

Différentes perceptions du paysage
Changement et continuité chez les Micmacs
Ways of Perceiving the Landscape
Continuity and Change among the Mi'kmaq Indians

Anne-Christine Hornborg

Volume 34, Number 3, 2004

Propriété, territorialité et identité politique

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1082185ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1082185ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (print)

1923-5151 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Hornborg, A.-C. (2004). Différentes perceptions du paysage : changement et continuité chez les Micmacs. *Recherches amérindiennes au Québec*, 34(3), 45–57.
<https://doi.org/10.7202/1082185ar>

Article abstract

This article discusses how the Mi'kmaq struggled in the 1990s against a planned super quarry on Cape Breton Island, Nova Scotia, by referring to their traditions and their culture hero Kluskap. The author begins by exploring a premodern, Canadian Mi'kmaq hunter's way of interpreting his world, as depicted in the traditional stories compiled between 1850 and 1923. It is through Kluskap's adventuresome encounters with animals, humans, and other beings that we can glimpse the earthy, organic frames of reference of the Mi'kmaq hunters and sense their symbolic classification of the landscape: his everyday familiarity, beyond linguistic communication, with the tangible experience of animal sounds, odours, viscera, and bones. The second study in this article situates the culture hero in the modern world of the 1990s, when allusions to tradition and to Kluskap played an important role in the Mi'kmaq struggle against the quarry. Here we examine how the Mi'kmaq are rebuilding their traditions and environmental relations in dialogue as well as in confrontation with modern society. In this process, environmental groups and issues, panindianism, and education play an important role, but so does the daily life on the reserves.



Différentes perceptions du paysage Changement et continuité chez les Micmacs¹

**Anne-Christine
Hornborg**

Lund University,
Sweden

Traduit de l'anglais
par Wren Nasr

EN 1989, le grand chef Donald Marshall demandait à l'un de ses guerriers micmacs de s'informer concernant certaines rumeurs faisant état de l'implantation d'une carrière de granit sur le mont Kelly, dans l'île du Cap-Breton. Les rumeurs *étaient* fondées, et quelques Micmacs traditionalistes décidèrent alors d'organiser une cérémonie de protestation pacifique, chantant et jouant du tambour à Englishtown, une localité située près du mont Kelly (*Cape Breton Post* 1989, 26/9). Les Micmacs assuraient que la construction d'une carrière de granit sur cette montagne constituait un affront à la Terre Mère. En outre, ils affirmaient que cette montagne abritait la caverne de Kluskap² et que c'était le lieu à partir duquel il ferait son retour parmi le peuple micmac. Kluskap est un héros très puissant dans leur culture ; il apparaît dans les vieux mythes micmacs et dans ceux des nations voisines de la côte est du Canada. Dans leurs récits anciens, il transforme le paysage en chassant un castor³, lors de scènes souvent racontées et célébrées par les Micmacs. Néanmoins, dans les années 1980, ces récits paraissaient appartenir à un passé révolu, celui de l'époque où les Micmacs étaient des chasseurs et où l'éducation ne les avait pas encore détournés de ces croyances prémodernes et animistes. Cependant, lorsque les protestations des Micmacs furent rapportées par le journal local, les autres habitants de la région furent très surpris : les Micmacs d'aujourd'hui croyaient-ils donc vraiment encore à ces légendes d'autrefois ?

En abordant la manière dont, à la fin des années 1990, les Micmacs se sont

élevés contre l'implantation de cette mine de granit au nom de leurs traditions ancestrales, je vais d'abord revenir sur la vision du monde des chasseurs micmacs dans les temps prémodernes, à partir des récits ethnographiques rapportés par Silas Rand, Elsie Clew Parsons, Frank Speck, Charles Leland et Wilson Wallis entre 1850 et 1925. Les prouesses de Kluskap, ses interactions hors du commun avec les animaux, les hommes et d'autres créatures nous permettent d'apprécier les cadres de référence terrestres et organiques du chasseur micmac : sa familiarité, par-delà la communication linguistique, avec l'expérience des bruits, des odeurs, des viscères et des os des animaux, mais aussi sa sensibilité particulière aux paysages. Il est certainement nécessaire de garder en mémoire le fait que, lors de la seconde partie du dix-neuvième siècle, les Micmacs ont vécu une période de transformation sociale majeure : c'était pour eux une période d'ajustement et de familiarisation à la vie dans les réserves, au cours de laquelle ils subirent des pressions assimilationnistes importantes. Les récits de Kluskap racontés pendant cette période véhiculaient donc également l'affirmation d'une certaine identité culturelle dans un contexte « hybride » marqué par leur résistance à l'hégémonie coloniale et au déracinement.

La seconde approche que je poursuis dans cet article consiste à situer l'invocation du héros légendaire dans le contexte des années 1990, au moment où la référence aux traditions micmaques et aux prouesses de Kluskap a joué un rôle

de premier plan dans le combat mené contre l'implantation de la carrière de granit évoquée plus haut. Il s'agit d'analyser ici la manière dont les Micmacs ont reconstruit leurs traditions et leurs relations avec l'environnement au sein de la société contemporaine. À cet égard, l'expérience de la vie dans les réserves joue un rôle aussi important que les associations environnementalistes, le mouvement pan-indianiste ou l'éducation. Après des années de vie en réserve et d'oppression par la société dominante, les Micmacs ont en effet acquis une vision du monde fort différente de celle de leurs ancêtres chasseurs. Commençons cette mise en perspective par l'étude des récits qui datent de la fin du dix-neuvième siècle et du début du vingtième, lorsque de nombreux Micmacs, qui vivaient pourtant déjà dans des réserves, n'en continuaient pas moins à s'imaginer vivant des vies de chasseurs.

LES RÉCITS D'UN CHASSEUR SUR LE PAYSAGE

La lecture des histoires qui racontent les aventures de Kluskap à *Mi'kma'ki* (le pays des Micmacs) est une invitation au voyage à travers la région du littoral atlantique du Canada. Certains sites naturels magnifiques de la Nouvelle-Écosse et de Terre-Neuve doivent leurs noms à ces contes légendaires, qui donnent également un sens à la topographie générale des lieux : certains endroits seraient reliés à d'autres selon un schéma particulier imaginé par Kluskap. Les exemples de ces interconnexions apparaissent en de nombreux lieux de la Nouvelle-Écosse, avec néanmoins certaines variantes locales. Ainsi, Kluskap a plusieurs maisons, et ses chiens – désormais pétrifiés – apparaissent également sur plusieurs sites de la province⁴.

Les variations contextuelles dans les histoires de Kluskap montrent qu'il se déplace dans un espace local familier, et non dans un paysage abstrait (voir Hornborg A.C. 2001a : 109-133, Parkhill 1997 et Smith 1977). Depuis que Speck et Parsons ont recueilli des récits micmacs sur l'île du Cap-Breton respectivement en 1915 et en 1925, nous avons compris le rôle central de cette île dans la fameuse chasse au castor de Kluskap. Je vais d'abord présenter et commenter la version de Speck sur cette chasse au castor, qui commence avec la naissance de Kluskap. Dans cette version, la demeure de Kluskap n'est pas située au cap Blomidon dans la partie continentale de la Nouvelle-Écosse (comme dans la version de Rand), mais à Fairy Holes, sur le Cap-Breton. Speck situe cet endroit à mi-chemin entre la baie de St. Ann et le Grand Bras d'Or. Il s'agit sans aucun doute de la caverne du mont Kelly, autrement appelée la caverne de Kluskap par les Micmacs :

Kluskap était le dieu des Micmacs. Le grand dieu Ktcini'sxam l'a créé à partir de la terre, soufflant sur lui pour l'amener à la vie. On peut situer cet événement au cap Nord (*KtE'dnuk*, sur la montagne du Nord), sur la côte est du Cap-Breton. La maison de Kluskap se trouvait à Fairy Holes (*Gluska'be wi'gwôm*, 'le wigwam de Kluskap'). Juste en face des cavernes situées sur ce promontoire se trouvent trois petites îles alignées, de forme oblongue, connues sous le nom d'îles Ciboux. Ces îles sont les restes du canoë de Kluskap, qu'il a abandonné lorsqu'il s'est brisé. Depuis la baie Plaster (*Two'butc*, 'le poste de vigie'), deux filles ont vu le canoë de Kluskap se briser en trois morceaux. Elles ont ri et se sont moquées de Kluskap. Celui-ci leur a alors dit : « Vous resterez là où vous êtes pour toujours ». Aujourd'hui, on peut voir deux pierres à la baie de Plaster : c'est ce qu'il reste de ces deux femmes. Ensuite, à la baie du Wreck, un peu plus au nord, Kluskap a été obligé de sauter de son canoë qui était en train de couler. Il retira de son canoë sa carapette en peau d'élan et la posa sur la grève pour la faire sécher. Elle y est demeurée jusqu'à ce jour, comme en témoignent les 15 acres de surface nue

à l'emplacement où la carapette a été déposée. Kluskap partit alors vers Table Head (*Padalodi'tck*), sur la rive sud du Grand Bras d'Or, où il prit son dîner. Il plongea ensuite dans le lac du Grand Bras d'Or et nagea droit vers Wycogamagh, vers la rive ouest. À l'île aux Indiens (*Wi'sik*, 'la Cabane'), il aperçut un castor et le pourchassa sur tout le long de la rive du lac jusqu'à la baie de St. Patrick. À la rivière du Milieu, il tua un jeune castor, dont les os sont toujours visibles aujourd'hui⁵. Puis Kluskap continua à traquer le gros castor jusqu'à ce qu'il perde sa trace pendant un moment. Il s'arrêta à *Wi'sik* (l'île aux Indiens) et prit un rocher qu'il jeta vers l'endroit où il pensait que le castor se trouvait. Ce rocher est maintenant connu sous le nom de l'île Red (*PauEnukté'gan*). Cela fit bondir le castor, qui rebroussa chemin à travers le canal de St. Peters et tenta de s'y creuser un terrier, ce qui est à l'origine des coudes et des méandres qui s'y trouvent. La course-poursuite se poursuivit alors en dehors, dans l'océan, jusqu'à ce que le castor atteigne la baie de Fundy. Là, à *Pli'gAnk* ('l'endroit coupé en deux'), le Lieu Fendu, Kluskap creusa un canal à l'aide de sa pagaie, formant le bassin de Minas, Nouvelle-Écosse. C'est à cet endroit qu'il tua le castor. À proximité, se situe une petite île : c'est la marmite dans laquelle il fit cuire le castor. Il y a une seconde île, située à proximité de celle-ci : c'est le chien que Kluskap abandonna à cet endroit. [...] Les os pétrifiés du castor sont toujours visibles près de l'endroit où Kluskap l'a tué. Après avoir creusé le canal à Minas Basin pour en faire sortir l'eau et découvrir le castor, il le laissa en l'état, si bien que jusqu'à aujourd'hui l'eau se retire complètement à chaque marée. C'est donc Kluskap qui a créé les marées de la baie de Fundy... (Speck 1915 : 59-60)

Kluskap n'a pas créé le paysage, mais il l'a transformé en se déplaçant, en chassant et en mangeant. Le fait que la chasse au castor ait été choisie comme métaphore pour la transformation du paysage n'est pas dû au hasard : puisque les Micmacs étaient coutumiers de ce type de chasse, celle-ci constituait une métaphore toute choisie pour leurs récits. Le castor est l'animal qui a le plus radicalement contribué à modeler les paysages de la Nouvelle-Écosse. Briser les barrages établis par les castors était littéralement une manière de transformer le paysage. « ... Là, à *Pli'gAnk* ('l'endroit coupé en deux'), le Lieu Fendu, Kluskap creusa un canal avec sa pagaie, formant le bassin de Minas, en Nouvelle-Écosse... » Quand, en guise de représailles, le castor géant construisit un barrage depuis Blomidon jusqu'à Cumberland, le jardin de plantes médicinales de Kluskap fut détruit. La grande différence entre les hautes et les basses marées dans les eaux du bassin de Minas (actuellement le plus grand écart au monde) pourrait être liée aux effets induits par la destruction et la reconstruction répétées d'un immense barrage de castors. Les Micmacs ont appelé le cap Fendu « *Pleegum* », en référence à l'ouverture faite dans le barrage des castors pour laisser passer l'eau (Rand 1971 [1894] : xlv ; voir aussi 1919 : 69, où il orthographe le mot « *pleegun* »). Ainsi, les Micmacs avaient leur propre récit pour expliquer pourquoi la vallée d'Annapolis et de Cornwallis, selon eux autrefois inondée, a été asséchée par l'ouverture creusée au cap Fendu et au passage d'Annapolis.

Il n'y a pas que la chasse au castor qui nous informe de la manière dont un chasseur comprend le paysage. Une surface de terre aride peut être le signe visible d'un précédent passage de Kluskap et de l'utilisation de sa carapette en peau d'élan : « ... à la baie du Wreck, Kluskap sauta de son canoë, sortit sa carapette en peau d'élan et l'étala pour la faire sécher. [...] On peut encore observer un espace de quinze acres de terre nue là où fut étalée la carapette... » Les petites îles ou les rochers dans la mer peuvent être racontés comme étant le canoë pétrifié de Kluskap. Les îles Ciboux, ou l'île Bird, au large de la baie de

Sainte-Anne « sont les restes du canoë de Kluskap, qu'il a laissés là où il s'est brisé... ». Des îles telles que les « deux rochers de la baie Plaster » pourraient être aussi les restes des deux filles qui avaient offensé Kluskap. Et puisque Kluskap (à l'instar des chasseurs micmacs) utilisait des chiens lorsqu'il chassait, il subsiste aussi des traces de leurs aventures dans le paysage. Les élans et les chiens sont souvent transformés en rochers ou en petites îles à l'issue des chasses de Kluskap (« ... une autre île, située à proximité de Pot Rock, est formée des restes pétrifiés du chien que Kluskap abandonna à cet endroit ... »). L'île de Holt (probablement l'île de Hant, selon Rand 1894 [1971] : 236 ; cf. p. 293) et ses rochers ont été créés par les chasses à l'élan conduites par Kluskap et ses chiens. L'élan parvint à s'échapper en se jetant à l'eau ; les chiens, privés de leur proie, s'assirent sur la rive et commencèrent à aboyer lourdement. Kluskap transforma alors l'élan en île et les chiens en rochers, lesquels doivent depuis lors surveiller leur proie dans l'océan (Rand 1971 [1894] : 293).

Nous apprenons aussi, en lisant d'autres histoires, comment les chasseurs micmacs préparaient la viande. Sur l'île Spencers, Kluskap fut un jour particulièrement chanceux à la chasse. Il découpa ses prises en morceaux afin de faire sécher la viande, une pratique commune chez les Micmacs, puis il mit les os à bouillir dans une grande marmite afin d'en recueillir la moelle tant appréciée. Quand la nourriture fut prête et que la marmite n'était plus utile, il la retourna et elle devint une île. Les Micmacs appellent cette île *Oteomul*, ce qui signifie 'sa marmite', c'est-à-dire la marmite de Kluskap (Rand 1875 ; pour les Micmacs, l'île Spencers porte aussi le nom de *Wochuk*, 'petite marmite', voir p. 100) Dans un autre récit recueilli par Rand, Kluskap ouvre une hutte au castor au cap Chignecto, ce qui a pour conséquence qu'un morceau de terre se détache vers le large. À partir de ce morceau de terre il crée un élan et laisse ses chiens le pourchasser. En récompense, ils reçoivent un morceau du cadavre de leur proie (probablement les entrailles). Certaines parties de la nourriture donnée aux chiens sont transformées en pierres « et demeurent jusqu'à aujourd'hui ; cet emplacement a pour nom *Oopunk* » (Rand 1919 : 63). D'autre part, des pierres aux formes étonnantes témoignent également des déplacements de Kluskap. Un des informateurs de Wallis, John Newell, évoque un des « souvenirs » du passage de Kluskap : une pierre en forme d'œuf de perdreau. Newell raconte que Kluskap l'avait laissée sur la rive de l'île Merigomish. La pierre était censée porter chance (*keskamzit*) à son propriétaire.



« Grand-mère », à l'entrée de la caverne de Kluskap sur le mont Kelly, île du Cap-Breton
(Photo Alf Hornborg, 1991)

Le paysage n'établit pas seulement un lien entre le présent et le passé, il renvoie aussi à une vision de l'avenir. La transformation des chiens en pierres est parfois liée au départ de Kluskap. Quand Kluskap quitte les Micmacs pour voyager vers un lieu éloigné et inconnu de l'Ouest, les chiens pétrifiés pleurant son départ sont censés ne revenir à la vie que lorsque leur maître sera de retour (Roth, cité in Wallis et Wallis 1955 : 337 ; voir aussi p. 333). Sur la rive entre le Cap-Breton et Pictou, il y a ainsi un chien de pierre, *Elmutc Ulugwetc* (le chien qui gémit), qui se lamente en l'absence de son maître. Une autre histoire décrit comment Kluskap transforme une vieille femme en

montagne. Puis il s'apprête à partir vers une autre île de l'Ouest, mais avant son départ il promet à la vieille femme qu'il va lui trouver une nouvelle maison (Rand 1971 [1894] : 293). Les rochers en forme de vieilles femmes sont des motifs très répandus chez les Algonquiens⁶. D'après *Legends of the Micmacs*, de Rand, il existe deux sites en Nouvelle-Écosse appelés 'le lieu des Grands-mères' (*Cookumijewanak*). Dans les récits, ces lieux sont associés au souvenir de la vieille femme qui prit soin du wigwam de Kluskap. Dans les notes que Rand consacre aux noms de lieux micmacs, il mentionne un troisième emplacement au Cap-Breton. Les Anglais l'ont nommé *Cape Dolphin*, et les Micmacs *Kookoomijewanak*, 'Notre grand-mère', à l'emplacement particulier d'un rocher (Rand 1919 : 37; ailleurs, 1875 : 85, Rand l'épelle *Cookumijewanak*). Ce rocher est probablement celui qui se trouve à l'entrée de la caverne de Kluskap sur le mont Kelly. Le contour du rocher évoque le profil du visage d'une femme. Encore aujourd'hui, les Micmacs l'appellent « Grand-mère »⁷.

Il est souvent fait référence à la coutume selon laquelle les Micmacs faisaient de petites offrandes à Kluskap. Lorsqu'ils souhaitaient obtenir quelque chose, ils donnaient une petite portion de la chose qu'ils désiraient. Si Kluskap pensait que le donateur méritait un don en retour, il le lui octroyait, mais dans une proportion plus importante (Elder 1871 : 14). La coutume semble bien avoir été perpétuée au cours du xx^e siècle. Les lieux habituels pour déposer les offrandes sont les rochers et les grottes :

La porte de Gluskap se trouve à Sainte-Anne. Là, il vous faut jeter quelques brindilles et un petit poisson pour son feu et son repas. Vous dites, « je souhaite que tu me portes chance ». Gluskap veut que personne n'entre à l'intérieur. « Si quelqu'un veut quelque chose, il peut déposer quelque chose pour Gluskap à l'extérieur, sur une pierre » [...] « Quand vous allez voir Gluskap, à Smoket », au Cap Nord, vous devez dire : « Mon cher grand-père, je viens juste à votre seuil. Je veux que vous m'aidiez ». Vous laissez de l'argent sur le seuil, une pièce d'argent. Vous emmenez deux ou trois pierres avec vous, pour que la chance vous sourie [...] Au cap Dolphin, au Grand Bras d'Or, il y a une porte à travers la falaise, la porte de Gluskap. À l'extérieur, il y a une pierre pareille à une table. Les Indiens qui vont chasser laissent du tabac et des anguilles sur cette table, pour faire venir la chance. Ils le font encore aujourd'hui... (Parsons 1925 : 87)

Les noms de lieux tels que Fairy Holes, la porte au cap Dolphin, et Grand Bras d'Or (Speck 1915 : 59, Parsons 1925 : 87; cf. Davis 1992 : 43) permettent de localiser la grotte de Kluskap au mont Kelly, qui était menacé en 1990 par de larges chantiers d'extraction minière et devint le point d'ancrage de l'activisme micmac pour la défense de ce qui était présenté comme la Montagne sacrée de Kluskap.

LE MONDE-COMME-HABITAT

Les histoires de Kluskap montrent comment les lieux et les formes naturelles étaient incorporés dans les récits des Micmacs. Les paysages et les histoires s'alimentaient mutuellement et, ensemble, faisaient que les Micmacs étaient très fortement investis dans le monde qu'ils habitaient, un phénomène décrit par Tom Ingold comme « un rapport actif, pratique et sensoriel aux éléments du monde-comme-habitat » (Ingold 1996 : 120-121). Les histoires, chargées d'émotions et enrichies d'expériences corporelles, sont devenues les cartes poétiques des mondes humains. Lorsque les chasseurs micmacs parlaient de leur paysage, ils faisaient référence aux objets ou aux

événements qu'ils connaissaient dans leur environnement. De tels cadres de référence pouvaient être, comme nous l'avons vu, de la nourriture, des objets (canoës, bouilloires, carpettes en peau d'élan ou wigwams), des animaux (chiens, élans, castors), des parents proches (la Grand-mère, les Anciens), certaines traditions (les offrandes) ou des activités de subsistance (la chasse). Les chasses au castor, les chiens et les reliefs d'un repas étaient autant de métaphores utilisées par les chasseurs traditionnels dans leurs histoires sur les paysages. Si une histoire fait référence au dîner de Kluskap et à ses restes⁸, cela ne veut pas forcément dire que le chasseur micmac lui-même y croit. C'est cependant au moins une manière de parler du paysage, où éléments naturels et événements ont été transformés en signes diversement organisés dans le cadre plus large de la représentation symbolique de l'environnement. Nous avons affaire ici à un système de classification qui ne correspond pas à notre expérience du paysage.

UN ENVIRONNEMENT CHANGEANT

Il est important de garder en mémoire le fait que les histoires de Kluskap ont été recueillies lors d'une période très difficile de l'histoire des Micmacs. Le xix^e siècle a vu l'établissement des réserves, et les histoires ont été utilisées pour faire face à ces changements et pour les interpréter. L'idéologie et les structures politiques, sociales et économiques introduites par les colonisateurs ont progressivement envahi l'environnement des Micmacs, et les histoires de Kluskap ont émergé dans l'espace hybride entre le nouveau et le traditionnel, à la fois comme une expression d'assimilation et de résistance. C'est précisément par le biais de la force et du réconfort qu'elles apportaient aux Micmacs dans cette situation pénible qu'elles constituaient une puissante source de résistance à la société hégémonique. Le départ de Kluskap constitue une trame commune aux différentes histoires, mais les lieux où il s'est rendu, et l'annonce des événements futurs, varient d'une histoire à l'autre et à travers le temps. Selon certaines histoires, il met le cap vers un territoire de l'ouest. Dans d'autres versions il disparaît dans le paysage. Les Micmacs du Cap-Breton affirment que sa maison se situe au cap Dauphin, et qu'un jour il reviendra à travers cette grotte⁹. Dans une légende rapportée par Rand en 1869, Kluskap dit adieu à son peuple et demande à une baleine de le transporter vers un territoire lointain de l'Ouest. Ils ne se revoient plus jamais, mais « les Micmacs pensent qu'il reviendra lorsqu'il sera temps, et attendent ce jour qui marquera la fin de leurs souffrances et de leur oppression » (Rand 1971 [1894] : 228).

Le temps s'est écoulé dans les réserves. Au début du vingtième siècle, une très grande école, avec un internat, a été construite à Shubenacadie. Entre 1929 et 1967, on y a amené deux mille jeunes Micmacs afin de les « blanchiser » (*white-washing*). Certains enfants arrivaient à l'école à l'âge de cinq ans et y restaient pendant dix ans. Le paysage que Kluskap a transformé lors de sa chasse au castor et ses différents déplacements à l'intérieur de la province ont été remplacés à l'école par des cours de géographie. Lorsque les histoires ont plus tard été intégrées dans certains manuels scolaires, l'école a imposé sa propre version des exploits de Kluskap à travers le paysage. De plus, la juxtaposition de ces récits avec des contes de fées dans les manuels scolaires, envoyait un certain message aux élèves.

La socialisation des jeunes Micmacs dans l'organisation institutionnelle de l'internat faisait partie des visées assimilationnistes des colonisateurs. Pour la plupart des Micmacs, cependant, cette éducation n'a mené nulle part. Alors qu'ils ne

se voyaient aucun futur au sein de la société moderne, beaucoup ont eu l'impression que leur enfance leur avait été volée et se sont retrouvés perdus dans un *no man's land* où les liens avec les générations précédentes avaient été rompus. Il est aujourd'hui courant pour les Micmacs d'évoquer l'internat comme une tâche sombre de leur passé, souvent rendue responsable de l'alcoolisme ou des comportements violents de certains hommes dans les réserves.

LE CADRE MODERNE : LA CARRIÈRE

Voici quelque chose que vous pouvez comprendre... Je viens vous voir chez vous en Suède. Vous me laissez entrer chez vous... vous me nourrissez et me traitez bien... En l'espace de deux semaines, je vous isole dans votre chambre et je vous dis que non, que vous n'avez plus accès [au reste de la maison] sauf si vous me demandez de sortir de votre chambre, et si vous voulez manger c'est moi qui préparerai vos repas... Finalement, vous devenez prisonnier dans votre propre maison, et c'est ce qui nous est arrivé. Nous sommes enfermés dans nos chambres. Les réserves, ce sont nos chambres, et notre maison c'est le Canada. (Entretien avec Vaughn Doucette, un Micmac traditionaliste, de la réserve Eskasoni, sept. 2000)

En 1989, lorsque le Grand Chef Donald Marshall commença à enquêter sur les rumeurs concernant l'ouverture d'une carrière au mont Kelly sur l'île du Cap-Breton, le projet était déjà bien avancé. Une entreprise locale (Kelly Rock) prévoyait ouvrir et exploiter cette carrière – l'une des trois plus grandes au monde. Chaque semaine, 150 000 tonnes de gravier broyé seraient transportées dans des bateaux, et 60 000 tonnes seraient acheminées vers l'est des États-Unis. Selon les calculs, l'exploitation durerait entre vingt et quarante ans. En ouvrant la montagne par le haut, par ce qu'on appelle la « méthode du trou glorieux », l'entreprise exploitante assurait que l'opération aurait un impact visuel minimum. Toutefois, de nouvelles constructions et installations étaient nécessaires, à savoir un grand port de navigation, des bâtiments administratifs, des machines à broyer, des stocks, des tapis roulants, etc.¹⁰

L'AFFRONTEMENT

Lorsque les projets de la carrière furent connus des Micmacs en septembre 1989, quelques traditionalistes organisèrent une cérémonie pacifique en chantant et en jouant du tambour à Englishtown, un petit village proche du mont Kelly (*Cape Breton Post*, 26 sept. 1989). L'un d'entre eux, qui prétendait représenter le Grand Chef, expliqua que ces projets étaient une insulte faite aux Micmacs comme à la Terre Mère. Ce Micmac affirma que la montagne et ses grottes étaient la demeure de Kluskap. L'exploitation de la montagne entraînerait la perte d'une partie de leur culture. Ils affirmaient également que leur pêche, qui constitue un supplément important de leurs revenus, serait menacée. Certains traditionalistes demandèrent que toutes les nations micmaques associent leurs protestations et exigent qu'une carte historique et archéologique de la montagne soit tracée.

Un changement dans la stratégie des Micmacs devint évident en octobre 1990, lorsqu'un certain nombre de Micmacs firent leur apparition vêtus d'uniformes de l'armée lors d'une réunion avec le président de la société Kelly Rock (Dave MacKenna). « Quel qu'en soit le coût, dirent-ils, nous bloquerons la route vers la carrière. Nous nous préparons à la guerre. » (*Harrowsmith*, janv.-févr. 1991) Leur attitude était alors devenue plus militante. L'armée et les Mohawks s'étaient

battus violemment à Oka quelques semaines auparavant. Cette bataille avait incité certains Micmacs à rejoindre leurs « frères ». En prenant les Mohawks comme modèles, ils ont également choisi de s'organiser eux-mêmes en groupe militant, la Société des Guerriers micmacs. Leur mission consistait à protéger leur peuple, leur pays et leurs lois (MMNN 1994, n° 3 : 4). Les membres de la Société des Guerriers micmacs ont ainsi pu utiliser l'expérience qu'ils avaient acquise lors de l'incident d'Oka dans leur résistance à la carrière. Cette attitude militante nouvelle est clairement perceptible dans un entretien avec un guerrier micmac, Sulian « Aigle de Pierre » Herney, l'un de ceux qui s'étaient battus à Oka. S'il le faut, dit-il, les Mohawks ont promis d'aider leurs amis micmacs dans leur lutte pour la protection du mont Kelly. Plus tôt, en 1989, Herney avait protesté de manière pacifique, au bruit des tambours, mais cette fois-ci, peut-on lire dans le *Toronto Star* (20 juin 1991 : A21), il avertissait que la lutte pourrait être sans merci :

Les Micmacs veulent soutenir leur propre cause, ajoute Herney. Il possède à son domicile un fusil d'assaut AK-47, plusieurs revolvers et d'autres armes encore. Herney dit qu'il n'apportera pas ses revolvers à la montagne mais que d'autres pourraient agir différemment... Il estime probable qu'une confrontation aura lieu, et il y prendra part. « Soit je mourrai, soit j'irai en prison ».

Deux ans plus tard, en 1992, les projets de la carrière furent une fois encore comparés à ceux du terrain de golf d'Oka : « Il y a très peu de différences entre un terrain de golf et une mine d'extraction à ciel ouvert. C'est toujours la même chose – la cupidité d'un côté, nos terres sacrées de l'autre. » (MMNN, 1992, n° 2 : 26) En mars, lors d'une réunion à Eskasoni à propos de l'avenir de la montagne, Herney avertit les autres participants (les pouvoirs publics et les militants écologistes) que les Micmacs pourraient recourir à la violence :

Écoutez-moi bien avant d'avoir à assister aux funérailles de l'un d'entre nous. Ce n'est pas une menace mais la réalité pure et simple... Je préfère mourir sur cette montagne plutôt que de vivre dans ma réserve à devoir faire face aux générations futures et à devoir leur expliquer pourquoi la montagne n'est plus là. » (Vidéo enregistrée à Eskasoni en 1992 ; A-C Hornborg 2001a : 252)

Les autorités canadiennes répondirent aux protestations des Micmacs par la création d'un Comité d'évaluation de l'environnement associant les niveaux fédéral et provincial, qui était chargé d'enquêter sur les répercussions du projet du mont Kelly. L'Union des Indiens de la Nouvelle-Écosse (UNSI), un organisme provincial créé en 1969 pour représenter les Indiens « statutaires » de la Nouvelle-Écosse à un moment où les Indiens de tout le Canada s'élevaient contre le livre blanc détaillant la politique assimilationniste du gouvernement fédéral, a immédiatement mis sur pied une pétition pour avoir un représentant dans ce Comité, avec succès. L'UNSI désirait prendre part à la formulation de la directive qui guiderait l'évaluation. En plus des considérations environnementales (que les Micmacs et les écologistes partageaient), l'UNSI insista sur le fait que la montagne était sacrée pour les Micmacs :

Le mont Kelly et ses environs, dont l'île Bird, ont une importance historique, culturelle et spirituelle pour les Micmacs. La montagne est le site à partir duquel le prophète micmac ou la divinité Kluskap (Glooscap) sont censés revenir. Sur la montagne, il y a une caverne importante liée à Kluskap. (UNSI 1991)

L'UNSI chercha à ce que, dans l'évaluation environnementale, il y ait une directive relative au projet du mont Kelly :

« une description de la signification *originelle*, historique, culturelle, *spirituelle* et religieuse que le mont Kelly et ses environs, dont la baie de Sainte-Anne, l'île Bird et les lacs Bras d'Or, ont pour le peuple *mi'kmaq* [micmac] » (UNSI, 18 avril 1991). À partir des directives finales publiées un mois plus tard, on peut voir que le ministère de l'Environnement de la Nouvelle-Écosse répondit favorablement à cette demande, en demandant « une description de la signification historique, culturelle, spirituelle et religieuse du mont Kelly pour le peuple micmac » (NSDE 1991). L'un des membres du Grand Conseil micmac¹¹, John Joe Sark (détenteur d'une maîtrise en Science politique de l'Université de l'Île-du-Prince-Édouard), se vit également accorder un siège dans le Comité, grâce à la reconnaissance du caractère sacré de la montagne pour les Micmacs.

Cependant, les protestations des Micmacs rencontrèrent également un certain scepticisme. Une lettre adressée au directeur du *Cape Breton Post* exprimait un doute quant au fait que la région eût jamais été la terre de chasse et de pêche traditionnelle des Micmacs : « Il est certain qu'ils ont marché sur ce sol, mais n'ont-ils pas également marché partout ! » (*Cape Breton Post*, 3 mars 1990 : 5) Le président de la société Kelly Rock, Dave MacKenna, affirma de son côté que les Micmacs saisissaient en fait une opportunité pour renforcer leurs exigences territoriales : « Je suis convaincu que les autochtones (radicaux) tenteront d'utiliser cela pour poursuivre leur cause », dit-il, et notant que la carrière était située à 3,5 kilomètres des cavernes micmaques, il ajouta : « Ils tentent de faire passer leurs exigences territoriales au premier plan » (*Inverness Oran*, 13 février 1991). Le chef du groupe Whycomomagh répondit immédiatement au cynisme de MacKenna : « Nous n'avons pas besoin du mont Kelly pour promouvoir nos revendications territoriales. Le problème est qu'ils veulent détruire quelque chose qui ne peut être remplacé. Cela ne se fait pas » (Save Kelly's Mountain Society).

ÊTRE UN MICMAC : IMAGES ET RÉSISTANCE

Les confrontations ouvertes avec les agents et les institutions du Canada ont donné aux Micmacs plusieurs occasions d'afficher leur singularité et leurs traditions. Le mont Kelly est devenu pour eux un exemple supplémentaire de la perpétuation du discours colonial et des intérêts des dominants au sein de la société. Les médias ont oscillé entre le portrait des Indiens en victimes et celui des Indiens comme « sauvages » prompts à résoudre les conflits par la violence et non par le biais du dialogue pacifique. Dans un entretien, un journaliste (J.) dépeint, par ses questions, les Micmacs comme les victimes d'un harcèlement culturel. Le Micmac traditionaliste interviewé (T.) répond immédiatement et saute sur l'occasion pour insister à nouveau sur l'oppression coloniale dont les Micmacs ont été victimes :

J. — [...] Ce mont Kelly me semble presque représenter la goutte d'eau qui fait déborder le vase. Si l'on y touche, ça sera encore une tentative pour détruire votre culture.

T. — Eh bien, vous savez, en y regardant de près... Depuis l'arrivée des Européens, il n'y a eu que des attaques, des attaques et encore des attaques... Des internats, des couvertures contaminées par la variole, des chasseurs de primes, le massacre de tous nos frères béothuks à Terre-Neuve... (Alf Hornborg 1994 : 249)

Dans un autre entretien, l'accent est davantage mis sur les menaces de violence. Dans le *Halifax Chronicle-Herald*, un journaliste agrmente son article d'une grande photographie du

chef de la Société des Guerriers micmacs. Ce dernier ne joue pas pacifiquement du tambour mais, béret militaire sur la tête, il fixe durement le lecteur en expliquant que lui et les autres guerriers sont prêts à prendre les armes pour protéger la montagne (*Chronicle-Herald*, 27 mars 1993 : B1).

On n'insistera jamais assez sur l'importance du rôle des médias dans l'évolution du débat, non seulement dans la province, mais aussi aux niveaux national et international. En Australie un groupe d'autochtones a même fait circuler une pétition exigeant l'abandon du projet de carrière (*Chronicle-Herald*, 27 mars 1993 : B1). La visibilité des groupes autochtones et de leurs problèmes a également été plus grande qu'à l'habitude au début des années 1990, les Nations unies ayant proclamé 1993 « année des populations autochtones ». Les Micmacs en étaient pleinement conscients. Ils firent circuler des pétitions qui furent ensuite renvoyées à un porte-parole de la Société de la Montagne sacrée :

Pétition

1993 est proclamé Année internationale des populations autochtones du monde entier. Elle doit être également l'année de l'ouverture d'une gigantesque carrière sur la montagne de Kluscap (le mont Kelly). Cette montagne revêt une signification historique et sacrée pour la nation des Mi'kmaq. Nous exigeons que le gouvernement canadien mette un terme à cette démonstration pure et simple de non-respect culturel contre le peuple de l'île Turtle. La Montagne sacrée est la dernière chose originelle qu'il nous reste cinq cents ans après la venue des nouveaux arrivants. S'il vous plaît, aidez-nous à la conserver. Nous avons besoin du soutien de tous pour arrêter cette insulte avant qu'elle ne devienne réalité.

Il était également demandé aux gens de faire valoir leurs protestations auprès du Comité d'évaluation de l'environnement. La lettre-type qui circula se référait à la déclaration des Nations unies sur l'année des populations autochtones et affirmait que le projet de carrière étaient une insulte aux Micmacs :

« Lettre de protestation »

À l'attention de Mme Sheila Munro, Service de l'information.

Je sous signé(e), domicilié(e) dans la province de _____ ou l'état du _____, Touriste, Résident(e), Membre des nations autochtones visitant ou habitant le Cap-Breton, souhaite déposer une requête officielle auprès du Comité fédéral et provincial de l'évaluation de l'environnement évaluant le projet de carrière sur le mont Kelly (Kluscap). Je pense que toute destruction de cette montagne historique, culturelle et sacrée otera au Cap-Breton un monument spécial qui ne pourra jamais être remplacé. Cela n'enlèvera pas seulement une partie de la beauté du Cap-Breton, mais détruira l'un des sites les plus sacrés de toutes les provinces atlantiques pour la population mi'kmaq. Parce que [19]93 a été proclamé Année des populations autochtones de l'île Turtle, il est très important que nous n'insultions pas ce peuple par cet acte impardonnable de non-respect d'un site sacré...

La proclamation par l'ONU de l'année des populations autochtones a donné lieu à une initiative du Groupe de travail des Nations unies sur les populations autochtones afin de soutenir celles-ci en protégeant leurs biens culturels les plus importants, c'est-à-dire, selon la définition ici utilisée, les lieux sacrés, les objets liturgiques, les documents historiques et les œuvres d'art. Le Groupe de travail a élaboré un ensemble de procédures à suivre pour mettre au point un inventaire de ces biens, qui sont parvenues jusqu'aux Micmacs. Les répondants

doivent être aussi précis que possible dans la description de leurs biens culturels :

Description du site ou de l'objet sacré

... décrivez la nature et l'usage du site ou de l'objet. Où est-il situé? A quoi ressemble-t-il? À quoi sert-il, comment votre peuple l'a-t-il découvert et comment a-t-il appris à l'utiliser? Quelle est son histoire...

Identification des gardiens traditionnels

Qui était le conservateur ou le gardien traditionnel du site ou de l'objet? Ces responsabilités étaient-elles confiées à une seule famille ou à un seul clan, à une société religieuse spécifique, à une organisation ou à de simples individus?... Si les règles ont changé, indiquez à la fois les règles traditionnelles et celles actuellement en vigueur.

Principes traditionnels d'accès et/ou d'utilisation

Qui pouvait visiter, voir ou utiliser ce site ou cet objet? Dans quelles circonstances et dans quelles conditions? Qui en décidait?... Comment le site ou l'objet était-il protégé contre des usages inappropriés? Encore une fois, si les règles ont changé, indiquez à la fois les règles traditionnelles et celles actuellement en vigueur.

Problèmes actuels de contrôle et de protection

Quelles sont les mesures actuelles mises en œuvre pour protéger le site ou l'objet de tout dégât, perte ou usage inapproprié? Qui en a le contrôle effectif? Y a-t-il eu récemment des controverses quant au contrôle, à la propriété ou à l'usage du site ou de l'objet?...

Mesures nécessaires à la protection dans le futur

Demandez-vous des modifications des lois ou des politiques nationales pour vous aider à protéger le site ou l'objet à l'avenir?... Quelles mesures souhaiteriez-vous prendre par vous-mêmes? ...

(Ces directives ont été envoyées aux communautés dans une lettre signée par James Youngblood Henderson, de l'Institut Apamukek, dans la réserve Eskasoni)

Les questions détaillées de la circulaire ont incité beaucoup de gens à s'interroger sur leurs traditions. De nombreux Micmacs parviendraient peut-être très bien à décrire leur patrimoine culturel à partir du format requis. Mais le danger était grand de voir la culture divisée en différentes parties, chacune pouvant alors devenir un objet isolé de négociation, au moment précis où les pouvoirs publics réfutaient un par un les arguments écologiques dans le débat sur le mont Kelly¹². Les références à la montagne sacrée ont fait qu'il était plus difficile de répondre aux arguments des Micmacs, étant donné que les autorités n'avaient pas l'habitude de discuter des valeurs spirituelles dans le cadre d'un projet industriel qui, lui, ne l'était pas. La lutte s'est plus tard transformée en compétition entre, d'une part, les tentatives des pouvoirs publics pour traduire les questions sur le caractère sacré dans un langage utilisable par les bureaucrates, et, d'autre part, la résistance des Micmacs, qui cherchaient à formuler un contre-langage imperméable au contrôle bureaucratique. Corrélativement à la référence à la tradition et au sacré, le concept de la Terre Mère et l'image de l'Indien écologiste ont constitué des armes importantes dans la bataille. Les porte-parole des Micmacs étaient très conscients de la force de ces images et ils les ont utilisées de manière habile. Leur coopération avec les militants écologistes dans le combat pour la montagne les a familiarisés un peu plus avec les concepts d'écologie et d'écologie radicale. Ils étaient également bien au courant de la tradition chrétienne et de ses notions de lieux saints. Ceux qui s'y intéressaient disposaient de larges

opportunités d'aller consulter les archives pour s'informer sur leurs ancêtres, ou de consulter la littérature historique et ethnographique disponible dans les bibliothèques. Les Micmacs n'ont cependant pas adopté passivement ces ressources et ces représentations. Ils ont au contraire habilement détourné les images que la société dominante avait formées sur eux. Les concepts et images conventionnels ont ainsi été parfois utilisés, parfois critiqués publiquement et parfois transcendés de manière constructive au bénéfice des Micmacs.

L'ÉCOLOGIE SACRÉE

Dans son acception savante, le concept d'« écologie sacrée » a été utilisé pour désigner la façon dont les sociétés « traditionnelles » appréhendaient la nature :

Leur relation avec le genre animal était si imprégnée de sens religieux que cela constituait ce qu'il est d'usage de désigner par le terme « écologie sacrée », que leurs descendants, comme la majeure partie de la population non indienne, n'auront probablement pas l'entière possibilité de se réapproprier. Le terme « écologie sacrée » fait ainsi référence à l'idée, très présente dans les cultures des populations des plaines du Nord, que le monde a été constitué par des puissances prenant l'apparence d'individus. (Harrod 2000 : xiv)

Sur cette base, et bien que l'humanité ne puisse pas opérer de retour vers le mode de vie des chasseurs pré-modernes, Harrod pense que l'écologie sacrée pourrait contribuer à réactiver des traditions anciennes, plus respectueuses du monde animal et de la nature. Ainsi, pour cet auteur, la façon dont les Amérindiens des Plaines appréhendaient la nature pourrait servir d'interface afin de rapprocher les sociétés actuelles d'une vie en meilleure harmonie avec la nature.

David Suzuki a, pour sa part, élargi le concept d'écologie sacrée en l'appliquant à l'ensemble des sociétés dites « traditionnelles ». Pour ce dernier, en effet, l'écologie sacrée désignerait « cet ancien consensus, partagé par diverses cultures autochtones, autour de l'ordre écologique et de l'intégrité de la nature... » (Suzuki et Knudtson 1992 : 18). Pour illustrer son propos, il emprunte à la littérature anthropologique contemporaine l'exemple des « Anciens » qui tentent de faire perdurer dans le présent les vieilles traditions de leur culture. C'est dans cette perspective qu'il ouvre le concept d'« Anciens » pour y inclure certains chercheurs occidentaux, « parmi les plus sages et les plus respectées figures tutélaires du monde scientifique. » (Suzuki et Knudtson 1992 : 21) Suzuki établit une liste des différences entre ce qu'il nomme « la sagesse autochtone » (*Native Wisdom*) et le savoir scientifique, et tente ensuite de relever les thèmes transversaux dans lesquels ces deux manières de penser tendent à s'interpénétrer, voire à se nourrir l'une l'autre :

[Il s'agit de] rechercher les points de convergence intellectuels, émotionnels et poétiques entre les plus profondes croyances de la science moderne – particulièrement dans les domaines de la biologie évolutionniste, de la génétique, ou encore de l'écologie – et la sagesse éprouvée de la nature des *peuples primitifs* (First People) à travers le monde. (*ibid.*)

Toutefois, si le concept d'écologie sacrée, tel que le définit Suzuki, peut être fécond, il doit en premier lieu être situé dans un contexte spatio-temporel. Ainsi, quand l'auteur parle de « sagesse traditionnelle », il s'agit d'un terme général désignant sans distinction les différentes manières par lesquelles de multiples groupes ethniques appréhendent la nature. Suzuki

diffère ainsi des chercheurs qui étudient le « savoir écologique traditionnel » et qui s'attachent à maintenir les différences culturelles des multiples cosmologies. Qui plus est, Suzuki ne situe pas le concept dans le temps. Il utilise bien des références ethnographiques pour illustrer certains des thèmes qu'il dégage (ex : la « Terre Mère », le « Temps sacré »), mais il élude la question temporelle lorsqu'il définit simplement comme « anciennes » les déclarations des différents groupes.

Or, à nos yeux, le concept d'écologie sacrée ne peut pas s'appliquer uniformément selon que l'on se réfère aux visions pré-moderne ou moderne de la nature chez les Micmacs. Cela reviendrait, en effet, à couper ces dernières de tout processus historique et à retomber dans les stéréotypes essentialistes que les chercheurs contemporains tentent d'éviter. Les Micmacs reçoivent désormais une éducation fondée sur des bases scientifiques et séculières. À cet égard, ils utilisent et adoptent, de façon plus ou moins inconsciente, des catégories – la nature, par exemple – et des perspectives sur le monde qui ne relèvent aucunement des anciennes représentations des chasseurs autochtones. De plus, les représentations contemporaines des « Indiens » leur sont également familières. De ce point de vue, le fait que ce soit un Micmac qui nous ait fait connaître et rendu accessible l'ouvrage de Suzuki et Knudtson, *Wisdom of the Elders*, n'est certainement pas une coïncidence. De façon générale, il nous apparaît plus juste de concevoir l'« écologie sacrée » comme un phénomène moderne. À ce titre, on pourrait la définir de la façon suivante : il s'agirait d'une représentation hybride construite par les contemporains d'origine micmaque combinant un savoir contemporain sur l'écologie et les anciennes traditions. Autrement dit, l'« écologie sacrée » tendrait à combiner les acquis de la science avec ceux de l'éthique et de la spiritualité¹³. Néanmoins, malgré leur connaissance des apports scientifiques sur l'approche de la nature, il est certain que les Micmacs ont des prédispositions – fondées sur toute une série de représentations culturelles, sur leur langue ainsi que sur celles d'autres groupes d'origine similaire – à résister à la réification de l'environnement. Le dialogue qui suit entre un chercheur (Ch.) et un Micmac (M.) est représentatif de la façon dont les Micmacs savent utiliser des éléments hérités de leurs traditions pour les réintroduire dans un discours sur les enjeux contemporains de l'écologie :

M. — Ces dernières années, je pense que nous sommes en train de revenir à nos anciens enseignements. Nous avons perdu presque la totalité de ce qui faisait de nous des Micmacs, en particulier l'attention et l'amour envers ce qui relève de la Création. Tout cela a été perdu parce qu'on n'utilisait plus la langue micmaque. Quand vous utilisez l'anglais pour parler de l'environnement, vous avez tendance à séparer le « it » [ça] et le « me » [moi], alors que dans notre langue la différenciation se fait entre le « us » [nous] et le « we » [nous]. Pour nous, les deux sont une seule et même chose ; il n'y a pas de différence entre l'environnement et l'humanité.

Ch. — C'est très intéressant. Pouvez-vous me donner d'autres exemples ?

M. — Bien sûr. Si je vous dis « *that tree over there, the hardwood tree? See how beautiful it is? Look at the leaves on it. Are they beautiful or what?* » [Voyez cet arbre là-bas, cet arbre de bois. Regardez comme il est beau. Regardez ses feuilles, ne sont-elles pas magnifiques ?] C'est très peu pratique de dire tout ça en anglais. Mais si je le traduis littéralement du micmac à l'anglais, ça donne : « *See that tree over there? Isn't she beautiful? Look at her leaves.* » Je lui donne une personnalité. J'utilise un pronom personnel. J'offre une certaine reconnaissance à l'arbre en utilisant un pronom

personnel. Et, bien entendu, je respecte ce « it », ou cet arbre, parce qu'il n'y a en définitive aucune différence entre lui [« her »] et moi [« I »].

Ch. — Cela est-il lié au concept micmac de *Nogamuk* ?

M. — *Nogamuk* ? Oui. Tout est lié... De toute façon, quand on utilisait la langue micmaque – je l'ai parlée toute ma vie – les concepts d'environnement, de conservation, et tout ce qui suit, n'existaient pas comme tels jusqu'à très récemment. Lorsque la question a été posée à leur sujet de manière explicite, on a su y répondre. Moi j'y ai répondu tout de suite, dans ma langue. (Dalby 1999 : 13)

Le contraste entre la vision sociale dominante et la manière micmaque d'appréhender les choses est ici clairement identifié par le Micmac interrogé. De tels énoncés ont d'ailleurs conduit certains chercheurs à dépeindre la « spiritualité des Indiens d'Amérique » comme le produit d'un contre-mouvement des autochtones (*Natives*) à l'égard du reste de la société (*Non-Natives*) [Porterfield 1990 : 152]. Les sources qui ont inspiré ce mouvement et ses leaders sont à la fois relativement anciennes (Black Elk) et contemporaines (Vine Deloria Jr. et Oren Lyons). Notons, en outre, qu'un certain nombre d'auteurs qui ne sont pas d'origine micmaque ont, à l'instar de Gary Snyder et Michael Harner, directement influencé le mouvement. Tous ces porte-parole font des déclarations générales similaires : 1) l'exploitation de la nature par des personnes non autochtones (*Non-Natives*) est condamnée dans les mêmes termes que le racisme ; à leurs yeux il s'agit de deux aspects d'une seule et même question : le colonialisme occidental ; 2) les populations autochtones ont traité leur terre comme un espace sacré dans lequel il était possible de vivre en harmonie avec la nature ; en conséquence, la culture américaine moderne pourrait trouver son salut en s'inspirant de la façon traditionnelle dont ces peuples appréhendent la nature (Porterfield 1990 : 154). Ce contre-mouvement autochtone diffère de ceux qui l'ont précédé au XIX^e siècle (p. ex : *Wovoka et la danse du fantôme*). Aujourd'hui, en effet les autochtones (*Natives*) sont plutôt considérés comme des « citoyens doubles » qui « prêchent le recours à la spiritualité indienne pour résoudre les problèmes occidentaux. Tandis que les anciens prophètes tentaient de revitaliser la culture indienne pour tenter d'échapper à la destruction de leur civilisation ou à l'assimilation, leurs successeurs s'attachent à changer la culture occidentale » (Porterfield 1990 : 162). L'un des objectifs centraux de leur action reste bien entendu de combattre les discriminations dont ils font l'objet dans la société dominante, mais ils trouvent également de plus en plus important de coordonner leurs actions avec celles d'autres groupes d'autochtones. Ces dernières années, nombre de groupes fonctionnant ainsi en réseau ont été mis en place afin de débattre notamment des enjeux environnementaux et de collaborer lorsque les atteintes répétées à l'environnement menacent la survie des réserves. Le First Nations Environmental Network (FNEN, Réseau environnemental des Nations premières) et l'Indigenous Environmental Network (IEN, Réseau environnemental indigène) sont, à cet égard, deux exemples typiques de groupes importants pour les Micmacs.

Après plusieurs années de lobbying, le First Nations Environmental Network a été formellement organisé en 1992 et a été intégré au Canadian Environmental Network (Réseau environnemental canadien) en 1995. Le FNEN est une organisation canadienne fédérale dont l'objectif est de réunir les différents groupes autochtones militants afin qu'ils puissent se soutenir mutuellement dans leur combat environnemental. Le

réseau met en avant trois éléments principaux dans le travail des groupes : la raison, le corps et l'esprit. Ainsi, la prise de conscience (par la raison) de l'importance de l'environnement passe en premier lieu par l'éducation ; l'activisme est un travail mené par le corps, et l'esprit donne à l'ensemble un sens plus profond. Des cérémonies, des rassemblements spirituels et des « cercles curatifs » (*healing circles*) sont mis en place pour contribuer à renforcer les convictions des acteurs investis dans le combat pour la survie et la préservation de la « Terre Mère. » À ce titre, le thème de la spiritualité constitue l'un des axes importants du travail du FNEN, et c'est ce qui le distingue des groupes environnementaux fonctionnant sur une base plus séculière. Si la production d'un savoir sur l'écologie reste importante pour le FNEN, elle n'est pas, à elle seule, suffisante : « Nous sommes d'abord des esprits, et ensuite, seulement, des humains... » (www.fnen.org) Fort de ces acquis, le FNEN s'est largement illustré dans les luttes de défense des conditions de vie et du statut des peuples autochtones, au premier rang desquelles la bataille de mont Kelly.

L'Indigenous Environmental Network (IEN), quant à lui, a vu le jour en 1990 au sein de la nation navaho en Arizona. Comme le FNEN, l'IEN insiste sur l'importance de l'éducation, seule à même d'offrir à ses membres les outils nécessaires à l'élaboration de stratégies efficaces en matière de défense de l'environnement. Cette organisation souligne par ailleurs l'importance des valeurs traditionnelles et encourage un mode de vie sain et respectueux de l'environnement. L'action de l'IEN a eu un impact important au Canada et aux États-Unis, en étroite collaboration avec le FNEN. Cette organisation, enfin, réaffirme la singularité du mouvement des peuples autochtones par rapport aux autres groupes environnementaux, et ce pour diverses raisons :

Il y a, tout d'abord, une complète absence du concept d'« état sauvage » – c'est-à-dire l'idée d'une nature dénuée de toute présence humaine. À l'inverse, les hommes sont présentés comme faisant partie intégrante des différentes régions naturelles et comme agissant en interaction avec elle afin d'assurer leur subsistance. Deuxièmement, le genre humain n'est pas vu comme l'ennemi inhérent et collectif des écosystèmes. En revanche, les forces gouvernementales et les entreprises qui détruisent l'environnement sont clairement identifiées. Enfin, les animaux ne sont jamais décrits comme mignons ou amusants, mais comme des éléments sacrés des cultures, de l'économie de subsistance et du système clanique des autochtones. Il est certain que si un militant des droits des animaux s'aventurait dans un atelier organisé par les chasseurs-pêcheurs, il en sortirait horrifié. Pour ces derniers, le droit de recueillir la manne de la nature est placé au même niveau que la protection des ressources contre la pollution des grands groupes industriels. (<http://conbio.rice.edu/nae/docs/grossman.html> p. 15)

Cette déclaration montre bien qu'il y a eu, et qu'il y a encore, un conflit inhérent aux positions respectives de certains groupes environnementaux et à celles des peuples autochtones, c'est-à-dire un conflit entre les cultures chasseresses et les militants des droits des animaux. L'IEN s'est ainsi brouillé avec Greenpeace (au sujet de la chasse à la baleine et au phoque) et avec le Sierra Club (à propos des camps installés dans le Grand Canyon).

LES DÉFENSEURS DE LA TERRE MÈRE

L'un des arguments importants avancés contre la carrière consistait à déterminer qui pouvait prétendre aux ressources de la région. Les Micmacs avançaient que le mont Kelly et l'île Bird

leur appartenaient selon les termes d'un traité. Leurs revendications territoriales comprenaient les droits exclusifs de chasser et de pêcher dans la région. L'immense carrière limiterait leurs possibilités d'utiliser cet espace :

Les Micmacs recueillaient traditionnellement des œufs et des volailles sur l'île Bird. Les Micmacs ont un intérêt aborigène largement documenté sur le territoire où la carrière organiserait ses opérations... Cet intérêt comprend le droit de recueillir et d'utiliser les ressources présentes sur le site, ce qui inclut des droits sur le rocher lui-même. S'il venait à être mis en œuvre, le projet de cette carrière priverait les Micmacs de ces droits et détruirait leur territoire (*MN*, 26 avril 1991, n° 9 : 5).

En plus des droits dévolus par les traités, les Micmacs soutenaient leur position avec des arguments environnementaux. L'article « Why We Should Preserve Kelly's Mountain » (Pourquoi nous devons préserver le mont Kelly) fournit un certain nombre de ces raisons :

Voici quelques éléments qui vont vous impressionner : jusqu'à 150 000 tonnes de cailloux seront excavés, lavés et chargés sur des bateaux de 60 000 tonnes chaque semaine. La montagne deviendrait l'une des plus grandes mines à ciel ouvert du monde. Selon les plans, on ferait exploser un demi-million de tonnes chaque mois... (*MMNN*, février 1992 n° 2 : 26).

L'article montre que le porte-parole des Micmacs connaît très bien les détails du plan d'exploitation. Il indique également le soutien des Micmacs pour la cause environnementale défendue par la Société pour la défense du mont Kelly : la carrière constituerait une menace pour la pêche locale et pour les activités liées au tourisme. Greenpeace, de son côté, avait annoncé des projets de manifestations (*Chronicle-Herald*, 27 mars 1993 : B1). Les Micmacs, cependant, ajoutent toujours des arguments spirituels à ceux, plus séculiers, mis en avant par les groupes environnementalistes. Parmi les valeurs spirituelles mises en avant, le concept de Terre Mère revêtait une importance particulière.

Le combat environnemental actuel des Micmacs peut être décrit comme leur contribution à une « écologie sacrée » qui les unit à d'autres groupes autochtones du nord du Canada. Dans les textes et les discours de tous ces groupes, et dans ceux des Micmacs en particulier, le concept de Terre Mère est très souvent essentiel. « Mère » implique que la nature n'est pas un objet mort, pas de la matière inanimée, et qu'elle peut au contraire être décrite comme un organisme vivant, comme un sujet¹⁴. La métaphore évoque également certaines associations avec la source de la vie, l'attention, l'amour, l'appartenance. Le concept est souvent utilisé lors de cérémonies telles que la prière aux plantes : « La prière prononcée à cette occasion est la suivante : Créateur, nettoie-moi de ma négativité et remplis-moi des énergies positives de l'amour, afin que je guérisses et puisse œuvrer à la guérison de notre Mère la Terre. » (*MMNN*, octobre 1994, n° 10 : 15) Dans un article de 1993 le concept de Terre Mère est présenté comme central dans la relation entre les Micmacs et les Blancs. Les colonisateurs sont accusés de retirer aux Micmacs leur lien important au territoire. C'est ce lien brisé qui est à l'origine de la chaîne de misère qui s'est prolongée jusqu'à la réserve d'aujourd'hui :

Ce qui rend ces forces si corrosives et leurs conséquences si tragiques est le fait que les peuples autochtones maintiennent une relation personnelle innée au territoire, dont la nature dépasse le domaine physique. Il s'agit en effet d'une union biologique,

comme si chaque individu était rattaché à la Terre Mère par un cordon ombilical et ne faisait qu'un avec la nature. Cette relation intime a été niée, l'Indien en a été dépossédé, ce qui a créé un vaste gouffre d'aliénation et d'isolement qui se manifeste à travers les actes de violence, de désespoir, de désobéissance civile et/ou d'autodestruction. (*MMNN*, mars 1993, n° 3 : 8)

Un autre Micmac insiste sur l'importance de conserver son identité d'autochtone. Perdre cette identité spéciale reviendrait à déranger sa relation à la nature : « Les écologistes s'occupent de la préservation des arbres. Ils ne savent pas qu'un arbre survivra tant qu'un autochtone se tiendra debout à côté de lui. La simple présence de cette personne n'est cependant pas une garantie, encore faut-il qu'elle ait conservé son identité. » (*Fjärde Världen* 1995, n° 1 : 11) Le même Micmac indique que dans les moments difficiles c'est la Terre Mère qui lui donne sa force : « Lorsque vous nous forcez à nous mettre à genoux pour prier, la Terre Mère nous redonne de la force, et nous devenons plus forts. » (*Fjärde Världen* 1995, n° 1 : 13)

Engagement environnemental croissant des Micmacs dans les années 1990 leur a valu un certain nombre d'invitations à participer à des événements dans d'autres secteurs de la société. Ils ont notamment joué un rôle important dans un enregistrement vidéo, *Struggling for Sustainable Development*, produit en 1992 par la maison de production A Folkus Atlantic. Ce film traite du concept de développement durable à partir de la région du lac Bras d'Or. En plus des Micmacs, des représentants de l'université du Cap-Breton, des groupes activistes environnementalistes, ainsi que les membres de différentes entreprises apparaissent dans le film. La première voix que l'on entend est celle d'un Micmac, qui décrit la façon dont son peuple perçoit la nature : « Une personne ne devrait prendre que ce dont elle a besoin. C'est ce que les Anciens nous ont appris. Il faut respecter la terre et la traiter comme si elle était une personne ou un être vivant. » Au début du film, la réalisatrice Joan Weeks a choisi de montrer les Micmacs comme des Indiens dansant le *powwow* et elle indique qu'ils sont les porte-parole d'une sagesse antique, traditionnelle : « Le respect pour la nature est un concept qui fait partie de la culture autochtone depuis des temps immémoriaux et qui vient d'être découvert par l'homme blanc, qui lui a donné le nom de développement durable » (extrait du vidéo *Struggling for Sustainable Development*, 1992). En bout de ligne, on pourrait ramener finalement, les différents messages du film au conflit entre, d'un côté, les droits des peuples à la terre et à vivre dans un environnement sain, et de l'autre, l'intérêt du Capital à générer des profits sans se soucier des dégâts causés à l'environnement. En tant que résidents de petites réserves situées autour du lac Bras d'Or, les Micmacs sont dans la même situation que leurs voisins non autochtones : tous s'inquiètent de la présence de déchets chimiques et des possibles désastres environnementaux qu'elle pourrait entraîner. Un couple micmac insiste sur la beauté d'un paysage (« C'est magnifique ! »), l'importance de réduire le déversement de produits chimiques dans la région ou bien l'espoir que ses enfants pourront dans le futur continuer à nager dans une eau transparente. Pourtant, ils n'apparaissent pas seulement comme les porte-parole des « petits gens » de la région qui se soucient également de l'environnement. Ils renforcent aussi leur argument en déclarant que les gens doivent « respecter la terre » et que les savoirs traditionnels des Micmacs peuvent sauver la nature et, par là, la société blanche également : « Il faut leur apprendre le savoir traditionnel, parce qu'en ce moment c'est selon moi la seule façon de sauver le monde. »

(*ibid.*) Afin de renforcer encore davantage l'importance de leur combat, les Micmacs se sont tournés vers l'ONU pour que la région soit déclarée zone protégée. En effet ils ne font pas confiance au gouvernement canadien et ne pensent pas que celui-ci agira pour résoudre les problèmes qui menacent le lac Bras d'Or; ils ont plutôt demandé à l'ONU de valider la mise en œuvre d'un programme de protection environnementale élaboré par les Micmacs. Ils espéraient qu'ainsi ce programme serait leur contribution à l'année des peuples autochtones proclamée en 1993.

UN LIEU SACRÉ

Le concept de « sacré » est très compliqué dans le contexte amérindien. La cosmologie amérindienne présente en effet le monde comme imprégné de pouvoir. Le pouvoir est généralement concentré dans des lieux spécifiques qui apportent aux gens la santé et le bonheur, mais il peut aussi être dangereux si l'on n'y prend garde. Les lieux d'incarnation du pouvoir peuvent être des montagnes, des rochers, des cavernes ou bien des gouffres sous-marins. On trouve dans les textes historiques des Micmacs un certain nombre d'informations à propos de tels endroits. Au dix-septième siècle, Nicholas Denys (1598-1688), qui a passé quarante ans en Nouvelle-Écosse et qui a pris de nombreuses notes sur l'existence quotidienne et les conditions de vie des Micmacs, décrivait une île de la baie de Lunenburg comme un endroit où les Micmacs refusaient d'aller. Ils évitaient également un tourbillon à l'embouchure de la rivière St. John :

... il y a un grand creux au niveau de la cascade, de trois ou quatre cents pieds tout autour, créé par la force du courant lorsque la rivière traverse un espace étroit entre deux rochers, ce qui accroît la puissance du flot à cet endroit précis. Dans ce creux, un arbre flotte au milieu de l'eau dans une position verticale, et quelle que soit la force du courant il n'est jamais délogé. Il n'apparaît que de temps en temps, et parfois on ne le voit pas pendant dix ou quinze jours. L'extrémité de l'arbre qui dépasse au-dessus du niveau de l'eau est un petit peu plus grande qu'une tête de cochon sauvage; elle apparaît parfois d'un côté, et d'autres fois de l'autre côté. Par le passé, tous les Indiens qui passaient par là – et ils passaient en très grand nombre – ne manquaient pas de lui rendre hommage; aujourd'hui leurs offrandes sont beaucoup plus rares : on leur a appris à ne plus y croire. Ils appellent cet arbre le Manitou, c'est-à-dire le Diable. L'hommage qu'ils lui rendaient autrefois comprenait en général une ou deux peaux de castor, ou bien d'autres fourrures, qu'ils fixaient au sommet de l'arbre à l'aide d'une flèche dont la tête était constituée d'un os d'élan aiguisé sur une pierre. Si d'aventure ils passaient par cet endroit et que le Manitou n'apparaissait pas, c'était un mauvais présage, car cela voulait dire que le Manitou était en colère contre eux. Depuis que les Français se sont aventurés dans ce territoire, ils ont donné des flèches à pointe d'acier aux Indiens, et ces derniers n'utilisent plus que cela désormais, de sorte que la tête du pauvre Manitou en est si recouverte qu'il est devenu impossible d'y planter ne serait-ce qu'une épingle. (cité par Hoffman 1946 : 426-427)

Le principal argument des Micmacs contre l'exploitation du mont Kelly était lié au fait que la montagne renfermait une caverne et que cette caverne était la résidence principale de Kluskap et le lieu de son futur retour. Ils voyaient dans les plans de la carrière une insulte faite au peuple micmac et mettaient en avant le fait que leur caverne avait toujours été le lieu le plus sacré du monde :

Ce site est un lieu de prière et les Micmacs croient que le prophète reviendra à la montagne pour délivrer les croyants. M. Herney a

comparé cette croyance à celle de la Résurrection du Christ dans la foi catholique. (*MMNN*, décembre 1992, n° 12 : 10)

Les porte-parole des Micmacs savaient bien qu'il faudrait négocier avec la société dominante autour de la définition du sacré. Ils ont avancé que, tout comme les Juifs, les Chrétiens et les Musulmans ont leurs lieux saints traditionnels, les Micmacs ont également les leurs. Si les Occidentaux refusaient d'admettre que la caverne de Kluskap était un lieu sacré pour les Micmacs, ils manquaient de respect à la religion et aux traditions micmaques et montraient qu'ils refusaient de considérer ces dernières comme les égales de la tradition chrétienne. Un porte-parole de la SMS (Société de la Montagne sacrée) compare ainsi la montagne de Kluskap à d'autres lieux saints :

Pour nous comme pour tous les porteurs de croyances spirituelles, certains lieux sont plus importants que la vie elle-même... L'offense qui nous serait faite serait équivalente à celle faite aux Chrétiens si l'on creusait une carrière au-dessus du Saint-Sépulcre, ou aux Hébreux si l'on construisait un hôtel à la place du Mur des Lamentations, ou encore aux Musulmans si l'on installait un casino à la Mecque¹⁵.

La caverne est également assimilée à une église : « C'est assez difficile à expliquer. Quelle serait votre impression si quelqu'un voulait démolir votre église et toutes vos divinités sacrées qui s'y trouvent ? » (*Chronicle-Herald* 1990 21/4 : B3) La critique à l'encontre de la société est également exprimée à propos du nom donné à la montagne. Après que les Anglais lui eurent donné le nom d'un bouilleur de cru local, le lien unissant Kluskap à la montagne est devenu invisible, dissimulant de ce fait les traditions des Micmacs :

Le mont Kelly est une montagne sacrée dont le nom est issu de la mentalité de l'oppression. Kelly n'était pas originaire de la région ; il vivait sur la montagne et faisait passer clandestinement de l'alcool de contrebande lorsqu'une grande route a été construite ici. Comme Kelly était très difficile à arrêter, ils ont donné son nom à la montagne. Quelle serait donc la réaction des gens si l'on s'apercevait que la montagne où Jésus a été crucifié tenait son nom d'un revendeur de drogue ? Et si je me rendais au lieu de naissance de Jésus pour y récupérer des pierres pour ensuite les vendre à des entreprises étrangères, devenant ainsi millionnaire sur le dos de la foi chrétienne, quelle serait alors la réaction des gens ? Cela serait considéré comme un sacrilège. La mort serait un châtement trop doux pour moi. (*Fjärde Världen*, 1995, n° 1 : 13)

Certaines voix critiques ont toutefois avancé que les déclarations à propos de la caverne n'étaient qu'un prétexte imaginé par les Micmacs pour tenir tête à la société. Un traditionaliste micmac dénonce formellement ces insinuations, selon lesquelles le caractère sacré de la montagne ne serait qu'une invention moderne et une machination opportuniste pour s'opposer à l'exploitation industrielle de la région. Selon lui, la caverne n'a jamais été oubliée, et demeure une tradition vivante dans les croyances micmaques :

N.N. est allé là-haut il y a quelques années ; il n'a pu trouver aucun objet ni aucune inscription sur les murs, mais cela ne veut pas dire que le site ne revêt pas une importance historique. Ma mère a quatre-vingt-deux ans, et elle est un témoin vivant que le lieu était sacré quand elle était enfant. Il est donc faux d'avancer que ce n'est que récemment, lorsqu'un projet de développement a été proposé, que nous avons décidé : eh bien, allons-y, faisons-en un lieu saint... (Alf Hornborg 1994 : 252)

Il est difficile pour un étranger de former un jugement sur une manipulation éventuelle consciente ou inconsciente dans

une situation de conflit. Si un lieu doit être mis en exploitation, la négociation doit avoir lieu entre les exploitants et ceux qui veulent préserver le site. Dans une telle situation, les différents protagonistes tentent toujours de manipuler le sens des choses. Si une montagne est sacrée, qu'est-ce qui lui attribue ce caractère sacré ? Et qui peut le dire – le pouvoir colonial, l'homme de sciences (?), ou bien la nation autochtone qui perpétue la tradition spirituelle en question ? La manière moderne dont les histoires sur Kluskap sont racontées – en insistant sur une montagne sacrée – est différente des versions plus anciennes dans lesquelles c'est un paysage entier, continué de lieux reliés les uns aux autres, qui est évoqué, parfois associé à Kluskap et parfois à ses amis. On peut certes trouver des éléments dans la littérature ethnographique ancienne attestant que certaines croyances à propos de Kluskap sont rattachées au mont Kelly (Speck 1915 : 59, Parsons 1925 : 87, cf. Davis 1992 : 43). Cependant, les porte-parole des Micmacs extraient la caverne de Kluskap du paysage qui lui confère sa signification au sein du réseau, pour ne s'intéresser qu'à une montagne au caractère sacré extraordinairement important pour les Micmacs. La comparaison entre les lieux saints des Micmacs et ceux de la chrétienté est une manière de créer une équivalence entre les deux. Le procédé n'est cependant pas sans implications sur le discours micmac contemporain sur le sacré, et il a ainsi des conséquences politiques qui doivent être négociées.

LA PROPHÉTIE KLUSKAP

La façon dont les Micmacs ont formulé leurs conceptions de la nature et de leurs traditions au cours des années 1990 doit être envisagée à partir de leur manière moderne d'habiter le monde. Ils ne sont plus des chasseurs de castors ; ils habitent désormais dans des réserves modernes. L'installation dans les réserves a marqué un profond changement historique dans leur relation avec « la nature ». La « nature » n'est plus la « maison » du chasseur ; pour celui qui vit dans une réserve moderne, elle est devenue le monde au-delà de sa maison. Les métaphores associées au paysage et imaginées jadis par le chasseur ont perdu de leur sens pour l'Indien des réserves, et Kluskap n'est plus dépeint comme un chasseur de castors. Néanmoins, Kluskap fait toujours partie intégrante de la tradition micmaque, et de ce fait il devrait être respecté par la société dominante qui se veut démocratique. L'exploitation de la montagne ne respecte pas le droit d'un autre peuple à vivre selon ses propres traditions.

Le positionnement et le profil culturel affiché par les Micmacs dans leurs relations avec la société dominante sont clairement visibles dans les textes qu'ils écrivent aujourd'hui. Certains ont pu affirmer que ce profil n'était qu'une construction moderne et ne constituait donc pas une « vraie » tradition. D'autres sont allés jusqu'à remettre en cause l'authenticité de leur engagement au mont Kelly en faisant valoir que la tradition de Kluskap avait peut-être disparu chez les Micmacs modernes. Le dilemme auquel les traditionalistes doivent faire face est que le langage qu'ils doivent utiliser afin de rendre leurs traditions compréhensibles dans le contexte politique contemporain est précisément un langage susceptible d'être déconstruit, et décrit comme non authentique. En analysant leur discours, on peut voir comment les Micmacs ont construit leurs arguments en relation avec le mouvement environnementaliste, l'écologie scientifique et les images d'Épinal de l'Indien écologiste présentes dans la littérature populaire. L'analyse montre également comment les traditions ont été revitalisées et comment d'autres ont pu être créées. À ce niveau d'analyse, le chercheur propose

une perspective extérieure sur le discours micmac à propos de la tradition. La création de sens dans des contextes d'action sociale, cependant, ne relève pas du domaine de la pratique objectivante du chercheur, dans la mesure où le sens n'est pas une essence que l'on pourrait extraire de l'analyse des discours ou des histoires, mais est créé par les gens dans le monde réel. Les études des traditions historiques reliées au mont Kelly, menées afin de voir comment ces traditions ont pu être utilisées par les Micmacs modernes dans leur combat, ne permettront pas de produire un sens qui pourtant est évident pour tous ceux qui participent activement à cette action collective.

Après plusieurs années de lutte, qui ont porté leurs fruits, un autre traditionaliste, porte-parole de la Société de la Montagne sacrée, confirme l'importance du processus même de l'action collective, en affirmant ceci :

La montagne doit soutenir l'unité, non seulement de la population micmaque mais de toute la communauté mondiale, et on peut voir que la montagne a apporté un grand bien à tous. La montagne a produit plus de relations humaines, de soins, de solidarité, d'union, d'unité, que tous les graviers et le granit qui auraient dû être envoyés au loin, plus que tous les emplois qui auraient été créés si cette super carrière avait vu le jour. Je pense que ce que la montagne a produit ne peut pas s'acheter... La montagne a engendré beaucoup de souffrances, mais elle a également donné aux gens beaucoup d'éducation, de soins, de tolérance, de fierté, de spiritualité et d'identité. (Dalby 1999 : 12)

La lutte a donné une nouvelle orientation à la vie de nombreux Micmacs modernisés. Le traditionaliste qui vient d'être cité a également indiqué que le retour de Kluskap était une prophétie, le début d'une ère nouvelle pour les Micmacs. Dans une des prophéties du dix-neuvième siècle, la montagne de Kluskap était la « porte » qui s'ouvrirait lors du retour du héros. En jetant un regard en arrière sur les années 1990, on peut dire métaphoriquement que la montagne a ouvert sa porte aux Micmacs modernes. Kluskap n'a pas seulement été envoyé pour apporter un message aux Micmacs, comme symbole d'une vie et d'une manière nouvelle d'habiter le monde. Dans l'histoire moderne, Kluskap reçoit le rôle du guerrier global, qui ne vient pas seulement au secours des Micmacs, de leurs traditions et de sa montagne sacrée, mais qui défend aussi les intérêts de la Terre Mère (A-C Hornborg 2001b).

ET LA CARRIÈRE ?

Les autorités pouvaient critiquer les références aux traités avancés par les Micmacs et faire des promesses de bonnes solutions techniques pour contrer les peurs liées à la destruction de l'environnement. En revanche, il était beaucoup plus difficile de remettre en cause l'idée selon laquelle la montagne était un lieu saint pour les Micmacs. Aujourd'hui, il semble que les plans de construction de la carrière n'aboutiront pas. Pour beaucoup, cet échec est lié à l'incapacité de la société Kelly Rock de respecter ses engagements (Dalby 1999 : 10). Certains mettent aussi en avant le travail des activistes environnementalistes. D'autres avancent que le projet n'aurait de toutes façons pas été rentable. Les autorités, qui avaient encore en mémoire la crise d'Oka, ont peut-être également craint que les Micmacs ne recourent à la violence si leur montagne venait à être menacée. De plus, il faut reconnaître que les Micmacs avaient réussi à faire largement circuler leur message dans les médias. L'un de leurs représentants était bien conscient de toute l'attention que l'affaire avait suscitée lorsqu'il déclara : « Eh bien ! Je ne pense pas qu'un Dave MacKenna ou une quelconque autre entreprise

pourront un jour aller sur cette montagne et essayer d'en faire une super carrière. La communauté mondiale ne le permettra pas. » (Dalby 1999 : 12)

Notes

1. *MMNN* 1992, n° 2 : 26. Une portion de cet article est tirée de ma communication « Transforming the World through a Beaver Hunt – Mi'kmaq Narratives on Landscape », présentée lors de la conférence annuelle de l'AAA à la Nouvelle-Orléans en 2002. Je tiens ici à exprimer ma gratitude envers la Nouvelle Société des lettres de Lund (Suède) pour leur généreuse contribution à mes frais de voyage.
2. Il existe de multiples façons d'écrire Glooscap (Glooscap, Gluskap, Kluskap, etc.). J'ai opté pour l'orthographe Kluskap.
3. Le motif du « héros poursuivant un castor qui lui échappe » est aussi largement répandu parmi d'autres groupes autochtones d'Amérique du Nord : Passamaquoddy, Penobscot, Maliseet, Ojibwa et Menomini (Fisher 1946 : 238).
4. Voir par exemple, les références faites à la pétrification des chiens de Kluskap dans Rand 1971 [1894] : 293, et Speck 1915 : 60 sur l'île de Hant et près de Pot Rock.
5. D'après un informateur de Speck, un Micmac du nom de Ta'mekian (Tom Stevens) a trouvé les os du castor il y a très longtemps, et d'après lui, ceux-ci étaient alors conservés au musée d'Halifax (Speck 1915 : 60, note 1).
6. « Chaque bande de Micmacs semble vouloir localiser le mythe de Gluskap... » (Speck 1922 : 145).
7. L'histoire mentionnée précédemment dans le texte de Rand à propos de la transformation de la grand-mère, la Femme Ours, en rocher, apparaît également dans les textes de Parson. Selon celui-ci, la grand-mère a été transformée en rocher à côté de Baddeck. Le nom du lieu est *Gomijagune'wu*, *Grandmother Mountain*; lorsque la pierre est mouillée par la pluie, cela annonce qu'un orage approche.
8. Il s'agit probablement des fossiles de la baie des Chaleurs auxquels John Newell fait référence dans une histoire sur Kluskap : « À Caraquet, l'on peut distinguer sur le rocher les arêtes et le tête d'un poisson mangé par Gluskap » (Wallis et Wallis 1955 : 330).
9. Hagar (1897 : 101) écrit que « les Micmacs racontent que leur héros, Glooscap, est venu d'une grotte située près du cap Dauphin... Il a éduqué son peuple, puis a voyagé vers l'ouest, pour finalement disparaître. Mais il reviendra un jour, encore une fois, par sa grotte de l'est ». Selon Speck (1935 : 8), les Passamaquoddy et les Maliseets estiment que les Micmacs en savent plus qu'eux sur Kluskap, et les Penobscots pensent que, lorsqu'il aura terminé sa mission au Nouveau-Brunswick il retournera chez les Micmacs pour préparer son grand départ.
10. *Halifax Chronicle-Herald*, 27 mars 1993, p. B1; cf. *Kelly's Mountain Newsletter* (journal d'information publié par la Société pour sauver le mont Kelly).
11. Le Grand Conseil, *Sante' Mawio'mi*, défend une gouvernance « traditionnelle » ; il est composé des chefs de districts de tout le territoire micmac traditionnel (Mi'kma'ki) qui, en retour, relaient les inquiétudes des chefs locaux des communautés de chacun des sept districts de Mi'kma'ki. Territorialement, ce corps transcende les frontières des provinces atlantiques du Canada. Les gouvernements qui n'étaient pas composés d'autochtones lui ont généralement accordé un rôle moindre qu'aux associations indiennes de province comme l'UNSI, mais il jouit d'une légitimité considérable au sein du peuple micmac.
12. Alf Hornborg (1994 : 251) écrit que les tentatives de compartimenter, dans le débat à propos du mont Kelly, les problèmes environnementaux en de multiples « écosystèmes de grande valeur » visaient à exprimer les problèmes dans un discours rationnel et bureaucratique qui, à long terme, pourrait causer la destruction de la montagne : « Cette approche définit immé-

- diatement la bonne perspective à adopter lorsqu'on aborde la montagne, une perspective qui doit à la fois tenir de l'analyse, de la fragmentation et de l'objectivation, et non du holisme et de la participation. Il est plus facile de faire de la montagne un tas de gravier lorsqu'on l'a déjà détruite conceptuellement. » Voir Evernden (1993 : 9) : « Alors qu'on ne pouvait autrefois espérer qu'une simple lamentation angoissée pour prendre la défense d'une montagne menacée ou d'une espèce en danger, maintenant on est sûr de disposer d'un inventaire détaillé et d'une analyse en termes de coûts et de bénéfices. Ce système dira tout ce qui peut être dit sur la montagne – chiffres à l'appui. »
13. Ce n'est pas seulement dans la littérature autochtone contemporaine qu'on trouve la présence d'éléments permettant de combiner la science et la religion. Les travaux de S. H. Nasr (1993), qui se situe dans une autre tradition, en fournissent un autre exemple. Nasr indique qu'une solution aux crises environnementales existe dans la Science sacrée, qui établit le lien entre la science moderne et la tradition musulmane.
 14. Cette métaphore de la terre comme un être animé est également employée par les scientifiques modernes, voir p. ex. la manière dont James Lovelock (1979) décrit la terre sous les traits de Gaia, la déesse grecque.
 15. Information inédite transmise par la Société de la Montagne sacrée lors de différentes réunions et interviews à des radios et des journaux, dans la mesure où « malgré les promesses, aucune brochure ni aucun détail n'ont été rendus publics à propos du projet ».
- Ouvrages cités**
- DALBY, S., 1999 : « Globalization and the natural environment: Geopolitics, culture and resistance ». Communication présentée à l'International Roundtable on the Challenges of Globalization, Université de Munich, mars 1999.
- DAVIS, S. A., 1992 : *Micmac*. Tantallon, Nouvelle-Écosse, Four East Publications.
- ELDER, W., 1871 : « The Aborigines of Nova Scotia ». *North American Review* 112 : 1-30.
- EVERNDEN, N., 1993 [1985] : *A Natural Alien*. Toronto, University of Toronto Press.
- FISHER, M., 1946 : « The Mythology of the Northern and Northeast Algonkians in Reference to Algonkian Mythology », in F. Johnson, dir., *Man in Northeastern North America*. Papers of the Robert S. Peabody Foundation for Archaeology 3 : 226-262.
- HAGAR, S., 1897 : « Weather and the Seasons in Micmac Mythology ». *Journal of American Folklore* 10 : 101-105.
- HARROD, H., 2000 : *The Animals Came Dancing: Native American Sacred Ecology and Animal Kinship*. Arizona, The University of Arizona Press.
- HOFFMANN, B.G., 1946 : *The Historical Ethnography of the Micmac of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. University of California, Dissertation.
- HORNBORG, Alf, 1994 : « Environmentalism, Ethnicity and Sacred Places: Reflections on Modernity, Discourse and Power ». *Canadian Revue of Sociology & Anthropology* 31(3) : 245-267.
- HORNBORG, Anne-Christine, 2001a : *A Landscape of Left-Overs: Changing Conceptions of Place and Environment among Mi'kmaq Indians of Eastern Canada*. Lund Studies in History of Religions, vol. 14. Suède, Almqvist & Wiksell International.
- , 2001b : « Kluskap – as culture hero and global green warrior: Different context for the Canadian Mi'kmaq culture hero ». *Acta Americana* 9 : 1.
- INGOLD, T., 1996 : « Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment », in R. Ellen et K. Fukui, dir., *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*, p. 117-155. Oxford, Berg.
- LELAND, C.G., 1884 : *The Algonquin Legends of New England or Myths and Folk Lore of the Micmac, Passamaquoddy, and Penobscot Tribes*. London, Sampson Low, Marston, Searle & Rivington.
- LOVELOCK, J., 1979 : *Gaia: A New look at Life on Earth*. New York, Oxford University Press.
- MMNN = *Micmac Maliseet Nation News*.
- MN = *Micmac News*.
- MOHS, G., 1994 : « Sto:lo sacred grounds », in D.L. Carmichael, J. Hubert, B. Reeves et A. Schanke, dir., *Sacred Sites, Sacred Places*, p. 184-208, London, Routledge.
- NASR, S.H., 1993 : *The Need for a Sacred Science*. New York, State University of New York Press
- NSDE = NOVA SCOTIA DEPARTMENT OF THE ENVIRONMENT, 1991 : *Environmental Assessment Report : Final Guidelines for the Preparation of Terms of Reference*, 8 May.
- PARKHILL, T., 1997 : *Weaving Ourselves into the Land : Charles Godfrey Leland, « Indians », and the Study of Native American Religions*. New York, State University of New York Press.
- PARSONS, E.C., 1925 : « Micmac Folklore ». *The Journal of American Folklore* 38 : 55-133.
- PORTERFIELD, A., 1990 : « American Indian Spirituality as a Countercultural Movement », in C. Vecsey, dir., *Religion in Native North America*, p. 152-164. Idaho, University of Idaho Press.
- RAND, S.T., 1875 : *A First Reading Book in the Micmac Language*. Halifax, Nova Scotia Printing Company.
- , 1971 [1894] : *Legends of the Micmacs*. New York, Longmans, Green, & Co.
- , 1919 : *Micmac Placenames in the Maritime Provinces and Gaspe Peninsula*. Collected, arranged and indexed by W. M. P. Anderson. Ottawa, Printed at the Surveyor General's Office.
- SAVE KELLY'S MOUNTAIN SOCIETY : *The Battle of Kelly's Mountain*. Brochure, [WN].
- SMITH, C., 1977 : *The Acadian Classics. Seventeenth Century Views of the Micmac Indians*. National Library of Ottawa, ms.
- SPECK, F.G., 1915 : « Some Micmac Tales from Cape Breton Island ». *The Journal of American Folklore* 28 : 59-69.
- , 1922 : *Beothuk and Micmac*. New York, Museum of the American Indian Heye Foundation.
- , 1935 : « Penobscot Tales and Religious Beliefs ». *The Journal of American Folklore* 48(187) : 1-86.
- SUZUKI, D., et P. KNUDTSON, 1992 : *Wisdom of the Elders : Sacred Native Stories of Nature*. New York, Bantam Books.
- UNSI = UNION OF NOVA SCOTIA INDIANS, 1991 : *Submission of Union of Nova Scotia Indians on Final Guidelines*, 18 April, p. 11. WALLIS, W. D., et R. S. WALLIS, 1955 : *The Micmac Indians of Eastern Canada*. Minneapolis, The University of Minnesota Press.
- WHITEHEAD, R.H., 1991 : *The Old Man Told Us*. Halifax, Nimbus.