

Le territoire dans l'univers innu d'aujourd'hui

Jean-Paul Lacasse

Volume 40, numéro 110, 1996

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/022567ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/022567ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département de géographie de l'Université Laval

ISSN

0007-9766 (imprimé)

1708-8968 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lacasse, J.-P. (1996). Le territoire dans l'univers innu d'aujourd'hui. *Cahiers de géographie du Québec*, 40(110), 185–204. <https://doi.org/10.7202/022567ar>

Résumé de l'article

Ce texte porte sur le sens du territoire qu'ont les Innus selon leur vision traditionnelle du monde et sur les modifications que le contact avec la société maintenant majoritaire a pu y apporter. La nouvelle conscience territoriale innue comporte des dimensions géographiques et autres qui sont variables et qui font en sorte que certains s'identifient à un territoire innu plus vaste qui rappelle le sens traditionnel du territoire alors que d'autres s'identifient plus facilement à des aires géographiques plus localisées, en l'occurrence les réserves ou les communautés innues elles-mêmes.

Le territoire dans l'univers innu d'aujourd'hui

Jean-Paul Lacasse
Faculté de droit
Université d'Ottawa

*Ma pensée est intimement liée à la Terre,
De ses entrailles, j'ai goûté à la vie.
Elle m'a plongé dans les eaux profondes
de son sein maternel pour que je sente
les battements de son cœur, même lorsque je dors.*

(Extrait de *Gardien de la terre*,
poème de Rita Mestokosho, 1995)

Résumé

Ce texte porte sur le sens du territoire qu'ont les Innus selon leur vision traditionnelle du monde et sur les modifications que le contact avec la société maintenant majoritaire a pu y apporter. La nouvelle conscience territoriale innue comporte des dimensions géographiques et autres qui sont variables et qui font en sorte que certains s'identifient à un territoire innu plus vaste qui rappelle le sens traditionnel du territoire alors que d'autres s'identifient plus facilement à des aires géographiques plus localisées, en l'occurrence les réserves ou les communautés innues elles-mêmes.

Mots-clés: Innus, Québec, Labrador, territoire, conscience.

Abstract

Territory in Today's Innu World View

This article examines the meaning of territory among the Innu taking into account their traditional world view and the changes that contact with majority society have wrought. The new Innu territorial consciousness includes geographic and other dimensions with the result that many identify themselves with a larger Innu territory reminiscent of the traditional world whereas others more easily identify themselves with more localized geographical areas, the Innu reserves and communities.

Key Words: Innu, Québec, Labrador, territory, territorial consciousness.

Les relations réciproques des Innus avec le territoire font que ceux-ci considèrent que l'ensemble du territoire est une terre innue et qu'ils en sont les gestionnaires et gardiens. Une étude en tout point remarquable mais malheureusement non publiée fut réalisée sur la question en 1980 (Mailhot et Vincent) à partir du discours tenu par les aînés.

Par ailleurs, si ce lien particulier des Innus avec la terre fait partie du discours innu traditionnel, on peut se demander s'il en est de même du discours contemporain, et en particulier chez les plus jeunes, ceux qui n'ont pas connu la vie en forêt. Le territoire est-il perçu par la génération actuelle de la même façon qu'il l'était avant la sédentarisation des Innus? Il faut, avant de tenter de répondre à cette question, procéder à un rappel à la fois historique et conceptuel.

Une observation d'ordre méthodologique s'impose ici: comme nous avons surtout voulu faire parler les Innus sur le sens qu'ils ont du territoire, nous n'avons habituellement fait appel aux chercheurs allochtones que de façon complémentaire. Dans ce contexte, il a parfois fallu compléter les données publiées en nous référant à des entrevues que nous avons réalisées avec des aînés ou encore avec des étudiantes et étudiants en droit qui travaillaient avec nous, ce qui explique un certain nombre de citations *verbatim*.

LA CONSCIENCE TERRITORIALE

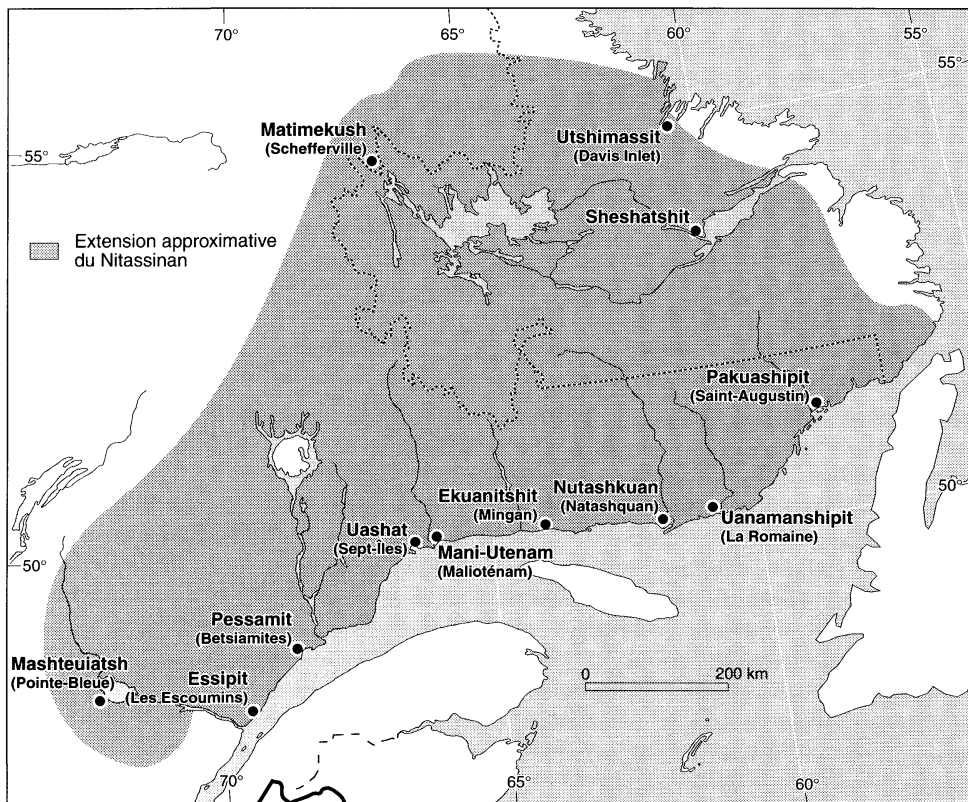
La conscience territoriale d'un groupe, des membres d'un groupe et de l'autorité qui le dirige exprime la mesure dans laquelle est assumée chez ceux-ci l'identification à un territoire donné. Lorsqu'il y a superposition de territoires, comme c'est le cas au Canada et au Québec, les allégeances deviennent partagées et des facteurs d'ordre culturel, linguistique ou ethnique peuvent en modifier le sens (Dorion, 1972, p. 517). Ainsi, la conscience territoriale d'un Québécois francophone peut porter sur une identification au territoire québécois d'abord et canadien ensuite parce que ceux-ci y sont majoritairement concentrés (Lacasse, 1972, p. 521). On pourrait alors penser que la conscience territoriale des Innus ferait en sorte que ceux-ci seraient d'abord attachés à leurs communautés et leurs réserves ou, dans le cas de ceux qui vivent encore selon le mode de vie traditionnel, au territoire de chasse. Mais la réalité est plus complexe.

C'est que la conscience territoriale des Innus s'exprime de façon différente. Le pays était tellement vaste et la population était si peu nombreuse que les Innus, tout en pouvant très bien identifier les divers groupes qui occupaient le territoire (par exemple, les Uashaunnus, Mushuaunnus et Pessamitlunus: respectivement, les gens de la baie ou de Sept-Îles, les gens de la terre sans arbres ou de la toundra et les gens de Pessamit ou de Betsiamites) et l'aire géographique fréquentée par ceux-ci, ne voyaient pas la nécessité de s'identifier à un territoire donné de la même façon qu'aujourd'hui.

Des données provenant des récits mythiques des Innus nous donnent quelques indications sur cette perception. Vincent (1978, pp. 7-8) signale que, selon Michel Grégoire de Nutashkuan, la terre indienne est, à l'image de la péninsule Québec-Labrador, une terre presque entièrement entourée d'eau; cette terre abrite

également des Inuit au nord et des chamans puissants, et ses espaces souterrains et aériens sont peuplés; au-delà, il y a des milliers d'êtres hostiles aux Innus. Selon Armitage (1989, pp. 119-120), le Nitassinan constitue pour les Innus la terre que le Créateur leur a donnée et dont ils sont les gardiens (figure 1).

Figure 1 Les communautés innues et le Nitassinan



Source : Serge Ashini Goupil, Mamu Pakatatau Mamit

Comme la société innue n'était pas constituée en État dont le gouvernement aurait eu des politiques territoriales, un observateur de l'extérieur en aurait peut-être conclu que la conscience territoriale des Innus n'était pas aiguisée dans le même sens que la sienne. En 1927 et 1928, l'anthropologue Willam Strong a eu beaucoup de difficultés à faire préciser aux Mushuaunns le sens qu'ils avaient du territoire (Leacock et Rothschild, 1994, pp. 87-88). Il a cependant pu constater que ceux-ci n'avaient alors pas d'objection à ce que d'autres Innus ou même des Blancs viennent tendre leurs pièges chez eux. La situation était évidemment différente chez les Innus du Sud alors qu'on se retrouvait déjà en période d'occupation concurrentielle ou parallèle marquée par des empiètements importants de la part des Blancs. C'est pourquoi la situation évoquée par Strong au sujet d'Innus occupant encore le territoire de façon exclusive nous semble refléter davantage ce qui avait cours avant l'arrivée des Européens.

Lorsqu'on interroge la tradition orale ou encore lorsqu'on se réfère aux propos des aînés, on obtient des renseignements forts révélateurs sur toute la question. Voici d'abord ce que disait Joseph McKenzie, un aîné de Matimekush, sur l'origine du territoire, lorsqu'il s'est adressé à l'Assemblée nationale en 1992: «Je vais vous dire d'où vient le territoire des [Innus]. C'est le Créateur qui l'a donné aux [Innus]. Il a donné les terres et les rivières [...]» (Québec, 1992, p. 908; traduction).

C'est que le territoire, c'est la vie. Les Innus savent qu'ils ont toujours occupé le Nitassinan. Et pour eux, cela fait preuve tout autant qu'un titre immobilier ferait preuve pour un membre de la société majoritaire. Jérôme Mollen, un aîné d'Ekuanitshit, s'exprimait ainsi devant la Commission royale sur les peuples autochtones en 1993: «C'est le territoire de [l'Innu] ici. C'est ici qu'il assurait sa subsistance; moi, mes arrières-grands-parents [...], mon grand-père sont nés ici [...], nous n'avions pas besoin de papiers» (Canada, 1993, p. 781).

Les Innus, peuple semi-nomade, suivaient alors le gibier pour survivre. Leur territoire n'avait pas de véritables frontières ou de limites. Ils n'avaient pas d'adresse fixe, puisque leur adresse c'était partout en forêt (Cleary, 1989, p. 157). Comme le signalait Barnabé Vachon, un aîné de Pessamit, devant un comité de la Chambre des Communes en 1977: «Autrefois, il n'y avait pas de frontière. Les gens de Pointe-Bleue rencontraient les gens de Bersimis, qui eux rencontraient les gens de Sept-Îles. Il n'y avait pas de délimitation» (Canada, 1977, p. 18; traduction).

C'est qu'à l'époque, les Innus pouvaient aller partout pour les fins de la chasse. Un document récent de la communauté innue d'Utshimassit décrit la situation de la façon suivante: «Il n'y avait pas de lois se rapportant à la chasse. Nous allions là où nous le voulions. Chacun était libre [...]. Il n'y avait personne qui nous disait où nous pouvions chasser ou piéger» (Innu Nation et Mushuau Innu Band Council, 1992, p. 13; traduction).

Cela rejoint les propos de William-Mathieu Mark, un aîné d'Uanaman-shipit, qui nous a dit ceci à ce sujet: «Auparavant, l'Innu n'avait pas de territoire de chasse proprement dit. Par exemple, je pouvais aller chasser à Matimekush et partout sur le Nitassinan. C'est seulement quand le gouvernement a établi des territoires de piégeage individuels que la situation a changé» (*verbatim*, Ottawa, 1^{er} octobre 1993; traduction).

Ces propos ont été corroborés par Nishapet Penashue, une aînée de Sheshatshit: «Les Innus pouvaient aller chasser partout. Moi, je suis née au nord de Uashat et j'ai épousé un Innu de Sheshatshit. Nous pouvions chasser le caribou partout, nous pouvions pêcher partout. Nous n'étions pas limités à un territoire de chasse» (*verbatim*, Ottawa, 7 octobre 1993; traduction).

La conscience territoriale des Innus se traduit donc de façon différente de celle qui peut prévaloir chez les membres de la société majoritaire. Et pourquoi en serait-il été autrement? Comme on le verra, malgré l'utilisation extensive du territoire par les Innus, celui-ci leur appartient pas dans le sens où des gens ont un titre de propriété sur un terrain. Ils se réfèrent plutôt à leurs activités sur le territoire en rappelant les liens historiques, économiques et culturels qu'ils ont avec celui-ci (Foy, 1994, pp. 34-64).

LE TERRITOIRE DANS L'UNIVERS INNU TRADITIONNEL

LE TERRITOIRE, C'EST LA VIE

La notion qu'ont les Innus du territoire découle d'un ordre coutumier concret qui fait référence aux liens affectifs qu'ils entretiennent avec la terre. Et dans cet ordre, la terre, c'est le lieu de leur culture, celui où ils ont appris à vivre et à subvenir à leurs besoins (Mailhot et Vincent, 1980, p. 27). De fait, la terre n'est pas un bien qu'on peut acheter ou vendre. Plutôt, il s'agit de quelque chose qui, n'appartenant à personne sauf au Créateur, lui permet de vivre. Autrement dit, la terre, c'est la vie. Comme le signalait Mathieu André de Matimekush: «[...] sur notre territoire, on se sentait chez-nous avec de la nourriture en abondance [...] [et] tout ce que nous avons besoin pour vivre» (1984, p. 43).

C'est pourquoi les Européens n'auraient pas pu voir, lors de leur arrivée en territoire innu, une affiche équivalant à l'expression «Défense de chasser» car, comme le signalait Orens Lyon (1984, p. 9), une telle affiche aurait eu le sens de «Défense de respirer». C'est parce que la terre représente la vie. Un juriste innu, devenu avocat depuis, faisait récemment part de son lien avec la terre de la façon suivante:

«Nous avons un lien spécial avec notre pays le Nitassinan. On nous demande [...] d'accepter l'extinction de nos droits sur le territoire [...]. C'est comme demander aux Québécois de renoncer à leur culture [...]. On nous demande de renier notre passé et le lien unique que nous avons avec la terre» (McKenzie, 1992, p. 86).

Il ajoutait, dans un texte préparé pour la Commission royale sur les peuples autochtones, que: «La terre et l'Innu sont un. Pour pouvoir vivre de la terre, ils doivent pouvoir la gérer pour eux et leurs descendants» (McKenzie, 1993, p. 14).

Pour Johanne Lalo (1995, p. 1) d'Uanamanshipit: «[...] nous appartenons à la terre et le Créateur nous a donné comme mission de préserver le Nitassinan pour les générations à venir. Le Nitassinan c'est notre vie, notre appartenance à la terre».

Le territoire, c'est partout où l'Innu se trouve: ce sont les forêts, les rivières, les montagnes, les lacs qu'il fréquente pour les fins de la chasse. Comme nous le signalait récemment Maryse Wapistan, étudiante de Nutashkuan (*verbatim*, Ottawa, 4 juin 1996), le territoire innu «c'est partout où je vais».

L'ABSENCE D'IDÉE D'APPROPRIATION PRIVÉE

Est-ce à dire que l'idée même d'appropriation privée n'existe pas dans l'univers traditionnel innu, le sens du partage du produit de la chasse et de l'entraide s'y substituant? Il n'y aurait alors rien d'étonnant à ce que l'Innu considère le territoire comme quelque chose qui doit servir à la subsistance de tous.

Des mots abstraits comme propriété, possession ou droit de propriété n'existent pas dans la langue innue. Il n'y a d'ailleurs pas de mot, dans la langue, qui correspond au mot «propriété». Ce sont d'autres mots qui expriment le lien d'appartenance des Innus à la terre: *tipentamun*, qui a le sens de responsabilité, gestion

ou contrôle sur une chose, et *kanauentamun*, qui a le sens de gardiennage d'une chose. Et le discours sur le territoire en langue innue est imprégné de substantifs ou de verbes dérivés, tels *tipentam* et *kanauentam*, lorsqu'on se réfère au concept que la société majoritaire appelle «propriété» (Mailhot et Vincent, 1982, p. 67).

Rémi Savard a cité récemment le témoignage d'un aîné de Pessamit qui lui racontait qu'il avait été question chez lui d'«échanger le territoire contre des sommes d'argent», de «vendre» le territoire, ce qui le faisait rire: «[...] ça n'a pas de bon sens, *vendre* le territoire. Comment vont-ils faire ça? Est-ce qu'on va leur vendre ça à la livre comme la farine ou du sucre?» (Savard, 1992, pp. 2392-2393).

Mais, au-delà du discours, il faut rappeler qu'il existe chez les anthropologues une controverse sur la question de la propriété ou de l'appartenance des territoires de chasse chez les Innus. Speck (1915) avait d'abord exprimé l'avis que les activités reliées à la chasse s'étaient effectuées, depuis des temps immémoriaux, sur des territoires particularisés appartenant individuellement aux familles et transmis de génération en génération à l'intérieur de celles-ci. Leacock (1954 et 1980) était plutôt d'avis que les territoires de chasse étaient détenus de façon collective et que les territoires de chasse privés ne sont apparus, là où ce fut le cas, qu'après l'arrivée des Blancs et à cause des besoins de la traite des fourrures, laquelle avait favorisé le piégeage individuel ou familial pour les fins des échanges. On peut noter ici que les observations de Speck se référaient surtout aux Innus du Lac-Saint-Jean et aux Algonquins de la vallée de l'Outaouais, où non seulement le gros gibier comme l'orignal et le chevreuil était plus «sédentaire» que le caribou mais aussi où les territoires de chasse avaient fait l'objet d'empiètements de la part des Blancs. Les observations de Leacock visaient les Innus du nord et de l'est qui suivaient le gibier, particulièrement le caribou, pour survivre. Speck (1942, avec Eiseley) a plus tard reconnu que la situation des Innus du nord et de l'est pouvait effectivement avoir été différente tout en reprenant sa thèse «privatiste» dans le cas des Innus vivant plus au sud. Lips (1937, p. 224) précise qu'on pouvait porter atteinte, sur ces territoires, aux droits privés de chasse et de piégeage lorsqu'une personne était dans le besoin.

Plus récemment, Mailhot (1985) et Tanner (1986) ont fait état de ce débat qui ne sera sans doute jamais résolu complètement. Pour notre part, diverses conversations que nous avons eues avec des aînés innus (ceux-ci ayant tous chassé, cependant, dans l'est et dans le nord du Nitassinan) nous amènent à croire que Leacock avait raison et que les territoires de chasse n'étaient pas, à l'origine, détenus d'une manière privée. Nous sommes plutôt d'avis que deux ou trois familles constituaient souvent le groupe de chasse et que, dans le cas de la chasse au caribou dans le nord, le groupe pouvait être constitué d'une dizaine de familles.

Il est vrai, comme le signale Lips (1947, p. 435), que certains biens meubles comme une tente, un canot, des pièges, un fusil ou un traîneau pouvaient appartenir au père de famille. L'idée de propriété privée ou familiale n'était donc pas complètement exclue. Mais c'est la bande dans son ensemble qui, à l'origine, détenait le territoire de chasse, même si Lips (1947, p. 428) a pu constater l'existence, dans la région du Lac-Saint-Jean, de territoires de chasse individuels, sans doute à la suite de la délimitation et de la numérotation des territoires de chasse par le gouvernement du Québec.

CONCLUSION: LE TERRITOIRE EST OBJET DE GESTION ET DE GARDIENNAGE

La société innue conçoit traditionnellement le territoire et son utilisation selon une approche de saine gestion des ressources au profit de la famille et de la communauté en général. Même s'il n'y a pas de mot, en langue innue, pour désigner le concept de propriété, les Innus considèrent qu'ils ont ce que les membres de la société majoritaire appelleraient un «titre» collectif sur le territoire, un *tipentamun* qui en est l'équivalent selon leurs valeurs. Comme le signale Alain Bissonnette (1991, p. 7), ils disent que: «[...] leur titre ou leurs droits sur le territoire leur donnent le droit de continuer à exercer [ce] type de pouvoir et de gardiennage».

Mais le territoire lui-même n'est pas susceptible d'appropriation. Rémi Savard (1981, p. 14) se réfère à ce sujet à l'incrédulité d'un philosophe innu non identifié: «Comment pourrions-nous prétendre [...] vendre [...] la terre? N'en sommes-nous pas issus? N'est-ce-pas elle qui nous fournit vêtements, abris et nourriture?»

LE TERRITOIRE DANS L'UNIVERS DE LA SOCIÉTÉ MAJORITAIRE

LA NOTION DE TERRITOIRE ET L'IDÉE DE L'ÉTAT

Pour l'homme blanc qui, lui, a un État, le territoire constitue l'un des éléments de l'État, les deux autres étant la population et le gouvernement. De plus, le territoire sert à déterminer l'étendue de la compétence de l'État en ce sens que le territoire sert d'aire géographique où l'État exerce sa juridiction. Dans la société majoritaire, l'État transcende tout: le Parlement agit au nom de l'État, le gouvernement fait de même, le juge également.

Dans le cas d'un État fédéral comme le Canada, deux compétences viennent se juxtaposer ou, plutôt, se superposer sur le même territoire, puisque celui-ci sert de support à deux autorités étatiques. La Constitution canadienne accorde une propriété de principe aux États fédérés ou provinces et ce n'est qu'exceptionnellement que l'État fédéral a la propriété du territoire (sauf, évidemment, dans le cas du Yukon et des Territoires-du-Nord-Ouest).

Au niveau de l'État, la notion de propriété du territoire s'articule autour de ce qu'on appelle le domaine public ou domaine de la Couronne. L'autorité législative prévoira alors les modes d'utilisation et d'aliénation du territoire. C'est ainsi que les gouvernements du Québec et de Terre-Neuve accorderont des permis ou autres titres se rapportant à l'exploration et à l'exploitation des ressources naturelles du territoire. Ou ils pourront les exploiter eux-mêmes, par exemple en construisant des barrages.

Cette notion juridique de la propriété au niveau de l'État nous vient de la *common law* britannique. Celle-ci considère que le territoire appartient tout simplement à la Couronne et que si les Innus peuvent parfois y détenir certains droits d'occupation ou de possession, le titre foncier originaire est entre les mains de la Couronne (Macklem, 1991, p. 391). C'est ainsi que le gouvernement du Québec ou encore

celui de Terre-Neuve peuvent vendre ou autrement aliéner des terrains au Nitassinan ou encore affecter des parties de territoire à des fins d'exploitation forestière ou minière. Le reste du territoire constitue le domaine «vacant» de la Couronne. Il reste vacant même s'il peut avoir été occupé ou géré par les Innus depuis des millénaires tout simplement parce qu'il n'a pas fait l'objet d'une affectation selon les lois de l'État. Cela n'empêche évidemment pas le droit de la société majoritaire de reconnaître aux Autochtones des droits ancestraux, de possession ou d'exploitation sur le territoire mais selon ses propres paramètres.

L'IDÉE D'APPROPRIATION EXCLUSIVE DE LA TERRE

Les membres de la société majoritaire se représentent la terre comme une propriété privée. Ce droit de propriété leur vient du gouvernement qui leur a vendu ou autrement aliéné la terre. Et ce droit est devenu leur source de domination sur la terre. Ce droit écrit de la société majoritaire se retrouve au Code civil du Québec et dans les diverses lois d'utilisation du domaine public du Québec et de Terre-Neuve. Ce droit écrit repose sur une conception abstraite de la propriété qui fait en sorte que le propriétaire d'un terrain pourrait très bien ne l'avoir jamais vu: celui-ci pourrait être situé en Floride par exemple et avoir été acheté à des fins de spéculation. Cette conception s'articule autour d'idées se rapportant à la valeur pécuniaire de la terre à laquelle on attache un prix, à son appropriation individuelle et à l'exclusivité du droit (Bissonnette, 1992, p. 8).

Et puisque le membre de la société majoritaire s'est ainsi approprié la terre en pleine propriété et de façon exclusive, il pourra s'y établir à des fins agricoles, à des fins de villégiature, à des fins industrielles. Il pourra revendre son terrain avec profit à des fins de développement résidentiel. Il pourra aussi creuser des trous pour ses fins d'exploitation minière, couper les arbres pour ses fins d'exploitation forestière, inonder le territoire pour ses fins d'exploitation hydro-électrique. Le résultat, pour les Innus, c'est que le Nitassinan sera pillé et que ses animaux auront disparu. Mais celui qui exploitera ainsi le territoire aura exercé les droits qu'il a en vertu des lois de la société majoritaire.

CONCLUSION: LE TERRITOIRE EST OBJET DE COMPÉTENCE LÉGISLATIVE ET D'APPROPRIATION

La conception voulant que le territoire appartienne à l'origine à l'État engendre la notion que celui-ci peut devenir objet de compétence législative. Et les lois adoptées permettent l'aliénation en toute propriété de la terre en faveur d'individus. Cette conception du territoire est évidemment tout à fait incompatible avec celle qui a cours dans l'ordre traditionnel innu.

Au niveau individuel, la même idée engendre celle de l'appropriation privée du territoire à des fins agricole, commerciale, minière, domiciliaire ou autre. La conception traditionnelle innue est toute aussi incompatible parce qu'elle se réserve, sous réserve de ce que nous avons signalé précédemment, à la gestion plutôt qu'à la propriété et à la communauté plutôt qu'à l'individu. L'idée de prix attaché à la terre est absente comme il serait absurde, pour se référer à notre exemple d'un terrain acheté en Floride, de vouloir se dire responsable de la gestion d'un territoire qu'on ne connaît pas (Mailhot et Vincent, 1982, pp. 69-70).

LE GLISSEMENT DE LA NOTION DE TERRITOIRE CHEZ LES INNUS

L'APPORT DE LA SÉDENTARISATION

Le mode de vie semi-nomade de l'Innu a été profondément modifié par la création des réserves indiennes. Celle-ci a amené l'établissement d'écoles dans la communauté et c'est finalement l'école qui a constitué le facteur le plus puissant de sédentarisation. Tant les missionnaires que les gouvernements ont insisté pour que les enfants fréquentent l'école. Les occasions où le chantage, les menaces et même l'emprisonnement ont servi à cette fin ne sont pas rares (Napes Ashini, 1992, p. 126). Et, ajoute Daniel Ashini (1992, p. 24): «Que des parents innus retirent leurs enfants de l'école, on leur coupera les prestations d'aide sociale dont ils dépendent depuis que l'on nous a pris nos terres».

Parce que les enfants ont ainsi été amenés à demeurer dans la communauté ou dans la réserve pour aller en classe, les mères ne voulaient plus suivre leur mari, ce qui a amené un missionnaire à utiliser le langage coloré suivant: «[Les maris], seuls et accablés d'ennui, ont arrêté de chasser et sont restés dans leurs maisons, à attendre le secours [du] gouvernement fédéral» (Marchessault, 1975, p. 17).

La sédentarisation s'est accrue, de façon géographiquement variable il est vrai, à compter surtout de 1950. De plus, la construction de barrages comme ceux de Bersimis et de Manic-Cinq a fait en sorte que plusieurs territoires de chasse se trouvant dans le bassin de la Betsiamites et aussi dans la région giboyeuse des lacs Mouchalagan et Manicouagan ont été inondés, ce qui a encore accentué la sédentarisation à la côte.

L'exploitation forestière, l'exploitation minière et la construction de barrages ont, aux yeux des Innus, dévasté le territoire en le vidant souvent de sa faune. Aujourd'hui, peu de chasseurs occupent le territoire de façon continue. La majeure partie de la population innue est maintenant sédentarisée et les séjours au Nutshimit pour les fins de la chasse (les voyages se font souvent en avion) ne durent plus de huit à dix mois comme auparavant. Même si certains groupes d'Innus séjournent encore en forêt de façon prolongée et selon le mode de vie traditionnel, la vie semi-nomade des Innus, à toutes fins pratiques, n'existe plus comme avant pour la majorité d'entre eux. On séjourne encore en forêt, on y chasse, on y vit sa culture mais on retourne ensuite à la réserve ou au village, ce qui est normal parce qu'on y a une maison.

Le lien traditionnel de l'Innu avec la terre et son sens de l'appartenance à la terre se rapportaient évidemment à la vie en forêt de la famille élargie ou du groupe de chasse dont les rapports avec les autres groupes de chasse n'étaient qu'occasionnels. Et, comme le signalent à juste titre José Mailhot et Sylvie Vincent (1980, p. 44), il y a un lien entre l'occupation du territoire et la notion traditionnelle du territoire, en ce sens que s'il y a une sédentarisation à la réserve, le lien disparaît: «[...] sans présence sur le territoire, il n'y a pas de culture possible et s'il n'y a pas de culture spécifique, il n'est plus besoin de territoire».

Barnabé Vachon le dit de façon fort éloquente lorsqu'il parle de la construction du barrage de la Manicouagan: «En faisant ce barrage [...], on nous enlève notre façon de vivre, notre culture qui se trouvait là où nous vivions» (*in* Mailhot et Vincent, 1980, p. 42).

Pour certains jeunes Innus que nous avons rencontrés, la notion de territoire se réfère surtout à la réserve ou au village. Cela s'explique par le fait qu'autrefois les Innus avaient la gestion exclusive de l'ensemble du Nitassinan alors qu'aujourd'hui ils sont répartis sur plusieurs petites réserves. Le territoire n'a donc plus le même sens.

LE DISCOURS DES NÉGOCIATIONS DE DROITS TERRITORIAUX

Il y a aussi eu un glissement de la notion de territoire chez les Innus à travers le discours véhiculé à l'occasion des négociations se rapportant à la reconnaissance des droits territoriaux des Innus. Le Conseil des Atikamekw et des Montagnais (CAM), qui a piloté ces revendications de 1979 à 1994, signalait ceci en 1979:

«Nous ne voulons plus être considérés comme de étrangers dans notre propre pays [...]. Nous étions les maîtres absolus des terres et de leurs ressources, des lacs, des rivières et des forêts qui assuraient notre subsistance dans une interdépendance totale avec la nature [...], nous demandons [...] que nos droits de souveraineté soient reconnus sur nos terres».

On retrouve la même position dans *Le pays infini* (CAM, 1988, p. 71):

«Les exigences des Montagnais [...] dans cette négociation territoriale visent [...]: 1. la reconnaissance de l'autorité indienne sur les terres ancestrales reconnues; 2. un partage équitable des ressources; 3. la participation à part entière [...] à l'aménagement de leurs terres ancestrales».

On voit déjà poindre l'idée voulant que les Innus aient des droits, un titre, une souveraineté selon un langage qui a évolué. C'est que les Innus ont tendance à utiliser, tout en l'adaptant bien sûr, et pour leurs fins de la reconnaissance de leurs droits, le langage des «revendications» territoriales de la société majoritaire d'abord de façon à être mieux compris et ensuite parce que c'est ce langage qui a toujours été utilisé dans les versions écrites des traités et des conventions qui ont été conclus entre les gouvernements et les autres nations autochtones.

Le glissement est notable dans un document que le CAM a produit conjointement avec les gouvernements du Québec et du Canada en juin 1993 afin de présenter une «synthèse sur l'état des négociations». Ici, la vision qu'a la société majoritaire du territoire prédomine: on y traite, par exemple, d'octrois de droits par le gouvernement plutôt que de la reconnaissance de la gestion et du gardiennage existants ou encore de terres en pleine propriété qui seraient attribuées par le gouvernement. Il appert toutefois que ce document n'a finalement pas été approuvé par le CAM.

Dans son offre de règlement du contentieux territorial, le Gouvernement du Québec (1994, pp. 22-23) fait comme si c'étaient les territoires actuels des commu-

nautés locales, c'est-à-dire les réserves, qui devaient se retrouver à la base des éventuels gouvernements autonomes innus. Cette offre a cependant été refusée par les Innus.

CONCLUSION: L'AVÈNEMENT D'UN SENS DU TERRITOIRE PLUS RESTREINT

C'est un peu à son corps défendant que William-Mathieu Mark est obligé d'admettre (1993, p. 112) que la numérotation et l'attribution par le gouvernement de territoires de chasse individuels a fait en sorte que l'idée de territoire de chasse individuel a été introduite au Nitassinan:

«[...] même nos territoires de chasse sont inscrits dans des dossiers, sont chiffrés, numérotés [...]. Un Innu n'empêchait jamais un autre de chasser où il le voulait [...]. Et maintenant [...] les Innus s'empêchent de mettre pied sur les terrains des autres. Et loin dans les terres, il y a des disputes. "C'est notre terrain", disent certains. Mais pourtant, c'est le territoire tout entier qui est innu. Le territoire qui porte un chiffre n'est pas forcément l'habitat de l'animal».

Le sentiment d'appartenance à l'ensemble du Nitassinan a en effet été sévèrement limité par l'assignation, par le gouvernement du Québec, de territoires de chasse dits familiaux qui étaient, comme le signale Savard (1977, p. 47), transmissibles de père en fils. Le chasseur innu peut désormais avoir un sentiment d'appartenance à son propre territoire de chasse d'abord.

Quant à l'avènement de l'idée d'appropriation individuelle, celle-ci résulte aussi de la sédentarisation. En effet, la réduction conséquente de l'importance de la chasse et l'acquisition de biens matériels ont eu pour conséquence que le concept de propriété privée s'est de plus en plus imposé dans la société innue. Dans les réserves, les terrains sont souvent attribués par le Conseil de bande au moyen de certificats individuels de possession ce qui favorise évidemment l'idée d'appropriation privée plutôt que celle de la gestion collective et partagée.

À une question lui demandant si un territoire au Nutshimit (dans la forêt) avait une valeur en argent, Lorraine Mckenzie de Matimekush nous a répondu par la négative (*verbatim*, Ottawa, 29 mai 1995). Mais lorsque nous lui avons demandé si un terrain situé sur la réserve pouvait avoir une valeur en argent, celle-ci nous a répondu par l'affirmative.

Le discours de chasseurs innus cités dans l'étude de Mailhot et Vincent (1980, pp. 36-37) compare la forêt à un magasin ou à une banque où on s'approvisionne et où se trouve leur avoir. Aujourd'hui, de nombreux Innus ne s'identifient pas autant au territoire dans la forêt. C'est que le territoire, pour eux, n'a plus désormais son sens d'origine. Influencés par la sédentarisation, le langage de la société majoritaire, l'action des gouvernements et l'introduction chez eux de la notion de propriété individuelle, ils peuvent être plus portés, désormais, à s'identifier à des aires plus restreintes ou à quelque chose qui est à leur usage exclusif, comme la réserve. L'allégeance se réfère alors à un sentiment d'appartenance à la communauté locale et au territoire local d'abord et, lorsqu'il y a un sentiment d'appartenance au Nitassinan, ce qui n'est pas toujours le cas, au territoire national ensuite.

UN DISCOURS AMBIVALENT

L'EXPRESSION DE LA DÉPOSSESSION

Même si les gouvernements du Québec et de Terre-Neuve font comme si les Innus étaient assujettis à leur autorité en matière d'utilisation du territoire, plusieurs parmi ceux-ci ont conservé une conscience territoriale axée sur le Nitassinan et un sens de souveraineté sur celui-ci. Écoutons Basile Bellefleur (Canada, 1986, pp. 63-65, traduction) à ce sujet: «Le peuple innu est propriétaire légitime du territoire et il n'a jamais, par traité, entente ou autrement, été consulté à ce sujet [les vols militaires au-dessus de leur territoire]».

Les propos suivants d'Antoine Malec (Canada, 1986, p. 76; traduction) sont également fort éloquentes: «[...] quand nous demandons à qui appartient le territoire, l'on nous dit qu'il appartient au gouvernement [...]. Mais c'est le contraire. Le territoire appartient aux Innus».

On notera, dans le cas des deux témoignages précédents, l'utilisation par le traducteur, en français, des mots «propriété» et «appartient»: il nous apparaît probable que les propos, à l'origine, se référaient en fait au *tipentamun* dans le sens de gestion et de pouvoir.

Virginie Michel, de Mani-Utenam, nous disait ceci, alors qu'elle était étudiante en droit, à propos de la Meshtashipi (rivière Moisie): «Nommer les lieux en langue innue serait tout à fait normal. Pourquoi le Blanc donne-t-il un nom à une rivière alors que celle-ci avait déjà un nom que nous avons donné?» (*verbatim*, Ottawa, 18 juin 1992).

Ces propos rejoignent ceux que tenaient An Kapesch: «À présent, la façon dont l'Indien nomme lui-même son territoire ne sert plus; le territoire est, sur toute son étendue, nommé en français [...]» (Kapesch, 1975, p. 3). Ce disant, elle paraphrase le vieillard évoqué par ailleurs dans l'un de ses récits: «Ici où tu vis, en plein bois, tout le territoire sera bientôt nommé dans une langue étrangère» (Kapesch, 1979, p. 38).

Daniel Ashini (1992, p. 15) a récemment fait part de son sentiment de «dépossession toponymique» face aux «mots étrangers et artificiellement collés sur des lieux qui, pendant des milliers d'années, ont porté des noms innus»:

«Chaque lac, chaque rivière, chaque montagne du Nitassinan porte un nom en innu-aimun, notre langue, mais vous ne verrez que peu de toponymes innus sur la plupart des cartes géographiques. Ces cartes dressées par les nouveaux venus européens ne tiennent aucun compte du fait que cette terre nous appartient. Nous, ça nous fend le cœur d'entendre nos enfants plaquer sur nos paysages des noms étrangers [...]».

Pour ce qui a trait à la construction des barrages, Barnabé Vachon de Pessamit, dont le territoire de chasse a été inondé en 1961 par l'Hydro-Québec, exprime ainsi cette idée de dépossession du territoire innu: «Mon propre territoire, personne ne m'a consulté avant de l'inonder» (*in* Lamothe, 1987, 14, p. 9).

Les propos de Bernadette St-Onge de Pessamit (Canada, 1993, p. 793) sont au même effet: «Pourquoi notre territoire a été inondé? C'est parce qu'il y avait des projets de barrages [...]. Sans qu'on ait été consulté, ces projets ont été montés, et nous avons tout perdu, tout ce qu'il y avait dans le territoire, campements et équipements de chasse». Cette critique rejoint celle d'Antoine Malec qui s'est exprimé aux audiences de la Commission d'évaluation environnementale sur les vols à basse altitude au Labrador: «Notre territoire, nos arbres, nos rivières sont en train d'être gaspillés. Les Blancs sont en train de tenter de nous enlever notre territoire» (Canada, 1986, p. 74; traduction).

En 1994, une découverte de nickel et de cuivre d'une très grande importance a eu lieu dans la région de la baie de Voisey, sur le territoire des Mushuamnu au Labrador. Ceux-ci, de leur bureau à Utshimassit, ont émis, le 5 février 1995, une ordonnance d'éviction à l'endroit de deux entreprises d'exploration minière parce que celles-ci n'avaient pas, entre autres choses, obtenu la permission des Innus avant d'entreprendre leurs activités d'exploration. Katie Rich, qui est actuellement Chef de la bande, s'est exprimée ainsi à ce sujet: «Le gouvernement n'a pas le droit d'accorder de permis à ces sociétés quand il n'a même pas la "propriété" du territoire» (*in* Webster, 1995, p. 41; traduction).

Une étudiante de la bande voisine de Matimekush nous a fait part de son sentiment à l'égard d'une éventuelle exploitation minière dans la région de la baie de Voisey: «Ce qui me rend triste, c'est que les animaux vont partir» (Lorraine McKenzie, *verbatim*, Ottawa, 14 juillet 1995).

Après avoir rappelé les diverses activités de la société majoritaire sur le territoire, Armand McKenzie (1992, p. 78) évoque l'existence de pourvoies à qui les Innus doivent payer des frais d'utilisation: «C'est le monde à l'envers [...], leur territoire est dévasté et leurs animaux ne sont plus les leurs [...]. Ce ne sont plus les animaux de l'univers de l'Indien. Ce sont les animaux du gouvernement [...]. Nous sommes [...] dépossédés de nos vies».

Ce discours témoigne d'une conscience territoriale aiguisée: le territoire peut bien appartenir à la Couronne selon le droit des Blancs mais ce n'est certes pas ce que nous dit ce discours qui n'accepte ni le fait ni ses conséquences pour l'Innu et pour son environnement. Comme le rappelait récemment le Chef Georges Bacon d'Uanaman-shipit (CAM, 1994, p. 77): «nous n'avons jamais cédé notre territoire».

L'ÉMERGENCE DE NOUVELLES VALEURS

Nous avons évoqué l'existence d'un nouveau discours, de nouveaux comportements à l'égard du territoire. Armitage (1989: viii) a d'ailleurs noté récemment que la vie en milieu sédentarisé a amené les Innus à adopter de nouvelles valeurs et de nouveaux comportements. Le village ou la réserve est devenu un lieu très important. Pour Jacques Kurtness de Mashteuiatsh, «la réserve, c'est chez nous» (*in* Tremblay, 1976: 205). Léonard Paul de Betsiamites va plus loin: «[la réserve] devient un lieu privilégié pour notre culture» (*id.*, p. 204).

On sent aussi qu'il y a une nouvelle façon de penser à l'égard de la terre chez certains Innus. Ainsi, par exemple, une personne innue que nous connaissons a d'abord songé récemment à contester l'attribution par son Conseil de bande d'un certificat de possession sur un terrain pour les fins de la construction d'une maison, parce qu'une telle attribution violait, selon elle, certains droits de propriété qu'elle prétendait avoir en vertu d'un testament. Dans l'univers traditionnel innu, on se serait d'abord demandé qui avait le plus besoin d'une maison, ce qu'elle fit finalement.

La réalité d'aujourd'hui, pour plusieurs jeunes Innus, c'est que l'Innuassi ou territoire des Innus existe de façon différente. Lorsqu'interrogée sur le sens qu'elle donnait au terme Innuassi, Sélynn Kanapé, une étudiante de Pessamit, répondait ceci: «Cela veut dire la terre des Indiens. Pour les jeunes, c'est la réserve. Il y a plusieurs Innuassi parce qu'il y a plusieurs villages» (*verbatim*, Ottawa, 29 mai 1995).

Que les valeurs innues soient en mutation, il n'y a rien là d'anormal. La société innue ne fait qu'adopter, selon ses besoins, des concepts qui étaient étrangers pour incorporer ceux-ci à sa culture. À un niveau différent, le peuple québécois fait de même lorsqu'il adopte la télévision américaine. Mais, comme le signale Léonard Paul de Pessamit (1966, p. 12): «L'Indien aujourd'hui flotte et oscille entre deux mondes».

Collin (1985, p. 17) a diagnostiqué la situation des Innus de la Côte-Nord de la façon suivante: «Sans place dans l'ordre ancien qu'ils ne connaissent que par la tradition orale, et souvent sans place dans l'ordre nouveau, faute d'emploi ou de scolarité suffisante, ils se disent pris entre deux cultures».

CONCLUSION: UNE CONSCIENCE TERRITORIALE À LA FOIS VARIABLE ET IRRÉSOLUE

Nous avons posé à Lorraine McKenzie, une étudiante de Matimekush, et à Sélynn Kanapé, une étudiante de Pessamit, certaines questions se rapportant au territoire (*verbatim*, Ottawa, 29 mai 1995). Pour la première, le terme *Innuassi* a deux sens: la terre des Innus et la réserve. La seconde est d'accord mais elle précise qu'il y a plusieurs Innuassi parce qu'il y a plusieurs villages. À la question de savoir à quoi le terme *Nitassinan* lui fait penser, la première parle d'un droit collectif des Innus pour la chasse alors que la deuxième ne s'y réfère pas dans le même sens. Pour un Innu qui ne parle plus la langue ou pour celui qui vit à l'extérieur de la communauté, le terme peut bien ne vouloir rien dire.

Une session d'animation regroupant des Innus à Matimekush (CAM, 1994) a fait voir que certains participants avaient une conscience territoriale se référant à l'ensemble du territoire innu alors que d'autres pensaient plutôt à leur propre communauté. Si on considère le fait que la fréquentation du territoire à des fins de chasse n'est plus une caractéristique de l'ensemble des Innus, le sentiment d'appartenance au territoire peut alors très bien se référer à la notion de résidence, c'est-à-dire la réserve. On peut noter, par exemple, que les intervenants de Mashteuiatsh et d'Essipit ont alors fort peu parlé du territoire innu dans son ensemble.

Plusieurs facteurs expliquent l'ambivalence du discours innu contemporain sur le territoire: les variations géographiques font que les gens des communautés qui ont été soumis à plus de changements culturels ont plus tendance à adopter la langue de la société majoritaire que ceux des autres communautés; le fossé entre les générations fait que la génération actuelle des jeunes Innus n'a en général pas connu la vie en forêt et n'a, en conséquence, pas le même sens du territoire que celui des aînés; les Innus, pour se faire comprendre par les gouvernements de la société majoritaire, empruntent le langage de ceux-ci lorsqu'ils sont en rapport avec eux; la sédentarisation a fait que ceux qui ont vécu en forêt et qui vivent maintenant à la réserve ont souvent tendance à ne plus concevoir le territoire de la même façon. Comme le signalait un intervenant anonyme (CAM, 1994, p. 27): «Aujourd'hui, les choses ont changé, il y a des différences entre les communautés, il y a des besoins différents».

L'intervention suivante est typique de celles qui ont été faites à cette session d'orientation (*id.*, p. 29): «Il y a eu beaucoup de changements dans nos vies et dans le territoire. Aujourd'hui, le territoire de l'Innu est inondé et le gouvernement s'accapare son territoire». Mais les conclusions que les intervenants en tirent diffèrent. Pour l'un (*id.*, p. 12), «c'est important de garder et d'occuper le territoire», alors que pour l'autre (*id.*, p. 64), «Les Innus doivent partager leur territoire».

Au niveau du groupe, cette variabilité de la conscience territoriale chez les individus fait en sorte que celle-ci reste irrésolue puisque deux tendances se confrontent. On peut bien penser, d'un point de vue théorique, que c'est à l'ensemble du territoire qui fut un jour le sien que l'Innu doit s'identifier. Mais, pour d'autres, que la dépossession a confinés aux réserves, cette identification se rapporte désormais aux espaces particuliers de ces réserves d'abord. Cette situation ne serait d'ailleurs pas étrangère au démantèlement du CAM à la fin de 1994.

CONCLUSION GÉNÉRALE

On croit savoir ce que signifie traditionnellement le territoire pour les Innus. Mais aujourd'hui, la conscience territoriale innue n'est pas univoque. Elle varie selon la région envisagée, selon le degré des changements culturels subis par une communauté, selon les individus eux-mêmes. C'est ce qui explique que selon les personnes et les groupes, la conscience territoriale innue sera plus ou moins aiguïlée ou portera sur des espaces plus restreints. On peut même parler de faiblesse de la conscience territoriale traditionnelle là où des changements ont été plus importants. Ces changements culturels ont amené un intervenant à un atelier de la session d'orientation de Matimekush de 1994 à s'exprimer ainsi (*id.*, p. 59): «J'utilise un vocabulaire traditionnel et je vois que vous ne comprenez rien de ce que je dis».

La chasse sur le territoire demeure une partie essentielle de la culture innue et du sens que les Innus ont du territoire. Mais l'utilisation du territoire à des fins de chasse a diminué, notamment à cause des activités des gouvernements et des membres de la société majoritaire qui ont tantôt exploré, creusé et exploité le territoire à des fins minières, l'ont inondé à des fins de construction de barrages, l'ont dévasté à des fins de coupe forestière à tel point que les animaux sont partis. Marcelline Kanapé, Chef de Pessamit, faisait indirectement référence à cette

dépossession chez les Pessamitunus (les gens de Pessamit ou de Betsiamites) lorsqu'elle s'est exprimée à cette même session d'orientation (*id.*, p. 79): «J'envie les territoires qui n'ont pas encore été envahis; chez nous, nous avons un territoire où il y a sept barrages. Nous voulons aider les autres à défendre leur territoire tout en améliorant nos conditions sur notre territoire». En effet, comme l'a si bien signalé Charest (1980, p. 332), les travaux d'exploitation hydro-électriques et autres ont effectivement «[...] eu pour effet d'évincer un bon nombre de producteurs montagnais de leurs territoires de chasse».

De plus, on l'a vu, plusieurs, chez les jeunes surtout, se disent pris entre les deux cultures. Il en résulte qu'ils s'identifient moins à leur monde d'hier, particulièrement dans les communautés où les Innus ont été non seulement confinés dans les réserves mais aussi là où les tenants du mode de vie traditionnel sont largement dépassés en nombre par ceux qui ont subi d'énormes changements culturels y compris, parfois, la perte de la connaissance de la langue innue. Parce que leur conscience territoriale correspond à leur aire d'activités ou à leurs intérêts, ils se référeront surtout à leur propre communauté.

Chez d'autres, la conscience territoriale traditionnelle demeure intacte dans le discours qu'ils tiennent. Ainsi, Jean-Charles Piétacho, Chef d'Ekuanitshit, s'est exprimé récemment en utilisant les mots suivants: «Avant que le visiteur français arrive avec sa culture et sa mentalité, c'est nous qui étions sur ce territoire» (CAM, 1994, p. 79).

Le discours innu contemporain montre que le sens de la gestion et celui du gardiennage collectifs du territoire demeurent aigus chez un grand nombre d'Innus, particulièrement dans l'est et le nord du Nitassinan. Ici, d'autres variables affermissent la conscience territoriale: l'importance de la chasse, la sédentarisation plus récente, la conservation de la langue. Il faut ajouter que ces sens de la gestion et du gardiennage collectifs du territoire équivalent, chez les Innus, au sens de la souveraineté qu'ont les membres de la société majoritaire. Mais les variables que nous avons mentionnées jouent aussi en sens inverse et peuvent avoir pour effet de limiter ou de neutraliser chez les individus et les groupes la conscience territoriale traditionnelle.

Même si, à l'échelle de la nation innue, les tiraillements entre les divers degrés de solidarité et de conscience territoriale peuvent rendre fuyante la notion de territoire innu, les dimensions géographiques du problème simplifient celle-ci en ce sens qu'on peut facilement identifier les groupes où la conscience territoriale est plus ou moins en harmonie avec la notion traditionnelle que nous avons évoquée.

Les gouvernements de la société majoritaire doivent alors tenir compte de la différence innue à cet égard car c'est à cette condition qu'une entente dite «territoriale» sera possible, du moins avec plusieurs composantes de la nation innue. S'il est en effet possible de penser que les gouvernements peuvent conclure une entente de nature territoriale selon leur propre vision du monde avec quelques groupes d'Innus, la situation ne sera certes pas la même, si les résultats de nos recherches reflètent la réalité, dans le cas des groupes qui ont encore le sens innu traditionnel du territoire.

BIBLIOGRAPHIE

- ANDRÉ, Mathieu (1984) *Moi, Mestenapeu*. Sept-Îles, Éditions Ino.
- ARMITAGE, Peter (1989) *Homeland or Wasteland? Contemporary Land Use and Occupancy Among the Innu of Utshimassit and Sheshatshit and the Impact of Military Expansion*. Saint-Jean (T.-N.), lettre au président de la Commission d'évaluation environnementale au sujet des activités de vols militaires au Labrador et au Québec.
- (1990) *Land Use and Occupancy Among the Innu of Utshimassit and Sheshatshit*. Sheshatshit et Utshimassit, Innu Nation.
- ASHINI, Daniel (1992) Les Innus de l'Ungava. In Boyce Richardson, dir., *Minuit moins cinq dans les réserves*. Montréal, Libre expression, pp. 9-37.
- ASHINI, Napes (1992) Nitassinan: Caribou and F 16s. In Diane Engelstad et John Bird, dir., *Nation to Nation*. Concord, Anansi Press, pp. 120-128.
- BISSONNETTE, Alain (1991) *Les conséquences juridiques de la découverte du Canada à la lumière de l'anthropologie*. Ottawa, Conférence Yvon Beaulne, 27 mars.
- (1992) Droits autochtones et droit civil: Opposition ou complémentarité? Le cas de la propriété foncière. In *Droit civil et droits autochtones: Confrontation ou complémentarité*, Montréal, Association Henri-Capitant, pp. 1-13.
- CANADA (1977) Chambre des communes, Comité permanent des Affaires indiennes et du développement du Nord Canadien. *Procès-verbaux et témoignages*, 19, 1^{er} mars.
- (1986) Commission d'évaluation environnementale au sujet des activités de vols militaires au Labrador et au Québec. *Compte rendu des audiences*, La Romaine, 1-3 septembre.
- (1993) Commission royale sur les peuples autochtones. *Compte rendu des témoignages*, 4-18 novembre, Ottawa, Communication Canada.
- CHAREST, Paul (1980) Les barrages hydro-électriques en territoire montagnais et leurs effets sur les communautés amérindiennes. *Recherches amérindiennes au Québec*, 9(4): 323-337.
- CLEARY, Bernard (1989) *L'enfant de 7 000 ans*. Sillery, Septentrion.
- COLLIN, Dominique (1985) Du travail indien au travail pour les Indiens. *Culture*, 5(1): 17-34.
- CAM (Conseil des Atikamekw et des Montagnais) (1979) *Nishastanan Nitassinan*. Texte cité dans CAM et al., 1993, annexe B. Le texte intégral a été publié dans *Recherches amérindiennes au Québec*, 9(3): 171-182.
- (1988) *Le pays infini*. Québec.
- et al. (1993) *Synthèse sur l'état des négociations entre le Conseil des Atikamekw et des Montagnais, le gouvernement du Canada et le gouvernement du Québec*.

-
- (1994) *À la recherche d'une nouvelle structure pour unifier les forces de la nation montagnaise*. Session d'orientation tenue à Matimekush, juillet.
- DORION, Henri (1972) Définition et portée de la conscience territoriale en géographie politique. In W. Peter Adams et Frederick M. Helleiner, dir., *La géographie internationale*, Toronto, University of Toronto Press, pp. 517-519.
- FOY, Suzanne (1994) *Droit innu d'appartenance à la terre et droit de propriété*. Ottawa, thèse de maîtrise en droit.
- INNU NATION et MUSHUAU INNU BAND COUNCIL (1992) *Gathering Voices: Finding Strength to Help Our Children*. Utshimassit.
- KAPESH, An Antane (1975) Ces terres dont nous avons nommé chaque ruisseau. *Recherches amérindiennes au Québec*, 5(2): 3.
- (1979) *Qu'as tu fait de mon pays?* Montréal, Éditions impossibles.
- LACASSE, Jean-Paul (1972) La notion de conscience territoriale en milieu fédéral: le cas du Québec. In W. Peter Adams et Frederick M. Helleiner, dir., *La géographie internationale*, Toronto, University of Toronto Press, pp. 521-523.
- LALO, Johanne (1995) *Pétition contre les vols militaires à Nitassinan*. Ottawa, 5 avril.
- LAMOTHE, Arthur (1987) *Archives audio-visuelles sur la culture amérindienne*. Cahiers d'accompagnement de vidéo-cassettes tournées chez les Innus de 1973 et 1979. Montréal, Les Ateliers audio-visuels du Québec.
- LEACOCK, Eleanor B. (1954) *The Montagnais "Hunting Territory" and the Fur Trade*. Menasha, American Anthropologist, Memoir 78.
- (1980) Les relations de production parmi les peuples chasseurs et trappeurs des régions subarctiques du Canada. *Recherches amérindiennes au Québec*, 10(1-2): 79-89.
- LEACOCK, Eleanor B. et ROTHSCILD, Nan A., dir. (1994) *Labrador Winter: The Ethnographic Journals of William Duncan Strong, 1927-1928*. Washington, Smithsonian Institution Press.
- LIPS, Julius E. (1937) Public Opinion and Mutual Assistance among the Montagnais-Naskapi. *American Anthropologist*, 39 : 223-228.
- (1947) Naskapi Law. *Transactions of the American Philosophical Society*, 37(4): 379-492.
- LYON, Orens (1984) Spirituality, Equality and Natural Law. In Leroy Little Bear, Menno Boldt et J. Anthony Long, dir., *Pathways to Self-Determination*. Toronto, University of Toronto Press, pp. 5-13.
- MACKLEM, Patrick (1991) First Nations Self-Government and the Borders of the Canadian Legal Imagination. *Revue de droit de McGill*, 36: 382-456.
- MAILHOT, José (1985) La mobilité territoriale chez les Montagnais-Naskapis du Labrador. *Recherches amérindiennes au Québec*, 13(3): 3-11.

- MAILHOT, José et VINCENT, Sylvie (1980) *Le discours montagnais sur le territoire*. Québec, Conseil des Atikamekw et des Montagnais.
- (1982) Le droit foncier montagnais. *Interculture*, 15(2-3): 65-73.
- MARCHESSAULT, Guy (1975) Et que deviendront les Indiens montagnais? *L'Apostolat*, sept.-oct., 16-21.
- MARK, H., MARK, W.-M., JAUVIN, S. et CLÉMENT, D. (1993) *Aitnanu: La vie quotidienne d'Hélène et de William- Mathieu Mark*. Montréal, Libre expression.
- McKENZIE, Armand (1992) Étranger dans mon propre pays. In Angéline Fournier et Louis-Philippe Rochon, dir., *Thèse ou Foutaise*, Montréal, L'Étincelle, pp. 77-97.
- (1993) *Innu de Ntesinan c. Canada: L'extinction unilatérale des droits du peuple innu par la législation canadienne*. Mémoire présenté à la Commission royale sur les peuples autochtones, Montréal, 17 novembre.
- MESTOKOSHO, Rita (1995) *Eshi Uapataman Nukum: Recueil de poèmes montagnais*. Mashteuiatsh, Éditions Piekuakami.
- PAUL, Léonard (1966) L'Indien actuel: Entre deux mondes. *L'Apostolat*, mars, 12-14.
- QUÉBEC (1992) Assemblée nationale, Commission d'étude des questions afférentes à l'accession du Québec à la souveraineté. *Journal des débats*, 27, 11 février.
- (1994) *Revendications territoriales globales des Nations Atikamekw et Montagnaise: Offre du Gouvernement du Québec*. Décembre.
- SAVARD, Rémi (1977) *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*. Montréal, L'Hexagone.
- (1981) *Le sol amérindien: propriété privée ou terre-mère*. Montréal, L'Hexagone.
- (1992) Témoignage devant la Cour supérieure dans l'affaire *Bellefleur c. Le procureur général du Québec et al.*, cause n° 650-05-000151-929, district de Mingan, *Compte rendu des auditions*, 4, 12 novembre.
- SPECK, Frank G. (1915) The Family Hunting Band as the Basis of Algonkian Social Organization. *American Anthropologist*, 17: 289-305.
- SPECK, Frank G. et EISELEY, L. C. (1942) Montagnais-Naskapi Bands and Family Hunting Districts of the Central and Southeastern Labrador Peninsula. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 85(2): 215-242.
- TANNER, Adrian (1986) The New Hunting Debate: An Introduction to Some Unresolved Issues. *Anthropologica*, 28(1-2): 19-36.
- TREMBLAY, Marc-Adélar, dir. (1976) *Les facettes de l'identité amérindienne*. Québec, Presses de l'Université Laval.

VINCENT, Sylvie (1978) *Récits de la terre montagnaise*. Texte déposé au Musée canadien des civilisations, Hull.

WEBSTER, David (1995) Make Way for a Labrador Mining Rush. *Catholic New Times*, 28 mai, 14.