transcende nos différences.

En écrivant ceci, les mots du poète dakota (santee), John Trudell, résonnent avec puissance dans ma mémoire :

Nous commençons à ne plus nous reconnaître en tant qu'êtres humains. Nous sommes trop occupés à protéger l'idée d'un Amérindien ou d'un Indien, mais nous ne sommes pas Indiens et nous ne sommes pas Amérindiens. Nous sommes plus vieux que ces deux concepts. Nous sommes le peuple. Nous sommes les êtres humains (cité dans Diamond, 2009, traduction libre)¹¹.

Il ne s'agit pas de rejeter la spécificité et la diversité relationnelles et culturelles de notre humanité vécue, mais d'accentuer la primauté de notre humanité commune. En commentant une ébauche de cet article, Meagan Commonda a partagé un enseignement anishinabe sur la réciprocité qu'elle a reçu durant ses années de formation. Elle fait aussi échos à l'humanité partagée que souligne Trudell :

le concept de réciprocité... qu'on nous a enseigné durant nos années de formation... peut être appliqué à tous les aspects et à tous les niveaux de vie : Ne prenez jamais plus que ce dont vous avez besoin, et ce que vous prenez, vous devez le rendre avec la même valeur. Ceci peut concerner les récoltes, la chasse et aussi le savoir. Chaque fois qu'il y a quelque chose à apprendre de quelque chose ou de quelqu'un, nous devons toujours redonner. Ceci a été à la base de mon système de valeurs, y compris du travail que je fais dans le [service] P[ublic]. Demander à des communautés autochtones d'offrir leurs conseils et leurs savoirs à travers une initiative signifie éventuellement et avec un peu de chance produire un travail dont ils bénéficieront. ... vous avez saisi ces concepts... de façon à vous éloigner du récit « Eux vs Nous » (communication personnelle, 12 mars 2021, traduction libre).

Il n'est pas toujours facile de se détacher du récit « Eux vs Nous », mais là se situe l'enjeu de la décolonisation : retrouver la liberté de voir les différences et les points communs de notre humanité partagée. Meagan en a parlé il y a huit ans dans ses commentaires sur un cours sur le colonialisme et les peuples autochtones :

10 La Nation Métis n'a pas émergé au 19^e siècle parce que le métissage était considéré comme quelque chose d'exceptionnel, mais pour d'autres raisons socioéconomiques. Voir St-Onge (2006). Dans certains contextes, les personnes d'ascendance mixte ont souvent caché leur héritage autochtone parce qu'il était méprisé par les autres, mon propos est plutôt de se demander ce que nous pouvons apprendre de contextes où ce n'était ni caché, ni perçu comme notable ou exceptionnel.

11 « Peuple » est la traduction littérale des termes que plusieurs Autochtones utilisent pour se désigner : Anishinabe, Inuit, Déné, etc.



J'ai d'abord cru que Cecil... référerait à... une autre forme d'assimilation, mais maintenant je vois qu'il... voudrait voir quelque chose qui respecte l'aspect personnel et communautaire de ce que signifie être humain... Je sais qu'il me reste un long parcours à accomplir avant d'être complètement décolonisée. Je dois encore gérer une certaine colère et des blessures que l'époque des pensionnats a laissées sur nous... mais je sais maintenant que l'unité entre les peuples autochtones et les colons est possible. Ce n'est pas quelque chose que je croyais être capable de voir avant de suivre ce cours alors je dis Miiqwetch¹² !

Les réflexions que je partage dans cet article sont ancrées dans les conversations et les relations qui ont précédé ce cours et qui continuent depuis. Elles sont de nature plus fondamentale ou philosophique, mais elles possèdent des implications tangibles. De plus, elles se concluent par des suggestions pragmatiques et spécifiques destinées aux trois conseils de recherche du Canada (et d'autres agences de recherche) qui pourraient contribuer à transformer nos visions des relations de recherche passées, présentes et futures, ainsi que les relations influentes mutuelles plus

vastes dans lesquelles elles jouent un rôle clé.

Bien que ce texte soit inévitablement en partie autobiographique, je mets l'accent sur l'individu en relation parce que la vision et l'espoir que je partage ne sont pas fondés sur une perspective innovante, une imagination créative, des aspirations utopiques ou un optimisme naïf. Ils sont plutôt ancrés dans mon expérience personnelle et pratique qui tire son origine de mon émigration à Moose Factory et Moosonee, deux communautés subarctiques de la Baie-James situées sur la terre natale des Mîsonîw Ililiwak (Cris de Moose) qui est aussi le territoire d'appartenance d'autres Mushkegowuk (Cris en Ontario), des Eeyouch (Cris au Québec) et d'autres personnes d'origines diverses et mixtes. Comme je l'ai mentionné plus haut, Moosonee est une municipalité majoritairement crie et Moose Factory est une île de deux miles sur trois divisée entre le territoire de la réserve principale de la Nation Moose Cree et une plus petite section hors réserve où plusieurs MoCreebec Eeyoud (les résidents cris (*Cree*) de *Moose Factory* et *Moosonee* qui proviennent originellement d'un territoire qui fait maintenant parti du *Québec*) vivent avec d'autres. Lorsque nous examinons de plus près ces communautés – comme je le ferai

plus tard – des identités autochtones multiples surgissent, entrelacées et parfois concurrentes, qui ne coïncident pas parfaitement avec ces frontières juridictionnelles ou avec les deux traités qui ont été signés par les ancêtres ou les familles de ceux qui y vivent : le Traité n° 9, signé par les Mushkegowuk en 1905 et la Convention de la Baie-James et du Nord québécois signée par les Eeyouch en 1975.

Je suis né à Moose Factory l'année où ce second traité a été signé et j'ai passé les dix-huit premières années de ma vie dans cette communauté insulaire, à un jet de pierre du petit-fils de l'un des signataires du Traité n° 9 de la Première Nation Moose Cree. Les voyages familiaux au sud étaient rares, au rythme de quelques semaines estivales environ une fois aux deux ans. À quelques exceptions près, j'étais la seule personne dans ma classe sans ancêtres omushkego ou eeyou : un fait que quelques-uns n'ont jamais remarqué, que d'autres considéraient sans importance et qu'une minorité ne m'a jamais laissé oublier. D'un autre côté, tous mes camarades de classe cris, sauf quelques-uns, possédaient un mélange d'ascendance orcadienne, écossaise, anglaise, française, norvégienne ou provenant d'autres ancêtres non-cris, et uniquement une minorité parlaient

12 Ce sont les commentaires de Meagan Commonda sur un cours de 2013 à propos du colonialisme et des peuples autochtones, Université d'Ottawa (cité avec permission, traduction libre). Même si je n'étais qu'un assistant d'enseignement pour ce cours, j'ai pris le rôle de coprofesseur et mené plusieurs discussions avec le groupe entier (cent étudiants) sur des questions complexes que plusieurs ont considérées comme un élément transformateur du cours : « Qu'est-ce que cela veut dire que d'être Autochtone ? » et « Quelle est votre vision d'un Canada décolonisé ? » Dr Wesley Cote, médecin et petit-fils de l'ainé anishinabe William Commanda a aussi lu une ébauche de cet article et m'a donné aussi la permission de citer ses commentaires sur le cours : « Un jour en classe, Cecil a lancé une question qui nous a tous... fait réfléchir et parlé... « si vous pouviez imaginer le Canada dans 50 ans à quoi ressemblerait-il ? » Cecil a aussi demandé aux gens de ne pas avoir peur et de seulement laisser les choses sortir... Nous avons discuté de cela durant quelques cours et Cecil a ensuite donné son impression de ce à quoi cela pourrait ressembler. Cela ressemblait à mon idée... même si c'était un regard vers l'avenir, c'était comme si nous prenions un pas de recul vers le passé. Je dis cela car sa vision reflète exactement la façon dont notre peuple vivait avant le contact et j'ai aimé entendre une vision comme celle-ci; cela m'a rappelé la vision de mon grand-père [William Commanda] dans laquelle les gens de toutes les couleurs pouvaient vivre ensemble. Ils célébraient leurs similarités tout comme leurs différences » (traduction libre). Wesley a joué un rôle clé pour faire avancer cette discussion quand il a cité son grand-père sur la nécessité d'une vision, même si certains étudiants ont trouvé que cette discussion nous détournait de l'urgence actuelle (c'était en plein durant le mouvement Idle No More).

couramment le cri (une exception dans les communautés de la Baie-James). C'est seulement à l'école secondaire, à Moosonee, que j'ai rencontré plus de locuteurs de langue maternelle crie de mon âge dont les familles provenaient des communautés omushkego plus nordiques. C'est aussi à cette époque que j'ai participé plus fréquemment à des voyages scolaires ou sportifs à Timmins ou dans d'autres communautés voisines du nord de l'Ontario.

Pour clarifier les choses, ma perspective est celle d'un non Cri qui est né et a grandi dans ce qui était pour moi un monde majoritairement cri. J'utilise le mot émergence et non *immersion* car, contrairement à mes parents et à d'autres qui se sont immergés dans ce monde en y déménageant, c'est dans ce monde plus large centré sur les Cries que j'ai émergé. En plus, ce monde demeure l'un des deux principaux points de repères pour ma recherche, mon travail, mon implication bénévole, mes relations, ma quête générale de connaissance et mon sentiment d'appartenance. Ma perspective a profondément été façonnée par des aînés, leaders, chercheurs, mentors et modèles cris, à la fois dans l'articulation de leurs propres traditions et dans leur engagement face à des idées et idéaux provenant d'ailleurs, du christianisme principalement. Finalement, j'ai appris autant des aînés, leaders, chercheurs, mentors et modèles non cris qui se sont engagés non moins sérieusement dans les traditions intellectuelles, culturelles et spirituelles cries. En plus de ces leçons et de ces modèles positifs, il y eut également des leçons et des

modèles négatifs. Ceci résonne avec les observations de l'aîné et penseur cri Louis Bird à propos des récits traditionnels cris et judéo-chrétiens : tous deux racontent, encore et encore, ce qui est arrivé quand les gens ont abandonné ou déformé ce qu'ils croyaient être vrai et juste, comme les principes éthiques qui se manifestent de façon singulière dans l'une ou l'autre de ces traditions et dans leurs rencontres mutuellement transformatrices (2007).

Pour compléter le tableau, j'ai été élevé et éduqué par des parents provenant des « deux solitudes » (plus précisément, un catholique francophone du Québec et une loyaliste protestante anglophone du Nouveau-Brunswick) qui se sont rencontrés à la frontière entre les territoires cri et inuit (dans le Nord du Québec). Sans surprise, en tant qu'enseignants devenus missionnaires, les perspectives et engagements qu'ils partageaient avec leurs plus proches amis cris n'étaient pas toujours alignés avec les positions que l'on décrit aujourd'hui comme « séculiers » ou « progressistes ». Cela m'a fait prendre conscience que les questions de réconciliation, de résurgence et même de décolonisation pouvaient être interprétées très différemment et qu'elles dépassaient les contextes autochtones tout en les croisant aussi dans des influences mutuelles. Cela m'a aussi aidé à comprendre le besoin crucial d'équilibrer une critique cinglante, nuancée et contextualisée de ce qui a mal tourné, dans nos histoires respectives et partagées, avec une observation tout autant attentive et prudente de ce qui a bien tourné, afin d'ancrer les deux dans une

appréciation et une affirmation profonde de notre humanité commune. À cet égard, l'importance des cultures cries et autochtones diverses transcende leurs contextes particuliers.

Si je m'intéresse à la pertinence de la réciprocité pour la recherche autochtone, c'est aussi parce que je vois la pertinence universelle de la recherche, du savoir et de l'expérience autochtone pour comprendre et vivre cet idéal, et d'autres qui soient similaires. De la même façon, mon intérêt pour l'histoire intellectuelle et culturelle crie n'est pas lié uniquement à mon émergence dans ce contexte particulier, mais surtout à la lumière que ce contexte et cet héritage portent sur une question universelle telle que : qu'est-ce que c'est être humain et vivre harmonieusement en relation avec notre monde, humain et autre ? C'est une question particulièrement pertinente actuellement dans le contexte de l'augmentation de la polarisation politique et culturelle et la nécessité d'une plus grande solidarité sur les questions pressantes concernant la viabilité écologique, la bioéthique et l'anthropologie philosophique. « La *solidarité* (...) n'est donc pas un sentiment de compassion vague ou d'attendrissement superficiel pour les maux subis par tant de personnes proches ou lointaines. Au contraire, c'est la *détermination ferme et persévérante* de travailler pour le *bien commun*, c'est-à-dire pour le bien de *tous* et de chacun parce que tous nous sommes vraiment responsables de *tous* » (Jean Paul II, 1987)¹³. Ces questions cruciales font qu'il est d'autant plus important d'envisager et de mettre en œuvre une



13 En italique dans le texte. Je cite cette source puisque la formulation la plus répandue et développée du concept de solidarité se trouve dans la tradition de la doctrine sociale de l'Église catholique.

recherche fondée sur la réciprocité, la solidarité et la magnanimité et de tirer des leçons pertinentes à partir de nos expériences différentes et partagées.

À cet égard, les réflexions que je partage ici sont intimement liées à ma recherche postdoctorale actuelle financée par le CRSH, ainsi qu'à mon expérience de travail dans un organisme à but non lucratif que j'ai aidé à mettre en place il y a plus de dix ans, dans ma communauté lorsque j'ai amorcé ma recherche doctorale, aussi financée par le CRSH. Ces réflexions s'inspirent également de conversations que j'ai eues en tant que membre non autochtone du Cercle consultatif en matière de recherche autochtone du CRSH depuis sa création en 2014, ainsi que de travaux de consultations antérieurs réalisés pour le Secrétariat en éthique de la recherche des trois conseils à propos des principes et des meilleures pratiques pour la recherche autochtone¹⁴. Finalement, elles s'inspirent également d'un large éventail d'autres expériences professionnelles, bénévoles et académiques liées aux réalités autochtones dans des contextes et des rôles intentionnellement variés.

Mon projet de recherche postdoctorale s'intitule « Envisioning a Reconciled Canada: Lessons in Leadership and Reciprocity from the James Bay Cree and Fifty Years of a Transformative YMCA Program among them¹⁵. » Cependant, telle que spécifié dans ma demande de

financement, je cherchais à obtenir du soutien pour ma contribution à un projet plus large. Ce projet tire son origine et est développé en conversation avec les autres, et ne peut être complété qu'en partenariat avec eux. En fait, ce projet de recherche est né d'une expérience et appréciation partagée des enseignements de leadership ancrés dans les idéaux de réciprocité et de magnanimité. En effet, ce texte et ces questionnements et explorations doivent leur existence à la profonde influence et confluence – dans ma propre vie et celle des autres – des enseignements et des exemples de leadership cris et du YMCA (Young Men's Christian Association – Union chrétienne des jeunes gens) de Moose Factory.

Ce programme de leadership, soutenu entièrement par des bénévoles, a été fondé en 1967 par John Delaney, en collaboration avec d'autres personnes, comme une extension du YMCA de Midland. Même s'il s'est principalement déroulé à Moose Factory, il a aussi accueilli des participants de Moosonee et a eu des ramifications et des influences dans d'autres communautés à Omushkego Aski et Eeyou Istchee. Une recherche approfondie est nécessaire pour entièrement comprendre, contextualiser et évaluer de façon critique les principes, exemples et héritages qui définissent ce programme, ses fondateurs et leaders, et ceux qui l'ont façonné et soutenu avec leur participation. Néanmoins, les premiers indices suggèrent

qu'il a eu un impact profondément positif. De nos jours, des décennies après l'avoir rencontré, John Delaney est toujours cité comme enseignant modèle par Abraham Jolly, tout récemment directeur général de la Commission scolaire crie du Québec, quand il s'adresse aux enseignants (communication personnelle, avril 2018). Yvonne Morrison, la directrice générale de Omushkego Education, l'organisation régionale équivalente en Ontario, est une ancienne leader de ce programme, tout comme Heather Moore, directrice générale de Moose Cree Education Authority ; Dorinda Vincent, directrice exécutive de Moose Cree Health Authority ; et Doug Jeffries, directeur de Moose Cree Youth Services. Plus important encore, à la demande des jeunes eux-mêmes, la Première Nation Moose Cree a ouvert le John R. Delaney Youth Centre (*Barrie Advance*, 2009).

« Mister D », comme plusieurs d'entre nous l'appelions, est arrivé à Moose Factory à la fin des années 1960 alors qu'il avait 18 ans comme professeur dans les pensionnats et les écoles autochtones, puis s'est éventuellement retiré du système d'éducation public provincial. Il a marié Grace Visitor, une Crie qui a aussi fortement influencé le programme et demeure une leader reconnue à part entière. À part quelques années passées à Fort George, ils ont vécu toute leur vie familiale à Moose Factory, jusqu'en 2005 à la mort de John. L'aînée de leurs enfants,

14 Ce rapport, préparé avec Brent Faulkner (2005), s'intitule « Review and Analysis of Ethical Principles and Best Practices for Research involving Aboriginal Communities, of Federal Departments and Agencies, Canadian Universities, Colleges, Provinces and Territories ». Il a été commissionné par le Groupe en éthique de la recherche, en prévision des révisions du EPTC 2.

15 Afin d'éclaircir mes propos, je dois dire que de concevoir un Canada réconcilié signifie de s'engager à préserver les structures politiques et juridiques existantes qui ont construit le Canada d'aujourd'hui. Cela signifie s'engager dans une réciprocité avec ceux qui se retrouvent liés – sans que ce soit normalement leur choix – à une relation de citoyenneté partagée, même si une entière réciprocité et un renouvellement des relations peut vouloir dire de se délier, de repenser et de transcender ces liens existants de citoyenneté. Quelles que soient les structures politiques et juridiques, nouvelles ou revisitées, qui sont mises en place, elles doivent protéger les responsabilités et les droits qui découlent des réelles relations sur le terrain.

Christina Linklater (née Delaney), dirige toujours le programme, appelé le Leaders Corps. La structure demeure relativement simple : John et Christina ont recruté et formé des jeunes comme entraîneurs dans des programmes sportifs, en les mettant en position de leadership et de responsabilités où ils entraînent et encadrent des enfants plus jeunes. Cependant, si l'impact a été profond, c'est parce que l'accent principal a été mis non pas sur l'aspect athlétique, mais sur la nature réciproque d'un leadership authentique. Cette philosophie se retrouve dans les « principes de leadership » du YMCA, dont l'un a été cité par des anciens diplômés du programme, originaire d'Eeyou Istchee, pour une plaque commémorative remise à John pour le remercier de son service : « Je crois en ma propre grandeur, je crois que je suis dans ce monde pour une raison, cette raison est de redonner plus que ce que j'ai pris » (traduction libre). Telle est l'essence de la magnanimité¹⁶.

Ce projet de recherche postdoctorale me ramène à mes débuts. Développé en partenariat avec plusieurs personnes et organisations mentionnées plus haut, il aspire à suivre la même éthique de réciprocité, de solidarité et de magnanimité qui définit le programme. Nous partageons la conviction que ce programme a fait une différence non pas parce qu'il a remplacé, ou comblé un manque, dans les exemples et les enseignements de leadership dans la tradition crie. Son succès est plutôt dû à sa résonance profonde

avec la notion de réciprocité crie, qui valorise l'importance de percevoir, cultiver et partager le meilleur de soi-même et des autres. Qu'importe les nuances, corrections ou élaborations que notre recherche exigerait à ce propos, il y a beaucoup à apprendre de cette histoire en cours, non seulement à l'échelle locale et régionale, mais aussi nationale. L'objet central de cette recherche est le programme de leadership, sa relation aux idées et idéaux traditionnels cris et par-dessus tout, les expériences et la compréhension personnelles de leurs points de convergence, de complémentarité ou de divergence. Néanmoins, une attention est aussi portée au contexte historique plus large dans lequel leur rencontre doit être comprise : l'histoire des Mushkegowuk et des Eeyouch de la Baie James et leurs relations aux nouveaux arrivants durant plus de trois siècles. Les objectifs visés comprennent des publications et des activités universitaires, mais surtout des résultats et des activités basés ou axés sur la communauté, dont certains peuvent avoir des répercussions positives bien au-delà, tant au niveau régional que national.

À cet égard, ce projet de recherche postdoctorale et ce texte sont également liés à mon bénévolat des dix dernières années en tant que membre fondateur de la Moose River Heritage and Hospitality Association. Cet organisme à but non lucratif réunit des membres communautaires et juridiques – Première Nation Moose Cree (membre du Conseil Mushkegowuk),

Conseil de la Nation Crie MoCreebec Eeyoud (d'Eeyou Istchee) et la municipalité de Moosonee – autour de la devise « construire l'avenir avec notre passé commun » (www.mrhha.ca, traduction libre). La mission, la vision et les principes directeurs de cet organisme incarnent la conception crie de la réciprocité et de l'hospitalité et valent la peine d'être cités en entier :

ÉNONCÉ DE VISION :

Nous partageons un intérêt pour le riche patrimoine historique et culturel de Moose Factory, Moosonee et la région de la rivière Moose. Ce patrimoine historique et culturel est principalement omushkego, mais au cours de sa longue évolution précédant la fondation du poste de traite des fourrures de Moose Factory en 1673, des apports majeurs provenant d'autres peuples y ont contribué, des apports qui font aujourd'hui partie intégrante du tissu politique, social, religieux, économique et culturel de la communauté. Comme en témoigne la multiplicité des patrimoines de nos communautés – eeyou, orcadienne, écossaise, anglaise, norvégienne et française – l'hospitalité a longtemps été l'un des aspects les plus importants de la culture des Moose Cree et des Mushkegowuk.

16 La plaque est en possession de Grace Delaney, veuve de John Delaney. En s'inspirant de *L'éthique à Nicomaque* d'Aristote et d'autres sources, Alexandre Havard (2015) identifie la magnanimité comme une vertu propre au leadership : l'habitude de rechercher, et de retirer, le meilleur de soi-même et des autres – en visant l'excellence – dans l'intérêt de mieux servir les autres. Ceci est intimement lié à l'humilité, qui ne signifie pas d'avoir une mauvaise estime de soi-même. Il s'agit plutôt de voir ce que l'on a reçu comme des cadeaux (en commençant par la vie), de reconnaître que les autres ont aussi reçu des talents et des cadeaux et que tous ces cadeaux sont reçus dans le but de servir les autres. L'humilité est l'habitude de la vérité et du service.

ÉNONCÉ DE MISSION :

Le but de cette association est de préserver, documenter, promouvoir et perpétuer notre patrimoine historique et culturel ainsi que notre tradition d'hospitalité. Nous croyons que cela aura d'énormes avantages pour nous-mêmes, nos communautés ainsi que pour la société plus élargie à laquelle nous continuons de contribuer. Notre association à but non lucratif s'appuie sur le soutien de notre leadership, de nos conseils et de nos juridictions, et se compose d'aînés, de jeunes, des chasseurs et trappeurs, de membres de la communauté et d'hôtes, de cinéastes, de bibliothécaires, de leaders spirituels, de chercheurs et d'éducateurs communautaires, de professeurs et d'étudiants des collèges et universités, de musiciens, d'artistes et de plusieurs autres qui ont une passion pour notre patrimoine commun.

PRINCIPES DIRECTEURS :

- Nous nous engageons à travailler avec et à consulter nos leaders, fonctionnaires, aînés, jeunes et tous ceux – soit à l'intérieur ou à l'extérieur de nos communautés – qui partagent une passion pour notre patrimoine commun.
- Nous nous engageons à faire en sorte que tous nos membres aient un rôle actif dans l'amélioration de notre vision, dans la définition de nos objectifs et dans l'atteinte de nos buts.

- Nous nous engageons à respecter, revitaliser et célébrer la richesse de notre patrimoine culturel, linguistique et spirituel, et à reconnaître et respecter nos relations avec le territoire et tous ceux qui nous entourent.
- Nous nous engageons à voir grand et à avancer à petits pas, à renforcer les capacités locales et le bénévolat, à encourager une culture de responsabilité personnelle envers les autres¹⁷.

Notre mission et notre vision jumellent l'éducation, la culture, la langue, les arts, la musique, le patrimoine, l'histoire, l'économie et le développement communautaire. (Au cours de la rédaction de cet article, je suis devenu le directeur général à temps partiel de cette association.) Nous préparons présentement la commémoration, en 2023, du 350^e anniversaire des relations transatlantiques entre Cris et Européens depuis la fondation d'un poste de commerce permanent à Moose Factory en 1673. Nous voyons cependant cet anniversaire comme une opportunité d'explorer l'histoire plus large et profonde de la communauté et de la région : d'où la phrase « Une histoire qui se construit depuis plus de 350 ans » (traduction libre). Un tel projet soulève inévitablement des questions et des défis à propos de la réconciliation et de la décolonisation. Ceux qui sont impliqués dans cette initiative partagent toutefois la vision que les réponses principales à ces questions et

défis se trouvent dans la même histoire qui recèle d'importantes perspectives pour qui est intéressé à aider à former une nouvelle génération de leaders capable de concevoir et de réaliser la réconciliation et la décolonisation.

Concernant le leadership, la décolonisation et la réconciliation, les cinquante dernières années de l'histoire des Cris de la Baie-James – particulièrement l'histoire d'Eeyou Istchee – occupe déjà une place importante sur les scènes canadiennes et internationales. Ceci est principalement dû à la signature de la *Convention de la Baie-James et du Nord québécois* en 1975¹⁸. La CBJNQ n'est pas seulement le fondement de la première entente moderne du Canada, et sans doute la plus réussie. Elle a aussi été façonnée dans les tensions de ce qui reste le plus grand projet de développement hydroélectrique du Canada, et avec une province à prédominance francophone où ce projet était présenté comme l'outil principal de la construction de la nation québécoise et de la décolonisation vis-à-vis le Canada anglais. En opérant sous la bannière nationaliste « Maîtres chez nous », Robert Bourassa, René Lévesque et d'autres dirigeants québécois ont rapidement été confrontés au fait que d'autres possédaient des droits moraux et légaux antérieurs et prioritaires sur la majorité du territoire puisqu'ils y habitaient depuis des temps immémoriaux. C'était particulièrement vrai pour cet énorme territoire du Nouveau Québec dont le nom lui-même soulignait que l'histoire et la présence

17 Ces énoncés et principes directeurs ont été rédigés lors d'une rencontre de deux jours avec la communauté organisée par Laurie Sutherland et moi-même qui s'est tenue les 20 et 21 novembre 2008. Étaient présents : Doug Jeffries, Clarence Trapper, Bert Wapachee, Geraldine Govender, Allan Jolly, Sinclair Trapper, Bert Morrison, Jimmy Kapashesit, John Beck, Victor Linklater, Stan Louttit, Greg Williams, Greg Spence et Richard Grom. Voir Chabot et Sutherland (2009, traduction libre).

18 Parmi les signataires de la CBJNQ on retrouve le gouvernement du Québec, la Société d'énergie de la Baie-James, la Société de développement de la Baie-James, Hydro-Québec, le Grand Conseil des Cris du Québec, l'Association des Inuit du Nord québécois et le gouvernement du Canada.

de la province dans la région étaient récentes et minimes.

Peu après la fin des négociations de la CBJNQ, le Grand Chef des Cris Billy Diamond affirmait : « Ce fut un combat difficile, notre peuple est toujours très opposé au projet, mais il réalise qu'il doit partager ses ressources » (cité dans Richardson, 1975, p. 404, traduction libre). En fin compte, le projet hydroélectrique qui devait donner naissance à l'État-nation québécois moderne a par inadvertance également donné naissance à une Nation crie moderne d'Eeyou Istchee qui a maintenant des ambassades auprès de l'ONU, du Canada et du Québec. Malgré la convention de 1975, des enjeux de mise en œuvre et des disputes ont continué à s'envenimer durant plusieurs décennies. Ceci n'est pas surprenant considérant que ces relations ont été forgées dans un contexte marqué par l'ignorance, l'imposition, le malentendu, la résistance, la confrontation et souvent une réticence face aux compromis envers des projets d'édification nationale concurrentiels et profondément convaincants qui sont perçus dans une certaine mesure comme émancipateurs par leurs partisans.

C'est seulement suite à la signature de l'entente de la « Paix des braves » en 2002 que les relations entre le Québec et les Cris ont commencé à s'améliorer significativement, menant à une récente entente d'importance, en février 2020, d'un plan de développement conjoint de 30 ans. Le Grand Chef Abel Bosum attribue cette nouvelle relation en grande partie au « courage des

membres de la communauté crie qui ont partagé leurs savoirs, et les responsables gouvernementaux qui les ont écoutés » (2020, traduction libre)¹⁹. Ce sentiment a aussi été partagé par d'autres, tels que Bill Namagoose, directeur général du gouvernement de la Nation Crie, qui a récemment encensé l'un des leaders québécois comme étant « l'un des braves du côté du Québec qui a négocié l'historique et transformatrice Paix des braves entre la Nation Crie et le Québec » (2020, traduction libre).

Tel que souligné par Richard Preston, universitaire hautement respecté à Eeyou Istchee et Omushkego Aski, l'approche crie était d'agir selon le principe de réciprocité et d'espérer que l'Autre répondrait :

Je trouve que la posture politique des leaders cris a souvent très efficacement souligné la moralité de l'autonomie personnelle en plaçant l'espoir au premier plan et en tentant d'élargir la conscience publique au lieu de s'appuyer sur les politiques identitaires des groupes minoritaires en opposition aux identités nationales hégémoniques. Le but étant de maintenir des relations de respect, même lorsqu'elles ne sont pas réciproques. D'une manière qui rappelle Gandhi, on espère que le respect sera éventuellement réciproque (Preston 2010, p. 287-288, traduction libre)²⁰.

Qu'importe les lacunes des relations de la CBJNQ – elle n'est pas exempte de critiques autochtones et non

autochtones – ses succès se basent en grande partie sur une éthique de la réciprocité et sur l'espoir qui a permis aux Cris de concevoir et de cultiver des relations qui ne sont pas contraintes indéfiniment par les problématiques actuelles ou les divisions qu'ils tentent de résoudre. Or, cette réciprocité et cet espoir doivent être compris dans un contexte historique plus large précédant 1975, et un cadre culturel et philosophique cri plus profond.

Les Cris – qu'ils soient Eeyouch ou Mushkegowuk – possèdent une longue histoire de réciprocité avec les peuples non autochtones, des exemples qui ont persisté même durant les moments les plus sombres des relations des Cris avec les gouvernements provinciaux et fédéral. De plus, tout comme Gandhi, plusieurs leaders cris qui ont persisté dans une éthique de la réciprocité ont été profondément influencés par un engagement cri avec le christianisme qui précède les pensionnats et s'est perpétué malgré leur impact négatif (Carlson, 2008; Morantz, 2002; voir aussi Honigmann, 1958; Long, 1986, 1987; Preston, 1987, 1989). En d'autres mots, ils ont fait l'expérience de relations de réciprocité réussies avec des personnes et des idées nouvelles, où les nouveaux arrivants ont appris d'eux et vice versa; il existe aussi de nombreuses leçons d'échec vis-à-vis l'idéale de la réciprocité, mais de tels échecs ne se limitent pas à l'expérience post-contact ou aux nouveaux arrivants – qui avaient souvent beaucoup à apprendre des attentes cries à cet égard. Au contraire, la tradition orale crie est remplie d'anciennes histoires



19 Comme Mishi (Lillian) Trapper le soulève, ces ententes ne veulent cependant pas dire que tous les leaders ou tous les membres de la communauté eeyou les soutenaient.
20 Voir aussi : Scott (1989) et Feit (1994).

qui prouvent clairement que cette éthique n'est innée pour personne. Elle doit être apprise et cultivée.

En 2017, j'ai participé à l'organisation d'une table ronde à l'Université McGill autour des thèmes du leadership, de la gouvernance et du développement autochtones en présence du Grand Chef Abel Bosum qui était en conversation avec l'ancien premier ministre du Canada, le très honorable Paul Martin. Dans sa présentation, le Grand Chef s'est attardé au parcours dramatique que lui et son peuple ont vécu au cours des cinquante dernières années, à partir de ce qu'il a avec justesse nommé « l'invasion » des années 1970, jusqu'à aujourd'hui (cité dans McGill University, 2017). Toutefois, il a commencé par résumer brièvement les trois premiers siècles du contact européen principalement avec les termes de la réciprocité et du partenariat. À ce propos, il évoquait plusieurs penseurs et aînés cris²¹, ainsi que des universitaires et de proches collaborateurs non cris, tels que Daniel Francis et Toby Morantz (1985), dont l'histoire du commerce des fourrures pré-1870 dans l'est de la Baie-James s'intitule *Partners in Furs*. Tel que le soulignent ces auteurs, cette perspective rappelle les problèmes que pose l'attribution d'une interprétation globale de l'histoire de la traite des fourrures ou d'autres relations entre Autochtones et Européens dans les Amériques depuis 1492. De tels récits peuvent sembler être des exemples marginaux ou isolés, ou encore des nuances mineures dans le cours général de l'histoire, mais le travail de Richard White suggère le contraire. Quoi qu'il en soit, sans nuances et précisions,

même un récit décolonial risque de coloniser le passé, le présent et le futur avec un impérialisme interprétatif qui peut s'avérer aussi destructeur que l'impérialisme et le colonialisme auquel il s'oppose légitimement. Cela peut également imposer une identité marginalisée et colonisée à des gens qui se positionnent simplement ailleurs. Et pourtant, nombreux sont ceux qui voient encore l'intégration des peuples autochtones au système canadien, ou les savoirs autochtones dans le milieu universitaire occidental par exemple, comme preuves de leur pertinence ou de leur succès, ou de la décolonisation du Canada. Ceci n'est pas un argument contre le dialogue et l'échange interculturel, ou servant à ignorer de réels exemples de marginalisation et de colonisation. C'est plutôt un rappel, en écho à d'autres, que nous devons relativiser les notions de centre et de périphérie et éviter d'interpréter le pire dans chaque situation. Les peuples autochtones sont peut-être une minorité dans l'entièreté du Canada, par exemple, mais ils n'ont jamais cessé d'être la majorité sur la majorité du territoire.

Du point de vue du sud du Canada, Moose Factory et Moosonee peuvent sembler isolées, mais je n'ai jamais vu ces communautés comme des espaces marginaux. Elles étaient, et sont, plutôt des lieux de rassemblement centrés sur les Cris et des points de connexion à un monde plus vaste que mes camarades de classe et moi avons découvert – certains plus graduellement que d'autres – à travers le cinéma et la télévision. Bien avant l'établissement de ces colonies permanentes, l'estuaire de la rivière Moose était un

lieu de rassemblement estival pour les Mushkegowuk. C'est pour cette raison que la Compagnie de la Baie d'Hudson a établi son deuxième poste de traite de la fourrure ici en 1673. Au 19^e siècle, Moose Factory était la plus importante plaque tournante pour le transport et la communication entre le bassin versant de la Baie-James, le Canada et le monde de l'Atlantique Nord, et pourtant, la vie et les moyens de subsistance de la plupart des chasseurs cris étaient encore centrés dans le territoire. Ellen Smallboy qui, dans les années 1930, a partagé avec Regina Flannery l'histoire de sa vie – pour la plupart vécue sur le territoire – en est un bon exemple. Elle n'était pas marginalisée, encore moins colonisée; elle se centrait simplement ailleurs (Flannery, 1995). On peut dire la même chose de ceux qui ont appelé Moose Factory leur chez soi pour la majorité de leur vie, comme Ruby McLeod, qui a agi comme interprète pour Flannery et Smallboy, ainsi que Nellie Faries, la fille de Ruby, et son mari Gilbert. Ces deux-là, qui ont longtemps été des voisins et amis de ma famille, étaient Cris mais étaient aussi d'ascendance européenne, comme cela était typique particulièrement à Moose Factory.

C'est en partie à cause d'un profond sentiment transatlantique de connexion et de réciprocité – présent dans leurs relations socioéconomiques et familiales, et renforcé par la signature du Traité n° 9 en 1905 – que plusieurs Cris de la Baie-James se sont portés volontaires pour servir lors de la Première et de la Deuxième Guerre mondiale. Gilbert, par exemple, était un vétéran de la Deuxième Guerre mondiale et

Nellie a grandement contribué au front domestique durant son absence. *Sur la piste du castor*, un documentaire de l'Office nationale du film terminé en plein milieu de la guerre (Buckman, 1944), présente Moose Factory comme une ville de la Compagnie de la Baie d'Hudson; cependant, une génération plus tard, les cinéastes cris dresseront un portrait très différent d'une communauté permanente plus grande et majoritairement crie, dont la traite des fourrures n'est qu'un élément faisant partie d'une histoire plus longue et vaste²².

Des transitions socioéconomiques similaires ont eu lieu dans d'autres communautés autour de la baie durant cette période, en grande partie à cause de la diminution des capacités du territoire et du déclin de la traite des fourrures pour soutenir une population qui avait continué sa croissance, grâce entre autres à l'aide externe reçue en période d'adversité (Chabot, 2008). Durant une telle période, la réciprocité était toujours importante pour les peuples autochtones et non autochtones, la Grande Dépression et les deux Guerres mondiales avaient prolongé ce sentiment. Après la guerre, cependant, les commerçants de fourrures et les non autochtones n'étaient plus confrontés comme avant à cette nécessité et certainement pas autant que les Cris. Néanmoins, une nouvelle génération de solides leaders émergeait : des gens qui avaient connu l'expérience de la guerre et qui possédaient un héritage partagé profondément façonné par la réciprocité entre Cris et Européens, et

par l'intermariage. Il y avait parmi eux Munroe Linklater, Gilbert et Nellie, tous anciens Chefs de la Première Nation Moose Cree (par élection ou par intérim). Ils ont aidé à guider leur peuple dans la transition entre le territoire et la communauté, de la chasse et de la cueillette jusqu'à la participation à une économie industrialisée, d'une gouvernance autonome traditionnelle décentralisée à une gouvernance autonome plus formelle et centralisée dans le cadre des limites de la loi sur les Indiens et des autres politiques coloniales.

Durant cette période, la communauté n'a pas échappé à l'influence et à l'impact des idées et idéologies répandues à propos des progrès, des différences et des divergences raciaux, civilisationnels et évolutifs. Ces notions avaient été amenées par plusieurs étrangers et vivement critiquées par d'autres, mais elles n'ont pas réussi à supplanter ou à dominer un sentiment plus fort d'humanité commune et de réciprocité. Au contraire, les intermariages et les solides amitiés ont continué à se former. Un médecin étranger arrivé à Moose Factory dans les années 1950 a rapidement vu ses notions de différences raciales se briser et a vite développé des relations de proximité. Ses commentaires valent la peine d'être cités :



Quand je suis allé travailler parmi eux la première fois... je m'attendais à ce que ces gens aient un cerveau sous-développé avec l'œil longiligne non développé de l'homme primitif. Je n'ai jamais fait une si grande erreur... Leur langue

est le reflet de leur peuple, logique, grammaticale, imaginative et expressive... Ce n'est certainement pas celle d'un peuple primitif ou inintelligent, qui n'a besoin d'une langue que pour exprimer des besoins simples et non ses pensées... On doit savoir par contre qu'une légère erreur de prononciation commise sans le savoir peut modifier complètement le sens du mot. Il y a eu ce moment malheureux où, au lieu de dire à quelqu'un de regarder mon nez, je lui ai dit de regarder mon cul, ou quand un autre docteur, au lieu de demander à une femme « d'expirer » (laissez sortir votre souffle) a dit « blow off your wind » [péter]. Dans les deux cas, les Indiens en étaient très amusés. Ils aiment une blague aux dépens de l'homme blanc, mais pour leur rendre la monnaie de leur pièce, ils apprécient tout autant que l'on rit d'eux. ... Leur opinion des Blancs est souvent plus avisée qu'on ne le croit. Un certain parti de politiciens faisait le tour de la réserve, l'un d'eux ne cessait de parler, posait constamment des questions et était reconnu pour être de ceux qui parlent beaucoup et ne font jamais rien. Il a finalement suggéré... qu'il aimerait faire partie de la bande et qu'on lui attribue un nom indien. Les Indiens ont courtoisement accepté, mais lorsqu'il a demandé la traduction de son nom avec un visage grave et impassible, ils ont solennellement dit « Big Wind » [grande gueule] (traduction libre)²³.



22 Voir, par exemple, Rickard (1998), Cheechoo (1991), et Linklater (2003). J'apparais dans deux de ces trois films. Dans le deuxième, on voit ma classe de septième année de langue et culture cris (dans les années 1980) dans un tipi où on nous enseigne des pratiques traditionnelles. J'ai été interviewé dans le deuxième documentaire en train de cuisiner pour un banquet communautaire dans le cadre du Gathering of Our People en 2003.

23 Je travaille sur un projet de publications de ces récits pour les retourner dans leurs communautés d'origine).



La transition socioéconomique, éducative et politique du milieu du vingtième siècle a posé plusieurs enjeux, non seulement en dépit de l'aide extérieure, mais aussi à cause de celle-ci. Le mot cri pour leader est *okimaw*, mais pour le chef de la loi sur les Indiens c'est *okimakan* – le suffixe ajoute le sens de « pas tout à fait réel ou authentique » (Ellis, 1960, traduction libre). Il ne s'agit pas de critiquer des leaders comme Munroe, Gilbert, Nellie ou d'autres chefs de Moose Cree, mais plutôt la structure de la loi sur les Indiens dans laquelle, et contre laquelle, ils devaient travailler. Comme partout ailleurs, même les tentatives sincères d'aider les peuples autochtones ont trop souvent été mêlées d'ignorance et de préjugés raciaux et culturels, parfois bien enracinés, et d'un « colonialisme bureaucratique » – tel que Toby Morantz le nomme (2002, traduction libre) – dont les répercussions ont été détaillées dans les rapports de la CRPA et de la CVR. Durant cette période, la réciprocité de longue date entre les Autochtones et les Européens était peut-être à son plus faible. C'était certainement le cas au Québec, comme le Grand Chef Abel Bosum l'a soulevé. Elle n'avait pourtant pas disparu ou été oubliée, elle a aidé à façonner les réponses et les solutions des Cris, y compris la CBJNQ de 1975 et la création subséquente de l'association MoCreebec par ses bénéficiaires eeyou vivant dans la région de la rivière Moose.

J'ai été témoin de l'impact transformateur de ce traité sur le peuple MoCreebec et j'ai grandi en étant conscient des problèmes et des divisions socioéconomiques, politiques et

culturels à l'intérieur de ma communauté particulièrement – ainsi que de certains facteurs externes contributifs – quoique mes frères et sœurs et moi-même avons certainement expérimenté certains d'entre eux d'une façon singulière à cause de notre provenance. Mais ces problèmes étaient éclipsés par l'exemple puissant de tant de personnes qui ont fait comprendre intuitivement que les meilleures réponses à ces problèmes externes et internes provenaient de l'intérieur – non pas pour exclure les autres sources, mais comme une base pour s'engager avec elles. Comme le disait l'aîné cri Raphael Wabano dans les années 1970, ce dont les communautés avaient besoin c'était d'un centre culturel centré sur les Cris où les gens pourraient réunir les meilleures idées et valeurs du Nord (valeurs crs) et du Sud (valeurs non-cris) (James Bay Cree Society, 1979). Sa pensée fut reprise et illustrée par plusieurs autres. C'était avec ce type de modèles, en pensée et en action, que j'ai quitté le Nord pour poursuivre mon éducation postsecondaire.

L'adaptation à la vie au sud fut d'abord facile – non pas parce que c'était plus familier, mais parce que j'étais habitué à m'adapter aux différences. En grandissant comme une minorité visible (relative à mon contexte) j'ai immédiatement été attiré par ceux qui se distinguaient et j'ai rapidement connu toutes les minorités visibles de mon collègue de 700 étudiants de la ville de Québec. J'étais attiré par les immigrants car j'étais à la fois un « immigrant » au Québec provenant d'un territoire cri et que j'étais de la deuxième génération d'une famille « d'immigrants »

sur un territoire cri. J'ai senti un lien à la province où la famille de mon père avait vécu durant des générations, mais, par moment, mon état d'esprit pouvait être intensément critique, ce qui n'était en fait que le mal du pays. (Deux décennies plus tard, je peux partager un bon rire avec mes étudiants inuits, provenant de la région où mes parents se sont rencontrés, à propos des curiosités de la vie dans une ville du sud et de la gestion du mal du pays.)

J'ai bientôt réalisé que mes années de formation m'avaient immergé dans des perspectives et des relations qui ne concordaient pas parfaitement avec le binôme typique des « Autochtones » contre les « nouveaux arrivants », paradigme que j'ai rapidement rencontré non seulement ou même principalement dans les récits historiques de l'époque coloniale, mais souvent tout autant dans des écrits, académiques ou non, plus récents. Les travaux de White et d'autres chercheurs furent très utiles, mais d'autres discours postcoloniaux et décoloniaux semblaient renforcer – de manière inverse – les problèmes mêmes qu'ils prétendaient aborder. Suite à une immersion dans certaines de ces littératures, j'ai souvent ressenti le besoin de me « désintoxiquer » de cette tendance polarisante à assumer ou affirmer un paradigme conflictuel entre « Autochtone contre non Autochtone » ou « Indien contre Blanc » dans chaque contexte. L'imposition d'une telle dichotomie m'affectait personnellement puisque je m'étais battu depuis mon enfance pour éviter d'être regroupé (toujours par une minorité) selon la couleur de peau ou réduit aux pires aspects de mon héritage, prétendu ou

réel. Par-dessus tout, je ne voulais pas qu'on m'impose – implicitement ou explicitement – une identité de « blanc » vis-à-vis mes amis (certains aussi précieux que ma famille). Cette étiquette a toujours transporté uniquement des connotations négatives et eu des répercussions physiques à l'intérieur et à l'extérieur de l'école (toujours provenant d'une minorité). Cependant, cette école des coups durs m'a aidé à comprendre ce que l'étiquette « d'Indien » transportait comme bagage pour mes amis cris dans d'autres contextes. Cela m'a également vivement fait prendre conscience des répercussions engendrées par l'imposition d'une sensibilité accrue au racisme ou au conflit comme moyen de lutter contre ces derniers. Comment favoriser la conscience au racisme sans, par exemple, s'entraîner et entraîner les autres à réduire les gens et leurs expériences à leur couleur de peau ou à leur patrimoine génétique, perçu ou réel ? Ou comment parler du conflit Hutus-Tutsis, pour prendre un exemple plus éloigné, sans contribuer et renforcer la notion que tous les Hutus et les Tutsis s'identifient selon cette division binaire ? Au lieu de transcender le binarisme et les préjugés colonialistes, existe-t-il un risque que certains efforts décoloniaux renforcent simplement ce binarisme et inversent leurs jugements moral et culturel ?

Ma conscience critique de cet impérialisme interprétatif inhérent à tous les paradigmes conflictuels est devenue plus forte à la fin des années 1990 quand j'ai plongé plus profondément dans l'histoire et l'historiographie d'un rare incident de conflit violent localement connu comme le « massacre de

la baie Hannah » de 1832. (J'ai encore un souvenir photographique de l'endroit et du moment où j'ai entendu pour la première fois le récit de ce conflit). J'ai choisi ce sujet pour mon mémoire de maîtrise après avoir consulté des éducateurs, leaders et aînés de ma communauté qui m'ont averti que l'histoire avait été mal interprétée et parfois mal utilisée dans le contexte des politiques contemporaines (Chabot, 2010).

En fin de compte, j'ai découvert que le meilleur moyen de résister à l'impérialisme interprétatif des paradigmes conflictuels binaires était de demeurer ancré dans la communauté que j'appelle encore chez moi, non pas parce qu'elle est exempte de tels problèmes, mais parce que cette communauté les éclaire singulièrement tout en contenant – à même son histoire, ses cultures et ses peuples – des réponses profondes à ces problèmes. À cet égard, je l'apprécie de plus en plus, non seulement comme l'un des plus anciens « middle grounds » entre Autochtones et Européens encore actif, mais également comme un important « middle ground » autochtone. Dans ce contexte, les questions relatives à l'identité « autochtone » ou « aborigène » prennent diverses significations selon différents points de référence et doivent souvent être relativisées.

D'une certaine façon, Moose Factory et Moosonee constituent un microcosme du Canada, dans une proportion différente. Lorsque l'on s'attarde à ces communautés voisines, on met en évidence des identités autochtones multiples, entrelacées et parfois en compétition qui ne correspondent pas précisément aux frontières des juridictions ou des

traités. Certains Cris qui y habitent ont leurs terrains de chasse traditionnels dans le bassin versant de la rivière Moose; d'autres ont des origines ou des relations familiales dans les régions voisines ou plus éloignées d'O mushkego Aski et d'Eeyou Istchee et parlent différents dialectes cris (quatre ou cinq si on inclut le dialecte en « r »). Tel que mentionné plus haut, très peu n'ont pas d'ancêtres européens. D'autres ont parfois été identifiés par ceux-ci; autrefois connus comme « Sang-Mêlés », la majorité possède maintenant le statut « d'Indien ». Finalement, d'autres n'ont pas d'ancêtres cris, mais sont Autochtones ou mariés à des Cris. Au final, peu de gens ou de relations correspondent parfaitement aux diverses catégories ce qui, pour certains, représente la diversité, la richesse et la complexité de la communauté, mais pour d'autres, ses divisions. Cependant, cette même diversité prévient toutes lignes de séparation de réclamer un monopole. Il y en a simplement trop qui se chevauchent : Moose Factory contre Moosonee; Moose Cree contre d'autres Mushkegowuk; les membres originaux de la Première Nation Moose Cree contre ceux transférés d'autres nations cries omushkego ou eeyou; Eeyou (Cris au Québec ou de la CBJNQ) contre Mushkegowuk (Cree en Ontario ou du Traité n° 9); Première Nation Moose Cree (Mushkegowuk) contre le conseil cris MoCreebec Eeyoud; dialecte en « l » contre dialecte en « y » ou dialecte en « n » ; ceux avec un statut « d'Indien » contre ceux qui ont retrouvé leur statut avec le projet de loi C-31 contre les sans statut (voir Chabot, 2010, 2017; Long, 1986).



Le colonialisme et d'autres facteurs externes expliquent plusieurs de ces catégories et les divisions qu'elles construisent parfois (Long 1986), mais la diversité locale et régionale, les différences et divisions possèdent une histoire plus longue et profonde. Quoi qu'il en soit, vivre selon une éthique de la réciprocité était exigeant bien avant le contact européen ou la création du « problème canadien » (Newhouse et Belanger, 2016). Pourtant, en affirmant cet idéal pour lequel il valait la peine de lutter, les Cris ont acquis de profondes connaissances sur ce que c'est que d'être humain et de vivre harmonieusement en relation à notre monde humain et non humain. Il n'est pas surprenant – pour ceux qui prennent le temps d'écouter comme Richard Preston et John Long²⁴ – de découvrir que l'anthropologie philosophique, la philosophie morale et la métaphysique crie peuvent prendre leur place dans n'importe quelle discussion philosophique traditionnelle.

Le « massacre » de la baie de Hannah de 1832, tire son origine d'un échec à suivre l'éthique de la réciprocité durant une période de désespoir et d'épreuve²⁵. Cependant, lorsque j'ai amorcé ma recherche à la fin des

années 1990, je me suis mis à y référer, en des termes plus neutres, comme le conflit de Washaw de 1832 (Washaw est le nom cri pour Hannah Bay). Cette décision reflétait la première raison pour laquelle on m'avait demandé d'effectuer cette recherche. En tant que non Autochtone natif de Moose Factory – pour ainsi dire – on m'a dit que j'étais bien placé pour réexaminer ce que certains caractérisaient de conflit divisé selon les lignes des « Cris du Québec contre ceux de l'Ontario » ou bien des « Moose Cree contre les MoCreebec Eeyoud ». Néanmoins, il a rapidement été clair que d'autres paradigmes conflictuels se disputaient l'imperium de l'interprétation, particulièrement les variations du paradigme « Indiens contre Blancs ». En réalité, la majorité des personnes impliquées ou tuées dans cet incident étaient des Cris, mais la plupart des témoins à l'époque reconnaissent le conflit comme un cas de violence exceptionnellement rare. En fin de compte, j'ai découvert que la mauvaise communication et l'incompréhension interculturelles étaient en partie responsables du conflit, mais que le principal problème était l'échec de vivre la réciprocité, la solidarité et la magnanimité dans une période d'épreuves et de famine, échec

condamné par la majorité des contemporains Omushkego, Eeyou et non Autochtones. Pourtant, les représailles exercées contre les premiers attaquants par les familles et amis des victimes, cris et de la CBH, ont aussi fait l'objet de critiques, à l'époque et plus tard, tant par les Cris que par les non Cris.

Ce sont là certains des points clés que j'ai mis de l'avant lorsque j'ai partagé ma recherche localement et régionalement au cours de trois ateliers pour le Omushkego Education Great Moon Gathering, lors de conférences à titre d'invité pour des cours universitaires donnés à Moose Factory et dans des entrevues à la radio ou dans la presse écrite. La population locale était pour moi un public aussi précieux qu'un public académique ou plus large. J'ai partagé les sources de mon mémoire et de mes recherches (dans des formats papier et numérique) avec les gouvernements locaux et les écoles ainsi qu'avec les individus qui avaient contribué à la recherche. J'ai également contribué à (et bénéficié de) des projets de recherche pour un projet de film en développement sur cet événement par le cinéaste cri Paul Rickard, et pour un projet pour la Première Nation Moose Cree (entrepris avec John Long). À ce

24 Richard « Dick » Preston (2011) dit avoir longtemps écouté les récits cris avant d'arriver à un moment d'épiphanie, où « aha » il comprit. Le reste de sa carrière, dit-il, a consisté à raffiner et expliquer ce qu'il a vu à ce moment. Tout comme Preston, John Long a passé plusieurs heures avec des aînés cris qu'il voyait non pas comme des informateurs mais comme des mentors, en érudits et enseignants qu'ils étaient. En lisant cette ébauche, l'éducateur cri Roger Chum a partagé une dédicace que John Long, son ancien professeur, a écrite dans une copie de son livre, *Treaty No. 9: Making the Agreement to Share the Land in Far Northern Ontario in 1905* (2010) : « À mon ami et professeur... » (accentué par l'auteur, traduction libre). Même si elle n'accorde pas d'entrevue orale, Toby Morantz est un autre exemple de chercheuse qui est très respectée parmi les Cris, particulièrement les Eeyouch, dont elle a documenté l'histoire dans deux livres et plusieurs articles. Ces gens ont tous été des modèles pour moi et ont agi comme des conseillers et des mentors formels et informels dès ma maîtrise et jusqu'à aujourd'hui. La liste des chercheurs dont les recherches avec et pour les Cris de la Baie-James exemplifient une éthique de la réciprocité bien avant que les protocoles formels de recherche éthique furent mis en place est beaucoup plus longue.

25 Le 22 janvier 1832, au cours d'un hiver très rigoureux, un chasseur cri, deux orphelins cris et un jeune apprenti CBH de descendance crie et européenne se sont enfuis à plus de 60 km de la communauté d'Hannah Bay. En arrivant à Moose Factory le lendemain entre 3 et 4 heures du matin, gelés et bouleversés, ils ont rapidement annoncé que Quappakav, un Cri *okimah* qui faisait normalement le commerce dans la communauté de Rupert (aujourd'hui Waskaganish, QC), et des membres de sa famille étaient arrivés en état de famine et en deux jours avaient attaqué la communauté et tué William Corrigan, le commerçant de CBH assigné à Hannah Bay. Ils craignaient surtout qu'aucun des neuf autres (tous Cris ou d'origines mêlées) qui y étaient n'ait pu s'enfuir. À la fin d'avril, les auteurs présumés furent appréhendés, avec l'aide des Cris des deux rives de la baie, et les hommes de plus de 15 ans furent exécutés, cependant sans l'accord de tous les hommes de la CBH impliqués. L'histoire est beaucoup plus complexe que ce récit minimaliste l'indique. Voir : Chabot (2002) et Chabot (2016, chapitre 3).

propos, j'ai effectué la visite du site en septembre 1999, en voyageant par bateau à partir de Moose Factory avec Sinclair Trapper sur le territoire familial où était originalement située le poste de la baie de Hannah.

À cette occasion, j'ai pris conscience – et aujourd'hui encore, avec les conséquences de la négligence mortelle ancrée dans le racisme qui a tué George Floyd et Joyce Echaquan²⁶ – que de naviguer à travers l'histoire des conflits c'est comme naviguer les eaux boueuses de la baie de Hannah, où le conflit de Washaw s'est déroulé. Cette baie a longtemps eu la réputation d'être une étendue d'eau dangereuse devant être naviguée avec grande prudence. L'eau froide boueuse cache ses profondeurs ainsi que la présence de roches et de rochers éparpillés sur l'estran vaseux sur lequel il peut être ardu de marcher. Un vent nordique soudain et une marée haute peuvent rapidement changer les profondeurs et les conditions de l'eau pour dramatiquement augmenter la distance jusqu'au rivage et compromettre la sécurité.

En retournant à Moose Factory, en ce septembre 1999, avec Arnold Cheechoo et Sinclair Trapper nous avons goûté au danger de Washaw. Secoué par la force combinée du vent et des vagues, le fond d'un de nos deux bateaux a craqué et a commencé à prendre l'eau. Nous avons réussi à transférer sa cargaison et son moteur hors-bord avant de nous en détacher. J'étais le dernier à descendre. En continuant vers Moose Factory les eaux se sont graduellement calmées et nous

aussi : même si nous en avons ri, nous savions que nous l'avions sérieusement échappé belle. Puis, deux semaines plus tard, une importante tragédie s'est produite dans la même zone où nous avons eu notre accident relativement mineur : deux bateaux ont été submergés par d'énormes vagues provoquées par le vent du nord. Seulement les plus forts ont atteint le rivage. Bien que cette tragédie ait emporté huit vies, les efforts de sauvetage et de récupération des corps ont rassemblé les gens et les juridictions locales et régionales de manière à éclipser toutes divisions, politiques ou autres, qui font parfois surface entre eux (Blair, 1999).

La tragédie de Washaw de 1999 a démontré que l'éthique de la réciprocité possède une force beaucoup plus grande que n'importe quelles divisions ou frictions locales. En fin de compte, ma recherche à propos de la tragédie de Washaw de 1832 révèle la même chose, non seulement en ce qui concerne les divisions alléguées ou réelles entre les Mushkegowuk et Eeyouch, mais aussi à l'égard d'une division apparente entre Autochtones et Européens. Les deux tragédies montrent également comment le territoire agit comme un professeur sévère, tant pour les Cris que pour les nouveaux arrivants, en rappelant de façon répétée la nécessité des compétences personnelles – mentales, morales et pratiques – ainsi que l'interdépendance de toutes les vies et des besoins d'autrui. Vivre sur ce territoire depuis des millénaires, depuis des temps immémoriaux, a profondément façonné, sans déterminer, l'anthropologie

philosophique des Mushkegowuk et Eeyouch – leur compréhension de qui ils sont par rapport à leur monde humain et non humain – et leur éthique de la réciprocité.

Vivre sur ce territoire selon cette éthique de la réciprocité exige intégrité épistémique et prudence : un discernement minutieux de la réalité, que ce soit l'épaisseur de la glace de la rivière, le changement de la température ou des saisons, les mouvements des animaux ou les intentions d'un nouvel arrivant. Cela nécessite aussi un contrôle de soi qui fait souvent la différence entre la vie et la mort dans un environnement subarctique impitoyable. Pourtant, comme je l'ai déjà évoqué, les récits traditionnels nous préviennent constamment contre les échecs à cet égard (Bird, 2007). Des circonstances d'urgence ont souvent forcé des choix difficiles entre la réciprocité et son inversion ou sa perversion. Manipulatrice et extrêmement individualiste, cette anti-éthique n'hésite pas à diminuer la vérité et les autres à de simples objets de pouvoir dans la poursuite d'un intérêt individualiste limité. Dans la tradition crie, l'antithèse de l'idéal *okimaw* (« leader » ou « aîné ») est la personne avide de pouvoir, peureuse et éthiquement ou mentalement déséquilibrée qui se transforme en canibale *wihtiko* (windigo) (Bird, 2007). Ainsi, certains Cris ont interprété que les principaux protagonistes de l'attaque à la baie de Hannah de 1832 s'étaient transformés en *wihtiko* (Chabot, 2002). Cette interprétation m'a guidé plus profondément dans l'histoire intellectuelle et culturelle crie.



26 Voir : *The Economist* (2020, 13 juin), APTN (s. d.), et Bourihane (2020, 7 octobre). Comme le démontre ce dernier article la famille et la communauté de Joyce Echaquan s'inspirent de sources spirituelles traditionnelles issues du christianisme et du pré-christianisme pour trouver une guérison.

Lorsque j'ai débuté mes études doctorales sur l'histoire intellectuelle, culturelle et religieuse autochtone, je me suis intéressé au concept de *wihtiko* comme expression inverse de l'anthropologie philosophique et des idéaux éthiques cris, ainsi que comme une façon de retracer leur évolution dans le temps en relation aux influences, actions, idées et idéaux européens. Ce que j'ai découvert des rencontres autochtones et européennes avec le *wihtiko*, et les uns avec les autres, ce ne sont pas des différences culturelles radicales, mais un « Middle Ground » profond « aux confins de l'humanité ». Même au milieu des conflits et des incompréhensions, même si cela s'exprimait de façons différentes à travers le temps et l'espace culturel, il existait une conviction partagée et persistante voulant que de diminuer la vérité et les autres à de simples objets dans la quête ou la contestation du pouvoir, c'était risquer de perdre son humanité (Chabot, 2016).

L'histoire du *wihtiko* a également révélé la nature intimement intrapersonnelle – pas seulement interpersonnelle – et enchevêtrée de la lutte entre nos quêtes d'authenticité humaine et morale et nos quêtes de pouvoir sur la définition même (autorité et paternité) de l'authenticité humaine et morale. J'ai aussi découvert des connaissances éclairantes dans la philosophie et la spiritualité cries qui résonnent profondément avec, ou remettent en question, des aspects d'autres traditions intellectuelles ou spirituelles, du livre de la Genèse à Aristote, en passant par Michel Foucault et Charles Taylor.

La possession ou la transformation d'un *wihtiko* induite par la famine est plutôt inconnue aujourd'hui, mais l'anti-éthique qu'elle incarne – si ce n'est le *wihtiko* lui-même – demeure une explication ou une consigne pour critiquer les échecs vis-à-vis l'éthique de la réciprocité, dont un grand nombre ont été soulignés dans la CRPA et la CVR. Pour dire les choses de façon plus positive, les idéaux éthiques cris restent fondamentaux dans le succès de l'une des plus fortes Premières Nations au Canada – la Nation Crie d'Eeyou Istchee – et pour la résurgence et la résilience des Cris d'Omushkego Aski. Pourtant, cette réussite est loin d'être parfaite, d'un côté ou de l'autre de la Baie-James.

Dans leurs récits du conflit de Washaw ou des incidents du *wihtiko*, les aînés cris disent clairement que les idéaux éthiques ne sont innés pour personne (Bird, 2007). Au contraire, ils nécessitent éducation, entretien, efforts et ajustements constants. L'adhésion à l'éthique de la réciprocité, par exemple, peut aussi être superficielle, égoïste et fourbe. En écrivant sur les Innus dans les années 1600, le missionnaire jésuite Paul Le Jeune fut perplexe devant la réciprocité matérielle dont ils faisaient parfois preuve, même devant l'ennemi contre qui ils pouvaient aussi conjurer (cité dans Hallowell, 1955). Trois siècles plus tard, le juriste Julius Lips propose cette explication : « si une situation venait à être connue dans laquelle un Indien aurait ignoré malicieusement un signal érigé en cas d'extrême nécessité, il serait à son tour ignoré lorsqu'il serait dans le besoin » (Lips, 1937, 227).

Tout comme dans d'autres cultures, les idéaux cris peuvent ainsi être articulés en accentuant les conséquences négatives d'une non-adhésion ou en des termes plus positifs, optimistes et généreux. Comme l'explique une femme eeyou de Waswanipi « Lorsque nous avons de la nourriture et vivons avec d'autres, nous leur donnons la moitié de notre nourriture et il semble que nous en trouvions d'autre pour la remplacer » (cité dans Feit, 1994, p. 297).

Dans la société crie, certains peuvent adhérer à une éthique de la réciprocité principalement par peur ou par intérêt personnel, ou même égoïste, alors que d'autres l'embrassent pleinement et y placent leur espoir et leur foi²⁷. Bien entendu, nous pouvons dire la même chose de toutes les sociétés humaines et de leurs plus hauts idéaux éthiques qui se font mieux respecter lorsqu'il y a des avantages à y adhérer et des conséquences à ne pas y adhérer.

Des protocoles et des cadres d'éthique de la recherche sont nécessaires pour favoriser et encourager une éthique de la réciprocité, mais il ne faut pas présumer que leur absence signifiera que les gens n'exerceront pas la réciprocité ou que leur imposition rendra les gens plus vertueux. Ces protocoles et ces cadres devraient davantage faire ressortir et cultiver ce qu'il y a de meilleur chez les gens plutôt que de prévenir ce qu'il y a de pire. Il existe plusieurs exemples pertinents précédant les recherches de la CRPA sur les relations de réciprocité à la Baie-James, longtemps avant que des protocoles de recherche ne soient mis en place. En fait, la plupart de ces

27 En commentant une ébauche de cet article, Mishi (Lillian) Trapper a souligné que la foi se place dans le Créateur comme l'ultime garantie de la Réciprocité. Communication personnelle, 22 mars 2021.

relations ont été fondées et entretenues sur les bases de la réciprocité et du respect mutuel, mais c'est un sujet qui demande plus de recherche et d'espace que ce texte ne le permet.

En mettant davantage l'accent sur la réciprocité, on améliorerait plutôt que de remplacer l'obligation de consulter, qui est à la base des protocoles actuels d'éthique de la recherche. Cependant, nous devons reconnaître que ces protocoles ont été ajoutés afin de corriger le déséquilibre du pouvoir qui a souvent miné les efforts autochtones pour renforcer les protocoles d'éthique de la recherche là où ils ne sont pas volontairement adoptés. Comme je l'ai déjà suggéré, ils ont en plus été ajoutés *en raison* des efforts fructueux des Autochtones à corriger ce déséquilibre.

Comment reconnaître et aborder un tel déséquilibre de pouvoir sans faire indéfiniment des peuples autochtones la partie faible de toutes leurs relations avec les peuples non autochtones ? Voici ce qui me préoccupe : ne pas retirer les protections nécessaires, mais les déposer sur une base plus solide en aidant à envisager et à évoluer vers le type de relations où de telles protections ne sont plus nécessaires, même si elles restent en place ou deviennent plus universelles. En commentant une première version de cet article, Roger Chum – un ami cri, un modèle et un conseiller expérimenté en orientation postsecondaire – a parfaitement résumé la vision : s'efforcer à donner

un sens plus complet à cette phrase « Nous sommes tous visés par les traités. »

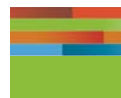
Dans une relation université-communauté, une telle réciprocité n'impose pas l'obligation aux peuples autochtones de tout partager et d'être absorbés dans les institutions et traditions des autres. Au contraire, cela signifie de reconnaître plus clairement que les institutions et les traditions de savoirs autochtones possèdent leur propre valeur et une existence à part entière, avec leurs propres protocoles de recherche, indépendamment de leurs relations avec les institutions et traditions académiques occidentales. Tel que mentionné plus tôt, présumer que les traditions intellectuelles autochtones sont marginalisées à moins que les institutions occidentales ne les intègrent ou que ces premières s'autochtonisent, c'est les marginaliser doublement. D'un autre côté, la réciprocité, la solidarité et la magnanimité signifient également de reconnaître que les traditions intellectuelles autochtones sont importantes non seulement pour les peuples autochtones, mais parce qu'elles apportent une valeur unique et précieuse au savoir humain universel. Bref, une relation définie par la réciprocité permet une grande influence mutuelle et la fluidité des frontières entre peuples, un premier pas vers la réconciliation. C'était la vision et l'accomplissement des fondateurs de l'Union européenne qui ont simultanément souhaité et cherché à concevoir une réconciliation



fondée sur une réciprocité socioéconomique et encourager la magnanimité : l'habitude de voir, cultiver et partager le meilleur de soi-même et de chacun²⁸.

Dans le contexte canadien, les conseils de recherche nationaux et provinciaux, et les autres bailleurs de fonds de la recherche, ont l'opportunité de favoriser magnanimement la réconciliation et la réciprocité en reconnaissant et en affirmant l'application universelle des priorités autochtones sur l'éthique de la réciprocité. Par exemple, les conseils de recherche nationaux pourraient augmenter leurs critères d'évaluation des demandes de bourses avec un quatrième critère principal, celui de la réciprocité. Dans le cas du CRSH, par exemple, il s'agirait d'ajouter la réciprocité aux critères existants : défi, faisabilité et capacité. Pour être clair, les trois conseils reconnaissent déjà explicitement l'importance de la réciprocité pour la recherche autochtone, dans *L'Énoncé de politique des trois conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains* et ailleurs. De plus, les trois conseils de recherche articulent l'aspect de la réciprocité dans leurs critères d'évaluation généraux, même s'ils n'utilisent pas toujours le terme²⁹. Cependant, intégrer la réciprocité comme quatrième critère d'évaluation pour *chacun* des trois conseils bailleurs de fonds de la recherche (autochtone et non-autochtone) renforcerait et augmenterait l'importance accordée à la réciprocité. De plus, faire cela en s'inspirant des principes d'éthiques autochtones,

28 Le livre sur la magnanimité comme l'essence d'un leadership vertueux d'Alexandre Havard découle d'une réponse à la question d'un étudiant en droits à propos de ce qui a permis aux fondateurs de l'Union européenne de proposer la solidarité et la réciprocité à d'anciennes nations ennemies, malgré l'opposition des compatriotes qui les ont souvent sévèrement rejetés comme des traités. Havard, communication personnelle, 2012.

29 Voir : CRSH, Les lignes directrices pour l'évaluation du mérite de la recherche autochtone (2018). L'IRSC a dès 2007 développé des lignes directrices en partenariat avec des chercheurs et des aînés autochtones qui reconnaissent la réciprocité (2010). Ceci a éventuellement été remplacé par le chapitre 9 de l'EPTC qui réfère à la « réciprocité » comme « (l'obligation de donner quelque chose en retour d'un cadeau) qu'elles [Premières Nations] citent comme base nécessaire à toute relation bénéfique à la fois pour les communautés autochtones et celles de la recherche » (IRSC, CRSNG et CRSH, 2018, p. 121).





serait une affirmation puissante que la pertinence des savoirs et de l'expérience autochtones *ne se limite pas plus* aux contextes autochtones que l'importance des traditions de savoir occidentales ne se limite aux contextes occidentaux. Ce pourrait aussi être une opportunité de rappeler à plusieurs que les traditions et les institutions de savoir occidentales ne sont pas les seuls héritages d'une société occidentale. Elles sont plutôt les intermédiaires, les lieux, les dépositaires et les bénéficiaires de certains des échanges interculturels les plus vastes et diversifiés de l'histoire humaine. Ce rappel est nécessaire car la force collective – réelle et perçue – des courants dominants dans cet échange interculturel centré sur l'Europe s'est trop souvent avérée une faiblesse pour ceux qui ont cultivé peu d'appréciation pour d'autres traditions de savoir ou la conscience de l'énorme dette qui leur est due. Pour des raisons inverses, tant d'ânés autochtones ont souvent plus rapidement reconnu ce qui est pertinent et universel dans les traditions de savoir occidentales. Plusieurs d'entre eux, par exemple, n'hésitent pas à utiliser le terme « réciprocité » – un concept et un terme inspiré des langues européennes – pour traduire et transmettre leurs propres concepts et termes autochtones, même s'ils soulignent ce qu'il y a d'unique dans leurs propres langues et traditions.

L'élément essentiel est le suivant : il y a beaucoup à gagner à donner au terme réciprocité la même profondeur et importance qu'il possède actuellement dans plusieurs cultures autochtones, et de s'inspirer des nuances et des

réflexions spécifiques contenues dans les termes utilisés dans les diverses langues autochtones. Les peuples autochtones possèdent des perspectives uniques quant au défi de vivre et de cultiver la réciprocité, que ce soit en contexte plus intime, entre peuples voisins, ou en relation aux nouveaux arrivants européens. Faire de la réciprocité un critère central pour l'évaluation de toutes les demandes de financement de recherche contribuerait à tous nous encourager – Autochtones tout comme non Autochtones – à creuser dans nos propres traditions et récits pour trouver des façons d'enrichir notre compréhension et nos pratiques partagées de la réciprocité, de la solidarité et de la magnanimité, *wahkohtowin*, *kayanerenkó:wa*³⁰. Plus important encore, dans le cadre de notre recherche et au-delà, cela nous incitera davantage à envisager, articuler et réaliser un engagement plus explicite et tangible pour voir, accentuer, cultiver et partager – dans une volonté de servir – ce qu'il y a de meilleur en nous, chez les autres et dans notre humanité commune.

Tel que souligné plus haut, cela ne signifie pas qu'il faut ignorer les injustices historiques et contemporaines – dans la recherche et dans d'autres contextes – ou de les relativiser de façon à supprimer ou absoudre les responsabilités de chacun à les aborder. Plutôt, cela insiste sur le fait que les efforts pour comprendre et trouver des façons de corriger de telles injustices ne doivent pas ignorer les exemples et les sources mêmes qui peuvent inspirer *et activer* l'espoir en quelque chose de meilleur – particulièrement parmi ceux

qui, à un moment et d'une façon ou d'une autre, pourraient le plus souffrir du fait que « La ligne qui sépare le bien du mal passe par le cœur de chaque homme ». La compréhension de la condition humaine de Solzhenitsyn fait écho au conseil qu'a donné Martin Luther King à ses proches collaborateurs avant leur exposition à de telles lignes de division : « Si vous voulez changer quelqu'un, vous devez d'abord l'aimer et il doit savoir que vous l'aimez » (traduction libre)³¹. Ceci suggère que le meilleur point de départ pour la transformation est la confirmation : trouver et affirmer ce qui est bon dans une personne, une relation, une culture ou une histoire.

Le décolonialisme doit être fondé à partir d'une vision qui transcende non seulement le colonialisme, mais aussi lui-même. Autrement, cela risque de prolonger les paradigmes coloniaux de division et de différence dans le passé et l'avenir, tout en ironiquement imposant de nouveaux modèles d'uniformité et d'assimilation. Ce dont nous avons besoin est d'une vision de relation vraiment réciproque et ce n'est pas quelque chose qui doit être imaginé à partir de rien. Cela peut être appris de plusieurs exemples historiques et contemporains de gens qui ont envisagé et vécu de telles relations, même s'ils ont dû le faire à contre-courant. Mes réflexions ne sont finalement qu'un petit paiement pour l'immense dette de gratitude envers les peuples – autochtones tout comme non autochtones – qui nous ont offert de puissants exemples à cet égard.

30 Pour une élaboration de ces deux derniers concepts voir : Smith (2004), ainsi que Roan et Waugh (2004) et Williams (2018).

31 Il a dit cela à un groupe de proches collaborateurs juste avant une action pacifiste pour les droits civils qui allait probablement tourner à la violence. C'est l'un de ses collaborateurs, Richard John Neuhaus, qui a partagé cette histoire avec moi et avec d'autres.

RÉFÉRENCES

- Aboriginal Peoples Television Network - APTN. (s.d.). Joyce Echaquan. APTN National News archive. Repéré à <https://www.aptnnews.ca/topic/joyce-echaquan/>.
- Bourihane, S.C. (2020). Joyce, la lumière d'un peuple. *Le Verbe*. Repéré à <https://le-verbe.com/reportage/joyce-la-lumiere-dun-peuple/>.
- The Barrie Advance. (2009). Legacy of caring thrives in Ontario's north: Late Midland native honoured by Cree of Moose Factory. *Simcoe*. Repéré à <https://www.simcoe.com/community-story/1994165-legacy-of-caring-thrives-in-ontario-s-north/>.
- Binnema, T. (2004). *Common and Contested Ground: A Human and Environmental History of the Northwestern Plains*. Toronto : University of Toronto Press.
- Bird, L. (2007). *The Spirit Lives in the Mind: Omushkego Stories, Lives, and Dreams*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Blair, K. (1999). Moose Factory mourns the drowning loss of eight people. *The Anglican Journal*. Repéré à <https://www.anglicanjournal.com/moose-factory-mourns-the-drowning-loss-of-eight-people-358/>.
- Bosum, A. (2020). To build bridges, not barricades, learn from the Cree Nations of Quebec. *The Globe and Mail*. Repéré à <https://www.theglobeandmail.com/opinion/article-to-build-bridges-not-barricades-learn-from-the-cree-nations-of/>.
- Buckman, E. (1944). *Sur la piste du castor* [Film documentaire]. Ottawa: Office national du film du Canada.
- Carlson, H. (2008). *Home is the Hunter: The James Bay Cree and Their Land*. Vancouver: UBC Press.
- Chabot, C. (2002). *Merging Amerindian & Euroamerican Understandings of a Shared Past: The 1832 Washaw Conflict* (Mémoire de maîtrise). Université de Montréal.
- Chabot, C. (2008). Coping with Starvation and Deprivation in Moose Factory, 1882-1902: Cree-HBC Interdependence as Revealed in the Moose Factory HBC Records. Dans K.S. Hele et R. Darnell (dir.), *Papers of the 39th Algonquian Conference* (p. 94-122). London : University of Western Ontario.
- Chabot, C. (2010). Reconciling Amerindian and Euroamerican (Mis)Understandings of a Shared Past: Lessons for Conflict Historiography from the 1832 Hannah Bay "Massacre." *The Canadian Journal of Native Studies*, 30(2), 229-265.
- Chabot, C. (2016). Cannibal Wihtiko: Finding Native-Newcomer Common Ground. (Thèse de doctorat). University d'Ottawa. Repéré à https://ruor.uottawa.ca/bitstream/10393/33452/1/Chabot_Cecil_2016_thesis.pdf.
- Chabot, C. (2017). Renewing on Middle Ground. *Convivium Magazine*. Repéré à <https://www.convivium.ca/articles/renewing-on-middle-ground>.
- Chabot, C. et Faulkner, B. (2005). *Review and Analysis of Ethical Principles and Best Practices for Research involving Aboriginal Communities, of Federal Departments and Agencies, Canadian Universities, Colleges, Provinces and Territories*. [Rapport de recherche]. Commissionné par le Groupe en éthique de la recherche.
- Chabot, C et Sutherland, L. (2009). *Building a Future with our Shared Past: Proposal for incorporating a tri-jurisdictional association to develop our History, Culture and tradition of Hospitality*. Rapport préparé par le Moose Factory Tourism Association et la Moose Factory Historical Association pour la Première Nation Moose Cree, la municipalité de Moosonee et le Conseil de la Nation Crie MoCreebec.
- Cheechoo, J. (1991). *A Glimpse into Moose Factory's History*. [Film documentaire]. Timmins, Ontario: Ojibway and Cree Cultural Centre.

Clifton, J. A. (1993). Recension de Richard White, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. *Journal of Anthropological Research*, 49 (3), 283-286.

Conseil de recherches en sciences humaines - CRSH. (2018). *Lignes directrices pour l'évaluation du mérite de la recherche autochtone*. Repéré à https://www.sshrc-crsh.gc.ca/funding-financement/merit_review-evaluation_du_merite/guidelines_research-lignes_directrices_recherche-fra.aspx.

Commission de vérité et réconciliation du Canada - CVR. (2015). Rapport Final. *Commission de vérité et réconciliation du Canada*. Repéré à <https://nctr.ca/documents/rapports/?lang=fr>.

Commission royale sur les peuples autochtones - CRPA. (1996). *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*. Repéré à <https://www.bac-lac.gc.ca/fra/decouvrez/patrimoine-autochtone/commission-royale-peuples-autochtones/Pages/rapport.aspx>.

Diamond, N., Bainbridge C. et Hayes, J. (2009). *Reel Injun*. [Film documentaire]. Montréal: Rezolution Pictures.

The Economist. (2020). The power of protest and the legacy of George Floyd. *The Economist*, 7.

Ellis, C. D. (1960). A Note on Okimahkan. *Anthropological Linguistics*, 2(3), 1.

Feit, H. (1994). Dreaming of Animals: The Waswanipi Cree Shaking Tent Ceremony in Relation to Environment, Hunting and Missionization. Dans T. Irimoto et T. Yamada (dir.), *Circumpolar Religion and Ecology: An Anthropology of the North* (p. 289-316). Tokyo : University of Tokyo Press.

Flannery, R., Long, J. S. et Peers, L. L. (1995). *Ellen Smallboy: Glimpses of a Cree Woman's Life*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press.

Francis, D. et Morantz T. (1985). *Partners in Furs: A History of the Fur Trade in Eastern James Bay, 1600-1870*. Montreal & Kingston : McGill-Queen's University Press.

Hallowell, A. I. (1955). *Culture and Experience*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.

Havard, A. (2015). *Le Leadership vertueux*. Paris : Le Laurier.

Havard, G. (2010). Recension de Richard White, *Le Middle Ground. Indiens, Empires et Républiques dans la région des Grands Lacs, 1650-1815*. *Revue d'histoire moderne contemporaine*, 57(1), 204-206.

Honigmann, J.J. (1958). Attawapiskat—Blend of traditions. *Anthropologica*, 6, 57-67.

Instituts de recherche en santé du Canada - IRSC. (2010). *Lignes directrices des IRSC pour la recherche en santé chez les peuples autochtones (2007-2010)*. Repéré à <https://cihr-irsc.gc.ca/f/29134.html>.

Instituts de recherche en santé du Canada (IRSC), Conseil de recherches en sciences naturelles et en génie du Canada (CRSNGC) et Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH). (2018). *Énoncé de politique des trois conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains*. Repéré à <https://ethics.gc.ca/fra/documents/tcps2-2018-fr-interactive-final.pdf>.

James Bay Cree Society. (1979). *Wetamakwin: "To Inform"* Rapport soumis à la Ontario Royal Commission on the Northern Environment. Moose Factory : James Bay Cree Society.

John Paul II. (1987). *Sollicitudo Rei Socialis*. Vatican : Officina libraria editoria Vaticana. Repéré à https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html.

Léger, M. (2018). Balises méthodologiques et conceptuelles pour analyser les cas de discrimination contre les femmes autochtones. Dans *Boîte à outils des principes de la recherche en contexte autochtone : éthique, respect, équité, réciprocité, collaboration, culture*. Commission de la santé et des services sociaux du Québec et du Labrador (CSSSPNQL); Université du Québec en Outaouais (UQO); Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (UQAT) et Réseau DIALOG. Repéré à <https://eduq.info/xmlui/handle/11515/36343>.

Létourneau, J. (2000). *Passer à l'avenir: Histoire, mémoire, identité dans le Québec d'aujourd'hui*. Montréal : Boréal.

Linklater, V. (2003). *The Gathering of Our People 2003 & Omushkego Creefest*. [Film documentaire]. Moose Factory : Minoshen Productions.

Lips, J. E. (1937). Public Opinion and Mutual Assistance among the Montagnais-Naskapi. *American Anthropologist*, 39(2), 222-228.

Long, J. S. (1986). The Politics of Education in Moose Factory, Ontario. Dans W. Cowan (dir.), *Papers of the 16th Algonquian Conference*, (p. 183-207). Ottawa: Carleton University.

Long, J. S. (1986). *"Shaganash": early protestant missionaries and the adoption of Christianity by the western James Bay Cree, 1840-1892*. (Thèse de doctorat). Ontario Institute for Studies in Education, University of Toronto.

Long, J.S. (1987). Manitu, Power, Books and Wihtikow: Some Factors in the Adoption of Christianity by Nineteenth-Century Western James Bay Cree. *Native Studies Review*, 3(1), 1-30.

Long, J. S. (2010). *Treaty No. 9: Making the Agreement to Share the Land in Far Northern Ontario in 1905*. Montreal & Kingston : McGill-Queen's University Press.

McGill University. (2017). *Indigenous leadership, governance and development: a public conversation*. [Vidéo sur YouTube]. Repéré à <https://www.youtube.com/watch?v=BdlqsHnxG3I>.

Morantz, T. (2002). *The White Man's Gonna Getcha: The Colonial Challenge to the Crees in Quebec*. Montreal & Kingston : McGill-Queen's University Press.

Namagoose, B. (2020). [LinkedIn]. Repéré à https://www.linkedin.com/posts/bill-namagoose-36421129_fusionner-malgr%C3%A9-la-crise-activite-6656560003920592897-mTFII.

Newhouse, D. et Graham, K. A. H. (2021). *Sharing the Land, Sharing a Future: The Legacy of the Royal Commission on Aboriginal Peoples*. Winnipeg : University of Manitoba Press.

Newhouse, D. et Belanger, Y. (2011) The "Canada Problem" in Aboriginal Politics. Dans D. Long et O.P. Dickason (dir.), *Visions of the Heart: Issues Involving Aboriginal Peoples in Canada*, (3^e ed., p. 51-79) Toronto: Oxford University Press.

Richardson, B. (1975). *Strangers Devour the Land: A Chronicle of the Assault upon the Last Coherent Hunting Culture in North America, the Cree Indians of northern Quebec, and their Vast Primeval Homelands*. New York : Knopf.

Richter, D. K. (1992). Recension de Richard White, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. *The William and Mary Quarterly*, 49(4), 715-717.

Rickard, P. (1998). *Okimah*. [Film documentaire]. Montréal : Office national du film du Canada.

Paul Williams, K. (2018). *Kayanerenkó:wa: The Great Law of Peace*. Winnipeg: University of Manitoba Press.

Preston, R. J. (1987). Catholicism at Attawapiskat: A Case of Culture Change. Dans W. Cowan (dir.), *Papers of the 18th Algonquian Conference*, (p. 271-287). Ottawa : Carleton University.

Preston, R. J. (1989). James Bay Cree Syncretism: Persistence and Replacement. Dans W. Cowan (dir.), *Papers of the 19th Algonquian Conference*, (p. 147-155). Ottawa : Carleton University.

Preston, R. J. (2010). James Bay Cree Respect Relations within the Great Community of Persons : Who Should Be Killed and How. Dans J. E. Pim (dir.), *Nonkilling Societies*, (p. 286-288). Honolulu : Centre for Global Nonkilling.

Preston, R. J. (2011). A Life in Translation. Dans B. Swann (dir.), *Born in the Blood: On Native American Translation*, (p. 419-445). Lincoln : University of Nebraska Press.



Roan, W. et Waugh, E. (2004). *Nature's Laws Project*. [Site internet] Heritage Community Foundation. Repéré à <http://wayback.archive-it.org/2217/20101208160450/http://www.albertasource.ca/natureslaws/index2.html>.

Saul, J. R. (2014). *The Comeback*. Toronto : Viking.

Scott, C. (1989). Ideology of Reciprocity Between the James Bay Cree and the Whiteman State. Dans P. Skalniak (dir.), *Outwitting the State* (p. 81-108). London : Transaction Publishers.

Smith, A. (2019). Wahkohtowin: A Cree Way of Living. How a traditional way of seeing the world and our place in it offers a path for communities today. *The Tye*. Repéré à <https://thetyee.ca/News/2019/02/25/Cree-Way-of-Living/>.

Solzhenitsyn, A. I. (2014). *L'Archipel du Goulag*. Paris : Points.

St-Onge, N. (2006). Uncertain margins: Metis and Saulteaux identities in St-Paul des Saulteaux, Red River 1821-1870. *Manitoba History*, (53). Repéré à http://www.mhs.mb.ca/docs/mb_history/53/uncertainmargins.shtml.

Statistiques Canada. (2015). *Nombre d'enfants par femme (indice synthétique de fécondité) selon l'identité autochtone (ventilation d'AADNC), Canada, 2010-2011*. [Tableau 4]. Repéré à <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/91-552-x/2015001/t/tbl04-fra.htm>.

Statistiques Canada. (2017). *Les peuples autochtones au Canada : faits saillants du Recensement de 2016*. Repéré à <https://www150.statcan.gc.ca/n1/daily-quotidien/171025/dq171025a-fra.htm?indid=14430-1&indgeo=0>.

Statistiques Canada. (2021). *Estimations démographiques annuelles : régions infraprovinciales*. Repéré à <https://www150.statcan.gc.ca/n1/fr/catalogue/91-214-X>.

Trudel, P. (1994). On découvre toujours l'Amérique: l'arrivée de Européens selon les récits cris recueillis à Whapmagoostui. *Recherches amérindiennes au Québec*, 22(2-3), 63-72.

Trigger, B. (1992). Recension de Richard White, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. *The Pacific Historical Review*, 61(3), 421-422.

White, R. (1991). *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge: Cambridge University Press.

ARCHIVES

Auteur/compilateur inconnu, *Told by the Indians: Myths, Stories & Legends of the Cree and Ojibway Indians*, p. 2-5, Division des Archives de l'Université Laval, Fonds Jacques Rousseau, P174/D/3, 51.